

Elementos para una Filosofía de la Religión en san Agustín

De todos es sabido cómo el resurgir de ciertas disciplinas filosófico-teológicas en la actualidad, hace ir detectando estratos concretos en la historia del pensamiento que, posiblemente no habían sido explicados en épocas anteriores. A esto se puede añadir la gran dificultad con que nos encontramos cuando se intenta sistematizar reflexiones de ciertos autores, que, bien por su forma de plantear los problemas o bien por su carácter, estaban lejos de sospechar un tratamiento especial de los temas, que ellos habían puesto a consideración de los lectores de su época.

Esto es lo que ha acontecido en autores, no sólo del mundo profano, sino también en el ámbito del mundo religioso y en concreto del mundo religioso cristiano.

No podía huir de esta caracterización Agustín de Hipona, donde nos encontramos en su pensamiento, con una forma muy concreta de presentar los temas, unido todo ello a situaciones particulares, personales y ambientales, en las cuales afronta cierta problemática.

Todo esto hace que el tema en que queremos hacer hincapié en el estudio del pensamiento agustiniano, el de su filosofía sobre lo religioso en el hombre, ni lo encontramos explicado de forma sistemática, ni quizás sea susceptible, en muchos de sus aspectos concretos, el hacer una valoración crítica en lo que se refiere a la fundamentación que hace de lo religioso en el hombre.

Pero creo que, sin forzar los textos ni su pensamiento, podamos muy bien hacer una lectura lo más fiel posible en torno a lo que nos indica sobre el particular, dado que quizás sea uno de los temas que más le han preocupado en toda su trayectoria ideológico-religiosa, ya desde el principio de su pensamiento y en su propia vivencia de lo religioso cristiano.

Por otra parte tampoco es éste un tema que sea tratado por primera vez en el estudio de san Agustín. De una forma u otra, con unas connotaciones u

otras, todos los autores que se han acercado al estudio del tema de Dios y del hombre en el ideario agustiniano, han insistido siempre en los problemas de fundamentación que, en último término es a lo que viene a reducirse la temática filosófico-religiosa del autor ¹.

Dios y el hombre y los elementos que configuran este binomio, van a ser los pilares sobre los que basará todo su pensamiento. No otra cosa le preocupaba desde el principio. «Sólo deseo conocer dos cosas, a Dios y al hombre», repetirá Agustín ya a partir de los *Soliloquios* ². Los avatares de su vida y la evolución ideológica que plasmará posteriormente en sus escritos y que él sigue a través de toda su existencia, seguirán presentes en toda su obra posterior.

De aquí que no nos resulte extraño, cuando se enfrenta con el problema religioso, y éste lo tiene presente en todos los momentos de su historia personal, que lo centre siempre en dos coordenadas: una antropológica y teológica la otra. Mejor, todo su pensamiento se reducirá, según algunos intérpretes, a un «antropocentrismo teístico» o a un «teocentrismo personalístico» ³.

Lo que podemos denominar Filosofía de la Religión en Agustín, lo encontramos en el umbral mismo de su pensamiento y de sus preocupaciones personales. Podemos por tanto afirmar con toda justicia, que el intento de hablar de justificación racional de la actitud religiosa en el hombre desde Agustín, no va a ser caer en una especie de secularización de su pensamiento, sino ser fieles al autor y al hombre, que sabe compaginar muy bien desde una antropología, lo humano y lo cristiano, ya que se da una íntima dependencia e implicaciones mutuas. Va a llegar un momento en que no pueda entender lo humano sin Dios y a Dios sin una reflexión sobre el hombre y desde el hombre.

Es sobretodo a partir de sus primeros escritos, donde estas constataciones se nos muestran con tal evidencia y claridad, que sin ellas, posiblemente, la interpretación de su pensamiento quedaría mutilada. Se correrá el riesgo de caer

1. Cfr. PRZYWARA, E., *S. Agustín. Perfil humano y religioso*. Madrid 1984; SCIACCA, M.-F., *La interioridad objetiva*, Barcelona 1963; CAYRE, F., *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris 1953; FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid 1958; THONNARD, F.-J., *Ontologie Augustinienne*, en «A. Theol. Aug.», 14 (1954) 41-53; VERBEKE, G., *Connaissance de soi et connaissance de Dieu*, en «Augustiniana», 4 (1954) 495-515; CILLERUELO, L., «*Deum videre*» en *S. Agustín*, en «Salmanticensis», 12 (1965) 3-31; 13 (1966) 231-281; ID., *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*, en «Arch. Teol. Agustiniano», 2 (1967) 515-534.

2. *Sol. I*, 2,7 PL 32,872.

3. Cayré insiste en el teocentrismo agustiniano, *Op. cit.* 31-37; Cilleruelo suavizará la postura sobrenaturalista indicando las bases antropológicas. Cfr. *La prueba agustiniana de la existencia de Dios* «Arch. Teol. Agustiniano», 522; *Agustín y el agustinismo*, en «Arch. Teol. Agustiniano» 2 (1967) 2; Mientras que Flórez nos hablará de antropocentrismo teístico o «teocentrismo personalístico», *Op. cit.* 20; en la misma línea Sciacca, *La persona umana secondo S. Agostino*. en «Umanesimo e mondo cristiano», 2 (1951) 151-160.

en un sobrenaturalismo a ultranza, cuando se habla de Agustín y, como consecuencia, en una insistencia en los aspectos negativos y pesimistas de sus reflexiones sobre el hombre, olvidándose del contexto cultural y religioso que le rodea y al cual tiene que contestar ⁴.

La antropología de Agustín es una antropología, hoy diríamos integral, donde todas las dimensiones de la persona humana se hallan reflejadas de forma patente, sin olvidar naturalmente, la dimensión religiosa, que va a ser lo que especifica el cometido de las ciencias de lo religioso en el hombre, como se puede suponer.

Agustín gusta de ser pensador de fundamentos en todo lo que realiza y esto también lo extiende a la vivencia religiosa. Buscará el por qué y el cómo y el para qué de la dimensión religiosa en el hombre. Lo estudiará desde la visión judeocristiana de la existencia, haciendo recurso a toda una orientación del pensamiento filosófico que más le atrae y convence, como es el platonismo, realizando esa operación de la encarnación de la fe en la cultura de su tiempo. Precisamente ésta es la razón por la cual se le va a encuadrar entre los pensadores que parten de la subjetividad y que la trascienden, adentrándose de lleno en la dimensión divina, abocando a la instauración de ese diálogo que surge entre el hombre y Dios desde una perspectiva personalista.

Nuestro intento en estas anotaciones va dirigido especialmente a hacer resaltar lo específico del pensamiento de Agustín en torno al tema de lo religioso en el hombre y la forma de plantearlo, consciente, como ya he dicho, de que el tema ha sido afrontado en multitud de escritos sobre el santo, pero cuyas conclusiones todavía no han sido integradas de forma correcta en la exposición del tema, cuando se habla de la filosofía de la religión en san Agustín ⁵.

Superación del escepticismo

El itinerario intelectual y espiritual en Agustín van íntimamente relacionados y en plena concomitancia. Su aventura personal le llevó en un momento a dar su opción por el escepticismo ⁶, dado que no encuentra un camino seguro a través del cual pueda llegar a dar un asentimiento definitivo en su decisión existencial e intelectual. Todavía después del proceso de su conversión, sigue admirando y temiendo al mismo tiempo a los académicos ⁷.

4. Es un tópico que corre con mucha profusión en la obra filosófico-teológica de uno de los exponentes de la teología contemporánea, K. Rhaner, donde el pesimismo agustiniano lo encuentra patente en todos sus escritos.

5. Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J. y MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la Religión*, Madrid 1973; LUCAS, J. de SAHAGÚN, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y Fernomenología de la Religión*, Salamanca 1982.

6. *Confes.* VI, 1,1 PL 32,718-719: «...y había venido a dar en lo profundo del mar y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad».

7. *Ep.* I PL 33, 61-63; Cfr. SCHNURR, G., *Skeptizismus als theologisches Problem*. Göttingen 1964.

Es consciente de la necesidad de llegar a la posibilidad de una certeza objetiva y poder afirmar la constatación de unos principios en el hombre a través de los cuales se abra camino en la búsqueda del Principio y Fundamento. Éste será el trampolín desde el cual podrá lanzarse hacia una opción definitiva de pensamiento y acción, sin necesidad de recurrir a ulteriores bases de fundamentación.

En su obra *Contra los Académicos* muestra cuál era el criterio de verdad presentado por Zenón de Elea: «Sólo puede tenerse por verdadera aquella representación, que es impresa en el alma por el objeto mismo de donde se origina y que no pueda venir de algo diferente del mismo»⁸. O también: «Sólo puede percibirse y comprenderse un objeto, que no ofrece rasgos comunes con lo falso»⁹.

La Nueva academia, siguiendo la definición de Zenón, no podrá aceptar, dice Agustín, la tesis de los epicúreos y estoicos, según la cual la sensación es el único criterio de verdad, llegando a la afirmación de que no hay posibilidad de certeza objetiva siguiendo este criterio¹⁰. Los contenidos de nuestras sensaciones no presentan algo de objetivo y seguro, concluyendo de aquí en la imposibilidad de alguna certeza objetiva¹¹.

Los académicos niegan que haya alguna correspondencia objetiva entre las sensaciones y los objetos, pero no niegan que se dé cierta certidumbre subjetiva de las apariencias actuales¹². La preocupación de éstos consiste básicamente en negar la primacía del ser del cosmos, frente a la subjetividad, se entienda como sea.

Pero Agustín intenta encontrar una certeza tanto subjetiva como objetiva. El académico es sabio, pero no puede aceptar la sabiduría. Sin embargo éste se encuentra con ciertas contradicciones: ¿Sabemos que no sabemos nada? Luego ya sabemos algo. De hecho sabemos que existe la vida, el mundo¹³; incluso conocemos ciertos principios evidentes de por sí¹⁴. Son constataciones que usa Agustín en su argumentación frente a los académicos escépticos, buscando una región interior, que le pueda llevar a algo definitivo en el interés por encontrar ciertos criterios de verdad.

Pero no nos engañemos. Agustín sabe que la retirada a la subjetividad no

8. *Contra Acad.* II, 5,11 PL 32,925.

9. *Ibid.*

10. *Ep.* 118,19 PL 33,441.

11. *De Trinit.* XV, 12,21 PL 42,1073-1074.

12. *Contra Acad.* III, 11,24 PL 32,945.

13. *Ibid.*

14. *Op. cit.* III, 10,23 PL 32,945.

es caer en un subjetivismo a ultranza. No es partidario de un racionalismo puro. Conoce a Platón y a Plotino y está inmerso en una corriente de pensamiento que le invita a buscar los fundamentos mismo de la subjetividad en algo objetivo, hasta llegar a dar con lo que algunos críticos han llamado «interioridad objetiva»¹⁵.

Encuentra Agustín en esta orientación del platonismo cristiano, si se nos permite hablar así, la solución a sus preocupaciones de búsqueda de fundamentos. Se colocará, no en el ámbito de la lógica y de la psicología, sino en el de la metafísica. No puede existir, nos dirá, sensación ni consciencia sin una previa impresión¹⁶. Esta impresión será lo que calificará de «memoria sui»¹⁷, que encontrará su fundamento último y definitivo en la «memoria Dei»¹⁸.

El insigne agustinólogo, Lope Cilleruelo, a quien seguimos muy de cerca, nos dirá de forma clara la línea de pensamiento en la cual ha de colocarse el pensamiento agustiniano en relación con ciertos filósofos con los cuales pudiera relacionarse su orientación: «Mientras para Platón el ser es la Idea objetiva, en el *cosmos noetos*, y para Aristóteles es la idea objetiva, en las mismas cosas materiales y para san Agustín es la Idea objetiva, en Dios primero y en las cosas materiales después, para Descartes el ser es la idea subjetiva, producto del pensamiento humano»¹⁹.

Sobre estas bases, que iremos explicitando a través de nuestra exposición, puede construir su fundamentación de lo religioso en el hombre Agustín, siguiendo un método de interioridad trascendente. Parte por consiguiente de su teoría filosófico-religiosa de presupuestos de evidencia, que se explicitarán posteriormente en la existencia concreta y que podría reducirse a lo que mu-

15. SCIACCA, M.-F., *La interioridad objetiva*, Barcelona 1963.

16. *De Trinit.* X, 7,10 PL 42,979: «sic alia quae non corporeo sensu internuntio sed per se ipsam nosse debet, cum ea venit, invenit; aut in superiore substantia, id est in Deo, aut in ceteris animae partibus, sicut de ipsis imaginibus corporum cum iudicat; intus enim in anima eas invenit per corpus impressas».

17. *Op. cit.* X, 3,5 PL 42,975-976.

18. *Op. cit.* VIII, 3,5 PL 42,950-951: «Y éste es nuestro bien y a su resplandor vemos si debiera existir o no cuanto comprendemos que debe o debió existir; y donde vemos también que no es posible la existencia, aunque no comprendamos su modo existencial. Y dicho Bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: *En Él vivimos, nos movemos y somos* (Hech 17, 27-28)». En torno a esta metafísica del conocimiento humano cfr. CILLERUELO, L., *Originalidad de la noética agustiniana. S. Agustín. Estudios y coloquios*, Zaragoza 1960, 179-206; CASTEX, M.N., *La memoria metafísica según el libro X de las Confesiones*, en «Sapientia» 19 (1964) 9-25; MORÁN, J., *Hacia una comprensión de la Memoria Dei según S. Agustín*, en «Augustiniana» 10 (1960) 185-234.

19. CILLERUELO, L., *La Memoria sui*, en «Giornale di Metafisica» IX (1954) 484. El autor presenta de forma clara el proceso agustiniano en su búsqueda de los fundamentos en el hombre en su vuelta a la subjetividad. A su vez insiste en lo específico agustiniano en este tornar al sujeto en relación con otros pensadores de la modernidad, especialmente Descartes. Para ello recurre a los escritos de Boyer, Sciacca y Gilson, quienes insisten en subrayar estas diferencias.

chos de nuestros contemporáneos denominarán «presupuestos prefilosóficos» en el hombre, condiciones de posibilidad de cualquier acceso a la realidad en general y a la realidad Transcendente en concreto.

Interioridad transcendente

Superado el escepticismo, Agustín se encuentra con el camino abierto para, a través de un proceso de reflexión filosófica, escrutar en el interior del hombre, partiendo de su propia experiencia religiosa, presente siempre en todos sus análisis personales. Toda su crítica religiosa va a venir condicionada desde la presentación de su ser de hombre con preocupaciones transcendentales.

En su obra *De vera religione* elabora una síntesis maravillosa en un texto, que nos va a servir de línea matriz, donde se encuentran centradas sus preocupaciones básicas en estos momentos iniciales de su esfuerzo filosófico-religioso: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el interior del hombre reside la verdad; y si hallaras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre el alma dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos, allí donde la luz de la razón se enciende»²⁰.

No es de extrañar que en una obra donde lo que preocupa básicamente a Agustín es el llegar a presentar la religión cristiana, como la religión que responde a los interrogantes más profundos de la persona humana, tenga como punto de partida la necesidad de esa vuelta al interior del hombre, como medio de hacer consciente a este hombre de su propia realidad personal y del misterio que la envuelve. Ya dejamos anotado cómo todos los sistemas filosóficos a los que está haciendo alusión continuamente en sus escritos primerizos, tanto los epicúreos, estoicos, escépticos, como finalmente los platónicos, todos de una forma u otra, le habían guiado hacia la necesidad de tener que partir del sujeto en el análisis de toda la realidad mundana y humana.

Pero también es consciente y nos lo repite con profusión que todo acercamiento del hombre a la realidad en ese esfuerzo titánico por comprenderla y decirla, al igual que su propio conocimiento, es una especie de acto de confesión de fe²¹. Es toda la persona la que se halla en situación de apertura expectante ante la realidad en su misterio, y especialmente ante el propio misterio que es el hombre mismo al cual Agustín se siente continuamente referido, ya que llegará un momento en que de tal forma se siente inmerso en él, que le lla-

20. *De vera religione* 39,72 PL 34,154.

21. *Confes.* X, 5,7 PL 32,782: «Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, quamdiu fiant tenebrae meae sicut meridies in vultu tuo».

mará a una invocación superior en un acto de adoración que le lleva a la entrega total²²

Pero esto no será suficiente para Agustín. Sabe que la persona por su misma constitución está llamada a la búsqueda incesante en la línea del comprender, para seguir buscando. El hombre y el animal, dirá, poseen aspectos comunes en lo referente al ámbito de lo biológico, no obstante hay algo específico en el hombre que supera cualquier otra realidad mundana. El animal, es cierto, reacciona a estímulos que le vienen de fuera, experimenta y reacciona ante los objetos desde los sentidos externos, no supera el ámbito de los estímulos. Sin embargo, el hombre se coloca ante la realidad, acepta sus estímulos, pero con plena conciencia y libertad. No obstante sigue necesitando de ella y sería abdicar de su condición de hombre, huyendo de esta situación existencial que le configura como tal²³

A pesar de todo ello el hombre debe superar esa tendencia exagerada a la vida de los sentidos externos, a fin de entrar en un contexto de hombre nuevo, que toma como principio de su existencia la llamada al hombre interior, desde donde se puede juzgar toda la realidad del mundo y del hombre mismo ²⁴

Hay un orden en la creación ²⁵ Los sentidos externos llaman al sentido interior y éste a la razón superior ²⁶ Transciéndete sobre esta realidad y encontrarás el brillo de la sabiduría, partiendo de esa región interior y del fondo del santuario de la verdad, repetirá Agustín ²⁷.

Insiste en este momento también, en que hace falta volver a la escucha de ese Maestro interior, que será guía en el sendero hacia la verdad plena, superando los signos externos hasta llegar a reconocer la plena Realidad ²⁸

Todo este proceso, que sin duda proviene de sus reminiscencias neoplatónicas, tamizado por la fe cristiana en la creación, tiene como base la explicación del espíritu humano como memoria: «Transpasaré esta virtud de mi naturaleza ascendiendo por grados hacia Aquel que me hizo. Mas he aquí que lo primero que encuentro son los campos y anchos senos de la memoria, con el tesoro de innumerables imágenes de toda clase...» ²⁹

22. *Op. cit.* IV, 14,22 PL 32,702: «Grande profundum est ipse homo...».

23. *De quant. animae* 28,54 PL 32,1066.

24. *Op. cit.* 28,55 PL 32,1066.

25. *De libero arbitrio* III, 5,16 PL 32,1^79.

26. *Ibid.*

27. *Op. cit.* II, 16,42 PL 32,1264: «Transcende ergo et animum artificis, ut numerum semipiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiore sede fulgebit, et de ipso secretario veritatis; quae si adhuc languidiorem aspectum tuum reverberat, refer oculum mentis in illam viam, ubi se ostendebat hilariter». Cfr. Cilleruelo, L., *NUMERUS ET SAPIENTIA*, en «Est. Agust.» 3 (1968) 109-121.

28. *De Magistro* 10,38 PL 32,1216.

29. *Confes.* X, 8,12 PL 32,784.

Conviene distinguir los diversos sentidos de la palabra *memoria* para entender a Agustín. En una primera acepción la entiende como memoria sensible, la facultad de conservar recuerdos y hacerlos revivir ³⁰; una segunda se centraría en la concepción de la memoria como consciencia, sería conciencia de sí mismo como vuelta a la propia realidad personal ³¹; finalmente se trata de la memoria como «memoria Dei», perteneciente al ámbito de la metafísica y que posee su origen en la afirmación bíblica del hombre imagen de Dios ³².

Desde esta perspectiva para Agustín es claro que, este mundo interior que le lleva al *cogito*, debe tener una fundamentación de tipo trascendente y que es fruto de una impresión de esa imagen de Dios en el hombre ³³.

Nos encontramos aquí con la constatación de la presencia de unos primeros principios o nociones generales, con los cuales el hombre en posteriores esfuerzos intelectuales, al contacto con la realidad, los explicita. Se trataría de lo que algunos críticos del pensamiento agustiniano han clasificado de *habitus*, que es anterior al *cogito* ³⁴. Así se puede hablar en Agustín de una distinción entre un conocimiento inconsciente, un *praesto esse*, un *habitus primorum principiorum* y el conocimiento consciente o reflejo, el *cogito*. Esto lo podemos deducir de forma clara de la distinción que frecuentemente usa Agustín entre el *nosse* y el *cogitare* ³⁵.

Este previo conocimiento, *nosse*, que es madre de conceptos ³⁶, se constata en el hombre en la experiencia universal de la tendencia innata hacia los trascendentales generales: unidad-verdad-felicidad. Tendencia ésta que de ninguna forma se daría en el hombre sin un previo conocimiento, aunque sea implícito. Ni la mente puede amarse a sí misma, si antes de alguna forma no se conociese, ni tendería hacia esos principios generales, si antes no los conociese, repetirá Agustín ³⁷.

En otras palabras, se podría decir que en este análisis agustiniano sobre el espíritu humano, se entiende que no puede haber algún juicio, si el sujeto no posee «a priori» los elementos del mismo, a los que Agustín llama «*regulae vel lumina virtutum*». Hay, pues, en el hombre nociones o principios «a priori» que determinan una ontología y condicionan a su vez a la crítica. Sin la «me-

30. *Op. cit.* X, 14,21 PL 32,788.

31. *Op. cit.* X, 9,16 PL 32,786.

32. *Op. cit.* X, 10,17 PL 32,786.

33. *De Trinit.* X, 3,5 PL 42, 975-976.

34. CILLERUELO, L., *La memoria sui...*, p. 489.

35. *De Trinit.* X, 5,7 PL 42,977.

36. CILLERUELO, L., *Op. cit.*, p. 489.

37. *De Trinit.* IX, 3,3 PL 42,962: «Menş enim amare se ipsam non potest, nisi etiam se noverit: nam quomodo amat quod nescit?»

moria Dei» no puede el hombre pronunciar un solo juicio, ni siquiera el «cogito»³⁸.

Ante estas afirmaciones de Agustín en torno a lo que ha encontrado en el análisis de la persona humana, algunos críticos le han podido tachar de innatista y de ontologista. Hay que decir que, una lectura fiel de los textos agustinianos en su contexto, no permite realizar tales calificaciones. Supera el ontologismo, ya que no habla de ver a Dios directamente en esos principios, puesto que exige una experiencia sensible para llegar a explicitar esos «a priori» y convertir lo que se presenta de forma inconsciente, en consciente.

Huye a su vez del innatismo por la misma razón. No son ideas lo que el hombre posee, son nociones, hábitos naturales con los que el hombre nace, son dones de la naturaleza. Repetidas veces comenta Agustín que en nuestra mente está impresa la noción de felicidad: «Y así, antes de ser felices, tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna, que queremos ser dichosos. Así también antes de ser sabios tenemos en nuestra mente la noción de sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere»³⁹.

En otros lugares llegará a indentificar a la felicidad con la verdad⁴⁰ y también con la hermosura⁴¹.

Constatamos en el ideario agustiniano que, todo lo dicho anteriormente, tiene una fundamentación evidente en la explicación que da sobre el origen del espíritu del hombre. Es creado por Dios con ciertas predisposiciones, nociones o primeros principios, que sirven de guía a la hora de emitir juicios seguros sobre el pensar y actuar. Es de esta forma cómo puede afirmar Agustín que el hombre «entiende sintiendo» (Zubiri); es el espíritu humano, quien al entrar en contacto con la realidad, llega a poder decirla.

El reconocimiento de estos valores le lleva a descubrir una realidad objetiva, un Yo absoluto o un Espíritu absoluto⁴². Aquí surge el tema de la religación ontológica del hombre en Dios y tiene como transfondo la antropología, que radica su base en el tema de la imagen de Dios en el hombre, estructurando este hombre y constituyéndose en un interlocutor válido de la divinidad⁴³.

38. CILLERUELO, L., *Originalidad de la noética...*, p. 192.

39. *De libero arbitrio* II, 9,26 PL 32,1254-1255.

40. *Confes.* X, 23,33 PL 32,791: «Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam quae sola beata est omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt».

41. *De vera religione* 31,57 PL 34,147.

42. CILLERUELO, L., *Originalidad...*, p. 198.

43. El tema de la imagen de Dios en el hombre ha hecho correr mucha tinta en la exposición de la antropología cristiana a través de la historia. Por otra parte es un tema que no sólo lo encontramos presente en la literatura cristiana, sino también en otros ambientes que de una u otra forma han estado relacionados con el judeo-cristianismo. Cfr. CILLERUELO, L., *Historia de la imagen de Dios*, en «Arch. Teol. Agust.», 1 (1966) 3-38.

Ante este mundo que se le ha abierto a Agustín a través de este proceso de interioridad trascendente, podrá clamar que se necesita ordenar el amor. No se trata de reducir todo al hombre exterior, ni al mundo o al hombre interior cerrado en sí mismo, sino abierto allí donde la luz de la verdad irradia en todo su fulgor y desde ahí poder juzgar todo los acontecimientos y actitudes del hombre.

Frente a los que pensaran que Agustín desprecia el mundo sensible, responde él claramente que también éste posee su realidad íntima, de tal forma que el hombre puede detectar desde unos principios que la configuran como orden a la transcendencia ⁴⁴. Se trata, comentará el santo, de ordenar y purificar las enfermedades del alma, ya que es ella la que debe regir lo inferior y ser regida a su vez por lo superior y lo superior a ella es Dios ⁴⁵.

Su convicción profunda es clara: Todo ser bueno o es Dios o es de Dios ⁴⁶, participa de la bondad de su creador ⁴⁷. Como consecuencia ningún ser está dejado a su propio destino. De una forma u otra tienen alguna relación con el Principio.

Y la razón por la cual el hombre puede trastocar este orden querido por Dios en la creación, la centra Agustín en la libertad humana. La capacidad que posee el hombre en la línea de transformar esta realidad en bien del hombre y hacer un mundo más humano en conformidad con esas huellas de Dios en la creación, es precisamente fruto de la libertad ⁴⁸. Pero también es cierto, que es la libertad la que hace que el hombre separándose de su principio, llegue después a separarse de sus semejantes y del mundo, en el sentido de abusar del hombre y del mundo, convirtiéndolos en puro objeto de sus caprichos y deseos ⁴⁹.

Éste será el proceso de conversión al cual está invitado el hombre al encuentro de esa unidad con su Principio, del cual se había alejado debido al pecado ⁵⁰. Y se concreta en la actitud de aversión del orden que surge del acto creador, a la actitud de conversión al orden primigenio o información de todos los seres, como repetirá Agustín ⁵¹. De la escisión interior, a la afirmación de la interioridad trascendente. Al hombre que ha reencontrado su itinerario y su centro.

44. *De Musica* VI, 14,46 PL 32,1187; *De vera religione* 31,57 PL 34,147.

45. *Ibid.*

46. *De vera religione* 18,35 PL 34,137.

47. *De quant. animae* 33,76 PL 32,1076-1077.

48. *De duabus animabus* 8,10 PL 42,101-102.

49. *Contra Faustum manich.* 22,15 PL 42,408.

50. *De vera religione* 21,41 PL 34,139-140: «Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit et mutabili veritate multiplicavit eius affectum...».

51. *De duabus animabus* 8,10 PL 42,102.

Podríamos decir que en este momento de análisis de la actitud de conversión, en la cual el hombre ha de colocarse como existencial en su vida, ha plasmado Agustín su propia vivencia personal, pasándola a principio aplicable a todo hombre ⁵².

El carácter de este proceso hay que colocarlo en el orden metafísico, pasándolo posteriormente al orden gonoseológico y ético. Es el tema del «minus esse», cuando el hombre olvida su origen.

En esta línea ya se puede entender mejor la aplicación que realiza del método de interioridad trascendente, al proceso de gradual ascensión en un proceso de purificación, haciendo una síntesis maravillosa del método plotiniano, en una dinámica cristiana ⁵³.

El tema de la imagen de Dios en el hombre como base de su antropología, lo centrará Agustín en la capacidad de ser, amar y conocer: *esse, velle, nosse*. Lo explicitará en *Las Confesiones* y los desarrollará más ampliamente en *De Trinitate*, con todas esas connotaciones a las que ya hemos hecho alusión y que parten siempre de la necesidad de llegar a encontrar a Dios en el hombre.

Podríamos concluir este apartado, con un texto que sintetiza lo expuesto hasta aquí sobre el método agustiniano que ha dejado su impronta en el pensamiento humano y en los métodos espirituales de la experiencia de Dios en el hombre:

«En gran estima suele tener el humano linaje la ciencia de las cosas terrenas y celestes; pero sin duda son más avisados, los que a dicha ciencia prefieren el propio conocimiento. Más digna de alabanza es el alma conocedora de su debilidad, que la de aquel que, desconociendo su condición enfermiza, avizora el curso de los astros en afanes de nuevos conocimientos con el fin de contrastar nuevas teorías, pero ignora la senda de su salvación y de su eterna felicidad. El que movido por el fervor del Espíritu Santo, despertó ya al Señor, y en su amor conoce la propia vileza, y suspirando por la proximidad de Dios, experimenta su impotencia, e iluminado por el esplendor divino entra en sí y se encuentra a sí mismo, éste estará cierto de que su inteligencia no puede atemperarse a la pureza de Dios» ⁵⁴.

¿Filosofía de la religión o teología natural?

Toda la trayectoria ideológica agustiniana va dirigida a la búsqueda de fundamentos. Es cierto que Agustín se confiesa cristiano. Pero es consciente

52. *Confes.* VII, 10,16 PL 32,742.

53. *Op. cit.* VII, 17,25 PL 32,745: «Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum... et pervenit ad id, quod est in ictu trepidanti aspectus».

54. *Op. cit.* IV, Proemium PL 42,885-886.

de que también el creyente debe justificar frente a la razón, su actitud religiosa y hasta sus opciones religiosas en una religión concreta. Todo su itinerario religioso ha estado marcado por esta preocupación de no dar su asentimiento a cualquier sistema filosófico o religioso, sin antes intentar hallar una fundamentación que le oriente a la opción definitiva.

El «cree para poder entender», ha de tener su correspondencia normal en el «entiende para que puedas seguir creyendo». Ha sido mucho el precio pagado desde todos los frentes hasta llegar a la fe. De aquí que no sea difícil el poder darse cuenta que, no es su fe la del hombre «inculto», sino que desea colocarse del lado de aquellos que se preocupan por justificar a los ojos de la razón su adhesión de fe, que no es anular la fe por la visión. Por esto es difícil enmarcar su sistema de pensamiento religioso en exclusividad: o filosofía o teología natural. Quizás fuera mejor hablar de filosofía de la religión y teología natural, ya que su filosofía de lo religioso en el hombre le lleva a un descubrimiento del Principio y Fundamento, por lo cual ha estado luchando siempre⁵⁵.

Decididamente hemos querido no entrar en la descripción de su itinerario hacia la fe, tema por otra parte tratado frecuentemente en escritos sobre Agustín. Nos ha parecido más oportuno, partir de planteamientos formales y por consiguiente damos por supuesto su experiencia personal, tanto ideológica como religiosa. Por otra parte, de una u otra forma tenemos que ir haciendo alusión constantemente a esa misma experiencia.

Ya las anotaciones presentadas nos han introducido en esa dinámica de búsqueda de lo definitivo. Sabe que Dios en la existencia humana no es una conclusión lógica de un razonamiento deductivo, sino presupuesto en el cual y desde el cual pueden proyectarse posteriores afirmaciones y deducciones. Pero Dios no es algo evidente de por sí y se presenta al hombre cuestionando su propia realidad. Y es consciente también de que lo que puede conocer de Dios, es porque antes Dios mismo se lo ha iluminado en su interior. Hay una revelación natural, que surge precisamente a partir del mismo acontecimiento creador.

También dijimos cómo cuando se decide a comenzar su investigación, su pretensión no es otra sino el llegar a conocer a Dios y al alma. Y ésta su preocupación es la que le va a llevar a encontrar precisamente a Dios en el alma, partiendo de la búsqueda de fundamentos.

55. *De vera religione* 5,8 PL 34,126. Hay que decir que no entiende Agustín el binomio filosofía de la religión-teología. Sabe que la filosofía es camino hacia la religión. No identifica religión y cultura, pero se complementa: «...quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium et aliam religionem». Przywara dirá que la filosofía de Agustín es ya una teología especulativa, *Op. cit.* p. 100.

Ha ido ya despejando su camino, dejando a un lado todos aquellos sistemas filosóficos, que no le dan explicación satisfactoria a sus interrogantes. Todos los sistemas materialistas que ponen su explicación de la realidad o en el agua, o en el fuego, en el aire o en otros elementos de la naturaleza. Tampoco le convencen aquellos que vuelven al hombre, pero optan por no dar su asentimiento a nada, ya que no hay algo definitivo sobre lo cual estructurar juicios o fundamentos sobre la realidad ⁵⁶. Le convencen más los platónicos, ya que hablan de un principio transcendente, pero aunque opta por su sistema, no obstante transforma su pensamiento, desde la visión cristiana de la creación. Por otra parte, nos dirá, éstos vieron la patria, pero no el camino que conduce hacia ella ⁵⁷.

También nos va indicando que no puede aceptar la filosofía poética y política o lo que Varrón llamará la teología poética y política, ya que sería quedarnos en los elementos de este mundo y no trascenderse. Ni los dioses del Olimpo solucionan los interrogantes del hombre, ni las autoridades de este mundo, aunque pretendan pasar por dioses, dan respuesta al cuestionamiento humano, según nos narra en *La ciudad de Dios* VI y VII. Prefiere centrarse en la teología natural, y esto lo hace en el libro VIII. De ahí podrá extraer conclusiones que respondan de forma más clara a la concepción del hombre y de Dios que le presenta el mundo bíblico.

El platonismo le abre caminos esperanzadores, pero al mismo tiempo limitan bastante la andadura. Agustín es cristiano. Sabe y así lo ha aprendido en la escuela de Ambrosio, que hay dos concepciones muy diferentes sobre el Principio y Fundamento, si se habla desde Grecia o si se habla desde Israel. Hay un emanatismo panteísta y se da un creacionismo monoteísta. Desde ahí los planteamientos deben cambiar, aunque Agustín intente conjugarlos. Esto es lo que hace el que se hable justamente de un platonismo cristiano, que ya tuvo sus intérpretes en la mayor parte de los autores cristianos de Oriente y en Occidente tiene su exponente más cualificado inicialmente en Ambrosio, del cual recoge Agustín algunas de sus tesis ⁵⁸.

Siguiendo esta perspectiva del judeo-cristianismo con influencias formales de filosofía platónica y neoplatónica, podríamos y deberíamos colocar a Agustín entre los iniciadores de la vuelta a la subjetividad, como piedra de toque en la comprensión de la realidad del mundo, de la realidad humana y de Dios como principio de todas ellas.

Su reacción frente a los sistemas gnósticos, maniqueísmo en este caso, y

56. *De civ. Dei* VIII, 5 PL 41,230.

57. *Op. cit.* X, 29,1 PL 41,307: «Vidētis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caliginante, patriam in qua manendum est; sed viam qua eundum est non tenetis».

58. COUCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de St. Augustin*, Paris 1950, 151-153.

frente al neoplatonismo en algunas de sus afirmaciones, le ha llevado definitivamente por la opción cristiana y de esta forma le queda abierto el camino para la justificación racional de lo religioso en el hombre, adentrándose en el estudio sobre el Principio y Fundamento de toda la realidad. Es éste el contexto en el que realiza su esfuerzo filosófico en la comprensión del hombre abierto a la Transcendencia, como su lugar de origen y patria definitiva.

La razón de ser del mundo y del hombre

Ahora se trata de comenzar la reflexión analizando el mundo en relación con el espíritu del hombre, que es quien se enfrenta con él en la búsqueda de la explicación de su fundamento ⁵⁹. Ya nos había indicado en otro lugar, cómo en la línea de la realización concreta del existir, nos encontramos con múltiples realidades de las cuales el hombre se siente necesitado para su subsistencia y autorealización. Y la pregunta salta de inmediato: ¿tiene el mundo una explicación en sí mismo o permanece abierto a una respuesta? La contestación nos la da Agustín rápidamente: «*Cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum*» ⁶⁰.

Esta exigencia de respuesta de toda la realidad la constata analizando principios presentes en la misma y que la hacen tener consistencia y ser origen de posteriores relaciones en la explicación de sí misma y del sujeto a la que está referida ⁶¹. La propia estructura interna de la realidad mundana le lleva a encontrar de un principio que realiza esta organización. Comenta Agustín, siguiendo el relato bíblico, cómo Dios enseña al alma, que la realidad antes de ser creada ni tenía forma, ni color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu. Era materia informe y por tanto «era cierta informidad sin ninguna apariencia, ni especificación alguna» ⁶².

Pero esta materia informe en virtud y bajo la acción divina en el Verbo llega a poseer forma, estructura, principios ⁶³. Es así como ese universo llega a poseer caracteres ya cósmicos, en el sentido de orden, número, razón de ser fundamental y sin lo cual no se podría pensar la multitud de posibilidades y de formas que la estructuran ⁶⁴.

Constata la presencia de esta forma inicial en el mundo a través de análi-

59. *Confes.* X, 6,9 PL 32,783: «Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum».

60. *De civ. Dei* VIII, 6 PL 41,231.

61. *En. in Ps.* 41,2 PL 36,465.

62. *Confes.* XII, 3,3-4 PL 32,827: «Nonne tu, Domine, docuisti me, quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas sine ulla specie».

63. *Op. cit.* XII, 20,29 PL 32,836.

64. *De civ. Dei* VIII, 6 PL 41,231.

sis del mismo, donde se ofrece al espectador el orden en las líneas que configuran la belleza, leyes dirá Agustín, la unidad, el ritmo, etc., etc.⁶⁵. Todo este universo con sus leyes internas cuestiona al espíritu humano.

Estas afirmaciones que encontramos repetidamente en los escritos de Agustín, nos llevan a insistir en el significado del mundo o de la realidad en general en el pensamiento agustiniano. Ya es un tópico y hemos hecho alusión a él, cómo cuando se habla del tema, se habla siempre del pesimismo típico de Agustín. Precisamente si Agustín está preocupado de la búsqueda de fundamentos, él ha optado por el creacionismo⁶⁶. También sabemos cuál ha sido la trayectoria de su pensamiento en torno a las respuestas que ofrece al maniqueísmo, al platonismo y posteriormente al pelagianismo, más desde el ámbito antropológico. Los frentes tan contradictorios a los que debe responder, le han hecho acreedor de afirmaciones que, por principio, no podía realizar. Por otra parte sabemos y debemos colocarnos en el contexto en el cual escribe y recoge sus afirmaciones desde esa misma situación.

Pero sigamos el razonamiento agustiniano. La constatación de estas leyes generales en la realidad del mundo, no son otra cosa que las huellas del creador en su creación. El hombre se siente religado a ellas y en ellas al Principio y Fundamento. En multitud de ocasiones insiste Agustín, en que el hombre necesita de esta realidad para llegar a sí mismo y desde ahí trascenderse⁶⁷.

Aparece así el mundo como lo que es, revelación del Principio a través de sus huellas⁶⁸. Esto le orienta a ser consciente de que no es el hombre quien impone a la realidad su consistencia y sus leyes internas, ella las posee y no da razón de sí misma, ¿no será que está pidiendo una explicación de sí misma?⁶⁹.

Los vestigios presentes en ella le invitan al hombre a ser sincero consigo mismo y a ser sincero con la realidad. Hay que dar una salida. El negarse a la explicación del fundamento de lo real, es ilógico e incongruente. Sería caer en el absurdo y sin sentido. Se le exige mantenerse fiel a la misma, ya que desde ella y en ella será como pueda explicar su propia vocación en el mundo.

El hombre sin duda se siente atraído por la belleza de este mundo, pero

65. *Confes.* XII, 6,6 PL 32,827-828.

66. *Op. cit.* XII, 2,2 PL 32,826-827. Así dice Cilleruelo comentando el tema de la causalidad: «La causalidad helenista y la causalidad bíblica son diferentes: se comete falacia cuando se habla de causalidad sin hacer distinciones, jugando con la ambigüedad. En Grecia, el principio de causalidad es formal: generación, evolución, naturaleza, emanación; en Palestina, el principio de causalidad es trascendente: creación, causalidad eficiente, libre, personal». Cfr. «*Deum videre*» en *S. Agustín*, 266.

67. *De libero arbitrio* II, 16,41 PL 32,1263: «Quoque enim te verteris, vestigiis quibusdam, quae operibus suis impressit, loquitur tibi, et te in exteriora relabantem, ipsis exteriorum formis intro revocat».

68. *De Trinit.* XV, 4,6 PL 42,1061.

69. *Confes.* X, 6,8 PL 32,782-783.

aunque llegue a conseguirla, sigue inquieto ⁷⁰. Es de nuevo una llamada a la propia conciencia a superarse ⁷¹.

Esta primera experiencia del hombre frente a la realidad, será la etapa inicial del proceso de ascensión, que recuerda la dialéctica de los grados plotiniana, pero con caracteres cristianos. Esto lo podemos constatar en las afirmaciones que hace sobre el «anima sentiente» ⁷².

Es cierto que en este momento el hombre se da cuenta de que no todos son capaces de llegar a este Principio y Fundamento de la realidad y se dedican a la «fruición» de la misma, cuando debería ser consciente de que ella es un medio en el camino y no un fin ⁷³. Nos encontramos aquí con el tema ya clásico en el pensamiento espiritual agustiniano sobre el «uti» y el «frui», enmarcados en el principio áureo explicado por el santo del «utendis uti et fruendis frui», que tanta tinta ha hecho correr en la línea de la espiritualidad cristiana ⁷⁴.

Esta desorientación del hombre en relación con la ordenada disposición de la realidad, radica, según Agustín, en el abuso del hombre de su libertad y que tiene su expresión en el tema cristiano del pecado original y sus consecuencias. El rechazo del Creador, supone desorientación en sus relaciones con el mundo y con los otros hombres ⁷⁵.

De lo expuesto hasta el presente en este apartado podemos extraer la siguiente conclusión: Agustín está elaborando una filosofía en el análisis que hace de la realidad del mundo, pero se ve inmerso en la orientación religiosa cristiana. Analiza la realidad y se da cuenta de que sólo el hombre puede hacerse preguntas sobre la misma, ya que es él quien supera el ámbito de lo biológico, a través de esta capacidad de cuestionamiento en radicalidad.

Acepta lo positivo de la misma y halla una razón interna que condiciona el acceso a ella. Es el hombre quien ha de atenerse a esa misma razón también ⁷⁶. La realidad participa del ser, pero al mismo tiempo es inconsistente, exige explicación de sí misma y de sus fundamentos ⁷⁷. Participa de la belle-

70. *En. in Ps.* 41,7 PL 36,468: «Est magna pulchritudo terrarum... Mira sunt haec, laudanda sunt haec, vel etiam stupenda sunt haec... haec miror, haec laudo, sed eum qui fecit haec sitio».

71. *De vera religione* 39,72 PL 34,154.

72. *Confes.* VII, 17,23 PL 32,745: «Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiore vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret...».

73. *Op. cit.* X, 22,32 PL 32,793.

74. *De doctr. christiana* I, 3,3 PL 34,20; I, 4,4 PL 34,20-21.

75. *Confes.* X, 23,33 PL 32,793.

76. *En. in Ps.* 145,5 PL 37,1887: «Revocat se (anima) ab exterioribus ad interiora; ab inferioribus a superiora, et dicit: lauda anima mea Dominum... Consilium sibi ex luce Dei dat ipsa anima per rationalem mentem, unde concipit consilium fixum in aeternitate auctori sui».

77. *De civ. Dei* XII, 2 PL 41,350: «...et aliis dedit esse amplius, alius minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit».

za, de la verdad y de la bondad, pero ni es toda la belleza, ni toda la verdad, ni toda la bondad ⁷⁸. Lo que podemos llamar religación a esos principios, a los cuales el hombre está siempre referido, constituiría la base de la actitud religiosa, tras un proceso de objetivación de los mismos en una realidad de tipo trascendente y personal, abocando de aquí a confesar su actitud religiosa como lo más coherente con su ser en presencia del mundo y de su fundamento.

Podemos decir que en esta línea de la explicación de la realidad, llega a convertir su reflexión filosófica, en lo que llamaríamos teología natural o explicación de la «mostración» de la presencia de un Principio y Fundamento.

Es cierto que Agustín objetiva este Principio y Fundamento en el Dios de los cristianos. Pero hay que afirmar que lo puede hacer por dos motivos: Primero, desde su convencimiento de que el ser de la realidad posee su consistencia en el mismo acontecimiento creador. Segundo, desde la aceptación de los datos de la fe, que le muestran al Dios de los cristianos como el que supera toda la realidad, es el totalmente otro, diferente por tanto de la misma realidad mundana, aunque sea su fundamento.

Nos hallamos lejos, confiesa Agustín, de una visión panteísta y emanantista en la comprensión de la misma realidad y partimos de un monoteísmo cristiano.

Lo que hoy llamamos la secularización de la realidad del mundo y que justamente encuentra su fundamento en la visión judeo-cristiana, no es obstáculo alguno para poder analizarla desde la perspectiva cristiana, ya que es precisamente el hombre quien se constituye en juez de la misma, pero un juez que a su vez es juzgado por otra realidad superior, cuyas huellas se encuentran también en su misma persona ⁷⁹.

Pero Agustín sigue su andadura filosófica a través de investigaciones en torno a ciertos aspectos de la propia realidad personal. Ha sido mucho el cuestionamiento que surge de la experiencia de la realidad del mundo, para que el espíritu del hombre permanezca tranquilo, sin seguir cuestionándose sobre él mismo. Dirá que, precisamente porque es el espíritu humano quien es el intermediario entre la realidad y el Principio, que él mismo necesitará también darse una explicación: «*interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum...*» ⁸⁰.

Es en este momento cuando comienza el estudio del ser del hombre en su realidad más profunda. El método lo vimos ya en el apartado dedicado a la in-

78. *Confes.* X, 6,8 PL 32,781-782.

79. *Op. cit.* X, 6,10 PL 32,782: «...immo vero omnibus loquitur, sed illi intelligunt qui eius vocem acceptam foris intus cum veritate conferunt».

80. *Op. cit.* X, 6,9 PL 32,783.

terioridad transcendente: «Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi ayuda...»⁸¹.

Constatará que su espíritu es básicamente memoria⁸², con las connotaciones que hicimos, donde se presentan principios que no han sido elaborados por él a través de un proceso lógico o psicológico, sino que le han venido dados de antemano, serán las «*regulae et lumina virtutum*»⁸³, condiciones de posibilidad de todo conocimiento y actuación en el ámbito de lo humano.

Los comentaristas nos hablan de la imposibilidad de poder centrar en este momento de la síntesis agustiniana tales principios, con los cuales el hombre nace, en una facultad concreta, ya que suponen un cierto conocimiento de la realidad en general, aunque de forma inconsciente (*nosse*) y que se explicarán posteriormente en el *cogitare*⁸⁴. Habría que colocarlos en el campo de la metafísica del conocimiento. No otra cosa nos quiere decir Agustín cuando sigue la descripción de su proceso: «De aquí pasé nuevamente a la potencia racionante, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual, a su vez, juzgándose a sí misma mudable, se remontó a la misma inteligencia y apartó el pensamiento de la costumbre...»⁸⁵.

Se da cuenta también que el espíritu humano con ese bagaje de principios y nociones, está sujeto a la variabilidad de su propia esencia y de aquello que le rodea, constatando así su propia inconsistencia: «No es tal el espíritu del hombre: de hecho retrocede y avanza; unas veces conoce y otra ignora; se acuerda y se olvida; ahora desea algo y poco después ya no lo desea. Esta mutabilidad no se da en Dios»⁸⁶.

La constatación de esta inconsistencia del espíritu del hombre con esa capacidad de acercamiento a toda la realidad que le envuelve, le va creando una inquietud radical como existencial propio. Es el tema famoso de la inquietud agustiniana, que no es propiamente de Agustín como persona, sino que lo encuentra presente en todo hombre, como presupuesto de aspiraciones mayores a mundos donde encontrará su quietud definitiva⁸⁷.

Es en este momento cuando las preguntas asaltan ininterrumpidamente al hombre: ¿por qué en todo hombre se experimenta en lo más profundo de su ser una tendencia radical a la verdad y no se contenta con una u otra, que pudiera adquirir al contacto con la realidad humana y mundana, sino que aspira

81. *Op. cit.* VII, 10,16 PL 32,742.

82. *Op. cit.* X, 14,21 PL 32,788: «...cum animus sit ipsa memoria».

83. *De Trinit.* XIV, 15,21 PL 42,1052.

84. *De vera religione* XXXI, 58 PL 34,147-148.

85. *Confes.* VII, 17,23 PL 32,745.

86. *En. in Ps.* 41,7 PL 36,469.

87. *Confes.* I, 1,1 PL 32,661.

a poseerla en plenitud? 88 ¿por qué todo hombre, si se le pregunta si desea ser feliz, todos a una responderán afirmativamente y no se hallan satisfechos con el gozo de cualquier felicidad de las cosas de este mundo, sino que postula en su ser más radical una felicidad plena? 89 ¿por qué, siendo la unidad el centro hacia donde tiende todo ser humano y mundano, se experimenta una descentración en la propia existencia proyectándola después en el mundo que le rodea y sigue inquieto hasta que no dé con la unidad total? 90

Ante este interrogatorio personal el hombre no puede arrojar la toalla y dejar su suerte a la deriva. ¿O es acaso el espíritu del hombre una pasión inútil?; ¿o hay que dar de nuevo la palma al escepticismo o a las filosofías del absurdo y sin sentido de la existencia?; ¿o está el hombre abocado a la nada de su propia existencia y dejarlo anclado en el vacío? 91.

Las preguntas de Agustín en este momento de su cuestionamiento personal, no son sólo ni metodológicas ni apoloéticas, son netamente existenciales. Es el hombre, ser en el mundo y en su presencia a sí mismo y su ser con los otros, quien está clamando por una respuesta. Es el común de los mortales quien se cuestiona y pide soluciones, si es que las hay.

Es cierto y Agustín lo sabe, que él tiene ya una respuesta. Que el hombre es un ser abierto, diríamos hoy, a un posible mensaje que viene de otro mundo, pero del cual el hombre tiene una memoria, un recuerdo, aunque inconsciente, metafísico. Ya en otra ocasión nos había indicado que no se puede amar o tender hacia aquello que de alguna forma no se conoce previamente. Hay que hacer salir al hombre de su clausura personal y decirle que no es un navegante a la deriva, hay un puerto, hay una patria. Hay que seguir la dura brega del navegante que lleva en su interior el remo de la salvación y tiene que confiar en él, ya que él mismo le llama a descubrir nuevos horizontes donde encontrará su sentido, el Sentido definitivo.

Dios, como Principio y Fundamento

Todo el razonamiento que ha venido presentando Agustín, en torno a la explicación de la necesidad del Principio y Fundamento de toda la realidad, de una forma u otra estaba abocado a concluir en la afirmación del mismo. Tanto desde el punto de vista ontológico, como desde el análisis del cosmos y el hombre en su doble dimensión del conocer y del hacer, la realidad clama por una alternativa: o dejarla a la deriva, al sin sentido de su propia existencia o hay que indicar que el espíritu del hombre, que es hacia donde en última ins-

88. *Op. cit.* X, 23,34 PL 32,791.

89. *Op. cit.* X, 21,31 PL 32,793; *De civ. Dei* IV, 33,3 PL 41,130.

90. *De vera religione* 36,55 PL 34,151-152.

91. Cfr. Koerner, F., *Das Sein und der Mensch*, Freiburg 1959, 31-35.

diálogo real. Es imposible personificar ese principio, ya que las almas forman parte del mismo ⁹⁴.

2. Pero Agustín es cristiano. Su platonismo es un platonismo pura y simplemente metodológico. Es, si queremos hablar así, un platonismo agustiniano o cristiano ⁹⁵. Parte de la afirmación clara de una cosmovisión que surge de un creacionismo. El mundo y el hombre poseen un principio libre. Ni el mundo es eterno, ni el hombre es eterno. Sin embargo participan del tiempo y participan a su vez de la eternidad. Están sujetos a unas leyes que tienen una dimensión histórica, espacio-temporal y a su vez poseen una dimensión eterna, ya que poseen en su interior una nostalgia de su principio, huellas de un principio creador ⁹⁶. Ni son Dios, ni son parte de Dios.

La realidad mundana de esta forma no es obstáculo alguno en el proceso de ascensión. Pueden serlo si el espíritu del hombre trastoca este «orden del amor», estatuido por Dios en la creación ⁹⁷. Nos movemos aquí en un ámbito de libertad, con su consecuente contrapartida de responsabilidad por parte del hombre. El pecado del hombre va a ser precisamente fruto de la libertad, convertir en fin lo que debiera ser medio. Es el famoso tema agustiniano del «uti» y del «frui» ⁹⁸.

Como consecuencia de todo ello, la vocación del hombre en el mundo será el saber responder de su propia realidad y de la realidad del mundo, en ese estar atento a las huellas de Dios en la realidad humana y mundana y siempre en una línea de apertura al fondo de la misma que invitará a trascenderse.

De esta forma la mística de Agustín, mística cristiana, no será una mística de la huida, del ver cara a cara prescindiendo de la propia realidad existencial. Será el saber escuchar el mensaje de las criaturas que le hablan de otro mundo, sin olvidar el presente. Será una mística donde el diálogo sea posible, ya que la creación del hombre en libertad, supone la presencia de un interlocutor válido de la divinidad ⁹⁹. El hombre es imagen de Dios, pero no es Dios. Esa imagen será el principio de personificación más claro que Agustín encuentra en la historia.

3. Sólo desde esta perspectiva y con estos presupuestos es posible hablar de la forma cómo pueda entender Agustín el Principio y Fundamento hacia el

94. Cfr. HOFFMANN, E., *Platonismus und christliche Philosophie*, Zürich 1960.

95. Cfr. HESSEN, J., *Griechische und biblische Theologie*, Leipzig 1956; TRESMONTANT, Cl. *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.

96. Cfr. GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1953².

97. *De civ. Dei* XV, 22 PL 41,467.

98. Cfr. LORENZ, R., *Fruitio Dei bei Augustinus*, en «Zeitsch. Kirchengeschichte», 63 (1950) 75-132.

99. Cfr. DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique* (Saint Gregoire de Nisse), Paris 1944.

cual está abierto el hombre. Es él solo quien puede llegar a captar de alguna forma lo eterno en el mundo.

De entrada podemos afirmar que no será esa realidad trascendente una deducción lógica del pensamiento, que concluya en unas proposiciones o enunciados sobre la misma. Él nos indica claramente: «Tú estabas más interior a mí mismo que yo mismo y más superior que lo más elevado en mí»¹⁰⁰. Por otra parte tampoco renuncia a poder afirmarlo en su aseidad más profunda, correspondiendo con el Dios que se manifiesta en su unidad trinitaria¹⁰¹.

Como consecuencia, tampoco puede ser ese Principio y Fundamento el apurar al máximo las posibilidades humanas y sus aspiraciones. Es algo totalmente otro: «Allí está el domicilio de mi Dios, sobre mi alma»¹⁰². Es consciente también Agustín, que no es un principio que se desentienda de su creación, ya que al igual que está presente en su acción creadora y al final de la misma, se encuentra en el centro mismo del desarrollo humano y mundano apoyándolo desde la base misma¹⁰³.

En esta línea llegará a presentar a Dios como la suma Verdad, la Felicidad plena, el Amor total¹⁰⁴. Desde esta perspectiva podrá entender de una forma clara su concepción de la religión o del hecho religioso, colocándolo no en una línea exclusivamente intelectualista, ni su concepción de Dios desde ahí sólo. Precisamente la inquietud agustiniana hunde sus raíces más profundas en el interior de toda la persona. El corazón humano como expresión de la totalidad de la personalidad humana en todas sus manifestaciones, será colmado en su posesión plena en ese intercambio personal que llevará a través de su conocimiento al amor total¹⁰⁵.

Esta comprensión de Dios con su faceta personalista, le llevará en múltiples ocasiones a dirigirse a Él, en esa oración que surgirá del hombre en actitud de adoración, ante ese Tú del diálogo plenificante y transformador¹⁰⁶.

Es cierto que muchos de nuestros contemporáneos achacarán a Agustín

100. *Confes.* III, 6,11 PL 32,688.

101. *De mor. Eccl. cathol.* I, 14,24 PL 32,1321: «Deum ergo diligere debemus trinam quandam unitatem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi id ipsum esse».

102. *En. in Ps.* 41,8 PL 36,469: «Ibi enim domus Dei mei super animam meam: ibi habitat, inde me prospicit, inde me creavit, inde me gubernat, inde mihi consulit, inde me excitat, inde me vocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit».

103. *De vera religione* I, 1 PL 34, 121-122: «Cum omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur».

104. *De ordine* II, 18,47 PL 32,1017; *Confes.* X, 22,32 PL 32,793; *Dé mor. Eccl. cathol.* I, 8,13 PL 32,1316.

105. Cfr. PEZA, E., de la, *El significado de «cor» en S. Agustín*, París 1962.

106. *Confes.* I, 4,4 PL 32,662. Todo el libro de Las Confesiones no es sino el diálogo del hombre Agustín frente a ese Dios personal.

su audacia en identificar a Dios como el «Principio y Fundamento»¹⁰⁷. Pero habría que decir que Agustín sólo puede dar este paso, convencido de que es hacia ese horizonte hacia donde dirige sus investigaciones y en esa dirección cree poder superar todos los escepticismos. Y sólo puede darlo en conformidad con lo que le indica su fe. Hacia ahí va dirigido todo su esfuerzo filosófico, a poder entender y justificar su fe a los ojos de la razón y esto se lo exige su mismo punto de partida, «no te buscaría si no me hubieses ya encontrado»; que repetirá con múltiples expresiones en su obra. Es éste el método teológico agustiniano de la fe que busca inteligencia, racionabilidad, es dar razón de la fe y esperanza que habita en el cristiano.

Podemos añadir que para Agustín esto es una especie de «mayéutica». La realidad de Dios está presente, pero el hombre la va descubriendo progresivamente. Le va dando a luz en su interior a través de ese esfuerzo de estar atento a ella misma. Es recuerdo que se actualiza al contacto con la realidad y con su imagen en el hombre, como «memoria Dei».

Esto nos llevaría también a presentar en Agustín lo que algunos autores han calificado de «teología del signo o del verbo», repetidamente presentada por el santo cuando trata de la problemática de las relaciones del hombre con Dios¹⁰⁸. Nos hará comprender este apartado cómo, a pesar de sus ilusiones iniciales de poder llegar a la visión de Dios cara a cara, su convicción posterior le dirá que en esta vida ello sólo es posible a través y por medio de signos y mediaciones. Sus experiencias místicas, ideal neoplatónico en una primera etapa de su experiencia religiosa, se limitarán posteriormente a rendirse ante su ser de hombre sujeto a las limitaciones espaciotemporales¹⁰⁹. Se percató que en la situación actual sólo en «espejo y enigma» es posible esa visión, como le diría Pablo.

Esto le va modelando su espíritu a ser más humilde, a no adelantar acontecimientos. Y esta situación se potenciará todavía más cuando se encuentra

107. TILICH, P., *Systematische Theologie*, Stuttgart 1956³, 241.

108. Cfr. HOLL, A., *Die Welt der Zeichen bei Augustinus*, Wien 1963.

109. *En. in Ps.* 41,8 PL 36,469: «Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non invenies quaerens eius substantiam in meipso, quasi aliquid qualis ego sum, neque hoc invenies; aliquid super animam esse sentio Deum meum. Ergo, ut eum tangerem, haec meditatus sum et effudi super animam meam. Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur? Si enim in seipsa remaneret nihil aliud quam se videret; et cum se videret, non utique Deus suum videret; ...meditatus sum tamen inquisitionem Dei mei, et per ea quae facta sunt, invisibilia Dei cupiens intellecta conspiciere... et non iam restat quem tangam, nisi Deum meum».

110. *De Gen. contra manich.* II, 24,37 PL 34,215: «Ego a Patre exivi et veni in hunc mundum (Jo 16,28) ...apparendo hominibus in homine, cum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis (Jo 1,14). Quod ipsum non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem naturae inferioris personae, id est humanae...». Cfr. VAN BAVEL, T., *Recherches sur la Christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Fribourg 1954.

con el mensaje cristiano y el significado del Verbo en la historia de la humanidad, como presencia histórica de Dios en medio de los hombres ¹¹⁰.

Este acontecimiento le hará detenerse en el análisis de la dimensión humana llevada a su plenitud en Cristo, donde lo humano y lo divino se unen en íntima relación, sin renunciar a la tierra, pero plenificándose en la condición divina ¹¹¹. Este misterio de la Encarnación le abre perspectivas grandiosas en su búsqueda de certeza y veracidad de la religión cristiana. Cristo es el camino hacia la patria. El enigma de los neoplatónicos, se convierte ahora en paradigma de solución concreta, frente a esos mismos filósofos ¹¹². Cristo es Camino, porque es la Verdad y porque es la Vida ¹¹³.

Ejerce de esta forma la función de Mediador entre Dios y los hombres. En él, el hombre tiene acceso a Dios, ya que se presenta como el sacramento definitivo de la presencia de Dios en medio de los hombres ¹¹⁴. Entra en la historia humana a fin de abrir paso a la humanidad a la historia divina y en Él está invitado todo hombre a encontrar su plenificación definitiva, su salvación ¹¹⁵.

Viene a su vez a remediar la ignorancia en el hombre, es el «Mediator Veritatis». De esta forma ese olvido de Dios en el hombre por la concupiscencia (por el pecado) y sus consecuencias en el hombre, queda solucionada con su presencia en medio de los humanos ¹¹⁶. Todo hombre en Cristo tiene acceso a Dios de forma definitiva, pudiendo dirigirse a Él a través de Cristo, personificando realmente ese Principio y Fundamento ¹¹⁷.

Esta teología de Cristo en Agustín, llegará a sus cotas más elevadas en sus escritos posteriores de madurez, especialmente cuando tenga que contestar a los pelagianos, analizando la obra redentora de Cristo en la obra de santificación del hombre.

111. VAN BAVEL, T., *Op. cit.* 13-53.

112. *Confes.* VII, 21,27 PL 32,748: «Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per invia... et aliud tenere viam illuc ducentem cura coelestis imperatoris munitam...».

113. *Op. cit.* VII, 18,24 PL 32,745: «Et quaerebam viam comparandi roboris, quod esset ideoneum ad fruendum te, nec inveniebam, donec amplecterer *mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum qui est super omnia Deus benedictus in saecula* (1Tim 1, 5), vocantem et dicentem: *Ego sum via, veritas et vita* (Jo 1, 14), et cibum...». Cfr. VAN BAVEL, T., *L'Humanité du Christ comme lac parvulorum et comme vie, dans la spiritualité de S. Augustin*, en «Augustiniana» 7 (1957) 245-280.

114. *De mor. Eccles. cathol.* 19,36 PL 32,1326: «Vult autem intelligi, Adam, qui peccavit, veterem hominem: illum autem quod suscepit in sacramento Dei Filius ad nos liberandos, novum».

115. En torno a la solidaridad de toda la humanidad en Cristo. Cfr. VAN BAVEL, T., *Op. cit.* pp. 74-93.

116. *De Trinit.* XIII, 19,24 PL 42,1034: «Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est».

117. *Op. cit.* IV, 7,11 PL 42,895.

No es nada raro por tanto, cómo el encuentro con Cristo supusiera para Agustín un clamar por la opción definitiva de la veracidad de la religión cristiana, frente a otros sistemas filosóficos y religiosos, que vaciaban de contenido tanto la realidad humana como la divina.

Se podría añadir a todo esto el significado de la función de la Iglesia, como casa de Dios y su pueblo, con el rico contenido teológico y pedagógico que le daba el santo, siguiendo una tradición patrística, en la «Ecclesia Mater»¹¹⁸ y su significado de sacramento universal de salvación en el hoy de la historia postpascual y que encuentra su comprensión más plena en el sentido escatológico que mostrará en su obra *La ciudad de Dios*.

Conclusión

Llegados al final de nuestra exposición nos habremos dado cuenta de la gran dificultad de enmarcar a Agustín en un sistema determinado en su reflexión sobre lo religioso en el hombre. Ni él mismo se somete a una sistematización de su pensamiento. Repite continuamente ciertas convicciones en torno al hombre como ser religioso, ya que lo considera como un existencial en su vida y desde ahí realiza sus reflexiones posteriores.

Pero se nos antoja hijo de su época por una parte y al mismo tiempo mensajero de orientaciones para épocas posteriores y en particular para la nuestra. Su llamada a la subjetividad y su atención al ser del mundo y a la realidad humana en su doble perspectiva, individual y comunitaria, lo coloca entre los pensadores que siempre se han preocupado de responder al interrogante humano en sus cuestionamientos más profundos.

Su análisis de lo eterno en el hombre le lleva de la mano a un estudio que lo configura como ser que se cuestiona sobre él mismo, sobre sus semejantes, sobre el mundo del cual se siente hijo y heredero y de la razón de ser de todos estos condicionantes de la existencia humana. No se resigna Agustín a la sin razón y al destino arbitrario. Quiere que su opción existencial corresponda con convicciones que surjen del análisis de la realidad en su totalidad.

Precisamente, a través de estas anotaciones, hemos asistido a la trayectoria de su vida y de su pensamiento, en ese afán de búsqueda para poder encontrar y encontrar para seguir buscando, como repetirá continuamente. No se dejó embaucar ni se resignó ante las soluciones materialistas, ni racionalistas a ultranza. Va a algo más integral, haciendo un esfuerzo titánico en el hallar certezas, razones que sirvan para él y para los demás. Encontrar tierra firme de donde partir en una opción de vida con caracteres universales.

118. Cfr. PALMERO, R., «Ecclesia Mater» en *S. Agustín*, Madrid 1970; DELAHAYE, K., *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1964.

Su teoría de la interioridad trascendente o interioridad objetiva, según ha quedado expuesta, le aleja de todos los espiritualismos idealistas y de los inmamentismos cerrados, al igual que de los escepticismos a ultranza. Su atención al mensaje de las criaturas le colocan entre los pensadores que, fieles a la tierra de donde vienen y en donde se ven inmersos, le hacen al hombre salir de su clausura mecanicista en su comprensión. Pero sólo el hombre puede llegar a explicarla en su dimensión más profunda, porque a él está referida. No abandona por tanto sus posibilidades y la acepta como lo que es, realidad puesta a disposición del hombre, a fin de que éste realice su proceso de humanizarla, teniendo como correlato su propia conciencia, en el respecto a su fundamento y razón de ser.

Toda la realidad mundana clama por una explicación de sí misma. No está arrojada a la deriva de su suerte ni de su destino fatalista y sin sentido. Es el hombre su guardian y protector, como vocación recibida. Pero todo esto lo será en la medida en que tenga la audacia de ver su referibilidad más profunda con esa razón de ser de la misma. Ella le hará tornar hacia sí mismo, para hallar esa misma razón en su interior también. La conciencia de su propia inconsistencia le hará despertar a la presencia de la Verdad en sí mismo, en su interior. Su espíritu le llevará precisamente a sentirse aspirando a algo definitivo, ancla capaz de posibilitarle opciones existenciales, que le hagan caminar con plena clarividencia del por qué y para qué de su existir.

Esta presencia inconsciente de la verdad en su interior, al igual que esa tendencia innata a la felicidad y a la unidad, será el dinamismo que le oriente hacia un vivir en tensión constante, en el superarse de cada día en la vivencia consciente de la misma.

Por esto el hombre interior agustiniano se siente enriquecido con todo este bagaje, que es la condición de posibilidad de su empeño con la realidad mundana y humana. Pero sabe que estos presupuestos no vienen de dentro. Le son dados. Aunque se vea impelido a actuar en conformidad con ellos, es consciente que ellos mismos le invitan a comprometerse en la construcción de su propia realidad.

Sabe que en el fondo de todo es el amor quien se constituye en el motor interior que le impulsa a compartir esta tensión hacia lo definitivo. Y como se da cuenta de que todo este mundo interior no es sólo patrimonio personal, sino que pertenece al ámbito de la humanidad en general, debe extraer las consecuencias de todo ello al hablar de la persona como ser relacional. Confiesa que «la verdad no es tuya ni mía, para que pueda ser tuya y mía». Sabe a su vez, que la aspiración a la felicidad está presente en el común de los mortales y la tendencia hacia la unidad está presente en el corazón común humano. Por esto quiere seguir siendo fiel al fondo de la realidad total, ya que ahí palpita, con ansias de aparecer en su claridad más absoluta la Realidad por antonoma-

sia, el Principio y Fundamento, que los cristianos le invocan con el nombre de Dios.

La dificultad más grave la llega a encontrar cuando tenga que hacer este proceso de identificación. Indicamos cómo ha de entenderse esto en Agustín. Es cuestión de principios. Nos movemos en otro ámbito. Lo que preocupaba a Agustín en este momento era el presentar al hombre con una exigencia de nuevos horizontes de vida.

Este ámbito nuevo, Agustín sabe que es el de la fe. Y la opción por la fe de los cristianos, no depende sólo del hombre mismo. No es la fe en el Dios de los cristianos conclusión última de un razonamiento lógico. Pero también le dice este mensaje cristiano que la realidad del Verbo que se hace hombre, no viene a algo ajeno a lo divino, a la naturaleza humana, sino a la realidad que posee ciertas predisposiciones para poder conjugar lo humano y lo divino. La naturaleza y la sobrenaturaleza no son tan ajenas la una a la otra, y Agustín lo sabe desde su fe en la creación. Cuando Dios sale de su anonimato para llegar al hombre en la historia de su automanifestación, encuentra a éste no ajeno a la realidad divina. Es cierto que no es parte de ella, pero hay huellas de Dios en el hombre, consecuencias de la misma creación.

Todos los absolutismos caen ante la inconsistencia de la misma realidad total. El Dios de los cristianos no viene a anular al hombre. Está en la base, en el desarrollo y al término de su historia personal y colectiva y de la historia del mundo. Agustín lo decía claramente comentando aquel paso de Pablo a los atenienses cuando les indica que «en Él vivimos, nos movemos y existimos...» (Hech 17, 27-28). En vez de anular el desarrollo personal, lo lleva a su plenitud, dándole posibilidades para el mismo. El diálogo de amor entre Dios y el hombre es un diálogo transformante y plenificador. Lo religioso en el hombre, es algo que corresponde a su ser mismo.

Todo ello lo sigue confirmando y cerciorando Agustín, analizando el acontecimiento Cristo, como sacramento del encuentro del hombre con Dios, desde el misterio de la Encarnación. En Cristo se encuentra todo hombre invitado a esa plenificación progresiva de su propia realidad, ya que lo humano ha encontrado ya en lo divino en la Encarnación su plenitud, recibiendo su fuerza a partir del acontecimiento pascual.

Desde esta perspectiva ahora podríamos también entender, cómo el significado de la salvación como plenitud de la persona en el diálogo con Dios, a través de la obra encarnacional y redentora de Cristo, superación de todas las contradicciones de la historia a través del misterio pascual, se debe extender a toda la humanidad. Agustín lo tendrá en su enseñanza teológica y pastoral como tema adquirido y por el cual trabajará sin descanso. Su visión universalista de la salvación tendrá ahí precisamente su punto de referencia constante. Toda la humanidad en Cristo está invitada a la salvación.

El diálogo de la religión cristiana con todas las demás religiones e ideologías, sólo se podrá entender desde esta base, del hombre, todo hombre, abierto a una posible locución de Dios en todas sus manifestaciones y como invitado también a esa salvación total y definitiva.

Agustín sigue siendo hombre de actualidad, porque su mensaje doctrinal y vivencial es un mensaje de fidelidad al hombre y fidelidad a Dios en el hombre. Su genio le lleva hasta aquí y ahí podríamos encontrar una respuesta clara a todos los nihilismos actuales, a los sin sentido de la vida, al hombre arrojado a la deriva de su existir. Cuando este ser arrojado, es entendido desde la perspectiva cristiana como producto del amor e invitación a una respuesta en amor dialogante, cambia el horizonte humano. Su mensaje es un mensaje universal, porque mensaje universal fue también el del Evangelio, al cual dedicó todo su esfuerzo como filósofo, teólogo y pastor.

CARLOS MORÁN FERNÁNDEZ
Estudio Teológico Agustiniiano
Valladolid