

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 49 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2014



---

## ARTÍCULOS

PALLIPARAMBIL JOSEPH, Alexander, <i>DE AGONE CHRISTIANO. A project of Christian life in contrast with Manichaeism</i> .....	441
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>La alegría de ser cristianos comprometidos. Una aproximación a la primitiva comunidad de Tesalónica</i>	503
LUIS VIZCAÍNO, Pío, <i>El quiasmo en el PRAECEPTUM de san Agustín (III)</i>	525
NATAL ÁLVAREZ, Domingo, <i>La filosofía como terapéutica vital humana. IIº.- La filosofía com o medicina del alma y cura de almas ..</i>	553
PANDIMAKIL, Peter, G., <i>Religiom in the public sphere: The Quebec charter of values ad critical reflection reflection</i> .....	597
LIBROS .....	629

**ESTUDIO  
AGUSTINIANO**

---

Publicación cuatrimestral

**ADMINISTRACIÓN:**

Editorial Estudio Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2014  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@gmail.com

**SUSCRIPCIÓN 2015**

España: 50 €  
Otros países 68 €

IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2015

CON LICENCIA ECLESIASTICA

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

**DIRECTOR**  
Domingo Natal Álvarez

**SECRETARIO**  
Ramón Sala González

**ADMINISTRADOR**  
Pío de Luis Vizcaíno

**CONSEJO DE REDACCIÓN**

José Vidal González Olea  
Luis Resines Llorente  
Fernando Joven Álvarez  
Enrique García Martín  
David Álvarez Cineira

**COMITÉ CIENTÍFICO**

Rafael Aguirre Monasterio  
José Luis Alonso Ponga  
Marceliano Arranz Rodrigo  
José Silvio Botero  
Martin Ebner  
Enrique A. Eguiarte Bendímez  
Virgilio P. Elizondo  
José Román Flecha Andrés  
Esther Miquel Pericás  
Peter G. Pandimakil  
Fernando Rivas Rebaque  
Gonzalo Tejerina Arias  
Luis A. Vera  
Senén Vidal García

***DE AGONE CHRISTIANO.***  
**A project of Christian life in contrast with**  
**Manichaeism**

Alexander, PALLIPARAMBIL JOSEPH

**ABBREVIATIONS**

***General***

ACW	Ancient Christian Writers
AugLex	Augustinus-Lexikon
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CMC	Codex Manichaicus Coloniensis
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DAC	Dizionario d'antichità classiche
FC	The Fathers of the Church
JThs	Journal of Theological Studies
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NPNF	A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church
PL	Patrologia Latina
NRSV	The Holy Bible, New Revised Standard Edition
SCh	Sources Chrétiennes
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TP	Collana <<Testi Patristici>>
WSA	The Works of St. Augustine, A Translation for the 21 <sup>st</sup> Century

**Works of Saint Augustine**

<i>c. Adim.</i>	<i>Contra Adimantum Manichei discipulum</i>
<i>agon.</i>	<i>De agone christiano</i>
<i>cat. rud.</i>	<i>De catechizandis rudibus</i>
<i>civ.</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>duab. an.</i>	<i>De duabus animabus</i>
<i>En. in ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>epist. fund.*</i>	<i>Epistula fundamenti</i>
<i>c. ep. Man.</i>	<i>Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti</i>
<i>c. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum</i>
<i>c. Fel.</i>	<i>Contra Felicem Manicheum</i>
<i>f. et symb.</i>	<i>De fide et symbolo</i>
<i>c. Fort.</i>	<i>Acta contra Fortunatum Manicheum</i>
<i>haer.</i>	<i>De haeresibus</i>
<i>mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum,</i>
<i>nat. b.</i>	<i>De natura boni.</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>c. Sec.</i>	<i>Contra Secundinum Manicheum</i>
<i>Sec.</i>	<i>Secundini epistula</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>simpl.</i>	<i>Ad Simplicianum</i>
<i>vera rel.</i>	<i>De vera religione</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi</i>

---

\* For the abbreviations, we follow Karl Heinz Chelius, *Augustinus-Lexicon*, Vol. 2, pp. XI-XXX; *epist. fund.* from p. 1070

## GENERAL INTRODUCTION

### *Motivation of the Research*

The notion of life as combat is not new to Christianity. Still, the fact that Augustine, one of the greatest of the Church Fathers has a small booklet on this topic, particularly with a striking title, *De agone christiano*, was something interesting! However, this appealing title does not seem to have produced much interest among the scholars. The direct studies realised were very few and were many years back.<sup>1</sup> In more recent times, J. O. Reta who had taken up the theme of *Christian agon* had opted for the study of this idea in the whole of Augustinian corpus. And even then his main reference was elsewhere,<sup>2</sup> in spite of the fact that *De agone christiano* was the first ever concrete elaboration of this topic by Augustine.<sup>3</sup> This was intriguing! Besides, the apparent content of the work with *a list of heresies, commentary of the creed and a discussion of the wickedness of devil* did not seem to correspond to the title of the work.<sup>4</sup> These many and varied factors were enough inspiration to enter into the core of our work in an attempt to seek a reasonable understanding for all these incongruous academic stories.

### *The proposal of the Research*

At the first instant, *De agone christiano* is viewed as a simple catechetical treatise for the benefit of the newly baptised.<sup>6</sup> But an extensive

---

<sup>1</sup> The few direct articles were written by A. D'Ales and Roland-Gosselin; and they are dated to 1930 (A. D'Ales, *Le "De agone christiano,"* in *Gregorianum* 11 (1930) 131-145; B. Rolan-Gosselin, *Le combat chrétien selon saint Augustin*, in *Vie spirituelle* 24 (1930) 71-94

<sup>2</sup> Cf. J.O. Reta, *El Combate Cristiano, según San Agustín*, in *Acti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, Vol. 3, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, 103-122. However, we have to recognise that recently L. Manca and L. Alici have made some valuable contribution to the study of this little book

<sup>3</sup> Cf. L. Alici, '*De agone christiano*' *Interiorizzazione del Conflitto*, in *Lectio Augustini XVIII Settimana Agostiniana Pavese (2002)*, SEA 91, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2004, 36

<sup>4</sup> Cf. L. Cilleruelo, *Introducción*, en *El Combate Cristiano*, en *Obras de San Agustín, Tratados morales*, BAC Vol. 12, Madrid, 1954, 476

<sup>5</sup> Cf. *retr.* 2, 3 *PL* 32 631

<sup>6</sup> Cf. *Ibid*

anti-heretical part within the framework of a *negative-way-of-exposition* of the creed and the possibility of an extensive Manichean background prompted us to search for whether there was something beyond this simple catechesis. So, we propose to make a deep study to bring out all possible connotations of this work behind its apparent simplicity. In short, it would mean an attempt to touch at least some of the transcendence of this *opuscule*. In other words, we want to discover the place and importance of this work for Augustine himself and for the Christians to whom it was written, that is, ultimately its role in the life of the Church of Hippo.

### ***Justification of the Proposal of Research***

Besides the academic motivations above discussed, *De agone christiano* is quite relevant to the life of every Christian as it envisages the Christian life as an *agon*. This is clear from the very intention of Augustine as he claimed that in it the very essentials of Christian life -the *regula fidei* and *praecepta vivendi*- are presented in a simple way!<sup>6</sup>

Then as the reading and study went along, the fascinating world of Manichean dualistic religious system began to appear in the perspective. Its history of spectacular expansion and influence equally towards the East and the West were enough reasons for a just curiosity.

Again, we know that after the conversion, the life of Augustine or correctly speaking his pastoral commitment in the care of the flock was consumed mostly by the combat against three heresies: Manichaeism, Donatism and Pelagianism. This fact pulled us with the desire to study at least one of them deep enough, in order to understand a period and one of the many facets of Augustine's life. Obviously, Manichaeism was not the least important. Because, here Augustine was not opposing an error exterior to him like the Pelagianism or Donatism, rather something he himself lived in his own flesh and bones during his nine years of youthful search.<sup>7</sup> And *De agone christiano* offered an appropriate occasion for this endeavour.

At the same time, the opinion of some modern authors that 'Manichaeism exercised a lasting influence on Augustine'<sup>8</sup> was something that

---

<sup>7</sup> Cf. *conf.* IV, 1, 1 *PL* 32, 693

<sup>8</sup> They are J.van Oort, C.J. Brunner, P. Courcelle, etc. Cf. J.K. Coyle, *St. Augustine's Manichean Legacy*, in *Manichaeism and Its Legacy*, *NHMS* 69, Brill, Leiden, Boston, 2009, 326-328. However, we will limit here only to mention them and will not enter into the evaluation of their opinion as it will drag us away from our subject of study

aroused our curiosity further. In the same line was Kevin Coyle's assertion that "to know Augustine one must know Manichaeism."<sup>9</sup> Though looked a bit exaggerated, this too, once again fuelled our interest in this study.

### ***Methodology and Division of the Work***

In the course of study, we have divided our work in three chapters. The first chapter: 'Agon Prior to St. Augustine' is planned to expose the idea of *agon* in its various historical, cultural and religious background. This follows that our study will touch the idea of *agon* in the Greek world serving on its philosophical and moral systems. A close look into some representative books in the Old Testament which are in the ambit of Hellenistic Judaism will help us to understand the bridging role they had exercised in the process of evolution and introduction of this concept in the Christian context. To avoid dispersion, we will concentrate our study of the New Testament ambit only on the Pauline epistles (*and pastorals*) to bring out the main characteristic features of this core idea of our work. This is very appropriate, because for Augustine, the Apostle is the chief inspirer of this ideal. We would complete this survey touching the key authors of antiquity who preceded Augustine in its elaboration. This was indispensable as Augustine had two unavoidable giants in Christian African literature on this respect in the persons of Tertullian and Cyprian. The last part of this survey would cover asceticism and monasticism as the necessary conclusion where all these *agonic* ideas were concretised.

The second chapter will discuss properly the date, structure, literary style, addressee and scope of the work. From a methodological understanding one may think these are secondary aspects of the work compared to the content or the main theme, *agon*. But we will show ultimately that they are united intimately with the content in an inseparable way.

In the last chapter "*De agone christiano: A Total Manichean Critique*," the first section will be dedicated to the search of *agon* elements pertaining to the Manichean religious system. The analysis will bring us to the reality that those combat elements found present in their cosmology are translated into their life existentially. That is, the whole of Manichean life - *their existence and activities* (ethics) - is nothing but a life-long *agon*!

Besides, Manicheans boasted of their life, particularly of the strict life of the *elect*. They had also admirers among the rival religious groups in the

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 328

surroundings (i.e. Catholics and Donatists, etc.). So Augustine was forced to enter into the field and uncover the absurdity of their ascetic life and the cosmology on which it depended! We will try to explain that *De agone christiano* with its *praecepta vivendi* and *regula fidei* is a product of this attempt. This proposal of Christian *agon*, besides would present a solid alternative to the new Catholics to avoid the attractions of the Manichean *agon* (*second section*).

In the third section, besides the above fundamental critique to the Manichean *agon* in the form of Christian *agon*, we have tried to bring out other anti-Manichean elements present in our work. Particularly important is the idea of *Christus medicus humilis* which is the basic premise of Christian *agon* that the Manicheans wanted to destroy!

In the last or the fourth section of our work we have strived to highlight three features of our booklet in the form of synthesis: namely, Augustine's Pauline affinity; Augustine's pastoral care and finally the maturity feature (*in terms of the concept of agon and the Manichean cosmology*). In the ultimate analysis, we find that even these above features are explained perfectly in an anti-Manichean setting and therefore, we conclude that "*De agone christiano* is a total anti-Manichean critique".

The general conclusion will serve us to express our findings in the form of *the purpose and the nature of De agone christiano*. Besides we will point out some of the relevance of the work for today and its utility in the academic and ecclesial level. In the field of future research, we will make some suggestions for the further deepening of this *opuscule*.

### ***Limitations of the Work***

The very first limitation of our work is its character of being a dissertation for a *licentiate program*. That means, on the one side, the candidate is limited in his resources and preparation! On the other side, the work is limited in its allowed size and time! But we have tried our best to overcome these difficulties with a genuine hard-work of extensive reading and with a corresponding synthesis of the work done, without compromising the essentials.

Thus, it is understood, all that exists about the *agon* tradition, from its very origins in the Greek culture and philosophy towards its last development to reach the monastic ideals of Christianity in the late 4<sup>th</sup> century, was a long road to cross. In spite of knowing them to a certain extent, it was impossible to include all the information our reading presented.



Consequently, we were obliged to make a choice. And it is our hope that all the important authors and essential features are included.

In the course of study, Manichaeism seemed to be a greater challenge. Apart from the excellent introductory studies we have,<sup>10</sup> the discovery of new texts and consequent new critical editions,<sup>11</sup> and ever newer studies<sup>12</sup> make this field an immense ocean of knowledge yet to be explored! The fact is that, we neither know all of Manichaeism (*There are some still to be discovered but it is all the more sure that some would have irreversibly lost*<sup>13</sup>) nor is possible to cover all those known facts in this small study! Summarising it to few pages seemed to be a Herculean task. But we are sure that all that is sufficient and necessary to illuminate the *agon* element of this ultimately syncretic religion is achieved to a great extent!

---

<sup>10</sup> F. Decret and P.de Luis Vizcaíno (F. Decret, *Introduzione Generale*, in *Polemica con i Manichei*, NBA XIII/1, Città Nuova Editrice, 1997, vii-cxv; P.de Luis Vizcaíno, *Introducción General*, en *Escritos Antimaniqueos (I°)*, en *Obras Completas de San Agustín*, Vol. 30, BAC, Madrid, 1984), 3-168

<sup>11</sup> For example, *Corpus Fontium Manichaeorum (CFM)*

<sup>12</sup> Particularly interesting are the studies in the series: *Nag Hammadi and Manichaean Studies (NHMS)*

<sup>13</sup> Apart from fragments and quotations in various collections, there is no trace of the original seven works of Mani!

## CHAPTER ONE

### AGON: PRIOR TO SAINT AUGUSTINE

#### 0. INTRODUCTION

At the very outset we have to admit that it will be difficult if not impossible, in this chapter to make an exhaustive study of all the aspects of *agon* motif in Christian tradition before Augustine. Besides, the *De agone christiano*, the object of our study does not contain all the aspects of *Christian agon* that Augustine himself envisaged.<sup>1</sup> So our treatment of the image will be confined to its use and reference to the context as applied to the term in our booklet. And we shall limit ourselves to give a background information of *agon* to our study,<sup>2</sup> highlighting the relevant elements and giving ample space to Paul.<sup>3</sup>

#### 1. AGON IN GREEK TRADITION

The Greek term ἀγών traces naturally its origin to the antique Greek language and culture; consequently we would look its original meaning there. But on the other hand, it is a term that had undergone changes both in its meaning and application in the successive centuries by virtue of its use in the ambit of ancient philosophy, Cynic-Stoic moral systems, Hellenistic Judaism and early Roman-Christian literature. So we shall make a

---

<sup>1</sup> Augustine also treats the *agon* motif outside *De agone christiano*, for example, in *s. 151*; *s. 156, 9*; *civ. 14, 9, 2* etc.

<sup>2</sup> The argument of this chapter, in a broad sense follows three authors: V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif, Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, E.J. Brill, Leiden, 1967; A.von Harnack, *Militia Christi, La religione Cristiana e il ceto militare nei primi tre secoli*, L'Epos, Palermo, 2004; and E.E. Malone, *The Monk and the Martyr, the Monk as the successor of the Martyr*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1950, in their respective study. We were limited otherwise because of their almost exclusive use of secondary sources in German language. However, where it was possible the original works are confirmed with direct quotation

<sup>3</sup> This is important because Augustine relies a lot on the Pauline idea of *agon*. Besides, Paul is also highly used by the Manicheans, Cf. F. Decret, *L'Utilisation des Épîtres de Paul chez les Manichéens D'Afrique*, in *Essais Sur L'Église Manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de Saint Augustin*, SEA 47, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1995, 57-107

survey of how this term and imagery was used or understood in these areas above mentioned at least through their representative figures and their respective time period. We hope that this would give us a background and tool to understand and analyse the *agon* which Augustine proposed in “*De agone christiano*”.

### 1.1. *Agon* in Hellenistic Philosophical and Moral Systems

Franco Montanari,<sup>4</sup> in his dictionary defines • (ἄγωνα to mean: *meeting, council, assembly; place of meeting of gods, ships; and public games*. This is attested by its use in *Iliad*. Extending the last reference to the public games, it would also mean the *arena* or *field* of competitions or simply the competition itself in its various forms, namely the contests and prize contests in the athletics and debate, discussion and battle in the theatre. In its verb form • (ἀγωνίζομαι: "4, it also means combat against somebody and struggle.<sup>5</sup>

In the same Hellenic culture, hence, it was not understood in a uniform manner, resulting a series of varied shades and meaning. Thus, for example in the ambit of games and athletic competitions the idea of the physical training and culture of the body was central to the term *agon*. The two principal subdivisions of athletics were: first, the true and proper athletics (*athlos*) that is, the contest or competitions and the consequent reward (*athlon*); the second, the gymnastics, which is the training of body through a series of exercises.<sup>6</sup> Here, the most important values were self-assertion and rivalry. And they were not limited to the area of games and art but were present in every sphere of civil life (*understood as a contest*).<sup>7</sup> In the games every citizen found it an occasion to excel oneself and gain glory and fame in the civil life. The ultimate goal of this self-assertion and rivalry was to become a hero like the epic gods, to be remembered perhaps even after death.<sup>8</sup> Besides, the idea of *agon* as we found in the Greek

---

<sup>4</sup> Cf. F. Montanari, *Vocabulario della lingua greca*, (2<sup>a</sup> ediz.), Loescher Editore, Torino, 2004, 69

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, 69-70

<sup>6</sup> Cf. F.A. Wright, *Athletica*, in *Dizionario d'antichità classiche (DAC)* Vol. 1, Edizione italiana, ed. M. Carpitella, Edizione Paoline, Roma, 1963, 244

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, 69-70

<sup>8</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 17

<sup>8</sup> This is effectively illustrated by Marrou: “*Abbagliare, essere il primo, il vincitore, prevalere, affermarsi nella competizione, spiantare un rivale davanti ai giudici, portare a termi-*

games had its background the contest between the gods as had been depicted in the Homeric epics, particularly in the *Iliad*. Because of this the games were held in the festivals of gods and in vicinity of their sanctuaries and the victors were crowned with a wreath (*corona* – 6@Df <0) or palm branch cut from trees in the sacred grove.<sup>9</sup> This sacred aspect will continue in the prolongation of the games and contests in the Roman culture in honour of gods and the emperor.<sup>10</sup>

All these *agonistic* ideals of Greek life were embodied in the Greek gymnasium as a centre and institution of training and education for the citizens in the subsequent years where the physical beauty particularly the nude body was exposed.<sup>11</sup> It is important, however that gymnasia, for example like the *Academy* and *Lyceum*, also became centres of intellectual training and philosophy. These were places where important philosophers like Plato and Aristotle also taught. Still, the exaggerated importance of the sports in education and the craving for fame brought its ruin.<sup>12</sup>

Against this decay of the original spirit, the philosophers sought to discover the true meaning and purpose of the games and athletics. The Cynics and Stoics coined a new picture of the entire life of Sage as an *agon*, retaining the terminology of the public games. Hence the use becomes metaphoric.<sup>13</sup> Thus, for the diatribe,<sup>14</sup> the exertions and self denials of the *agon* will be an exercise in virtue and moral struggle.<sup>15</sup> Hence what was judged as decay and degeneration in the concept and use of *agon* was criticised and corrected by the representatives of the philosophic systems

---

*ne l'impresa, •D4FJ, \", che lo classificherà al primo posto davanti agli uomini, davanti ai viventi, e forse davanti alla posterità: ecco perchè l'eroe vive e perchè muore*", H.I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Editrice Studium, Roma, 1966, 35-36

<sup>9</sup> Cf. F.A. Wright, *Agoni*, in *DAC*, Vol. 1, 38

<sup>10</sup> The Christians showed opposition to the games because of their character as "pagan sacred contests", Cf. A.W.van Buren, *Ludi*, in *DAC*, Vol. 2, 515

<sup>11</sup> Cf. F.A. Wright, *Athletica*, in *DAC* Vol. 1, 244

<sup>12</sup> "The fame attached to the Pan-Hellenic games and the exaggerated desire to have a share in this fame led to a professionalism which, by means of its specialization and minute regulations for training and diet, destroyed the noble ideals of the games and converted athletics into a trade, in the vulgar sense of the word", V.C. Pfitzner, 23

<sup>13</sup> Cf. A.von Harnack, 28

<sup>14</sup> Small ethical debates of wandering philosophers (Cynics, Stoics etc.), Cf. W.D. Ross, *Telete*, in *DAC* Vol. 3, 627

<sup>15</sup> Cf. E. Stauffer, *Agon*, in *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)*, ed. G. Kittel, Vol. 1, WMB Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1964, 135

and popular religions.<sup>16</sup> Here the common tendency was a shift from what was material and physical to a spiritual and metaphysical realm. However variations can be observed accordingly how it served to their particular systems of thought. This, we shall see briefly ahead.

The Sophists, for example demanded their disciples exertion on the intellectual plane.<sup>17</sup> The tragedians of the fifth century (*BC*) lashed out vehement attacks against the athletes. The wealth and good order of the polis was in no way profited by all the athletic feats of strength. It is wisdom alone which is of value to the state.<sup>18</sup> In the same way Xenophon, expressing the idea of his master, presents Socrates as stressing the true and profitable exercise of the mind and soul (*without excluding the bodily moderation*) over against the exaggerated exercise of the body.<sup>19</sup> The whole life of philosopher and his attempt to live and die as an ideal man is considered as an *agon*. However, here it is not purely a moral struggle as would figure in the later Cynics and Stoics. In the same vein, Plato himself reacted strongly against the spirit of competition which had reached such an exaggerated importance in his time and sought to lead the sports back to their original purpose, namely as a preparation for war.<sup>20</sup> On the other hand, he assigned to athletic exercises their own educational value and moral worth in the development of the intellect and in the formation of character and personality.<sup>21</sup> According to him the rational and tem-

---

<sup>16</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 23

<sup>17</sup> For the Sophists, all training was a means to dot the spirit efficacy and power and Marrou rightly called this tendency a kind of 'cerebralism', Cf. H.I. Marrou, 92-93; see also pp. 78 and 91

<sup>18</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 25-25

<sup>19</sup> "Furthermore, he himself never neglected the body, and reproved such neglect in others. Thus over-eating followed by over-exertion he disapproved. But he approved of taking as much hard exercise as is agreeable to the soul; for the habit not only insured good health, but did not hamper the care of the soul", Xenophon, *Memorabilia and Oeconomicus*, I, 2, 4 in *Loeb classical library*, Harvard University Press, Cambridge, 1953, 15 (for more details, see the section I.2.1-5)

<sup>20</sup> Cf. H.I. Marrou, 105

<sup>21</sup> "As for wrestling, the kind of trick introduced as part of their techniques by Antaeus or Cercyon because of their wretched obsession with winning, and the boxing devices invented by Epeius or Amycus are absolutely useless in a military encounter and do not merit the honor of being described. But if the legitimate maneuvers of regular wrestling -extricating the neck and hands and sides from entanglement- are practiced for the sake of strength and health with a vigorous desire to win and without resort to undignified postures, then they are extremely useful and we must not neglect them", Plato, *Laws VII 796a*, in *Complete Works*, Indianapolis, Cambridge, 1997, 1464

peramental parts of the soul are to be harmonised through a mixture of arts and gymnastics. They are to be thus trained in order to manage and direct the third part of the soul, the seat of innate insatiable desires.<sup>22</sup>

Cynics also criticised the folly and degeneracy of games and athletics. This polemic had become a recurring theme of the diatribe.<sup>23</sup> For them, purely physical exercise must first be transferred to a spiritual or mental plane, before it had any moral value. Showing contempt for the pride of athletic power, Cynics then claimed that they were the true athletes (*agonists*) in their struggle for virtue.<sup>24</sup> The prize of this struggle is not a corruptible crown as in the public games, rather poverty, exile, dishonour,<sup>25</sup> and the *antagonists* of the sage are his own impulses and desire.<sup>26</sup> It is by waging a continual battle with himself that the philosopher becomes stronger and turns victor in the true *agon* of life with its task of gaining virtue and finally the bliss.<sup>27</sup> Thus, it was the Cynics, followed by the Stoics who first developed a complete and unified picture of the *agon* of the sage. In picturing the task of philosopher as an *agon* against pleasure and pain, the Cynics and Stoics claimed to follow the great example set by their patron, Hercules because they considered his feats as moral struggles and not simply physical.<sup>28</sup> Hence, the athletic achievement of *agon* received here a decidedly ethical interpretation.

---

<sup>22</sup> Cf. J.D. Denniston, *Platone*, in *DAC*, Vol. 3, 140-141

<sup>23</sup> Cf. W. Desmond, *Cynics*, Acumen, Stocksfield, 2008, 91

<sup>24</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 28

<sup>25</sup> Cf. W. Desmond, 1 and 15

<sup>26</sup> "The subject of the eighth Discourse is "The Real Athlete," and the speech was evidently delivered during Dio's period of exile. The reference to Diogenes' exile at the beginning is no accident. When the latter was represented as telling how he endured hunger, thirst, and poverty; and narrating the labours of Heracles, Dio's audience naturally thought of the speaker himself; and when Eurystheus, who tyrannized over Heracles, they thought of Domitian, who banished Dio", J.W. Cohoon, translators note, in Dio Chrysostom, *Discourses VIII*, Vol. 1, Harvard University Press, London, 1959, 375

<sup>27</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 28

<sup>28</sup> "Neither, indeed, did men have eyes for struggles and labours of Heracles or have any interest in them, but perhaps even then they were admiring certain athletes such as Zetes, Calais, Peleus, and other like runners and wrestlers; and some they would admire for their beauty and others for their wealth, as, for example, Jason and Cinyras. About Pelops, too, the story ran that he had an ivory shoulder, as if there were any use in a man having a golden or ivory hand or eyes of diamond or malachite; but the kind of soul he had men did not notice. As for Heracles, they pitied him while he toiled and struggled and called him the most 'trouble-ridden,' or wretched, of men; indeed, this is why they gave the name 'troubles,' or tasks, to his labours and works, as though a laborious life were a trouble-ridden, or wretched life;

The Stoics in turn, identified the highest happiness (*eudemonia*) with virtue; and it is attained by living according to the nature or *logos* or reason (god).<sup>29</sup> So when one does not listen to the *logos*, he is considered insane and in him the passions (*pathe*) prevails.<sup>30</sup> Meanwhile he who acts according to the reason (*logos*) triumphs over the passions and is invincible in the moral realm.<sup>31</sup> According to them, the contest into which one enters, if he wishes to follow the Stoic way of life with its struggle against the desires and passions and against the whims of fortune which threaten to disrupt his peace of mind, is the Olympic contest of life itself.<sup>32</sup> So the ultimate goal is the extinction of all the passions (*apatheia*).<sup>33</sup> And he who has uprooted the passions, who is alien to it, obtains the perfection (*telos*) of the life, lives morally sane in such a way nothing can disturb him. He accepts then the fate as it comes.<sup>34</sup> Greek *agon* is applied to a higher

---

*but now that he is dead they honour him beyond all others, deify him, and say he has Hebe to wife, and all pray to him that they may not themselves be wretched — to him who in his labours suffered wretchedness exceedingly great. For them Hercules was not doing great works of physical strength but rather moral struggle*", Dio Chrysostom, 392-393

<sup>29</sup> According to their pantheistic idea, there is a practical identification between these terms!

<sup>30</sup> Cf. V.G. Foà, *Ricerche sull'etica delle scuole Ellenistiche*, Università di Genova, 1976, 45

<sup>31</sup> Cf. *Ibid.*, 46

<sup>32</sup> "For what other master, then, do you wait as an excuse for this delay in self-reformation? You are no longer a boy, but a grown man. If, therefore, you will be negligent and slothful, and always add procrastination to procrastination, purpose to purpose, and fix day after day in which you will attend to yourself, you will insensibly continue to accomplish nothing, and, living and dying, remain of vulgar mind. This instant, then, think yourself worthy of living as a man grown up and a proficient. Let whatever appears to be the best, be to you an inviolable law. And if any instance of pain or pleasure, glory or disgrace, be set before you, remember that now is the combat, now the Olympiad comes on, nor can it be put off; and that by one failure and defeat honour may be lost - or won. Thus Socrates became perfect, improving himself by everything, following reason alone. And though you are not yet a Socrates, you ought, however, to live as one seeking to be a Socrates", Epictetus, *Enchiridion* 51, in *The Works of Epictetus: His Discourses in Four Books, the Enchiridion, and Fragments*, Thomas Nelson and Sons, New York, 1890, 2243

<sup>33</sup> Stoicism in its antique version of Zeno was very rigid. He advocated not simply the moderation but the complete uprooting of the passions, to the point of scarifying the very personality of man. Thus for him the passion is "a bewildered running soul" (Cf. *SVF*, fr. 206), or "a movement of the soul contrary to the nature and aberrant to the right reason", Cf. *SVF*, fr. 205, in V.G. Foà, 46; However later Stoics had moderated this position. See, *Ibid.*, 55 and 57

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 50

degree here. Thus the sage's entire life, in every department of activity, especially his moral endeavours, are pictured as an *agon*.

Comparing to the athletic metaphor, the Stoics however widely employed the picture of boxer, wrestler or pancratiast. These figures are suited for expressing the necessity of persistent and unflinching struggle in the face of opposition. The picture of the wrestler thus used to illustrate two major themes of the Stoic *agon*: firstly, every contest in life is a test of one's strength, and victory in each contest gives new strength and confidence for the next. Secondly, the sage might suffer set back at times, but he could start again his fight soon.<sup>35</sup>

Besides, the Stoic believed in self-sufficiency (*autarcheia*) and relied himself for the salvation.<sup>36</sup> Hence, virtue and its possession were glory enough for him, because for him there was no god outside the reason or nature.<sup>37</sup> Consequently he did not expect any approbation from men either.

## 2. AGON IN HELLENISTIC JUDAISM

The Hellenistic Judaism would mark a bridge in the use of *agon* in Christian context. So far, we have seen a general philosophical and social-cultural use of this term. But its application to a purely religious, spiritual realm as we know today should be sought in the Hellenistic Judaism. Here, it could be understood as the moral struggles and sacrifices which involved in *agon*; consequently the prize before the victor is ultimately beyond this life.<sup>38</sup> Its characteristic spokesman was Philo. The same trend is also seen in some Old Testament books which are in the Hellenistic Judaic context, like IV Maccabeus, II Esdras and Testament of Job, etc.

### 2.1. Philo

Philo uses abundantly the image of *agon* in his works. In fact, like Stoics, he also criticises and ridicules the traditional Hellenistic image and appropriates some of their idea of the term.<sup>39</sup> The true *agon* of life which alone deserves to be designated as *holy* is the contest for virtue in the

<sup>35</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 31-32

<sup>36</sup> Cf. V.G. Foà, 50 - 51

<sup>36</sup> Cf. K.von Fritz, *Stoa*, in *DAC*, Vol. 3, 526

<sup>38</sup> Cf. E. Stauffer, 135

<sup>39</sup> "... like those which are done by men in gymnastic contests, debasing the proper exercises of the body as coiners debase good money, and instead of athletes (*athletai*) becoming



struggle against the passions and vices.<sup>40</sup> The seeker of virtue is simply called athlete or agonist. However, in Philo these terms still maintain the idea of their original connotation so that any one of them in isolated instances is able to recall the familiar athletic metaphor. But there are instances where the athletic picture is metaphorically used without any explicit comparison with the games.<sup>41</sup> He also frequently uses wrestler, boxer or pancratiast images like the Stoics which are helpful to describe the need of effort and patience in the fight against passions.<sup>42</sup> In this connection, as the life of Hercules was model of moral athlete in the Cynic-Stoic diatribe, for Philo the Patriarchs of the Old Testament became embodiment of particular virtues and psychological dispositions.<sup>43</sup>

Nonetheless, Philo was a Jew and he wished to remain a faithful Jew. Hence, there are still differences between Philo and Stoic diatribe. This is illustrated in the dependence of the agonist on God. Because man's labour is perfected and honoured by the reward of God.<sup>44</sup> Thus, for Philo *agon* is that of piety and it is this piety which preserves him from the negativism of Stoic ethics and avoids the mechanical conception of Stoic struggle. Still for him, the victory depends on the strength or weakness of the contestants, providing the due weight to the human effort!<sup>45</sup>

Another phenomenon which deserves close attention in Philo is his overcoming of the incompleteness of the picture of *agon* in Stoicism. Stoics in their *agon* for virtue normally avoided the idea of a prize.<sup>46</sup> Philo on the other hand, frequently refers to prizes and crowns which are awarded to the athletes of virtue and piety according to their particular feats.<sup>47</sup> But the

---

*miserable men (athlioi), for that is the name which properly belongs to them*", Philo, *On the contemplative life* 41, in *The Works of Philo*, Hendrickson publishers, 1993, 702

<sup>40</sup> "Therefore, in all these unholy contests, surrender the prizes to others; but, as for those which are really holy, study yourself to gain the crown in them", Philo, *On Husbandry* 113, in *The Works of Philo*, 184. See also n° 119 in the same page, "Therefore the Olympian contest is the only one that justly deserves to be called sacred; meaning by this, not that which the inhabitants of Elis celebrate, but that which is instituted for the acquisition of the divine, and Olympian, and genuine virtues...".

<sup>41</sup> "... for what man, who has ever descended into the arena of life (• (E < J@L \$ \@L), has come off without a fall?", Philo, *On Dreams* II, 145, in *The Works of Philo*, 398

<sup>42</sup> Cf. Philo, *On Husbandry* 114ff., in *The Works of Philo*, 184

<sup>43</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 41

<sup>44</sup> Cf. Philo, *Allegorical interpretation*, I, 80, in *The Works of Philo*, 34

<sup>45</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 46

<sup>46</sup> Cf. See end of section 2.1

<sup>47</sup> Cf. See above, f. note 37

decisive point is that the prize or crown is not claimed by the Athlete, rather granted by God, for it is God who rewards and crowns all toil. Besides, in Philo the ultimate goal and prize are the same: God himself and his blessings.<sup>48</sup>

## 2.2. *Agon* in Biblical Literature

### 2.2.1. IV Maccabeus

Common to Philo, we see in IV Maccabeus too the religious dimension of *agon*.<sup>49</sup> This is explicit in the account of martyrdom of 7 brothers.<sup>50</sup> According to Pfitzner, IV Maccabeus, like Philo clearly shows a good knowledge of Stoic philosophy but there are some tendencies of correction with respect to them.<sup>51</sup> Thus for IV Maccabeus the passions and desires are divinely implanted in man; but at the same time it is the duty of mind or reason to govern over these emotions and inclinations.<sup>52</sup> As God-given, they cannot be eradicated either; still reason can provide us some way to deal with them. Hence reason is the subject who checks the emotions but does not uproot them.<sup>53</sup> This understanding, on the other hand contradicts the Stoic idea of *•BV2g4"* and *•<"4F20F\"* which are two main concepts of diatribe's moral philosophy.<sup>54</sup>

Stauffer is of the opinion that while for Stoics and Philo the struggle for virtue is *agon*, for the author of IV Maccabeus it is the passion of martyrs that makes the athletic contest. This comparison is all the more relevant as the torturing and execution of martyrs often took place in the

---

<sup>48</sup> Cf. Philo, *Allegorical interpretation*, I, 80, in *The Works of Philo*, 34; Cf. V.C. Pfitzner, 48

<sup>49</sup> "Reverence for God was victor and gave the crown to its own athletes. Who did not admire the athletes of the divine legislation? Who were not amazed? ...", IV Macc. 17, 15-16, (**All Bible quotations from**) *Holy Bible, New Revised Standard Version (NRSV) with the Apocrypha*, Hendrickson, Massachusetts, 1989

<sup>50</sup> "Imitate me, brothers, he said. 'Do not leave your post in my struggle or renounce our courageous family ties. Fight for the sacred and noble battle for religion (JOH |LFg\$g\"H)", IV Macc. 9, 23-24a; "For this is why even the very young, by following a philosophy in accordance with the devout reason have prevailed over the most painful instruments of torture", IV Macc. 8, 1

<sup>51</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 57

<sup>52</sup> Cf. IV Macc. 2, 21-22

<sup>53</sup> Cf. *Ibid.* 3, 2-5

<sup>54</sup> Cf. V.G. Foà, 50

same arena and before the same spectators as the (L:@<46`4 • (ä <gH<sup>55</sup> We can again detect yet another kind of parallelism of IV Maccabeus with the Cynic-Stoic diatribe and Philo. Thus while, for the latter the models of *agon* are Hercules and Patriarchs respectively, the author of IV Maccabeus -though following this tradition of models- would rather appropriate the recent historical contests of the Jewish martyrs and their B` <@4 (sufferings/struggles) as his model.<sup>56</sup>

This character of the struggle of the martyrs as an *agon* of endurance in suffering is closer to the image of the wrestler, boxer or pancratiast who suffers blows standing directly over against his opponent than the runner who strives forward towards the goal.<sup>57</sup> Besides it is the holy *agon* they fought showing the antithesis against the worldly reward. Though the terms βB@:@<Z, (*patience*) and B` <@H (*pain, struggle, suffering*) are familiar to the picture of *agon* in the diatribe where the moral athlete is required to remain unmovable enduring the toils of pain or the blows of fortune, here in the account of IV Maccabeus these words acquire a new tone parallel to the new emphasis on *agon* as a struggle of suffering in martyrdom. Thus, victory in *agon* means endurance (βB@:@<Z, *patience*) of pain until death.<sup>58</sup> The tyrant who forces to deny the divine Law is the antagonist or enemy. Thus victory over the pangs of suffering also includes victory over the godless ruler. Here virtue is not much different from endurance and piety and is the last word which really characterises the *agon* in IV Maccabeus. The piety is based on the Law, therefore *agon* becomes a struggle on behalf of the Law. And as God is the giver and upholder of this Law, the martyr is suffering on behave of God himself. Moreover, as God is the one who called them to *agon*, they are not free to take up or drop the struggle at their own whim like the Stoic sage. Consequently, it is God alone who grants them the reward of immortality.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Cf. E. Stauffer, 137, *f. note 8*.

<sup>56</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 59

<sup>57</sup> “*Like a noble athlete the old man, while being beaten, was victorious over his tortures*”, Cf. *IV Macc.* 6, 10

<sup>58</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 61-63

<sup>59</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 64; see also *IV Macc.* 18, 23 “*But the sons of Abraham with their victorious mother are gathered together into the chorus of the fathers, and have received pure and immortal souls from God*”. This is the final affirmation of the book and consequently the final fate of the martyrs!

### 2.2.2. II Esdras

The author of II Esdras shares the metaphorical use of *agon*. Hence, for him, the term could refer to man's conflict with the evil thoughts, which one has to conquer.<sup>60</sup> The prize or crown is expected after death because though Esdras is assured of his reward, precisely it will not be shown to him until the last times.<sup>61</sup> Besides for the author, the whole human life is an *agon* and it is to be fought by every man who is born on this earth.<sup>62</sup> Still, the martyr and the struggles undergone in the martyrdom are given higher regards in this book.<sup>63</sup>

### 2.2.3. Testament of Job<sup>64</sup>

As a whole, the *Testament of Job* goes along with the theological outlook of Hellenistic Judaism. Its central theme is the virtue of endurance (or *patience: hypomonee*) based on the life of Job. This motif is highly exalted in the *Testament of Job*. The chief character, Job is presented as the hero of patience.<sup>65</sup> He would endure whatever Satan could bring; then the adversary finally learned that Job could not be persuaded away from patience to contempt.<sup>66</sup> Though we don't find here a conscious search of struggling for virtue as in the Hellenistic *agon* or in the image of the Jewish martyr fighting until death, for Stauffer both of them seem to come together in the picture of the struggling Job described in this book.<sup>67</sup> But the important point is that we discover here a new tone for the image of *agon*. The battle, which it characterises, is limited to a *personal combat* between two combatants namely, Job and Satan.<sup>68</sup> This is further suppor-

---

<sup>60</sup> "... Because they have striven with great effort to overcome the evil thought that was formed with them, so that it might not lead them astray from life to death", II Esd. 7, 92

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.* 7, 77

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.* 7, 127ff.

<sup>63</sup> "These are they who have put off mortal clothing and have put on the immortal, and have confessed the name of God. Now they are being crowned and, receive palms", *Ibid.* 2, 47, see also 2, 42-47.

<sup>64</sup> All the citations are taken from: *Testament of Job*, in *The Old Testament Pseudepigrapha* Vol. 1, ed. J. H. Charlesworth, Darton Longman & Todd, London, 1983.

<sup>65</sup> "I am your father Job, fully engaged in endurance", *Testament of Job*, 1, 5

<sup>66</sup> "So when all my goods were gone, Satan concluded that he was unable to provoke me to contempt", *Ibid.* 20, 1

<sup>67</sup> Cf. E. Stauffer, 136

<sup>68</sup> "I am weary and I withdraw from you, even though you are flesh and I a spirit. I became like one athlete wrestling another, and one pinned the other. ... but because you

ted in the following examples: in *chapter 4*, we see how God warns Job of the sufferings which Satan will inflict on him<sup>69</sup> and in *chapter 26*, Job who is tempted by his wife to curse God, sees Satan lurking behind her.<sup>70</sup> This theme of struggle between Satan and men is reflected frequently both in the NT, (*Eph.* 6, 1ff., etc.) and in post-NT literature. Thus Stauffer rightly opines that “*literature of this kind obviously helped in large measure to fix the sense and application of agon and its derivatives in the early Christianity*”.<sup>71</sup>

### 3. AGON IN ST. PAUL <sup>72</sup>

The use of *agon* metaphor in the Christian literature and moral tradition in a certain way continues the tradition of Hellenistic Judaism, of course, with the necessary changes proper to the new way of life initiated in Jesus Christ. The lion-share of this usage can be traced in St. Paul with some occasional usage in Luke, Hebrews, etc.<sup>73</sup> Therefore, while treating the concept of *agon* in Paul it is right to remember the opinion of Martin Dibelius who commenting on the New Testament paraenesis stated: “*the content is often not specifically Christian in origin, but rather reveals traditional material adopted by the Christian writers. The Stoa, and its literary medium, the diatribe contributed much of the paraenetic material in the NT epistles*”.<sup>74</sup> This is true in Paul too; thus he is not so far removed from the usage and the language of the diatribe.<sup>75</sup> Still, a thorough analysis of the texts bring to light the exceptional changes which Paul had brought forth.

---

*showed endurance and did not grow weary... but you conquered my wrestling tactics which I brought on you*”, *Testament of Job* 27, 2-3

<sup>69</sup> “*Thus says the Lord, If you attempt to purge the place of Satan, he will rise up against you with wrath for battle. But he will be unable to bring death upon you*”, *Ibid.* 4, 3-4

<sup>70</sup> Cf. *Ibid.* 26, 6

<sup>71</sup> E. Stauffer, 136

<sup>72</sup> Here we make an extended study of Paul’s use of the *agon* motif. The chief motive for this is Augustine’s own use of Pauline terminology in his work, Cf. J.S. Remón, *El Educador de la fe en las obras catequéticas de San Agustín, La catequesis del “De agone christiano”*, in *Augustinus* 15 (1970) 182. (Here Remón gives a list of Pauline texts which Augustine has used to expound his idea of *agon*)

<sup>73</sup> See *Lk.* 13, 24; 22, 44; *Heb.* 10, 32ff.

<sup>74</sup> As cited by V.C. Pfitzner, 82

<sup>75</sup> Cf. H.I. Malone, 72 and 94

Pfitzner chiefly treats the texts *1 Cor.* 9, 24-27 and *Phil.* 3, 12-14.<sup>76</sup> He considers that these texts give a sufficient idea of the *agon* metaphor in Paul. The imagery appears again in *Gal.* 2, 2; 5, 7; *Rom.* 9, 16, and *Phil.* 2, 16; *Phil.* 1, 27-30 (FL<"28X4< • (f <), *Col.* 1, 29-2, 1 (• (T<\.gF2"4 • (f <) and 4,12ff. (• (T<\.gF2"4B`<@H). Considered together these texts, we can find a unified idea of Pauline *agon*.<sup>77</sup>

At the very beginning Pfitzner warns us to guard against the error of many scholars who tried to overload exclusively in Paul's use of the metaphor a general religious-ethical concept of the *agon*. Besides, he completely rejects a Pauline conception of life itself as a moral *agon*, parallel to diatribal thought.<sup>78</sup>

### 3.1. Analysis of *1 Cor.* 9, 24-27

Pfitzner's analysis of *1 Cor.* 9, 24-27<sup>79</sup> and other passages bring the following conclusions:<sup>80</sup>

Together with the tradition of *agon* previous to him as we have seen above, Paul also use the picture of runner; and common to diatribe and Philo the antithesis of prize is also found here.<sup>81</sup> But unlike the diatribe, the chief context of the use of athletic image here is not paraenetic rather the defence of the apostleship of Paul and his missionary activity.<sup>82</sup> Still we cannot exclude that aspect either, as the whole chapter is situated in a wider context of the problem of legitimacy of eating meat offered to idols which Paul has tried to answer through his personal behaviour in his apostolic activity.<sup>83</sup> In this context the *agon* he exerts is the toil for the mission

<sup>76</sup> While the *1 Cor.* develops a picture of the athletic contest extensively in its various forms, *Phil.* gives the second largest complex

<sup>77</sup> Among the many Pauline texts in the area of *agon* which Augustine had used (e.g. *Eph.* 6,12; *2 Tim.* 4, 7-8, etc.), *1 Cor.* 9 is very important and is used in *De agone christiano* 6, 6

<sup>78</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 128-129

<sup>79</sup> "Do you not know that in a race the runners all compete, but only one receives the prize? Run in such a way that you may win it. Athletes exercise self-control in all things; they do it to receive a perishable wreath, but we an imperishable one. So I do not run aimlessly, nor do I box as though beating the air; but I punish my body and enslave it, so that after proclaiming to others I myself should not be disqualified"

<sup>80</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 82-138

<sup>81</sup> Cf. v. 25 FJXn" <@H -n2" kJ@H (imperishable crown): Antithesis is evident here.

<sup>82</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 83

<sup>83</sup> Cf. *1 Cor.* 8, 1ff

entrusted to him by God, and not that of the sage who does it seeking the personal virtue and salvation. Paul's only concern is to serve the gospel as though his salvation itself depends upon this apostolic commission.<sup>84</sup> Referring to the self control practised by Paul in v. 27, Stauffer opines that in these words there is no trace of ascetic mortification of the body, of self castigation carried out for its own sake, as the Hellenistic sage. Neither it assumes the importance of an independent virtue here, as in the Stoic diatribe nor does it serve a purely self-centred goal, but is the discipline of the fighter (*of Gospel*) who controls the body for his service to the Gospel.<sup>85</sup> Thus for Pfitzner Paul's struggle in defending his apostleship cannot be equated with the general struggle of the believer. Related to this idea, Pfitzner brings an observation of Harnack regarding a particular aspect in Paul's description of this struggle: That is, instead of the normal technical term for the struggle of athlete and sage:  $\beta\acute{\alpha}\tau\tau\eta\varsigma$ , he uses the term  $\beta\acute{\alpha}\tau\tau\eta\varsigma$  (*1 Cor.* 15, 58; *1 Thess.* 3, 5, *Col.* 1, 29, *Phil.* 2, 16 etc.) to express his own strenuous missionary labours and those of others in the Christian congregation.<sup>86</sup> Nonetheless, the restriction of personal liberty (*enkrateia*) is a rule that can be applied to both cases (*like in the case of meat offered to idols*).<sup>87</sup>

Another image, frequently used by Paul to illustrate the *agon* motif is that of military image.<sup>88</sup> The most noted passage is in *Ephesians* 6.<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> Cf. *1 Cor.* 9, 27, "... but I punish my body and enslave it, so that after proclaiming to others I myself should not be disqualified".

<sup>85</sup> Cf. E. Stauffer, 137

<sup>86</sup> He sees it as an intentional use of Paul to make such a distinction, Cf. A.von Harnack, as cited by V.C. Pfitzner, 102

<sup>87</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 97

<sup>88</sup> We have for example "... I ask you also, my loyal companion, help these women, for they have struggled (*FL<Z280FV<*) beside me in the work of the gospel...", *Phil.* 4, 3; "For this I toil, striving with (*6@B4&* • (*T<4.* ` : *σ<@H*)

) all the energy which he mightily inspires within me", *Col.* 1, 29

<sup>89</sup> "10 Finally, be strong in the Lord and in the strength of his power. 11 Put on the whole armour of God, so that you may be able to stand against the wiles of the devil. 12 For our struggle is not against enemies of blood and flesh, but against the rulers, against the authorities, against the cosmic powers of this present darkness, against the spiritual forces of evil in the heavenly places. 13 Therefore take up the whole armour of God, so that you may be able to withstand on that evil day, and having done everything, to stand firm. 14 Stand therefore, and fasten the belt of truth around your waist, and put on the breastplate of righteousness. 15 As shoes for your feet put on whatever will make you ready to proclaim the gospel of peace. 16 With all of these, take the shield of faith, with which you will be able to

Though the text is understood in spiritual sense (v. 12), the war that waged is, nonetheless a real battle in its totality. And every Christian has to wage this battle.<sup>90</sup> In fact the military image often accompanies and complements the athletic image. The parallelism of application leads also to the mingling of the two. Despite the difference in emphasis they almost appear interchangeable.<sup>91</sup> A similar relationship can be seen in the previous *agon* literature.<sup>92</sup> But the situation is far from simple. Pfitzner sums up the difference between Paul's use of the two images as follows: In the picture of the athlete, Paul emphasises the motif of goal for which one strives,<sup>93</sup> in the military image, on the other hand, it is the thought of the enemy and the need to stand fast against his onslaughts that are predominated;<sup>94</sup> in the second case therefore, the stress is on defence, not on attack.<sup>95</sup>

It is curious to note that Paul never calls himself a soldier, but this passage of *Ephesians* clearly pictures him as such.<sup>96</sup> Besides, Paul described his co-workers as *fellow-soldiers* (FLFJD"BF JGH).<sup>97</sup> In the same way those who experienced prison with him are his *fellow prisoners* (FL<"4P: • 8TJ@4).<sup>98</sup> And in the same tone, like a soldier he expresses his right of sustenance.<sup>99</sup> All these specific words and usages confirm his use of the military metaphor.

*quench all the flaming arrows of the evil one. 17 Take the helmet of salvation, and the sword of the Spirit, which is the word of God", Eph. 6, 10-18*

<sup>90</sup> Cf. A.von Harnack, 83

<sup>91</sup> We will cite, for example *1 Cor.* 9, v. 24; v. 26

<sup>92</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 157

<sup>93</sup> "12 Not that I have already obtained this or have already reached the goal; but I press on to make it my own, because Christ Jesus has made me his own.13 Beloved, I do not consider that I have made it my own; but this one thing I do: forgetting what lies behind and straining forward to what lies ahead, 14 I press on toward the goal for the prize of the heavenly call of God in Christ Jesus", *Phil.* 3, 12-14

<sup>94</sup> "27 Only let your manner of life be worthy of the gospel of Christ, so that whether I come and see you or am absent, I may hear of you that you stand firm in one spirit, with one mind striving side by side for the faith of the gospel, 28 and not frightened in anything by your opponents (• <J46g4: X<@4). This is a clear omen to them of their destruction, but of your salvation, and that from God. 29 For it has been granted to you that for the sake of Christ you should not only believe in him but also suffer for his sake, 30 engaged in the same conflict which you saw and now hear to be mine", *Phil.* 1, 27-39

<sup>95</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 158

<sup>96</sup> Cf. A.von Harnack, 84

<sup>97</sup> Cf. *Phil.* 2, 25; *Philem.* 2

<sup>98</sup> Cf. *Rom.* 16, 17; *Philem.* 23

<sup>99</sup> "Who serves as a soldier at his own expense? Who plants a vineyard without eating any of its fruit? Who tends a flock without getting some of the milk?", *1 Cor.* 9, 7



To sum up Harnack opines that Paul did not speak of Christians generally as soldiers, but rather reserves the term for himself and his co-workers. The general idea goes more or less like this: the apostle or the missionary is a soldier of God. His campaign lies between the initial triumph of God in Christ (*Col.* 2, 15; *Eph.* 4, 8) and the final celebration of the victory at Parousia (*1 Cor.* 15, 24-28). Hence, Harnack is sure to affirm that ‘*Paul’s words betray the sentiments of someone who is accustomed to feel himself a soldier and considers his work as a military campaign*’.<sup>100</sup>

### 3.1.1. Characteristics Proper to this *agon* in Paul

Now let us call our attention to some of the characteristics proper to this *agon* in Paul:

#### 3.1.1.1. The Distinction between the Present Goal and Future Reward

For Paul the present goal is the believers he has won. It can only be reached with the full application of the energies.<sup>101</sup> Thus, his work for the gospel is more than the everyday faithful fulfilment of duty; it is a tense exertion, that is *agon*.<sup>102</sup> But the final appraisal of his work will only be given on the *day of the Lord*.<sup>103</sup> In other words, the goal is not to be confused or identified with the reward. The immediate goal is always the unhindered effectiveness of the Word (*and the believers he has won*).<sup>104</sup> Only with respect to the divine approbation of the apostle’s efforts towards the end, does the thought of reward appear, that is, only in connection with his faithfulness to divine commission.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> Cf. A. von Harnack, 84-85

<sup>101</sup> Cf. E. Stauffer, 137

<sup>102</sup> “... *but though we had already suffered and been shamefully treated at Philippi, as you know, we had courage in our God to declare to you the gospel of God in the face of great opposition*”, *1 Thess.* 2, 2

<sup>103</sup> “... *as you have understood in part, that you can be proud of us as we can be of you, on the day of the Lord Jesus*”, *2 Cor.* 1, 14

<sup>104</sup> “*I want you to know, brethren, that what has happened to me has really served to advance the gospel*”, *Phil.* 1, 12

<sup>105</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 108

### 3.1.1.2. The Element of Suffering in the Idea of *agon*

Two key texts of our consideration are *Col.* 1, 29-2, 1<sup>106</sup> and *Phil.* 1, 27-30.<sup>107</sup> In both cases we find a twofold nature of the *agon*. On the one hand, we see the *suffering in* the struggle for the Gospel and on the other, the *suffering* which result from this struggle. This idea of suffering, particularly its use in *Phil.* 1, 29 and 30 brings us closer to the picture of the *agon* of the martyrs in IV Maccabees.<sup>108</sup> Again, the v. 29 shows how the Philippians share now the apostle's *agon* for the faith; they are to be prepared to suffer (*it is a sign of God's grace*) for faith. It is in a situation of persecution when this suffering is emphasised; nonetheless this does not raise martyrdom to an ideal, to the status of the highest goal in the Christian life. Thus, Paul's *agon* shows active and passive suffering; besides, it has an element of 'on behalf' (*LBXD*) for his congregations.<sup>109</sup> These three motifs reveal an extension of the *agon* to be included in the activity of his co-workers, and also of the members of an entire congregation under special duress.<sup>110</sup>

### 3.1.1.3. Life of Every Believer as a Foot Race

In the same *I Cor.* 9, 24 we find traces of Paul's description of the life of every believer as a foot race, without reference to his own mission or office. The most stressed point is this: the life of faith is a *forward movement, a progression* towards a final goal. Similar to the case of an athlete, effort and intention are necessary to reach this goal. Likewise to its attainment only, the self-restriction and renunciation serves (v. 27). In this regard, God rejects only the desiring and striving of the self-sufficient

---

<sup>106</sup> "29 For this I toil, striving with all the energy which he mightily inspires within me. For I want you to know how greatly I strive for you, and for those at Laodicea, and for all who have not seen my face", *Col.* 1, 29-2, 1

<sup>107</sup> "27 Only let your manner of life be worthy of the gospel of Christ, so that whether I come and see you or am absent, I may hear of you that you stand firm in one spirit, with one mind striving side by side for the faith of the gospel, 28 and not frightened in anything by your opponents. This is a clear omen to them of their destruction, but of your salvation, and that from God. 29 For it has been granted to you that for the sake of Christ you should not only believe in him but also suffer for his sake, 30 engaged in the same conflict which you saw and now hear to be mine", *Phil.* 1, 27-30

<sup>108</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 112

<sup>109</sup> Cf. E. Stauffer, 138

<sup>110</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 128

man.<sup>111</sup> A clearer picture of the Christian life of faith as a foot race also appears in *Gal. 5, 7*<sup>112</sup> and *Phil. 3, 12-14*.<sup>113</sup> If the athletic image is consciously chosen, it is only to illustrate the character of the life of faith as a forward advance. This progress above all, is a growth in maturity and steadfastness of faith within the life 'in Christ'. Hence, Paul is demanding a progress on a course which is already begun with the acceptance of the Gospel, which therefore necessarily includes a *growth in sanctification* as well. This process of sanctification follows God's act of justification.<sup>114</sup> With these words the Christian ethics outlined by means of the picture of *agon*, and applied to the situation of every believer, is *pictured as an ethics of steadfastness and endurance*. The task of the believer is to preserve in and to live according to the call he has received in Christ. In this sense Paul's ethics and the ethics which is expressed by means of the athletic image, is above all an ethics of *perseverance*, not merely an 'ethics of maximum exertion' as thought by Stauffer.<sup>115</sup>

#### 3.1.1.4. Paul's Fight against the Heretics in His Apostolic Activity

Going through the various texts<sup>116</sup> where Paul is defending his apostolic activity, we find the hands of his opponents (*who go against the true gospel; lead the new Christians to astray by their insistence on the necessity of still observing certain points of the Mosaic Law, etc.*). At one point Paul was quite sure and saw the hand of Satan who was responsible for impeding his own course.<sup>117</sup> Thus Pfitzner says it is also likely that behind the opposing activity of the Judaizers Paul again might have seen the hands of Satan.<sup>118</sup>

Besides this opposition of Judaizers, there was still another kind of hindrance to the spread of Gospel. But it owed not simply to the heretics

---

<sup>111</sup> Cf. *Ibid.*, 134-135

<sup>112</sup> "12 You were running well; who hindered you from obeying the truth?", *Gal. 5, 7*

<sup>113</sup> "Not that I have already obtained this or am already perfect; but I press on to make it my own, because Christ Jesus has made me his own. 13 Brethren, I do not consider that I have made it my own; but one thing I do, forgetting what lies behind and straining forward to what lies ahead, 14 I press on toward the goal for the prize of the upward call of God in Christ Jesus"

<sup>114</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 152

<sup>115</sup> Cf. *Ibid.*, 153

<sup>116</sup> Cf. *1 Thess. 2, 14-16; Gal. 5, 7-8; Phil. 3, 2-7*

<sup>117</sup> Cf. "... because we wanted to come to you — I, Paul, again and again — but Satan hindered us", *1 Thess. 2, 18*

<sup>118</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 138

but to some tendencies that had grown into the communities themselves (*Phil.* 3, 2ff.). In reaction to these, Paul regarded as nothing what his opponents considered the perfection of Law. Besides he wanted to become nothing but Christ-like in his death and suffering.<sup>119</sup> In this, there was a paradox in Paul's claim of imperfection against the human perfection of his opponents. According to Pfitzner, perhaps Paul wanted to check the false pride of the persecuted Philippians.<sup>120</sup> Moreover, for Paul only those who are in possession of the Spirit can be called the *perfect*,  $\text{JX8g4@4}$  (*I Cor.* 2, 6). He also corrects the Judaizers' claim of perfection. Because, the perfection lies in the hands of God alone who has begun calling men in Christ Jesus (v. 15ff.). Again, the perfection, which is always spiritual perfection in Christ (vv. 9, 12 and 14), is never a present possession, (*as the philosophers thought*) but rather always a goal. Thus the Christian perfection exists in the imperfection and in the earnest longing for its fulfilment while running for the final goal, and is given by Christ himself in the last day. Hence, it is eschatological in nature. This eschatological character -in its foundation and fulfilment- is what distinguishes the Christian ethics from the legalistic ethics.<sup>121</sup>

### 3.2. Agon in the Pastoral Letters

There are three characteristic features of the use of the athletic-military image in the pastorals: 1. They are applied exclusively to one who is walking in the footsteps of the apostle, who is the soldier of the Gospel. 2. Both images appear in a more established or stereotyped form (that is, *they already presuppose Paul's use*). 3. The context of application is the state of preacher or teacher who fights against the heresy. Thus they show a natural development of the use with regard to the earlier Pauline letters.<sup>122</sup>

Pfitzner identifies five passages for his study:<sup>123</sup>

12

---

<sup>119</sup> "But whatever gain I had, I counted as loss for the sake of Christ", *Phil.* 3, 7

<sup>120</sup> "9... , not having a righteousness of my own, based on law, but that which is through faith in Christ, the righteousness from God that depends on faith; 10 that I may know him and the power of his resurrection, and may share his sufferings, becoming like him in his death, 11 that if possible I may attain the resurrection from the dead. 12 Not that I have already obtained this or am already perfect; but I press on to make it my own, because Christ Jesus has made me his own"

<sup>121</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 163

<sup>122</sup> Cf. *Ibid.*, 165

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, 165-186

### 3.2.1. *1 Tim. 1, 18ff. and 2 Tim. 2, 3-6*

*1 Tim. 1, 18ff.*<sup>124</sup> make use of military image. Here Timothy is asked to continue the fight in faith against the deserters of faith and heretics. While in *2 Tim. 2, 3-6*,<sup>125</sup> within the context of a genuine mixture of both military and athletic image, there appears an important aspect of this fight: the necessity of the soldier to be free from the entanglement of the affairs of everyday life (v. 4). This is valid also for the Stoic sage, however, while he is accountable only to himself, the Christian soldier makes it possible through his whole-hearted devotion to please the Lord (v. 6). It is a situation characterised by the struggle against heresy and the threat of suffering, as in Paul's own *agon*. We find here for the first time the expression *miles Christi*.<sup>126</sup> However this is not applied to all Christians but primarily directed to the missionary and the leader of the community (vv. 1 and 2) and they are asked to be free from all the civil affairs in the same way as a soldier. This, in fact influenced in a decisive mode in the formation of monasticism. This also caused indirectly the idea of *fuga mundi* in the Christian world.<sup>127</sup> Another important point in this combat is that only the combatant who battle according to the orders is crowned (v. 5). Here the imagery comes from the athletic metaphor, nonetheless, from the preceding passage we know that the main idea is of the battle. Thus the battle of Christian leader has only value if he obeys the commandant, Christ the Lord. Therefore, it is much more similar to the military discipline.

In the last three passages: *1 Tim. 4, 7-10; 6, 11-12* and *2 Tim. 4, 6-8*, the scope of the image seems to be widened to include the task of every believer:

---

<sup>124</sup> "This charge I commit to you, Timothy, my son, in accordance with the prophetic utterances which pointed to you, that inspired by them you may wage the good warfare, 19 holding faith and a good conscience. By rejecting conscience, certain persons have made shipwreck of their faith, 20 among them Hymenaeus and Alexander, whom I have delivered to Satan that they may learn not to blaspheme"

<sup>125</sup> "3 Share in suffering as a good soldier of Christ Jesus. 4 No soldier on service gets entangled in civilian pursuits, since his aim is to satisfy the one who enlisted him. 5 An athlete is not crowned unless he competes according to the rules. 6 It is the hard-working farmer who ought to have the first share of the crops"

<sup>126</sup> Cf. A. von Harnack, 85

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, 86

### 3.2.2. *1 Tim. 4, 7-10*

In *1 Tim. 4, 7-10* thereby, we see the warning against the dualist philosophies of Gnostic ring,<sup>128</sup> which try to bring to the life of the faithful a Christianized form of Hellenistic struggle.<sup>129</sup> These people accused Timothy and his community of laxity. Against them Timothy is to make a positive developing of his strength nourished on the words of faith.<sup>130</sup> This will also constitute a contrasting element against the false exercises (*agon*) of the enemies.<sup>131</sup>

### 3.2.3. *1 Tim. 6, 11-12*

*1 Tim. 6, 11- 12*, in this same line opens another front of this struggle. It is a struggle against his opponents who crave for material things in Christian life (and in the Church). Against them, Timothy is advised to make *good contest of faith* in righteousness, godliness, faith, love, patience and meekness.<sup>132</sup> These words are in effect a concise commentary on the training in godliness as described in *1 Tim. 4, 7 ff*. In *Gal. 5, 22*, these similar Christian virtues are called the *fruit of the Spirit*.<sup>133</sup> Here faith should be understood as something, that by its very nature, demands struggle from the part of the believer. Faith is the field, or the arena in which the *agon* is to be contested. The entire life of faith demands a complete application of the strength and will of the believer to preserve in this faith under all circumstances, in temptation, in doubt, and even when under attack from outside. This, in turn, can be summed up as perseverance in faith and is applicable to all the believers.<sup>134</sup>

---

<sup>128</sup> "...who forbid marriage and enjoin abstinence from foods which God created to be received with thanksgiving by those who believe and know the truth", *1 Tim. 4, 3*. See also vv. 1 and 7

<sup>129</sup> The tendency of self-acquired salvation and self sufficiency.

<sup>130</sup> "If you put these instructions before the brethren, you will be a good minister of Christ Jesus, nourished on the words of the faith and of the good doctrine which you have followed", *1 Tim. 4, 6*

<sup>131</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 172

<sup>132</sup> Cf. *1 Tim. 6, 11*

<sup>133</sup> "But the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, faithfulness", *Gal. 5, 22*

<sup>134</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 179

### 3.2.4. 2 *Tim.* 4, 6-8

2 *Tim.* 4, 6-8<sup>135</sup>, meanwhile is an apostolic confession. Here Paul is looking back on his life's task, and looking forward to its approaching end with his death. In the previous verses (1-5), we have the final, precise summary of the duty of Timothy in preaching and teaching in order to oppose the heretics (vv. 2-4) and they show the necessity to remain steadfast in suffering (v. 5). What is important in these words is the strong Pauline idea of *calling*: a calling to the life of faith and the need to give account to the Lord who has called. Here, his certainty of crown (v. 6) is not that of his achievement rather the certainty of hope in the promise of the One who has called.<sup>136</sup> Pfitzner, summing up his study of Pauline *agon*, further opines that though the description of *agon* of the apostle here does not include his final martyrdom, the beginnings of the martyr-terminology of the early Church can be seen here.<sup>137</sup>

## 4. AGON IN CHRISTIAN TRADITION

Once we have understood the important elements of the *agon* image, we shall now look how this idea was conceived in the early Christian Tradition. It can be reasonably imagined that all the previous *contexts*, be it Hellenism or Hellenistic Judaism or Pauline usages had their share in moulding this concept of Christian *agon*. To this we must add the contribution of all those writers like Justine, Origen, Tertullian and Cyprian etc. who had been converted to Christianity directly from their Pagan religious and socio-cultural backgrounds. This, on one hand would result in the application of *agon* image with resonances of the past. On the other hand, the imagery of army whose discipline and order as a metaphor had even many admires in the nascent religion of Christianity,<sup>138</sup> this would therefore result in an extensive use of the military image applied to the Christian life as *agon*.

---

<sup>135</sup> “<sup>6</sup>For I am already on the point of being sacrificed; the time of my departure has come. <sup>7</sup> I have fought the good fight, I have finished the race, I have kept the faith. <sup>8</sup> Henceforth there is laid up for me the crown of righteousness, which the Lord, the righteous judge, will award to me on that Day, and not only to me but also to all who have loved his appearing”

<sup>136</sup> Cf. V.C. Pfitzner, 183-184

<sup>137</sup> Cf. *Ibid.*, 184

<sup>138</sup> A.von Harnack, 89

#### 4.1. Agon: Applied to Christians, Martyrs

The Pauline literature seems to give much inspiration in the application of the terminology of athlete to the martyrs soon.<sup>139</sup> Thus, E. E. Malone, citing the earliest document *Epistola Ecclesiarum Viennensis et Lugdunensis*<sup>140</sup> that deals with the suffering of martyrs illustrates us how the athletic termini were widely used: the martyrs were called *athletes of Christ*, *athletes of religion* and *athletes of God*.<sup>141</sup> This is repeated in other martyr stories in such a way that Malone, referring to the 5<sup>th</sup> book of Eusebius' *Historia Ecclesiastica*<sup>142</sup> is so confident to affirm: "*This concept of the martyr as the athlete of Christ and as the gladiator who fights with the devil in the arena, persisted in the ancient Church for many years, for as late as at the time of Eusebius (+339) we find that author speaking of the martyrs in the same fashion*".<sup>143</sup> However this was not exclusive to the martyrs; in the early period of Christianity the persecutions were never far and each Christian was a potential martyr, so the imagery was also applied to all Christians in their *struggle of persevering in the faith*. We shall mention some authors in this regard:

##### 4.1.1. Clemente of Rome

Among the authors of the first century, we see Clemente of Rome, writing to the community of Corinthians during the time of persecution, and consequent danger of martyrdom.<sup>144</sup> At a time of division in community, he exhorts them to live in the model of the Roman military organization for the functioning of the Church. For Clemente, every Christian is a combatant, but each one has his role and has to battle with all the energy like in the army. We find here again the obedience to the leaders as in the Pastoral letters. Thus all are soldiers but in this model, the Christians have to obey the Presbyters.<sup>145</sup>

---

<sup>139</sup> We would cite, for example *1 Cor.* 9, 24-27

<sup>140</sup> As quoted in the *Ecclesiastical History* of Eusebius, Cf. E.E. Malone, 64

<sup>141</sup> For more details of this application, See *Ibid*, f. note 1.

<sup>142</sup> The fifth chapter of Eusebius' work deals with martyr stories, Cf. Eusebius, *Ecclesiastical History (Books 1-5)*, (Chapter 5 -Introduction), The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1953, 271-272

<sup>143</sup> E.E. Malone, 68

<sup>144</sup> J.A. Kleist, *Introduction*, in *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, The Newman Press, London, 1961, 3

<sup>145</sup> "Let us, then, brethren, do soldiers' duty in downright earnest under the banner of His glorious commands. Let us observe those who are soldiering under our commanders, and



### 4.1.2. Ignatius of Antioch

Ignatius of Antioch, in his *Epistle to Polycarp* writes using a rich military imagery more or less in the same vein as St. Paul in *Eph.* 6 applied to the life of Christians.<sup>146</sup> The interesting point is that he is using the Latin technical military terms in his Greek letter to instruct the Christians!<sup>147</sup> Though, there might be different opinions regarding the motive and inspiration of this usage, we can be sure that his short captivity at least indirectly and immediately contributed to the use of this terminology.<sup>148</sup> He also uses athletic termini applied to Polycarp calling him *perfect athlete, athlete of God and noble athlete*.<sup>149</sup>

### 4.1.3. Justine

Another important representative of using the *militia* metaphor is Justine, who while using this *agon* image in the military metaphor is worried about avoiding any misunderstanding regarding the Christian reli-

---

*see how punctually, how willingly, how submissively they execute the commands! Not all are prefects, or tribunes, or centurions, or lieutenants, and so on; but each in his own rank executes the orders of the emperor and the commanders. The great cannot exist without the small, nor can the small without the great. A certain organic unity binds all parts, and therein lies the advantage. Let us take our body. The head is nothing without the feet, and the feet are nothing without the head. The smallest organs of our body are necessary and valuable to the whole body; in fact, all parts conspire and yield the same obedience toward maintaining the whole of the body*". Clemente of Rome, *Epistle to the Corinthians* 37, in *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, 32

<sup>146</sup> "Heed the bishop, that God may heed you, too. My life is a ransom for those who are obedient to the bishop, presbyters, and deacons; and in their company may I obtain my portion! Toil together, wrestle together, run together, suffer together, rest together, rise together, since you are stewards in God's house, members of his household, and His servants. Win the approval of Him whose soldiers you are, from whom you also draw your pay. Let none of you turn deserter. Let your baptism be your armor; your faith, your helmet; your love, your spear; your patient endurance, your panoply. Your deposits should be your works, that you may receive your savings to the exact amount. To sum up: be long-suffering toward one another and gentle, as God with you. May you be my joy always!", Ignatius, *To Polycarp* 6, 1-2, in *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch*, 98

<sup>147</sup> Cf. A.von Harnack, 90

<sup>148</sup> Malone does not agree with the opinion of Harnack: 'Since Ignatius wrote this letter while in the custody of the Roman soldiers, he picked up these expressions from them and used them in his letter'. On the contrary, he proposes a prior knowledge of these *termini* both from the part of Ignatius and his readers! Cf. E.E. Malone, 97-98

<sup>149</sup> Cf. Ignatius, *To Polycarp*, 1, 1, 96-97. "Bear the infirmities of all like a perfect athlete"; 1, 2 "As God's athlete, be sober, the stake is immortality and eternal life"; 1, 3 "It is like

gion as something violent. So Justine, writing to the emperor in his *First Apology*<sup>150</sup> affirms the pacific nature of this combat and highlights its spiritual or metaphysical element. Besides this battle is constant and incessant till (*to give up oneself in*) death.<sup>151</sup>

#### 4.1.4. Clemente of Alexandria

Clemente of Alexandria is also quite distant from a pure military idea of Christianity. Harnack explains and understands this in the background of Marcionist controversy.<sup>152</sup> Clemente still serves this imagery to describe vividly the Christian life in military metaphor.<sup>153</sup> Thus, for him this battle is deeply internal and spiritual.<sup>154</sup> Besides, he makes a complete metaphorical analogy of the Christian athlete with that of the Hellenist athlete where the Christian athlete in his struggle against the wealth, has to undergo *effort and struggle*. But the substantial difference is that the Christian athlete, though is in need of his own struggle and training, the

---

*a noble athlete to take blows and yet win the fight. For God's sake above all we must endure everything, so that God, in turn, may endure us"*-

<sup>150</sup> Cf. Justine, *The First Apology* 39, in *The First and Second Apologies*, Paulist Press, New York, 1997, 49-50

<sup>151</sup> "And when you hear that we look for a kingdom, you uncritically suppose that we speak of a human one; whereas we speak of that with God, as appears also from the confession of their faith made by those who are charged with being Christians, although they know that death is the penalty meted out to him who so confesses. For if we looked for a human kingdom, we would deny it, that we might not be slain; and we would try to escape detection, that we might obtain the things we look for. But since we do not have our hope on the present, we do not heed our executioners since death is in any case the debt of nature", *Ibid.* 11, 29

<sup>152</sup> For Harnack the fathers were in an uncomfortable position here as Marcian was completely against the warrior-like figure of the God of Old Testament, Cf. A.von Harnack, 97-98

<sup>153</sup> We have here, the examples of his *Protrepticus* XI, II 6, 2-4; *Stromata*, VII, 16, 100; *Paedagogus*, I, 7, 54 as cited by Cf. A.von Harnack, 95-97

<sup>154</sup> "...<sup>4</sup>*l'altra, la più difficile persecuzione è dal dentro mandata a ciascuno dall'anima stessa dilaniata da desideri senza Dio e da piaceri variegati e da speranze vuote e da sogni destinati a perire, quando essa sconquassata dalla brama del sempre più e provocata e infiammata da amori selvaggi, come da pungoli o tafani che le stanno attaccati, si insanguina di passioni per muoversi verso attrattive spudorate e disperazione di vita e disprezzo de Dio.*<sup>5</sup>*Questa è la persecuzione più pesante e più difficile, che nasce dal di dentro, che è sempre presente, che non puo essere elusa da chi ne è inseguito, giacché egli porta il nemico in se stesso, dovunque*", Clemente Alessandrino, *Quale ricco si salverà?* 25, 4-5, Città Nuova, Roma, 1999, 49-50

ultimate victory depends on the Lord and not his exclusive personal effort.<sup>155</sup>

## 4.2. The *agon* Usage in Christian Africa

Here we treat Tertullian and Cyprian in a separate section to highlight them as the immediate predecessors of Augustine.

### 4.2.1. Tertullian

Though Tertullian was opposed to the military service, he too used the military imagery to describe the Christian spiritual combat. It seems that his family background and upbringing had indelible mark in his thought.<sup>156</sup> Thus for him the Christians are the soldiers of Christ under the guidance of bishops, presbyters and deacons whose emperor is Christ.<sup>157</sup> And following the same military imagery the heretics would be the rebels and deserters of the Church.<sup>158</sup> The concept of the martyr as a *miles Christi* also appears very prominently in the works of Tertullian.<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> “<sup>3</sup>Ma, al modo stesso in cui vanno le cose degli atleti, per paragonare realtà piccole e caduche a realtà grandi e incorruttibili, così il ricco secondo il mondo consideri che vanno le cose sue. <sup>4</sup>Tra gli atleti infatti l'uno, che non ha sperato di poter vincere e di ricevere la corona, non si è neppure iscritto alla gara; l'altro, che ha concepito nella sua mente questa speranza ma non ha affrontato fatiche e allenamenti e diete adeguate, è risultato senza corona ed è fallito nelle sue speranze. <sup>5</sup>così uno, anche circondato di questo terreno rivestimento, non si escluda da solo, sin dall'inizio, dai premi del Salvatore, se è credente e vede la grandezza dell'amore che Dio ha per l'uomo, né poi spera di conseguire le corone dell'incorruttibilità, se rimane privo di allenamento e di gara, senza fatica e senza sudore. <sup>6</sup>Si offra piuttosto all'allenatore, il Verbo, al giudice della gara, il Cristo. Cibo per lui e bevanda assegnata sia il nuovo testamento del Signore, esercizi di allenamento i comandamenti, decoro e bellezza le belle disposizioni: amore, fede, speranza, conoscenza della verità., mitezza, misericordia, dignità, affinché quando l'ultima tromba darà il segnale della corsa e dell'uscita da qui come da uno stadio della vita, con buona coscienza, possa stare dinanzi al giudice di gara, vincitore, riconosciuto degno della patria di lassù, nella quale entra con corone e proclamazioni angeliche”, *Ibid.* 3, 3-6, 25-26

<sup>156</sup> Tertullian was son of a Centurion, Cf. F. Decret, *Early Christianity in North Africa*, Cascade Books, Eugene, 2009, 33

<sup>157</sup> Cf. A. von Harnack, 106

<sup>158</sup> “Da nessuna parte si ottiene più facilmente vantaggio che nell'accampamento dei ribelli, dove soltanto il trovarsi è di già un merito”, Tertulliano, *Contro Gli Eretici* 41, 5, Città Nuova, Roma, 2002, 88

<sup>159</sup> “We were called to the service in the army of the living God in the very moment when we gave response to the words of the sacramental oath”, Tertullian, *To the martyrs* 3, FC, New York, 1959, 22

For him, the prisons are the house of the devil where the martyrs have entered to trample him;<sup>160</sup> besides he reminds the martyrs that they are *soldiers of Christ* and as such they must accustom themselves to all kinds of hardships just as the professional soldiers.<sup>161</sup> Of particular interest is the use of the term '*sacramentum*'. Beyond its common meaning related to sacraments,<sup>162</sup> Tertullian is using it in the sense of military swearing to indicate Christian's uncompromising loyalty to Christ as his soldier in baptism.<sup>163</sup>

#### 4.2.2. Cyprian

In the western Latin Church, the years after Tertullian, the sermons and exhortations are full of imagery of military service, military discipline and warfare. Harnack says it was more abundant in Cyprian than any others.<sup>164</sup> Besides, though Cyprian died almost a century before the birth of Augustine, he was so vividly present through his writings in the daily life of Christian Africa.<sup>165</sup>

The notion of the martyr as the *miles Christi* is prominent in the writings of Cyprian.<sup>166</sup> In his address to the confessors he reminds that Christ

<sup>160</sup> <sup>4</sup> "Indeed, the prison is the Devil's house, too, where he keeps his household. But you have come to the prison for the very purpose of trampling upon him right in his own house. For you have engaged him in battle already outside the prison and trampled him underfoot. <sup>5</sup>Let him, therefore, not say: now that they are in my domain, I will tempt them with base hatreds, with defections or dissensions among themselves", *Ibid.* 1, 4-5a, 18

<sup>161</sup> <sup>1b</sup> "No soldier goes out to war encumbered with luxuries, nor does he march to the line of battle from the sleeping chamber, but from light and cramped tents where every kind of austerity, discomfort, and inconvenience is experienced. <sup>2</sup>Even in time of peace soldiers are toughened to warfare by toils and hardships: by marching in arms, by practising swift maneuvers in the field, by digging a trench, by joining closely together to form a tortoise-shield", *Ibid.* 3, 1b-2a, 22

<sup>162</sup> In this sense it means the visible sign of a spiritual reality (divine truth) which mysteriously related to the same reality, Cf. A. Grappone, *Sacramento*, in *NDPAC*, diretto da A. Di Berardino, Marietti, Milano, 2007, 4651-4654

<sup>163</sup> "In military language, the term *sacramentum* was used to denote the military oath of allegiance. It is in this sense that Tertullian employs the word here, referring to the baptismal vows of the Christian", Cf. R. Arbesmann, *Introduction*, f. note 1, in Tertullian, *To the Martyrs*, 22

<sup>164</sup> A. von Harnack, 117

<sup>165</sup> His writings were widely read in Christian Africa, Cf. G.W. Clarke, *Introduction*, in Cyprian, *The Letters of St. Cyprian of Carthage (1-27)*, Newman Press, New York, 1984, 10-11

<sup>166</sup> Cf. E.E. Malone, 99

is the emperor,<sup>167</sup> and Christians are *milites Christi*.<sup>168</sup> Thus, in the years after these two great African theologians the image of the life of Christian as spiritual military service becomes very popular. The comparison becomes so narrow that for every aspect there is a simile: thus Baptism is Christian *sacramentum militiae*, and *spiritual war*, a marvellous spectacle for God and angels, the Church is the *castra Dei*, and heretics and schismatics are rebels and traitors.<sup>169</sup>

### 4.3. Origin

The Greek authors we have mentioned above, like Justine and Clemente of Alexandria, Origin too completely distances himself from the earthly war.<sup>170</sup> In the background of the Marcionist controversy of exclusion of the militaristic God of Old Testament, he will have to defend the pacific nature of the Christian concept of God interpreting the belligerent texts of the Old Testament allegorically. Thus the Christian combat would be spiritual and not “carnal” following the same way as St. Paul in *Eph.* 6, 12.<sup>171</sup>

But still there is another important crisis of the time: there are a lot of lukewarm Christians, and the case is not so desirable even among the clerics. So, stressing the teaching in *Timothy*, that the real soldiers are those *who do not mix in the civil affairs*,<sup>172</sup> he identifies them with the ascetics. Thus Harnack opines that “*In the Catholic Church, Origen had been the father of the concept that ascetic (soon the monk must follow him) was the true soldier of Christ*” (*tr. mine*).<sup>173</sup> Further he makes a complete

---

<sup>167</sup> “It is the duty of every soldier of Christ to stand by his general’s orders; so much more is it fitting that you should show special diligence in your obedience to His orders, in that you have become for others a model both in valour and in the fear of the Lord”, Cyprian, *Letter 15*, in *The Letters*, 91

<sup>168</sup> “They form the bright army of the soldiers of Christ, whose steadfastness broke the fierce onslaught of persecution”, Cyprian, *The Lapsed*, in *De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate*, Oxford university Press, Oxford, 1971, 3

<sup>169</sup> Cf. E.E. Malone, 100

<sup>170</sup> “And though we do not become fellow-soldiers with him, even if he presses for this, yet we are fighting for him and composing a special army of piety through our intercession to God”, Origen, *Contra Celsum* VIII 73, Cambridge University Press, Cambridge, 1965, 509

<sup>171</sup> Cf. A.von Harnack, 100

<sup>172</sup> “No soldier on service gets entangled in civilian pursuits, since his aim is to satisfy the one who enlisted him”, 2 *Tim.* 2, 4

<sup>173</sup> “Nella chiesa cattolica Origne è stato il padre del concetto che l’asceta (cui doveva presto seguire il Monaco) era il vero soldato di Cristo”, A.von Harnack, 101

description of how this battle is done by the ascetic: “*He leads an incessant war against the sin, sees the demons and inflicts him a furious battle; he and only he is, then, the soldier whom Paul describes in the letter to the Ephesians. These soldiers also fight for the ‘rest of the people’, for the numerous weak people of every kind. These soldiers are always few; ‘as it is few in the Church who can fight for the truth!’ But the band of Gideon was also small and gained the victory. The weapons of these warriors are prayer and fasting, meditations and good works, justice and devotion, modesty, chastity and abstinence. In their fight against the demons they are helped by the prayers of the deceased just*” (tr. mine).<sup>174</sup>

The battle of these warriors is also directed towards heretics who negate the truth; hence, they are battling for the Church.<sup>175</sup> He also introduces another category of these combatants: “*the heroes*” and for him Peter and Paul are the greatest of all the heroes of Christ.<sup>176</sup> He further distinguishes two kinds of combatants: the *weak* and the *perfect*. While the weak fight against the flesh and blood, the perfect are engaged in a war against the wicked spirits under the heavens!<sup>177</sup> There are still some interesting aspects of this battle of the Christian soldier that Origen envisages:

---

<sup>174</sup> “Egli conduce un’incessante battaglia contro il peccato, vede i demoni e li configge in una lotta furibonda; lui e lui solo è dunque il soldato che Paolo descrive nella lettera agli Efesini. Questi soldati combattono anche per ‘il resto del popolo’, per il gran numero di deboli d’ogni sorta. Essi sono sempre poco numerosi; “Come pochi sono nella Chiesa quelli che possono combattere per la verità! Ma anche la schiera di Gedeone era piccola e raggiunse la vittoria. Le armi di questi guerrieri sono preghiere e digiuni, meditazioni e opere buone, giustizia e devozione, mitezza, castità e astinenza. Nella loro battaglia contro i demoni essi sono sostenuti dalle preghiere dei giusti defunti”, *Ibid.*

<sup>175</sup> « Le sens de ces paroles, n’est-ce pas plutôt que la ville et les remparts représentent les doctrines et les raisonnements avec lesquels les philosophes impies édifient toutes les opinions sacrilèges et contraires à la loi divine qui sont en vigueur chez les païens et les barbares? Il faut mettre également au nombre des opinions sacrilèges et des villes fortifiées placées sur les montagnes, les affirmations que les hérétiques attribuent à l’écriture en les y plaçant comme sur de hautes montagnes », Origène, *Homélie sur Josué* 18, 3, Les Éditions du Cerf, Paris, 1960, 389

<sup>176</sup> « En effet qui pourra nous citer les purifications qui attendent Pierre, Paul ou leurs émules, eux qui se sont tant battus, qui ont détruit tant de nations barbares, abattu tant d’ennemis, pris tant de butin, remporté tant de triomphe, qui reviennent les mains rougies du massacre de ennemis, qui ont « le pied teint de sang », et les « mains baignées dans le sang des pécheurs»? Car « ils ont tué au matin tous les pécheurs de la terre » et « banni leur image de la cité du Seigneur ». Ils ont vaincu et exterminé les diverses races de démons », Origène, *Homélie sur Les Nombres* 25, Les Éditions du Cerf, Paris, 1951, 487-488

<sup>177</sup> Cf. Origène, *sur Josué* 11, 4, 289

The combatants either ascetic or monk, are battling under the military guidance of Jesus; this is also true in the persecutions which the Christians suffer in this world; and Christ as military head does not want any coward in his camp.<sup>178</sup> Thus, with all these aspects of the usage of *agon* motif, we can reasonably think that Origin marks a connection point between its application from martyrs to monks.

#### 4.4. *Agon* and the Monk (asceticism, monasticism)

The religious freedom brought by the Edict of Constantine would have lasting effect in this area. Until then, martyrdom was considered as the only perfection of Christian life. The short gained freedom however, had only changed the external situation but not the *thinking*. Thus the faithful would look for other means of perfection like the ascetic life. Consequently, all the concepts of struggle and battle that prevailed in the martyr literature would naturally pass to this new style of Christian life. But this would be only one of the reasons. There are other motives which made this application easier, namely, a) similarity between the self-imposed suffering of the monks and those imposed on the martyrs by the tyrants; b) St. Paul's use of these ideas in his letters; c) and the background of Hellenic ascetic practices.<sup>179</sup>

In a short run when the period of martyrdom passed, the image was preferentially applied to the great monastic heroes and leaders like Anthony, Macarius and Pachomius, without excluding the usage to others; neither was it exclusive to men.<sup>180</sup> The earliest monastic writings showed that the monks were conscious of the fact that they were *milites Christi* in the same fashion of martyrs against devil and his angels. Thus, for St. Antony of Egypt it was a true and real fight,<sup>181</sup> and this occurred constantly in the writings of monastic fathers.<sup>182</sup> Basil and John Chrysostom

---

<sup>178</sup> Cf. Origin, *Homilies on Judges* 9, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2008, 112ff.

<sup>179</sup> Cf. E.E. Malone, 72

<sup>180</sup> Cf. *Ibid.*, 76-77

<sup>181</sup> “*Living this life, let us be carefully on our guard and, as is written, with all watchfulness keep our heart. For we have enemies, powerful and crafty- the wicked demons; and it is against these that our wrestling is, as the Apostle said- not against flesh and blood, but against principalities and powers, against the rulers of the world of this darkness, against spirits of wickedness in the high place*”, St. Athanasius, *The life of Saint Antony* 21, Newman Press, New York, 1978, 38

<sup>182</sup> Cf. E.E. Malone, 102-103

followed the same trend of attributing to the ascetic the new model of martyrdom and the image of athlete of Christ. What was noteworthy among them was the fact that the ordinary Christians could also be called in this way and they were different from the ascetics only in degree and not in kind.<sup>183</sup> During the time of John Cassian, these ideas seemed to be stereotyped so that he tried to explain to his readers all the background information of this life.<sup>184</sup> What was special in him was his idea that the athlete is never let by God to be tested beyond his capacity.<sup>185</sup> He also used the military metaphor, that is, the monk was the soldier of Christ.<sup>186</sup>

The monks, on their part, were convinced that Satan was behind the temptations which they have to suffer; even the bad thoughts were his work.<sup>187</sup> Thus to show this complete superimposition of martyr's struggle to monk Malone says: "*Just as the martyrs had viewed their struggles with their persecutors as an armed conflict, so too, the monks regarded their spiritual struggles as a military engagement, in which Satan leads his armies against them. The monastery often becomes the walled fortress of the Christian soldier, and this fortress is beset on all sides by the besieging army of the evil spirits. For the soldier of Christ to leave his stronghold is fatal, because the enemy lies in ambush and will surely overcome him if he finds him thus unprotected.*"<sup>188</sup>

<sup>183</sup> Cf. *Ibid.*, 80

<sup>184</sup> Cf. J. Cassian, *Institutions* 5, 12, The Newman Press, New York, 2000, 123-124

<sup>185</sup> "We should also by no means be unaware of the fact that not all have the same ferocity and desire, nor indeed the same courage and wickedness. With beginners and the weak only the weaker spirits are paired off in battle, and once these evil spirits have been overcome ever more robust contenders take up the fight against the athlete of Christ. For the difficulty of the struggle increases in direct proportion to a person's strength and progress. Indeed, a holy person would never be able to bear the wickedness of such great enemies and to face their onslaughts but would succumb to their cruelty and savagery were it not for the fact that Christ, the most merciful arbiter and the overseer who presides over our struggle, balances out the strength of the contestants, repels and restrains their fierce attacks, and with the trial provides a way out, so that we are able to endure", J. Cassian, *Conference* 7, 20, Paulist Press, New York, 1997, 260

<sup>186</sup> "And so, it is proper for a monk always to dress like a soldier of Christ, ever ready for battle, his loins girded", J. Cassian, *Institutions* 1, 1, 21

<sup>187</sup> "If, then, they see Christians in general, but monks in particular, working cheerfully and making progress, they first assail them and tempt them by continually placing stumbling blocks in their way. These stumbling blocks are evil thoughts", St. Athanasius 23, 39

<sup>188</sup> E.E. Malone, 109



## 5. CONCLUSION

To sum up this section we can affirm that the *agon* motif always distinguished an element of struggle in its various manifestations through centuries. The ideas of reward (crown) or goal, the enemy and methods or means of fighting this struggle were integral part of this *agon* metaphor. In the case of reward or goal it varied from the immediate ones of Hellenic games to the after-life reward in the posterior times (*beginning with Hellenistic Judaism*). The enemy or the opposite force varied from the limitations of the body, its passions up to devil; proportionally the methods and means of this battle are also changed. Related to the latter, the devil was also the presence (role) or absence of God in this battle.

Besides, after going through this short survey of a vast period, we consider that Paul had among them the most balanced idea of *agon* from a Christian point of view.<sup>189</sup> Consequently this chapter becomes all the more important because we see the bishop of Hippo depends mostly on Paul to expound his Christian *agon*!<sup>190</sup> Hence, ultimately this will help us to understand better Augustine's stand in the elaboration of *agon* concept with respect to the tradition he had received.

---

<sup>189</sup> Pfitzner seems to favour this idea, Cf. V.C. Pfitzner, 204; 202

<sup>190</sup> Cf. J.S. Remón, *La Catequesis*, 181-182

## CHAPTER TWO

### GENERAL ANALYSIS OF THE BOOK

#### 0. INTRODUCTION

In this chapter we shall occupy more than anything the “external” aspects of *De agone christiano*. This does not mean, however that we shall ignore completely the content; rather our primary concern and attention would be on elements that go beyond the mere content of the book. Having cleared this point, we would like to introduce the four topics which will be the subject of study in this second chapter. They are: the date, the structure, the literary style and finally the scope and addressee taken together.

#### 1. DATE OF *DE AGONE CHRISTIANO*

The exact date of this work remains uncertain; however it is not a much contested matter. It is believed that Augustine would have composed it either in the year 396 or 397 soon after his episcopal ordination.<sup>1</sup> The source of fixing this data comes from Augustine’s own placement of *De agone christiano* in the second book of his “ever original work” *Retractationes*<sup>2</sup> after *Ad Simplicianum* and *Contra epistolam Manichei quam vocant fundamenti*. Again, in the *Retratactiones* 2, 1,<sup>3</sup> referring to the two books of *Ad Simplicianum*, Augustine reminds us that those were the first books written by him as bishop and we know that his episcopal ordination took place at the end of the year 395.<sup>4</sup> Therefore, *De agone christiano* could reasonably be written in the following years. Besides this, there are two different reasons cited by some of the scholars<sup>5</sup> either to

---

<sup>1</sup> Cf. L. Manca, *Introduzione*, in *Il Combattimento cristiano*, NBA VII/2, Città Nuova Editrice, Roma, 2001, 51-125, 54

<sup>2</sup> *retr.* 2, 3 PL 32, 631

<sup>3</sup> “*Librorum quos episcopus elaboravi primi duo sunt ad Simplicianum, Ecclesiae Mediolanensis antistitem, qui beatissimo successit Ambrosio, de diversis quaestionibus, quarum duas ex Epistola Pauli apostoli ad Romanos in primum librum contuli*”, *retr.* 2, 1 PL 32, 629

<sup>4</sup> Cf. P. Brown, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Berkeley, 2000, 66

<sup>5</sup> These opinions are expressed by Russell and Manca in their respective introduction to the translation of *De agone christiano*, Cf. R.P. Russell, *The Christian Combat*, FC, New York, 1947, 309-310; L. Manca, 54

favour year 396 or 397 being the possible date of composition. But these arguments seem to have not considered some elements, as we would explain below which will make us doubt their total sustainability.

Robert P. Russell points out that the reason given for favouring the year 397 is based on the reference made to the work *Ad Simplicianum* in the *Retractationes*. Here Augustine remembers Simplicianus as bishop of Milan, successor of Ambrose.<sup>6</sup> Since he is called here bishop, it is concluded that the work must have been written at least after 4<sup>th</sup> April 397, the date of Ambrose's death.<sup>7</sup> However, here those above mentioned scholars did not attend to two facts! First: that in the work *Ad Simplicianum* itself, Simplicianus is not referred to as bishop, rather *pater*.<sup>8</sup> So there is no evidence that at the time of the composition of the work Simplicianus being the bishop of Milan. On the other hand, it is in the *Retractationes* that this reference to his episcopacy is made which is obviously posterior, written when Augustine had revised his past literary legacy in 426/7.<sup>9</sup> So this appellative could be only a fruit of Augustine's then understanding of Simplicianus' career<sup>10</sup> and not the status of Simplicianus at the time of composition of the work!

The argument forwarded for favouring the year 396 is the so called argument of "*ex silentio*".<sup>11</sup> But a careful reading of the text tells us that the intention of Augustine here is only to highlight the division among Donatists: "*Nec si vere sic viverent, ut vel inter se pacem postea custodirent*"<sup>12</sup> based on the gospel passages mentioned: "*In qua mensura*

<sup>6</sup> *retr.* 2, 1 *PL* 32, 629

<sup>7</sup> Cf. M.G. Mara, *Patrology (Quasten)*, Vol. 4, Notre Dame, IN, 1986, 150

<sup>8</sup> "*Gratissimam plane atque suavissimam interrogationum tuarum dignationem mihi, pater Simpliciane, misisti...*", *Simpl. (praefatio)* *PL* 40, 101

<sup>9</sup> Cf. A.D. Fitzgerald, *Augustine Through Ages*, ed. A.D. Fitzgerald, W.B. Eerdmans, Cambridge, 1999, xlxviii

<sup>10</sup> By then we know that even Simplicianus is passed to the blessed memory. He is supposed to be dead by 400/401, Cf. S. Zincone, *Simpliciano di Milano*, in *NDPAC*, 4967

<sup>11</sup> "*The opinion which assigns the composition of this work to the year 396 is based largely upon a reference to the Donatist sect in chapter 29, 31. There Augustine points ironically to the internal schism within the sect itself, yet he fails to make any mention of the two Donatist bishops, Pretextatus and Felicianus, who had been restored to full communion even after their formal condemnation by the Donatist council of Bagua. Since this event, which took place about the beginning of 397, would have given added force to Augustine's remarks, it is argued that, had the incident already occurred, he would have made good use of it, hence, the conclusion that Augustine may have written the work, The Christian Combat, during the preceding year*", R.P. Russell, 309-310

<sup>12</sup> *agon.* 29, 31 *PL* 40, 306

*mensi fueritis, in ea remetietur vobis*".<sup>13</sup> That is, Donatus using his litigious sword of tongue caused the division of the Church, but unlike Peter, who held his sword once admonished, he did not hold his tongue even though his arguments were proved unsustainable.<sup>14</sup> Therefore, as the Lord said, "*qui enim gladio percusserit, gladio morietur*,"<sup>15</sup> he is being divided in his followers by the same sword of calumny. The reintegration of the two bishops whether Augustine knew the event or not would not have been helpful for *the argument of division* among them.<sup>16</sup> Besides we know that out of the 55 bishops of Maximianist fraction only two of them were reintegrated and the division continued even after the *conference at Carthage* in the year 411.<sup>17</sup> So the argument of Augustine was still valid even without mentioning the event.<sup>18</sup> Nevertheless, for practical purpose, we will opt for the year 396 with some of the recent scholars.<sup>19</sup>

## 2. STRUCTURE

With regard to the structure of *De agone christiano*, we will follow closely the indications of Javier Sagüés Remón<sup>20</sup> and Luigi Manca.<sup>21</sup> But it is the very Augustine who gives us a first hand information of the structure of this work in the *Retractationes* where he writes: "*Liber De agone christiano fratribus in eloquio latino ineruditus humili sermone conscriptus*

---

<sup>13</sup> Mt. 7, 2 as cited in *Ibid.*

<sup>14</sup> Here we refer to the synod that held at the Lateran for three days beginning on 2 October 313. The Synod acquitted Caecilianus of *trahitio*, and recognized him as lawful bishop of Carthage. On the other hand, Donatus, the principal accuser of Caecilianus is found guilty of schism on account of his re-baptising of Christians, Cf. G.G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, SPCK, London, 1950, 7

<sup>15</sup> Mt. 26, 52 as cited in *agon*. 29, 31 PL 40, 306

<sup>16</sup> Rather, it would have reduced some power to his argument of division among them!

<sup>17</sup> Cf. G.G. Willis, 31-35

<sup>18</sup> We know that Augustine does not either mention the armed struggle of Circumcellions, which on the other hand would have been a better tool to make contrast with the *Christian combat* he is dealing with! So the argument of "ex silencio" in itself is not very illuminating.

<sup>19</sup> We will cite for example, Cf. L. Alici, 37; A.D. Fitzgerald, xliii

<sup>20</sup> Cf. J.S. Remón, *La catequesis*, 171-173. Here he himself acknowledges of following generally B. Roland-Gosselin, *Saint Augustins la morale chrétienne, De agone christiano*, Desclée, Paris, 1947, 55ff.

<sup>21</sup> Cf. L. Manca, 55

*est, fidei regulam continens et praecepta vivendi*".<sup>22</sup> Thus the booklet will have a bipartite structure: the first consists of chapters 1-13 (*praecepta vivendi*) and the second consists of chapters 14-33 (*regulam fidei*).

Hence the general framework would be as follows:

First Part (*chapters 1-13*)

In general terms, it describes the Christian combat carried out by the newly baptised Christians through faith.

It can be further divided into two sections preceded by an introduction:

*Introduction: (chapters 1, 1- 4, 4)*<sup>23</sup>

Here Augustine envisages the *need* of Christian combat and the *enemy* against whom the Christian must make this fight. The newly baptised Christian, therefore, should know first who this opponent is, and won against him will he be crowned with victory.

- The devil is our enemy and our Lord Jesus Christ has won the devil first; so remaining with him we too can win the devil (*1, 1*);<sup>24</sup>
- the way to conquer the devil is to win against our own cupidity (*2, 2*)<sup>25</sup> because
- the devil does not dwell in the heavens as some heretics affirmed (*3, 3*)<sup>26</sup>
- particularly the Manicheans (*4, 4*)<sup>27</sup>

In the chapters *5-13*, Augustine particularly deals with the terms of this combat; and specially treats the nature of this combat which is interior, and not exterior.

*First section (chapters 5, 5-9, 10)*<sup>28</sup>

This combat, made by the Christian faithful is an internal fight and is undertaken by a total renunciation. The most easy and universal means to

---

<sup>22</sup> *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631

<sup>23</sup> *agon.* *PL* 40, 289-293

<sup>24</sup> *Ibid.* *PL* 40, 291

<sup>25</sup> *Ibid.* *PL* 40, 291-292

<sup>26</sup> *Ibid.* *PL* 40, 292

<sup>27</sup> *Ibid.* *PL* 40, 292-293

<sup>28</sup> *Ibid.* *PL* 40, 293-296

this renunciation is the loving subjection to the will of God as St. Paul affirmed in *1 Cor. 9, 26,27 (6, 6)*.<sup>29</sup>

*Second section (chapters 10, 11-13, 14)*<sup>30</sup>

The subjection to the will of God separates us rightly from sin. But some questions remain: what means are there within our reach to discipline and purify our will? What are the spiritual weapons used in this warfare? Augustine with a perfect logic enumerates some sanctifying means:

- a the *humanity of Christ* is Augustine's most favourite one, only whose humility can win the pride, only whose patience can win the anger, only whose charity can conquer the ungodliness and with his resurrection can cure the human weakness (*10, 11-11, 12*),<sup>31</sup>
- b the *hope* for the eternal life, opened by Christ (*12, 13*),<sup>32</sup>
- c the *faith*: we should believe those truths of faith which we are not able to understand yet. This faith makes souls subject to God and leads to the observance of precepts for right living; when these are observed, our hope is made firm, *charity* is nurtured, and what was only believed before begins to be clearly understood (*13, 14*).<sup>33</sup>

Then there comes a short presentation of the baptismal symbol (*chapter 13, 15*)<sup>34</sup> which closes the first part and gives way to the second.

Second Part (*chapters 14, 16-33, 35*)

The second part will deal exclusively with the truths of faith and the errors against it. Thus, Augustine warns the newly baptised Christians a series of errors against the faith. He lists a total of 19 errors. The dynamic of exposition is the same as the *creed*; it is distributed in three sections:

First section (*chapters 14, 16-16, 18*):<sup>35</sup>

The holy Trinity is the central theme of this section. Augustine formulates the faith of one God in three distinctive persons. These three persons are equal in perfections.

<sup>29</sup> "Non sic pugno, quasi aerem caedens; sed castigo corpus meum, et in servitutum redigo, ne forte aliis praedicans, ipse reprobis inveniar", *Ibid. PL 40, 294*

<sup>30</sup> *Ibid. PL 40, 296-299*

<sup>31</sup> *Ibid. PL 40, 296-298*

<sup>32</sup> *Ibid. PL 40, 298-299*

<sup>33</sup> *Ibid. PL 40, 299*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid. PL 40, 299-300*

Second section (*chapters 17, 19-28, 30*):<sup>36</sup>

It occupies mostly the Christological truths: Jesus Christ, born of woman is the Son of God. He is true God and true man. Jesus Christ is the Redeemer, suffered without losing his divinity, died, resurrected and ascended to heaven, etc.

Third section (*chapters 29, 31-32, 34*):<sup>37</sup>

In this section Augustine includes the ecclesiology.

The exposition of each error is followed by a confutation. The Trinitarian part is the shortest, while the Christological has the biggest share, which in turn is followed by a shorter ecclesiological part. The book ends with an extensive exhortation to live the rule of love of God and neighbour which is the greatest means to win against the devil and his angels (33, 35).<sup>38</sup>

Finally, a synthetic description of Luigi Manca beautifully summarises this structure: “*The De agone christiano, though presented in two parts clearly separated themselves, it must be read following one unique thread: the “combating” dimension. Hence in the first part, if the enemy, the devil is conquered in the concupiscence of our body, in the second part, the same devil is conquered in the heresies*” (tr. mine).<sup>39</sup>

### 3. LITERARY STYLE

The purpose<sup>40</sup> of an author dictates the choice of his literary style and it is the same Augustine who defines it as *humilis sermo*.<sup>41</sup> Javier Sagüés Remón who makes an exhaustive study of the literary nature of this book, in the same line, does not have any doubt to affirm the literary style of this work of Augustine as eminently catechetical. Giving a comprehensive description of the work in the catechetical framework he writes: “*It deals*

<sup>36</sup> *Ibid.* PL 40, 300-306

<sup>37</sup> *Ibid.* PL 40, 306-310

<sup>38</sup> *Ibid.* PL 40, 310

<sup>39</sup> “*Il De agone, pur presentandosi con due parti ben distinte fra loro, deve essere letto perseguendo un unico filo conduttore: la dimensione agonica. Se nella prima parte il nemico, il diavolo, va combattuto nella concupiscenza del nostro corpo, nella seconda parte lo stesso diavolo va combattuto nell’eresia*”, L. Manca, 55

<sup>40</sup> This purpose, we will expose more in detail in the section of the scope of the work and in the 3<sup>rd</sup> Chapter.

<sup>41</sup> Cf. *retr.* 2, 3 PL 32, 631

with an eminently pastoral and extremely simple writing. St. Augustine, following the tread of bible, justifies from the very beginning of this opusculo its suggestive title, basing on the teaching of St. Paul, who invites the first Christians to lead a militant and combating life for the faith in Christ” (tr. mine).<sup>42</sup> And L. Manca reiterates it: “In fact, *De agone christiano* can be considered as a work of catechesis, more precisely of post-baptismal catechesis of popular character, where specifically the theme of spiritual combat is developed, by which the baptised remains firm in the faith” (tr. mine).<sup>43</sup>

For Remón, the typical character of an Augustinian catechist as man of radiant joy, who with a lot of enthusiasm, always ready to inspire the love of God within the hearer is anticipated in this work.<sup>44</sup> On the other hand, the catechist is concerned of adapting to the many varied situation of the audience avoiding all syntactic and linguistic complications.<sup>45</sup> Agostino Trapè also recognises the post-baptismal character of this work; further for him it is a manual of permanent or ongoing catechesis to confirm the newly baptised Christians in faith.<sup>46</sup> Consequently, all the authors who have studied this work,<sup>47</sup> with the exception of Scott-Craig,<sup>48</sup> are in agreement with the catechetical ability of the author in *De agone christiano*.

---

<sup>42</sup> “Se trata de un escrito eminentemente pastoral y extremadamente sencillo. San Agustín, siguiendo el hilo de la biblia, justifica desde las primeras líneas de este pequeño opúsculo el sugestivo título de la obra, escudándose en la doctrina de san Pablo, que invita a los primeros cristianos a llevar una vida militante y batalladora por la fe de Cristo”, J.S. Remón, *La Catequesis*, 169

<sup>43</sup> “Il *De agone*, infatti, si può considerare un’opera di catechesi e più precisamente di catechesi post-battesimale a carattere popolare, dove è particolarmente sviluppato il tema della lotta spirituale, mediante la quale il battezzato rimane saldo nella fede”, L. Manca, 53

<sup>44</sup> J.S. Remón, *El Educador de la fe en las obras catequéticas de San Agustín, Personalidad del catequista*, 35

<sup>45</sup> retr. 2, 3 PL 32, 631; agon. 33, 35. PL 40, 310

<sup>46</sup> Cf. A. Trapè, *S. Agostino e la Catechesi: Teoria e Prassi*, in *Salesianum* 41 (1979) 323-331

<sup>47</sup> Besides the authors we mention in this section, worth to mention are authors like: Cf. R.P. Russel, 311; Cf. A. Zumkeller, *Der christliche Kampf und die christliche lebensweise, eingeleitet und erläutert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1961, ix-xvii; L. Cilleruelo, 476-477

<sup>48</sup> He considered it as “a mediocre example of Augustine’s teaching technique”, Cf. T.S.K. Scott Craig, *On Christian Instruction*, in *A Companion to the Study of St. Augustine*, Oxford University Press, New York, 1955, 133



Thus, we proceed to the analysis of the catechetical outline of the work: For Remón the general schematic vision of this catechesis is the following:<sup>49</sup>

*Exordium*: The Christian must fight to conquer the enemy of faith.

*Instruction*:

- a On the Christian fight of faith
- b On the way of carrying it out
- c On the weapons of fight
- d On the precepts
- e On the truths

*Intimation*:

- a Regarding the errors and scandals
- b Regarding the theological virtues

Final *exhortation*: The love of Christ to conquer the devil

However, we know that in this small work we have two expositions though interdependent but sharply different, as we have above inferred from the *Retractationes*. And remembering this J. S. Remón proposes to us two itineraries or catechesis:

*First itinerary*

The sequence of this *itinerary* would be the following:

*Exordium* (chapters 1, 1-4, 4)

It consists of a:

- *queastio*: “*quomodo possumus vincere diabolum, quem non videmus?*”<sup>50</sup>
- *Responsio*: according to the teaching of the apostle to the *Ephesians*, 6, 12,<sup>51</sup>
- *Propositio*: the Manichean errors, (4, 4).<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> J.S. Remón, *La Catequesis*, 173-174 (We will basically follow his framework and the translation is mine)

<sup>50</sup> *agon*. 2, 2 PL 40, 291

<sup>51</sup> “... *quisquis det operam triumphare de illo in semetipso. Eos enim qui foris non oppungnant, intus vincimus, vincendo concupiscentias per quas nobis dominantur*”, *Ibid.* 2, 2 PL 40, 292

<sup>52</sup> *Ibid.* 4, 4 PL 40, 292-293

This is followed by an:

*Instruction* (chapters 5, 5-10, 11),

*Intimation* (chapters 10, 11-11, 12);

and finally the *Exhortation* (chapters 12, 13-13, 14).

The terminology of combat is a particular aspect of this part of catechetical itinerary and reveals both its moral and ascetic nature.<sup>53</sup>

In the *second catechesis*, Augustine follows *the itinerary of "symbol"*:

Here it is a doctrinal exposition, which at the first instant, might look an exclusively Trinitarian one (13, 15). This, in the section of structure, we have divided into three categories, distinct but intrinsically united among them. But from a catechetical point of view besides these above mentioned Trinitarian, Christological and ecclesiological aspects, we can recognise the soteriological, pneumatological and eschatological components of the *creed*.<sup>54</sup> The exposition follows a negative way. These truths are explained in 19 articles in a very vibrant mode with a negative phrase: "*nec eos audiamus*."<sup>55</sup> Augustine does not call the errors by name<sup>56</sup> but we can easily identify them.

Thus, in chapters 14, 15 and 16, we identify three Trinitarian heresies like monarchianism,<sup>57</sup> tritheism<sup>58</sup> and arianism<sup>59</sup> respectively. Then comes the 12 errors of the mystery of Christ: among them the first six are exclusively Christological (chapters 17, 19-22, 24), while the following five are more soteriological (chapters 23, 25-27, 29) and the last one being pneumatological (chapter 28, 30).

<sup>53</sup> Cf. L. Manca, 55

<sup>54</sup> Cf. A. Trapè, 330-331

<sup>55</sup> *agon.* 14, 16 *PL* 40, 299. This phrase first appears here and is repeated till the penultimate chapter, 32, 34.

<sup>56</sup> For Russell, Augustine would have omitted to name them to maintain the simplicity of the work, Cf. R.P. Russell, 333, *f. note* 1

<sup>57</sup> It is with the name Sabellianism, after Sabellius was diffused in Egypt; among the Latins, it is called patripassianism and in modern times, is called Modalism, Cf. M. Simonetti, *Monarchiani*, in *NDPAC*, 3330-3331

<sup>58</sup> It will be the other extreme of monarchianism. We cannot consider it a true or particular heresy but some fathers accused tritheism those theological currents that were in general anti-Sabellian, Cf. B. Studer, *Triteismo*, in *NDPAC*, 5480-5481

<sup>59</sup> Here the subject of discussion is the Arian (Cf. M. Simonetti, *Ario-Arianesimo*, in *NDPAC*, 503-512) and *Pneumatomachian (Macedonian) heresy* (Cf. M. Simonetti, *Pneumatomachi*, in *NDPAC*, 4192). Against the Arians, Augustine stresses a fundamental aspect of the generation of the Son, denied by them for considering it in material sense. While Augustine understands a spiritual and eternal generation as already explained by Alexander of Alexandria in the beginning of Arian heresy.

The Christological errors are the following as against the *Catholic faith*:

1. The Ebionites and its variations:<sup>60</sup> Christ is simply a man. Truth: Christ is the Son of God incarnated for the salvation of mankind.<sup>61</sup>
2. Docetism:<sup>62</sup> Christ's whole body was an unreal flesh and feigned appearance<sup>63</sup>. Truth: Christ had a true human body
3. Apollinarism:<sup>64</sup> Christ had no human mind.<sup>65</sup> Truth: Christ had not only human soul and body but also human mind.
4. Nestorianism:<sup>66</sup> They understood that the union of God and man was moral and not real. Truth: The union of God and man was real.
5. Christological Arianism: Christ assumed only the human body.<sup>67</sup> Truth: the Word assumed both human body and soul.
6. Docetism and Valentine Gnosticism.<sup>68</sup> Truth: Christ had a true body and is born of a woman.<sup>69</sup>

The following five errors somehow negate the passion,<sup>70</sup> the resurrection,<sup>71</sup> the ascension,<sup>72</sup> Christ's sitting at the right hand of the Father<sup>73</sup> and the future judgement,<sup>74</sup> consequently reveal the soteriological as-

<sup>60</sup> "... qui Filium Dei Iesum Christum nihil esse aliud quam hominem dicunt, sed ita iustum, ut dignus sit appellari Filius Dei", *agon*. 17, 19 PL 40, 300

<sup>61</sup> "Credamus etiam dispensationem temporalem pro salute generis humani", *Ibid*.

<sup>62</sup> Cf. B. Studer, *Docetismo*, in *NDPAC*, 1465

<sup>63</sup> "... qui non verum hominem suscepisse dicunt Filium Dei, ... sed falsam carnem et imaginem simulatam corporis humani ostendisse videntibus" and "isti totum corpus eius falsam carnem fuisse contendunt", *agon*. 18, 20 PL 40, 301

<sup>64</sup> Cf. Ch. Kannengieser, *Apollinarismo*, in *NDPAC*, 417-421

<sup>65</sup> "... sed hominem ipsum, qui temporali dispensatione susceptus est, audent dicere non habuisse hominis mentem, sed solam animam et corpus", *agon*. 19, 21 PL 40, 301

<sup>66</sup> *agon*. 20, 22 PL 40, 301, Cf. M. Simonetti, *Nestorio-Nestorianesimo*, in *NDPAC*, 3482-3485

<sup>67</sup> "... qui solum corpus humanum susceptum esse dicunt a Verbo Dei", *agon*. 21, 23 PL 40, 302, Cf. J.S. Remón, *La Catequesis*, 177

<sup>68</sup> Cf. J.S. Remón, *La Catequesis*, 177

<sup>69</sup> "... nec mares fastidivit, quia marem suscepit; nec feminas, quia de femina natus est", *agon*. 22, 24 PL 40, 303

<sup>70</sup> Cf. *Ibid*. 23, 25 PL 40, 303

<sup>71</sup> "... qui negant tale corpus Domini resurrexisse, quale positum est in monumento", *Ibid*. 24, 26 PL 40, 304

<sup>72</sup> "... qui negant ipsum corpus secum levasse in coelum Dominum nostrum", *Ibid*. 25, 27 PL 40, 304

<sup>73</sup> "... qui negant ad dexteram Patris sedere Filium", *Ibid*. 26, 28 PL 40, 304

<sup>74</sup> Those who interpret crookedly "... eum qui credit in Christum, non iudicari" are wicked exegetes, *Ibid*. 27, 29 PL 40, 305

pect.<sup>75</sup> On the other hand, the last pneumatological error consists in a false claim of some of the heretics of possessing the Holy Spirit.<sup>76</sup>

Among the errors that are in the ecclesiological part, the first three are strictly regarding the nature of the Church: namely, Donatism,<sup>77</sup> Luciferianism<sup>78</sup> and the negation of the power of the Church to pardon sins.<sup>79</sup> The fourth one however is eschatological in nature and deals with the negation of the resurrection of the body.<sup>80</sup>

The whole catechetical instruction ends with a final exhortation and for J. S. Remón it is very beautiful: “*We are before the Christians who are just baptised and have overcome the neophytes’ stage and are ready to face the daily battle against the enemies of faith. The holy bishop enjoins them to nourish with simple and authentic faith. To this wholesome nourishment- nutrimentis saluberrimis- good Christians must add the precepts of charity of Christ, summed up in the love of God and neighbour. This is the best way to triumph over - in oneself and in Christ-, the devil and his angels. This charity is kept through humility, simplicity and fear of God. Armed in this way, the Christian will achieve the final victory*” (tr. mine).<sup>81</sup>

Concluding this exposition of the catechetical itinerary, we can also identify here some characteristics of this Augustinian catechesis, namely: adaptation, the theme of Christ- Church, the biblical-historical catechesis, etc.

<sup>75</sup> Cf J.S. Remón, *La Catequesis*, 177

<sup>76</sup> “... qui dicunt Spiritum sanctum, quem in Evangelio Dominus promisit discipulis, aut in Paulo apostolo venisse, aut in Montano et Priscilla, sicut Cataphryges dicunt, aut in nescio quo Manete vel Manichaeo, sicut Manichaei dicunt”, *agon*. 28, 30 PL 40, 305

<sup>77</sup> “... qui sanctam Ecclesiam, quae una catholica est, negant per orbem esse diffusam, sed in sola Africa, hoc est, in parte Donati pollere arbitrantur”, *Ibid*. 29, 31 PL 40, 306

<sup>78</sup> *Ibid*. 30, 32 PL 40, 307-308

<sup>79</sup> “... qui negant Ecclesiam Dei omnia peccata posse dimittere”, *Ibid*. 31, 33 PL 40, 308

<sup>80</sup> “... qui carnis resurrectionem futuram negant”, *Ibid*. 28, 30 PL 40, 305

<sup>81</sup> “*Estamos ante cristianos recién bautizados que han superado la etapa de los neófitos y se disponen a afrontar la lucha diaria contra los enemigos de la fe. El santo obispo los comina a nutrir una fe sencilla y autentica. A este alimento salubérrimo- nutrimentis saluberrimis- deben añadir los buenos cristianos los preceptos de la caridad de Cristo, resumidos en el amor de Dios y del prójimo. Este es el gran medio de triunfar-en sí y en Cristo-, del diáboloy sus satélites. Este amor se mantiene por la humildad, la simplicidad y el temor de Dios. Revestido de este modo, el cristiano logrará la victoria final*”, J.S. Remón, *La Catequesis*, 178

This *adaptation*<sup>82</sup> of the bishop of Hippo, as we have seen is well attested in his own words.<sup>83</sup> He puts into practice, this aspect, not only in the language but also in the content and style of the work. And he has reason from the experience of human nature to justify it.<sup>84</sup> But this is not something Augustine does in this work only, rather it seems that he is quite convinced of this that we find the same in *De catechizandis rudibus*<sup>85</sup> and in *De fide et symbolo*,<sup>86</sup> to the extent that it has become a part of his personal nature as would suggest his many letters and sermons.<sup>87</sup>

Thus Augustine presents his catechesis in an elemental way, full of practical sense. The presentation of the Christian life as combat is very appropriate in this context to the recently baptised. He finds the inspiration in this area from St. Paul who was keen to use this sort of language for the instruction of his newly formed Christian communities.<sup>88</sup> This catechesis, together with the simple language free of rhetoric twists is sure to make an impact on this category of audience. Thus we agree with the opinion of D'Ales to call this *opuscule* the people's Enchiridion.<sup>89</sup> Again this adaptation is clear from the apologetic tone of the treatise considering that these simple Christians were vulnerable to the counter-proselytising of other groups like Manicheans and Donatists.<sup>90</sup> The brevity of the symbol (13, 15) also shows that Augustine is writing in *De catechizandis rudibus*<sup>91</sup> what he has already practised in *De agone christiano*. In this

---

<sup>82</sup> Some elements of this aspect are mentioned elsewhere, which, however, for the sake of synthesis, we may repeat here!

<sup>83</sup> Cf. *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631

<sup>84</sup> "... *et cum parvuli sumus, maiorum cibos non appetamus...*", *agon.* 33, 35 *PL* 40, 309-310

<sup>85</sup> Cf. *cat. rud.*, 7, 11-8, 12 *PL* 40, 317-319

<sup>86</sup> "...*in quo de rebus ipsis ita disseritur, ut tamen non fiat verborum illa contextio, quae tenenda memoriter competentibus traditur*", *retr.* 1, 17 *PL* 32, 612

<sup>87</sup> For a detailed treatment of the point, see Cf. A. D'Ales, 133ff.

<sup>88</sup> We shall cite only some of them as used by Augustine in this work: *1 Cor.* 9, 26-27 (Cf. *agon.* 1, 1 *PL*, 40, 294); *2 Tim.* 4, 7-8, (Cf. *agon.* 1, 1 *PL*, 40, 291); *Eph.* 2, 2 (Cf. *agon.* 1, 1 *PL*, 40, 294); *Eph.* 6, 12 (Cf. *agon.* 3, 3 *PL*, 40, 292)

<sup>89</sup> «*Tandis que le De catechizandis oriente l'activité des ministres de l'Évangile vers la pénétration des masses paennes, le De agone christiano amorce un travail en profondeur. Le pasteur d'âmes s'y montre en contact avec ses ouailles les moins cultivées, se faisant tout à tous. On l'a très bien appelé l'Enchiridion du peuple, car il unit à une catéchèse élémentaire, un entraînement efficace vers les vertus essentielles du chrétien*», A. D'Ales, 144

<sup>90</sup> Cf. *agon.* 4, 4 *PL*, 40, 292-293

<sup>91</sup> In fact, Augustine is advising Diogracias the brevity of exposition, Cf. *cat. rud.* 7, 11 *PL* 40, 317-318

sense, he is perfectly adapting to the audience: *pro capacitate ac viribus audientis, proque ipsius temporis modulo*.<sup>92</sup>

Another important aspect of this catechesis is Augustine's presentation of Christ in close union with the Church and it is the most extensive part of the book (*chapters 17, 19-33, 35*).<sup>93</sup> But the most highlighting element is his biblical-historical method. To support his catechetical teaching Augustine abundantly uses the sacred scriptures. J. S. Remón is quite convinced of this when he says: "*The iter biblicum is present, evidently or underlined, in all the explanation and pages of this booklet*" (*tr. mine*).<sup>94</sup> He gives a complete list of biblical citations in the book in order to prove this.<sup>95</sup> This biblical catechesis is joined with the history of the Church together with heresies. And once again it would foreshadow what is said in *De catechizandis rudibus*.<sup>96</sup>

There are other aspects of this catechesis which are worth mentioning. For example, we recall the simplicity of the exposition of the symbol. There is no complex theological exposition; not even the names of the errors treated, are mentioned. However, there is a clear definition and a brief confutation of the errors contrary to the symbol. Augustine's marking of each error with the "*nec eos audiamus*" add to the clear division between them.<sup>97</sup> Finally, Augustine's call to charity is something to be noted as well.<sup>98</sup> For Augustine all the catechetical instruction is directed towards love and should enkindle the love. Charity is the centre of catechesis and essential remedy to triumph for Christ.<sup>99</sup> Thus it is very true the observation of A. Trapè who affirmed "*all his (Augustine's) psychological*

<sup>92</sup> *Ibid.*

<sup>93</sup> Cf. J.S. Remón, *La Catequesis*, 180-181. We limit here to this extent as our purpose is only to show the catechetical nature and not an exhaustive study of all the catechetical elements of the work!

<sup>94</sup> "*El iter biblicum está presente, expresa o veladamente, en todas las explicaciones y páginas de ese opúsculo*", *Ibid.*, 181

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.* pp. 181-182

<sup>96</sup> "*Narratio plena est, cum quisque primo catechizatur ab eo quod scriptum est: In principio fecit Deus caelum et terram, usque ad praesentia tempora Ecclesiae*", *cat. rud.*, 3, 5 *PL* 40, 313

<sup>97</sup> Cf. A. Trapè, 331

<sup>98</sup> "... *et nutritur caritas, et lucere incipit quod antea tantummodo credebatur*", *agon*. 13, 14 *PL* 40, 299 and "*Quia perfecta caritas nec cupiditatem habet saeculi, nec timorem saeculi. Per quas duas ianuas intrat et regnat inimicus, qui primo Dei timore, deinde caritate pellendus est*", *agon*. 33, 35 *PL* 40, 310

<sup>99</sup> Cf. J.S. Remón, *La Catequesis*, 186

*intuitions and didactical observations has only one common denominator: the charity” (tr. mine).*<sup>100</sup>

Almost all of these characteristics of catechesis are found articulated, particularly in the first part of *De catechizandis rudibus* (3, 5-14, 22), the manual of catechesis came to us from Augustine himself.<sup>101</sup> Thus we can rightly assume that what Augustine has been practising in his life as a catechist since his ordination (year 391)<sup>102</sup> particularly in moments of *De fide et symbolo* (year 393)<sup>103</sup> and *De agone christiano* (year 396), finds its synthesis in his articulation of the methods of catechesis which he made upon request of the deacon of Carthage, Deogratias (year 400).<sup>104</sup> This, on the other side, helps us to affirm retrospectively once again the true catechetical nature of *De agone christiano*.

#### 4. SCOPE AND ADDRESSEE

We have put together these two elements in the sub-title not without a specific reason. It seems that the scope and the addressee of this *opus-cule* are somehow reciprocally related. It can be inferred from the initial words of *Retractationes* on this book: “*Liber De agone christiano fratribus in eloquio latino ineruditus humili sermone conscriptus est*”.<sup>105</sup> But as pointed out before in the case of *Ad Simplicianum* (section 1. above) here too we have to keep in mind that this assertion in *Retractationes* was not written at the time of composition of the work (396), rather it was what Augustine had remembered of the work when (years 426/27) he had revised the same.<sup>106</sup> However, this fact in no way contradicts the claim rather reinforces it further because at the end of the work, Augustine through his final exhortation makes it clear that this small book in one volume was written for those neo-Christians, “*parvuli sumus*” who have

---

<sup>100</sup> Cf. A. Trapè, 328

<sup>101</sup> Cf. P. Siniscalco, *Introduzione*, in *Prima Catechesi Cristiana*, NBA VII/2, Città Nuova Editrice, Roma, 141- 144. However, we remember that they are different in their catechetical addressees that is, *De catechizandis rudibus* to the pagans while *De agone christiano* to the neo-Christians!

<sup>102</sup> Cf. P. Brown, 64

<sup>103</sup> Cf. A.D. Fitzgerald, xlv

<sup>104</sup> Cf. A. Trapè, 323-324

<sup>105</sup> *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631. Here, for example, we see how Augustine thinking of his “*fratribus in eloquio latino ineruditus*”, decides to write in “*humili sermone*”.

<sup>106</sup> Cf. A.D. Fitzgerald, xlvi

just received the faith.<sup>107</sup> And these newly baptised could perfectly be fit into the *fratribus in eloquio latino ineruditis*. The brevity of the explanation of the symbol of faith (13, 15), according to Luigi Manca shows that the addressees were already Christians.<sup>108</sup> This could also be interpreted by way of a catechetical tactic, as we have seen above in the previous section. To these fellow Christians, Augustine wants to offer “the mode and means” of attaining “*corona victoriae*” or in other words, to reach heaven.<sup>109</sup> The whole of this process is considered as a combat or struggle against the devil, hence the name “*De agone christiano*”<sup>110</sup> following the same spirit of St. Paul.<sup>111</sup>

Then in the first part (*chapters 1-13*) we see that the treatment, in its entirety is dedicated to define and delineate the nature of this combat, but the key to this explanation is distancing and refuting the Manichean heretical ideas.<sup>112</sup> The second part (*chapters 14-33*) is completely dedicated to a particular exhortation, that is, an exhortation to avoid the different heretical ideas, particularly highlighting the Donatists and Luciferians.<sup>113</sup>

Thus from what we have exposed above we can identify two keys to explore the scope and addressee of this work: first, the fact of being written in simple Latin (linguistic key), second, its exposition of various heresies (anti-heretical key). Following this framework of *language and heresies* we will, now, investigate into the addressee of *De agone christiano* so as to illuminate ourselves regarding its scope.

A search of this kind to the addressee of *De agone christiano* will inevitably bring our attention to the socio-cultural and demographic map or constitution of the people of Hippo Regius in the whole panorama of

<sup>107</sup> Cf. *agon.* 33, 35, *PL* 40, 310

<sup>108</sup> Cf. L. Manca, 56

<sup>109</sup> Cf. *agon.* 1, 1 *PL* 40, 289-290; *agon.* 33, 35, *PL.* 40, 310

<sup>110</sup> It is the original title of the work given by Augustine himself, Cf. *retr.* 2, 3 *PL* 32, 631

<sup>111</sup> Cf. “*Opus perfecit, cursum consummavi, fidem servavi; iam superest mihi corona iustitiae*”, 2 *Tim.* 4, 7-8, cited at the very beginning of the work, *agon.* 1, 1 *PL* 40, 291

<sup>112</sup> Among the many instances, we have one clear example in *agon.* 4, 4 *PL* 40, 293

<sup>113</sup> The only errors the bishop of Hippo mentions by name in this work, at the moment of refuting are Manicheans, Donatists and Luciferians; But without doubt we are sure that he knows most of them by name [Cf. *agon.* 30, 32 (*the Arians are here mentioned just in passing*); Cf. *De hearesibus*] but here it seems that he might have omitted to name others so as to keep the simple nature of the work and named only those who are directly present in the African context.



Roman north Africa. Thanks to various studies in this level<sup>114</sup> that today we have a better understanding of this background in which Augustine lived, worked and wrote the immense legacy of his literature, be it cultural or linguistic, be it social or demographic, etc.

The possibility that Augustine could have an indirect Berber origin or his formation in Punic culture<sup>115</sup> are matters that need further study and do not enter directly into our scope. However, the existence of Punic culture and language still in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> century of north Africa is far from any hypothesis and was a crude reality of Augustine's day-to-day pastoral life<sup>116</sup> and his controversial literary life.<sup>117</sup> We have to search in this background the addressee and consequently the scope of *De agone christiano*.

Augustine wrote: " *Liber De agone christiano fratribus in eloquio latino ineruditus humili sermone conscriptus est*". But, who were these brothers whose Latin formation was insufficient or quite poor to understand an elegant Latin literature? Here we have to keep in mind that common to many of the military invasions, the Roman occupation of north Africa at any rate did not completely annihilate the native culture.<sup>118</sup> Moreover, Romans were neither interested much in foreign languages, nor were they hostile to them!<sup>119</sup> So the administrative Latin should have remained among the Roman immigrants and the then north African upper class who accepted and accommodated themselves to the Roman domination as a part of their tactic and social beneficence. To this we have to add also the upper-middle-class (*the family of Augustine probably belonged to this group*)<sup>120</sup> who were the administrative aides of the Romans in small towns.<sup>121</sup> But the rest of the population who would have remained in the villages and interior parts might have continued with the

---

<sup>114</sup> We shall mention only a few like: F.van der Meer; J.E. Merdinger; F. Decret; M. Ellígsen; W.H.C. Frend; P. Brown etc.

<sup>115</sup> Cf. *ep.* 17, 2 *CSEL* 34, 1, 39; F. Vattioni, *Sant'Agostino e la Civiltà punica*, in *Augustinianum* 8 (1968) 435; K. Power, *Family, Relatives*, in *Augustine through the Ages*, 353

<sup>116</sup> Cf. *ep.* 84 *CSEL* 34, 2, 392-393

<sup>117</sup> Cf. *ep.* 66 *CSEL* 34, 2, 235-236

<sup>118</sup> Cf. J.E. Merdinger, *Rome & the African Church in the Time of Augustine*, Yale University Press, New Haven and London, 1997, 69

<sup>119</sup> Cf. F. Vattioni, 456

<sup>120</sup> Cf. *conf.* II, 3, 5 *PL* 32, 677

<sup>121</sup> Cf. F. Vattioni, 436; W.H.C. Frend, *A note on the Berber Background in the Life of Augustine*, in *JThS* 43 (1942) 190

culture and language (also gods) of their ancestors.<sup>122</sup> It is also important to note that they might be hardly in any position to pay for the Latin formation which would be only available in urban or large cities.<sup>123</sup> It is all the more true that there was no possibility to learn local languages in those cities either.<sup>124</sup> Besides the Romanised elite class, though knowing the local language, also practised Latin at home, which eventually left their children with no chance to learn them.<sup>125</sup> This, on the other hand would explain why Augustine had no substantial knowledge of his African language.<sup>126</sup>

However, it seems that at Hippo Regius, at least in the town area, Augustine's audience spoke and understood fairly the spoken Latin, although many of them would not know reading and writing.<sup>127</sup> Then, that was not altogether bad for an ordinary man because in the antiquity reading and writing were considered as professional skills and were not part of common formation as today. Besides, written works were thought to be read aloud and were "oral" in their composition and intention. Hence, it was customary that a literate person might read and others would listen to it.<sup>128</sup>

This being the case of language formation, now let us look into the demographic distribution of north Africa to see who formed this *fratribus in eloquio latino ineruditus*. From Augustine himself, we know that Christian Africa was more Donatist than Catholic.<sup>129</sup> But Hippo being a port city and its geographical location had given a better position to the

<sup>122</sup> Cf. J.E. Merdinger, 69; F. Vattioni, 461

<sup>123</sup> We know that after Augustine's preliminary education, his father made great sacrifices to send him for higher studies, Cf. *conf.* II, 3, 5 *PL* 32, 677; and later on the father's death, it is Monica who supported him economically, Cf. *conf.* III, 4, 7 *PL* 32, 685

<sup>124</sup> Cf. F. Vattioni, 446

<sup>125</sup> Cf. K. Power, 353; M. Ellígsen, *The Richness of Augustine, his contextual & pastoral theology*, WJK Press, Louisville, 2005, 8; Cf. *conf.* I, 14, 23 *PL* 32, 671

<sup>126</sup> Cf. *ep.* 66, 2 *CSEL* 34, 2, 236; *ep.* 84, 2 *CSEL* 34, 2, 393; F. Vattioni, 446

<sup>127</sup> Cf. F.van der Meer, *Augustine the Bishop, the life and work of a father of the Church*, Sheed and Ward, London, 1962, 175, 140 and 144. (From these pages it is clear that Augustine's liturgical congregation followed with enthusiasm the preaching of the bishop and they showed their appreciation too, which at times burst into applause).

<sup>128</sup> Cf. T.F. Martin, *Reading the Works of St. Augustine*, in *Elements of an Augustinian Formation*, Pubblicazioni Agostiniane, Roma 2001, 40-41

<sup>129</sup> Cf. F.van der Meer, 29; W.H.C. Frend, *The family of Augustine: a microcosm of religious change in north Africa*, in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione* Vol. 1, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1987, 150

Catholics; however still it was more of a Donatist stronghold. Hippo was home to many pagans, Manicheans and Jews as well.<sup>130</sup> Its seaport position and vicinity to Carthage- another port and the metropolitan city- on the other hand, would give much more contact to all the heresies because persecutions always dispersed the heretics. “*Moreover, it is likely that because of its strong influence, which wore down the Catholic Church’s resistance, Donatism indirectly encouraged other heresies to take root in Africa*”.<sup>131</sup> Adding to these, was the fact that in Hippo, as the whole of north Africa, paganism and their customs still remained; the Manicheans were also an influential group.<sup>132</sup> All these elements were conducive to an easy proselytising activity between the different groups in an effort to strengthen their own group. In fact Augustine himself gives hint of this at the end of the introductory chapters.<sup>133</sup> Normally, ordinary people were the primary target as they were easily convinced or forced. Sometimes groups of people were converted<sup>134</sup> and the fact that Catholics and Donatists had the same faith would make this passage from one to another easier or at times forced.<sup>135</sup> Finally, there were instances of switching sides for fear of disciplinary actions.<sup>136</sup>

This would draw our attention to the observations that considered the Donatists as a nationalist movement against the Roman State<sup>137</sup> and as being completely Punic.<sup>138</sup> There are scholars who do not accept it fully or keep still some doubts regarding its sustainability.<sup>139</sup> We also know that the Donatist bishops themselves once asked the Roman authorities to suppress the Circumcellions (*the armed hand of Donatists*) between 340-345.<sup>140</sup> But we neither ignore the facts that the Circum-

---

<sup>130</sup> Cf. J.E. Merdinger, 69

<sup>131</sup> F. Decret, *Early Christianity*, 143

<sup>132</sup> Cf. *Ibid.*, 144-158

<sup>133</sup> Cf. *agon.* 4, 4 *PL* 40, 293

<sup>134</sup> Cf. F.van der Meer, 26ff.

<sup>135</sup> Cf. *ep.* 66 *CSEL* 34, 2, 235-236

<sup>136</sup> Cf. *ep.* 108, 19. *CSEL* 34, 2, 632-633 . Besides, we also remember how Augustine himself drew his friends to Manichaeism. Cf. *conf.* IV, 1, 1 *PL* 32, 693 and IV, 4, 7 *PL* 32, 696

<sup>137</sup> Cf. W.H.C. Frend, *The Donatist Church: a movement of protest in Roman north Africa*, Clarendon Press, Oxford, 1952; F. Vattioni, 436

<sup>138</sup> Cf. M. Ellígsen, 9

<sup>139</sup> Cf. F. Decret, *Early Christianity*, 139

<sup>140</sup> Cf. *Ibid.*, 108. However, later when in 347, the imperial authority began to take disciplinary measures against Donatists, protecting the Catholic Church, they sought the help of the Circumcellions, Cf. *Ibid.*, 112

cellions knew only Punic and the Donatist bishop Macrobius when wanted to chastise them, speak through an interpreter in Punic.<sup>141</sup> Still, this does not mean either that among the Catholics were less or no Punic speaking people at all.<sup>142</sup> Or among the Donatists were there no Romanised people.<sup>143</sup> So a reasonable understanding would be that the Donatists, at least among their followers had a predominance the people of this lower stratum<sup>144</sup> or the Donatists projected themselves as champions of these people, when they were subjected to the imperial legislation, exploiting the anti-Roman emotion of the Punic-culture people especially the Circumcellions!

Augustine fighting against the different heretical fractions and aware of their influence among the people of lower strata of life, could not ignore this considerable amount of people.<sup>145</sup> Moreover, at the time of his writing this small work, a good number of them formed part of the Catholic Church.<sup>146</sup> So he cannot write to them in an elegant Latin which most of them would not have any chance to understand at all. Besides, the precise time of the composition of this work soon after his episcopal ordination (*year* 395) shows his preferential pastoral concern for the instruction of this part of the folk and thus justifies his writing in simple language.

Besides Luigi Manca, in his introduction to this work observed that in the treatment of heresies: Trinitarian, Christological and ecclesiological, the latter ones had received more attention than the three Trinitarian

---

<sup>141</sup> Cf. *ep.* 108, 14 *CSEL* 34, 2, 628

<sup>142</sup> Cf. *ep.* 84, 2 *CSEL* 34, 2, 393. In this letter, Augustine justify himself to bishop Novatus, his holding back the deacon Lucillus for Hippo in order to minister the Punic speaking faithful of his own diocese. At the same time he points out that Punic is common in Sitifis, the bishopric of Novatus thus implicitly affirms that it was a Catholic diocese which was basically Punic in language.

<sup>143</sup> Cf. *ep.* 108, 14 *CSEL* 34, 2, 628. Here in fact it is quite clear that Macrobius does not know Punic (therefore Latin-speaking) which makes him seek the help of an interpreter to speak to the Circumcellions who understands only Punic; see also Cf. *ep.* 66, 2 *CSEL* 34, 2, 236

<sup>144</sup> Cf. F. Vattioni, 445

<sup>145</sup> Here it is better to understand the Punic culture as something non-Roman, without entering into whether the people were Berber or Phoenician origin but simply in the sense of African, Cf. M. Ellígsen, 9

<sup>146</sup> Cf. F. van der Meer, 132. It can be inferred from the citation of the *retr.* 2, 3 we saw above. The continuous imperial laws against pagan religion also would have some role to bring a considerable amount of commoners to the Catholic fold, Cf. P. Siniscalco, 138-139.

heresies;<sup>147</sup> this, in one way, shall guide us to Augustine's concerns about the Manicheans and Donatists with whom he had fought over Christological and ecclesiological errors respectively. By mentioning these heresies by name, Augustine might have a scope to warn his people about these heresies as a need of the time, avoiding any chance of them being easily become prey to the proselytising of these adversarial groups as we have indicated above.

Thus summarising, we can reasonably assume that the *scope* of this work is to give a catechetical instruction to Augustine's faithful in Hippo on (De) *agone christiano* which is proper to the "*Catholica*".<sup>148</sup> Of course Augustine had written many works against the Manicheans in his first years of ecclesiastical responsibility and successfully debated their local leader who was forced to leave the city.<sup>149</sup> This recent activity is reflected strongly in this book especially in the first part where the principal point of reference is the Manichean heresy. Moreover, he is convinced that it would be better to have an extra strength in the knowledge of other heresies; and from this the second part of the exposition of errors proceeds as a means of preventing the Manichean (potentially others too) proselytising.<sup>150</sup> In this ambience, the Donatists and Luciferians are also mentioned at length being their contextual relevance in Hippo, in the general scenario of the heretics. Hence, the direct *addressee* of this work would be the Catholic Christians of humble cultural formation both in language and faith, that is, especially the newly baptised under the pastoral care of the saint of Hippo and the scope of the work would be their faith formation without pointing out a particular ethnic group as D'Ales did.<sup>151</sup> Consequently, the work would constitute in general terms a simple manual of instruction in the Christian rule of faith.<sup>152</sup>

But this should not blind our eyes to other potential or indirect *addressees* and hence a related *scope*. Because, we see that Augustine

---

<sup>147</sup> Cf. L. Manca, 55

<sup>148</sup> Cf. *agon.* 4, 4 PL 40, 293

<sup>149</sup> Cf. J.E. Merdinger, 69; Cf. S.R. Hopper, *The Anti-Manichean Writings, in A companion to the study of St. Augustine*, Oxford University Press, New York, 1955, 157

<sup>150</sup> "... qui autem fidem catholicam ben didicit, et bonis moribus et vera pietate munitus est, quamvis eorum haeresim nesciat, respondet illis tamen. Nec enim decipi potest, quiam novit quid pertineat ad christianam fidem, quae catholica dicitur, per orbem terrarum sparsa..." *agon.* 4, 4 PL 40, 293

<sup>151</sup> Cf. L. Manca, 56-57

<sup>152</sup> Cf. N.J. Torchia, *De agone christiano*, in *Augustine through the Ages*, 15-16

feels himself African and all that is African and Punic, he treats with respect.<sup>153</sup> Besides, he is very careful not to offend anybody in this regard, though in doctrinal and other matters he had to disagree with them.<sup>154</sup> This fact, considered together with other indications from Augustine's life would help us to understand his tremendous desire to reach to all his African fellow citizens. For example, he had collected all his works in a library and let others to use or copy it;<sup>155</sup> he was anxious of the formation of both lay and clergy, including bishops<sup>156</sup> and wrote and travelled<sup>157</sup> for this purpose. He dialogued, tolerated<sup>158</sup> and even made public disputes with the heretics.<sup>159</sup> Considering all this together, it will not be an exaggeration or a mere hypothesis if we say that when the bishop of Hippo wrote *De agone christiano*, he had in mind all the Christians, be it Catholic, Donatist or Luciferians,<sup>160</sup> be it Manichean or any other denomination (including the heretics); be it clergy in its various grades or lay<sup>161</sup> who could read the work or listen to a reader or translator<sup>162</sup> and would come to the true knowledge of *Christian combat*, liberating themselves of errors<sup>163</sup> to form one flock in Christ<sup>164</sup> because

---

<sup>153</sup> Cf. F. Vattioni, 466-467

<sup>154</sup> Cf. *ep. 17 CSEL 34, 1, 39-44* (Augustine's reply to Maximus a pagan, invokes their common African origin); Cf. *ep. 52, CSEL 34, 2, 149-151* (Letter to bishop Severinus, Augustine's relative but Donatist).

<sup>155</sup> Cf. Possidius, *The Life of St. Augustine*, XVIII, 31, Augustinian Press, Villanova, 1988.

<sup>156</sup> Cf. F. Decret, *Early Christianity*, 183

<sup>157</sup> Cf. G.G. Willis, 40-41

<sup>158</sup> Augustine's recommendation to Secundus to read his books on *Free Will*, which are found with Paulinus of Nola is a good example of this attitude, Cf. *c. Sec. 11*, in *The Manichean Debate*, New City Press, New York, 2006, 374

<sup>159</sup> Cf. S.R. Hopper, 157

<sup>160</sup> In *chapters 29-30* Augustine is very precise by just mentioning only the question of *division* and *rebaptising* (*seen also above, ep. 66; ep. 108*) which is helpful towards conveying to the commoners (also among the Donatist section) the concrete elements for their simple understanding.

<sup>161</sup> Here we remember what we said above that the majority of the Donatist followers knew only Punic or little Latin.

<sup>162</sup> Cf. *ep. 84; CSEL 34, 2, 392-393; ep. 66 CSEL 34, 2, 235-236*. See also Cf. T.F. Martin, 40-41

<sup>163</sup> Augustine's exposition of the symbol of faith in negative catechesis could suggest this; and the particular mention by name only Donatists, Luciferians and Manicheans would strengthen this argument!

<sup>164</sup> Cf. *Jn. 17, 21*

they are all brothers to him although some were false.<sup>165</sup> Augustine's strong affirmation, "*Est enim magna virtus pietatis, pax et unitas*"<sup>166</sup> would further seal this argument.

---

<sup>165</sup> In this regard we would cite the following passages to show that Augustine's tone is of more invitation though there is some polemic; "*Sine dubio ista execrarentur homines, et eos sine dilatione relinquerent, si Christum quaerent...*", *agon.* 29, 31 *PL* 40, 307; "*Nam et amputatos ramos denuo posse inseri, si non permanserit in incredulitate, apertissime Apostolus docet*", *agon.* 30, 32 *PL* 40, 307-308. And Augustine's motivation is correction considering the heretics as brothers, Cf. L. Manca, 65, *f. note 71*.

<sup>166</sup> *agon.* 30, 32, *PL* 40, 307-308. The whole chapter is a call for unity. Augustine, invoking the example of Peter who was restored to faith after his fall, argues that Church being the symbol of Peter should forgive others who fall, and accept them. He invokes also the example of Church's mercy with regard to those who had fallen during the Arian persecution.

# La alegría de ser cristianos comprometidos.

## Una aproximación a la primitiva comunidad de Tesalónica<sup>1</sup>

P. Luis Ángel MONTES PERAL

**ABSTRACT:** The beautiful first Letter to the Thessalonians constitutes the *first Christian writing* of whose authenticity we can be sure. With good reason it can be called the “*letter of that joy which comes from being a committed Christian*”. It truly constitutes a *song of rejoicing* for God’s activity that made itself manifest in many ways in one of the Church’s earliest communities in Europe. This leads us to a highly relevant reflection: Christianity has, since its very beginnings, been *essentially linked to the joy and commitment of its believers*. Pope Francis is completely right when he begins his Apostolic Exhortation with the words, “*The joy of the Gospel fills the hearts and lives of all who encounter Jesus.*” It is true. It filled the heart and life of Paul and the Thessalonians and today it can also fill our hearts and our lives, which are in such need of inner enthusiasm and convincing witness in the face of the world.

**Key words:** *The joy of the Gospel, committed Christians, Thessalonian community, Saint Paul.*

**RESUMEN:** La preciosa carta Primera Tesalonicenses constituye el *primer escrito cristiano* del que tenemos noticia cierta. Con muy buenas razones podemos denominarla como la «*carta de la alegría propia del ser cristiano com-*

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada el 8 de abril de 2014 en el marco de las tradicionales Conferencias Cuaresmales, que cada año organiza la Diócesis de Palencia en la ciudad. Haciendo referencia a la Exhortación Apostólica «*Evangelii Gaudium*» del Papa Francisco, esta vez llevaban por lema: «*La alegría del Evangelio. El gozo de darse a los demás*». Se ofrece el texto tal como fue pronunciado.



*prometido*». En verdad constituye todo un *canto de gozo* a la actuación de Dios manifestada de muy diversas formas en una de las más primitivas comunidades en territorio europeo. Esto nos lleva a una reflexión muy pertinente: Desde sus inicios el cristianismo ha estado *unido esencialmente a la alegría y al compromiso creyente*. Tiene toda la razón el Papa Francisco, cuando comienza su Exhortación Apostólica con estas atinadas palabras: «*La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Cristo*». Sí, llenó el corazón y la vida de Pablo y de los tesalonicenses y hoy puede llenar también nuestro corazón y nuestra propia vida, tan necesitada de entusiasmo interior y de testimonio convincente ante el mundo.

**Palabras clave:** *La alegría del Evangelio, cristianos comprometidos, comunidad de Tesalónica, San Pablo.*

## Introducción

1. El Vaticano II, celebrado hace ya cincuenta años, nos hizo en su momento una apremiante invitación a *volver a las fuentes*, para poder conocer en hondura nuestra identidad más específica y recuperar en toda su originalidad la actuación que nos caracteriza como fieles católicos. Se trata de una de las finalidades o uno de los objetivos conciliares, que con el paso del tiempo más fecundidad ha mostrado en la vida eclesial durante este último medio siglo. Había que retomar de forma directa la lectura de la Palabra de Dios, tal como aparece en la Sagrada Escritura. Había que estudiar la Biblia, interpretarla en la manera debida y actualizarla para el hombre de hoy, convirtiéndola en el corazón mismo de nuestra espiritualidad y en el «el alma de la teología». La Palabra de Dios no sólo constituye nuestro principal alimento espiritual, también se alza como realidad primera, que orienta nuestra existencia y confiere sentido a lo que somos y hacemos.

2. El Concilio nos enseñó del mismo modo que no podíamos vivir aislados nuestra fe, como si fuéramos islas solitarias, actuando cada uno a su aire y sin conexión con los demás creyentes. Estábamos llamados a *testimoniar de forma comprometida el ser cristiano en comunidad* y a sentir la experiencia de la fraternidad con el gozo, que proporciona la salvación, verificada en la historia de un pueblo unido. Para ello necesitábamos superar las distintas formas de individualismo, que se han ido multiplicando en nuestra rica tradición de muchos siglos de existencia. No podía-

mos actuar como francotiradores. Teníamos que ponernos en cálida relación con nuestros hermanos, los hombres, así como caminar juntos en la construcción de un mundo mejor y una sociedad renovada conforme al espíritu del Evangelio. No lo olvidemos nunca: Las grandes empresas humanas se realizan en solidaridad. De una manera muy especial en el cristianismo, que por vocación y misión constituye una familia de hijos y hermanos. Una comunidad, a la que sobre todo le interesa el amor y cuanto está relacionado con el amor.

3. El Concilio nos dio también *muchas razones para ser cristianos alegres*. Había que terminar con una religión triste, anquilosada, que nada tenía que ver con la alegría que supuso el paso de Jesús por este mundo y el anuncio gozoso de la buena noticia de la salvación. Todos conocemos el dicho castellano: Un santo triste es un triste santo. Y los padres conciliares lo sabían muy bien y quisieron que superáramos la tristeza, huyéramos de la tibieza y no cayéramos en la aburrida rutina. De hecho uno de los documentos más importantes del Vaticano II se titula: «Gaudium et Spes». Es decir, el gozo y la esperanza, con los que la Iglesia se muestra solidaria con toda la humanidad. De hecho todo lo genuinamente humano encuentra eco en su corazón gozoso. Y una de esas realidades humanas primeras y más atrayentes está precisamente en la alegría, que salta de la fe, se verifica en el amor y alienta la esperanza. La alegría se constata «en nosotros» y «con nosotros». Es receptiva, pero también activa. Ciertamente se nos proporciona como gracia a recibir con memoria agradecida y del mismo modo como tarea a realizar en el quehacer de cada día. Dicho de otro modo: Es Dios quien nos proporciona la alegría, pero también quiere que la acojamos en nuestro corazón, transparentándola ante los demás y activándola mediante el *compromiso de la fe, guiado por el amor*. Nada más atractivo que un cristiano alegre, que vive con entusiasmo su misión en el mundo.

### **Primera Parte:**

#### **DESCRIPCIÓN DE LA PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENES**

Teniendo en cuenta estos tres principios conciliares: la vuelta a la Palabra de Dios, el responsable compartir comunitario y la llamada a la alegría; principios conciliares, que una vez más han sido resaltados por el

Papa Francisco en su *Exhortación Apostólica «Evangelii Gaudium»*, he elegido la *Primera Carta de San Pablo a los Tesalonicenses*, para iluminar el hecho de cómo podemos a) ser cristianos alegres y b) vivir nuestro testimonio de fe de forma realmente comprometida, c) siguiendo las pautas de la Sagrada Escritura. La fe y el compromiso cristianos, según el sentir del Apóstol Pablo, tienen mucho que ver con la alegría. De ahí que haya titulado esta conferencia así: «*La alegría de ser cristianos comprometidos*». Y como subtítulo: «*Una aproximación a la primitiva comunidad de Tesalónica*».

## 1. LA COMUNIDAD DE TESALÓNICA

La Carta Primera a los Tesalonicenses tiene una especial significación para el cristianismo de todos los tiempos. Constituye *el primer escrito cristiano*, que forma parte de la Palabra inspirada del Segundo Testamento. Fue compuesto por nuestro autor en la primavera o verano del año 50 de nuestra era y pronto se vio en ella *un tesoro*, que el Espíritu regalaba a los creyentes. Nos estamos remontando entonces a tiempos muy primitivos de la primera iglesia, cuando el cristianismo se estaba gestando y dando los primeros pasos. La frescura y el júbilo de la fe se muestran palpablemente en cada una de sus páginas. Conocernos y vivir mejor nuestra religión nos lleva inexorablemente a los orígenes y en ellos a esta preciosa carta.

El Apóstol de las Gentes escribió su misiva pocos meses después de haber fundado la comunidad de Tesalónica durante uno de sus viajes apostólicos (Hch 17,1-9). Tesalónica era entonces la movida capital de la provincia romana de Macedonia, la parte norte de Grecia. Era una ciudad populosa y estaba situada, de forma privilegiada, en un cruce de caminos entre oriente y occidente. La organización tanto política como militar podía considerarse también como excelente para aquellos tiempos. Desde su fundación, tres siglos antes, había ido adquiriendo creciente importancia en el ámbito helenista.

De ahí que Pablo escogiera esta ciudad para transmitir a los paganos el Evangelio de Jesucristo. Y la verdad que no dejó de tener su éxito. Como consecuencia de su ardorosa predicación se adhirieron a la fe *unas ochenta a cien personas* en esa bulliciosa ciudad. Y así pudo fundar una comunidad, que ha quedado para siempre como ejemplo y referencia de lo que una auténtica *comunidad viva* está llamada a ser. Algunos de sus miembros provenían del judaísmo, la mayoría de los prosélitos y de la gentilidad. Según el testimonio de San Lucas entre los convertidos se

encontraban «*no pocas mujeres distinguidas*» (Hch 17,4), aunque no se ha conservado ningún nombre de ellas<sup>2</sup>.

Vivir la fe cristiana en medio del mundo pagano y con los vientos en contra, no era un empeño fácil. Con todo, los misioneros fundadores de la comunidad de Tesalónica, es decir Pablo y sus compañeros en la misión Silvano y Timoteo (1,1)<sup>3</sup>, nunca perdieron el ánimo y siempre mantuvieron el arrojo en su afán evangelizador. Confesaron y anunciaron con valentía a Cristo como el Mesías de las Escrituras Santas (Hch 17,3), así acostumbraban a hacer sin ningún desmayo en su tarea. Pero casi desde el primer momento encontraron la incomprensión de la población griega y muy pronto fueron perseguidos por los judíos, que poseían en la ciudad una potente e influyente colonia (Hch 17,5ss).

Pablo y su discípulo Silvano tuvieron que salir huyendo de la ciudad (Hch 17,10), porque la situación se había convertido en muy peligrosa para ellos. Por instigación de algunos judíos poderosos, que no estaban dispuestos a reconocer a Jesús como el Cristo, estuvieron a punto de ser llevados a juicio ante las autoridades políticas y más pronto de lo deseado fueron perseguidos injustamente (Hch 17,6-9). Cuando Pablo escribe la carta, con la colaboración de sus fieles discípulos, se encuentra en el sur de Grecia, en la populosa ciudad de Corinto. En ese momento estaba especialmente preocupado por la marcha de aquella comunidad a la que el Apóstol había cogido un gran cariño, a pesar del escaso tiempo que había permanecido en ella.

## 2. LA BUENA MARCHA DE LA COMUNIDAD: LA ALEGRÍA DE SER CRISTIANOS

A través de su fiel discípulo Timoteo recibe al fin, después de un breve tiempo de incertidumbre, buenas noticias de la marcha de la comunidad recién estrenada. Se estaba desarrollando bien, creciendo en la fe y siendo testimonio para muchos. Pero a los tesalonicenses les preocupaba mucho en su existencia diaria una cuestión, que podemos calificar de *crucial*. En ese corto tiempo pasado algunos hermanos habían muerto y pre-

---

<sup>2</sup> Sí contamos con el nombre de una cristiana de la comunidad de Filipos, la primera comunidad en el continente europeo (Hch 16,11ss), fundada por San Pablo un poco antes de la de Tesalónica. Su nombre es «*Lidia, natural de Tiatira, vendedora de púrpura, que adoraba al verdadero Dios*» (Hch 16,14). Se trata de la primera cristiana europea con nombre propio conocido.

<sup>3</sup> Por razones obvias suprimo la sigla *I Tes* en todas las citas referentes a Primera Tesalonicenses.

guntaban al Apóstol, qué suerte iban a correr los que habían fallecido antes de la venida de Jesús en gloria y majestad. Pablo escribe su carta precisamente para responder a esta pregunta y para afianzarlos en la vida cristiana, que habían acogido con tanta generosidad y que estaban desarrollando con un esfuerzo digno de todo elogio.

Podemos denominar este escrito como la «*carta de la alegría propia del ser cristiano comprometido*». En verdad constituye todo un *canto de gozo* a la actuación de Dios manifestada de muy diversas formas en la pujante comunidad de los tesalonicenses. Esto nos lleva a una reflexión muy pertinente: Desde sus inicios el cristianismo ha estado *unido esencialmente a la alegría y al compromiso de la fe*. Y así continúa esta unión hasta el día de hoy, siempre que con la ayuda de la gracia divina vivamos, como lo que en realidad es, ese compromiso.

### 1 Tes 1,2-10

Merece la pena leer despacio el capítulo primero, porque no tiene desperdicio y en él ya aparece resaltado con gran fuerza el gozo de los tesalonicenses, debido a la *fe comprometida* que estaban testimoniando ante el resto de los creyentes y en el corazón mismo de la sociedad. Mostrándose como un *grupo alternativo*, mantenían los rasgos específicos de una fraternidad, presidida por el Padre amoroso de los cielos, que los había elegido para un cometido entusiasmante, ponían a Jesucristo, el Hijo, en su centro y recibían la fuerza santificadora del Espíritu.

### 3. LO NUCLEAR DEL CRISTIANISMO

Resulta gratificante comprobar la genialidad religiosa de cuño cristiano, mostrada por Pablo aquí. Ya en las primeras palabras que dirige a los tesalonicenses pone de manifiesto lo que significa la *experiencia gozosa de fe cristiana*. Sorprendidos, además encontramos en su condensada oración de acción de gracias una *selección de los temas nucleares* de la espiritualidad cristiana de todos los tiempos:

- la plegaria de acción de gracias y petición (v. 2)
- la paternidad divina (v. 3);
- la puesta en práctica de las virtudes teologales (v. 3);
- la elección cristiana como iniciativa divina (v. 4);
- la fraternidad cristiana (v. 4);
- el Evangelio anunciado como Palabra de Dios y recibido con la fuerza y plenitud del Espíritu (v. 5-6);

- la imitación de Cristo y del apóstol (v. 6);
- el gozo que proviene del Espíritu (v.6);
- el testimonio de fe en la vida cristiana como modelo a seguir y motivo de elogio (v. 7-9);
- el abandono de los ídolos (v. 9);
- la conversión al Dios vivo y verdadero (v. 9);
- la Resurrección del Hijo Jesús y la Parusía (v. 10).

En la exposición de los temas ofrecidos están integrados *diversos elementos religiosos fundamentales*, que no pueden faltar en la experiencia gozosa de la fe cristiana de todos los tiempos. Comprobémoslo, aunque sea a grandes trazos.

### 3.1. Las Tres Personas Divinas

Seis veces aparece el nombre de Dios (vs. 2.3.4.8.9<sup>2</sup>). Pero se presenta al Altísimo con unas características muy especiales, que conviene no pasar por alto: en su íntima relación con Jesucristo nuestro Señor (vs. 3.6) y sobre todo en su función de Padre (v. 3). Se menciona en dos ocasiones al Espíritu Santo, que es el que proporciona a los creyentes fuerza y plenitud (v. 5) y de un modo muy especial les confiere *alegría* (v. 6). La referencia al Hijo abre y cierra la acción de gracias (vs. 3.10).

Aunque no aparecen las tres personas divinas juntas, como en otros textos posteriores, se las menciona a cada una de las tres de forma bien significativa, al principio, en medio y al final de la acción de gracias. No puede lograrse una verdadera experiencia de fe sin la presencia y actuación de la Trinidad en los creyentes. Es verdad que las enseñanzas trinitarias aparecen aquí tan sólo en su origen y formación primera. Pasarán siglos hasta que se precise de forma definitiva la *identidad* de cada una de las personas y la *relación* existente entre ellas. Pero ya están confesadas las tres personas en su especificidad: en su paternidad, filiación y expiración.

No deja de sorprender entonces, que los elementos esenciales de la realidad trinitaria ya se encuentren enunciados aquí, aunque falte la precisión exacta, imposible de ser formulada en aquel momento por razones bien obvias. En Pablo ya empieza a percibirse, incluso gestarse el hecho crucial de que no existe contradicción alguna entre la *proclamación de la unicidad de Dios*, la existencia de un único Dios vivo y verdadero (1,9), y la *confesión de su trinidad de personas*: Padre (1,1.3), Hijo (1,10) y Espíritu Santo (1,3.6).

La decisiva actuación trinitaria resulta bien visible en la acogida por parte de los tesalonicenses de la Palabra de Dios, acompañada por la acción impulsora y transformadora del Espíritu Santo. Se trata de una manifestación de la gracia trinitaria, derramada como *complacencia de elección y predilección sobre los fieles*; gracia que posibilita a éstos el que acepten el evangelio paulino como verdadera Palabra de Dios; gracia que convierte a los extraños en hermanos, llamados a practicar de forma comunitaria las virtudes teologales. Se resalta además que la alegría proviene del Espíritu.

### 3.2. *Las tres virtudes teologales*

De hecho, lo más granado de la gracia trinitaria se resume y consume en esas tres realidades, denominadas más tarde «virtudes teologales»: *fe, amor y esperanza*. En ellas culmina la oración, eficaz por estar dirigida al Padre, inspirada por el Espíritu y testimoniada por el Hijo Jesús. El medio más eficaz de que dispone la fe es la *palabra espiritual*, que en su momento se vuelve oración, contacto con Dios. La expresión más fuerte que proviene del amor es la fraternidad, basada en la paternidad divina, origen y fin de toda auténtica oración. En una comunidad así, desde sus comienzos atribulada, se dispara la esperanza como expectativa viva del día del Señor en un clima de plegaria y vigilancia. Concebida como una gran fiesta triunfal, la Parusía espolea los deseos creyentes para pedir a Dios su pronta llegada y para consolarse con tan feliz acontecimiento.

Casi al final de la carta San Pablo vuelve a mencionar las tres virtudes teologales e invita a sus fieles a cubrirse, para entablar el combate cristiano, con la coraza de la fe y del amor y con el casco protector de la esperanza en la salvación (5,8). Antes las asechanzas del mal, que son muchas y fuertes en el mundo, no encontramos mejor antídoto que pertrecharnos con las armas de las virtudes teologales y, revestidos con ellas, entrar decididos en el combate librado contra el mal, fiados de la fuerza del Espíritu.

### 3.3. *Jesucristo, el Hijo*

Jesucristo, el Hijo, aparece aquí en su relación íntima tanto con el Padre como con el Espíritu Santo. Se destacan ya, aunque sea de un modo inicial, las prerrogativas centrales de la cristología posterior:

- Vive realmente en Dios, no sólo su memoria o su reflexión, creciendo en la convicción de los creyentes su función como el autor de la salvación.
- Más allá de la historia terrena tiene ahora una forma de existencia gloriosa, una vida inmortal y escatológica, en la que estamos llamados a participar.
- Volverá un día, manifestándose desde el cielo y liberando a los creyentes para siempre de la ira que se acerca. Este es precisamente el núcleo de la esperanza.

### 3.4. *La actividad de la fe*

En este el corto capítulo Pablo menciona dos veces la fe. Dirigiéndose a sus destinatarios, habla de la actividad (v. 3) de su fe (v. 8). La fe siempre es *activa*: supone, primero, acoger al mismo Dios, que se nos entrega en Jesucristo y, segundo, testimoniar esa experiencia de Dios ante los demás con obras de amor, como mostrará más tarde en Gal 5,6. Porque han hecho suya una fe con esas características, la fama de los creyentes tesalonicenses se ha extendido entre los cristianos de toda Grecia.

Además el Apóstol nos da una definición muy atinada de lo que *significa esa fe* para aquellos paganos, que habían abandonado los ídolos y se había convertido al auténtico Dios, al único que merecía la pena prestar un servicio incondicional (1,9). La fe necesita todo un proceso de *cambio de mentalidad y comportamiento*, que supone, de la mano de Cristo, *rechazar* la divinidad de lo que no es Dios y *servir* con fidelidad a la divinidad de Dios; del Dios uno y único; del Dios vivo y verdadero, que para Pablo no es otro que el Padre de Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo. Pocas veces se ha dado una definición de la fe tan contundente y exacta como ésta: *abandonar los ídolos para convertirse al Dios vivo y verdadero*. Vale para los creyentes de todos los tiempos, porque sigue teniendo vigencia en cualquier momento de la historia. Pienso que de una manera especial en nuestra época.

### 3.5. *La encrucijada paulina: entre el sufrimiento y el gozo*

En aquel momento San Pablo, que ya no era una persona joven, se encontraba en una auténtica encrucijada en su denodado empeño por extender el cristianismo a través del mundo helenista. Se debatía, como el mismo nos comunica, entre las *tribulaciones* y los *sufrimientos*, pero también entre el *gozo* y la *esperanza*. Y lo que acontecía en su misión, suce-



día de forma bien semejante en la vida de sus hijos queridos, hechura suya como pocas, y cristianos comprometidos de aquella populosa ciudad, que ya no pasaban inadvertidos.

En el mismo centro del párrafo en cuestión ensalza a sus destinatarios porque, siguiendo el ejemplo del Señor y el suyo propio, han acogido «*la Palabra de Dios en medio de una gran tribulación, con la alegría del Espíritu*» (1,6). La han abrazado —dirá más tarde— «*no como palabra humana, sino cual es en verdad, palabra de Dios, que permanece operante*» en los creyentes (2,13). Efectivamente, como sucedió al mismo Apóstol, los tesalonicenses, que formaban una pequeña pero bien trabada comunidad desde su fundación, fueron perseguidos tanto por sus compatriotas como por los judíos de la ciudad, que se oponían con todas sus fuerzas a que se diera a conocer a Jesucristo y sus enseñanzas sobre la fraternidad universal.

Pero la persecución no les podía *privar de su alegría*, que había crecido en ellos al recibir con entusiasmo el Evangelio. Estaban plenamente gozosos de haber abandonado la insatisfactoria existencia anterior, para volverse con todas las consecuencias al Padre de nuestro Señor Jesucristo. Se habían autenticado como *un ejemplo convincente* para todos los creyentes de Macedonia y Acaya (1,7). Aunque fueran maltratados de manera injusta por su entorno, nadie podía arrebatárles esa *alegría íntima de ser cristianos*, a la que el mismo Dios les llamaba mediante la elección de la que habían sido objeto por especial predilección divina (1,4). Les unía un empeño común: orientar el sentido de la vida de tal forma, que les llevara a un destino feliz, como nunca antes habían podido imaginarlo.

#### 4. LOS TESALONICENSES HIJOS QUERIDOS Y ALEGRES DE SAN PABLO

Dada la fidelidad que profesaban al Evangelio, el Apóstol se sentía especialmente unido a esta floreciente y joven comunidad, llegando a expresar ante sus miembros los sentimientos, que le salían de lo profundo del corazón: «*Nos portamos* —aquí implica también a sus discípulos Timoteo y Silvano, que le habían acompañado en la fundación de la comunidad y con los que remite la carta (1,1)— *con delicadeza entre vosotros, como una madre que cuida con cariño de sus hijos... porque os habéis ganado nuestro amor*» (2,7s).

Más adelante les reitera: «*sabéis perfectamente que, lo mismo que un padre con sus hijos, os animábamos y os urgíamos a llevar una vida digna de Dios, que os ha llamado a su reino y a su gloria*» (2,11s). Por eso estaba

plenamente gozoso y transmitía su gran alegría a los fieles confiados, llegándose a expresar de la forma más directa con unas palabras cuajadas de ternura y afecto: «*Al fin y al cabo, ¿quién, sino vosotros puede ser nuestra esperanza, nuestra alegría y nuestra honrosa corona ante nuestro Señor, cuando venga? Sí, vosotros sois nuestra gloria y alegría*» (2,19s).

La alegría de Pablo, proveniente sin duda del hondo gozo que proporciona el Espíritu (1,6), a pesar de las tribulaciones y de las penas, se vuelve inmediata y hasta explosiva: «*¿Cómo podré agradecer a Dios suficientemente esta alegría desbordante con la que por vuestra causa me regocijo delante de mi Dios?*» (3,9). Precisamente es esa desbordada explosión de júbilo, la que le hace prorrumper en tres acciones de gracias (1,2ss; 2,13ss; 3,9ss), hecho singular, que no se vuelve a repetir en sus escritos. Exhorta una vez más a los suyos a que no cesen de estar gozosos (5,16), ya que ellos son «*mi gloria y mi alegría*» (2,20). Merece la pena entonces vivir el gozo de ser creyentes con las mismas actitudes del Apóstol.

Como podemos comprobar, San Pablo se encuentra aquí lleno de satisfacción interior, reflejada también en el exterior, cuando escribe con tanto entusiasmo y sinceridad. Y ese estado de ánimo tan positivo, que brota de la honda caridad pastoral que le quema por dentro, se lo transmite a sus queridos tesalonicenses. En ellos también a cada uno de nosotros, cuando leemos su carta y comprobamos sorprendidos la sinceridad de su entusiasmo y la fuerza contagiosa de su gozo. Pocas veces expresa su estado de ánimo jubiloso con tanta convicción como aquí. En dos ocasiones seguidas repite la palabra que más le sale de los labios y llena su corazón: *alegría*.

## 5. LA FIRME ALEGRÍA DE LA ESPERANZA

La alegría paulina echa sus raíces en el *encuentro íntimo* con Jesús y en la activa participación de su muerte y resurrección. Desde su conversión en el camino de Damasco Pablo *vivía ya resucitado en Cristo*. La aparición del Resucitado, fruto de la gracia, le hizo reactivar una *existencia nueva*, distinta a la tenida hasta entonces. En las *Cartas a los Gálatas* y a *los Filipenses* expresará pensamientos y sentimientos, que nos hablan de una unión íntima con Cristo, que ha transformado por completo todo su ser y quehacer en este mundo. Pero no queremos presentar ahora lo que es resultado de sus escritos posteriores. Baste con atenernos a lo que expresa aquí, que tiene también una gran significación. Estaba plenamente convencido de que, llegado el momento, *resucitaría como su Señor a una vida gloriosa*, lo mismo que los que ya habían muerto en el Señor,

entre los que se encontraban algunos tesalonicenses. Para que no se afligieran como los que carecían de esperanza (4,13), confía a sus íntimos un secreto que ha recibido de la revelación (4,15-18):

*«Esto os decimos apoyados en la Palabra del Señor:... el mismo Señor, a la voz del arcángel y al son de la trompeta, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán en primer lugar; después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos llevados con ellos entre las nubes al encuentro del Señor, por los aires. Y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras».*

Dejando a un lado temas bien interesantes, como la firme creencia de que la Parusía tendría lugar en su propia generación, el Apóstol, llevado por la urgencia de su solicitud pastoral, contesta a la pregunta formulada por los suyos sobre la suerte de los muertos con un arranque de gozoso entusiasmado, que va más allá de las cosas de este mundo. Usando un lenguaje figurado, que no resulta difícil explicar cuando se tienen las claves de interpretación, propias de la literatura apocalíptica, transmite a los suyos *el mensaje central de la esperanza cristiana*, que inunda su vida de gozo y que los tesalonicenses antes no sabían descifrar, pero ansiaban conocer.

El Apóstol quiere que los suyos participen de este mismo sentimiento de gozo mediante la acogida de su propio convencimiento existencial y testimonial: existe la resurrección de los muertos y la vida eterna, adquiridas por Cristo muerto y resucitado. Y en la hora final todos experimentaremos la existencia plena de forma definitiva. El ser humano, por lo tanto, no es una pasión inútil, que acaba en la nada, un ser desgraciado que termina en la desdichada muerte, sino que cada persona está llamada a *ser feliz para siempre en la presencia y cercanía del Padre mediante la unión íntima con el Hijo humanado por gracia y amor del Espíritu*, que se derrama en los corazones de los bienaventurados.

Los cristianos primitivos, seguro que también los tesalonicenses, por lo que conocemos en una carta posterior, recibieron con gozo la enseñanza paulina y mostraron este firme y esperanzado convencimiento con un grito de júbilo, conservado en la misma lengua que usó Jesús, el arameo: *«Maraná»*. Esta palabra, compuesta de un deseo ardiente y una exclamación jubilosa, significa *«ven, Señor Jesús»* y expresa el *gozo entusiasta* de que la venida de Cristo en gloria y majestad iba a cambiar para bien su destino y les iba a situar eternamente en la bienaventuranza final. La expresión original adquiere tal importancia en el cristianismo primitivo, que aparece al final de una de las cartas paulinas (1 Cor 16,22) y la vuelve-

mos a encontrar, traducida al griego, al concluir la revelación del Nuevo Testamento (Ap 22,20).

Para los creyentes existen dos palabras bien sagradas y trabadas, provenientes del arameo, «*Abba*» y «*Maranata*». Las dos están estrechamente entrelazadas. En la primera invocamos al Padre. En la segunda al Hijo humanado, el Señor Jesucristo, que vendrá en su día para renovar y plenificar todas las cosas. Y las dos palabras vienen cerradas por otra palabra aramea, que podemos poner en relación con el Espíritu: «*Amén*», que significa: así sea. Que se haga en nosotros realidad el amor del Padre y la salvación del Hijo con la fuerza del Espíritu. Esto es lo que quieren y transmiten para cada uno.

## Segunda Parte:

### LOS CRISTIANOS DE TESALÓNICA Y LOS CRISTIANOS DE HOY

¿Qué podemos aprender de los tesalonicenses hoy los cristianos? ¡Mucho y bueno! Me voy a reducir tan sólo a proponer aquí media docena de realidades creyentes fundamentales, formuladas en forma de breves tesis o proposiciones.

#### **1. EL CRISTIANISMO ES ALEGRÍA EN EL PADRE, EN EL HIJO Y EN EL ESPÍRITU: CONSISTE EN VIVIR EL GOZO DE LA FE COMPROMETIDA DESDE LA TRINIDAD SANTA**

Hemos visto cómo, a pesar de pasar por momentos bien difíciles, Pablo está alegre e invita a los tesalonicenses a la alegría. Nadie puede arrebatarnos la satisfacción de ser *hijos amados* del Padre. A través de ellos nos está invitando a nosotros. ¡No dejéis arrebatarnos la alegría! ¡Estad siempre alegres! Así se lo dice con gran pasión a sus fieles de la primera hora y en ellos nos lo está confiando también a cada uno de nosotros, que vivimos ya en el siglo XXI. La razón principal por la que nos invita a la alegría consiste en que tenemos a Dios de nuestra parte. Camina con nosotros como lo hace un padre con sus hijos. Nos alienta sin descanso con el Evangelio de su Hijo y nos conforta con su Espíritu del amor y gozo.

Nuestra alegría será tanto mayor cuanto más dejemos a un lado a los ídolos, que ahora en este momento pueden ser las ansias de tener en sus

diversas formas, de sobresalir por encima de los demás con un poder injusto y de conformar la existencia de acuerdo con el capricho y al propio gusto. El Dios vivo y verdadero nos llama a la vida y a la verdad, pero también a la austeridad y a la responsabilidad ante los demás. Nos llama, sí, a una vida y una verdad con mayúsculas. La verdadera alegría consiste, por lo tanto, en deshacerse de cuanto nos quita la libertad y nos priva de la alegría, para volvernos a la Trinidad Santa: al Padre, al Hijo y al Espíritu, que nos proporcionan el gozo y la paz de la salvación.

¡Qué alegría tan grande contar con la certeza de que el Padre del Jesucristo está vuelto hacia nosotros! ¡Qué delicia experimentar que nos ama incondicionalmente y regala a cada uno la inmensidad de su amor generoso y gratificante! ¡Qué gozo tan grande poder acoger de forma agradecida la salvación del Hijo humanado, que por nosotros murió y resucitó y, llegado el momento, nos librerá de la ira venidera! ¡Qué satisfacción la que nos proporciona el Espíritu, que inhabita nuestro interior y nos ayuda a corresponder al gran amor que el Padre y el Hijo tienen a la humanidad entera y a los creyentes en particular!

## **2. EL CRISTIANISMO ES FRATERNIDAD: CONSISTE EN VIVIR EL GOZO QUE PROPORCIONA LA UNIÓN Y LA CONCORDIA ENTRE LOS HERMANOS**

La experiencia de fe cristiana tiene una *dimensión personal*, pero se realiza siempre en un *contexto comunitario*, en el corazón mismo de una comunidad bien dispuesta, que se abre de forma incondicional a los hermanos y al mundo exterior. Así se lo hace ver Pablo a los tesalonicenses y en ellos a cada uno de nosotros. Se trata de una experiencia fundamental e insustituible para construir la fe en lo que tiene de más básico, hondo y perenne. Todo lo valioso en nuestra vida lo construimos en compañía de los otros y ante la presencia de la Trinidad, que impulsa nuestro amor.

A lo largo de la carta aparece con insistencia un pensamiento, que proviene como consecuencia de esa experiencia de fe adquirida por los tesalonicenses durante la actuación apostólica de Pablo: Dios Padre es quien anuda, mediante los lazos luminosos del amor, las relaciones fraternales entre los distintos miembros de la comunidad (4,9). Nada menos que en *catorce ocasiones* llama Pablo a sus fieles *hermanos* (1,4; 2,1.14.17; 3,7; 4,1.10.13; 5,1.4.12.25.26.27). Merece la pena meditar cada uno de los pasajes. No deja de ser altamente consolador que en el primer escrito cristiano aparezca *más de una docena de veces* el calificativo de hermanos para

designar a los miembros de la comunidad, tanto mujeres como hombres, sin distinción de posición.

La *fraternidad* se legitima así como *uno de los componentes esenciales de la experiencia de fe cristiana*. Si algo es el cristianismo es *fraternidad, familia de hijos y hermanos*. El amor fraterno, aceptado con gozo mediante la obediencia de la fe, constituye además el principio de la *unidad* y del *orden* en la comunidad. Dios mismo, como auténtico *maestro de la vida interior*, es quien enseña a los fieles en su corazón lo que significa en concreto amar y ¡amar como hijos y como hermanos! para así ir creciendo en la santidad propia del reino. Precisamente el amor fraterno es lo primero que Dios infunde a los fieles en su corazón, que se deduce del testimonio eficaz de Jesucristo y del Apóstol.

### 3. EN EL CRISTIANISMO ALEGRÍA Y ORACIÓN VAN UNIDAS Y CAMINAN JUNTAS

Como en ninguna otra carta, la oración recorre de principio a fin toda la disertación paulina. Reza por los tesalonicenses (1,2) y les ruega que también ellos recen por él (5,25). Insiste que no cesen de orar (cf. Fil 4,6). No nos tiene que extrañar que en el estado de alegría en que se encuentra el Apóstol, brote de su alma la plegaria en sus distintas formas y con una fuerza inusitada. En realidad, lo hemos indicado anteriormente, nuestro escrito constituye la única carta que tiene tres sentidas acciones de gracias a Dios (1,2ss; 2,13ss; 3,9ss).

Cuando ya se está despidiendo, San Pablo inculca a los tesalonicenses con vehemencia y por última vez: «*Estad siempre alegres. Sed constantes en orar*» (5,16s). En Fil 4,4 reduplicará la exhortación: «*Alegraos siempre en el Señor; os lo repito, alegraos*». La alegría tiene que estar presente de forma permanente en sus vidas, ya que Dios no les abandona, se encuentra en medio de ellos y están llamados a compartir un destino gozoso, que no tendrá fin y consumará para siempre sus deseos de felicidad. Lo mismo nos puede decir hoy a cada uno de nosotros, llamados a integrar nuestras respectivas comunidades.

Pero la verdadera alegría va *unida íntimamente a la oración*, que consiste en mantenerse en constante acción de gracias, porque Dios es grande con nosotros y nos llama a una vida plenificada que no pasa, semejante a la suya. La auténtica oración hace consciente al orante de que lo mismo que Dios es feliz, también lo es él ahora y lo será para siempre en

una existencia renovada, en la que Dios enjugará nuestras lágrimas y ya «no habrá muerte, ni duelo, ni llanto, ni dolor» (Ap 20,4).

No lo olvidemos nunca. La raíz de la alegría interior está en la oración, es decir en el *encuentro directo, sencillo y humilde con el Padre*, reconociéndolo en su papel de Padre y gozándonos como hijos suyos, que somos objeto de su amor condescendiente, complaciente y benevolente. Invocar la Padre bajo la acción del Espíritu desde la experiencia gratuita de los mismos sentimientos mostrados por el Hijo constituye la forma más alta de entenderse uno mismo como hijo. Además significa también estar en camino para el diálogo con su persona entrañable, que tanto bien nos proporciona cada momento de nuestra vida, cuando lo hacemos en compañía de los hermanos.

#### **4. NO PUEDE HABER VERDADERO CRISTIANISMO SIN EL COMPROMISO GOZOSO DEL AMOR**

La fe nos lleva al testimonio del amor de una manera muy especial con los hermanos. Vivir en compañía de los hermanos bajo la mirada complaciente del Padre, proporciona una gran alegría, una satisfacción existencial, que no pueden transmitirnos los poderes de este mundo. Todo cuanto nos indica Pablo en torno a la alegría y al compromiso en esta preciosa carta, lo podemos resumir con sus propias palabras en estas reflexiones, cargadas de profunda cordialidad:

*«¿Cómo podremos dar gracias a Dios por vosotros, por tanta alegría como gozamos delante de Dios por causa vuestra?... Que Dios nuestro Padre y nuestro Señor Jesús nos allanen el camino para ir a vosotros. En cuanto a vosotros que el Señor os colme y os haga rebosar de amor mutuo y de amor a todos, lo mismo que nosotros os amamos a vosotros; y que afiance así vuestros corazones, de modo que os presentéis ante Dios, nuestro Padre, santos e irrepugnables en la venida de nuestro Señor Jesús con todos los santos» (3,9. 11-13).*

Ante la presencia divina el Apóstol está lleno de una alegría intensa y da gracias al Padre por las maravillas que está obrando en la vida comunitaria de los tesalonicenses, a los que desea ver cuanto antes. Y la mayor de esas maravillas consiste en que están llamados a *rebosar de amor*, amor hacia Dios y el Señor Jesús, amor también hacia él mismo y hacia los demás; en definitiva amor a todos y en todo. Desde la fundación de la comunidad sus queridos hijos han sentido en sus personas una doble experiencia de amor generoso: la que viene directamente del Padre de los

cielos y la que llega hasta ellos por mediación de Jesucristo y del ministerio del mismo Apóstol.

En realidad lo mucho que Dios los quiere se muestra en el gran amor que les ha manifestado el Señor y también en la predilección que San Pablo les ha profesado desde el momento que los conoció. Constantemente da pruebas de ello con sus desvelos y su solicitud, para que perseveren en su fe por Cristo. Si ellos ahora aman en la forma que lo hacen, es debido al hecho de que antes se han sentido amados por el Padre, su Hijo Jesucristo y por el Apóstol, servidor incansable del Evangelio. Lo que llena a Pablo de alegría consiste en que está situando a sus queridos fieles en el ámbito del amor del Padre y del Hijo y de esta manera les está ayudando a caminar hacia la santidad de los hijos de Dios, viviendo de la gracia divina y dándose a los demás.

Alcanzar la madurez cristiana, como consagrados a Jesús, el Señor (4,3) y como testigos del Evangelio (1,5), consiste en *imitar a Dios en su amor*, que nos llena de satisfacción y de un gozo inefable, incapaces así de conformarnos con las cosas de este mundo. La verdadera alegría sólo puede brotar del amor de Dios y del gozo de amarnos los unos a los otros, porque el mismo Señor nos colma y nos hace rebosar con su propio amor, lleno de cariño, ternura y misericordia. Alegría, oración y amor caminan unidos en la expresión de la felicidad cristiana. No hay vida creyente de verdad sin el compromiso del amor acogido y volcado de manera responsable hacia los demás. Hecho tan gratificante les lleva a configurar una «*vida digna de Dios*» (2,11).

La *fuerza superior de acción* propia de la existencia cristiana radica en el amor en la doble dimensión testimoniada y enseñada por el Hijo: amor al Padre y amor a los hermanos. Nadie puede superar esta fuerza, nadie puede sustituirla y mucho menos vencerla. Ya que tiene su origen en Dios y hace rebosar el corazón del hombre como creatura divina. Todo lo que lleva a la plenitud viene sin duda cohesionado por la grandeza y fortaleza del amor trinitario. La plenitud de los hijos del reino sólo puede venir en el encuentro con el amor procedente de Dios, que hace fuertes a los hombres. No enriquecen los bienes de este mundo, la prepotencia ante los demás, sólo el amor divino hace a los creyentes ricos en la fe y firmes en la esperanza.

La *experiencia gozosa de una fe comprometida* está en el hondón de la carta, debido a la acción amorosa divina manifestada en la comunidad, y al hecho de que los tesalonicenses han hecho suya esa acción con fidelidad cristiana, como buena noticia que inunda de alegría su vida y lleva al



compromiso. Se congratula con ellos, porque progresan en el amor mutuo y en la ayuda desinteresada hacia los otros como testigos fuertes del Evangelio, haciéndose imitadores de lo que Dios hace por cada hombre. Esa *praxis en el amor* hacia los demás les hace irreprochables y les encamina hacia la santidad de los hijos y hermanos del reino, que en su día llegará a la plenitud.

## 5. LA CONCRECIÓN DEL AMOR FRATERO

El amor de verdad huye de la abstracción, siempre es concreto y se expresa a través del cuerpo irreprochable, en comunión con el alma y el espíritu (5,23). Para realizarlo bien, precisamos de manera insoslayable el concurso de la propia corporeidad, irreprochable en sus acciones y bien dispuesta hacia los demás. Estar decididos a no pervertir la oblación del amor con acciones impropias de los auténticos creyentes, constituye la condición necesaria para situarse en la verdadera actitud de amar.

De ahí que el Apóstol, al iniciar la parte parenética de su argumentación, haga un encendido y denso elogio de la *castidad* (4,1-8). En dos ocasiones recalca, que corresponde a la voluntad divina vivir como consagrados, apartándose de las pasiones bajas, como hacen los gentiles (4,3s). «*Dios no nos ha llamado a una vida impura, sino santa*» (4,7). En una sociedad acostumbrada al adulterio, en la que no había ningún respeto por la mujer del prójimo, el Apóstol inculca a los suyos a que «*nadie pase por encima de su hermano, ni se aproveche con engaño*» (4,6).

La base del auténtico amor fraterno (4,9) y del progreso en él (4,11) consiste en *disponer el cuerpo* de tal forma, que podamos entregarnos a los demás mediante la práctica de una ayuda limpia y de un apoyo generoso, fuera de las trabas del egoísmo que se encierra en el propio provecho y no sabe compartir los bienes con los demás. Apoyarse mutuamente en la bondad, arriesgarse por los otros, compartir cuanto se es y se tiene representan sin duda caminos seguros en el intento de realizarse en el amor fraterno, que tanto agrada a Dios y tanto bien hace a los hombres.

En dos ocasiones invita a los suyos a *vivir en sobriedad* (5,6.8) y dejar a un lado las borracheras (5,7), que apartan de la auténtica alegría, aunque camuflen la insatisfacción. Esta sobriedad resulta especialmente importante hoy, para *estar atento* a las necesidades de los demás y *socorrer* a los menesterosos allí donde precisan de nuestra ayuda y nosotros podemos salir al paso de sus penurias con eficacia. Practicar así el amor fraterno significa tanto como vivir de forma alternativa el ser «*hijos de la luz e*

*hijos del día*» (5,5) en medio de las tinieblas del mundo. Cuerpo, alma y espíritu, unidos en la correspondiente armonía han de estar conjuntados en la praxis del amor, manteniéndose cada uno «*sin reproche hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo*» (5,23).

La alegría prende así en el compromiso moral. Y el compromiso moral salta en la alegría. La reciprocidad existente entre alegría y compromiso no puede ser más fecunda y satisfactoria en la vivencia concreta del amor fraterno. No cabe la menor duda que darse a los demás aumenta en los creyentes la capacidad de alegrarse, de modo que la comunidad puede convertirse en la *familia de la alegría*, que supera la tristeza del egoísmo y lleva al júbilo de la salvación recibida y compartida.

## 6. EL CRISTIANISMO ESTÁ LLAMADO A DAR RAZÓN DE LA ALEGRE ESPERANZA

Pablo recuerda el acontecimiento de la Parusía del Señor, tema central del escrito, repetidamente (2,19; 3,13; 5,2.23) y en 4,13-18, avanzada ya la carta, es descrita con tal lujo de detalles apocalípticos, que no encontramos un texto semejante en ningún otro lugar de sus escritos, tampoco en la literatura del Segundo Testamento. De hecho la Parusía, plenificación de la Resurrección de Cristo, constituye también la culminación de la existencia humana, personal y comunitariamente considerada.

Y así se la relaciona estrechamente con la *resurrección de los muertos*, de modo que el hombre no está abocado a la nada, sino a la *felicidad perfecta*. Su futuro absoluto no consiste en convertirse en cenizas y polvo. Mediante la resurrección de Cristo tiene garantizada la victoria gozosa y el triunfo esplendoroso. *En la muerte prende la auténtica vida*, de modo que el creyente está destinado a resucitar y a estar junto al Señor, cuando acontezca su venida, compartiendo para siempre su misma vida de Resucitado. Vida en Cristo, con Cristo y por Cristo, que se convertirá en un canto interminable de alabanza y en una experiencia creciente de felicidad.

Más que nunca los creyente actuales, siguiendo a Pablo y a los tesalonicenses, estamos llamado a *dar razón de nuestra esperanza en un mundo*, que rechaza lo que vaya más allá de lo que le dictan los sentidos físicos y conforma la propia existencia de cada día lejos de los valores trascendentes. Estamos llamados, sí, a testimoniar de forma convincente con hechos y palabras, que creemos en *la vida eterna* y esperamos *la resurrección de los muertos*, tal como lo confesamos cada semana en el Credo. Y

que esa honda convicción, hecha experiencia existencial, orienta el sentido de nuestra vida y nos carga de razones para vivir con una alegría capaz de contagiar a los demás.

## 7. DESENLACE FINAL

Podemos resumir lo expuesto aquí de este modo: Este escrito, más pastoral que doctrinal, pretende llegar al corazón de unos creyentes recién convertidos, que como prueba de su autenticidad estaban siendo perseguidos, sobre todo por los judíos (2,13-16). Pablo, que tuvo que escapar de Tesalónica precipitadamente y de noche (Hch 17,4-17) y no le quedó otro remedio que dejar la comunidad sin poder concluir en ella su actividad misionera, comprueba con júbilo y asombro *desde Corinto* que los tesalonicenses perseveran en la fe y se muestran sensibles a la acción sobrenatural, derrochada sobre ellos de manera especialmente intensa.

El Apóstol los alienta, como un padre hace con sus hijos (2,11s), para que permanezcan en una *fe firme, pero también amenazada por la adversidad*. Es más, en medio de congojas y tribulaciones, les transmite ánimo y llega a expresar con toda sinceridad que se siente reconfortado por su modo de proceder, ya que a pesar de las dificultades se mantienen fieles al Señor (3,8). De hecho están perseverando en el Evangelio recibido, por lo que abundan los momentos de gozo en la escritura de la carta (2,20; 3,9; 5,16). La insistencia en la fe, que permite esforzarse por alcanzar la madurez cristiana, sorprende de verdad. La fe testimoniada resulta del todo imprescindible para agradar a Dios Trinidad y para progresar en la espiritualidad. Además proporciona un hondo *motivo de alegría* en la existencia creyente.

La misiva del Apóstol constituye una decidida exhortación de consuelo a los suyos (4,18), para que no pierdan la esperanza, ya que dudaban de *la suerte que correspondía a los muertos* (4,1). Al mismo tiempo se acredita también como una exposición convincente de las *verdades centrales de la fe*, dirigida a unos cristianos primerizos, con los que se congratula, pero que podían caer en la tentación de abandonar su fe, ya que su vivencia cristiana no venía sostenida por un consecuente comportamiento moral (4,3.5) y social (4,9-12) anterior. Representa una tarea esencial de la fe transmitida con gran esfuerzo, el realizarse en la entrega a los demás y en el amor mutuo, reflejado del amor de Dios. Verter en el contexto cultural de su pensamiento griego la fe cristiana y forjar en los comportamientos de los tesalonicenses una ética comprometida, plenificada

en el compromiso del amor, le fue más fácil de lo esperado, a pesar de la dificultad inicial de tamaña empresa. Y todo debido a que Dios estaba con él y que su palabra era recibida como Palabra divina, acompañada de la fuerza y plenitud del Espíritu (1,5).

Es de notar como se merece, que el primer documento cristiano canta, de forma singular y ascendente, el *gozo del Evangelio* y la *alegría de la salvación*, que proporciona el anuncio de la buena noticia referente a la Palabra de Dios. Pablo no cesa de invitar a los suyos a alegrarse en el Señor a lo largo y ancho de sus reflexiones. Además une ostensiblemente el alegre entusiasmo con la oración, fuertemente resaltada tanto en el ministerio del Apóstol como en el actuar de los creyentes. Tiene toda la razón el Papa Francisco, cuando comienza la ya mencionada *Exhortación Apostólica* con estas preciosas palabras: «*La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Cristo*». Sí, llenó el corazón y la vida de Pablo y de los tesalonicenses y hoy puede llenar también nuestro corazón y nuestra propia vida, tan necesitada de gozo interior y satisfacción testimoniada al exterior. Se trata de una alegría que se renueva constantemente y se nos comunica cada día por la acción de Dios, la salvación de Jesucristo y la gracia del Espíritu del Padre y del Hijo. La alegría cristiana consiste en experimentar la fuerza transformadora del amor del Padre, que elige, de la salvación del Hijo humanado, que salva y de la santificación del Espíritu Santo, que alienta nuestra existencia hacia la plenitud con el gozo de la fe, la alegría de la esperanza y el entusiasmo del amor.

# El quiasmo en el *Praeceptum* de san Agustín (III)<sup>1</sup>

PÍO DE LUIS VIZCAÍNO

SUMARIO: En el presente artículo el autor estudia los quiasmos detectados en los capítulos quinto, sexto y séptimo del *Praeceptum* agustiniano.

PALABRAS CLAVE: Quiasmo, paralelismo, figuras retóricas.

ABSTRACT: On this article, the author studies the quiasmus found in the fifth, sixth and seventh chapters of Augustine's *Praeceptum*.

KEY WORDS: Chiasmus, parallelism, rethoric figures of speech.

## CAPÍTULO QUINTO

En el capítulo quinto, el segundo más largo del *praeceptum*, contiene seis quiasmos, sin que ninguno estructure el capítulo en su totalidad.

### Quiasmo n° 15 (par. 30)

(A) Vestes uestras in unum **habete**

(B) *sub uno custode* uel duobus uel quot sufficere potuerint ad eas excutiendas...

(B') Tamen, si uestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueritis, in uno tamen loco, *sub communibus custodibus*

(A') **habete** quod ponitis.

---

<sup>1</sup> Los anteriores artículos pueden verse en *Estudio Agustiniano* 47 (2012) 427-448 y 48 (2013) 191-217.

Del texto transcrito, el de la primera secuencia y el de la segunda cierra el primer párrafo del capítulo quinto.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo de los miembros exteriores se advierte en el uso común del verbo **habere**, en ambos en modo imperativo de presente (**habete** [A-A']); el de los miembros interiores lo manifiesta el uso del sustantivo *custos*, regido por la preposición *sub*: en singular y dual (*sub uno custode uel duobus...* [B]) y, en plural (*sub communibus custodibus* [B']).

La estructura quiásmica contrapone especularmente dos acciones (a y b), relacionadas con la ropa que han de vestir los monjes. La primera (a), señalada en los miembros exteriores, se refiere al modo de tenerla: **uestes habete in unum** [A], e (**in uno** <sup>2</sup>) **habete** [A']; la segunda (b), señalada en los miembros interiores, se refiere a quienes han de custodiarla: *sub uno custode... ad eas excutiendas* [B], y *sub communibus custodibus* [B'].

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo, el principio, esto es, lo que el legislador considera lo ideal: tener la ropa a disposición de todos y en común bajo los encargados necesarios (*in unum habere... sub... custode ...*, [A-B]) y su aplicación, esto es, lo que considera aconsejable en función de determinadas circunstancias (*si uestra toleratur infirmitas*): tenerla al menos en común bajo los encargados comunes (*in uno loco sub communibus custodibus* [B'-A'])<sup>3</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

acción (a)	A xxxxxxxxxxxx A	El principio/el ideal
acción (b)	B xxxxxxxxxxxx B	
acción (b)	B' xxxxxxxxxxxx B'	La aplicación/lo aconsejable
acción (a)	A' xxxxxxxxxxxx A'	

<sup>2</sup> Este *in uno* lo ponemos entre paréntesis porque gramaticalmente aparece en el primer miembro (B') y no en el segundo (A') de la segunda secuencia, pero conceptualmente tiene su lugar en esta.

<sup>3</sup> Otras figuras retóricas son la anáfora (*in unum /in uno*) y el triple poliptoton (*unum/ uno; custode/custodibus; poterint/posueritis/ ponitis*).

El contenido del texto responde al principio de la comunión plena de bienes, conforme al modelo de la primitiva Iglesia de Jerusalén. En virtud de este principio, los monjes han de poner su ropa personal al servicio de todos y, consecuentemente, en una única ropería. El mismo texto muestra que el legislador es, a la vez, transigente e intransigente; transigente respecto al primer precepto e intransigente respecto al segundo. De hecho, contempla una situación especial en la que cabe la dispensa del primero, poner la ropa a disposición de todos, pero no la dispensa del segundo: guardar la ropa en una única ropería bajo la custodia de cuantas personas requiera su debido cuidado.

En efecto, si la ropa está depositada en un lugar común, tiene que haber quien la cuide; en un primer momento, el legislador habla de un único cuidador, de dos o de cuantos sean necesarios; luego habla, más en general, de cuidadores comunes. Quien ha aceptado la renuncia, en bien de la comunidad, a la propiedad y al uso de la ropa que le era propia, ha de aceptar también que esa ropa sea cuidada por la comunidad. Es una forma de indicar que es ella la propietaria. Afirmar que se ha renunciado a la propiedad y al uso de algo y que se ha puesto en común y pretender después tenerla bajo el propio y exclusivo cuidado equivale a reconocer que no ha tenido lugar tal renuncia. Por ello el legislador, además de exigir la puesta en común (en el doble sentido: de uso y de lugar) de la ropa, reclama que su cuidado sea también de la comunidad y no de quienes la llevaron al monasterio.

Pero no en todo es intransigente el legislador. Él contempla el caso de que algún monje no haya madurado espiritualmente lo suficiente y sea incapaz de desprenderse de ciertas prendas, quizá en razón de su origen (pudieron ser regalos familiares o de personas muy cercanas<sup>4</sup>). Para él admite la excepción de que siga usando lo que antes era suyo, aunque manteniéndolo en la ropería el lugar común. Se trata simplemente de un ejercicio de tolerancia con la debilidad de quien no ha alcanzado la suficiente fortaleza espiritual. Y la tolerancia consiste en el caso concreto en que se le permita seguir haciendo un uso exclusivamente personal de prendas que fueron suyas. Una nota de realismo por parte del legislador: el que entra en el monasterio no entra porque es perfecto, sino para llegar a serlo. Y por eso mismo hay que hablar también de un rasgo de sana pedagogía que consiste en dar tiempo al tiempo y esperar a que el débil

---

<sup>4</sup> Cf. *praec.* 5,3.

se fortalezca para exigirle el cumplimiento de lo que se considera lo ideal. Y esta tolerancia, lejos de ser pura anécdota en la vida del monasterio se manifiesta como principio sólido que ha de ser tenido siempre en cuenta.

La prueba de lo último afirmado podemos derivarla del quiasmo. Si es verdad lo afirmado en otros casos, es decir, que el segundo miembro exterior suele representar un plus de valor respecto del primero y que es en él donde encuentra expresión el núcleo de la voluntad del legislador, puede sorprender que lo aquí presentado considerado como el ideal aparezca formulado en el primero de los miembros exteriores, mientras que en el segundo aparece la excepción, la dispensa. Pero entendiendo esta dispensa como un ejercicio de tolerancia y esta tolerancia como un ejercicio de caridad, se podría añadir que también en este quiasmo el segundo miembro exterior añade ese plus de valor respecto del primero. Este podría hallar su formulación en el pasaje evangélico en que Jesús afirma que no está hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre. Aplicado al caso: el ideal es siempre el ideal, pero hay que posibilitar llegar a él. No se reniega de él; es más, precisamente porque se valora, se ponen los medios para que quien aún no puede vivirlo, lo pueda hacer en el futuro.

### Quiasmo n° 16 (par. 31)

Caritas enim de qua scriptum est quod “non quaerat quae sua sunt (1 Cor 13,5), sic intelligitur:

- (A) quia **communia**  
 (B) *propriis*  
 (B') non *propria*  
 (A') **communibus**  
 anteposit.

El presente texto, que se integra perfectamente en la lógica del discurso, contiene un quiasmo muy simple en el que la inversión especular afecta a dos adjetivos: **communia** y **propria**. El paralelismo de los miembros exteriores lo funda el primer adjetivo (**communia** [A-A']), y el de los miembros interiores, el segundo (**propria** [B-B']). Anotamos también el cambio de funciones sintácticas que se da en el paso de la primera a la segunda secuencia: lo que en la secuencia primera aparece como complemento directo (**communia**), en la segunda aparece como complemento de régimen (**communibus**) y al revés: lo que en la primera aparece



como complemento de régimen (**propriis**), en la segunda aparece como complemento directo (*propria*). De esta manera, en el plano sintáctico, el quiasmo se convierte en simple paralelismo: acusativo-dativo, acusativo-dativo.

El quiasmo contraponen especularmente dos aspectos de una acción, el común y el personal. El primero, el común, está recogido en los miembros exteriores (**communia** [A]/**communibus** [A']), el segundo, el personal, en los miembros interiores (*propriis* [B]/*propria* [B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos acciones que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, una presentación positiva y otra negativa del pensamiento del legislador. En la primera secuencia el legislador formula positivamente su pensamiento: antepone lo común a lo personal (**communia** [A]/*propriis* [B]), y en la segunda, negativamente: no antepone lo personal a lo común (*propria* [B]/**communibus** [A'])<sup>5</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en esta representación:

lo común	A xxxxxxxxxxxx A	presentación positiva
lo personal	B xxxxxxxxxxxx B	
lo personal	B' xxxxxxxxxxxx B'	presentación negativa
lo común	A' xxxxxxxxxxxx A'	

En el quiasmo anterior el legislador pensaba en principio en la ropa de los monjes y, en relación con ella, introducía el tema del trabajo, en concreto el cuidado común de la ropa. En el presente quiasmo formula el principio que debe orientar cualquier actividad que desempeñe el monje.

El legislador contempla dos posibles motivaciones del actuar humano: el interés común y el interés personal. La estructura quiásmica muestra que el legislador posterga la psicología –el hombre tiende de forma espontánea a antepone el interés personal al común– en beneficio de la espiritualidad. De hecho, a los intereses comunes les reserva los términos exteriores y a los intereses personales, los términos interiores; da más visibilidad a los primeros y menos a los segundos. Dejando de lado otras razones, el hecho de que el legislador hubiese tomado como modelo para su

<sup>5</sup> Además de este paralelismo sintáctico, hay que señalar la doble figura del poliptoton (*propriis/propria*, *communia/communibus*).

programa monástico la primitiva comunidad de Jerusalén, no dejaba otra opción a quien deseara seguirlo.

El texto presenta el pensamiento del legislador tanto en formulación positiva, lo que el monje debe anteponer, como en formulación negativa, lo que no debe anteponer. Es importante el verbo utilizado por el legislador. Anteponer no es eliminar. Los intereses particulares merecen ser atendidos también, pero en segundo lugar; la preferencia ha de recaer sobre los intereses comunes. Y el legislador ha comenzado por estos.

### Quiasmo nº 17 (par. 33-36)

(A) ... **secundum arbitrium praepositi** ...

(B) ... *de consilio medicinae*...

(B') ... *medicus consulatur*...

(A') ... cum quibus **praepositus iusserit**...

De nuevo estamos ante una estructura quiásmica en que están incluidos cuatro párrafos del capítulo quinto del *praeceptum*<sup>6</sup>.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas “secuencias” deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo de los miembros exteriores se manifiesta en que ambos se refieren a una acción con su autor: el juicio o mandato del preposición (**secundum arbitrium praepositi**[A]/**praepositus iusserit** [A']), e igualmente los miembros interiores: el consejo del médico (*de consilio medicinae* [B]/*medicus consulatur* [B']). El legislador ofrece además una cuidada elaboración literaria que incluye, en la construcción sintáctica, el neto paralelismo entre los dos miembros tanto de la primera como de la segunda “secuencia”. En la primera, la construcción incluye una preposición, el sustantivo regido por ella y un complemento del sustantivo: *secundum/de, arbitrium/consilio, praepositi/medicinae* [A-B]. En la segunda, un sustantivo en función de sujeto y un verbo: *medicus/praepositus* y *consulatur/iusserit* [B'-A']. Además, tanto los miembros exteriores como los interiores constituyen nuevos quiasmos, como resulta claro de la siguiente presentación:

---

<sup>6</sup> Hemos transcrito solo los elementos esenciales del texto que facilitan percibir dicha estructura.

*Quiasmo n° 17 a:*

Primera “secuencia”<sup>7</sup>: (a) **secundum arbitrium** (b) *praepositi*...  
 (b’) *cum quibus praepositus* (a’) **iusserit**.

*Quiasmo n° 17 b:*

Segunda “secuencia”: (a) **de consilio** (b) *medicinae*  
 (b’) *medicus* (a’) **consulatur**.

En el primer caso, los miembros exteriores expresan ambos una decisión (**arbitrium/iusserit**) y los interiores señalan el sujeto de esa decisión (*praepositi/praepositus*); en el segundo, los miembros exteriores expresan un consejo (**de consilio/consulatur**) y los interiores, el autor del mismo (*medicina/medicus*).

La elaboración aludida se manifiesta también en la estudiada combinación de sustantivo y verbo para expresar la decisión (*arbitrium* [A]/*iusserit* [A’]) y el consejo (*consilio* [B]/*consulatur* [B’]), así como de la combinación de un término genérico (*medicinae* [B]) y de otro personal (*medicus* [B’]) para señalar al autor del consejo. Sin salirse del correspondiente campo semántico, el legislador ha variado los términos que expresan las acciones y sus sujetos. Al mismo tiempo, el sujeto real de la acción contemplada en la primera secuencia no tiene la función sintáctica de sujeto (*praepositi/medicinae*), pero sí en la segunda (*medicus/praepositus*).

La estructura quíasmica contrapone especularmente dos acciones (decidir y aconsejar) con sus respectivos sujetos, la autoridad jurídica y el profesional. La primera acción con su sujeto, la decisión del prepósito, la expresan los miembros exteriores (*arbitrium praepositi* [A]/*praepositus iusserit* [A’]); la segunda acción con su respectivo sujeto, el consejo de la medicina/del médico, los miembros interiores (*de consilio medicinae* [B]/*medicus consulatur* [B’]). Contrapone además, también especularmente, los objetivos de esas acciones: la salud espiritual y la salud física. La primera la expresan los miembros exteriores, la segunda, los interiores<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Pero seguimos hablando de secuencia para designar, como habitualmente, como una unidad los dos primeros y los dos últimos miembros.

<sup>8</sup> Esta afirmación será explicada más adelante. Respecto al segundo miembro exterior hay que entenderla, justamente en virtud del paralelismo, en la indicación de que para ir a los baños o a cualquier otro lugar no han de ir menos de dos o tres, señalados por el prepósito (*praec.* 5,7).

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

autoridad	decisión	salud espiritual	A xxxxxxxxxxx A
profesional	consejo	salud física	B xxxxxxxxxxx B
profesional	consejo	salud física	B' xxxxxxxxxxx B'
autoridad	decisión	salud espiritual	A' xxxxxxxxxxx A'

El texto de la presente estructura quiásmica se refiere, en los miembros exteriores al lavado de la ropa en el primero y a las salidas de casa en el segundo; en sus miembros interiores, al baño del cuerpo en determinadas circunstancias de salud. En este contexto, el legislador contrapone dos autoridades que han de intervenir, según los casos: la monástica –el prepósito– y la profesional –el médico–.

El legislador menciona en primer y en último lugar al prepósito, reservándole los miembros exteriores, más visibles; al médico –o a la medicina– le reserva los miembros interiores, menos visibles. En correspondencia con esa mayor importancia otorgada al prepósito está la categoría asignada a su intervención; de nuevo, la potestad de decidir, reservada al prepósito, ocupa los miembros exteriores; la capacidad de aconsejar, reservada al médico, los miembros interiores. En similar correspondencia está el tipo de salud que el legislador contempla: el consejo del médico, que ocupa los miembros interiores, está obviamente encaminado a la salud del cuerpo; a su vez, la decisión del prepósito que ocupa los términos exteriores, va dirigida a la salud moral-espiritual del alma. El dato está explícitamente formulado, aunque no haya sido transcrito aquí, para el primer miembro exterior: “para que no ocasione manchas en el alma”<sup>9</sup>. Y, fundándonos en el paralelismo, podemos concluir que el criterio vale también para el segundo miembro exterior. Si el legislador establece que el monje ha de salir, en el caso de que hubiera necesidad de ello, con quienes mande el prepósito<sup>10</sup>, solo cabe pensar en motivaciones morales-espirituales y no de otra índole.

En los quiasmos hasta ahora examinados, recordamos una vez más, lo habitual es que el segundo miembro exterior eleve de alguna manera el nivel de lo indicado en el primero. En el presente se puede ver esto en el paso del genérico *arbitrium* al concreto *iusserit*, del criterio a la decisión concreta.

Aunque el texto se limita a señalar intervenciones precisas del prepósito, en el contraponer su persona y su actividad a la del médico, el legislador deja entrever cómo concibe al prepósito. Ante todo, está claro que

<sup>9</sup> “*ne interiores animae sordes contrahat*” (*praec.* 5,4)

<sup>10</sup> Cf. *praec.* 5,7.

no quiere ni a un déspota que no cuenta más que con su voluntad, ni a un sabelotodo, que cree bastarse consigo mismo. De hecho, debe consultar la opinión del profesional sobre las cosas que no son de su competencia. En segundo lugar, está igualmente claro que quiere un prepósito que contemple al monje en su ser integral y que, por tanto, mire también por su salud física, un bien que hay que salvaguardar o recuperar cuanto antes, si se ha perdido. Pero, aunque la salud física es importante, no es lo más importante; más importante es la espiritual.

### Quiasmo nº 18 (par. 34)

- (A) si autem **uelit**  
 (B) et forte non *expedit*  
 (C) suae cupiditati non oboediat  
 (B') Aliquando enim, etiam *si noceat*  
 (A') prodesse tamen **creditur** quod delectat.

Nos encontramos de nuevo con una estructura concéntrica. Una estructura que se integra dentro de un miembro de otra estructura quiásmica; en este caso, del segundo miembro de la estructura anterior<sup>11</sup>.

En cuanto estructura concéntrica, consta de dos secuencias bimembres (A-B/B'-A') unidas por otro miembro céntrico (C) que contiene el mandato del legislador.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. En este caso el paralelismo de las secuencias se manifiesta en el ámbito semántico, no en el léxico ni en el sintáctico. El paralelismo de los miembros exteriores lo sostienen dos verbos, uno de voluntad (**velit** [A]), y otro de percepción intelectual (**creditur** [A']), e igualmente el de los miembros interiores: un verbo de conveniencia (*expedit* [B], y otro de daño (*noceat* [B'])). Cabe señalar también la inversión de los modos verbales: la sucesión de subjuntivo (*uelit*) e indicativo (*creditur*) en los miembros exteriores es sustituida por la sucesión de indicativo (*expedit*) y subjuntivo (*noceat*) en los miembros interiores.

La estructura quiásmica contrapone especularmente, de una parte, subjetividad y subjetividad, y de otra, facultades humanas y cualificación de una acción. La subjetividad, junto con las facultades humanas, aparece en los miembros exteriores: el primero presenta el acto subjetivo-volitivo

<sup>11</sup> Al haber transcrito solo lo imprescindible del texto no es perceptible lo afirmado.

del querer (**uelit** [A]); el segundo, el acto subjetivo-intelectivo del creer/juzgar (**creditur** [A']); la objetividad con su cualificación, en los miembros interiores: el primero presenta lo objetivamente conveniente (*expedit* [B]); el segundo, lo objetivamente dañino (*noceat* [B']).

En esta estructura concéntrica el miembro central es el que expresa la voluntad del legislador: no ceder al propio capricho. Pero el precepto es precedido por la casuística que justifica su existencia y seguido por la razón que da razón de su contenido; casuística y razón que fundamentan un nuevo paralelismo entre la primera y la segunda secuencia. La casuística: puede desearse algo inadecuado (*si uelit et forte non expedit* [A-B]); la razón: puede haber un error de juicio (*etiam si noceat prodesse tamen creditur* [B'-A'])<sup>12</sup>.

Lo dicho puede visualizarse en esta presentación:

subjetividad/voluntad	A xxxxxxxxxxxx A	
		casuística
objetividad/lo conveniente	B xxxxxxxxxxxx B	
	C xxxxxxxxxxxx C	precepto
objetividad/lo nocivo	B' xxxxxxxxxxxx B'	
		razón
subjetividad/inteligencia	A' xxxxxxxxxxxx A'	

El contenido del texto se sitúa en el ámbito de la salud física dañada. Al respecto, surge el conflicto entre el criterio del paciente y el del médico sobre cuál es el modo de conseguir su restablecimiento. Y el legislador tercia ordenando lo que debe hacer el paciente: no atender a su capricho. Es el contenido del precepto recogido en el miembro central.

Como el problema lo crean los puntos de vista del paciente, el legislador los pone de relieve en los miembros exteriores. En el primero hace referencia a lo que quiere –en el caso, frecuentar los baños públicos–; en el último, lo que piensa –que lo útil y lo placentero son la misma cosa–. Ante esta subjetividad del paciente, el legislador apela en los miembros interiores a la objetividad, que concreta en dos conceptos: uno positivo, lo que conviene a la salud, y otro negativo, lo que la daña.

Por otra parte, el precepto lo enmarca una casuística y la razón del mismo. La casuística aparece en la primera secuencia: el legislador contempla la posibilidad de que el paciente desee lo que no le conviene; la

<sup>12</sup> Anotamos asimismo un doble homeoteleuton (*uelit/expedit; oboediat/noceat*).

razón del precepto, en la segunda secuencia: a veces, aunque dañe, se cree que es provechoso lo placentero.

Mediante el quiasmo el legislador deja entrever que, detrás de una opción de la voluntad, puede haber un error de la inteligencia: detrás del *uelit* hay un simple *creditur*, una pura opinión personal. Particularmente cuando esa opción tiende a satisfacer una pasión (*cupiditati*). El error consiste en confundir utilidad (*prodesse*) con placer (*quod delectat*): por eso mismo el legislador puede hablar de *cupiditas*. Es la obnubilación de la mente, fruto del pecado, lo que conduce a la voluntad a tomar una decisión errada. Pero hay casos en que es la voluntad torcida la que obnubila la mente: el ansia de placer lleva a la inteligencia a justificarlo; se le convierte en criterio de verdad, sin serlo. El criterio válido es otro; mejor, otros. En positivo, lo que sirve *–quod expedit–* al valor de referencia, en el caso concreto la salud física; en negativo, lo que no daña este valor (*noceat*). En realidad se trata de un único criterio, pues, si no daña, *expedit*. La salud física solo reclama un cuidado negativo; ella sigue su curso natural, si no encuentra un obstáculo.

Cierto, el principio puede estar claro, pero no su aplicación al caso concreto. Saber si algo conviene realmente a la salud no siempre es fácil. En este caso, el primer paso en la justa dirección es cuestionar la validez de cualquier respuesta que se presente (*si forte non expedit*). El segundo es buscar la respuesta adecuada que no puede venir sino del profesional; no vale la de la autoridad religiosa, por incompetente, ni vale la de la propia voluntad que puede estar corrompida por un interés espurio, el del simple placer.

### Quiasmo n° 19 (par. 34-35)

- (A) ... et forte **non expedit**...
- (B) *prodesse creditur quod delectat*...
- (B') *utrum sanando illi dolori quod delectat*
- (A') **expediat**, si non est certum, medicus consulatur

Esta estructura quiásmica está imbricada en otras. De hecho, los dos primeros miembros son parte del texto correspondiente al segundo miembro (B) del “quiasmo” n° 17, y los dos últimos, parte del texto de su tercer miembro (B'). Por último, los dos primeros miembros, los hemos considerado ya a propósito del quiasmo anterior (n° 18).

La estructura quiásmica está clara por la disposición invertida en que aparecen los elementos que se repiten en las dos secuencias. En ambos

miembros exteriores (A-A') aparece el verbo **expedire**; en ambos miembros interiores (B-B'), la oración relativa *quod delectat*. En la primera secuencia la oración de relativo no es sujeto gramatical del verbo *expedit*, pero sí se puede entender desde el punto de vista semántico pues de lo que se trata es de saber si lo *quod expedit* es de provecho (*prodesse*). En la segunda secuencia, en cambio, *quod delectat* es el sujeto gramatical de *expedit*.

La estructura quiásmica contrapone de forma especular lo conveniente y lo placentero. Los miembros exteriores recogen lo conveniente (*expedit/expediat* [A-A']). El primero en forma negativa (*non expediat* [A]), el segundo, en forma positiva (*expediat* [A']). Lo placentero lo recogen los miembros interiores (*quod delectat* [(B-B')]<sup>13</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en la siguiente presentación:

lo conveniente	A xxxxxxxxxxx A
lo placentero	B xxxxxxxxxxx B
lo placentero	B' xxxxxxxxxxx B'
lo conveniente	A' xxxxxxxxxxx A'

El legislador sigue con el problema de la salud deteriorada y de cómo restablecerla, pero ahora contempla dos casos distintos. Los dos primeros miembros del quiasmo aluden a un monje que desea ir a los baños públicos, pero no le conviene, y los dos últimos a otro que tiene una dolencia, pero se ignora si le conviene una determinada terapia.

El legislador aplica el mismo principio. Lo primero que se ha de tener en cuenta es lo que convenga para la salud, solo en segundo lugar lo placentero. Es lo que afirma con la distribución de ambos criterios en los miembros del quiasmo. Los exteriores los dedica a lo conveniente, para darle realce como criterio; los interiores, a lo placentero, para quitárselo. Según indica la presentación gráfica de la estructura quiásmica, lo primero con que topa el lector es con el verbo *expedit* que indica precisamente el criterio positivo de referencia.

La cuestión que se presenta al legislador es saber qué es lo conveniente. Al respecto aparece la duda (*si forte expedit... utrum ... expediat*), pues las certezas subjetivas (*creditur*) no aseguran la verdad objetiva. Para resolverla ordena que se pida el consejo de quien tiene capacidad profesional para ello, el médico.

---

<sup>13</sup> Otras dos figuras retóricas se advierten: la epífora (*delectat/delectat*) y el poliptoton (*expedit/expediat*) y el homeoteleuton (*delectat/delectat/expediat*).



**Quiasmo n° 20 (par. 39)****(A) Codices (ut accipiantur)**(B) *certa hora... petantur*(B') *extra horam qui petierit***(A') (codices) non accipiat.**

No resulta claro a primera vista que el presente texto constituya un quiasmo. La razón es que hay que advertir la elipsis de una palabra en cada uno de los miembros exteriores (las que aparecen entre paréntesis). Sacadas a la luz, se advierte que tanto en los miembros exteriores como en los interiores se disponen de forma invertida un sustantivo y un verbo: **codices/accipere** en los primeros (A-A'), y *hora/petere* en los segundos (B-B').

La estructura quiásmica contraponen especularmente un objetivo –recibir códigos de la biblioteca– y la condición impuesta –respetar un horario–. Los miembros exteriores hablan de los códigos, como objetivo deseado (**accipiantur** [A]), y como objetivo fracasado (**non accipiat** [A']); los miembros interiores, tratan de la condición: como horario respetado (*certa hora...* [en B]), y no respetado (*extra horam*[en B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida las dos realidades que acabamos de señalar. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, la cara positiva y la cara negativa de la realidad. La cara positiva se refiere al objetivo: recibir los códigos (*ut accipiantur* [A]) y a la condición: pedirlos a cierta hora (*certa hora petantur* [B]); la cara negativa se refiere al incumplimiento de la condición (*extra horam* [B']), y a la sanción que implica: no recibir los códigos (*non accipiat* [A'])<sup>14</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en la siguiente presentación:

Objetivo/códices	A xxxxxxxx A	objetivo
		positivo
condición/horario	B xxxxxxxx B	condición
condición/horario	B' xxxxxxxx B'	trasgresión
		negativo
objetivo/códices	A' xxxxxxxx A'	sanción

<sup>14</sup> Otra figura retórica es la triple anáfora con poliptoton (*accipiantur/accipiat; hora/horam; petantur/petierit*).

Un tiempo importante de la vida monástica contemplada en el *praeceptum* es el dedicado al estudio. Para cumplir con este deber los monjes debían solicitar los libros (*codices*) al bibliotecario.

Pero el legislador quiere que su consecución no sea automática, sino que esté sometida a disciplina. Lo realmente importante, el conseguir o no conseguir los códices, aparece en los miembros exteriores; lo que es solo la condición, el someterse o no a disciplina, lo relega a los miembros interiores. Esta decisión es resultado del contenido de una y otra secuencia. En la primera de ellas, el legislador se pone en el caso de que todo funcione como es debido y los monjes se atengan a los horarios fijados; en este caso, el bibliotecario les dispensará los códices; en la segunda se pone en el caso de que las cosas no funcionen como deben; entonces, si el monje no se atiene a lo establecido, el bibliotecario rehusará entregarle los libros.

Pero algo llama la atención en este quiasmo, respecto a los anteriores: el segundo miembro exterior no presenta lo mismo que el primero en un nivel de alguna manera superior, sino lo contrario. Si, como es habitual, el segundo miembro exterior representa la voluntad del legislador en su expresión última, aquí esa voluntad última sería negativa: que el monje no reciba el libro. ¿Qué interpretación cabe dar de esto? Aventuramos: la comunidad destinataria del *praeceptum* era en su conjunto una comunidad culta y ávida de lectura. En este contexto el legislador no tenía que insistir en ella. Pero esa misma avidez había degenerado quizá en indisciplina, y este era el valor que quería mantener, una vez que el otro, el de la lectura, ya estaba asegurado. De ahí la sanción que propone.

En línea con lo que acabamos de decir, el contenido de este quiasmo muestra que el legislador piensa en una comunidad monástica instruida, disciplinada y, de hecho, responsable. Instruida porque dispone de una biblioteca cuyos libros son puestos cada día<sup>15</sup> a disposición de los monjes. La instrucción no es pasatiempo o lujo de fin de semana, medio apto para llenar el tiempo cuando no haya otras cosas, consideradas más importantes, que hacer. Es tarea de cada día (*singulis diebus*). Estamos ante un monacato que tiene aprecio a la cultura, al menos la religiosa. El texto en sí mismo no da pistas para dilucidar el sentido preferente de esa instrucción, si simplemente de promoción personal, o de servicio pastoral. Además de instruida, el legislador quiere una comunidad disciplinada y, por tanto, ordenada. La instrucción se cultiva en el orden; no nace de la

---

<sup>15</sup> “singulis diebus” (*praec.* 5,39).

anarquía. El monje, sin excepción, tiene que solicitar los códices, sometiéndose además a un horario estricto. Sin duda este precepto obedece a la voluntad del legislador de que haya orden en la vida de la comunidad. Pero leído en el contexto del capítulo quinto del *praeceptum*, que guerrea contra toda conciencia de propiedad personal, cabe asignarle una segunda intención: hacer ver que los códices son propiedad de la comunidad, no de los monjes individualmente considerados. De ahí que no puedan disponer de ellos según su capricho, sino que tengan que solicitárselos a ella en la persona del encargado. Por último, una comunidad que exige responsabilidad a sus miembros que han de asumir las consecuencias de sus actos. Por ello, el legislador ordena que no se entreguen los códices a quien los solicite fuera de la hora establecida. Este precepto oculta y, al mismo tiempo, revela otra idea del legislador: aunque la instrucción religiosa es un valor no es el único valor. Otros valores reclaman que se les dedique también el tiempo asignado a su cultivo. La instrucción no debe ser fuente de anarquía, pues el orden es una manifestación del gran ideal de la comunión. En este contexto podría entenderse que el contenido del segundo miembro exterior vaya en dirección contraria al del primero; lo normal es que vaya más lejos, pero siempre en la misma dirección.

Los quiasmos de este capítulo están mínimamente imbricados.

(A) Vestes uestras in unum **habete**

(B) *sub uno custode* uel duobus uel quot sufficere potuerint ad eas excutiendas... Et si fieri potest non ad uso pertineat...

(B') Tamen, si uestra toleratur infirmitas, ut hoc recipiatis, quod posueritis, in uno tamen loco, *sub communibus custodibus*

(A') **habete** quod ponitis.

Caritas enim de qua scriptum est quod “non quaerat quae sua sunt (1 Cor 13,5), sic intelligitur:

(A) quia **communia**

(B) *propriis*

(B') non *propria*

(A') **communibus**

anteponit.

(A) ... **secundum arbitrium praepositi** ...

(B) ... *de consilio medicinae*...

(B') ... *medicus consulatur*...

(A') ... cum quibus **praepositus iusserit**...

- (A) si autem **uelit**  
 (B) et forte non *expedit*  
     (a) ... et forte **non expedit**...  
     (C) suae cupiditati non oboediat  
 (B') Aliquando enim, etiam *si noceat*  
 (A') prodesse tamen **creditur** quod delectat.  
     (b) prodesse creditur *quod delectat*...  
     (b') utrum sanando illi dolori *quod delectat*  
     (a') **expediat**, si non est certum, medicus consulatur

- (A) **Codices (ut accipiantur)**  
 (B) *certa hora... petantur*  
 (B') *extra horam qui petierit*  
 (A') **(codices) non accipiat.**

## CAPÍTULO SEXTO

El capítulo sexto del *praeceptum* constituye casi todo él un quiasmo –se exceptúa el primer parágrafo–, en el que están imbricados otros tres.

### Quiasmo n° 21 (par. 42)

- (A) Quicumque... alterum laesit meminert **satisfactione quantocius curare quod fecit**...  
 (B) ille qui laesus est, *sine disceptatione dimittere*.  
 (B') Si autem inuicem se laeserunt, *inuicem sibi debita relaxare debent*...  
 (A') Melior est autem qui, quamuis ira saepe temptatur, tamen **impetrare festinat, ut sibi dimittat** cui se fecisse agnoscit iniuriam, quam qui **ad ueniam petendam** difficilius inclinatur. Qui autem numquam uult **petere ueniam** aut non ex animo petit...

Por razones de brevedad, hemos transcrito solo los elementos necesarios para hacer visible el quiasmo. Pero el quiasmo abarca todo el capítulo, porque lo que resta hasta el final no es más que el desarrollo del *petere ueniam* (pedir perdón) del último miembro.

El paralelismo y la posición invertida de los dos miembros de ambas secuencias deja claro que estamos ante una estructura quiásmica. El paralelismo tiene base conceptual, no léxica ni sintáctica, por lo que no salta de inmediato a la vista. Los miembros exteriores expresan la misma idea,

aunque de forma diferente: **satisfactione curare quod fecit** el primero (A) e **impetrare ut sibi dimittat/petere ueniam** el segundo (A'); también los miembros interiores expresan una misma idea de forma diferente: *sine disceptatione dimittere* el primero (B) y *inuicem sibi relaxare debebunt* el segundo (B'). El quiasmo no está equilibrado por la ausencia de paralelismo entre la primera secuencia (A-B) y la segunda (B'-A'). Queremos decir: si la primera secuencia se ocupa en su primer miembro del ofensor (A) y en el segundo del ofendido (B), por la ley del paralelismo invertido la segunda debería ocuparse en su primer miembro del ofendido y en el segundo del ofensor. Sin embargo, en su primer miembro (B') contempla el caso de una ofensa recíproca, y en el segundo (A'), una casuística referida a la petición del perdón.

El quiasmo contrapone especularmente dos sujetos (a y b), dos acciones (a y b) y dos circunstancias (a y b). Los miembros exteriores contemplan la acción (a) –pedir perdón– y al sujeto (a) –el ofensor–. En el primero de ellos, el legislador reclama al ofensor ofrecer cuanto antes un desagravio al ofendido (**satisfactione quantocius curare** [A]) y en el segundo, ya de forma explícita, pedir perdón (**petere ueniam** [A'], en aquel como recordatorio (**meminerit** [A]), en este como constatación (*impetrare festinat* [A']); en ambos aparece, además, la circunstancia (a), de tiempo: “cuanto antes” (**quantocius** [A]) y “se apresura/nunca” (**festinant/numquam** [A']). Los miembros interiores contemplan la acción (b) –pedir perdón– y al sujeto (b) –el ofendido–. En el primero de ellos el legislador le pide perdonar (*dimittere* [B]) y en el segundo perdonar las deudas (*debita relaxare*<sup>16</sup> [B']); en ambos casos aparece la circunstancia (b), ahora de modo: sin discusiones (*sine disceptatione* [B]), y recíprocamente (*inuicem* [B']). Falta el paralelismo entre ambos miembros, porque el primero (B) contempla solo una ofensa individual, mientras el segundo (B') contempla una ofensa recíproca; por ello, mientras el primero se refiere en pasiva y singular al ofendido (*laesus est*), el segundo prefiere la activa para indicar la ofensa mutua (*laeserunt*)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> En los dos verbos: *dimittere* y *relaxare debita* se pueden ver como referencias a dos diferentes textos bíblicos que tratan del perdón: a Mt 6,12 y a Mt 18,23-35, respectivamente.

<sup>17</sup> Otras figuras retóricas advertidas son: la anáfora con poliptoton (*laesit/laesus/laeserunt; petendam/petere/petit*), el homeoteleuton (*laeserunt/debebunt; relaxare/impetrare*); expresiones sinónimas (*curare satisfactione/impetrare ut... sibi dimittat/petere ueniam; dimittere/debita relaxare*).

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

sujeto (a)	acción (a)	circunstancia (a)	A xxxxxxxxxxx A
sujeto (b)	acción (b)	circunstancia (b)	B xxxxxxxxxxx B
sujetos (b)	acción (b)	circunstancia (b)	B' xxxxxxxxxxx B'
sujeto (a)	acción (a)	circunstancia (a)	A' xxxxxxxxxxx A'

Lo que sorprende en esta estructura quiásmica es la variedad de aspectos que aparecen contrapuestos especularmente: sujetos, acciones y circunstancias. Los sujetos –repetimos– son el ofensor y el ofendido; las acciones, el pedir perdón y el perdonar; las circunstancias, la de tiempo y la de modo.

No cabe duda de que, según la moral cristiana, el ofensor ha de pedir perdón al ofendido y de que el ofendido ha de perdonar al ofensor. Pero se puede formular la pregunta: ¿a cuál de los dos preceptos asigna más importancia el legislador, al primero o al segundo? La respuesta la podemos encontrar en el quiasmo. El hecho es que el legislador reserva los miembros exteriores al ofensor, a la acción que le corresponde –el pedir perdón– y a la circunstancia de tiempo, expresada mediante un “cuanto antes” o un “se apresura”; en consecuencia, relega a los miembros interiores al ofendido, a la acción que le corresponde –el perdonar– y la circunstancia de modo, expresada mediante un “sin discusiones” y un “recíprocamente”. Esta constatación lleva a concluir que el legislador considera prioritario el que el ofensor pida perdón al ofendido y no que el ofendido perdone al ofensor. La misma conclusión se puede extraer de la circunstancia vinculada a cada unas de las acciones: solo al pedir perdón aplica la de tiempo: cuanto antes; además, considera la circunstancia tiempo como criterio que justifica una calificación moral superior (*melior*)<sup>18</sup>. La explicación de ese énfasis en el pedir perdón puede estar relacionado con otro dato: el legislador solo contempla la posibilidad de que uno se niegue a pedir perdón o no lo pida de corazón<sup>19</sup>, y no la posibilidad de que uno se niegue a perdonar. Y la explicación de este último dato puede venir de una experiencia de la vida de comunidad; o del ámbito psicológico-moral, porque lo crea más difícil; o de los dos juntos. En cambio, el otorgar el per-

<sup>18</sup> “Melior est autem qui, quamuis ira saepe temptatur, tamen impetrare festinat, ut sibi dimittat, cui se fecisse agnoscit iniuriam...” (praec. 6,42). Aunque en realidad el legislador no está estableciendo una comparación entre ofensor y ofendido, sino entre dos ofensores.

<sup>19</sup> “numquam uult petere ueniam aut non ex animo petit” (praec. 6,42).

dón parece no ser problema o ser un problema menor en el monasterio, lo que se ajusta bien con su aparición en los miembros interiores del quiasmo. Pero la prioridad dada al pedir perdón no implica en ningún modo olvido de la acción de otorgar el perdón, respecto de la cual afirma explícitamente el deber (*debebunt*).

### Quiasmo n° 22 (par. 42)

Proinde vobis a uerbis durioribus parcite,

(A) **quae (uerba)** si **emissa** fuerint

(B) *ex ore uestro*,

(B') non pigeat *ex ipso ore*

(A') **proferre medicamenta**, unde facta sunt vulnera.

El texto de este quiasmo corresponde al último punto del párrafo segundo del capítulo sexto. Forma parte del último miembro de la segunda secuencia del quiasmo anterior.

La figura retórica está clara porque elementos de la primera secuencia aparecen en la segunda con inversión de orden. Los miembros exteriores están constituidos por un sustantivo y un verbo en distintos modos, a su vez en disposición especular: **uerba**[elíptico]/**emissa**, en A, y **proferre/medicamenta**, en A'. Los miembros interiores, a su vez, están constituidos por el sintagma *ex ore*, acompañado en el primero (B) por el posesivo *uestro* y en el segundo (B') por el determinativo *ipso*.

La estructura quiásmica contraponen especularmente, de una parte, el mal y su antídoto y, de otra, la procedencia del uno y del otro. El mal y su antídoto se encuentran en los miembros exteriores: en el primero, el mal, es decir, las palabras más duras de lo conveniente (**uerbis durioribus** [A]); en el segundo, otras palabras que han de tener efectos terapéuticos (**medicamenta** [A']). La procedencia de unas y otras palabras la señalan los miembros interiores; el primero habla de la boca de aquellos a quienes se está dirigiendo (*ex ore uestro* [B]), y el segundo señala de qué boca (*ex ipso ore* [B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida dos tipos de palabras y su procedencia. Contraponen también, ahora en simple paralelismo, pasado y presente. En efecto, la primera secuencia hace referencia al pasado objetivo, a lo que sucedió, si tal fue el caso: que determinadas palabras más duras de lo conveniente habían salido de la boca de los monjes (*si emissa fuerint ex ore uestro* [A-B]); la segunda, en cambio, mira al presente, uniendo subjetividad: no deben sentir pereza (*non pi-*

*geat* [B']) y objetividad: deben proferir palabras con valor terapéutico (*proferre medicamenta* [A'])<sup>20</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en este esquema:

Mal	A xxxxxxxxxxx A		
		Pasado	
Origen	B xxxxxxxxxxx B		
Origen	B' xxxxxxxxxxx B'		subjetividad
		Presente	
Antídoto	A' xxxxxxxxxxx A'		objetividad

En palabras del apóstol Santiago, “de una misma boca proceden la bendición y la maldición” (St 3,10). Esta misma realidad presupone el legislador en el presente quiasmo: la misma boca puede proferir palabras que hieren y palabras que sanan. Pero si el apóstol continúa: “Esto, hermanos míos, no debe ser así”, el legislador desea que sea así. Por supuesto, el obispo no pretende llevar la contraria al apóstol. La divergencia se explica simplemente por el orden del enunciado. Como el apóstol comienza afirmando que de una misma boca procede la bendición y la maldición es lógica su conclusión: la boca debe ser solo fuente de bendición; como el obispo comienza refiriéndose a la boca que profiere palabras hirientes, es lógico que desee que profiera también palabras que sanan la herida. El apóstol formula un principio teórico, el obispo piensa en una situación concreta. El mensaje está en la ambivalencia respecto de las posibilidades humanas: la posibilidad del mal existe, pero no es la única; junto a ella está la del bien. Es el mensaje, en última instancia positivo, contenido en los miembros exteriores: el mal hecho puede curarse; la misma boca que profirió las palabras hirientes puede preferir la medicación. La negatividad del primer miembro exterior (A) acaba en la positividad del segundo (A'). Es el mensaje implícito en las dos secuencias, consideradas por separado.

El legislador vuelve su mirada al pasado –primera secuencia– para ubicarla acto seguido en el presente. Si la posibilidad del mal –palabras hirientes– se ha convertido ya en realidad, insta a convertir también en realidad la posibilidad del bien –palabras sanadoras: la petición de perdón–. Si aquellas tienen a su favor el ser las primeras –“el que da primero da dos veces”, dice el refrán–, las otras han de beneficiarse de ser las últi-

<sup>20</sup> A nivel literario cabe señalar la anáfora *ex ore uestro/ex ipso ore* y la sinonimia, mediante el lenguaje figurado, entre *uerba* y *medicamenta*. El cambio de *uerba* por *medicamenta* arrastró consigo el cambio del verbo *emittere* por *proferre*.



mas –de “tener la última palabra”–. El pasado lo ha de sepultar el presente. Y es el presente lo que cuenta. Por eso, el legislador no se limita a recomendar lo que el monje ha de hacer –la pura objetividad–, sino que entra en la actitud que ha de tomar –la subjetividad–: no ser remiso cuando tenga que actuar. Recomendación más que oportuna del legislador, una vez que ha utilizado el lenguaje figurado de la herida y de la medicación. Como la medicación suele ser amarga<sup>21</sup>, no es de descartar que el monje tienda a mostrarse perezoso a la hora de confeccionar esa medicina que él mismo ha de aplicarse.

### Quiasmo nº 23 (par. 43)

... si etiam in ipsis modum uos excessisse sentitis

(A) non a uobis exigitur ut **ab eis...**

(B) *ueniam postuletis...*

(B') *sed tamen petenda uenia est*

(A') **ab omnium Domino**, qui nouit...quanta benevolentia diligatis.

La estructura quiásmica no deja lugar a dudas: los miembros de la primera secuencia aparecen invertidos en la segunda. El paralelismo en los miembros exteriores lo fundan dos sintagmas de estructura idéntica: la preposición *ab* más el pronombre o sustantivo regido por ella (**ab eis** [A]/**ab omnium Domino** [A']); el de los miembros interiores por el sustantivo *uenia* y los verbos sinónimos *postulare* y *petere*, uno en voz activa y otro en pasiva, dispuestos ellos mismos en forma especular (*ueniam postuletis* [B]/*petenda uenia* [B']).

El quiasmo contrapone en forma invertida una acción, pedir perdón, y su destinatario, el ofendido. En los miembros exteriores aparece el destinatario que es doble: el hombre (**ab eis** [A]) y Dios (**ab omnium Domino** [A']); en los miembros interiores, la acción misma de pedir perdón; primero en activa (*ueniam postuletis* [B]), y luego en pasiva (*petenda uenia est* [B']).

Pero las dos secuencias contraponen además, en simple paralelismo, lo no exigido a lo exigido, lo relativo a lo absoluto, la exterioridad a la interioridad. La primera secuencia (A-B) señala lo no exigido y, por tanto, relativo: *non a uobis exigitur ut ab eis ueniam postuletis...*, que se corresponde con la exterioridad (algo que se realiza exteriormente); la segunda

<sup>21</sup> Cf. *Io. eu. tr.* 3,14; s. 9,12; 20 A,8; 306 C,7; *doctr. chr.* 4,8; *conf.* 2,2,4.

(B'-A'), lo exigido, con valor absoluto: *petenda uenia est ab omnium Domino*), que se corresponde con la interioridad (algo que tiene lugar en el interior)<sup>22</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

Destinatario	A xxxxxxxxxxx A		
		Lo no exigido/relativo	exterioridad
Acción	B xxxxxxxxxxx B		
Acción	B' xxxxxxxxxxx B'		
		Lo exigido/absoluto	interioridad
Destinatario	A' xxxxxxxxxxx A'		

El quiasmo presupone que una única acción –aquí una ofensa verbal– tiene dos destinatarios: el hombre al que se dirigieron las palabras ofensivas y Dios mismo. Toda relación interhumana trasciende lo puramente humano, porque en ella está siempre implicado Dios. Propiamente no cabría hablar de presupuesto dado que está, al menos, sugerido en el hecho de aparecer contemplados ambos en los miembros exteriores del quiasmo, que siempre contienen un paralelismo. En todo caso, lo explícitamente afirmado es que una única acción –ahora el pedir perdón–, ha de tener los dos mismos destinatarios: el hombre y Dios, ya que ambos fueron ofendidos. El hecho de que la acción ocupe los miembros interiores y los destinatarios, los exteriores, deja entender que, para el legislador, en la valoración de una acción –en este caso la ofensa verbal– no cuenta solo quien la realizó –el hombre– sino sobre quien la realizó –Dios–. En consecuencia, da más importancia a la respuesta a la acción que a la acción misma; en otras palabras, no se centra en si el hombre pecó, sino en si pidió perdón. Esto es lo que realmente le interesa, como indicamos a propósito del anterior quiasmo. El movimiento va de menor a mayor: del hombre, en el primer miembro, a Dios, en el último.

Pero la estructura del quiasmo aún tiene algo más que decirnos, si consideramos las secuencias por separado. La primera presenta lo no siempre exigido, la segunda lo siempre exigido. En esta el legislador afirma la obligación neta de pedir perdón a Dios; en aquella, la simple posibilidad –no exigencia, aunque tampoco prohibición– de no pedirlo al hombre ofendido. La primera secuencia prescribe lo relativo; la segunda, lo absoluto: absoluto es lo que se refiere a Dios, relativo lo que se refiere

---

<sup>22</sup> En el plano literario procede señalar también la figura del poliptoton: *ueniam/uenia*.

al hombre. Las obligaciones para con Dios no ceden ante ninguna circunstancia; las obligaciones para con los hombres pueden ceder en función de un bien superior para ellos. Al respecto no deja de tener importancia que el legislador presente a Dios como “Señor de todos”. Es la razón por la que las obligaciones para con él son absolutas, pues ningún otro señor las puede modificar, al contrario de lo que sucede con las obligaciones interhumanas que están condicionadas por la voluntad de quien es único Señor de todos. Por último, la primera secuencia contempla lo que ha de tener lugar en el exterior, en la relación de hombre a hombre; la segunda, lo que ha de tener lugar en el interior de la persona, en la relación del hombre con Dios. Lo referente al ámbito exterior admite dispensa, lo referente al ámbito interior, no. Está claro el movimiento de menos a más que recoge el quiasmo: de lo no exigido, a lo exigido; de lo relativo, a lo absoluto; de lo exterior a lo interior.

En el presente capítulo los tres últimos quiasmos están imbricados en el último miembro del primero. Helos aquí:

- (A) Quicumque... alterum laesit meminerit **satisfactione quantocius curare quod fecit...**  
 (B) ille qui laesus est, *sine disceptatione dimittere*.  
 (B') Si autem iniucem se laeserunt, *iniucem sibi debita relaxare debent...*
- (A') Melior est autem qui, quamuis ira saepe temptatur, tamen **impetrare festinat, ut sibi dimittat** cui se fecisse agnoscit iniuriam, quam qui **ad ueniam petendam** difficiliter inclinatur. Qui autem numquam uult **petere ueniam** aut non ex animo petit...

Proinde uobis a uerbis durioribus parcite,

(a) **quae (uerba)** si **emissa** fuerint

(b) *ex ore uestro,*

(b') non pigeat *ex ipso ore*

(a') **proferre medicamenta,** unde facta sunt vulnera.

... si etiam in ipsis modum uos excessisse sentitis

(a) non a uobis exigitur ut **ab eis...**

(b) *ueniam postuletis...*

(b') sed tamen *petenda uenia est*

(a') **ab omnium Domino,** qui nouit... quanta benevolentia diligatis.

... Non carnalis sed spiritalis inter uos debet esse dilectio.

## CAPÍTULO SÉPTIMO

El capítulo séptimo constituye todo él un quiasmo, el que examinamos a continuación, el último del *praeceptum*.

### Quiasmo n° 24 (par. 44-47)

- (A) Praeposito tamquam Patri **oboediatur**..., multo magis presbytero...  
 (B) Ut ergo cuncta ista seruentur... ad *praepositum* praecipue *pertinebit*..., ita ut ad presbyterum... *referat*, quod modum uel uires eius excedit.  
 (B') Ipse uero *qui uobis praeest, non se existimet* potestate dominantem, sed caritate seruientem felicem...  
 (A') Unde uos magis **oboediendo**, non solum uestri uerum etiam ipsius miseremini...

La estructura quiástica se percibe fácilmente por el paralelismo de las secuencias y la inversión de sus miembros. El paralelismo de sus miembros exteriores se funda en el concepto de obediencia (**oboediatur** [A]/**oboediendo** [A']); el de los miembros interiores, en verbos que tienen al prepósito como complemento de régimen o como sujeto (*pertinebit, referat* [B]/*non se existimet*...[B']).

La estructura quiástica contrapone en forma invertida, de una parte, obediencia y autoridad y, de otra, monjes y prepósito. La obediencia de los monjes aparece en los miembros exteriores. En el primero (A) se ordena, de forma impersonal, la obediencia del monje al prepósito y al presbítero (**praeposito... oboediatur ... multo magis presbytero** [A]); en el segundo se asocia la obediencia del monje a la compasión (**oboediendo... miseremini** [A']). El papel activo del prepósito aparece en los miembros interiores: en el primero, el legislador indica su cometido (*ad praepositum praecipue pertinebit... referat*... [B]), en el segundo, el modo cómo ha de cumplirlo (... *non potestate dominantem, sed caritate seruientem* [B']).

Pero las dos secuencias no solo contraponen en forma invertida los conceptos y personas que acabamos de indicar. Contraponen también, en simple paralelismo antitético, la objetividad –elemento exterior– y la subjetividad –elemento interior–. La primera secuencia manifiesta la objetividad, o sea, lo que compete hacer a los gobernados: obedecer (*oboediendo* [A]), y a los gobernantes (prepósito y presbítero): hacer cumplir “todas estas cosas” (*ut cuncta ista seruentur* [B]); la segunda secuencia se ocupa

de la subjetividad, primero del prepósito: no se juzgue feliz (*non se existimet... felicem* [B']) y luego de los monjes: sentir compasión (*miseremini* [A'])<sup>23</sup>.

Lo dicho se puede visualizar en esta presentación:

obediencia/monjes	A xxxxxxxxxxxx A	
		objetividad (exterioridad)
autoridad/prepósito	B xxxxxxxxxxxx B	
autoridad/ prepósito	B' xxxxxxxxxxxx B'	
		subjetividad (interioridad)
obediencia/monjes	A' xxxxxxxxxxxx A'	

Aunque no aparece reflejado en la estructura misma, procede poner de relieve un primer dato: la figura del prepósito domina en cada uno de los cuatro miembros: con su propio nombre en los dos primeros, con un equivalente (*qui uobis praeest*) y con un pronombre determinativo (*ipsius*) en los dos últimos. En el capítulo, el legislador piensa sobre todo en él: como objeto de obediencia en el primer miembro (A) y de compasión en el último (A'); como sujeto de obediencia primero a lo establecido en las leyes y luego a la caridad<sup>24</sup>. Él ha de encarnar en sí mismo el doble valor que hace posible la convivencia entre los integrantes del grupo, de manera que alcancen el objetivo personal y comunitario al que tienden.

En la estructura quiásmica, la obediencia ocupa los miembros exteriores y la autoridad los miembros interiores. La obediencia es lo primero con que topa el lector del texto y el analista del quiasmo. El hecho tiene su interpretación: lo importante es la obediencia; la autoridad está al servicio de la misma. Y añadimos: hasta el ejercicio de la obediencia parece estar contemplado más desde la figura del prepósito que desde los monjes. Lo importante no es que los monjes obedezcan, sino que le obedezcan a él, pero no por quien es él a nivel personal, sino porque representa la ley

<sup>23</sup> Otras figuras retóricas: el repetido poliptoton (*praeposito/praepositum; oboediaturoboediendo*) y la sinonimia (*praepositus/qui uobis praeest*).

<sup>24</sup> En efecto, aunque en la disposición gráfica la obediencia quede vinculada solo a los monjes y no a su prepósito, el texto no transcrito deja claro que también el prepósito ha de obedecer a las leyes (es incumbencia suya hacer cumplir todo lo mandado en el *praeceptum* –parágrafo segundo del capítulo–) y a los hermanos (ha de servirles –el servicio es obediencia– en la caridad).

que ha de hacer cumplir y, en consecuencia, al Autor de la misma. El legislador no pretende ni rebajar a quien ha de obedecer ni ensalzar a quien ha de ejercer la autoridad; solo pretende el cumplimiento de los preceptos dados, que considera el camino adecuado para conseguir el objetivo por el que entraron en el monasterio.

La estructura quiásmica ofrece todavía otros datos importantes: la necesidad de combinar el aspecto objetivo con el subjetivo: objetividad y subjetividad –o, si se prefiere, exterioridad e interioridad– referida tanto a los monjes como al prepósito, y siempre en relación con la obediencia. La objetividad se identifica con la obligación de obedecer: primero los monjes al prepósito y luego el prepósito a las leyes. La obediencia de los monjes a su prepósito es, en última instancia, obediencia a lo que este mismo está obligado a hacer cumplir. El primer miembro del quiasmo se interpreta desde el segundo. Pero la pura objetividad, en este caso el simple cumplimiento exterior, no basta; requiere el concurso de la subjetividad, en este caso, la adecuada actitud interior. De ella se ocupa el legislador en los dos últimos miembros del quiasmo: el primero de ellos lo dedica a la actitud del prepósito en su obediencia, el segundo, a la actitud de los monjes. La adecuada actitud interior del prepósito se resume en sumisión a la caridad que se traducirá en voluntad de servicio, que, a su vez, excluye toda voluntad de dominio a que puede conducir la conciencia del poder; sumisión a la caridad, única fuente de la felicidad a que todo hombre aspira. La adecuada actitud interior del monje la asocia el legislador al sentimiento de la compasión con un doble objeto: compasión del monje hacia sí mismo y hacia el prepósito. El recurso a la compasión es indicador de lo mucho que está en juego en el doble ejercicio de la autoridad y de la obediencia. Detrás no está solo el buen funcionamiento del grupo humano, sino también Dios como juez y, sobre todo, el destino del hombre: con Dios o sin Dios. Obviamente, para que se dé esta obediencia compasiva, debe preceder un ejercicio de la autoridad servicial. O, si se desea seguir el orden de la estructura quiásmica, el ejercicio servicial de la autoridad conduce al ejercicio compasivo de la obediencia.

Un último apunte. A la figura del prepósito, el capítulo asocia la del presbítero. El legislador lo presenta como poseyendo un rango más elevado. Primero lo deja entender al indicar que el monje le ha de obedecer a él aun más que al prepósito, y luego lo afirma explícitamente al indicar que este ha de remitirle los casos que le superen. Este dato testimonia la clara conciencia del legislador de que el monje es ciertamente monje, pero que antes es cristiano; que la condición de cristiano supera en categoría a

la de monje; que se es monje porque se es cristiano y no al revés. Pero significativamente el legislador se cuida mucho de ordenar nada al presbítero; este aparece solo como objeto de la obediencia del monje y como instancia superior al prepósito. Este dato se complementa con otro: tal asociación solo aparece en los dos primeros miembros del quiasmo, los que contemplan la objetividad del ejercicio de la obediencia y de la autoridad monásticas, no en los otros que contemplan el aspecto subjetivo de ambos ejercicios. Si el legislador no ha osado dar ningún precepto al presbítero, menos podía osar indicarle cómo debe ejercer su autoridad. Él se considera exclusivamente un legislador monástico. Y en consecuencia tampoco podía señalar un modo de obediencia que presentaba como correlativo a un modo de ejercicio de la autoridad. Si renunciaba a exigir al presbítero un ejercicio servicial y caritativo de la autoridad, tenía que renunciar también a exigir a los monjes el correlativo ejercicio compasivo de la obediencia.

# La filosofía como terapéutica vital humana

## II.º La filosofía como medicina del alma y cura de almas

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ\*

RESUMEN: “Esta convicción de que sabiduría y vida son indisociables hacía de la filosofía el saber terapéutico por excelencia. El término ‘terapia’ alude aquí a su función liberadora y sanadora: era ‘remedio’ para las dolencias del alma”<sup>1</sup>. Como dice Cicerón: La filosofía es “medicina del alma” (*Tusculanas* III, 3,6).

PALABRAS CLAVE: Saber, terapia, medicina del alma, sanar, remedio de las dolencias, cura de almas.

ABSTRACT: By this conviction that wisdom and life are inseparable, philosophy became therapeutic knowledge by excellence. The term ‘therapy’ refers here to the liberating and healing function: it was ‘cure’ for ailments of the soul. Philosophy is “medicine of the soul” (*Tusc.* III, 3,6). Cf. Estudio Agustiniano 44(2009)235-275.

KEYWORDS: knowledge, therapy, medicine of the soul, healing, remedies for diseases, cure of souls. **(Para J.R., Flecha que nos enseñó la Moral cristiana del amor, la esperanza y la cura de almas).**

### 1. La cercanía de Epicteto a ciertas ideas “cristianas”

Lo primero que ha impresionado mucho a Epicteto, como nos dicen las disertaciones de Arriano, es la cercanía del hombre a la divinidad y sus gra-

---

\* E-mail: dnatak43@gmail.com

<sup>1</sup> M. Cavallé, *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Barcelona 2006,14.



ves consecuencias: “Si uno pudiera captar con justeza este pensamiento, el de que todos, en última instancia, procedemos de la divinidad y que la divinidad es el padre de los dioses y los hombres, creo que nadie tendría ningún pensamiento innoble o miserable sobre sí mismo”<sup>2</sup>.

En efecto: Sólo los seres racionales “por naturaleza participan de la relación con la divinidad ligados a ella por la razón”: E I, 9,5. (De esto habla Catón y la carta 2ª Pedro 1,4). Ahora bien, no se puede ir a esa divinidad o suicidarse sin su señal ni abandonar, sin más, el género de vida a que nos ha destinado.

Por lo demás, el hombre muestra gran curiosidad por todo lo que hay en el mundo, pero se olvida de sí mismo, que es lo más importante: “¡Sí que viajáis hasta Olimpia para ver la obra de Fidias, y cada uno de vosotros considera una desdicha morir sin haberla visto! Y a donde ni siquiera hay que viajar, sino que ya estáis allí y tenéis ante vosotros las obras, ¿no deseáis contemplarlas y comprenderlas? ¿No os daréis cuenta ni de quiénes sois, ni de para qué habéis nacido, ni de cuál es el fin para el que recibisteis la vista?”: E I, 6,23-25. Agustín dice: “Viajan los hombres a admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar”, (...), “y se olvidan de sí mismos” (Conf. X, 8,15).

Dios nos da cuanto necesitamos para ser hombres auténticos, pero nosotros lo olvidamos: “¡Ea, pues! Date cuenta tú también y fíjate en las facultades que tienes y, al verlas exclama: envía, Zeus, la circunstancia que quieras, pues tengo los recursos que tú me diste y los medios para señalarme por miedo de los acontecimientos”. Pues no, sino que seguís sentados, temiendo no sea que ocurran ciertas cosas, y lamentándoos y gimiendo y angustiándoos porque ocurren otras. Y después, os quejáis de los dioses. ¿Qué otra cosa puede seguirse de una tal bajeza sino la impiedad? “Y sin embargo, la divinidad no sólo nos concedió esas capacidades con las que podemos soportar todo lo que suceda sin vernos envilecidos o arruinados por ello, sino que además, como correspondía a un rey bueno y a un verdadero padre, nos las concedió incoercibles, libres de impedimentos, inesclavizables, las hizo absolutamente dependientes de nosotros, sin siquiera reservarse a sí mismo ninguna fuerza capaz de obstaculizarlas o ponerles impedimentos”: E I, 6,37-41. Dice s. Agustín: “Da lo que mandas y manda lo que quieras”...

“Entonces, ¿por qué te agobias a ti mismo con aquello de lo que no eres responsable? Eso es buscarse uno problemas”: E I, 12,35. Según el

---

<sup>2</sup> Epicteto: *Disertaciones por Arriano*, Madrid 1993, Libro I, 3,1. En adelante E.

Evangelio: “Basta a cada día su afán”. Pues para comer o vestir, los animales se arreglan, ¿el hombre no? Y también dice Epicteto: Entonces, hay que tener cuidado porque: “¿si te ves colocado en lugar eminente, al punto te constituirás a ti mismo en tirano?”: E II, 3,4. Para Agustín: hay que compadecerse del Prior porque “cuanto más elevado es el lugar que uno ocupa, tanto mayor es el peligro en que se halla”: Regla 7,4.

La divinidad contempla y ve todo como el sol ilumina todo: E I, 14,9-10. Dice Agustín: Hay un super-inspector que está dentro de nosotros mismos a quien nada se le oculta: Regla 4,5. Sigue Epicteto: Debemos cantar un himno a la divinidad por los bienes que nos ha dado, y valorar sus dones como la identidad humana más admirable que la cresta del gallo o la melena del león: E I, 16,12. “Cuando vayas a uno de los poderosos, recuerda que también otro (la divinidad) desde arriba mira lo que sucede y que tú has de agradar a éste más que a aquél”: E I, 30,1. Y: “No tratéis de agradar con los vestidos sino con las costumbres”: Regla 4,19.

Para Epicteto: “En donde esté la verdad, allí también la naturaleza. Y allí está la precaución, en donde la verdad, y allí la valentía, en donde la naturaleza”: E I, I 2,14. Y, aconseja: “Distingue las cosas y ponlas por separado y di: ‘Lo exterior no depende de mí, el albedrío depende de mí. ¿Dónde buscaré el bien y el mal? En lo interior, en mis cosas’”: E II, 5,5. S. Agustín dice: “*Vuelve a ti mismo, porque en el interior del hombre habita la verdad*”.

“Porque, ¿qué es un hombre? Una parte de la ciudad, primero de la de los dioses y los hombres y, después de eso, de la que te sea más cercana, que es un pequeño remedo de la universal”: E II, 5,26. La divinidad hizo los otros seres pero no es igual a esos seres. “Entonces, ¿qué? ¿No son también ellos obra de la divinidad? Lo son, pero no son primordiales ni partes de la divinidad. Mientras que tú eres primordial, tú eres una chispa divina; tienes en ti mismo una parte de ella. Entonces, ¿por qué no reconoces tu parentesco? ¿Por qué no sabes de dónde procedes? ¿No quieres recordar cuando comes quién eres al comer y a quién alimentas? ¿al tener trato amoroso, quién eres al hacerlo? Cuando estás en compañía, cuando te entrenas, cuando charlas, ¿no sabes que alimentas a la divinidad, que entrenas a la divinidad? Llevas a la divinidad contigo de un lado a otro, desdichado, y no lo sabes. ¿Te parece que hablo de algo que por fuera es de plata o de oro? Lo llevas en ti mismo y no te das cuenta de que está salpicándolo con pensamientos impuros, con acciones sucias”: E II,8,10-14. La carta 2ª Petri 1,4, dice que somos: “Consortes divinae naturae”, S. Pablo: “templos del Espíritu Santo”, aunque “llevamos este tesoro en vasijas de barro”...

El que no se porta adecuadamente: “Ese no reconoce a la divinidad que hay en él, no sabe con quién va”: E II ,8,16. Cada uno es su propio guar-

dián según la encomienda de la divinidad. Y debe ser respetuoso, noble, divino en la enfermedad y en la muerte. Sócrates siempre rechazaba la injuria y el insulto. Este talante fue alabado por los clásicos. Dice Hesíodo: “*al punto sabiamente ponía fin incluso a una gran disputa*”: *Teogonía* 87. Dice Agustín: “No tengáis disputas o terminadlas cuanto antes”: Regla 6,1.

Según los filósofos la divinidad existe y: “el que quiera agradarle y obedecerla intente, en la medida de lo posible, asemejarse a ella tal cual la halle. Si la divinidad es leal, también él ha de ser leal; si libre, también libre; si bienhechora, también el bienhechor; si magnánima, también él magnánimo; en resumen, hacer y decir todo lo demás como partidario de la divinidad”: E II, 14,12. Para Agustín, Cristo es justicia, libertad y todo bien: *In Jn* 26,4.

“Extiende una vez el cuello como liberado de la esclavitud; atrévete, levantando la mirada hacia la divinidad, a decir: ‘Úsame de ahora en adelante, como quieras; estoy unido a ti, soy tuyo, no me aparto en nada de lo que quieras, llévame adonde quieras, ponme el vestido que quieras. ¿Quieres que tenga cargos públicos, que lleve vida de particular, que me quede aquí, que sufra el destierro, que sea pobre, que sea rico; yo te defenderé por todo ello ante los hombres; mostraré cómo es la naturaleza de cada cosa’”: E II,16,41-42.

El hombre puede luchar contra sus males aunque sólo Dios puede vencer la injusticia. Pero: “la tristeza, el miedo, el deseo, la envidia, la malevolencia, la avaricia, la molicie, la intemperancia. Eso no hay quien pueda expulsarlo más que mirando sólo a la divinidad, sintiendo afecto sólo por ella, consagrado a sus mandatos”: E II,16,45. Cf. S. Agustín, *De Agone Christiano*, 11,12. Sólo hay que querer lo que la divinidad quiere: “Dadme un joven que haya venido a la escuela con este proyecto, que se haya hecho experto en esta materia y que diga: ‘Por mí, que se vaya a paseo todo lo demás; me conformo con que alguna vez me sea posible pasar la vida sin impedimentos ni penas, alzar la cabeza ante los asuntos como hombre libre y alzar la mirada al cielo como amigo de la divinidad, sin temor a lo que pueda suceder’”: E II,17,29.

Vencer la tentación de la seducción es más importante que hacer buenos silogismos: “Pero si aunque la mujercita esté dispuesta y me haga señas y me mande mensajes, si aunque me toque y se me acerque mucho me contengo y venzo este sofisma está ya por encima del Mentiroso” (...) “¿Cómo llegará a suceder esto? Estate dispuesto a agradarte alguna vez a ti mismo, estate dispuesto a parecer honesto ante la divinidad. Desea llegar a ser puro con lo puro que hay en ti y con la divinidad”: E II, 18,18-19. Cf. Regla 4,23: “Tema, pues, el religioso desagradar a Aquél, para no agradar vanamente a la mujer”.

“Es que ahora yo soy vuestro educador y vosotros ahora os educáis conmigo. Y yo tengo este proyecto: haceros libres de trabas, incoercibles, sin impedimento, libres, venturosos, felices, con la vista puesta en la divinidad para todo, (en) lo pequeño como lo grande; y vosotros estáis aquí para aprender y ejercitarlos en ello”: E II,19,29. Pero cada uno busca su conveniencia y por ella se enfrenta hasta con los dioses: E II, 2,16.

“Haz que me entren ganas. Como cuando se le muestra a una oveja la hierba correspondiente le entran ganas de comer, pero si le pones al lado una piedra o pan no se mueve, así también hay en nosotros deseos naturales de hablar, cuando el que ha de escuchar parece alguien, cuando él mismo nos estimula”: E II,24,16. S. Agustín: Se le muestra a una oveja el ramo verde y le atraes: in Jn 26, 4. El que no sabe quién es, ni qué es lo bueno y honesto, “irá de un lado a otro sordo y ciego pareciendo ser alguien, pero sin ser nadie”: E II,24,19. Para S. Agustín: Nadie está más lejos de sí, que el que huye de sí mismo...

La belleza no está en la cosmética y adorno exterior, ni en el cabello sino en la libertad, por eso dice Sócrates a Alcibíades: “Adorna tu albedrío, arranca las opiniones viles”: E III, 1,43. El hombre bueno y honrado ha de ejercitarse en tres temas: “el relativo a los deseos y los rechazos, para que ni se vea frustrado en sus deseos ni vaya a caer en lo que aborrece; el relativo a los impulsos y repulsiones y, sencillamente, al deber para que actúe en orden, con buen sentido, sin descuido; el tercero es el relativo a la infabilidad y a la prudencia y, en general, el relativo a los asentimientos”: E III,2,1-2.

“Pero, ¿qué dice Sócrates?: ‘Igual que uno –dice– disfruta mejorando su campo, otro su caballo, así yo disfruto día a día al percibir que me hago mejor’”: E III, 5,14.

“A ti te parece pequeño todo lo que tienes; a mí, todo lo mío grande. Tu ansia es insaciable; la mía está saciada. Eso le pasa a los niños que meten la mano en un cacharro de cuello estrecho par sacar higos con nueces: si se llenan la mano, no pueden sacarla y luego lloran. Suelta un poco y la sacarás. Y tú igual: ¡suelta el deseo; no desees mucho y lo obtendrás!”: E III, 9,22. Dios protege a todos y todas las relaciones: “Y para con el hermano: ‘Pues todos son de Zeus Fraterno’. E igualmente en todas las relaciones hallaremos a Zeus velando por ellas”: E III, 11,6. Regla 1,1: Os reunís en comunidad para vivir con una sola alma en Dios.

Algunos se creen desdichados, “pues no conciben una vida a solas y eso impulsados por un principio natural: el de que somos por naturaleza sociables y amantes de la compañía y con gusto tenemos trato con los hombres. Pero no ha de estar uno en absoluto menos preparado para poder bas-

tarse a sí mismo, para poder uno convivir consigo mismo”: E III, 13,5-6. Como Zeus vive consigo meditando, “así también seamos nosotros capaces de hablar con nosotros mismos, de no necesitar a otros, de no andar escasos de entretenimientos: examinar el gobierno divino, nuestra relación con los demás, observar cómo nos comportábamos antes frente a los acontecimientos y cómo ahora; cuáles son las cosas que aún nos atormentan, cómo podrían, también ellas, ser remediadas, cómo podrían ser extirpadas; y si alguna de estas cosas necesita perfeccionamiento, perfeccionarlas según su razón” E III,13,8.

“Igual que los malos actores trágicos son incapaces de cantar los solos y (...) han de cantarlos con el coro, así también hay algunos incapaces de andar solos. Hombre, si eres alguien, anda solo y habla contigo mismo y no te escondas entre el coro. Préstate a la broma alguna vez, mira en torno tuyo, sacúdete para que sepas quién eres”: E III, 14,1-3. El hombre ha de ser coherente y no hacer teatro como un niño: “Has de ser un hombre o bueno o malo. Has de cultivar o tu propio regente o lo exterior. O poner tu esfuerzo en lo interior o en lo exterior. Es decir, o tener la disposición de un filósofo o la de un particular”: E III, 15,13.

La vida es lucha, como el deportista el hombre bueno todo lo hace bueno: “¿Qué harás con la enfermedad?. Mostraré su esencia, me luciré con ella, me mostraré equilibrado, sereno, no adularé al médico, no pediré a los dioses la muerte. ¿Qué más quieres? Todo lo que me des lo haré yo bien-aventuranza, felicidad, venerabilidad, objeto de envidia”: E III, 20,14-15.

El constructor se muestra en su obra: “Haz tú algo semejante: come como hombre, bebe como hombre, arréglate, cástate, ten hijos, ocupa cargos; abstente de insultar, soporta al hermano insensato, soporta al padre, al hijo, al vecino, al compañero de viaje. Muéstranos eso, para que veamos que en verdad has aprendido algo de los filósofos”: E III, 21,5-6.

El cínico es enviado de Dios a los hombres para enseñarles el bien y el mal, pues viven engañados: “Porque, en realidad, el cínico es espía de qué es lo amigo y qué lo enemigo de los hombres”: E III, 22,24. La felicidad no está en el cuerpo ni en las posesiones o el poder: E III 22, 27. Según s. Agustín, la Palabra de Dios es nuestro amigo y enemigo...

“– ¿Y dónde me hallarás un amigo del cínico? Pues es preciso que ése sea otro igual, para que sea digno de ser contado como amigo tuyo”: E III 22,62. El cínico como mensajero y heraldo de la divinidad, no debe casarse pues se entrega a la comunidad, al pueblo y se ocupa de muchas cosas. “Pero en tal situación revuelta como la presente, como en orden de batalla, ¿no es preciso que esté el cínico libre de distracciones, todo él al servicio de la divinidad, capaz de frecuentar el trato de los hombres, no atado a

deberes particulares ni implicado en relaciones, que al transgredirlas ya no pueda preservar su papel de bueno y honrado y, por el contrario, manteniéndolas, eche a perder la de mensajero y espía y heraldo de los dioses?": E III,22,69.

No se trata de una vana profesión cualquiera. Por el contrario: "Hombre, él ha engendrado a todo los seres humanos, tiene por hijos a los hombres; por hijas a las mujeres. Así se acerca a todos, así se ocupa de todos". "– Sí, pero Crates se casó": E III, 22,81. S. Pablo dice: el que tiene mujer como si no la tuviera, que son tiempos difíciles.

"– Me hablas de una situación nacida del amor, y pones una mujer que era otro Crates. Pero nosotros buscamos en los matrimonios comunes y convencionales y buscando en ellos no hallamos en esta situación revuelta que sea asunto de interés para el cínico": E III, 22,76 (cf. 1 cor 7,25-35). El cínico, amigo de los dioses y a cuyo cargo están los pueblos, se le pide "ante todo, que sea su regente más limpio que el sol; si no, por fuerza actuará al azar y sin escrúpulos quien, atrapado él mismo en un vicio, reprenda a los demás": E III, 22,93.

"En primer lugar, dite a ti mismo quién quieres ser. Y, luego, de acuerdo con eso, haz lo que haces": E III, 23,1-2. Así hacen los atletas, los carpinteros, los herreros y demás. "La escuela del filósofo, señores, es un hospital: no habéis de salir contentos, sino dolientes; pues no vais sanos, sino el uno con luxación de hombro; otro, con un absceso; otro, con una fístula; otro con dolor de cabeza": E III, 23,30. Se trata de mejorar: "–¿No sabes que un hombre bueno y honrado no hace nada para parecer, sino para que esté bien hecho? (...) Buscas para el hombre bueno una recompensa mayor que la de hacer lo bueno y justo? (...) ¿Te parece que es tan poca cosa y de tan poca monta el ser honrado y bueno y feliz?": E III,24,50-52.

La vida es cambio y este mundo "una ciudad". "Todo está lleno de seres queridos: en primer lugar de dioses, y luego también de hombres íntimamente unidos unos a otros por naturaleza; y es preciso que unos se acerquen mutuamente y que otros se ausenten, deleitándose con aquellos con quienes conviven pero sin sufrir por los ausentes": E III, 24,11: *Confes.* IV, 8,13.

"La vida de cada uno es una campaña, y larga y variada. Tú has de mantener la actitud del soldado y hacerlo toda a una señal del estratega. Y si fuera posible, adivinando lo que quiere": E III, 24,34. No hay pretextos para no hacer el bien, pues Sócrates también quería a sus hijos: "Pero los quería como libre, como quien recuerda que, en primer lugar, hay que ser amigo de la divinidad. Por eso no transgredió nada de lo que convenía a un hombre bueno ni al defenderse ni al proponer su propia pena ni tampoco antes, al participar en el consejo o en la campaña": E III, 24,61.

Por eso, no conviene ser desdichado por nadie “sino ser dichoso gracias a todos, y especialmente gracias a la divinidad que para eso nos dispuso”. Diógenes, “¿cómo amaba? Como correspondía a un ministro de la divinidad, al mismo tiempo tomándose interés y sometido a ella. Por eso, sólo para él era su patria cualquier tierra, pero ninguna en especial”: E III, 24,65-66.

“Aquel a quien no supera el placer ni el trabajo ni la gloria ni la riqueza y que puede, cuando le parezca, escupirle a alguien todo su cuerpillo y marcharse, ¿de quién va a seguir siendo esclavo, a quién estará subordinado?”: E III,24,71.

A toda felicidad supera ‘la de comprender que obedeces a la divinidad’ y vivir como un hombre honrado y bueno ‘destinado a la divinidad y a sus mandatos y órdenes’. Ella misma nos atestigua: “Ved que teméis sin razón, que en vano deseáis lo que deseáis. No busquéis el bien afuera, buscadlo en vosotros mismos. Si no, no lo hallaréis”: E III, 24, 112-114. S. Agustín dice: “*No te vayas afuera sino vuélvete a ti mismo*”...

“Nos hablas como si hubieras salido impune, como si uno le contestara al médico cuando le prohíbe bañarse: ‘¿Es que no me bañé hace poco?’ Si el médico pudiera responderle diría: ‘Ea ¿y qué te pasó al bañarte? ¿No te dio fiebre? ¿No tuviste dolor de cabeza?’”: E III, 25,7. Regla 5,34: “No se niegue el baño al cuerpo... pero hágase lo que dice el médico”.

Para Epicteto es una vida de enfermos el ser servido por otros: “Eso te aterra, el no poder hacer vida de enfermo; así que aprende la de los sanos, cómo viven los esclavos, cómo los obreros, cómo los genuinos filósofos, cómo vivió Sócrates –y ése, con su mujer e hijos–, cómo Diógenes, cómo Cleantes, asistiendo a la escuela y aguador al tiempo”: E III,26,23. S. Agustín dice en la Regla 3,18: Ni quieran seguir enfermos cuando ya están sanos.

No hay que reclamar más que la libertad y el bien: “Pues soy libre y amigo de la divinidad para hacerle caso voluntariamente”: E IV,3,9-10. No hay que indisponerse por las cosas que pasan sino: “sencillamente, acuérdate de que si estimas cualquier cosa fuera de tu propio albedrío, has echado a perder el albedrío”: E IV, 4,23.

“El hombre bueno y honrado ni disputa él mismo con nadie ni, en la medida de sus fuerzas, se lo permite a otros”: E IV, 5,1-2. “Y esta es la naturaleza de todos los seres: perseguir el bien, rehuir el mal” (...) “Pues nada nos es tan próximo como el bien. Así que si éstos son los bienes y los males, no hay padre querido para sus hijos, ni hermano para su hermano, sino que todo está por todas partes lleno de enemigos, de intrigantes, de delatores”: E IV,5,30-31.

“Sólo te ha sido dado el convencerte a ti mismo. Y aún no te has convencido. Así que ¿cómo me intentas ahora convencer a los demás? ¿Y quién pasa contigo tanto tiempo como tú mismo? ¿Quién es tan persuasivo contigo para convencerte como tú mismo? ...¿No quieres, entonces, dejando a los demás, ser para ti mismo discípulo y maestro? ”: E IV, 6,6-8.

“Yo he meditado sobre todas las cosas; sobre mí nadie tiene potestad. He sido liberado por la divinidad, conozco sus mandamientos, ya nadie podrá esclavizarme, tengo un emancipador como es debido, unos jueces como es debido”: E IV, 7,16-7. “Considero que es mejor lo que quiere la divinidad que lo que quiero yo. Me entregaré a ella como servidor y acólito, tendré sus mismos impulsos, sus mismos deseos; en suma, querré lo mismo”: E IV,20. “Sed imitadores de Dios como hijos queridos”: *Efesios* 5,1.

No debemos pelearnos por los cargos ni por bienes secundarios como los niños. El filósofo no lo es: –“Porque lleva un manto raído y melena” (E IV, 8,5), sino porque hace las cosas no para los espectadores sino por sí mismo: “Todo por mí mismo y por la divinidad”: E IV, 8,18. “Mira cómo como, cómo bebo, cómo duermo, cómo aguanto, cómo me contengo, cómo me abstengo, cómo colaboro, cómo uso del deseo y del rechazo, cómo mantengo las relaciones naturales o adquiridas sin confusiones ni trabas. Júzgame en eso si puedes”: E IV, 8,20.

“Yo he sido enviado por la divinidad como ejemplo no ya sin hacienda ni casa ni mujer ni hijos, sino incluso sin lecho ni ropa ni ajuar. Y ved qué sano estoy”: E IV, 8,31. Según el Evangelio: “El hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza”... “Cuando veas a otro con un cargo, supón que tú tienes el no necesitar un cargo. Cuando veas a otro con riquezas mira qué tienes en lugar de eso. Pues si no tienes nada en su lugar, eres un desdichado. Y si tienes el no tener necesidad de riqueza, date cuenta de que tienes más y mucho más valioso”: E IV, 9, 1-2. Lo importante es ser “un hombre bueno”: “porque es mejor necesitar menos que tener más”: Regla 3,18.

“Lucha contigo mismo, recupérate a ti mismo para la compostura, para el respeto, para la libertad”: E IV, 9,11. “Ten un sentimiento semejante. Pues sabe que nada es más fácil de seducir que el alma humana. Es preciso que quiera y ya está hecho: se ha corregido. Como a la inversa: se adormila y está perdida. Pues la perdición y la ayuda están en su interior”: E IV, 9,16. Así, cuando dijiste basta, empezó tu perdición: “Proba et te ipsum tu ipse. Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: Sufficit; et peristi”: Sermón 169, 18. Del mismo modo exhorta Agustín: “Eia, fratres, redite ad vos, inspicite vos, interrogate vos, vera respondete vobis, et iudicate vos non secundum personam, sed iustum iudicium iudicate”(…) “Christianus es, fre-



quantas ecclesiam, amas verbum Dei, et libenter audis. Ecce hoc quod propono, in eo te examina, in eo te appende, in eo ascende mentis tuae tribunal, et constitue te ante te, et iudica te: et si pravum inveneris, corrige te”: Sermón 178, 7.

“¿Qué quieres estar haciendo cuando te halle la muerte? Yo, mi parte: alguna obra humana, benéfica, útil para la comunidad, noble”: E IV, 10,12.

No hay que dejar las cosas para mañana: pues “si mañana va a estar bien, ¡cuánto mejor hoy! Si mañana va a ser conveniente, mucho más hoy, para que también mañana seas capaz y no lo retrases de nuevo a pasado mañana”: E IV, 12,21. Conf., san Agustín: “Cras, cras”...

“Cuando nos parece que alguien charla con sencillez sobre sus propios asuntos, alguna vez, de algún modo, nos vemos llevados también nosotros a darle a conocer nuestros secretos, y eso creemos que es sinceridad”: E IV,13,1-2. “Pero muéstrateme leal, con decoro, firme; muéstrame que tienes opiniones amistosas, muestra que tu tinaja no está agujereada y verás cómo no espero a que me confíes lo tuyo, sino que yo mismo voy y te pido que escuches lo mío”: E IV,13,15. Pues, compartir alivia la dificultades, “como si fueran una carga”, y aumenta la confianza. S. Pablo dice: “Llebad unos las cargas de los otros y así cumpliréis la ley de Cristo”.

Según Simplicio, es filósofo el hombre que por medio de las virtudes catárticas huye de las pasiones irracionales, se concentra en sí mismo y su alma: “Le fait de vouloir se tourner exclusivement vers soi-même, donc vers son âme raisonnable, de vouloir réaliser cette ‘conversión’, est reconnu plus loin par Simplicius comme la marque de quelqu’un qui est désormais désireux de pratiquer la philosophie, et c’est à ce genre d’hommes que s’adresse, selon Simplicius, la deuxième parti du *Manuel* (à partir du ch. 22)”<sup>3</sup>. Así, se conseguirá la *iniciación a una* formación filosófica y moral.

No se trata sólo de aprender cosas sino “et surtout pour se transformer soi-même ainsi que le lecteur”: SM 55. Como dice Simplicio, se trata de que estando enfermo y habiendo encontrado en los escritos el remedio a la enfermedad no se lean en vano, sin usar esos remedios. Así, la filosofía antigua difiere de la moderna porque: “l’une étant une manière de vivre, l’autre un discours et une construction des systèmes”, como muestra Hadot en: *Ejercicios espirituales y la filosofía antigua*: SM 55.

Esos ejercicios espirituales son prácticas de meditación, examen, oración, etc. Eso es lo que hace Simplicio al comentar el *Manual* de Epicteto.

---

<sup>3</sup> Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d’Epictète. Introduction & édition critique du texte grec* Ilsetraut Hadot. Leiden 1996, 53. En adelante SM.

Más en concreto, utiliza también la plegaria: “je te supplie, seigneur, père et guide de la raison qui est en nous, de nous faire ressouvenir de la noblesse originelle que nous avons reçue de toi et de nous prêter assistance, à nous, en tant qu’êtres mus par eux-mêmes, afin de que nous puissions nous purifier du corps et des passions irrationnelles”: SM 56. Así, podremos ver la luz de la verdad y superar las tinieblas de nuestros ojos, y, como dice Homero: “nous puissions bien connaître aussi bien Dieu que l’homme” (*In Ench. Epict. E, 6-15*): SM 56.

El comentario de Simplicio al *De coelo* de Aristóteles, se cierra también con una plegaria que es un himno al Creador y una súplica para adorarle trascendente a la creación: SM 57. Así, la actitud del exegeta de Platón o Aristóteles es parecida a la del exegeta cristiano de las Escrituras que es un ejercicio de piedad para acercarse a toda la verdad de la fe como dice y hace san Agustín: SM 58.

Simplicio y sus compañeros habían discutido mucho sobre la virtud, el pecado y el alma, y si aquella es la vida del alma y este la muerte o si la cambian sustancialmente: SM 83. Jamblico, Plotino y Porfirio, y los *Platonici libri* se han preguntado por el origen y la vida del alma humana. S. Agustín en *Contra Secundinum* 15, dice que el mal y la falta de virtud disminuye el alma humana y la razón: “Or moins elle est, plus elle est proche du néant. Car tout ce dont l’être diminue tend au néant absolu. Et quoique l’âme ne parvienne pas à n’être plus rien en mourant tout à fait, il est néanmoins évident que n’importe laquelle de ses défaillances est le début de la mort”: SM 103.

Para los neoplatónicos, al dejar de ser buena, el alma pierde su verdadero ser y camina hacia la nada: SM 103, y, para S. Agustín, cuando el alma se aparta de la razón, va perdiendo su ser y su esencia (*defectum ab essentia*) y tiende hacia la nada y la muerte. Con todo, estando de acuerdo en eso, “cependant nous nions le conséquent, à savoir que ce qui tend vers le néant meurt, c’est-à-dire atteint le néant” (*De inmort. animae VII,12*): SM 104. Todo su ser le viene de Dios que lo conserva en su interior pero va siempre a menos cuando se pierde en las cosas: *De musica VI, 13,40*.

La filosofía tiende a perfeccionar las virtudes y la razón. Así el *Manual*, según Simplicio, se dirige a los que comienzan su formación moral (Iª parte), a los que comienzan los estudios de filosofía (IIª parte) (SM 146-7). Y, según Pohlenz e I. Hadot, tiene 3 temas fundamentales:

- 1º.- sobre *el deseo y su dominio para liberarse de las pasiones*,
- 2º.- sobre *la tendencia positiva y el cumplimiento de los deberes* y
- 3º.- sobre *el asentimiento y la lógica del juicio*, que lleva a la verdad pura: SM 149-150.

El comentario se termina, según la costumbre neoplatónica, con una oración, que sirve de recapitulación del contenido, y en la que se pide al Padre y Guía de la Razón que conceda la gracia de apropiarse las exhortaciones contenidas en el *Manual* y su comentario: SM 151.

Según Ilsetraut Hadot, Arriano, que escribió la vida de Epicteto y su muerte, compone el *Manual* con las propuestas de Epicteto que considera más apropiadas para la filosofía y más estimulantes para las almas, como dice en su carta a Masaleno, a quien dedica su obra, porque era un gran admirador de Epicteto: SM 152. Y, también trata de unas *Entretiens* de Epicteto que no han llegado a nosotros aunque se sabe que existieron. A veces, Simplicio, transmite detalles de la vida de Epicteto tomados de otros autores pero los amplifica, por eso son muy poco o nada fiables, por ejemplo, cuando nos ofrece y transmite noticias sobre la salud de Epicteto: SM 152, n.13.

## 2. Las aportaciones de Séneca a nuestra cultura humana y religiosa

Hoy día, los estudiosos consideran su correspondencia epistolar con S. Pablo como una pura leyenda. J. F. Nourrisson pensaba que Séneca era la principal fuente de Agustín sobre el estoicismo, a lo que se opuso frontalmente el gran gurú del estoicismo, Max Pohlenz. A pesar de las escasas evidencias de citas, los especialistas franceses insistían. Marrou piensa que Agustín conocía la obra de Séneca desde su época de estudiante. Bardy dice que conocía *La consolación a Marcia* y otras, y cita *civdei*. XIII, 10, como referencia, pero no parece claro<sup>4</sup>.

Ruth Allison ve paralelos entre los dos *De beata vita*. Otros, en cambio, descartan su influencia. Courcelle ve algunas semejanzas en sus estudios de las *Confesiones*. Marrou dice que, ambos autores tienen la misma idea de las *artes liberales*. Pero Hagendahl cree que Agustín muestra poco interés por el estoicismo romano excepto en el tema de la *superstición*<sup>5</sup>. Aquí, más que de influencias se podría hablar de aproximaciones a nivel de pensamiento.

---

<sup>4</sup> Cf. Séneca, *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio*, Madrid 1996, 66. No parece que haya ningún rastro en el texto de esa influencia en la *Consolación a Marcia*. Por citar alguno, valga este: “Para esto fuiste engendrado, para perder, para perecer, para tener esperanza y temores, inquietar a otros y a ti mismo, para tener miedo a la muerte y a la vez deseársela y, lo peor de todo, no saber nunca en qué situación te hallas”. Todo muy estoico y poco cristiano, aunque alguna persona muy “cristiana” haya dicho genialmente: “Venimos a este mundo a perderlo todo”...

<sup>5</sup> H. Hagendahl, *Augustine and the latin Classics*, Göttenborg 1967, 678-680.

V. Capanaga también encuentra ciertas aproximaciones entre ambos autores, o algo más, cuando dice: Por varios indicios, “puede advertirse la afinidad del pensamiento agustiniano con el de Séneca, sobre todo en el libro *De beata vita*”. Tertuliano decía: *Seneca saepe noster*. Además, Séneca, como Mónica y Adeodato, piensa que: *Animus nisi purus ac sanctus est, Deum non capit*: CL 87. Pero, Agustín se halla mucho más orientado a Dios que Séneca que vive muy sumergido en sí mismo: *De tuo gaude; teipso et tui optima parte*: CL 23. Agustín piensa ser feliz en esta vida, pero luego ve que sólo lo será en el gozo del paraíso: “Pero la esencia de la vida subsiste siempre: *et ipsa beata vita*, dirá más tarde, *gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non altera. Quia autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium, neque ipsum verum*”: Conf X, 22, 32<sup>6</sup>.

Pero, el logos estoico: “No es un logos cristiano, aunque le es tan cercano que hay momentos en los que llega a identificarse con él hasta fundirse. No olvidemos que hay una insoslayable diferencia entre el logos cristiano y el estoico: aquél es personal, infinito y se hizo carne; éste es impersonal, y no llega hasta la carne, sino que se hace locuela, discurso, palabra, palabra poética”<sup>7</sup>. En todo caso, en Séneca permanece lo sagrado. Pues: “¿No fue Séneca un estoico? ¿Y no fue el estoicismo una planta semítica en tierras filosóficas? ¿No están en oriente las raíces de la mística ascética española”<sup>8</sup>. ¿Y no es suyo el famoso: “Memento te esse deum?”.

Con todo dice Séneca: “¿Por qué nos dolemos de la Naturaleza? Ella se comporta bondadosamente: la vida, si sabes emplearla, es larga. Pero a uno le domina una avaricia insaciable; al otro, la constante ocupación en tareas inútiles; uno se entrega al vino, otro se aburre en la ociosidad”<sup>9</sup>.

Algunos se quejan de que no les escuchan los superiores: “¿Cómo se atreve a dolerse de la altivez de otro quien no tiene nunca un momento para sí mismo?”: BV 2. Algunos, sacados del baño en brazos, e instalados en su silla preguntan: “¿Ya estoy sentado?”. ¿Crees tú que este que ignora si está sentado, sabrá si vive, si ve, si reposa?”: BV 12. En *Soliloquios*, 1,1 Agustín pregunta: –“Tú que deseas conocerte, ¿sabes si existes?”...

<sup>6</sup> San Agustín, O. C. I. *Escritos Filosóficos* (1º), Madrid 1994, 6ª. Preparado por Victorino Capanaga, 538; 586.

<sup>7</sup> L. Ferrero Carracedo, *Razón Dramática y Pensamiento*, Madrid 2008, 304-5.

<sup>8</sup> L. Ferrero Carracedo, *Razón Dramática...*, 307.

<sup>9</sup> Séneca, *De la brevedad de la vida* = BV y otros diálogos (*De la Providencia* = DP; *De la vida feliz* = VF; *De la tranquilidad del alma* = TA; *De la constancia del sabio* = CS), Madrid 1984, BV 2.

“Los únicos que disfrutan del ocio son los que se dedican a la sabiduría: sólo estos viven, pues, no sólo emplean bien el tiempo de su existencia, sino que le añaden todas las edades, ya que se aprovechan de todos los años que transcurrieron antes de ellos (...) Nosotros nos iniciamos en bellísimas verdades sacadas de las tinieblas a la luz por obra de otros” (...) “Podemos discutir con Sócrates, dudar con Carnéades, descansar con Epicuro, dominar con los estoicos la humana naturaleza, salirnos de ella con los cínicos”: BV 14.

No dependió de nosotros nacer, “pero de nuestra voluntad depende el nacer a nosotros mismos”: BV 15,50. Según el Evangelio: “Hay que nacer de nuevo”...

Nadie piensa, normalmente, en la muerte, pero “algunos disponen hasta de lo que hay más allá de la vida, ordenando sepulcros grandiosos, dedicaciones de edificios públicos, ofrendas fúnebres y magníficas exequias”: BV 20. En Conf. 9,12-13, Agustín narra la cristiana muerte de Mónica...

“Entre los hombres virtuosos y los dioses existe una amistad cimentada en la misma virtud. ¿Amistad, digo? Mejor diría parentesco y semejanza, ya que sólo la duración de su vida distingue al hombre bueno de un dios, del cual es discípulo, imitador y verdadero hijo, educado con la dureza propia de un padre severo por aquel glorioso progenitor, vigoroso ejecutor de las virtudes”: DP 1. Los escritos paulinos dicen: “Sed imitadores de Dios como hijos queridos”...: Ef., 5,1.

“La adversidad es ocasión de virtud” (...) “Así, pues, Dios prueba, ejercita y da fuerzas a aquellos a quienes ama”: DP 4. Pues: “Dios al que ama castiga como hacen los padres”... “¿Qué tiene de extraño que Dios tiende duramente a los espíritus generosos?”: DP 4. “He puesto todos los bienes en el interior; vuestra felicidad consiste en no echar de menos la felicidad”: DP 6.

“Todos los hombres, hermano Galión, desean vivir felices, pero, para ver qué es lo que puede hacer feliz una vida, todos andan a ciegas”: VF 1. “El hombre feliz es aquel para quien no existe más bien ni mal que un alma buena o mala; que rinde culto al bien y se contenta con la virtud”: VF 4. No se deja abatir por la fortuna, vive en libertad, procura hacer el bien, y desprecia el placer. “Por todo esto puede afirmar rotundamente que el supremo bien es la armonía del alma, puesto que las virtudes deberán forzosamente encontrarse donde haya acuerdo y unidad; el desacuerdo es propio de los vicios”: VF 8. “Así, pues, vivid todos en unidad de alma y corazón y honrad los unos en los otros a Dios, de quien os habéis convertido en templos”: Regla 1,8.

La razón guía el alma a la virtud y el placer a la esclavitud. “Hemos nacido en un reino: obedecer a Dios es libertad”: VF 15. “La verdadera feli-

cidad se encuentra, pues, en la virtud”: VF 16. Nacimos para los demás y todo se nos ha dado: “Yo solo fui dado a todos, y todos a mí solo”: VF 20. Las riquezas deben tener su lugar, sin esclavizarnos: “mis riquezas me pertenecen; tú perteneces a las tuyas”: VF 22. “Mientras por todas partes me saludarán como a un dios, yo me creeré más que nunca un hombre”: VF 25.

“Sin embargo –¿por qué no confesarte, como a un médico, la verdad?”: TA 1. S. Agustín dice a Dios: Yo soy el enfermo, tú el médico... “Creo que muchos hubieran podido llegar a la sabiduría, de no haber creído que ya la habían alcanzado”... “¿Quién se atreve a decirse a sí mismo la verdad?”: TA 1. Agustín dice: Sé valiente, enfrentate a ti mismo, porque “donde dijiste basta, te perdiste”...

“Y así se emprende un viaje tras otro y un espectáculo sigue a otro sin cesar. Como dice Lucrecio: “*Así cada uno huye de sí mismo*”: TA 2. Confes. 10, 1-2. Pero, además: “Si te retiras a estudiar, evitarás el cansancio de la vida, y no ansiarás, hastiado del día, que llegue la noche; no serás ni una carga para ti mismo ni un estorbo para los demás; muchos se sentirán atraídos a tu amistad y los mejores se acercarán a ti. Porque la virtud, por oscura que sea, no permanece nunca oculta”: TA 3. “Por lo demás, nada hay que deleite tanto el espíritu como una amistad fiel y dulce”: TA 7.

Debemos amar la sobriedad sin la que ninguna riqueza basta, “pudiendo la misma pobreza, en virtud de la frugalidad, convertirse en riqueza”: TA 9. “Una misma cárcel encierra a todos, y los que ataron a otros están atados igualmente (...) Toda la vida es una esclavitud”: TA 10. “No envidiemos a los que están encumbrados; lo que parece altura es precipicio”: TA 10. Para Agustín, la autoridad: “cuanto está en lugar más elevado tanto se halla en mayor peligro” (Regla 7,4).

“Otra causa, no desdeñable, de preocupación es el querer acicalarse con esmero y no mostrarse natural con nadie. Así es la vida de muchos: fingida y pronta sólo a la ostentación”: TA 7; “ni procuréis agradar con el modo de vestir sino con la manera de comportaros”: Regla 6,1. “Conviene concentrarse a menudo en sí mismo (...) Por ello, hay que mezclar y alternar estas dos cosas: la soledad y el trato”: TA 17.

“El alma no puede alcanzar lo sublime ni lo arduo mientras permanezca vertida en sí misma; es necesario que se aparte de lo sólito, se eleve, y, masacrando sus frenos, se lleve consigo a quien la guía, hasta conducirlo allí donde por sí misma no se hubiera atrevido a subir”: TA 17.

“Con todo, fue él quien se llevó la victoria, y en una tierra ocupada, se mostró no sólo invicto, sino indemne”, (...) “la posesión de todo cuanto nos llega del exterior es escurridiza e incierta”: CS 5. El tesoro del hombre bueno no corre peligro, como las murallas “que guardan al sabio no están

expuestas a incendio ni asalto y no ofrecen brecha alguna, que son altas, inexpugnables, iguales a los dioses”: CS 6. Nada puede perjudicar al amante de la sabiduría pues “el sabio está cercano a los dioses, semejante ellos, excepto en la inmortalidad”: CS 8.

“Tampoco se envanecerá porque un gran número de hombres ricos le admiren, ya que sabe que en nada difieren de los mendigos, o mejor dicho sabe que son aún mas infelices, ya que éstos tienen pocas necesidades y ellos muchas”: CS 13. Agustín envidia a un mendigo feliz: Conf. 6,6. Por lo demás: “Es interés de la república del género humano la existencia del hombre invencible, de aquel contra quien nada puede la fortuna”: CS 19.

“Yo te digo que desde que naciste caminas hacia la muerte”<sup>10</sup>. Agustín dice que: No sabemos si esta es una vida mortal o una muerte vital. Así: Los animales huyen del peligro y se quedan tranquilos, pero “nosotros nos atormentamos por el futuro y el pasado”: CL5. “¿Me preguntas qué progresos he realizado? He comenzado a ser amigo de mí mismo’. Grande fue el progreso que hizo: nunca más se encontraría solo. Puedes estar cierto que este hombre es amigo de todos”: CL6.

Hay que disipar los temores, la vida es breve, el tiempo huye: “La muerte sigue, la vida me huye”: CL49. “Cada día morimos, cada día perdemos una porción de nuestra vida, y hasta cuando crecemos, nuestra vida decrece”: CL24. “Quien no quiere morir no quiere vivir. Ya que la vida nos ha sido dada bajo la condición de la muerte y a la muerte nos conduce. Temerla es propio de un demente, porque las cosas ciertas se esperan, las dudosas se temen”: CL30.

Según los epicúreos: “Quien siente menos necesidad de las riquezas es el que más goza de ellas”: CL14. Regla 3,5: “porque es mejor necesitar menos que tener más”. Conviene ejercitar el cuerpo; hay ejercicios breves y fáciles como la carrera, el salto, “sea aquel que podemos llamar ‘salio (1)’, o menos decorosamente, ‘salto del fulón (2)’; adopta de cualquiera de esos ejercicios un uso simple y fácil”: CL15. “Nota 1. Llamado así de los *salii* o sacerdotes danzantes de Marte”. “2. Los *fullones* eran esclavos que lavaban la ropa saltando encima del cubo de la colada”: Ib. “El lavado de la ropa, realizadlo vosotros mismos *sive a fullonibus*” (Regla 5,4).

Por lo demás, pensemos...: “Ya que cuanto hacemos no es para ejercitar la voz, sino para ejercitarnos a nosotros mismos”: CL15. Según la Regla 2, 3: “Cuando oréis a Dios con salmos e himnos, sienta vuestro corazón lo que presentáis con la voz”.

<sup>10</sup> Séneca, *Cartas morales a Lucilo*. Barcelona 1984, 4. En adelante CL.

“La vida del insensato es ingrata y llena de temores y lanzada hacia el porvenir”: CL 15. “Ve mirando hombre por hombre, considérales en conjunto; no hay ninguno que no viva pensando en el mañana. Me preguntará qué mal hay en ello. Incalculable, ya que estos no viven, sino que esperan vivir: todo lo aplazan”: CL45. Agustín se reprocha a sí mismo haber aplazado su conversión, y decir siempre: mañana, mañana...

“La vida feliz es fruto de la sabiduría perfecta (...) la filosofía tiene que ser nuestra defensa. Ella nos exhortará a la decidida obediencia a Dios, a resistir duramente la fortuna; la filosofía te enseñará a seguir a Dios, a soportar el hado”: CL16.

“A la pobreza le basta con satisfacer las necesidades urgentes; ¿por qué, pues, rechazas este comensal del cual los ricos sensatos imitan las costumbres? Si quieres cultivar el espíritu es preciso que seas pobre o que te hagas semejante a los pobres. El estudio de las cosas saludables no puede hacerse sin atender a conservar la frugalidad, y la frugalidad no es más que una pobreza voluntaria”: CL17. Según Agustín en la Regla 3,1: “En cuanto la salud lo permita, someted vuestra carne con ayunos y abstinencia en la comida y la bebida”... Y, Séneca: “Comienza a tener trato con la pobreza: ‘Osa, huésped mío, menospreciar la riqueza y aun hacerte digno de Dios’”: CL18.

“Primero –dice Epicuro– es menester considerar con quién comes y bebes, antes de considerar lo que comes y bebes, pues comer y beber sin un amigo es vivir como los leones y los lobos”: CL19. Así: “Desde que os sentéis a la mesa hasta que os levantéis” (...) “Y no sean sólo vuestras bocas las que reciben el alimento, sino que también vuestros oídos sientan hambre de la palabra de Dios”: Regla 3,2. “Si pretendes –le decía Epicuro– enriquecer a Pitocles, no precisas aumentarle el dinero, antes aminorar sus apetencias” (CL21), “pues más vale necesitar menos que tener más”: Regla 3,5.

“Algunos ahorran en casa, pero fuera de ella se esponjan en toda suerte de ostentaciones”: CL20. Epicuro decía: “Jamás he pretendido agrandar al pueblo; porque lo que yo sé no le agrada, y lo que le agrada no lo sé”: CL29. La filosofía debe ayudarte a: “Que prefieras gustar a ti mismo antes que gustar al pueblo; que no cuentes los juicios, sino que los sopeses”: CL29. “Créeme, la verdadera alegría es austera” (...) “Aspira al verdadero bien y gózate en lo tuyo. ¿Qué quiero decir con este ‘tuyo’? En ti mismo y en la mejor parte de ti”: CL23. S. Agustín aconseja gozarse en Dios...

Por lo demás, dice Séneca: “Ignoro si voy a sacar algún provecho, pero prefiero que me falte el éxito que la fe”: CL25. Y: “‘Haz’, dice, todas las cosas como si Epicuro te estuviese mirando”. Y amonesta Epicuro: “Más que nunca debes retirarte en ti mismo cuando te veas forzado a ponerte en contacto con la turba”: CL25.



“Lo más importante no es a dónde vas, sino quién eres tú que vas. Es menester vivir con este convencimiento: ‘Yo no he nacido para un rincón, mi patria es todo el mundo’” (...) “Ahora en realidad, no viajas, vas errante, eres impelido, y cambias de lugar, de un sitio a otro, siendo así que lo que buscas, es decir, vivir bien, se encuentra en toda partes”: CL28. “‘Principio de la salud es el conocimiento del pecado’. Egregia me parece esta sentencia de Epicuro, pues quien ignora que ha pecado no quiere corregirlo; antes que quepa la enmienda debes reconocer tu culpa. Algunos se jactan de sus vicios”: CL28.

“¿Qué es, pues, el bien? La ciencia. ¿Qué es el mal? La ignorancia”: CL31. La Naturaleza nos procura bienes que nos conducen a Dios, pero las posesiones no nos asemejan a Dios ‘porque Dios no tiene nada’. Nuestros padres expoliaron a otros para enriquecernos: “todo lo que te traspasaron tuvieron que sustraerlo a otro”: CL32.

Séneca se enorgullece de Lucilo: “*Yo te reivindico para mí: eres obra mía*”: CL34. Y la carta a los Efesios dice: “somos hechura suya”: Ef. 2,10. Según este texto, se podría decir que reivindicarse a sí mismo, que preguntaba Foucault a Hadot, sería construirse a sí mismo, hacerse a sí mismo, y gozarse en sí mismo o “gózate en lo tuyo” (...) “En ti mismo y en la mejor parte de ti”: CL23.

Así, sábetete que: “Gobernarás a muchos hombres si la razón te gobierna a ti”: CL37. “Los preceptos se comportan como las simientes: son pequeños, pero producen mucho”: CL38. Según el Evangelio: El reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza....

“Dios se halla cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Sí, Lucilo; un espíritu sagrado reside dentro de nosotros, observador de nuestros males y guardián de nuestros bienes, el cual nos trata tal como es tratado por nosotros”: CL41. Regla 4,6: “Pues Dios, que habita en vosotros, os protegerá también de este modo, sirviéndose de vosotros mismos”. “Tente, empero, por feliz cuando puedas vivir a la vista de todo el mundo, cuando tus paredes te cobijen sin ocultarte; bien al contrario de cuando creemos que nos envuelven, no para que podamos vivir más seguros, sino para que podamos pecar más ocultamente”: CL43. Así en la Regla 4,5: “pero en la hipótesis de que su acción quede oculta y nadie la vea, ¿qué hará respecto a quien la observa desde lo alto a quien nada puede quedar oculto?”.

“Quien se posee a sí mismo no pierde nunca nada; pero, ¿a cuántos ha sido concedida esta posesión?”: CL42. El noble es: “El que ha recibido de la Naturaleza una buena disposición para la virtud”: CL44. Esto es “lo que nos promete la filosofía: hacernos igual a Dios. A esto he sido invitado, a esto he venido; ateneos a lo que habéis prometido”: CL 48. Entonces: “Sed imitadores de Dios como hijos queridos”: Ef. 5,1.

La seguridad firme e incommovible confianza, eso es la vida feliz: CL44. “‘Es esclavo’, pero puede ser libre en espíritu”: CL47. “‘Quién es venerado es amado; el amor no puede mezclarse con el miedo’”: CL47. Según Regla 7, 3: “‘Lleve con agrado mantener la disciplina, infunda temor. No obstante, aunque una y otra cosa sean necesarias, desee más ser amado por vosotros que temido, pensado que ha de dar cuenta a Dios de vosotros’”.

“La amistad establece entre nosotros comunidad de bienes: ninguna adversidad ni prosperidad afecta a uno sólo de los dos, puesto que tenemos una misma vida. No es posible que viva feliz quien no dirige sus ojos más que a sí mismo y todo lo refiere a la propia utilidad: si quieres vivir para ti mismo es menester que vivas para otro”: CL48. Dice S. Agustín: “‘¿Qué expresión más feliz la de aquel que dijo de su amigo que era ‘la mitad de su alma’: (Horacio, *Odas* 1,3-8)!’”: Conf. 4,6.

“El mal nos posee a todos por adelantado: aprender la virtud es desaprender los vicios”: CL50. Aníbal, vencedor de los romanos, fue vencido por los vicios: CL51. “Fuerzo al espíritu a estar atento a mí mismo, sin distraerme en las cosas externas, aunque fuera de mí resuene todo, con tal que en el interior no haya ningún tumulto, con sólo que la avaricia y la lujuria no armen alboroto ni se maltraten entre sí. Porque ¿de qué sirve el silencio en derredor si las pasiones rugen?”: CL56.

“Todos tienden en verdad al goce, pero ignoran en absoluto el goce grande y estable” (...) “Reflexiona, pues, que el efecto de la sabiduría es una alegría siempre igual. El alma del sabio es como la del mundo superior a la Luna, donde siempre reina la serenidad”: CL59. Los que Salustio llama “servidores del vientre” son más animales que hombres: CL60. S. Pablo, habla de ciertos hombres “cuyo Dios es el vientre” (Fil. 3,19). “Quien acepta los mandamientos de buen grado, se libra de la parte más amarga de la esclavitud, o sea de tener que hacer lo que no queremos”: CL61. Agustín desea servir por amor, “pues, queramos o no queramos, siervos somos”...

Todas las cosas vienen de la Naturaleza y de Dios: “Dios las rige, y envolviéndolo todo por todas partes, ellas obedecen a su moderador y guía”. Así, “el Espíritu envolviéndolo todo”, rige todo... “Una sola es, empero, la regla que se aplica a las virtudes humanas, una cosa es la simple y recta razón: no hay nada más divino que lo divino, ni hay nada más celeste que lo celeste”. “Y la razón no es otra cosa que una parte del espíritu divino inmerso en el cuerpo del hombre. Y si la razón es divina, y sin razón no hay ningún bien, todo bien es divino”: CL66.

¿Qué significa el ocio?: “Ten por bien entendido que nunca se halla más ocupado el sabio que cuando contempla ante sus ojos las cosas divinas y humanas”(…) “Al retirarte no debes procurar que los hombres hablen de

ti, sino que seas tú quien hable contigo mismo” (...) “Atiende sobre todo a lo que en ti sientas más débil” (...) “Así, en nuestra alma existen algunos miembros enfermos a los cuales hemos de aplicar curación ¿Qué hago en mi ocio? Busco curación a mis dolencias”: CL68. Una máxima de Epicuro dice: “Vive retirado”...

“Pero ya sabes que no debemos aferrarnos a la vida, pues la buena cosa no es vivir, sino vivir bien” (...) “Siempre piensa en la calidad, no en la cantidad de vida”: CL70. “El alma grande tiene que obedecer a Dios y soportar sin vacilaciones todo aquello que la ley del Universo dispone. O es conducida a una vida mejor con tal de morar más luminosa y tranquila entre los dioses, o cuando menos, se refundirá sin gran molestia en la Naturaleza y penetrará de nuevo en el gran todo” (...) “Sócrates decía que la verdad y la virtud son la misma cosa”: CL71.

Así, se debe enseñar “en poquísimas palabras: el único bien es la virtud: sin ella no existe ningún otro, y reside en la mejor parte de nosotros, en la parte racional” (...) “Tengamos, pues, constancia y perseverancia; nos quedan aún más enemigos de los que hemos vencido, pero ya es una buena parte del progreso querer progresar. En mí mismo tengo conciencia de ello: quiero, y quiero con toda el alma. También veo que eres arrastrado a alcanzar la más grande de las bellezas”: CL72.

“La suprema felicidad no se ha de situar en la carne: los bienes verdaderos son los que la razón procura; éstos son sólidos y permanentes, no pueden ser perdidos ni tan sólo decrecer o disminuir”: CL74. Usémoslos sobriamente, sin que de ello nos alabemos, como de cosas confiadas a nuestra custodia y que pueden perderse. Todo aquel que las posee sin buen juicio las conserva poco tiempo, pues la felicidad, si no es templada, se destruye ella misma. “Aquel que confía demasiado en los bienes fugacísimos es presto abandonado por ellos, y si no abandonado, afligido”: CL74. S. Agustín pide que: “en el uso de los bienes exigidos por las necesidades de esta vida pasajera, ha de prevalecer la caridad que no pasa”: Regla 5,2.

“Plazca al hombre todo lo que place a Dios; sienta admiración de sí mismo y de sus cosas, por cuanto no puede ser vencido y puede tener los males bajo sus pies y someter con la razón, la más fuerte de todas las cosas, el azar, el dolor y la injuria. Ama la razón, y este amor te armará contra los ataques más terribles”: CL74. “¿Qué es lo mejor del hombre? La razón, pues a causa de ella aventaja a los animales y queda situado inmediatamente después de los dioses”: CL76. Cf. en Agustín: La razón, don de Dios: carta 120.

A uno, que le pidió morir, C. César le respondió ‘¿Es que acaso vives?’. “He aquí lo que precisa responder a aquellos para los cuales la muerte sería

un beneficio: ‘¿Temes la muerte? Pero ¿es que acaso vives?’: CL77. Y, Agustín: “¿Dices que quieres ser perfecto; pero es que acaso vives?": *Soliloquios* 1,1.

“Pues si la maldad hace desgraciados y la virtud felices, y si el agradecimiento es una virtud, has restituido una cosa ordinaria y has alcanzado otra inestimable, la conciencia del agradecimiento, que no puede recaer más que en un alma divina y feliz”: CL81. Por lo demás: “Ocio sin letras es una muerte, es la sepultura de un vivo”: CL82. Y, de otra parte: “¿De qué sirve tener secretos para los hombres? Nada queda cerrado para Dios. Él está presente en nuestras almas e interviene en nuestros pensamientos”: CL83.

“Si el único bien es la honestidad, todos concederán que es suficiente para vivir feliz; recíprocamente, no se negará que si la sola virtud hace feliz, la honestidad es el único bien”. “Pues la vida feliz implica el bien perfecto e insuperable, y si es así, tiene que ser perfectamente feliz. Si la vida de los dioses no tiene nada mayor o mejor, y la vida feliz es vida divina, no existe, por lo tanto, nada que pueda reportarle crecimiento”: CL85.

“¿Quieres saber qué es el mal? Ceder ante esas cosas que llamamos males, abatir ante ellas nuestra libertad, por la cual se ha de pasar por todas las penas”: CL85. Pero dice: “He avanzado poco: todavía no me atrevo a patentizar mi frugalidad, aún me preocupo de la opinión de los viandantes” (...). “¿Quieres saber qué cosa constituye al sabio? La misma que constituye a Dios. Es forzoso que le reconozcas algo divino, celestial, magnífico (...) ¿Quieres saber cuál es el país del bien supremo? Es el alma, en la cual si no es pura e inviolable al mal, no hay lugar alguno para Dios”: CL87.

“Pobreza no es poseer pocas cosas, sino no poseer muchas; recibe, pues, el nombre no de aquello que tiene, sino de aquello que le falta”: CL87.

Dices que sabes medir todo: “¿Si tan hábil eres, mide el alma humana, muéstrame su grandeza y pequeñez. Tú sabes cuál es la línea recta? ¿Qué sacarás si ignoras la rectitud de vida?”... “¿De qué sirve dominar a un caballo y moderar con el freno su carrera cuando se es arrastrado por las pasiones desenfrenadas?”. “Cualquiera que sea la parte de las cosas humanas y divinas que te sea dable alcanzar, quedarás anonadado por una enorme multitud de problemas y doctrinas”: el tema del alma: origen, naturaleza y fin. “Toda la Naturaleza es una sombra o vana o engañosa”: CL88.

“La mayoría de los autores, y los más ilustres, dividen la filosofía en tres partes: ‘moral’, ‘natural’ y ‘racional’”: CL89. Así lo ha recordado Hadot. En cuanto a la filosofía, que es un don de los dioses: “Su única tarea es la de descubrir la verdad en las cosas divinas y en las humanas. Nunca se

aparta de ella la religión, el amor a la gente propia, la justicia y cualquier otro cortejo de virtudes que se dan la mano, forman un todo. Nos enseña el culto a los dioses, el amor a los hombres, y que el imperio es cosa de los dioses y el compañerismo cosa de los hombres, compañerismo que algún tiempo fue respetado, antes que la avaricia quebrara la sociedad y se convirtiese en causa de pobreza aun para aquellos que se habían enriquecido con desmesura; ya que desde que quisieron cosas propias dejaron de poseerlas todas” (...) “Mandar era cumplir un deber, y no, tener un reino”: CL90.

“La sabiduría tiene su morada más en lo alto; ella es dueña, no de las manos, sino del alma” (...) “Ella fomenta la paz e invita al linaje humano a la concordia (...) Esas son las iniciaciones mediante las cuales nos abre no un templo ciudadano, sino el Universo, templo grandioso de todos los dioses, las verdaderas imágenes y fieles representaciones de los cuales nos permite contemplar con los ojos de la inteligencia, pues el ojo corporal es torpe para tan grandioso espectáculo. De aquí vuelve al principio de las cosas, a la razón eterna incorporada al todo, y a la virtud de las simientes, que da a cada cosa su forma apropiada. Después penetra en el estudio del alma, de su origen, de su morada, de su duración y del número de partes en que puede dividirse”: CL90.

Además: “la razón divina manda a todas las cosas y no es mandada por ninguna: de igual naturaleza es nuestra razón, porque de ella procede. Si convenimos en esto, convendremos también en otra cosa: en que la vida feliz radica en el hecho de que nuestra razón es perfecta” (...) “el alma del sabio tiene que ser tal como correspondería a un dios”: CL92.

Del mismo modo, en el estado más glorioso dado por Dios al linaje humano:

*“...por ningún cultivador eran poseídas las tierras/  
y no era permitido limitar, ni poner a los predios  
mojones; los hombres recolectaban por doquier/  
y la tierra lo daba todo liberalmente sin que le fuese pedido”.*

¿Quién más feliz que aquella generación humana? Aquellos hombres gozaban en común de la Naturaleza, la cual bastaba como madre y defensora de todos: así era segura la posesión de las riquezas públicas. ¿Cómo no considerar ya más rica la Humanidad de aquellos tiempos en que era imposible encontrar un pobre?”. “No era menor el gozo de encontrar los frutos de la naturaleza que de mostrar el hallazgo a los demás; y así no podían faltar ni sobrar a nadie, porque eran repartidos en concordia”: CL90. Los *Hechos de los Apóstoles*, y S. Agustín recuerdan que no había pobres entre los cristianos, pues el que tenía repartía y no le sobraba, y al pobre no le faltaba.

Quién encierra en su cuerpo virtud y valor “se iguala a los dioses y a ellos tiende, recordando su origen. Para nadie puede ser un crimen pretender subir al lugar de donde se ha bajado. ¿Y por qué no has de creer que hay algo divino en aquel que es una parte de Dios? Este Universo que nos contiene es un solo ser y es Dios: somos compañeros y miembros suyos. Grande es el alcance de nuestra alma, pues a Dios se remonta si no la traban los vicios” (...).

“Ir al cielo sería harto trabajo, pero es que el alma vuelve a él” (...) “Ya te digo que las riquezas se encuentran en otro lugar diferente de aquel donde las atesoran; no es el cofre lo que debemos llenar, sino el alma” (...).

“No suplico a nadie las exequias postreras, no confío a nadie mis restos. La propia Naturaleza ha previsto que nadie quedase insepulto: el tiempo enterrará a quien haya sido abandonado por la crueldad humana’. Dice Mecenas: “la Naturaleza, a los abandonados entierra””: CL92.

“Conoces que es necesario cultivar inviolablemente la amistad, pero no lo haces; sabes que es iniquidad exigir castidad a tu mujer cuando tú corrompes la de los demás; sabes que tal como ella no ha de tener ningún trato con el adúltero, tampoco tú con tu amiga, y lo tienes”: CL94. Agustín repudia la aceptación romana del adulterio del varón.

M. Agripa decía: “Con la concordia crecen las cosas pequeñas. Con la discordia se hunden las grandes’. De esta sentencia decía que le había hecho un excelente hermano y amigo” (...).

“El desventurado Alejandro fue arrastrado por un furor de devastar regiones extranjeras que le condujo hasta tierras desconocidas”. “No creas que alguien pueda hacerse feliz con la infelicidad de los demás”: CL94. Por lo demás: La ambición de Alejandro, le hizo infeliz por no conquistar toda la tierra y fue vencido por el vicio: CL 91.

“El hombre, cosa sagrada para el hombre, es muerto ya por juego o pasatiempo; antes era un crimen enseñarle a infligir y recibir heridas, hoy ya se le expone desnudo y sin armas, y el único espectáculo que podemos sacar del hombre es ya la muerte”: CL95.

“Es menester que nos propongamos el bien supremo como fin hacia el cual nos esforzamos, hacia el cual se orientan todos nuestros actos y todas nuestras palabras; como los navegantes que tienen que dirigir la ruta hacia una estrella. Vivir sin una finalidad es vivir al azar” (...).

“A Dios sólo se le rinde culto conociéndole” (...) Y, nadie “habrá progresado bastante si no ha concebido de Dios la idea justa, como de quien todo lo tiene y todo lo da, bienhechor gratuito” (...) “¿Quieres tener propicios a los dioses? Sé bueno. Quien les imita les rinde culto suficiente”: CL 95.

“Sobre todo debemos facilitar esta fórmula breve de los deberes humanos: es todo uno eso que ves que abarca las cosas divinas y las humanas.

Somos miembros de un gran cuerpo. La Naturaleza nos ha criado parientes, sacándonos de los mismos principios y destinándonos a los mismos fines. Ella nos infiltra el amor mutuo y nos hace sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto; por decreto de ella es más de compadecer quien hace el mal que quien lo sufre; por mandamiento suyo todas las manos han de estar prontas a socorrer a los necesitados. Tengamos en la boca y el corazón aquel verso: ‘Hombre soy y nada humano me es extraño a mí’. Tengamos las cosas en común: para esto hemos nacido. Nuestra sociedad es muy semejante a una bóveda que caería si las piedras no se sostuviesen unas a otras: he aquí su capacidad de resistencia”: CL95. “Tened vuestra ropa en un lugar común”: Regla 5,1.

“El día que ya no pueda soportar una cosa cualquiera, ya ni a mí mismo podré soportarme”: CL96. “Puede el malhechor esconderse, pero no la confianza que pone en permanecer escondido” (...). Así, Epicuro pide luz frente a las obras malas. “La prueba que el horror al crimen nos es natural la hallamos en el propio hecho de que no exista nadie que no experimente temor aun en medio de la seguridad. La fortuna libera a muchos de la pena, pero a nadie del temor”: CL97. Dice el Jn Ev., 3,19: “la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas, por sus malas acciones”.

“Espíritu desventurado es el que siente inquietud por el mañana; desgraciado antes de la desgracia es quien anda lleno de ansiedad para lograr que las cosas que le deleitan le alcancen hasta el fin de sus días”: CL98. Cristo dice: “No os preocupéis por el mañana que el mañana traerá su afán”. “Una misma ley obliga a todos: cuando vemos que alguien nace, sabemos que le está reservada la muerte (...). La vida no es ni bien ni mal, es una ocasión para el bien o para el mal”: CL99.

“No es virtud, sino inhumanidad, este de contemplar el entierro de los suyos con los mismos ojos que cuando estaban vivos y no conmoverse en el primer momento de su separación”: CL99. Agustín llora, arrasado en lágrimas, la muerte de Mónica: Conf. 9, 12,33. “Desde la infancia somos conducidos a la ancianidad, maduramos para otro alumbramiento. Otro origen nos aguarda, otro estado de cosas”. Esta certidumbre de la otra vida llega a expresiones que parecen tomadas de S. Agustín. Así: “Este día, que te asusta tanto por ser el último es el natalicio del día eterno”: CL102.

¡Qué locura es que haga planes para una larga vida quien no es dueño ni del mañana! ¡Qué gran demencia son las largas esperanzas de los hombres emprendedores! “Compraré y edificaré, pondré dinero a rédito, cobraré, me encargaré de cargos honoríficos –dicen tales hombres”: CL101. Así le acontece al rico del Evangelio: ensancha sus locales para la cosecha pero, de repente, muere...

“La Naturaleza me ha engendrado amante de todos”: CL102. “Antes enséñame cuán natural es dilatar el pensamiento por la inmensidad. Grande y generoso ente es el alma humana que no puede tolerar que le impongan otros límites que los que le son comunes con Dios”: CL102. “Grandes son los ámbitos de la memoria”, dice Agustín, que llevan a Dios: Conf. X, 8, 14-5.

Nadie cura de sus propios males huyendo a otros países, pues eso no es viajar sino “andar errante”. “Por esto te acongojan en todas partes y en todas partes te consumen con las mismas molestias. El enfermo no tiene que buscar países, sino medicinas (...) Si quieres realizar viajes agradables, cura al que es menester que tengas por compañero”: CL104. “La mejor garantía de la seguridad es no cometer ninguna injusticia. Los soberbios llevan una vida complicada y turbulenta; temen tanto como dañan, y no tienen ni un momento de reposo”: CL106.

La riqueza está en el alma, no en el patrimonio: “El mortal que menos necesita es el que menos desea. Posee cuanto quiere aquel que sabe querer lo que precisa”. Átalo “se ponía a recomendar la pobreza y a demostrar que todo lo que excede de lo necesario es un peso inútil y gravoso, muchas veces había yo deseado salir pobre de la escuela”: CL108.

Los dioses, “son clementes y favorables para todo aquel que se ha reconciliado consigo mismo”. “Todo aquello que tenía que sernos un bien, Dios, padre nuestro, lo puso a nuestro alcance. No aguardó que nosotros lo anduviésemos buscando, nos lo dio espontáneamente: en cambio hundió muy profundamente las cosas dañinas”: CL110.

Muchos son felices por conquistar dominios, pero: “Dominarse a sí mismo es el mayor de todos los dominios. Enseñadme qué cosa sagrada es la justicia, siempre atenta al bien ajeno, no exigiendo de ella otra cosa sino que sea ella misma. Ante todo, que cada uno diga: es menester que yo sea justo desinteresadamente”: CL113.

“Trata de contemplar el fin de todas las cosas y abandonarás las superfluidades” (...) “Nunca es poco lo que es suficiente, y lo que no es bastante nunca es mucho. Después de vencer a Darío y a los indios, Alejandro era pobre”: CL119. “Así como cualquier naturaleza no presenta su bien hasta que ya está cumplida, igualmente el bien del hombre no está en éste hasta que posee la razón perfecta. ¿Y qué bien es éste? Yo te lo diré: un alma libre y recta que sujete toda cosa a ella y ella a ninguna”: CL124.

“Sólo encontramos el bien donde hay razón. Existen cuatro especies de naturalezas: la del árbol, la del animal, la del hombre y la de Dios; las dos últimas, que son racionales, tienen la misma naturaleza, y lo que las distingue es que una es inmortal y la otra mortal”: CL124.



¿Cuál es el bien del hombre?: “El alma rectificada y pura émula de Dios, elevada sobre las cosas humanas y sin que sitúe ningún bien fuera de ella misma. Eres un animal racional. ¿Cuál es, pues, tu bien? La razón perfecta” (...) “Te procuraré una fórmula breve para medir tu progreso, con la cual conocerás si eres perfecto: habrás alcanzado tu bien cuando comprendas que los más infelices son los más felices”: CL124. Agustín lamenta que los mendigos y borrachos que él encontraba por la calle le parecían más felices que él con toda su sabiduría mundana y todos sus estudios liberales que deberían haberle hecho un hombre libre.

### 3. La vieja sabiduría de Aristóteles

Como es bien conocido, Aristóteles llega a Agustín, principalmente, a través de Cicerón. Pero, de todas maneras, podemos rastrear, en Aristóteles, algunos problemas especialmente cercanos a Agustín. Quizá el tema más famoso de todos, sea el problema del tiempo, que ya hemos tratado en otro lugar<sup>11</sup>. Siempre se ha supuesto que es un tema creado, en exclusiva, por el genio de Agustín. De modo que hasta B. Russell ha protestado, amargamente, contra las ediciones de *Las Confesiones* que suprimen los libros XI a XIII, alegando, precisamente, su enorme dificultad por este tema del tiempo. Para Russell, el libro XI es el más genial de toda la obra, mientras se nos comentan, continuamente, el robo de las peras y otros detalles inútiles e insustanciales.

Otros temas que fluirán de Aristóteles a Agustín, a través Cicerón, son el tema de la amistad, el problema de la felicidad y el de la virtud: “Pero vivir bien y obrar bien es lo que llamamos ser dichosos; y así ser dichoso o la felicidad sólo consiste en vivir bien, y vivir bien es vivir practicando la virtud. En una palabra, la felicidad y el bien supremo constituyen el verdadero fin de la vida”<sup>12</sup>. Para Agustín, la felicidad y la virtud consiste en buscar y encontrar a Dios...

“Todo mundo conviene en que la salud es un bien (...). Pero cabe engaño respecto a los medios que conducen a este fin, y así se pregunta si es bueno para la salud comer o no comer tal o cual cosa. El placer y la pena son, principalmente lo que en estos casos nos hacen incurrir en equivocaciones...

<sup>11</sup> D. Natal, “La Sabiduría de los clásicos en san Agustín: Quintiliano de Calahorra y su ‘Instituto oratoria’”, *Revista Agustiniana* 50 (2009) 586-591.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Moral: La gran Moral=GM. Moral a Eudemo = ME. Traducción de Patricio de Azcárate*, Madrid 1976, 6ª ed. GM, 1,4.

ción y en faltas, porque huimos de la última y corremos tras el primero”: GM 1,17. Por lo que se refiere al cuerpo, “si se quiere curar una salud resentida, es preciso seguir un régimen y reducirse, por lo pronto, a una pequeña cantidad de agua y de alimentos”: GM 2,5. Así: “los enfermos necesitan recibir menos alimento para no empeorar, pero una vez superada la enfermedad”...: Regla 3,18.

“El incontinente es el que cree que lo que hace es excelente y le es muy útil, y no tiene en sí mismo una razón que sea capaz de oponerse a los placeres que le seducen y le ciegan. El intemperante, por el contrario, siente en sí la razón que se opone a sus extravíos en aquellas cosas a que le arrastra su funesta pasión”: GM 2,8.

Ahora bien, por lo que respecta a la amistad: “Sería un absurdo creer que los buenos no son tan capaces como cualquiera otro de vivir en intimidad con los demás, y como no puede menos de haber placer en esta intimidad, debemos concluir que los hombres de bien, más que nadie, son agradables los unos a los otros”: GM 2,13.

Por lo demás, nos amamos a nosotros mismos, pues: “Para nosotros mismos, principalmente, podemos querer el bien, desear una larga vida, y una vida dichosa; nos somos simpáticos sobre todo a nosotros mismos, y sobre todo queremos vivir con nosotros mismos” (...) “En efecto, como ya hemos indicado, cuando queremos expresar a uno de nuestros amigos que es nuestro amigo íntimo, decimos: ‘mi alma y la tuya no forman más que una’”: GM 2,13. Los fieles son “una sola alma, la única alma de Cristo”.

Así: “‘Mi amigo es otro yo’; y para expresar que se le ama con ardor, se repetirá con el proverbio: “‘Es otro, Hércules; es otro yo’. Nada más difícil, como han dicho algunos sabios, y al mismo tiempo más dulce, que el conocerse a sí mismo, porque ¡qué encanto hay en conocerse!” (...) “Así como cuando queremos ver nuestro propio semblante nos miramos en un espejo, así cuando queremos conocernos sinceramente es precioso mirar a nuestro amigo, en el cual podemos vernos perfectamente, porque mi amigo, repito, es otro yo”: GM 2,17. El hombre independiente necesita la amistad para conocerse a sí mismo y para compartir los bienes: GM 2,17. Pero, el hombre de bien: “Es amigo del bien mucho más que amigo de sí mismo, y no se ama personalmente, sino porque es bueno”: GM 2,16. Agustín: “¡Feliz el que te ama a ti, al amigo en ti y al enemigo por ti”: Conf.4,9, 14.

Como hay 3 elementos que definen al hombre: el poder, la riqueza y el placer, hay 3 formas de vida: la vida política (gloria), la vida filosófica (contemplación) y la vida del placer (gozo). Pero “el hombre que realiza con pureza y sin trabajo todos los deberes de la justicia, o que puede elevarse hasta la contemplación divina es todo lo dichoso que consiente la con-

dición humana”: ME 1,4. La felicidad es el ser “de una vida completa conforme a la virtud”: ME 2,1.

La virtud es el justo medio. Así, la amistad se opone a la fanfarronería y la disimulación, la magnanimidad a la vanidad y la bajeza, la dulzura a la ira y la pasividad: ME 2,3. “Por consiguiente, todas las virtudes son consecuencia de la magnanimidad, o la magnanimidad es la consecuencia de todas las virtudes”: ME 3,5.

Con todo, es bien sabido que: “Lo que es común a muchos obtiene un mínimo de cuidado. Pues todos se preocupan de sus cosas propias, y menos de lo común, o tan sólo en lo que les atañe”<sup>13</sup>. Por eso, para san Agustín, cuando tratemos las cosas comunes mejor que las propias, sabremos que hemos adelantado en la virtud: Regla V, 31.

Ahora bien, sin amistad no hay vida: “debe observarse que un amigo nos parece el más precioso de los bienes de la vida, y que la privación de amigos, el aislamiento, es la cosa más terrible, porque ni la vida entera ni las relaciones voluntarias son posibles sin los amigos”: ME 7,1. Muerto su amigo, dice Agustín: “¡Qué angustia ensombreció mi corazón! Todo cuanto veía era muerte. Mi ciudad natal se me convirtió en un suplicio, la casa de mis padres era una desolación pasmosa”: Conf. IV, 4, 9.

Por eso: “Sea pues, amor la voluntad de querer para alguien lo que se piensa que es bueno –por causa suya y no de uno mismo–, así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello. Además, es amigo el que ama y es, a su vez amado. Y también se consideran amigos los que creen estar mutuamente en esta disposición”<sup>14</sup>.

“Además (se ama) a aquellos que nos deleitan con su trato y compañía, como son los complacientes o los que no reprueban los errores que cometemos ni son amigos de disputas o pendencieros (pues todos estos son reñidores y los que riñen ponen con ello de manifiesto que quieren lo contrario que uno), así como los que tienen tacto lo mismo para hacer chistes que para aguantarlos, ya que en ambos casos se produce con ellos una rápida camaradería, por ser, como son, capaces de admitir una broma y de gustarla de un modo conveniente”: R II, 1381<sup>a</sup>, 29-35. Algunos están pendientes “sólo de las cosas buenas, ya que eso es lo que hace al hombre bueno” frente a los pendencieros. “También (se ama), en fin, a quienes no

<sup>13</sup> Aristóteles, *La Política*. Ed., C. García Gual y A. Pérez Jiménez. Editora Nacional, Madrid 1981, 3<sup>a</sup>, II, III, p. 80.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Retórica*. Introducción, traducción y notas de Quintín Racionero. Gredos, Madrid 1990. II, 1381a, 40, p. 327-8). En adelante R.

nos causan miedo y a quienes nos inspiran confianza, porque nadie ama a aquel que teme”: R II, 1381b, 30.

En fin, que “la amistad es una virtud o algo acompañado de virtud, y además, es lo más necesario para la vida. En efecto, sin amigos nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes”<sup>15</sup>. Los amigos son: “‘Dos marchando juntos’ (Ilíada X 224), pues con amigos los hombres están más capacitados para pensar y actuar”: EN 1155<sup>a</sup>, 15. “Además, como dice Teognis, la convivencia con los hombres buenos puede producir una especie de práctica en la virtud”: EN 1170<sup>a</sup>, 10-11.

“Ahora bien, ¿no es verdad que para los amigos el convivir es lo más deseable?” (...) “Y lo que cada hombre considera que es la existencia o aquello que él prefiere para vivir, esto es en lo que desea ocuparse con los amigos y, así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicios, o cazan, o filosofan juntos, y, en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida; porque queriendo convivir con los amigos, hacen y participan en aquellas cosas que creen que producen la convivencia”(…) “la amistad de los hombres buenos es buena, y crece con el trato, y parece que incluso se hacen mejores actuando y corrigiéndose mutuamente –porque toman entre sí modelo de lo que les agrada, de aquí la expresión: ‘los hombres buenos aprenden de las cosas buenas’”: EN 1172<sup>a</sup>, 1-14.

“Recuérdese que hay tres especies de amistad; primero, amistad por virtud; después, por interés; y, al fin, por placer”. Sólo la primera es verdadera amistad: “El amigo ama al amigo por él mismo, y no por otra cosa que no es él; y, por consiguiente, si no goza en cuanto es virtuoso y bueno, la relación que los une no es la primera y perfecta amistad”: ME 7,2. S. Agustín invita a amar a Dios en los amigos y a los amigos en Dios.

“Así, pues, lo que es bueno absolutamente es también absolutamente agradable, por una ley de la naturaleza, y complace a aquellos para quienes es un bien”: ME 7,2. (...) “No hay amistad sólida sin confianza, y la confianza se adquiere con el tiempo”: ME 7,2. Si no se ama a las personas más que a las cosas, “no es posible que todo llegue a ser común entre amigos”: ME 7,2. En cualquier caso: “todos los hombres sin excepción tienen en sí mismos alguna pequeña parte de bien”: ME 7,2. “La amistad es una igualdad; los amigos verdaderos no tienen más que un alma”: ME 7,6.

Hay países donde los amigos no pueden recurrir a los tribunales: “Esta ley es muy sabia, puesto que los hombres de bien no acuden, naturalmente,

---

<sup>15</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*. Introd. E. Lledó. Trad., y notas J. Pallí Bonet. Gredos, M.1993, 2ª reimpresión, VIII, 1155<sup>a</sup> 1-5. En adelante EN.

a la justicia de los tribunales y, como hombres de bien, han tratado a los que se encuentran en este caso”: ME 7,10. Pablo lo reprocha a los cristianos...

“Vivir es sentir y conocer, y por consiguiente, vivir juntos es sentir juntos y conocer juntos”: ME 7, 12 (...) “es un gran placer el estar juntos, y gozamos más de nuestra felicidad haciendo partícipes de ella a nuestros amigos hasta donde podamos, y dándoles siempre lo mejor que tenemos” (...) “Pero es una felicidad mucho mayor el disfrutar juntos placeres más elevados y más divinos”: ME 7,12.

Si es grato ser dichoso, la vida común tiene la ventaja de obrar en concierto: “la sociedad de hombres eminentes, unidos por al amistad, es la cosa más grata del mundo. Consagrarse juntos a esas nobles contemplaciones o a estos delicados goces, tal es el fin de estas amistades” (...) “Es preciso confesar, pues, que el hombre está hecho para vivir en sociedad con sus semejantes, que realmente todos los hombres buscan la vida común, y que el hombre más dichoso y el mejor de todos es el que la busca con más empeño”: ME 7,12. Para Agustín un signo de virtud es: “cuanto cuidéis mejor lo que es común que lo propio”: Regla 5, 31. En las penas y alegrías: “nada debe ser para un amigo más penoso, así como nada más dulce, que la presencia de su amigo”: ME 7, 12.

Y, al fin: “algunos pretenden que el semejante es amigo del semejante, de donde se dice: “*la divinidad conduce siempre al semejante hacia el semejante*” (Odisea XII 218)<sup>16</sup>. “Pero los malos prefieren los bienes naturales a un amigo: ninguno de ellos ama a las personas más que a las cosas. Y, así, no son amigos, porque no tiene realidad el proverbio, ‘las cosas de los amigos son comunes’; el amigo resulta ser un accesorio de las cosas, y no las cosas un accesorio de los amigos”: EU VII, 1237b, 30.

“En efecto, dividida la amistad según tres modos, la benevolencia no se encuentra ni en la amistad fundada en la utilidad ni en la amistad fundada en el placer”: EU VII, 1241<sup>a</sup>, 3-6. “Ahora bien, percibir y conocer a un amigo debe ser, en cierto modo, percibirse y conocerse a sí mismo” (...) “Pero si se debe vivir bien y también el amigo, y vivir en común incluye el actuar en común, la comunidad se centrará principalmente en las cosas incluidas en el fin”: EU VII, 1245<sup>a</sup>, 25-6, 1245b, 1-4.

Y, en definitiva: “el elemento divino que hay en nosotros”, tiene especial capacidad para conocer y decidir: ME 7,14. “Es uno moralmente bello y virtuoso, es decir, perfecto hombre de bien, cuando sólo busca los bienes

---

<sup>16</sup> Aristóteles, *Ética Eudema*. Introd. E. Lledó. Trad., y notas J. Pallí Bonet. Gredos, M.1993, 2<sup>a</sup> reimpresión, VII, 1235<sup>a</sup>, 8-10. En adelante EU.

bellos por sí mismos, y practica las bellas acciones excesivamente porque son bellas, entendiendo por acciones bellas la virtud y los actos que la virtud inspira” (...) “Por tanto, la belleza moral, la hombría de bien, es la única virtud verdaderamente completa”: ME 7,15.

Y, en una palabra: “los bienes, serán tanto mejores cuanto más nos permitan conocer y contemplar a Dios”: ME 7,15. Y, Agustín termina: “Que el Señor os conceda cumplir todos estos preceptos con amor, *como amantes de la Belleza espiritual* (Si 44,6) y prendados, con una vida santa, del buen olor de Cristo (Ct 1,3), no como siervos bajo la ley, sino como personas libres que viven bajo la gracia”: Regla 8,1.

#### 4. La Filosofía como cura de almas en las *Tusculanas* de Cicerón

La filosofía es conocimiento del mundo físico (*física*), discernimiento y vida moral (*ética*) y coherencia de argumentación y juicio (*lógica*)<sup>17</sup>. Para Cicerón no hay medias tintas en el estudio de la filosofía, pues sería vergonzoso mostrar fatiga en la “búsqueda de la verdad”: T., *Introd.*, 57; 73.

Ahora bien, los Prólogos de las *Tusculanas* muestran que: “la función primordial de la filosofía es la terapia del alma”: T., *Introd.*, 60; 84. Así, se presenta la filosofía como medicina del alma: “Para ello, ya que hemos iniciado el tratamiento, confiémonos a sus cuidados; si queremos, nos curaremos”: T III, 6,13. Igual dice T II, 4,11: “en realidad este es el efecto que produce la filosofía: cura las almas, hace desaparecer las preocupaciones, libera los deseos, disipa los temores”.

Y, en T II, 5,13: “Ahora bien, el cultivo del alma es la filosofía; ella extirpa los vicios de raíz, prepara las almas para recibir las semillas”, “unas semillas que, cuando se han desarrollado, producen frutos ubérrimos”. Por lo demás, la virtud viene de *vir* (hombre) y supone fortaleza: “Tú me preguntarás quizá de qué modo y con razón; en realidad tal es la medicina que la filosofía proclama poseer”: T II, 8,43.

Para A. Medina: Nada destaca más en las *Tusculanas* que: “la consideración de la filosofía como medicina del alma y alivio y cura de aflicciones y perturbaciones de toda naturaleza”: T., *Introd.*, 74. Y, así, se busca vivir bien y ser feliz: “tener en uno mismo toda la ayuda para alcanzar una vida buena y feliz, en una palabra, para ser siempre feliz”: T., *Introd.*, 75. Así, tú

<sup>17</sup> Cicerón, *Disputaciones Tusculanas. Introducción, traducción y notas de Alberto Medina González*, Madrid 2005, *Introd.*, 51. En adelante T.

eres: “¡Oh filosofía, guía de la vida, indagadora de la virtud, desterradora de los vicios! ¿Sin ti qué podríamos ser, no sólo nosotros, sino también la vida humana en general? Tú has engendrado las ciudades, tú has llamado a los hombres dispersos a una comunidad de vida, tú los has unido, en primer lugar compartiendo una vivienda, luego mediante el matrimonio, a continuación, mediante la comunión de la escritura y el lenguaje, tú has sido la inventora de las leyes, tú has sido la maestra de la moralidad y el orden”; (...) “¿A qué otra ayuda mejor que a la tuya podemos recurrir, tú que nos has regalado la tranquilidad de la vida y nos has suprimido el terror de la muerte?”: T V,2,5.

Por tanto: “ocupémonos de estas cuestiones y en particular las que contribuyen al alivio de las aflicciones, los temores y los deseos, porque éste es el fruto más ubérrimo de toda la filosofía”: T I, 49,117. Pues: “Existe ciertamente una medicina del alma, la filosofía, cuya ayuda no hay que buscarla, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros, y debemos esforzarnos con todos nuestros recursos y fuerzas para ser capaces de curarnos a nosotros mismos”: T III, 3, 6. Y, como sin la filosofía no se cura nuestra alma y sus miserias: “Sometámonos, pues, a su tratamiento, y permitamos que ella nos cure. Porque, mientras estos males estén asentados en nosotros, no sólo es imposible que seamos felices, sino que ni siquiera podemos estar sanos”: T IV, 38,84.

Así pues: “No cabe duda que hay una medicina y la naturaleza no se ha mostrado con el género humano tan hostil y enemiga que haya descubierto toda clase de remedios saludables para el cuerpo y ninguno para el alma; en realidad ella le ha prestado mayores servicios al alma, porque, mientras que los remedios que se aplican para el cuerpo vienen de fuera, la salud del alma se halla encerrada en ella misma. Pero cuanto mayor y más divina es la excelencia que reside en el alma, tanto mayor es el cuidado que ella precisa”: T IV, 27,58.

Entonces, los antiguos llamaron *insania* a la falta de salud del alma carente de razón. Y: “No es menor la agudeza que les llevó a llamar *amentia* (ausencia de razón) y *dementia* (pérdida de razón) a la afección del alma privada de la luz de la razón”: T III, 5,10. Por otra parte, no conviene olvidar que, entre las pasiones del alma, el *furor* colérico es, también, una gran perturbación del alma. Y, así, “el odio es la ira inveterada”: T IV, 9, 21. Así, Agustín aconseja no tener disputas o terminarlas cuanto antes “para que la ira no se convierta en odio” (ne ira crescat in odium): Regla 6,1.

Por lo demás, igual que cuando un experto falla en su propio arte queda más en ridículo: “así también un filósofo que falla en su modo de vivir es más desvergonzado porque resbala en la tarea de la que pretende ser maes-

tro y porque, aunque se declara un experto en el arte de vivir, falla, sin embargo, en su vida”: T II,4,12. Un discurso tan contradictorio resulta, en sí mismo, increíble: T III, 20,48-49. De ahí que, como ha insistido Hadot, la filosofía tiene que ser siempre un modo de vida. Y, si, perdiera su función: “Esta convicción de que sabiduría y vida son indisociables hacía de la filosofía el saber *terapéutico* por excelencia. El término ‘terapia’ alude aquí a su función liberadora y sanadora: era ‘remedio’ para las dolencias del alma”<sup>18</sup>.

#### 4.1. Filosofía, Retórica y Terapéutica

Cicerón se nos presenta como el introductor de la filosofía en Roma: “La filosofía no ha sido objeto de atención hasta nuestros días y no ha recibido ninguna luz de las letras latinas: a mí me toca darle esplendor y vida”: T I, 3,6. Y: “así también yo tengo el propósito de, sin abandonar una prístina pasión por la elocuencia, cultivar este arte más elevado y más rico: T I, 4,7. Pues: “¿*qué hay, ¡por los dioses inmortales!, más deseable que la sabiduría, más trascendente, más útil y más digno del hombre? Los que se entregan con ardor a su consecución se llaman filósofos*”: Cicerón, *Sobre los deberes*, II, 5<sup>19</sup>.

En fin, según el autor de la *Introducción* a esta obra: “las *Tusculanas* son en realidad un monólogo filosófico aderezado con todos los ingredientes de la retórica, por no decir, lo que sería aún más exacto, que ellas son en puridad un discurso retórico de contenido filosófico-moral”: T., *Introd.*, 78. Cicerón se ha considerado, siempre y sobre todo, “un orador y, por ello, ha querido poner a prueba su arte creando un discurso retórico de contenido filosófico-moral”: T., *Introd.*, 78-9.

Además, cada elemento del mundo tiende a su centro (*kéntron*), “por su propia tendencia y peso”: T I, 17,40. Así, el alma es una quintaesencia alejada de la tierra: T I, 17,41. Y sus elementos: “no tienen nada que les atraiga hacia abajo y se dirigen siempre hacia lo alto”: T I, 18,42. Agustín habla de “caer hacia lo alto”, pues, cada cosa tiene su peso y medida, y el peso del hombre es el amor: “*Amor meus pondus meum*”: Conf. 13,9.

Y, si “en nuestras mentes hay ínsito un deseo innato insaciable de ver la verdad” que nos inclina a “las cosas celestes, aumentará también en nosotros el deseo de conocerlas” (T I, 19, 45), hasta que el alma, “liberada, haya alcanzado el lugar al que su naturaleza le impulsa”: T I, 20, 47. Pues: “el alma, sea hálito vital o fuego, es divina”: T I, 25,60; I,26,65. “En consecuen-

<sup>18</sup> M. Cavallé, *La sabiduría...*, 14

<sup>19</sup> M. Cavallé, *La sabiduría...*, 25



cia, cualquiera que sea la naturaleza de lo que siente, conoce, vive y es activo, debe ser necesariamente celeste y divina y, por esa razón eterna”: T I, 27,66. Agustín dice: el que ama la tierra es tierra y si ama el cielo, cielo.

“En cuanto a la filosofía, madre de todas las artes, ¿qué otra cosa es sino, como dice Platón, un regalo, o como sostengo yo, un hallazgo de los dioses?”: T I, 26,64. Nos da el culto, el derecho, la convivencia y la grandeza de alma: “La sabiduría es la ciencia de las cosas divinas y humanas y el conocimiento de cuál es la causa de cada cosa; la consecuencia de ello es que ella imita las cosas divinas, mientras que considera todas las cosas humanas inferiores a la virtud”: T IV, 26,57.

Y, como la belleza corporal implica armonía entre sus miembros, la belleza del alma es equilibrio y coherencia de opiniones y juicios en una “firmeza y estabilidad, que es consecuencia de la virtud o que contiene la esencia misma de la virtud”: T IV, 13,30.

En fin, Cicerón nos asegura: “A los detractores de la filosofía en su conjunto les he respondido en el *Hortensio*”. Y, ha defendido la Academia, con precisión, en los 4 “libros de los *Académicos*”: T II, 2,4. El *Hortensio*, enamoró de la filosofía a S. Agustín: *Conf.*, III, 4,1. Por su parte, Cicerón, fomentará su práctica y la de la Retórica: “De acuerdo: la práctica retórica antes de mediodía, y la filosofía a esta misma hora”(al atardecer): T II, 27,67.

#### 4.2. La virtud como fuente de felicidad y medicina de la gloria verdadera

Con Bruto, dice Cicerón: “yo he llegado a tener plena conciencia de que sientes predilección por la tesis de que la virtud es en sí misma auto-suficiente para una vida feliz”: T V, 1,1. “En efecto, dado que ése fue el motivo que impulsó a quienes se dedicaron por primer vez al estudio de la filosofía a dar de lado a todo y entregarse en cuerpo y alma (*totos*) a la búsqueda de la condición de vida mejor, no cabe ninguna duda de que, por la esperanza de alcanzar una vida feliz, ellos pusieron en ese empeño tanto cuidado y esfuerzo”: T V, 1,2.

Sócrates bajó “la filosofía del cielo, la colocó en las ciudades, la introdujo también en las casas y la obligó a ocuparse de la vida y de las costumbres, del bien y del mal”: T V, 4,10. Y: “del mismo modo que si se admite que el bien moral es el sumo bien, de ello se sigue que la vida feliz se logra con la virtud, así también, si la vida feliz consiste en la virtud, no hay ningún bien excepto la virtud”: T V, 8,21. Y: “para la virtud, no hay teatro más importante que la conciencia”: T II, 26,64.

Entonces, la filosofía es el estudio de la realidad sin “buscar nada para sí”. Por eso, “en la vida la contemplación y el conocimiento de la realidad

son actividades que superan con mucho a todas las demás”: T V, 3,9. Epicuro une vivir de modo honesto, sabio y justo con el placer, y, para Cicerón: “en esta discusión, lo que nosotros deseamos sostener es que todos los buenos son siempre felices”. A los “adornados de todas las virtudes unas veces los llamamos sabios y otras buenos”: T V, 10,28. Así: “permanezcamos fieles a nuestro principio de que el hombre sabio es el más feliz”: T V, 11,34.

En el *Gorgias*, de Platón, Sócrates dice: “Sí, eso es lo que pienso: que los buenos son felices y los malos infelices”: T V, 12,35. Pues, la templanza modera los deseos y la valentía libra del miedo que impide “vivir feliz”. El sabio se halla siempre en esta situación, “luego siempre es feliz”. Esa “vida feliz se consigue con la virtud”: T V, 16,48. Y, lo que “queremos es que la virtud sea siempre libre, siempre invicta”: T V, 18,52. Pues: “la virtud es suficiente para vivir con fortaleza y suficiente también, por ello, para vivir felices”: T V, 18,53.

“Ahora bien, dado que es evidente que la vida feliz es el resultado de alegrías perpetuas y plenas, la consecuencia es que ella es el resultado del bien moral”: T V, 23,67. El sabio levanta su mente a lo divino, y mira con gran paz las cosas de la tierra. Entonces: “Una vez examinadas las cuestiones de esta naturaleza, se llega a la conclusión fundamental que constituye el objeto de esta discusión, a saber, que la virtud se basta a sí misma para conseguir la felicidad”: T V, 25,71.

Luego, se recuerda a Demóstenes que, algo vanidoso, no se cuestionó a sí mismo. “¡Pero qué gran orador! Es evidente que él enseñó a hablar a los otros, pero hablaba muy poco consigo mismo. Hay que comprender, pues, que no hay que buscar la gloria vulgar ni temer la vida oscura: “Yo llegué a Atenas, dice Demócrito, y nadie me conoció’ ¡Qué ejemplo de firmeza y dignidad da el hombre que se gloria de que se ha alejado de la gloria!”: T V, 36,103-4.

## **5. Conclusión: Por favor: ¡No os olvidéis de vivir ni de haceros algo mejores!**

Al fin, para los antiguos y los modernos, como ha enseñado P. Hadot: “la filosofía es ante todo una manera de vivir”, un modo de cambiar la vida, una terapéutica para superar nuestro yo “parcial y pasional” e integrarnos en la *koinonia* de la fraternidad humana, y, vivir con los otros, con un yo libre y racional, abierto al mundo, pues la filosofía no es “la construcción de un sistema” sino una “forma de vida”, insiste J. Carlier<sup>20</sup>. Vivir bien es la

---

<sup>20</sup> P. Hadot, *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona 2009, 17. En adelante H.

primera y definitiva filosofía. Montaigne dice a quien cree que ha perdido su día: “¡Cómo!, ¿no has vivido? Ésta es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones”: H 188-9.

En efecto, Hadot, al preguntarse por su auténtico yo, se encuentra con un “sentimiento oceánico” bien descrito por R. Rolland, que le sitúa en el mundo, más allá de él, y supera lo intrascendente: H 25. Es una mutua pertenencia del yo y el universo pero con una impresión de “inmersión, de dilatación del yo en Otro al que el yo no es extraño, ya que es una parte de él”: H 29. Hadot esta experiencia la encuentra en Rolland, y, luego, en otros muchos autores: en el *Journal* de J. Green, en el Koestler de *El cero y el infinito*, en el Dostoievski de *Los Hermanos Karamazov*, y quizá en el Rousseau de *Las ensoñaciones de un paseante solitario*.

Todas esas experiencias, de Hadot, le llevan a darse cuenta que, como dice Bergson: “La filosofía no es una construcción de sistema, sino la resolución tomada una vez de mirar ingenuamente en sí y en torno a sí”: H 30-1. También Hadot recuerda que P. Rabbow había subrayado la presencia de “ejercicios espirituales” en el mundo antiguo como la meditación, el diálogo, la confesión, el régimen alimenticio o la escucha de un maestro que induce a “progresar espiritualmente” y “transformarse interiormente”: H 67. Los estudios de la esposa de Hadot sobre Séneca, también le ayudaron en este camino. Y, con estos temas como tarea investigadora, según ya expusimos, y con el apoyo de M. de Foucault, Hadot es elegido para el Collège de France en 1982: H 73.

Así, pues, la filosofía en el mundo Antiguo es esencialmente diálogo, “una relación viva entre personas” que: “Intenta formar, más que informar”, según la feliz fórmula de V. Goldschmidt. Pero, el paso del tiempo hizo ese saber abstracto, y: “Se ha perdido el aspecto personal y comunitario de la filosofía”: H 94. Así, se pierde su rastro y su verdadero sentido, y se afirma alegremente que: “Aristóteles es incoherente” o que: “san Agustín compone mal”: H 99.

Con este método es imposible entender la filosofía Antigua o las “*Meditaciones* de Descartes, que son ejercicios espirituales que tienen en cuenta el tiempo que necesitará el lector para llegar a cambiar su mentalidad y transformar su manera de ver; los *Exercices* de Shaftesbury, inspirados por Marco Aurelio y Epicteto; los aforismos de Schopenhauer, de Nietzsche o el *Tractatus* de Wittgenstein”: H 100. Pero, el discurso filosófico no es una mercadería de la elocuencia sino “un medio de superarse a sí mismo y de acceder al plan de la razón universal y de la apertura a los otros”. Pues como dice, de modo admirable, Kant: sólo hay una tristeza y es la de no ser mejores...

No obstante, aunque es difícil ir “a contra corriente de la moda actual”, es lícito pedir al investigador y al servidor público la superación del subjetivismo que trastoca el bien común si no sabe “elevarse a una perspectiva universal”. Para Hadot: “El desprendimiento de sí es una actitud moral que se le debería exigir tanto al político como al sabio”: H 109.

Por otra parte, el investigador debe respetar los textos y procurar su actualización. Así, en el: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*, hay una actualización, del hombre interior de san Pablo, por Agustín, “para afirmar que la Verdad se encuentra en la conversión del yo hacia sí mismo” y a Dios. Husserl pide al hombre que no se pierda en el mundo: H 117-8.

Según Plotino, la filosofía prepara la mística. Y, cuando el yo se hace “interior a sí mismo, a los otros y al Espíritu”, hay cierta “experiencia mística” del Uno y del Bien, mientras que *La mística salvaje* (M. Hulin) es artificial y falsa: H 124. También en la vida ordinaria hay un cierto valor místico y un “escalofrío sagrado”, como ha explicado muy bien Hugo de Hofmannsthal; y como lo dice Séneca: “El hombre es para el hombre algo sagrado”: H 131. En ese caso, no venimos a la vida a perderlo todo sino a recibirlo todo. Es un: “Acoge todas las cosas” frente al consejo de Plotino: “Quita todas las cosas”: H 130-1.

Plotino habla de un cierto yo que *se pierde*, de expansión de sí mismo y “de una intensificación del yo. Sería el aspecto de la transformación de sí”: H 133. Es una pérdida y una ganancia que lleva a un orden superior: “el yo sale de sus límites y se dilata en el infinito”. Así, el yo, para Hadot sería: el cuerpo y lo sensible, el alma y la conciencia, una conciencia embebida del Espíritu o Intelecto que da “una especie de lucidez espiritual e intuitiva sin discurso y sin reflexión”: H 134. Para P. Claudel es: “Alguien que sea en mí más yo mismo que yo”. Dios, “intimior intimo meo” de Agustín que “ya está en el origen de mi yo”. Plotino habla de la unión entre el yo y el Uno, Aristóteles de algo “divino y, sin embargo, es nuestro verdadero yo”, M. Aurelio del *daimon*, “una divinidad interior”: H 136. Este cambio del yo se da también en otras filosofías como en la china.

Entonces, Hadot “definiría el *ejercicio espiritual* como una práctica voluntaria, personal, destinada a operar una transformación en el individuo, una transformación de sí”: H 137-8. Esta expresión, “ejercicios espirituales”, no está muy bien vista. Discutida por S. Laughier y aceptada por Brisson y Onfray. En Rabbow, los “ejercicios espirituales” de Ignacio se enraizarían en los monjes herederos del mundo antiguo y su primer sentido no sería religioso. Para Hadot, hay pocas alternativas a esta expresión aunque sea problemática. R. Ruyer habló de “prácticas”, Foucault de “prácti-

cas de sí”, y Hadot repite a G. Friedmann. Ciertamente que, esa expresión, de por sí, no basta, pero: “la filosofía antigua: es ejercicio espiritual porque es un modo de vida, una forma de vida, una elección de vida”: H 146. Ésta nos sitúa en el centro del “acontecimiento inmenso del universo” y “en el misterio insondable de la existencia” que va del yo empírico al trascendental: H 150.

Esta práctica permite soportar los golpes de la fortuna como el exilio, la enfermedad, la pobreza y otras adversidades e incluso la muerte para separarnos de nuestro egoísmo y de nosotros mismos. Como dice el *Fedón*: “Filosofar es ejercitarse en morir”: H 138. Eso supone un discurso interior y tomar postura. W. Jaeger ve, con Goldschmidt, la filosofía como *Paideia* o “formación” y Epicteto dice del discípulo que ha progresado: “está ‘formado’” (H 142), y, vivirá bien: “pues, la práctica de la vida cotidiana de Sócrates es su verdadera filosofía”: H 156.

En Kant y en Nietzsche se puede hablar de la mezcla de “una energía estoica y una alegría de vivir epicúrea”. Somos libres e independientes y vivimos el día a día inspirados “en el epicureísmo, en el estoicismo, en el platonismo o en cualquier otro modelo de vida”: H 157. Estamos ante una “elección de vida” que necesita también de “la reflexión teórica”. Pues, al someternos a la razón nos alejamos del egoísmo y nos preocupamos por los demás.

Entonces, nos preocupa “el bien común”, como a M. Aurelio, o, a Epicuro, “la amistad porque es un placer puro”. Pero nadie será feliz, dice Séneca, si sólo mira por sí mismo. Uno, debe cambiarse a sí mismo, sin complacerse a sí mismo, como dice M. Aurelio. Y: “esta transformación de sí mismo consiste precisamente en estar atentos a los demás”: H 166. También Hadot se ha esforzado por “llevar una vida filosófica” o sea una vida “consciente, coherente y racional” aunque no siempre lo ha conseguido. Ahora bien, según Friedmann, hay que “emprender el vuelo cada día” y “tomar conciencia del misterio de la existencia”: H 171.

En fin, en esta hora de su vida<sup>21</sup>, Hadot prefiere “cada vez más la experiencia al discurso”, pues según un proverbio chino, citado por S. Leys: “Todo lo que puede enunciarse está desprovisto de importancia”: H 171. Y, sobre lo que es más “útil al hombre en tanto que hombre”, “hay una primacía de la razón práctica, explícita en Kant, implícita en la idea antigua de la filosofía”: H 172. Más aún: “Me permitiré citar aquí a Kant: ‘¿Cuándo

---

<sup>21</sup> Aquí la referencia es la entrevista de la nota 16, pues Hadot murió en la noche del 24-25-4-2010. Cf., M. Chase, *Remembering Pierre Hadot*, Part I & II, Harvard University Press Blog, 28-29-4-2010.

empezarás a vivir virtuosamente?, decía Platón a un anciano que le contaba que escuchaba lecciones sobre la virtud”: H 176. Hay que pasar, de una vez, de la teoría a la práctica. De lo contrario, la filosofía sería como una ópera en la que “la gente canta: ‘Caminemos, caminemos’ o ‘huyamos, huyamos’ y no se mueven”. Para Hadot, es vicio de filósofo quedarse en “el discurso bien hecho, porque es más fácil hablar que hacer”: H 176.

En la Antigüedad, “la figura del sabio” era “el filósofo ideal”. Según Lucrecio, su primera característica es “su amor hacia los hombres”, la segunda superar las barreras del universo y llegar al “Todo inmenso”, y la tercera “la paz de su alma”, en la libertad inexpugnable de su ciudadela interior, frente a todo temor inútil: H 177. El modelo ideal no existe, ni el verdadero cristiano ideal ni se debe declarar a nadie sabio o santo, pues: “Ambos son normas”: H 178.

Para Hadot, la paz y la libertad interior, la conciencia cósmica, y no dar la espalda a la miseria humana ni “a la cloaca de los hombres” (Friedmann), siguen siendo ideales fundamentales del sabio: H 179. Por tanto, hoy la paz del alma se ha de conquistar entre las tormentas de nuestro mundo (S. Weil), aunque, como la sabiduría, nunca se consiga del todo. En todo caso, el ejemplo a seguir será siempre Sócrates que no escribió ni enseñó, en la escuela, pero “se dirigía a aquellos que se encontraba por la calle y que tuvo dificultades con la opinión pública y el poder” (M. Ponty): H 183.

Montaigne amaba también la sencillez de Sócrates, su confianza en la naturaleza humana, que daba coraje para vivir y morir a la gente humilde, sin grandes discursos filosóficos, porque “vive plena y simplemente una vida humana”: H 185. Es más, Montaigne considera el hecho mismo de vivir como la más ilustre de las ocupaciones: H 188-9.

Jankélévich, que sigue a Bergson, en el tema de la mirada ingenua y el amor puro, captó muy bien el gran misterio de ese amor que puede expresarse así: “¿cómo pueden los amantes ser egoístas e interesados, mientras que su amor los trasciende y es puro y desinteresado?”: H 192. M. Ponty cree que “la filosofía consiste en volver a aprender a ver el mundo”: H 197.

La idea de que “la filosofía también era un ejercicio espiritual” le vino a Hadot de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, pues éste utilizaba “la expresión ‘forma de vida’” para “comprender la filosofía”. Esta forma de vida no puede quedarse en mero dandismo, como puede ocurrir con las “prácticas de sí” de Foucault, sino que debe llevar a “la mejor parte del yo”, a la conciencia “de la pertenencia al Todo cósmico” y a la “comunidad humana”, y, así, al yo auténtico y la razón universal que es la fuente de la verdadera alegría frente al mero placer. Así, llegamos al valor absoluto y a la máxima moral kantiana de valor universal.

Entonces: “El Valor absoluto se sitúa en el nivel de una elevación del yo, del yo que se hace así capaz de ponerse en el lugar de los demás, de purificar su intención, es decir, de actuar de manera desinteresada, por amor o por deber”: H 207. Sólo así se reconstruye la ciudadela interior del ser humano preocupado por el bien común de todos y de cada persona con una intención pura siempre sujeta a la razón más sublime, y que hemos expuesto con M. Aurelio.

Por lo demás, Hadot precisa que no fue el cristianismo el que proclamó la huida del cuerpo sino el neoplatonismo; ni el estoicismo es una filosofía insensible al dolor humano, sino su vulgarización, pues como dijo Séneca: “Ninguna escuela tiene más amor hacia los hombres ni está más atenta al bien de todos”: H 228. Por lo demás, aunque la filosofía antigua sea un modo de vida no quiere decir que todas sus propuestas sean hoy aceptables ni aprovechables. Lo que sí es cierto es que la riqueza, el placer, el poder y los honores siempre han sido y son aún hoy objeto del deseo humano, y hay que evitar que nos arrastren, arrollen, anublen, tuerzan o anulen la razón.

Finalmente, “es muy curioso, para Hadot, que el tema de la muerte y la meditación de la muerte ayude tanto a vivir mejor”. H 239. Pues, mirar menos al pasado y no huir hacia el futuro nos enseña el valor infinito del presente y nos ayuda a “tomar conciencia de la seriedad de cada momento de la vida”. El valor del momento presente reconocido, por los estoicos y los epicúreos, muestra que “podemos dar un valor en cierto sentido absoluto a cada instante de la vida, por banal que sea, por humilde que esa”: H 240. Eso evoca la anécdota de Péguy sobre san Luis Gonzaga y la muerte.

O, como lo dice Goethe, la felicidad sólo se encuentra en el momento presente sin mirar atrás ni adelante. Para él, la clave de la vida y del arte antiguo “era saber vivir en el presente; conocer como decía ‘la salud del momento’”: H241. La clave de la vida es alegrarse del presente y confiar a Dios el futuro, y, como el pasado nos apena y el futuro nos inquieta, hay que disfrutar “a cada instante el placer de existir” como recomienda Rousseau. Los verdaderos amantes siempre viven el presente porque “tan sólo el presente es la felicidad”. Pero, ésta no es un simple momento feliz de placer sino que “consiste en saber reconocer el valor infinito de cada momento”: H 244.

Así, no es bueno huir hacia el pasado ni refugiarse en el futuro, pues es preciso saber que: “ahí estoy, aquí, vivo, y esto basta”, es decir, debemos tomar conciencia del valor de la vida y “gozar del placer de existir”, “por el gozo de hacer el bien”, como decía Montaigne, a quien tenía la impresión de no haber hecho nada importante: H 245. En definitiva, es preciso “liberarse de la fascinación del futuro y de la rutina cotidiana”: H 245.

Por lo demás, es preciso también mirar el mundo desde lo alto, recorrer el espacio del mundo y acompañar a los astros, para situar al hombre ante el mundo y que tome conciencia de lo que es, tanto de su grandeza como de su debilidad, de su fragilidad y del “vuelo del alma hacia el infinito”, como dice Lucrecio de Epicuro. Así, podrá recuperar “una perspectiva universal” que le permita superar “su punto de vista egoísta” y llegar “a la imparcialidad” en todo, en la historia humana y en la vida: H 247. Este tema lo encontramos en Pascal, Voltaire, Baudelaire o en Goethe.

Estamos ante un ejercicio espiritual que cambia la cosmología y la mitología, y libra el propio yo a una perspectiva universal que nos sumerge no sólo en el “Todo del Universo” sino también en el “Todo de la comunidad humana”, que exige: “Salir de una visión unilateral de las cosas, ponerse en el lugar de los demás”: H 248. Es una ilusión óptica pensar que cada persona es una realidad separada e independiente de todo. Pues, según un texto atribuido a Einstein: “Un Ser Humano no es más que una parte, limitada en el tiempo y en el espacio, del Todo que llamamos ‘El Universo’”. Y, él mismo dice: “para conocer el auténtico valor de un hombre hay que preguntarse en qué grado y con que fin se ha liberado de su yo”: H 249.

En Séneca (CL 95,33) se encuentra el famoso texto: “el hombre, algo sagrado para el hombre”, que rechaza la muerte de hombres en el circo, como castigo de sus crímenes. Epicteto hablará de los esclavos como de los “hijos de Dios”. El estoicismo asegura “la igualdad absoluta entre todos los ciudadanos” de todas las clases sociales, de hombres y mujeres, de posesión de tierras, y de pago de deudas, reformas agrarias y de liberación de esclavos: H 251. M. Aurelio buscaba esa igualdad: “todos tendrían libertad de palabra” y “se respetaría la libertad de los sujetos”, era escrupuloso en “hacer justicia”, “facilitar la liberación de los esclavos”, no gravar “con un impuesto demasiado grande” y proteger a las personas en peligro como en el caso de “unos niños funámbulos”: H 252.

Así, M. Aurelio nos incita a respetar a los otros, ser imparciales y desinteresados, hacer el bien siempre, no atarse al propio egoísmo y aceptar los consejos de los demás. Estas propuestas conservan “su valor aún hoy”. Sócrates se preocupaba por todos, especialmente en lo espiritual. Los Gracos y M. Escévola “se preocuparon por el bienestar de los hombres y muy especialmente de los pobres”: H 253. Hoy en día, la práctica filosófica que permita aminorar el sufrimiento humano, la enfermedad y la miseria, es la única digna de ser impulsada, y esa es la política basada en la ética, la única digna de ese nombre. Para Vaclav Havel: “al fin y al cabo la única política a la que estoy dispuesto a dedicarme, es sencillamente el servicio al prójimo, el servicio a la comunidad”.



Así, la filosofía es como volver a mirarlo todo y vivirlo con esa ingenuidad maravillosa que permite ver el “esplendor del mundo, que habitualmente se nos escapa”: H 254. Entonces nos quedaríamos estupefactos ante tanta novedad (CL 64,6), ante “el milagro inaudito de la existencia del mundo”. J. Wahl traduce al poeta Th. Traherne, que afirma: “Todo lo que veía me parecía un milagro”. Y, el *Fausto* de Goethe: “En todo percibo la eterna belleza”: H 254.

Para Rilke: “Estar aquí abajo es un esplendor”. “Wittgenstein decía que su experiencia por excelencia era el maravillarse ante la existencia del mundo” H 255. Pero, el esplendor de la vida no debe ocultar su dolor y horror. Para Aristóteles: “En todas las obras de la Naturaleza, decía, hay algo maravilloso”: H 255. Pero, para el que sufre, la vida no es maravillosa. Observa Schopenhauer, que una cosa es idealizar la miseria y otra, muy distinta, sufrirla. La vida filosófica consiste, precisamente, en el valor de asumir esa situación. Para Montaigne, algunos seres humanos muy ‘ordinarios’ y ‘simples’ “tienen este coraje y acceden así, por otro lado, a la vida filosófica”: H 255. Y, a pesar de su dolor, ven el “mundo como algo espléndido”. R. Luxemburgo, en sus cartas desde la prisión, manifiesta eso mismo y son “un himno a la belleza del mundo”. Rosa se pregunta: “Ante un cielo así, ¿cómo se podría ser malo o mezquino?”: H 256. Y, un héroe prisionero, de *El primer círculo* de Soljenitsyn, dice que: “el puro gozo de existir me hace temblar”: H 256.

Epicuro nos dice: “Ante este espectáculo, una especie de placer divino y un estremecimiento de espanto me sobrecogen”: H 256. Por el enigma de la vida, dice Goethe, lo mejor del hombre experimenta un “estremecimiento sagrado”. Los modernos han descrito muy bien este esplendor y temor, que cuando “nos sobrecoge, no hay que intentar sustraerse a él, porque nos da el coraje para afrontar el indecible misterio de la existencia”: H 256.

S. Agustín describe esta experiencia, y asegura que “me enardezco y me horrorizo”, “inhorresco et inardesco”(Confes. IX, 4,9). Él, lo refiere directamente al Dios misericordioso y la experiencia de lo santo que debe infundirnos el entusiasmo necesario para vivir bien la vida y a hacernos mucho mejores. Pues, hoy, según Hugo de Hofmannsthal: “*La mayoría de la gente no vive en la vida, sino en un simulacro, en una especie de álgebra donde nada existe y donde todo solamente significa. Querría experimentar profundamente el ser de toda cosa*”...: H 261.

O como dice Rilke: “*Debemos aceptar nuestra existencia en toda la medida en que corresponda: todo, aun lo inaudito, debe ser posible en ella. Esto es en el fondo la única valentía que se nos exige: ser valiente para lo más extraño, asombroso e inexplicable que nos puede ocurrir (...) Pero el miedo a*

*lo inexplicable no sólo ha hecho más pobre la existencia del individuo, sino que también las relaciones de persona a persona están limitadas por él, como si se las hubiera sacado del cauce de las posibilidades infinitas a una orilla baldía, donde nada tiene lugar”*: H 262.

Kant, por su parte, describió certeramente esa experiencia en su famoso pasaje: *“Dos cosas me llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuánto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí (...) y las enlace inmediatamente con la conciencia de mi existencia”*: H 259.

# **Religion in the public sphere: The Quebec charter of values, a critical reflection**

PETER G., PANDIMAKIL

## **Abstract**

Contemporary challenges on religious belief and practice occur often within democratic polities; they do appear as advocates for equality before law, state neutrality and for freedom of conscience. Such claims perceived as demands for equal justice mark the public sphere of the West thanks especially to an expanding consciousness of individual rights and increasing religious cultural diversity, a phenomenon due also to immigration. These are obvious signs of the Western society becoming more and more pluralistic, but in a way distinct from such traditional polities elsewhere. Whatever the advantages of a pluralist society, it is also seen as a potential threat to entrenched values. How would then a democratic regime deal with multiculturalism and religious freedom, guaranteeing social coherence and security, becomes a crucial contemporary issue. Employing the Quebec Charter of Values as a case in point, this essay highlights the importance of re-defining the public sphere. It has to be a discursive sphere which would only materialize when rationality and emotions play an equal role, in shaping the social body, especially through narratives. And religions do seem to have an important role to play here, not only in shaping a strong, open self-identity, but also in recognizing the common, human vulnerability.

## **Resumen**

Los desafíos contemporáneos en la creencia y práctica religiosa ocurren con frecuencia en regímenes democráticos; aparecen como defensores de la igualdad ante la ley, neutralidad del estado y de la libertad de conciencia. Esas afirmaciones como las demandas por la igualdad en la justicia marcan la esfera pública del Occidente sobre todo gracias a una más amplia conciencia de los derechos individuales y de la creciente diversidad tanto religiosa como cultural, un fenómeno que

se debe también a la inmigración. Estos son signos evidentes de la sociedad occidental cada vez más pluralista, pero en una forma distinta de los regímenes tradicionales en otros países. Cualesquiera que sean las ventajas de una sociedad pluralista, también es vista como una amenaza potencial a los valores arraigados. Cómo podría entonces un régimen democrático con el multiculturalismo y la libertad religiosa, garantizar coherencia y seguridad social, se convierte en una importante cuestión de actualidad. Empleando la Carta de valores de Quebec como un ejemplo, este ensayo se destaca la importancia de volver a definir el ámbito público. Tiene que ser un ámbito discursivo que sólo se materializa cuando la racionalidad y las emociones juegan un papel igual, en la formación del cuerpo social, en particular, mediante narraciones. Y las religiones parecen tener un papel importante que desempeñar a este respecto, no sólo en el desarrollo de una fuerte, abierta identidad propia, sino también en el reconocimiento de la común, vulnerabilidad humana.

On 10<sup>th</sup> Sept. 2013, Bernard Drainville, the minister responsible for Democratic Institutions and Active Citizenship (*le ministre responsable des Institutions démocratiques et de la Participation citoyenne*) in Quebec, made available to the public a draft of Quebec Charter of Values (Bill 60). It was supposed to complete the long process of secularization initiated by the *Parti Québécois* (PQ). Almost immediately the proposed Charter was denounced as intolerant, oppressive, etc., and protests took place in Montreal and elsewhere. All the regional opposition parties sided with the protesters, although each of them had their own agenda, and stuck to the common notion of secular state irrespective of party affiliation. The prime minister of Canada, Stephen Harper, weighed in saying that the Charter would go nowhere should it threaten the constitutional rights of Canadians. There was also some support from adherents of the governing party to the proposed Charter; in fact, a demonstration was organized in its favor. Three former premiers, including Lucien Bouchard and Bernard Landry, led by Jacques Parizeau, an insider and key figure of the PQ, argued for a revision of the Charter.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> For the proposal and reactions, see, for example: <http://www.nosvaleurs.gouv.qc.ca/fr/>; <http://www.radio-canada.ca/sujet/charte-valeurs>; <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politique-quebecoise/201309/21/01-4691706-chartre-des-valeurs-52-des-quebecois-en-faveur-du-projet.php>; <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/388190/le-csf-a-peut-etre-perdu-toute-credibilite-pour-s-exprimer>; <http://fr.canoe.ca/infos/regional/montreal/archives/2013/09/20130922-181918.html>; <http://www.journaldemontreal.com/2013/09/25/chartes-des-valeurs-quebecoises—le-quebec-est-en-train-de-se-dechirer>; <http://www.franceinter.fr/emission-ailleurs-la-chartre-des-valeurs-du-quebec-provoque-linquietude>; <http://quebec.huffingtonpost.ca/tag/charte-des-valeurs-quebecoises>; <http://www2.macleans.ca/2013/09/20/quebecs-war-on-religion/>

Both the Charter as well as the demonstrations for and against it constitute not simply a provincial (Quebec) problem, but signify a trend of contemporary pluralist societies in the West, and the consequent challenge the Charter poses to democratic institutions and societal integration. For in contrast to traditional pluralist societies around the world, Western democracies distinguish themselves for their adherence to modern political structures and the consequent transformation of the public sphere in a way unique to these modern societies. In order to comprehend the implications of the Quebec Charter of Values (QCV), it would be therefore necessary to dwell on the concept of public sphere implicit in the proposal and the notions or nuances of it held by the opponents. In the following pages this essay elaborates briefly on the different notions of public sphere current in the Western democracies (I). An analysis of the QCV shall be undertaken in connection with the different conceptions of the public sphere (II), and finally a critical assessment of the different perspectives (III) should enable the reader to make up one's own mind which may facilitate a rational consensus. For conflicts of this sort shall be resolved in one of the following two ways: building a consensus based on rational reflection or arriving at a compromise disregarding the rationality employed for whatever reason.<sup>2</sup> The merits and unforeseen consequences arising from any of these choices do affect the society in general, but also the individuals targeted by the QCV.

## **I. Conceptions of the public sphere**

**A.** In his study on the emergence and transformation of the public sphere,<sup>3</sup> Jürgen Habermas stops at the end of the bourgeois model, and does not elaborate on what functions in the social-welfare state of Western democracies. But this does not mean that his analysis has little implication to contemporary societies; in fact, scholars have critically appropriated his model to develop a concept of the social public sphere

---

<sup>2</sup> Examples of such 'irrational' (not argued out) decisions are flipping a coin (as is often done to decide who kicks first during a football match; or opens a debate, as has been done by Steve Paikin on 8<sup>th</sup> April, 2014 at his Agenda show on TVO, <http://theagenda.tv.org/episode/202471/conversations-in-conflict>), following the first come, first served principle, etc.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

amenable to contemporary society. Following the exposition of the Habermasian inquiry by S. Benhabib we shall distinguish three conceptions of the public sphere: agonistic, legalistic and discursive.<sup>4</sup> Though typical of the public sphere conceptualized by H. Arendt, Benhabib attributes it to the republican and civic traditions, for in all these cases competition is the central feature: "According to the agonistic view, the public realm represents that space of appearances in which moral and political greatness, heroism and preeminence are revealed, displayed, shared with others. This is a competitive space in which one competes for recognition, precedence and acclaim."<sup>5</sup> Arendt, however, conceives the public sphere also in an associational sense, which though worthy to be reckoned with in contemporary politics, according to Benhabib, does not in her writings highlight "the link between power, legitimacy and public discourse."<sup>6</sup> In contrast, the legalistic conception, which is the liberal one, does this.

Despite differences between the contemporary exponents of liberal thought, common to them all, argues Benhabib, is not simply an emphasis on reason in accepting or rejecting the positions advanced in the public sphere (i.e. in public dialogue), but the defense of neutrality at all costs: against claims of a better conception of the good as well as of intrinsic personal superiority.<sup>7</sup> However "... in it [the liberal model of public space] political relations are often conceived of far too narrowly along the model of juridical ones. The chief concern expressed by the idea of "dialogic neu-

---

<sup>4</sup> For this section I am indebted to: Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hanna Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas," in: Craig Calhoun (editor), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 73-98. The typology agonistic, legalistic and discursive is borrowed from Benhabib, *ibid.*, p. 73. The article, "Models of Public Space: ..." has been revised and re-published in: Seyla Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992), pp. 89-120. In the following discussion, I shall be including the revisions when and where appropriate.

<sup>5</sup> S. Benhabib, "Models of Public Space: ...," pp. 77-78. For further comparison and contrast between the Arendtian and Habermasian models, see: Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (New York: Rowland & Littlefield, 2000), pp. 200ff.

<sup>6</sup> S. Benhabib, "Models of Public Space: ...," p. 81. To the associational sense of the public sphere, we shall return below.

<sup>7</sup> "The most significant conversational constraint in liberalism is neutrality, which rules that no reason advanced within a discourse of legitimation can be a good reason if it requires the power holder to assert two claims: (a) that his conception of the good is better than that asserted by his fellow citizens; or that (b) regardless of his conception of the good, he is intrinsically superior to one or more of his fellow citizens." S. Benhabib, "Models of Public Space: ...," in: *Situating the Self: ...*, p. 96.

trality” is that of the rightful coexistence of different groups in a pluralistic society, each with its different conception of the good. The just in modern societies, it is said, should be neutral vis-à-vis fundamental assumptions concerning the good life.”<sup>8</sup> This formulation benefits her argument on two counts: first, it recognizes the validity of the liberal position for its defense of rationality, a feature all contemporary political theorists admit, and second, it questions the bracketing out (*epoché*) of variant positions (reminiscent of the phenomenological stand adopted by Arendt, but not really shared nor acknowledged by the liberals) which in effect is contrary to justice, a point feminism attempts to highlight.<sup>9</sup> Benhabib’s critique of liberal neutrality is for its lack of inclusiveness, for the limits it applies to ‘the forms of justification’ and for the constraints around ‘the range of debate’ in the public sphere.<sup>10</sup> What is remarkable, however, is the commonality between the liberal and the Habermasian perspectives of the public sphere, the latter with some significant modifications Benhabib considers viable for contemporary political discourse.<sup>11</sup>

The discursive public sphere attributed to Habermas rests squarely on *The Theory of Communicative Action* advanced since 1981. In it Habermas redefines the significance of modernity in relation to society, personality, and culture<sup>12</sup> in such a way that participation goes beyond the narrow sense of the political understood by the liberals, hence extends to all these levels mentioned above. Nor is it agonistic; “it is viewed democratically as the creation of procedures whereby those affected by general social norms and collective political decisions can have a say in their formulation, stipulation, and adoption.” Further, as Benhabib highlights, it “does not stand under the constraint of neutrality” as was the case with the liberal model: “The public sphere comes into existence whenever and

---

<sup>8</sup> S. Benhabib, “Models of Public Space: ...,” p. 83. Benhabib’s representative of the liberal model is Bruce Ackerman, although she considers J. Rawls, R. Dworkin and J. Habermas as liberals among others.

<sup>9</sup> On feminism and positional justice, see below under section III.

<sup>10</sup> In contrast to the liberal paradigm, “on the model of practical discourse following from communicative ethics, no issues of debate and no conceptions of the good life are precluded from being voiced in the public arena of the liberal state.” S. Benhabib, “Models of Public Space: ...,” in: *Situating the Self: ...*, p. 97; see also: note 22, p. 116.

<sup>11</sup> On this point, see: Peter Uwe Hohendahl, “The Public Sphere: Models and Boundaries,” in: Craig Calhoun (editor), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 99-108.

<sup>12</sup> Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988), esp. pp. 212-228.

wherever all affected by general social and political norms of action engage in a practical discourse, evaluating their validity. In effect, there may be as many publics as there are controversial general debates about the validity of norms. Democratization in contemporary societies can be viewed as the increase and growth of the autonomous public sphere among participants.”<sup>13</sup> This reading of the Habermasian discursive public sphere enables Benhabib to enlarge as well as to critique it, both of which involve certain challenges.

In enlarging the Habermasian discursive public sphere to include both norms and values, corresponding to justice and the good life, or public and private in the strict bourgeois sense, these substantive distinctions, Benhabib argues,<sup>14</sup> may be undermined, for otherwise the public sphere would not be egalitarian. But this conflation of the polarities is a consequence of Benhabib’s reading: “Habermas’ theory has no problem with making questions of good life part of the public debate ... The important point, however, is that these questions cannot be settled in the same manner as questions of justice, since values are culture-bound and cannot be generalized.”<sup>15</sup> This observation refers to a central difficulty in the Habermasian model of discursive public sphere; it concerns the question of rationality. In contrast to Benhabib, P. Hohendahl argues that since “an argumentative public discourse is constitutive” of the Habermasian public sphere, issues of good life in contrast to those of justice shall be resolved with “a weaker claim of rationality”.<sup>16</sup> Would this then mean that there is an irrationally rational autonomous public sphere to address issues of values and good life, the irrationality being assigned to the historical provenance and legitimacy which none other than the adherents of the interest group are convinced of? This is a point of considerable significance especially when one acknowledges and retains the historic connections of the public sphere in contemporary public discourse, an issue to be elaborated in the following two sections but it also impinges on the critique of the Habermasian model advanced by Benhabib.

Feminist enlargement of the public sphere, as advocated by Benhabib (and other scholars), highlights two aspects implicit, but mostly unexplored, in Habermas’ study of the bourgeois model, namely the role of

---

<sup>13</sup> S. Benhabib, “Models of Public Space: ...,” p. 87.

<sup>14</sup> S. Benhabib, “Models of Public Space: ...,” pp. 88-89.

<sup>15</sup> P. Hohendahl, “The Public Sphere...,” p.105.

<sup>16</sup> P. Hohendahl, “The Public Sphere...,” p.107.



women in contrast to that of men, and the potential of co-operation over competition. Basing herself on studies of the bourgeois public sphere after Habermas' inquiry, N. Fraser observes that he "not only ... idealizes the liberal public sphere but also ... fails to examine other, non-liberal, non-bourgeois, competing public spheres. ... Thus the view that women were excluded from the public sphere turns out to be ideological; it rests on a class- and gender-biased notion of publicity, one which accepts at face value the bourgeois public's claim to be the public."<sup>17</sup> In this regard Arendt's notion of the associational public sphere obtains a greater relevance: "It is not a space in any topographical or institutional sense... [D]iverse topographical locations become public spaces in that they become the sites of power, of common action coordinated through speech and persuasion."<sup>18</sup> This is the discursive public sphere envisioned by Benhabib once the legalistic and agonistic constraints are removed from the Habermasian model. However, there is still another significant aspect to be mentioned, the private sphere.

The discursive public sphere (modeled after the Habermasian theory of communicative action and expanded to include the feminist egalitarian, associational, and non-topographical sense), subscribed to by Benhabib retains the polarity public/private not as corresponding to norm/value, but in a sense elevating privacy in contrast to intimacy to a space "that provides the self with a center, with a shelter, with a place in which to unfold capacities, dreams, and memories, to nurture the wounds of the ego, and to lend to it that depth of feeling that ... allows it to "[rise] into sight from some darker ground." ... [It] is an affirmation of "the home."<sup>19</sup> Being-at-home is a condition *sine qua non* for a worldliness to participate in the civic life and public discourse: "In this sense, the primary moral and cultural purpose of the household under conditions of modernity is the development and flourishing of autonomous individualities."<sup>20</sup> This conceptualization of the public and private spheres is of great significance for contemporary pluralistic societies at least on two counts: first, it affirms the egalitarian, non-discriminative, access to public sphere to all as well as the rationality of public discourse sustained by ci-

---

<sup>17</sup> Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," in: Craig Calhoun (editor), *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), pp. 115-116.

<sup>18</sup> S. Benhabib, "Models of Public Space: ...," p. 78.

<sup>19</sup> S. Benhabib, *The reluctant modernism of Hanna Arendt*, p. 213

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 214

tizens qua citizens: legitimacy of participation and validity of arguments are thus enshrined in the civic society without having recourse to any elitist selective constraints. Second, alongside with the public sphere exists, needs to exist, a private sphere which may be counted as the resource, refuge or the sustaining force of the public; this co-existence of both realms contributes to the enrichment and better functioning of the public. But what are the contents or constituents of these spheres? Or how do they interact, if such an interaction can be conceived? How is it to understand the interdependency between these two spheres? Before entering into these issues, there remains to explore an alternative, although not altogether different, conception of the public sphere.

**B.** Acknowledging the significance of Habermas' conceptualization and analysis of the bourgeois public sphere and its import for the contemporary societal conceptions, Charles Taylor proposes a larger picture which on various aspects corroborates with Benhabib's discursive model, but also differs in the moral grounding highlighting the secularist trends in Western societies. In contrasting Taylor's thesis with Benhabib's we shall better understand both the rationale as well as the challenge presented by the Quebec Charter of Values. Taylor advances the hypothesis<sup>21</sup> that "central to Western modernity is a new conception of the moral order of society. This was at first just an idea in the minds of some influential thinkers, but it later came to shape the social imaginary of large strata, and then eventually whole societies. ... The mutation of this view of moral order into our social imaginary is the coming to be of certain social forms, which are those essentially characterizing Western modernity: the market economy, the public sphere, and the self-governing people, among others."<sup>22</sup> Despite defending plural public spheres, Taylor's thesis unlike Benhabib's offers a framework to capture not simply the contrast between "norms" and "values", "generalizable interests" and "culturally interpreted needs", issues of justice and questions of good life,<sup>23</sup> but also the fragmentation of society on multiple levels. This general framework, most

---

<sup>21</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham & London: Duke University Press, 2007<sup>4</sup>). Most of the material appearing in this text is included in: Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MS & London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 159-218.

<sup>22</sup> Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 2.

<sup>23</sup> See, S. Benhabib, "Models of Public Space: ...," p. 88; to this point we shall come back in section III below.

recently affirmed in *A Secular Age*,<sup>24</sup> conceives the contemporary society as Post-Durkheimian,<sup>25</sup> and it is within this level the interdependence of public sphere with other autonomous social realms requires explanation and legitimation.

Briefly the general framework within which Taylor describes the emergence and transformation of the modern moral order -“the order of mutual benefit,”<sup>26</sup> -thanks to social imaginaries is complex, multi-faceted and interlinked. The social imaginaries at work are tied to social forms, as mentioned above, economics, public sphere and democratic self-rule. Their transformation in extent and intensity shall be conceived as paleo-, neo- and post-Durkheimian idealtypes/forms, they correspond politically to the “*ancien régime*” (“the pre-Revolutionary French Monarchy”), “the nineteenth century American Republic”<sup>27</sup> and the contemporary Western democracies; chronologically to the period before 1800, between 1800 and 1950/1960, from 1960 to the present; religiously to Catholicism, Protestantism and the “vicarious religion;”<sup>28</sup> and psychologically to enchantment, mobilization and disenchantment. All these are approximations, and overlapping is unavoidable. From a sociological perspective, one might speak of a gradual loosening up of the solidarity expressed initially for example by the tight interrelationship between religion and politics<sup>29</sup> (e.g., to say French is to mean Catholic); it becomes eventually in the American scene a solidarity of multiple Christian confessions under one

---

<sup>24</sup> See, Part IV: Narratives of Secularization, pp. 423-535.

<sup>25</sup> “Paleo-, neo-, post-Durkheimian describe ideal types. My claim is not that any of these provides the total description, but that our history has moved through these dispensations, and that the latter has come to colour more and more our age.” Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 487

<sup>26</sup> Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 71, & passim; *A Secular Age*, p. 178.

<sup>27</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 459.

<sup>28</sup> Taylor borrows the term from Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case* (London: Darton, Longman & Todd, 2002), p. 46, to indicate “the relationship of people to a church, from which they stand at a certain distance, but which they nevertheless in some sense cherish; which they want to be there, partly as a holder of ancestral memory, partly as a resource against some future need (e.g., their need for a rite of passage, especially a funeral); or as a source of comfort and orientation in the face of some collective disaster.” Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 522.

<sup>29</sup> “The “paleo” phase corresponds to a situation in which a sense of the ontic dependence of the state on God and higher times is still alive, even though it may be weakened by disenchantment and an instrumental spirit; whereas in “neo” societies, God is present because it is his Design around which society is organized.” Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 455.

nation, but in the contemporary Western societies it turns out to be not simply “believing without belonging” (as far as religion is concerned),<sup>30</sup> but also a direct access society of ‘overlapping consensus’ among the sovereign people: “Our cohesion depends on a political ethic, democracy and human rights, basically drawn from the Modern Moral Order, to which different faith and non-faith communities subscribe, each for their own divergent reason. We live in a world of “overlapping consensus.””<sup>31</sup>

A crucial feature of our contemporary mutual benefit society is secularism which in Taylor’s framework not only colors but also determines all its other constituents; it eventually creates tension leading to fragilization of the social. In order to capture the full import of Taylor’s framework, it is necessary to clarify the sense in which secularity is employed here. In an article published as follow-up to *A Secular Age*, he points out that both the structure and sense of secularity have changed radically in the course of the idealtypes-periods traversed by Western society: “First, it [the secular as a category] was one term of a dyad. The secular had to do with the “century”- that is, with profane time- and it was contrasted with what related to the eternal, or to sacred time.”<sup>32</sup> Within this dyad there existed different senses corresponding to places, persons, etc. but also to the vicarious asymmetrical relation between the polarity: sacred and profane. Since the seventeenth century, however, there exists a new modality wherein a conception of the social was simply and thoroughly secular; all reference whatsoever to the sacred made little sense; for it would be *non-*

---

<sup>30</sup> Taylor’s point is to highlight the fragilization of society in the modern West; hence the distinction between strong and weak senses of religious faith, and the weakening of connections between religious and political identities: “This strong sense, I define, by a double criterion: the belief in transcendent reality, on one hand, and the connected aspiration to a transformation which goes beyond ordinary human flourishing on the other. ... There is unquestionably a tension in our time, which is the site of a battle between neo- and post-Durkheimian construals of our condition, between different forms of religion or spirituality, those which place authority first, and hence are suspicious and hostile of contemporary modes of quest; and those which are embarked on these, and may or may not in the course of searching come to recognize one or another form of authority.” Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 510; see also, p. 518f.

<sup>31</sup> Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 532. The expression “overlapping consensus” refers to the liberal model of public sphere: John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

<sup>32</sup> Charles Taylor, “What does secularism mean?” in: *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, MS & London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), pp. 303-325, here p. 304. See also: Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 54-61.

*sense*. In other words, the contrast between higher time and profane time ceased to exist; one term of the dyad was removed from the social imaginary. Conceptually one might still speak of transcendent and immanent corresponding to sacred and profane, but the former terms of the dyads have no referential content at all; nor any meaning in contrast to the latter: “The new understanding of the secular ... builds on this separation. It affirms, in effect, that the “lower” –immanent or secular- order is all that there is and that the higher – or transcendent – is a human invention.”<sup>33</sup>

The consequences of this non-dyadic secular conception constitute the essential features of contemporary social imaginary,<sup>34</sup> especially those of the public sphere. In Taylor’s description, following J. Habermas and M. Warner, the modern public sphere that emerged since the eighteenth century shall be better understood as “a metatopical common space,” with an “independent identity from the political,” and a “force as a benchmark of legitimacy.”<sup>35</sup> Both these features touch all aspects already discussed under the discursive public sphere above: communication, dialogue, reflexivity, rationality, proximity, etc. But what is new and radical in the modern and contemporary social imaginary underpinning the public sphere is secularity: “..., the public sphere is an association that is constituted by nothing outside of the common action we carry out in it: coming to a common mind, where possible, through the exchange of ideas. Its existence as an association is just our acting together in this way. This common action is not made possible by a framework that needs to be established in some action-transcendent dimension, either by an act of God or in a Great Chain or by a law that comes down to us since time out of mind.

---

<sup>33</sup> Ch. Taylor, “What does secularism mean?” p. 305. Larry Siedentop (*Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Allen Lane, 2014) would argue that secularism is a Christian invention which emerges from the duality of spiritual and temporal realms; so also is sovereignty, “equal subjugation under law” extracted from Christian equal liberty.

<sup>34</sup> “By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.” Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 23. This is evidently a complex concept, including implicit, explicit, normative, practical, often non-formalized notions and images; it may be substituted by the term framework.

<sup>35</sup> Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 86; chapter 6: “Public sphere”, pp. 83-99; see also: Ch. Taylor, *A Secular Age*, pp. 185-196.

This is what makes it radically secular.”<sup>36</sup> “An extrapolitical, secular, metatopical space: this is what the public sphere was and is.”<sup>37</sup>

Secularity, however, permeates all the other constituents of the contemporary imaginary; the modality in which it appears in those realms is similar but different. For example, in contrast to the economic realm, “[b]oth ... the public sphere and the self-ruling “people” ... imagine us as collective agencies.”<sup>38</sup> Related to this is also the sense of a direct access-society, characterized by the striking consciousness as an individual, a democratic consciousness challenging hierarchy, affirming proximity and immediacy: “Modern individualism, as a moral idea, does not mean ceasing to belong at all – that is the individualism of anomie and breakdown – but imagining oneself as belonging to ever wider and more impersonal entities; the state, the movement, the community of humankind. This is the change that has been described from another angle as the shift from “network” or “relational identities” to “categorical ones.””<sup>39</sup>

In reference to these two conceptions of the public sphere, how does the Quebec Charter of Values fair? How, why, religious convictions and/or their outward expressions fall under the surveillance of the state? Is there perhaps a social imaginary to blame, defend, suppress? Are there multiple social imaginaries competing for dominance, discarding dialogue, rational discourse? But before engaging with these issues, let us examine the proposed Quebec Charter of Values.

## II. The Quebec Charter of Values

The Quebec Charter of Values announced by the minister responsible for Democratic Institutions and Active Citizenship,<sup>40</sup> and the Bill 60

---

<sup>36</sup> Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 94; Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 192.

<sup>37</sup> Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 99; Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 196.

<sup>38</sup> Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 76; Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 181.

<sup>39</sup> Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, p. 160; Ch. Taylor, *A Secular Age*, p. 211. For the terminology, Taylor refers to: Craig Calhoun, “Nationalism and Ethnicity,” *American Review of Sociology* 9 (1993) 230. One might even speak of simultaneous multiple identities, as Amartya Sen does; see, A. Sen, *Identity and Violence* (New York & London: W. W. Norton & Company, 2006), pp. 19-39 & passim.

<sup>40</sup> See: <http://www.nosvaleurs.gouv.qc.ca/fr> = <http://www.nosvaleurs.gouv.qc.ca/en>; this document lists the concrete provisions the government want to implement; it also provides the rationale for this initiative, even adds a short video message by the minister.

tabled in the regional parliament on 7<sup>th</sup> Nov. 2013,<sup>41</sup> constitute the latest attempt to implement fully the politics of *laïcité* adopted by the PQ government since half a century. In order to comprehend the rationale advanced by the government and to analyze it critically, it is necessary not to ignore at least the significant stages of this socio-political reshaping of Quebec. Two of these seem to be crucial: the Quiet Revolution (*révolution tranquille*) and reasonable accommodation (*accommodement raisonnable*). Whereas the former refers generally to a continuous but decisive separation of the state from the Church especially since the 1960s, the latter signifies the efforts introduced by the secular state to accommodate the specific religious and cultural concerns of the citizens in living their religious commitment and traditional values without infringing the civic virtues upheld by the state. Without entering into a detailed discussion of the processes connected with these issues, one may obtain a fairly good idea of the modernization that Quebec underwent by concentrating on two interrelated and multilayered topics: Catholicism and immigration, both of which constitute the core elements of the Quiet Revolution<sup>42</sup> and reasonable accommodation<sup>43</sup> respectively. Further, they do play a significant role, though in different ways, in the current discussion of the QCV.

**A.** In explaining and interpreting the Quiet Revolution of Quebec, historians have often stuck to two models: the orthodox liberal and the revisionist.<sup>44</sup> Whereas the first reading highlights the separation between

---

<sup>41</sup> See: <http://globalnews.ca/news/952243/pq-values-charter-to-be-tabled-thursday/>

<sup>42</sup> For the following section on Quiet Revolution, I follow the interpretation offered in: Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2005). For a brief, but personal discussion of the Quiet Revolution, see: Marc Lesage et Francine Tardif (s. la d.), *Trente ans de Révolution tranquille: entre le je et le nous itinéraires et mouvements*, Paris : Les Éditions Bellarmin, 1989. More detailed and academic studies are listed in Gauvreau, op. cit.

<sup>43</sup> For a brief discussion on the sense of the term, see: Yolande Geadah, *Accommodements raisonnables* (VLB Éditeur, Montréal, 2007). A report on the issue of accommodation was submitted on 22<sup>nd</sup> May 2008 by the commission appointed by the government under Premier Jean Charest. See: <http://www.accommodements-quebec.ca/documentation/rapports/rapport-final-integral-en.pdf> The issue shall be addressed briefly below.

<sup>44</sup> The orthodox liberal version “maintains that after 1945 Quebecers were confronted by a conflict between, on one side, the increasingly rapid modernization of the province under the impact of industrial expansion and the rise of mass culture, and on the other, institutions such as the Roman Catholic Church ... as guardians of values deemed traditional or anti-modern. ... Catholic values constituted one of the central pillars of the conser-

church and state ascribing the inception of modernity to a minority of liberal intellectuals, the second downplays the conservative Catholic ideology and argues for a liberal capitalist modern Quebec even from mid-19<sup>th</sup> century. However, common to both interpretations are: a narrative privileging economic factors and political actors on the one hand, and the account of Catholic values as superficial. In contrast to these dominant narratives, M. Gauvreau proposes a third version placing emphasis on the common people and the Catholic Action movement, and argues: "Read in a cultural sense, and through a range of social experience outside the immediate purview of political elites, the Quiet Revolution was not, as both "orthodox liberals" and "revisionists" have cast it, about the evisceration of Catholicism from Quebec society and state. Rather, it was an attempt through a variety of institutional strategies to make Catholicism coterminous with aspects of modernity, and in so doing, to anchor it more firmly in Quebec's public culture."<sup>45</sup> Two factors central to this Catholic Action were: unconditional emphasis on democracy and critique of elitist religious conformity.

Gauvreau's perspective of the Quiet Revolution<sup>46</sup> compels us not to read the modernization of Quebec exclusively in political and economic

---

vative political regime of Maurice Duplessis. Assailed by newer liberal and nationalist ideologies ... Catholicism had entered into irreversible decline by the 1950s. By 1960 ... Catholicism had become increasingly unpopular with a rising middle class..." M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*, p. 5. The revisionist version "locates the roots of Quebec's modern values in the nineteenth century, rather than in a sudden discovery by intellectuals of post-war social realities." Ibid.

<sup>45</sup> M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*, pp. 12-13.

<sup>46</sup> This may be briefly stated as follows: The Quiet Revolution began with the arrival of Catholic Action movement in 1930; it was embraced by the working class, middle class, etc., supported by the Catholic hierarchy in order to enhance social cohesion. This social Catholicism was anti-clerical, but not ant-religious, activist, feminist, emphasized the values of family and supported parallel social arrangements. But since 1950s it was outmaneuvered by the liberal political agenda represented by P. Trudeau and G. Pelletier whose critique of religion identified institutional Church with popular piety, symbolized by the government of M. Duplessis. This intellectualist, *cit libriste*, agenda discarded the more inclusivist outlook of social Catholicism, advocated a superficial religiosity, considered Catholicism as one of the religions of the land, and understood the Quiet Revolution as the late secularization of Quebec since the death of M. Duplessis, although in reality such a social consensus existed since 1840s. Hence, a non-reductive understanding of the Quiet Revolution would recognize Catholicism as "a highly mutable system of social regulation and cultural authority". M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution*, p. 358; for the whole argument, see: *ibid.*, pp. 353-359.



terms, but primarily in social and cultural terms represented by a “diversity of currents within Catholicism which explodes the central myth of the Quiet Revolution: the idea that, first, Catholicism was purely the expression of elites, either clerical or political, second, was thoroughly invested with nationalist agendas, and third, in its manifestation as popular religion existed only as a folkloric backdrop adding some local colour to the more “rational” concerns of francophone elites.”<sup>47</sup>

Whatever may be the reading of the Quebec modernity be, one obvious social factor was (and still is) an often implicit, occasionally expressed outrageously, *discontentment* with the immigrant<sup>48</sup> or ethnocultural *minority* population, recently addressed by a liberal Quebec government sponsored study: *The Bouchard-Taylor Report*.<sup>49</sup> The report was based on “three intersecting themes: a) interculturalism; b) open secularism; and c) harmonization practices. For each of these themes we have sought to find balanced positions. ... [And] it avoids radical solutions ... it is in keeping with the procedures adopted by public and private institutions and agencies in Quebec.”<sup>50</sup> Further, it takes into account that Quebec as a ‘small minority’ nation should not be expected to provide “the assurance of imperial nations.”<sup>51</sup> The *minority status* of the recent immigrants in Quebec and the *memory* of the French-Canadian Quebecers minority status as well as their continuing *factual minority situation* in North America are called upon to substantiate the legitimacy of the Quebec society’s se-

---

<sup>47</sup> M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec’s Quiet Revolution*, p. 358.

<sup>48</sup> For the discontentment referred to here, see: *The Bouchard-Taylor Report*: “Section II: A crisis of perception.” The ‘discontentment with the immigrant’ requires further clarification, for it is complex, and is based on a multitude of reasons traced often back to the changes in the Canadian immigration policies since the 1960s, multiculturalism introduced since 1971 (the Act was passed only in 1988), and the promotion of a pluralistic society. For an informed discussion of these topics which this essay does not engage in, see: Micheline Milot, “Modus Co-vivendi: Religious Diversity in Canada” in: Paul Bramadat and Matthias Koenig (eds.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity* (Kingston: Queen’s School of Policy Studies, 2009), pp. 105-129; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 10-33; *Multicultural Odysseys* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 3-25.

<sup>49</sup> For the full report, see: “Building the Future. A Time for Reconciliation,” [www.accommodements.qc.ca](http://www.accommodements.qc.ca). Also available in: *Mission XV* (2008) pp. 22-109, with explanatory and critical essays. This article does not engage in a critique of *The Bouchard-Taylor Report*, but highlights salient points for a better understanding of the QCV.

<sup>50</sup> *The Bouchard-Taylor Report*: “Conclusion”; *Mission XV* (2008) p. 107.

<sup>51</sup> *Ibid*; *Mission XV* (2008) p. 108.

cular values: “freedom of conscience, the equality of citizens, the reciprocal autonomy of Church and the State, and the neutrality of the state.”<sup>52</sup> Whereas the greater onus of accommodation lies with ‘the majority ethnocultural group’, the main thrust of the report is on “the citizen route and concerted adjustment.”<sup>53</sup> Why is there, then, such a great furor against the QCV which seems to implement the report’s recommendations? We shall return to this issue after presenting the latest available version of QCV.

**B.** The current version of the QCV is the Bill 60, entitled: *Charter affirming the values of State secularism and religious neutrality and of equality between women and men, and providing a framework for accommodation requests*.<sup>54</sup> Although the Bill does not affirm it, it is obviously a continuation of the rationale presented in *The Bouchard-Taylor Report* discussed above; however, the Bill addresses a specific area, namely *manifestation of religiosity in the public sphere especially inculcating the visible* (also thanks to religious attire) minority of recent immigrants. In other words, the issue under discussion is how religious mores and manifestations violate the secular core of Quebec identity. Set in this larger context, the Bill shall be seen as an attempt to *defend the civic values* of the state: secularism, religious neutrality, human equality, primacy of French language and

---

<sup>52</sup> Ibid; *Mission XV* (2008) p. 108.

<sup>53</sup> *The Bouchard-Taylor Report*: Section V.A “Reasonable accommodation and concerted adjustment”; *Mission XV* (2008) pp. 67f. This essay does not claim that QCV endorses or puts into action the proposals made by the Bouchard-Taylor Report; Taylor himself has denounced the QCV for risking solidarity (*my sincere gratitude to colleague Dr. R. Shukla for pointing this out*). It is, however, insinuated in this essay that one may think of a continuation between QCV and the Report. This is corroborated by Madame Pauline Marois’ comments (a calculated political strategy?) during the first leaders’ debate (on March 20, 2014) in preparation for the Quebec election of April 7, 2014. See: <http://o.canada.com/news/live-quebec-election-leaders-debate/>; <http://fullcomment.nationalpost.com/2014/03/19/graeme-hamilton-pq-ups-the-values-charter-ante-as-students-would-face-burka-ban/>

<sup>54</sup> Or in French: *Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l’État ainsi que d’égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d’accommodement*. See: <http://www.institutions-democratiques.gouv.qc.ca/laicite-identite/charte-valeurs.htm> Despite this long title, the contents remain almost the same; and this essay continues to refer to the charter in all its modifications under the acronym: QCV or Bill60/QCV. Since the PQ lost the elections in April 2014, the bill is dead for now.

Quebec's cultural heritage, as well as to provide concrete guidelines in implementing reasonable accommodation. Two provisions, however, stand out: prohibition of *overt* manifestation of religious symbols (no. 5) and the obligation to *uncover* one's face (nos. 6&7). All this is required (besides other reasons) to safeguard religious neutrality in the public sphere.

Despite grounding these provisions on the 'sound' rationale<sup>55</sup> of *The Bouchard-Taylor Report*, the Bill seems to be misguided especially for the misprision of the public sphere whose *agonistic* nature it ignores. However the irony resides in the fact that the current minority PQ regime was also the result of student protests<sup>56</sup> which helped overthrow the Charest liberal government. Misprision of the public sphere is rampant in the Bill, and is clearly manifest in sections 7 (nos. 27 to 31) and 11 (nos. 38 to 42). In the former case, the intent "to facilitate social cohesion and the integration of children without regard to social or ethnic origin or religious affiliation" (no. 30), however admirable, remains an ideal, ideology and ill-prepares the children to face reality. Even the imaginary contrasts as described in *Alice in Wonderland* seem to be forbidden to ensure the children with a 'purist secular' environment. This agenda deprives the children of the constitutive diversity of the world they live in; the *worldliness* (to speak with H. Arendt) is forsaken, let alone the joy of secularism; the inevitable result would be 'objective illusion',<sup>57</sup> that is incapacity to critically engage with the reality. Further, the misprision consists in ignoring the ethnoconfessional<sup>58</sup> identity of immigrants and of the host society. What belongs wi-

---

<sup>55</sup> For a critique of The Bouchard-Taylor Report, see: Guy Jobin, "Intégration et intégrité. Les religions et la laïcité selon le Rapport Bouchard-Taylor" in: *Mission* 15 (2008) 209-225; to some of the points raised here we shall come back below in section III.

<sup>56</sup> See: <http://en.cyclopaedia.net/wiki/Quebec-student-protests-2012>

<sup>57</sup> This is a concept that Amartya Sen deploys admirably in criticizing the poverty and its consequences; see his discussion in: *The Idea of Justice* (Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009), pp. 155-173; & 284-286.

<sup>58</sup> The concept is introduced as follows: "Aujourd'hui, la terminologie sociale, renforcé par le paradigme moderniste qui néglige ou élude la vie religieuse, tend plus que jamais à décrire les réalités culturelles de l'expérience immigrante en termes de groupes ethniques. Or, les membres de mêmes groupes ethniques peuvent être affiliés à des religions différentes et parfois mêmes concurrentes de sorte que l'on est en mesure de voir surgir plusieurs sous-groupes communautaires. Il conviendrait donc de ne pas toujours parler en termes ethniques, posture qui donne à penser à une sociologie des groupes ethnoconfessionnels. De cette façon on pourra sans doute saisir mieux les réalités communautaires en même temps que sonder la complexité des différences culturelles qui marque chacune des grandes communautés de foi, comme les musulmans et les bouddhistes, une diversité qui caractéri-

thin or together (in the lives of most immigrants) is conceptually separated, and forced on the social imaginary which eventually decenters religion, debilitates social cohesion, fails in understanding the gradual and inevitable reshaping of identities.

In the latter case, with regard to human rights and freedoms, the issue is a different one, although not unrelated to the former. Laudable as it may be the emphasis on Quebec values and the upholding of its cultural heritage, insertion of them into the Charter of human rights and freedoms raises at least two difficulties -besides the immediate issue of participation rights<sup>59</sup>-: first, questions regarding its nature and second, the legitimacy issue. The legitimacy issue concerns the question if amendments as proposed in the Bill 60/QCV would violate fundamental freedoms guaranteed by the Canadian Charter of Rights and Freedoms, and if Quebec as a nation is entitled to make these changes *alone* by itself whether by a vote in the regional parliament or by a plebiscite. This, being a constitutional issue, would soon be definitively clarified once/if the Bill goes through the parliament. The first difficulty is broader and challenges the conception of human rights itself. There are at least two important conceptions on human rights (represented by A. Sen and J. Searle) which touch on its character as rights and on its reach as universal rights. Both would have significant repercussions in the context of Bill 60.

According to Sen, “human rights are ethical claims constitutively linked with the importance of human freedom, and the robustness of an argument that a particular claim can be seen as a human right has to be assessed through the scrutiny of public reasoning, involving open impartiality.”<sup>60</sup> The key issues here are three: first, human rights claims are ethical, not legal claims, and it would be detrimental to reduce them to the legal status, despite a legal way to redress the damage is right and beneficial both to the individual and to the society. Second, human rights as affirmations of certain freedoms do require *public scrutiny* (not any higher time based legitimation). Third, respecting the freedom aspect involves

---

se différemment les communautés de fois d’une société d’accueil à l’autre” Frédéric Castel, *La dynamique de l’équation ethnoconfessionnelle dans l’évolution récente du paysage religieux québécois. Les cas du façonnement des communautés bouddhistes et musulmanes (de 1941 à aujourd’hui)*, thèse de doctorat, Montréal, Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal 2010, p. 53; quoted from: Louis Rousseau (éd.), *Le Québec après Bouchard-Taylor* (Québec : Presses de l’Université du Québec, 2012), p. 23.

<sup>59</sup> See: <http://www.lawnow.org/human-rights-quebecs-charter-of-values/>

<sup>60</sup> Amartya Sen, *The Idea of Justice*, pp. 365-6.

both the dimension of opportunity and process<sup>61</sup>. What is salient in Sen's perspective is a skepticism regarding framing the human rights claim as a legal right as well as its universal sustainability which would require positional objectivity, trans-positional coherence as well as the capacity to understand subjective probability<sup>62</sup>. Hence, it is better to conceive human rights as ethical claims, which would be unacceptable from the perspective of Bill 60/QCV, for it prioritizes the legal way.

In contrast, J. Searle wants us to understand human rights as status functions: "deontic powers deriving from collectively recognized statuses"<sup>63</sup>. Here, the emphasis is on the notion 'collective,' that is, intentionality-relative, which makes them cultural; they can hence be harmonized despite inconsistencies of formulation and expression. This is what Searle does. For him, the logical form of rights is correlative, that is, rights imply obligations. Free speech, e. g, obliges the government not to interfere; but all obligations may not imply a right. In the case of human rights the *status* we enjoy is 'being a human being,' however it is justified, by invoking God or the Natural Law, or "simply by a set of biological facts that constitute being a member of our species."<sup>64</sup> And in its basic form, rights tied with obligations are negative: the right is conceded thanks to the recognition of the doer's status, and the obligated person is expected not to negate that status. Human rights are hence *negative* rights, not positive rights which are harder to justify. If Bill 60 accepts this perspective<sup>65</sup>, the government may be freed from multiple sets of liabilities it has taken upon itself; but it will be a political suicide.

Whereas Sen's perspective attaches priority to ethics over law, favors positional objectivity over universality, Searle's view bases equality on a universal grounding of being human. Both, however, exacerbate the issue of application: a laissez-faire approach versus legislation seems to be the result, when it comes to manifestations of religiosity in the public sphere. Is there a 'consensus on human rights' possible? And perhaps applicable

---

<sup>61</sup> For a detailed discussion of this issue, see: A. Sen, *The Idea of Justice*, pp. 355-387.

<sup>62</sup> Amartya Sen, *Rationality and Freedom* (Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002), pp. 463-483.

<sup>63</sup> John Searle, *Making the Social World* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 176; for the detailed discussion, see: pp. 174-198.

<sup>64</sup> J. Searle, *Making the Social World*, p. 182.

<sup>65</sup> "...I do not believe that everyone has a universal right to adequate housing, but I think that everyone has a right to attempt to get adequate housing for themselves and their families. And that actually is a meaningful right because it means governments are under obligation not to interfere with that right." *Ibid*, p. 186.

also to the issues dealt with Bill 60/QCV? Charles Taylor<sup>66</sup> argues that a threefold distinction facilitates consensus: norms, legal forms and background justification. Consensus on norms would not entail consensus on legal forms (which shall be left to individual nations/states), or on underlying beliefs (dependent on moral order/world views/religions: e.g. values such as human dignity, pursuit of well-being). Further, the common language of rights may not highlight the different bases (e.g. exaltation of human agency in the West; communalism in China, *ahimsa* in Thailand); nor would it subscribe to common democratic forms (community control of resources, instead of national authority), but support a generalizable understanding. In the West, “[h]uman rights define norms of respect for human beings, more radical and more exigent than have ever existed in the past. They offer in principle greater freedom, greater security from violence, from arbitrary treatment, from discrimination and oppression, than humans have enjoyed at least in most major civilizations in history. In a sense they involve taking the exceptional treatment accorded to privileged people in the past, and extending it to everyone.”<sup>67</sup> Besides immunities and freedoms, the Western conception places equality as basic to democracy; other democracies also do this, but their foundations are different, not the Western consciousness of historical achievement; hence the invocation of equality on Western grounds may implicitly challenge the Human Rights of other democracies. A case in point is the Shari’a law. The difference consists in that the Shari’a laws of (excessive) punishment are not set in the context of modern egalitarian humanism, but in a cosmic vision of sacred/profane and thereby demands the abolition of evil by punishing the evil-doer. Contemptuous denunciation of this view places the West in a superior position, ignoring viable alternatives<sup>68</sup>.

Both a restrictive and a broadening approach to Bill 60/QCV enable one, thus, to sense the impasse built therein, despite admirable motiva-

---

<sup>66</sup> Charles Taylor, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights,” in: *Dilemmas and Connections* (Cambridge, MS: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), pp. 105-123.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 120ff. Is empathy, then, an antidote? Jeremy Rifkin thinks so; for empathy is: “The ability to recognize oneself in the other and the other in oneself is a deeply democratizing experience. Empathy is the soul of democracy. It is an acknowledgment that each life is unique, unalienable, and deserving of equal consideration in the public square. The evolution of empathy and the evolution of democracy have gone hand in hand throughout history. The more empathic the culture, the more democratic its values and governing institutions. *The Empathic Civilization* (New York: Jeremy P. Tarcher/Penguin, 2009), p.161.

tions of ensuring equality to all and of promoting social cohesion. Is it possible at all to think of religion in the public sphere?

### III Spaces of contention and association

It has been hitherto argued that the contemporary conception of public sphere in the Western democracies, exemplified by Canada, is multifarious. However, there is a significant agreement with regard to the commonalities emphasized by various perspectives, represented for example by Ch. Taylor and S. Benhabib. Despite their respective emphases on secularity and equal accessibility, the public spheres of contemporary Western democracies are metatopical, independent, self-legitimizing, and consequently categorical, dynamic, amorphous and agonistic spaces of citizen involvement. They rest on *resources* which might be considered pertaining to public as well as private spheres, a conflation represented by culture and religion. If this imaginary of the contemporary Western public sphere is correct, it would well be expressed as a *family resemblance concept* (advanced by Wittgenstein on a different level),<sup>69</sup> highlighting the commonalities so that not a single representation of it is identical with another, but they all have some common elements. And the commonality exists “in virtue of features that are shared only by sub-sets of their instances in a ‘criss-crossing’ or ‘overlapping manner’ manner”<sup>70</sup>. In the social imaginary, public sphere is not so much interpreted but rather interacted thanks to performances valued by the citizenry which ensure that differences and commonalities co-exist yielding the characteristics of a family resemblance concept.

Hence, the above stated question - Is it possible at all to think of religion in the public sphere? – may have to be reformulated: Is it possible to think of religion as concurring with some of the common elements shared in/by the public spheres? In other words, representing religion in any public sphere will have to have legitimacy arising from the commonalities shared by the democratic public spheres. More concretely, does representation of religion in the public sphere infringe democratic rights and va-

---

<sup>69</sup> For a good discussion on family resemblance concepts, see: Michael Forster, “Wittgenstein on family resemblance concepts,” in: Arif Ahmed (ed.), *Wittgenstein’s Philosophical Investigations. A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge Uni. Press, 2010), pp. 66-87.

<sup>70</sup> M. Forster, “Wittgenstein on family resemblance concepts,” p. 67.

lues? Does it boost the public good? Or does it deprive someone of her minimal freedom to be and to do what she values? Do the capabilities of a person get recognized, enlarged or are they suppressed in the public sphere? This issue of the public good and individual freedoms is also intimately tied with obligations as well as powers of a democratic regime vis-à-vis the citizenry. It is in this latter context that the Bill 60/QCV assumes a particular significance; for it has been formulated and proposed by a government in power, it did not emerge as a result of public referendum or citizen demand. Both these issues, namely *the sovereignty of the good life* and *the sovereignty of the people* provide us with adequate criteria to examine the relevance and non-relevance of religion in the public sphere.

**A.** In her innovative study on luck and ethics in Greek thought, Martha Nussbaum argues that the fragility of goodness, in contrast to its sole grounding on rationality, was a matter of great concern to the Greeks<sup>71</sup>. Major conceptions of the good represented by Plato and Aristotle are evaluated on how or how far fragility constitutes an integral aspect of the good. Since the contemporary Western democracies affirm to a great extent the Platonic-Aristotelian theoretical conceptions of the good in terms of *human fulfillment*, it would be useful to ask if these conceptions of the good highlight rationality alone; if or/and how the fragility of goodness is integrated in the political perceptions of the common good<sup>72</sup>. For such perceptions do underlie the proposals advanced in the Bill 60/QCV.

---

<sup>71</sup> There existed “a picture of excellence that is shown to us in the traditional image of *ar te* as plant: a kind of human worth that is inseparable from vulnerability, an excellence that is in its nature other-related and social, a rationality whose nature is *not* to attempt to seize, hold, trap, and control, in whose values openness, receptivity, and wonder play an important part.” Martha Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge Uni. Press, (1986) 2001) p. 20 (italics in the original). In the preface (pp. xiii-xxxix) to this revised edition, Nussbaum indicates how her thought has changed since “my engagement with Stoic ethics” (p. xviii); some of those aspects will be mentioned in this essay.

<sup>72</sup> “*Fragility* [the book] was not focused on political questions, although the role of luck in our ability to act as citizens was among its themes. But the ethical themes of the work do have significant implications for political thought. In particular the Aristotelian view of the human being as a being both capable and vulnerable, in need of a rich plurality of life-activities, (a conception he takes over, in many ways, from the tragic poets), has striking resonance for contemporary thinking about welfare and development.” M. Nuss-



There are, in other words, at least three issues to be distinguished to clarify the relevance of religion in the public sphere. First, what exactly does religion contribute to, or deprive the society of, or hinder it from acquiring the public good? In order to answer these questions, it will be necessary to posit at least a conception of the good prevalent in contemporary Western democratic societies. Second, it needs to be clarified if the supposedly different conceptions of the good promoted and defended by different religions play any role in contemporary Western public spheres. More concretely, do public policies have to reckon with religion as a source of coherence or conflict? Third, if the implicitly pluralist and multicultural social context of contemporary human flourishing thwarts the hitherto cherished norms and values of society. What would it then mean to comply with the law? These questions would have different and much differentiated answers, if, following Nussbaum, the fragility of goodness is placed at the center. It would further indicate, hopefully, the relevance of religion in the public sphere, as well as the pragmatic role played by the democratic state institutions.

Highlighting the contrast between the Platonic and Aristotelian conceptions of the good, Nussbaum argues that Aristotle's emphasis on the *appearances (phainomena)*<sup>73</sup> takes seriously into consideration the fragility of goodness. For the goodness defended here is all-too-human, immanent, contingent, ordinary, realizable, and animally rational.<sup>74</sup> Besides

---

baum, *The fragility of goodness*, p. xvii. It is the political implications we are concerned about in this section.

<sup>73</sup> Aristotle's *phainomena* must be understood as 'the data of [relevant] human experience,' (p.245) beliefs and interpretations taken as a unity, and treated with consistency. The distinctions between science and metaphysics, hard fact and theory are unacceptable here. Relevance refers to the congruity of the people holding the facts as well as correspondence to human lives and acts – 'to the *pragmata*, broadly construed' (p. 247). Consistency refers to the acceptance of the Principle of Non-Contradiction; if it lacks *apaideusia* may emerge, which is the lack of "'intellectual habituation' – the sensitive awareness, produced by education and experience, of the fundamental role this principle plays in all our practices, all our discourse" (p. 252). For the detailed discussion on *phainomena* in Aristotle, see: M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, pp. 240-263.

<sup>74</sup> Aristotle's emphasis on the ordinary as well as his dissent with Plato comes to the fore with respect to the explanation of rational action. Rational actions are for Aristotle, in contrast to Plato, not exclusively "products of intellectual activity" (p. 272); they are intentional (that is, object-directed and responsive to the agent's world view), and selective, which make them correspond to common animal action. Aristotle acknowledges "the animal basis for certain ethical attitudes and practices that are central in the development of

rationality, the crucial issue here is responsibility: “Without being-affected ... there will be cleverness and even contemplative wisdom, but not, for example, gentleness, or courage, or love – praiseworthy elements of the person without which a human life would not be a good one.”<sup>75</sup> Further, “good deliberation is not scientific,” “is not a *techn* or *epistem*,” but is “anthropocentric, concerning itself with the human good rather than with the good *simpliciter*”<sup>76</sup> all of which increases the vulnerability of the good life. “Good judgment,” for Aristotle, “supplies both a superior concreteness and a superior responsiveness or flexibility.”<sup>77</sup> Aristotelian practical wisdom<sup>78</sup> which guides the human agent refuses hence “the progress offered by commensurability [of values], universality [of laws], and intellectualism [devoid of passion]” and affirms “deliberation ... well suited to the high evaluation of fragile constituents of human life.”<sup>79</sup> This is in stark contrast with the Platonic conception where the human and immanent goodness is discarded for the eternal unchangeable supreme good.

In other words, one of the central features of the Platonic political thought consists in securing the public good against any possible uncertainty, whereas the Aristotelian conception relies on this very fragility. “It is ... Aristotle’s view that certain central human values are available and valuable only within a context of risk and material limitation. ... [Thus]

---

an animal creature towards deliberate choice” (p.285). For a detailed discussion, see: M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, pp. 264-289.

<sup>75</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 288.

<sup>76</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 290-291. “Aristotle emphatically asserts that the goodness of lives is, and must be, a species-relative matter.” Ibid, p. 292.

<sup>77</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 301.

<sup>78</sup> “Aristotle has ... attacked the *techn* conception of practical reason ... on several fronts. He has insisted upon anthropocentricity, denied commensurability of the values, shown both the limits (and also the positive contribution) of the general, placed the allegedly ungovernable ‘irrational parts’ at the heart of rational deliberation. He has developed further a conception of practical reasoning ... in which receptivity and the ability to yield flexibly to the ‘matter’ of the contingent particular were combined with a reverence for a plurality of values, for stable character, and for the shared conventions of which character, through moral education, is the internalization. ... Aristotelian practical wisdom is, up to a point, both general and ... teachable. ... [Further] a creature who deliberated with all the superiority of an acute scientific intelligence but did not allow himself or herself to respond to his surroundings through the passions would both miss a lot that is relevant for practice and be inhumanly cut off from much of the value of our lives.” M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, pp. 309-310.

<sup>79</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, pp. 312 & 317. The argument is developed here thanks to the character Hecuba in Euripides, *Trojan Women*.

the meaningfulness of these values [e.g. advantage and justice] and their value or goodness seem to depend upon, be relative to, our human context of limitation.”<sup>80</sup> Although context dependency and need relativity are intrinsic to all human activities, there are some which are more relational than others; these are mostly political activities and those of personal relationships. Such relational goods, Aristotle recognizes, are extremely “vulnerable to chance reversal,” but the correct ethical attitude towards them would not be that of “a pig on the deck of a storm-tossed ship: caring nothing for the well-being of the ship and its passengers, it continues to eat contentedly at its trough.”<sup>81</sup> Stability in political life is not to be sought by risking individual choices, nor by eliminating risk altogether but by cultivating association which may require self-sacrifice.<sup>82</sup> Such a good life in the polis is led thanks only to love, *philia*, “a relationship with something separate and external ... [an] externality, ... essential to the benefits and value of love, ... [but] is also, plainly, a source of vulnerability.”<sup>83</sup>

The contrast between the Platonic and Aristotelian conceptions shall be well described in terms of the images of the hunter and the plant. The latter may also be exemplified by Euripides’ Hecuba.<sup>84</sup> Briefly, with respect to the tragic poets, there are three points which the Aristotelian moral thought prizes and are also relevant to our discussion. These are the vulnerability of human values, their irreducibility and the value of emotions.<sup>85</sup> But what does this all mean to the proposed Bill 60/QCV?

**B.** The text of the Bill 60/QCV promulgated by the PQ government does not claim to subscribe to or denounce any of the ethical conceptions discussed above. However its title as well as the preamble acknowledges the values defended by the proposal. These are ‘state secularism,’ ‘religious

---

<sup>80</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 341. For the detailed discussion, see: pp. 318-342.

<sup>81</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 345.

<sup>82</sup> “... the value of certain constituents of the good human life is inseparable from a risk of opposition, therefore of conflict. To have them adequately is to have them plural and separate ...; to have them in this way is to risk strife. But to unify and harmonize, removing the bases of conflict, is to remove value as well.” M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 353.

<sup>83</sup> M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, p. 354. For the detailed description, see, pp. 343-372.

<sup>84</sup> See: M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, pp. 397-421.

<sup>85</sup> See: M. Nussbaum, *The fragility of goodness*, pp. xxix ff.

neutrality,' and 'equality between men and women,' all values shared by Western liberal democracies which implicitly affirm *mutatis mutandis* the Platonic-Aristotelian conception of the good briefly sketched above. Hence, in assessing the value and relevance of the Bill 60/QCV, we need ask what conception of liberalism underpins the proposal, if it does at all; and what public sphere is herein envisaged, homogeneous or heterogeneous, despite the Canadian commitment to multiculturalism. Further, what role the religions have to play here, if at all. Once again, in this inquiry, we shall follow Nussbaum's lead.

Presenting herself as a political liberal,<sup>86</sup> Nussbaum advances the argument that a decent society can handle well the contemporary challenges of multicultural and pluralistic Western (and other) democracies. What is required "is to imagine ways in which emotions can support the basic principles of the political culture of an aspiring yet imperfect society, an area of life in which it can be hoped that all citizens overlap, if they endorse basic norms of equal respect: the area of what Rawls has called the "overlapping consensus."<sup>87</sup> In developing the argument, Nussbaum detects a problem in the liberal tradition which while endorsing equality finds itself at a loss in engendering, maintaining and strengthening social cohesion. Affirmation of heterogeneity seems to risk unity. In order to remedy this situation, major political thinkers like Rousseau, Comte, Mill and Tagore have proposed or been in favor of a 'civil religion' or a 'religion of humanity'. But neither Mill nor Tagore (whose visions constitute a solid base for Nussbaum's proposal)<sup>88</sup> "has a clear story to tell about how the new "religion" will be disseminated, or why we should think that

---

<sup>86</sup> In her most recent book, *Political emotions: why love matters for justice* (Cambridge, Massachusetts & London, England: The Belknap Press of Harvard Uni. Press, 2013), Nussbaum writes: "... my conception of the decent society is a form of "political liberalism," one in which political principles should not be built upon any comprehensive doctrine of the meaning and purpose of life, religious or secular, and in which the idea of equal respect for persons gives rise to a careful abstemiousness about government endorsement of any particular religious or comprehensive ethical view" p. 5-6. Her self-conception as a political liberal (see: M. Nussbaum, *Women and Human Development*, pp. 74-75 & 179f.) has important consequence in perceiving the role of religion in society; we shall come back to this aspect below.

<sup>87</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 6.

<sup>88</sup> A discussion of the visions of an emerging ideal citizenry by Mill and Tagore in contrast especially to A. Comte constitutes the central part of Part I; it is seen as a continuation of the image of the citizen, Cherubino, endorsed by Mozart in *Le Nozze di Figaro* (1786). For details, see: M. Nussbaum, *Political emotions*, pp. 27- 109.

it will prevail” and “their failure to articulate a vision of a decent society makes their diagnoses seem piecemeal and ad hoc.”<sup>89</sup> How should, then, the political liberalism address the issue of social cohesion, ensuring the maintenance of liberal values, especially of equality, liberty and fraternity? In other words, how can ‘overlapping consensus’ be built without eliminating differences? Nussbaum starts with envisioning an ‘aspiring society’ whose ideals entail all liberal values solidly founded on love<sup>90</sup> and compassion; identifies the resources and threats; and finally proposes a program of education in public emotions<sup>91</sup>. Without entering into a detailed discussion of her thesis,<sup>92</sup> we shall avail ourselves of two points which seem to impinge on the Bill 60/QCV. These are pluralism and the status of religion in the public sphere.

The liberal aspiring society whose ideal citizens would consist of Cherubinos and Bauls is simultaneously both alike and radically different from what was envisioned by Rousseau/ Comte, for it does not require “coercive homogeneity” for “emotional efficacy;”<sup>93</sup> it conceives of sympathy, love or altruistic concerns “in a far more variegated and even antinomian way.”<sup>94</sup> While Rousseauian/Comtean proposals of a civic religion are valuable in creating social cohesion to an extent, they abolish heterogeneity and risk inculcating submission without any dissent. The Comte/Mill tradition also ignores radical, “real evil.”<sup>95</sup> In contrast, Tagore and Whitman “both argue that projective disgust and splitting must be

---

<sup>89</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 106.

<sup>90</sup> “As Cherubino understands, this [love] means seeking a good outside oneself, which is a scary idea. It is, nonetheless, an idea that Figaro must learn before he can be the kind of citizen Mozart ... demands – and learn it he does.” M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 43.

<sup>91</sup> The last issue constitutes the whole Part III (pp. 199-397) of her book, *Political emotions*, whereas the former issues are analyzed in Part II (pp.111-198). In the following sections of this essay, ample reference is made to the contents discussed.

<sup>92</sup> Besides the introductory first chapter and brief summaries at the beginning of each Part, chapter 11 (M. Nussbaum, *Political emotions*, pp. 378-397) provides a general view of her arguments.

<sup>93</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 378. Bauls, an autochthonous population of Bengal, were the inspiration for R. Tagore’s political philosophy and poems; Nussbaum highlights this dependence as a key factor in his thought which contemporary democracies need take account of. For details, see: M. Nussbaum, *Political emotions*, pp. 82-109; and *passim*.

<sup>94</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 379. This second way of conceiving emotions is attributed to Mozart/Mill/Tagore; Nussbaum generally agrees with their pluralisms and conceptions of religion, although corrects and modifies various aspects of their positions, as well as adds new elements of her own in the final picture of political emotions.

<sup>95</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 165.

overcome in order to attain a morally satisfactory type of national unity.”<sup>96</sup> Thus the ““Cherubic” citizen”<sup>97</sup> envisaged by the political liberalism of Nussbaum needs to learn *public emotions* in order to ensure heterogeneity and pluralism. The reinvention of civic religion entails then education of public emotions, projects based on extended compassion as well as measures to protect them against threats arising from inimical forces such as fear, envy and shame.<sup>98</sup>

Patriotism constitutes a concrete example of public emotions to be shaped; it is “Janus-faced”; may represent exclusionary values, coerce conscience and promote uncritical homogeneity or it may be too superficial to be effective. In order that it serves the aspiring society, it has to be transformed something like a new ‘spiritual principle’ shared by all, as it was done by Martin Luther King Jr. Hence, Nussbaum argues: “Love of one’s nation is not a good thing in itself. Very often it is a very bad thing. ... Nonetheless, a nation that pursues goals that require sacrifice of self-interest needs to be able to appeal to love of the nation, in ways that draw on symbol and rhetoric, emotional memory and history ...”<sup>99</sup> A critical, broad, inclusive love of nation shall emerge when it is mediated through tragedy and comedy. They enable us to imagine “a world of “concordant action” between the two [opposing] spheres of value” and “to celebrate that fragile joy – while repudiating the all-too-common pretense that one is invulnerable.”<sup>100</sup> The aspiring liberal society shall hence reinforce its “sense of a common fate and a friendship that draws the advantaged and less advantaged into a single group, with a common task before it.”<sup>101</sup>

Could this perhaps be a legitimate rationale to introduce QCV? Would not QCV be defended as a civic program to inculcate Quebec identity among all Cherubic citizens? This seems plausible if one admits that a political liberalism underpins the QCV. However, Nussbaum’s conception of liberalism would question various aspects of the Bill 60 starting with the nationalism and correspondent emotions implicit therein.<sup>102</sup> It may be right

---

<sup>96</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 186.

<sup>97</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 202.

<sup>98</sup> Chapters 8, 9 and 10 deal respectively with the three issues mentioned here; for details, see: M. Nussbaum, *Political emotions*, pp. 204-256; 257-313; & 314-377.

<sup>99</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 256.

<sup>100</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, pp. 270 & 272.

<sup>101</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, p. 345.

<sup>102</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, esp. pp. 211-219; for how to teach patriotism critically, see: pp. 249-256.

to affirm that removing social vulnerability and promoting stability were the positive aims of QCV; but in achieving that it stands more alongside Comte and Rousseau, and consequently would risk the common good it aspires to preserve and cultivate. It also comes close to proposing a religion of humanity in the style of liberal thinkers hitherto mentioned, but the insistence on *coercive* implementation risks the project.<sup>103</sup> Further, the status of religion conceptualized in the Bill 60 limits it to the *heritage* value; religion belongs to the museum, not to the public sphere. What would then be a solution? We shall advance a few thoughts in the conclusion here below.

## CONCLUSION

Following Nussbaum's analysis of the common good envisioned in Western liberal democracies, we have argued that the values defended by the proposed QCV/Bill 60, namely the values of religious neutrality, state secularism and equality of persons, shall be seen as liberal values/ideals which an aspiring decent society of Cherubic citizens would cherish and promote. However, it has been pointed out that *how* these values shall be defended and strengthened is the crucial question which hitherto has received little or inadequate attention from political thinkers including John Rawls. The role that emotions play in engendering and maintaining national/social coherence has been well recognized by many classical political thinkers, however they have either ignored or were unaware of the debilitating and destructive force of emotions such as fear, envy and shame. Nussbaum's reinterpretation of the civic religion takes this into consideration, and hence proposes an education in context, enhancing one's relationship with the body and a polymorphous political love.<sup>104</sup> What would this mean to religion's role, if any, in the public sphere?

According to Nussbaum, political liberalism confronts a *dilemma* when it comes to dealing with religion in the public sphere.<sup>105</sup> Whereas it

---

<sup>103</sup> For detrimental emotions connected to such insistence and viable antidotes, see: M. Nussbaum, *Political emotions*, pp. 320ff.

<sup>104</sup> M. Nussbaum, *Political emotions*, pp. 380ff

<sup>105</sup> "Political liberals characteristically defend two theses that appear to be closely related. First, liberals hold that religious liberty, or more generally the liberty of conscience, is among the most important of the human freedoms and must be given a very strong degree of priority in the basic structure of a political regime. This is frequently understood to entail that the freedom of religious exercise can permissibly be infringed upon only when there is an imminent threat to public order. Second, liberals hold that human beings have

affirms a separation between religion and state, it also guarantees for all religious freedom and equality before the law. Values defended by the state, which also are mostly universal values or human rights, are at times partly or fully challenged or rejected by major religions. If such tensions arise jeopardizing the common good, political liberalism accords with placing constraints on religious freedom.<sup>106</sup> Unlike comprehensive liberalism or secular humanism, the political liberalism advocated by Nussbaum considers religion as relevant in the public sphere for its ‘intrinsic value of religious capabilities,’ identity constituting factors for the believers and internal diversity.<sup>107</sup> All these do make religion a dependable source in enabling and facilitating the liberal values advocated by the QCV, for example. It is not presumed that there is a homogeneous understanding regarding these values among the religions, among the secular or non-religious perspectives or between them. However, concordance on the aforementioned liberal values exists, despite diverse perspectives; and these need clarification.

What is attempted here is on the one hand a delicate balancing between religious freedom and human rights, pointing out to the positive aspects of religious values which agree with liberal values; commending them to the public, but also obliging religion to be within the bounds of political liberal laws. On the other hand political liberalism distances itself from comprehensive liberalism and secular humanism, seemingly advocated by the QCV/Bill 60 if one understands the ‘restriction on wearing religious symbols’ (#5, Bill 60) as “a dismissive and disrespectful stance toward religion.”<sup>108</sup> In fact, Bill 60’s tone and formulation resembles very much the French Commission’s Report<sup>109</sup> on *laïcité* whose rationale may

---

various other rights, including rights to freedom of movement, freedom of assembly, freedom of speech, equal political participation, equal treatment under the law, both civil and criminal, and, finally, various rights to the integrity and inviolability of the person.” Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice* (Oxford University Press, Oxford, 1999), p.81. For her discussion of the dilemma, see: pp. 81-872; 102-117.

<sup>106</sup> “No religious group, then, should maintain a separate system of law that either violates the basic rights of any citizen ... or involves the religions in inequality vis-à-vis one another.” M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, p. 109.

<sup>107</sup> M. Nussbaum, *Women and Human Development*, pp. 179ff.

<sup>108</sup> M. Nussbaum, *Women and Human Development*, p. 180.

<sup>109</sup> Bernard Stasi, *Commission de réflexion sur l’application du principe de laïcité dans la République : rapport au Président de la République*, submitted on: December 2003. <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000725/0000.pdf>



not be adequate enough to justify the liberal values enunciated in QCV. For in the context of France, *laïcité* has a long and unique history, it prioritizes the freedom of conscience, emphasizes individual choices, promotes a critical education vis-à-vis the religion, attempts to consolidate common fundamental values in the society and recognizes the equality between men and women as a recent achievement. Here is, then, a narrative constructed to secure the *laïcité* against any possible assault from radically religious or radically indifferent to religion.<sup>110</sup> This does not yet seem to be the case with QCV which opts for legislation rather than persuasion in promoting common foundational values. And this takes us to the status of religion in the public sphere.

In presenting above under section I the diverse conceptions of the contemporary public sphere, it has been argued that the discursive model represented by Benhabib corresponds to the North American/Western liberal democracies. The crucial issue concerning *how* to inhabit it divides the liberals among themselves but also from the libertarians and secular humanists. Drawing on a distinction employed by Charles Taylor with respect to conceptions of the transcendence among secular humanists, believers and atheists,<sup>111</sup> one might safely affirm that the status of religion in the public sphere is amply conceded by the libertarians, denied by the secular humanists and conditionally approved by the liberals. This offers, however, only a partial picture: for despite sanctioning a separation between state and religion, freedom of conscience, state religious neutrality and individual equality before the law are shaped with much nuance. In fact, the central issue is simple: freedom of conscience/religion vs. human rights; but the solutions hitherto offered are complex and often inadequate. A hierarchical ordering favored by libertarians, secular humanists and comprehensive liberals would lead to abstract universalism of values and consequent discrimination of individuals and groups marshalled to order under civic/religious regimes. An egalitarian ordering

---

<sup>110</sup> For an analysis of the vicissitudes of *laïcité*, see: Jean Baubérot and Micheline Milot, *Laïcités sans frontières* (Paris : Éditions du Seuil, 2011).

<sup>111</sup> Taylor talks about three groups: secular humanists, neo-Nietzscheans, and acknowledgers of the transcendence or of some good beyond life. Within these groups, there exists much diversity; besides, among the last group there are those alike Taylor who affirm the Enlightenment narrative, and others who reject it. His political leaning hence may go well with political liberalism, despite some reservations. See, Ch. Taylor, *A Secular Age*, pp. 636-637.

with occasional constraints favored by political liberalism seems to show the way forward; it is, however, still in an *aspirational* phase. The challenge consists in cultivating thorough pluralist values and institutions.

# ÍNDICE GENERAL

## Volumen XLIX, 2014

### ARTÍCULOS

- CÁCERES ROLDÁN, Aldo M., *Un ejemplo de análisis textual en metodología de las Religiones: detectar los ‘rasgos religiocéntricos’ en ‘Lo sagrado y lo profano’ de M. Eliade*, 401.
- CAMPO, OSA, Fernando, *Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls*, 363.
- DE LUIS VIZCAÍNO, Pío, *El quiasmo en el Praeceptum de san Agustín (III)*, 525.
- FERNÁNDEZ, Jorge Juan, *La escatología de Pablo. Visión e interpretaciones*, 343.
- LOZANO ROLDÁN, Víctor, *La fraternidad agustiniana tras el Vaticano II: acentos y desafíos*, 77.
- MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, “*Iustitia Christi*”. *Dimensiones personalistas y existencialistas de la justificación en la VI sesión del Concilio de Trento (III)*, 157.
- MONTES PERAL, Luis Ángel, *La alegría de ser cristianos comprometidos. Una aproximación a la primitiva comunidad de Tesalónica*, 503.
- NATAL ÁLVAREZ, Domingo, *La filosofía como terapéutica vital humana. IIº.- La filosofía como medicina del alma y cura de almas*, 553.
- PALLIPARAMBIL JOSEPH, Alexander, *DE AGONE CHRISTIANO. A project of Christian life in contrast with Manichaeism*, 441.
- PANDIMAKIL, Peter, G., *Religion in the public sphere: The Quebec charter of values, a critical reflection*, 597.
- PICÓ GUZMÁN, Carmen, “*He visto al Señor*” (*Jn 20, 18a*). *Tradiciones de discipulado de María Magdalena en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones posteriores (s. I-IV). (IIº)*, 217.
- PICÓ GUZMÁN, Carmen, “*He visto al Señor*” (*Jn 20, 18a*). *Tradiciones de discipulado de María Magdalena en Jn 20, 11-18 y en algunas tradiciones posteriores (s. I-IV)*, 5.
- SOMAVILLA RODRÍGUEZ, Enrique, *Jacques Maritain Favré. Vida y obra en el 41 aniversario de su muerte (1973-2014)*, 105.

VIVES CUESTA, Alfonso, *Cristianismo versus cultos místéricos. Una lectura contextualizada del Bautismo en Rom 6*, 275.

## LIBROS

### Sagrada Escritura

BEDENBENDER, Andreas, *Frohe Botschaft am Abgrund. Das Markusevangelium und der Jüdische Krieg* (SKI 5), 187-8.

CAZEAUX, Jacques, *Les silences de l'Apocalypse*, 632.

DIETRICH, Walter / MATHYS, Hans-Peter / RÖMER, Thomas / SMEND, Rudolf, *Die Entstehung des Alten Testaments* (= Theologische Wissenschaft), 629-630.

FÖRG, Florian, *Die Ursprünge der alttestamentlichen Apokalypstik* (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, 45), 180-1.

FREY, Jörg – BENJAMIN SCHLIESSER, Benjamin (Hg.), *Die Theologie des Paulus in der Diskussion. Reflexionen im Anschluss an Michael Wolters Grundriss* (B-ThS 140), 185.

G. LINDER, Leo, *Jesus, Paulus und Co. Was wir wissen können, was wir glauben dürfen*, 182-3.

GERHARDS, Meik, *Conditio humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2-3 und 11, 1-9* (=Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 137), 179-180.

HARTLIEBE, Elisabeth – Cornelia RICHTER (Hrsg.), *Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die grosse biblische Geschichte. Lukas 24, 13-35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschliessung*, 415.

KOENEN, Klaus, *Die Klagelieder Jeremias. Eine Rezeptionsgeschichte.* (= Biblisch-Theologische Studien 143), 414.

KRATZ, Reinhard Gregor, *Historisches und biblisches Israel. Drei Überblicke zum Alten Testament*, 179.

LANG, Manfred (Hrsg.), *Paulus und Paulusbilder. Konstruktion – Reflexion – Transformation* (ABG 31), 185-6.

LOHFINK Gerhard, *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*, 183-185.

MARGUERAT, Daniel, *Paul in Acts and Paul in His Letters* (WUNT 310), 186-7.

MORENO GARCÍA, Antonio, *Temas teológicos del evangelio de san Juan: III. Cristo, María la Iglesia*, 631-2.

MOSIS, Rudolf, *Gelegenes und Ungelegenes, Biblische Impulse aus drei Jahrzehnten*, 631.

ORLANDO, Luigi, *La giornata di Gesù a Cafarnaio. Saggio esegetico di Marco* 1,21-34. *Analecta Nicolaiana* 16, 188.

SCHELLENBERG, Annette, *Kohelet* (Zürcher Bibelkommentare, 17), 181-1.

SCHMID, Konrad, *Gibt es Theologie in Alten Testament?. Zum Theologiebegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft* (=Theologische Studien 7), 630-1.

SCHMIDT, Werner H., *Das Buch Jeremia. Kapitel 21-52.* (= Das alte Testament Deutsch 21), 629.

TÁBET, Michelangelo, *Collectanea Biblica* (a cura di Eusebio González), 414.

ZALEWSKI, Ulrich, *Gott, König und Volk. Eine synchrone und diachrone Auslegung von 2 Sam 24* (= Erfurter Theologische Studien, 103), 414.

## TEOLOGÍA

ALBANO, Emmanuel, *I SILENZI DELLE SACRE SCRITTURE. Limiti e possibilità di rivelazione del Logos negli scritti di Filone, Clemente e Origene* (Augustinianum 138), 634-6.

AGUILÓ, Alfonso, *¿Es razonable ser creyente? 50 cuestiones actuales en torno a la fe*, 196.

ANGLET, Kurt, *Auferstehung und Vollendung*, 637.

AYROULET, Elie, *De l'image à l'image. Reflexions sur un concept chef de la doctrine de la divinisation de Saint Maxime le Confesseur* (Studia Ephemeridis Augustinianum 136), 188-9.

CATTANEO, Enrico, S.J., *Il Commento a Isaia di Basilio di Cesarea*, Attribuzione e studio teologico-letterario, 636-7.

DELGADO, Mariano/LEPPIN, Volker (Hrsg.), *Gott in der Geschichte. Zum Ringen um das Verständnis von Heil und Unheil in der Geschichte des Christentums* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 18), 190-1.

ESTRADA, Juan Antonio, *De la salvación a un proyecto de sentido. Por una cristología actual*, 191.

FANZAGA, Libio, *El Paraíso*, 637-8.

FERNÁNDEZ, Aurelio, *Yo soy cristiano. ¿Cómo viven los cristianos?*, 198.

FORTE, Bruno, *La vida como vocación*. Alimentar las raíces de la fe, 420-422.

GORI, Franco, ed., *I Concili Latini. 3. I Concili Spagnoli Vol. I.*, Introduzione di J. Vilella in A. Di Berardino, a cura di, *I Canoni dei Concili della Chiesa Antica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 137), 416.

GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Del lado de los pobres. Teología de la liberación*, 192-196.

MARTÍN VELASCO, Juan, *Vivir la fe a la intemperie*, 198-199.

MONASTERIO, Enrique, *La buena vida. Libres para pensar*, 200.

NIYOKINDI, Nestor, *La Miséricorde. Clé de compréhension du Mystère de Dieu-Trinité et de la mission de l'Église dans la Trilogie des Encycliques Trinitaires de Jean Paul II*, 418-9.

PAPA FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*. Introducción: W. Kasper. Epílogo: G. Augustin, 633-4.

RUIZ DE CASCOS, Carlos, *La espiritualidad trinitaria de Guillermo Roviroso. Estudio histórico-teológico* (1946-1964), 417-8.

- SCHNEIDER, Nikolaus –Martin URBAN, *Was kann man heute noch GLAUBEN?*, 197-8.
- SPUNTARELLI, Chiara, *ORATORE DIVINO. Linguaggio e rappresentazione nella controversia tra Cappadoci e Anomei* (Studia Ephemeridis Augustinianum 132), 419-420.
- VIDAL, José Manuel – BASTANTE, Jesús (eds), *Un concilio entre primaveras. De Juan XXIII a Francisco*, 191-2.

### MORAL-PASTORAL-LITURGIA

- ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE PROFESORES DE LITURGIA, *Arte y Liturgia*, 202.
- CAAMAÑO LÓPEZ, José Manuel, *Autonomía moral. El ser y la identidad de la teología moral*, 201.
- CARDINALE ZENONE GROCHOLEWSKI, Scritti in onore, per il cinquantesimo di sacerdozio: *Quod iustum et aequum est*, a cura di Mons. Marek Jedraszewski, 422-423.
- FERRER, Juan M., – Jesús R. FOLGADO (Eds.), *La Liturgia, inspiradora de las artes*, 202.
- HAVRE, Didier van, *Amar la Misa*, 203.
- MOYA, Juan (Ed.), *Devocionario eucarístico. Con cincuenta momentos de adoración*. 203.
- PERO-SANZ, José Miguel, *Aguardando el cielo. En torno a la esperanza*, 204.
- RODRÍGUEZ MADARIAGA, Óscar. A., *Sin ética no hay desarrollo*, 640.
- SAINTE ANTOINE DE PADOUE. Docteur évangélique. *Sermons des dimanches et des fêtes. V.- Index analytique, bestiaire et lexiques*, 423.
- SAN PABLO (Ediciones), *Misal diario. La Palabra día a día. Enero 2014*, 203-4.

### FILOSOFÍA

- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto, *Metafísica*, 423-4.
- CORDONIER, Valérie –Tiziana SUÁREZ-NANI (ED.), *L'Aristotélisme exposé. Aspects du débat philosophique entre Henri de Gand et Gilles de Rome*, 640.
- GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *El anillo de Giges. Una introducción a la tradición central de la ética*, 205-6.
- HOEFLER, Christoph, *Augustynizm W Filozofii Stanisława Kowalczyka*, 641-2.
- KUHN C. Heinrich, *Philosophie der Renaissance*, 640-1.
- MEYLAHN, Johann-Albrecht, *The limits and possibilities of postmetaphysical God-talk. A conversation between Heidegger, Levinas and Derrida*, 204-5.
- NAPIER, D. Austin, *En Route to the Confessions, The roots and development of Augustine's philosophical anthropology*, 424-5.
- PASCAL, *Pensamientos* (Selección), 425-6.

REMESAL, Agustín, *Por tierras de Portugal. Un viaje con Unamuno*, 426.

SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, 425.

## HISTORIA

ARIAS MARTÍNEZ, Manuel, *Los Escarpizo Pernía. Señores de Otero*. Centro “Torreón de Pernía”. Etnografía y cultura popular, 430-431.

AUTORES VV., *Patrimonio y Restauración. Algo más que un debate*. Actas del curso de la Universidad Casado del Alisal, 431.

CABEZA RODRÍGUEZ, Antonio (Coord.), *De camino a la Corte. Mariana de san José y la fundación de las Agustinas Recoletas en Palencia*, 427.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier, *Cofradías de San José en el Mundo Hispánico*, Instituto Ecurialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 429-430.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. Javier, OSA (Ed.), *Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*, 428-9.

CERDÀ I BALLESTER, Josep, PÉREZ GIMÉNEZ, Juan Ignacio, SERRA ESTELLÉS, Xavier, *Inventari dels arxius parroquials de la Costera*, 431-432.

DOMÍNGUEZ, Juan Francisco, *Arias Montano y sus Maestros*, 206-7.

GONZÁLEZ VELASCO, M., OSA., *Beato Gerardo Gil Leal, 1871-1936. Mártir Agustino, Apóstol de El Escorial*, 205-6.

GONZÁLEZ VELASCO, M., *Beato Avelino Rodríguez Alonso, de Santiagomillas. Mártir Agustino Leonés*. Diócesis de Astorga, 427-8.

ITURBE SAÍZ, Antonio – TOLLO, Roberto (Coords.), *Santo Tomás de Villanueva. Culto, historia y arte*. I.- Estudios y Láminas. II. Corpus iconográfico, 426-7.

PÉREZ LÓPEZ, Pablo, *Personajes de la Fe que hicieron Historia*. Isabel – Legazpi- De Gaulle- Gaudí- Lemaître, 642.

VIZUETA MENDOZA, José C., y CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Javier, OSA, *ILUMINACIONES. La Profesión Religiosa y sus signos*, 206.

## ESPIRITUALIDAD

ALEGRE VILAS, José, *La luz del silencio, camino de tu paz*, 210.

BRANTL, Johannes, Hans-George GRADL, Mirijam SCHAEIDT, Werner SCHÜSSLER, *Das Gebet, “die Intimität der Transzendenz”*, 644.

LAFRANCE, Jean, *El Poder de la Oración*, 211.

LAFRANCE, Jean, *Ora a tu Padre. Guía para una experiencia de oración de diez días*, 212.

LIBRES BAJO LA GRACIA, *La espiritualidad agustiniana en los escritos de los Papas y de los Piores Generales, y en los documentos de los Capítulos Generales y de la Orden (2001-2013)*, 209.

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Teología espiritual de la Regla de san Agustín*, 207-8.

- MONARI, Luciano, *La libertad cristiana, don y tarea*, 433-434.  
NEWMAN, John Henry, *El sueño de un anciano*, 434.  
ORDEIG CORSINI, Manuel, *Deslumbrados por el amor de Dios*, 642-644  
TERESA DE JESÚS, *Juntos andemos Señor*, 644-5  
VIÑAS ROMÁN, Teófilo, *El "Ordo Sancti (Beati) Augustini" y la Orden de San Agustín*, 432-433.

### **Educación – Varios**

- ANTÓN, Ara, *Diario de lo imposible*, 435-6.  
BARNÉS, Antonio, *Elogio del libro de papel*, 436.  
LADENTHIN, Volker, *Wozu religiöse Bildung heute? Sieben Versuche, an der Endlichkeit zu zweifeln*, 645-6.  
MUNCHARIZ, Ana, *Santa Hildegarda de Bingen*. Mística y visionaria alemana del siglo XII. Doctora de la Iglesia, 213.  
PEARCE, Joseph, C. S. *Lewis y la Iglesia católica*, 645-6  
REDONDO BALLESTEROS, David, *El papel de las Cajas de Ahorros y otros agentes no lucrativos en el Patrimonio Cultural de Castilla y León*, 436-7.  
SÓFOCLES, *Antígona*, 436.