

Los valores de la intimidad:

Iniciación a una antropología agustiniana

INTRODUCCIÓN

Retorno a San Agustín

La corriente agustiniana no es desconocida para ninguno de los sistemas de pensamiento filosófico. Todos procuran agarrarse a los textos agustinianos, cuando se trata de fundamentar alguna pretendida conclusión. En nuestros días se ha lanzado a los cuatro vientos un reto a la humanidad, clamando por el retorno a san Agustín. En Alemania, por citar algunos, son Husserl y Max Scheler los que piden una vuelta al pensamiento agustiniano. En el mismo sentido se expresan Johannes Hessen, Erich Przywara y Joseph Geysler. Es que todos sentimos una necesidad de encontrar un pensamiento que cohoneste nuestras convicciones, nuestras vivencias de verdad, para contrarrestar los efectos perniciosos que en la humanidad dejó el idealismo, a partir de Descartes. Y es que, también a partir de Descartes, una ola de materialismo y positivismo ha invadido las conciencias, y se quiere llegar a una solución que contraponga razón a razón y argumento a argumento.

«El pensamiento moderno —dice Sciacca—, que se lanzó a provocar la crisis —e históricamente, en la contingencia de los hechos, tuvo éxito— del pensamiento tradicional, ha terminado por entrar él mismo en crisis, por autodisolverse irreparablemente y precipitarse en el caos y en el absurdo, en la negación de sus mismos principios o prejuicios. Ha intentado construir la torre que provocase al cielo y ha repetido la confusión de Babel: hoy en filosofía no se entienden las lenguas innumerables y extrañas. Quiebra providencial: ha experimentado que sin Dios no se piensa racionalmente y que quien piensa racionalmente sazona su mente en Dios. Su suerte ha sido la del *insipiens* anselmiano, del *insensato* ateo, que es el que no sabe lo que dice. Y esta insensatez

es la que ha provocado la crisis interna de la filosofía moderna hasta precipitarla en su autodestrucción»¹.

Es verdad; existe una crisis fundamental: de todo lo absoluto, y hasta en el pensar y hacer del hombre. Se ha querido resolverla con la sola razón humana; y esta razón es la que se encuentra sin razones para autodeterminarse y abocar a una conclusión que satisfaga todas las exigencias humanas. Y a base de la sola razón se ha destruido la ciencia y la filosofía. La primera se ha quedado en puro relativismo, metodología pura, y la segunda ha desembocado en el antirracionalismo, en el problematismo. Se ha perdido, por consiguiente el suficiente apoyo, la razón capaz de fundamentarse el hombre a sí mismo; y se ha continuado negando que la razón y todo el hombre tengan una base trascendente en Dios, llegando a la conclusión de que ni el hombre ni su razón pueden fundamentarse, ya que no existe nada que pueda cohonestar el por qué de su existencia, porque se ha perdido el lazo de unión por un principio filosófico científico. Para el actual pensador sólo se da el caos, la no-existencia, la nada. Y si nada existe, la desesperación se apodera del alma humana para hundirla en la baraúnda de las aberraciones, llegando hasta afirmar que debemos admitir la desesperación de un modo paciente, impotente. Por consecuencia, la destrucción moral y todo el desencadenamiento de la bestialidad es una lógica conclusión de todo nuestro modo de pensar actual.

El inmanentismo cerrado llena las inteligencias contemporáneas, y les taponan todas las salidas posibles a la región amplia de la luz, por donde pueda saturarse de claridad, y vivir en la decencia, como personas racionales. Hemos pecado contra la naturaleza, contra nuestra persona racional, que nos exige una mirada hacia el más allá de las barreras de la carne; y hemos negado también la interioridad profunda de nuestro yo íntimo con el pensamiento y con los hechos.

¿Qué debemos hacer para librarnos de esta lacra intelectual? ¿Debemos volver a Descartes, como el primer hombre moderno? ¿Debemos volver a la escolástica medieval, indentificada por el tomismo antiguo, como una tendencia aristotélico-tomista? De ningún modo; no tenemos esa opinión. Porque infinitas veces hemos intentado la vuelta al cartesianismo, hacia el tomismo aristotélico, y no hemos encontrado la solución acertada; y los resultados, por consiguiente, han sido nulos.

El pensamiento moderno, y más en concreto, el actual, ha planteado los problemas, y esperan todos ellos la solución por nuestra parte. «El pensamiento moderno —vuelve a decir Sciacca— con su autodestrucción, que es la

1. Michele F. SCIACCA, *Historia de la filosofía*, p. 641; trad. de Adolfo Muñoz Alonso; Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1954.

demostración del error de la inmanencia, nos autoriza a mantener como verdadera y racional la trascendencia teológica»². Es el pensamiento moderno el que nos ha empujado hacia una sensibilidad que el medioevo no tenía; y planteó nuevos problemas, que en la Edad Media ni se barruntaban. A base de él hemos adquirido una conciencia muy clara de la libertad, del valor de la ciencia y de la historia, del método científico y del filosófico, de la democracia, del sentimiento social humano. Nos ha hecho cobrar un sentido vivo y profundo de *la interioridad de la verdad*, del problema metafísico, que debemos reintegrarlo en la interioridad cristiana, porque es el verdadero contenido de la certeza.

Admitiendo un sentimiento profundo de nuestras vivencias, experiencias internas psíquicas, es necesario ir más allá de lo sentimental y radicarlo en lo espiritual, que es lo que nos da la razón de nuestro ser integral, y lo que nos obliga a mirar hacia más allá de nuestra propia experiencia espiritual, al autor de la vida, a Dios. Esta nuestra experiencia espiritual se encontraría destituida de toda consistencia, si no le damos una relación a la Verdad primera, que la trasciende y, al mismo tiempo, le es interior. Tenemos que aprovechar la interioridad que nos muestra el pensamiento contemporáneo; no debemos destruirla, sino reformarla para llegar a la autenticidad única del espíritu, imagen y hechura de Dios.

Es por esto por lo que ni el cartesianismo ni el escolasticismo medieval nada nos resuelven. Porque nosotros pensamos hoy con un sentido de penetración muy distintos a los de la época de santo Tomás y Descartes. En nosotros ha entrado algo que ya no nos puede identificar con los pensadores que nos precedieron. Y nuestro catolicismo siente hoy la misión, no sólo de combatir los errores pasados, sino también —y es su principal objetivo— comprender y expresar católicamente las necesidades del presente. Ésta es la única forma de que la tradición tenga vida en el presente, como tradición viviente. Así obraron los pensadores antiguos. Ésta fue la posición de Agustín de Hipona y la de Tomás de Aquino. San Agustín no se contentó con condenar el platonismo, ni santo Tomás el aristotelismo. A los dos les fue necesario asimilarlos, cristianizarlos, aceptando lo bueno de ellos, y construyendo el pensamiento de nuevo en lo que había de error, pensando siempre en la necesidad de su presente. Por eso, hoy es necesario bautizar el pensamiento actual; dar una solución católica a todos los problemas formidables que suscita; y no fingir soluciones, que, si bien eran válidas y aplastantes en la Edad Media, o en el tiempo de Descartes, hoy no nos sirven para casi nada: a argumentos torcidos se debe combatir con argumentos de verdad cristiano-católica.

2. Michele F. SCIACCA, *obra citada*, p. 643.

Hoy por hoy nos unimos al retorno a san Agustín con palabras de uno de los buenos agustinólogos, de Michele F. Sciacca: «Nosotros consideramos que actualmente no existe más que un pensamiento que puede enfrentarse con este cometido: el de Agustín y el del agustinismo auténtico. Ya lo ha conseguido en parte. Es indiscutible que no ha logrado detener por completo la razón desencadenada, pero no es menos cierto que cuanto de fecundo y eficaz hubo y hay en el pensamiento cristiano moderno y contemporáneo es sólo agustiniano, de Ficino a Campanella, de Pascal a Malebranche, en Vico, en Rosmini, en Blondel y en tantos otros. En ellos habrá errores que pueden ser corregidos o abandonados, pero existe también un núcleo vital, operante en los últimos siglos de la historia del pensamiento. Esto nos debería servir de enseñanza y precisamente de que sólo este pensamiento cristiano es eficaz después de la Escolástica. También santo Tomás es eficaz, pero el santo Tomás auténtico, filósofo cristiano y no aristotélico, aunque se exprese con la terminología de Aristóteles; el santo Tomás en quien es esencial el agustinismo. Sólo el agustinismo verdadero (incluido también santo Tomás) es capaz de hacernos recuperar la interioridad de la verdad, la dialéctica del pensamiento, que no puede menos de desembocar en el Dios-Persona, en el más allá interior y trascendente»³.

I. LA INTIMIDAD AGUSTINIANA, VALORACIÓN DEL YO

Principio general:

Quid autem propinquius me ipso mihi?

¿Qué cosa hay más cerca de mí que yo mismo? (Confess. X, 16,25)

Agustín ha sido uno de los seres humanos que más han tenido que quebrar su inteligencia. Sobre todo, en sus treinta y tres primeros años, que son una angustia trágica, en que vive, día a día, ante el terrible problema de la verdad, al que pone fin, inicialmente, en Milán, y, finalmente, con su muerte, que es cuando se realiza la unión con la Sapiencia increada en el cielo.

El amor a la verdad y el amor a la belleza bien pronto encontraron en él campo inmenso, en donde, con fuego interno, Agustín es devorado sin consumirse. Toda su vida se la puede condensar en una sola palabra: ¡amor! Pero amor con angustia de verdad y amor con angustia de belleza. Y esta angustia cuasi infinita es la que le zarandea y lleva por todos los senderos de su caminar por el mundo, por todos los derroteros del saber, sintiéndose eterno peregrino de la ciencia, hasta que la Verdad lo ilumina con la lectura de las Epístolas de

3. Michele F. SCIACCA, *Obra citada*, p. 644.

Pablo de Tarso, a donde le condujeron los libros de los neoplatónicos y especialmente Plotino. La muerte le une con Dios definitivamente, porque él es la fuente de toda verdad, y la Verdad suma ¹.

Hay en su vida de antes de convertirse un subir y un bajar angustioso y constante; y cuando cree haber encontrado el motivo de su ser-en-el-mundo, tiene que romper con lo que ya había conseguido y abrazado como verdad, porque no era más que un señuelo falaz, que le entenebreció el corazón ². La angustia le mordía el corazón, y le obligaba a salir fuera de su yo, y le impedía adentrarse en sí mismo; y si alguna vez lo intentó, antes de convertirse al catolicismo, se miró con horror, se vio vacío y volvió a salir fuera para vagar, con el mismo propósito de verdad y belleza, resumido todo en amor.

Se encontraba todo él envuelto en una formidable diáspora espiritual, que le mantenía inquieto y distraído: era una extravasación de su yo hacia el lado de las criaturas con perjuicio de la visión clara y distinta de la realidad de la verdad. No se daba cuenta que Dios estaba más adentro, en lo más interior de su ser. Cuando lea las Escrituras, pasados unos años, encontrará en ellas que Dios *llevará al alma a la soledad y allí le hablará al corazón* ³.

Cuando, después de largo y tardo caminar, con la esperanza angustiada de encontrar la verdad clavada en lo más hondo de su alma, cuando hastiado de todo y, desconfiando hasta de sí mismo, se dio cuenta que allí, sentado en el epicentro de su corazón, estaba Dios esperando su vuelta-reflexión, Agustín trató de recuperarse a sí mismo, de penetrar en las reconditeces de su espíritu. Y en el interior de sí mismo encontró la verdad; en el silencio de su alma, lejos del ruido estridente de lo creado, encontró también a Dios ⁴.

1. El amor es mi peso; a donde quiera que voy, él me impulsa; *Confess.* XIII, 9,10.

2. Tu hermosura, Señor, me llevaba a ti; pero luego me apartaba de ti, mi peso, y me precipitaba sobre las cosas gimiendo: *Confess.* VII, 17,23. Hubo un tiempo en mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas bajas...; me iba alejando de ti, y tú me dejabas ir; estaba derramado, perdido, hirviendo en torpezas, y tú callabas, Dios mío; *Confess.* II, 1 y 2. Tu hermosura estaba dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío *Confess.* III, 6,11.

3. *Os.* 2,14.

4. Amonestado a volver a mí mismo entré en mi interior, guiado por ti; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi guía. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne... ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres, mi Dios, por quien suspiro día y noche. Y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viera que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza; *Confess.* VII, 10,6. Tú estabas siempre a mi lado ensañándote misericordiosamente conmigo y rociando con amarguísimas contrariedades todos mis goces ilícitos para que buscara así el gozo sin pesadumbre, y, cuando lo hallara, en modo alguno fuese fuera de ti, Señor; *Confess.* II, 2,4. Y en otro pasaje de sus obras: No vagues fuera de ti; vuélvete a ti mismo, que en el interior del hombre habita la verdad; y si hallares que tu natura-

Ya dentro de su intimidad, se percata que él es un enigma.

Grande es el hombre, cuyos cabellos tienes tú, Señor, contados, sin que se pierda uno sin tú saberlo; y, sin embargo, son más fáciles de contar sus cabellos que sus afectos y los movimientos de su corazón ⁵.

Aun cuando ya estaba recuperado a sí mismo, cuando ya vivía íntimamente su vida, se pregunta:

¿Quién soy, pues, Dios mío? ¿De qué naturaleza soy? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa ⁶.

Y es que al verse tan raro, tan grande en su naturaleza creada y limitada, al ver que lleva estampada en su espíritu la imagen de Dios, cosa que nunca pensó encontrar en su interioridad, exclama lleno de asombro: *Quis ego et qualis ego?* ⁷.

Agustín sintió siempre ansias de eternidad. Pasó su mirada por este mundo, y sus ojos se llenaron de vaciedad. Y para calmar la angustia de su espíritu, trabajado por la inquietud y la búsqueda, desde el silencio de lo estridente del contingente existir de las criaturas, y, desnudándose de toda sensación exterior, se refugia en su yo para entregarse a Dios, que es la verdad y el bien con tanto afán deseados. Y es entonces cuando se realizan los contactos con la Sabiduría increada, en donde su alma quedó prendida del amor a Dios, que le ilumina, y le abre los arcanos de la ciencia eterna del espíritu, por la que suspiró y dio gemidos inenarrables, aún antes de la tragedia final de su alma.

En la intimidad agustiniana de la verdad hay un triple proceso de internamiento. Primero, entrada al yo; segundo, un examen minucioso de lo trascendente de la existencia humana para sublimarse hasta Dios; y tercero, una bajada a las criaturas, sin perder el contacto trascendente de lo humano del hombre ni de lo divino de Dios. Por esto, toda la concepción filosófica agustiniana viene de Dios, como luz que ilumina, entrando en el hombre para conocer la verdad y el camino de la felicidad, y vuelve a Dios, como fin único y último del hombre. Todo este círculo espiritual —*rotundidad espiritual* queremos llamarlo— encierra el pensamiento filosófico y teológico de Agustín de Hipona.

leza es mudable, trasciéndete a ti mismo; mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina tus pasos allí donde la razón se enciende; *De vera religione*, 39,72.

5. *Confess.* IV, 14,22.

6. *Donfess.* X, 17,26.

7. *Confess.* IX, 1,1.

En este yo interior se realiza un examen profundamente íntimo de nuestro ser. Con mirada penetrante vemos y sopesamos lo que allí hay de trascendente. Desde esta trascendencia subimos hasta Dios. Y desde el plano superior de Dios observamos el lado de las criaturas para apreciarlas, entenderlas y amarlas en Dios. Mirada íntima sobre el valer de nuestro yo, que nos remonta hacia las alturas de lo infinito.

Pero en el interior humano Agustín encontró un escollo, en el que puede quedar el hombre apegado a su yo, o a las criaturas, o a ambos a la vez. Si en esa mirada, intensamente íntima del yo, no nos trascendemos, no nos subimos hasta el Creador, nuestra mirada se convierte en horizontalidad, quedamos estancados observándonos dionisiacamente o angustiosamente. Porque moviéndonos entre lo que es y lo que no es, entre el ser y la nada, queda nuestro espíritu vacilante ante la verdad y la falsedad. Por un lado queremos sublimarnos sobre nosotros mismos; pero, por el otro aspecto de nuestra existencia contingente nos inclinamos hacia el lado de la negación de lo verdadero en la vida. Ser y no ser: es la angustia del corazón inquieto. En este terrible dilema se envuelve por completo la existencia humana. Y si en su solución naufraga, porque no aprecia más que el lado parcial y contingente, quedará el hombre exhausto, porque malgastó sus energías en subir y bajar, sin un ideal o luz superior, que, sirviéndole de guía, le compense del desgaste de fuerzas perdidas. Entonces se revolverá contra sí mismo y contra todo lo que le rodea.

Agustín vio también los peligros de una pura intuición, encerrado en sí mismo. Si la voluntad anda descarriada, sin luz que alumbre en la senda, fácilmente se pierde en el dédalo formidable de las criaturas, embarazado con el atisbo de verdad y de bien, que ofrecen al hombre. Entonces necesita de una iluminación, que, señalándole la meta, le despeje el camino. Para Agustín el camino es la verdad; la meta, Dios. No puede haber vía estrecha, o una vía parcial. La vía hacia Dios exige el hombre entero.

Éste es el método de la interioridad agustiniana, el principio de la filosofía de Agustín de Tagaste. Una vez que, como él, nos colocamos en el plano de la intimidad con nuestro ser, lo primero que se nos ofrece a la vista es nuestra propia existencia, que nos exige la verdad de ella. Y es entonces nuestra propia existencia lo que antes que nada nos preocupa. *¿Quién soy yo, y cómo soy yo?*⁸ es el problema que trata de resolver la interioridad agustiniana de la verdad.

8. *Ibidem*, *ibidem*.

II. EN LA DIÁSPORA; INTENTOS DE ENTRADA AL YO

Principio general:

Quis ego et qualis ego?

¿Qué soy y cómo soy yo? (Confess. IX, 1,1)

Cuando Agustín hace el recuento de su vida, catorce años después de su conversión, en un examen minucioso, en el que se presenta a sí mismo como juez y acusado, ante la presencia del Señor, ve con desconsuelo que, por espacio de catorce años, pasó la vida malgastando su existencia en una dispersión espantosa, en la que se sintió vagabundo eterno, con deseos de descanso y paz en la posesión de la verdad; paz que no encontraba en sí mismo, a pesar de los gritos que daba su alma. Es que estaba fuera de su yo íntimo; y los gritos del espíritu, si se oyen, sólo se los puede atender en el silencio de la conciencia, en lo más íntimo del alma. Agustín andaba mendigando entre las criaturas lo que éstas jamás le pudieron dar. A pesar de que su corazón se adelanta, por una especie de barrunto espiritual y sentimental, su inteligencia estaba aún muy lejos, «en la región de la semejanza»¹. Y cuando se siente la división interior, nada puede apaciguar el turbulento torbellino de la interioridad. Por entonces, hacia los diecinueve años, o a los veinte, buscaba la verdad con los ojos de la carne; y ésta sólo muestra lo opaco; y la verdad sólo es conquistada con los ojos puros del espíritu y en la humildad de la conciencia; porque a Dios únicamente se va de rodillas; y Agustín las tiene aún muy duras para doblarlas. Quería, en esta su época de maniqueo, que Dios estuviera revestido de los ropajes espaciales y temporales de la corporalidad; y se lo figuraba como hombre, con pasiones y vicios, con la volubilidad de la inestabilidad de la inteligencia humana. Y aunque el corazón le gritaba la verdad como algo interior y superior, trascendente a todo lo creado, cerraba entonces los oídos de su espíritu, quedando todo él a oscuras.

Todo el capítulo sexto del libro tercero de las *Confesiones* abunda en estos sentimientos:

¡Ay, ay de mí, por qué grados fue descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío —a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí, cuando aún no te cofesaba—, todo por buscarte, no con la inteligencia —con la que quisiste que yo me aventajara a los brutos—, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío, y más elevado

1. *Confess.* VII, 10,6.

que lo más sumo mío ². *Tu hermosura, Señor, me llevaba a ti; pero luego me apartaba de ti, mi peso, y me precipitaba sobre las cosas, gimiendo* ³. *Hubo un tiempo en mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas bajas...; me iba alejando de ti y tú me dejabas ir; estaba derramado, perdido, hiviendo en torpezas, y tú callabas, Dios mío* ⁴.

Aún no había descubierto entonces, por reflexión en la intimidad de su yo, a que llegó, años más tarde, que Dios estaba en el centro de su alma. Pasados los años, por esta reflexión íntima verá en una visión intuitiva que la fe cristiana, al ponernos en relación a Dios, confiere a nuestra existencia la vitalidad característica del que a él se arrima, diferente de la que se adquiere por las solas fuerzas naturales, por la lucidez de la inteligencia y la rectitud de la voluntad.

Este pensamiento agustiniano traspasa las fronteras de África, y recorre toda la literatura de Occidente, especialmente en la mística cristiana. En el siglo XVI encontramos a santa Tereza de Jesús —el castillo interior es figura del alma, en cuya morada más alta está Dios, luz del alma y vida del espíritu— y a san Juan de la Cruz —Dios es el centro mismo del alma, que la ilumina en la noche oscura del espíritu—.

Junto con este presupuesto de intimidad aparece otro que lo enriquece: el de la elevación. Colocados en el centro de nuestro yo, tenemos necesidad de ascender hasta el mismo Ser absoluto; sentimos una exigencia interna de trascendencia, y, en esa trascendencia nuestra encontramos a Dios, que es más elevado que lo más superior nuestro y más interior que nuestra intimidad. Ambos caracteres —intimidad y elevación— componen la trascendencia por la que Agustín sube verticalmente hacia la suma Verdad. Pero esto sólo se consigue con espíritu de sencillez y pureza; y Agustín, antes de su conversión, estaba lejos de poseerlas todavía.

La posición maniquea le favoreció en la diáspora en dos sentidos: primero, para una entrega de lleno a la contingencia en lo existente; y luego, para salir en busca de la verdad, que en la secta de Manés le era imposible encontrar. Con el doble principio del mundo —uno bueno y otro malo— cree que no es él el que peca cuando se extralimita, sino otro principio, o naturaleza extraña, que hay en él, pero que con él no se identifica. Se considera exento de toda culpabilidad. Pero lo que en realidad le ocurre es que todo él está dividido en sí mismo, que está en la diáspora espiritual.

Este dualismo básico del maniqueo admite estos dos principios —bien y

2. *Confess.* III, 6,11.

3. *Confess.* VII, 17,23.

4. *Confess.* II, 1 y 2, 1 y 2.

mal, luz y tinieblas—, principios operantes los dos, que halan del espíritu y de la inteligencia, del hombre todo, para someterlo a su antojo. Hay en el hombre dos partes separables, o esencialmente independientes una de otra: un alma buena y otra mala. Agustín se considera en este ambiente ⁵. Y en su estado maniqueo cree que el alma, que realiza el mal, no viene de su yo, porque él sólo se identifica con su alma buena, sino de la otra parte, del alma mala, que es una naturaleza extraña a su yo, pero que convive en él.

En el libro sexto de las *Confesiones* empieza ya la reflexión, que lo llevará a la intimidad de su yo, que es la que lo entregará a Dios.

¡Esperanza de mi juventud! ¿Dónde estabas para mí, o a qué lugar te habías retirado?... Yo caminaba por tinieblas y resbaladeros, y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en el profundo mar; y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad ⁶.

Ante la muerte del amigo ⁷ se mira a sí mismo con horror y temblor; todo le causa tedio y náusea. En lugar de elevarse sobre sí mismo, y sostenerse en Dios, para curarse huye de Tagaste y se refugia en Cartago. Dios para él era entonces un fantasma, un ser material y espacial, no espiritual. Siente hondamente el vacío de la vida; y, para olvidar lo sombrío de su existencia, se vuelca todo en la diáspora hacia lo exterior de sí mismo. Sale fuera de sí para ver si por los campos de la dispersión encuentra la paz que no tiene en su espíritu. Ya se había desparramado en la arena de lo mortal y perecedero amando a un ser mortal. En ese amor encontró la soledad del corazón que intenta amar de veras, y se le entrega con pasión ciega. Este amor no era el que convenía a su espíritu. Se plegó a él como si fuera la meta, y topó con el vacío cuando aquél le faltó. Dispersión formidable de la voluntad por la ausencia del único Bien amable, por la falta de Dios en su alma ⁸. Cuando el hombre busca apoyo fuera de Dios-Verdad-Bien, sus pasos se sienten entorpecidos y su espíritu acibarado por la hiel amarguísima del tormento.

El hombre aspira a ser sí mismo y a buscar también un descanso en las cosas que ama. Es la derivación de una ontología netamente platónica. Conocemos las cosas por los sentidos, y queremos gozarlas plenamente con ellos, tergiversando la jerarquía de valores. Al gustarlas, o al intentar gustarlas, caemos en la cuenta de que no satisfacen las ansias de nuestro corazón, porque éste tiene una profunda aspiración hacia la infinitud del Bien-Verdad, que es Dios. Es que en esta vida telúrica no se da una ecuación perfecta entre la inteli-

5. *Confess.* V, 10,8.

6. *Confess.* VI, 1,1.

7. *Confess.* IV, 7,12.

8. *Confess.* IV, 7,13.

gencia y la voluntad. Porque con la inteligencia captamos el ser permanente, y queremos encontrarlo con la voluntad en las cosas que no pueden contenerlo. Toda la fórmula platónica adquiere en los párrafos de las *Confesiones*⁹ una nueva e insospechada vida al ser admitida con Agustín al seno del cristianismo. El Ser supremo y la Belleza suma no son en sí una idea a la que llegamos después de un esfuerzo de captación intelectual, sino una Persona que nos busca, acercándose a nosotros, y con la que entablamos un diálogo de amor. Es un encuentro, que sólo fracasa por la parte humana, porque Dios nunca se quiere ausentar.

Por eso, por buscar Agustín con la inteligencia e irse con la voluntad por el despeñadero, entre los canchales del ser que pasa —ser mutable y contingente—, no se percata que Dios se le está acercando siempre, que está en él y que en él mora. Y cuanto más se salga de sí mismo, más se distancia de él por la dispersión. Tiene que ser Dios quien, saltando desde el epicentro del corazón de Agustín, le grite el lugar dónde se encuentra la Verdad y la Belleza. Y así nos lo dice con estas palabras:

*Huyeron los pecadores por no verte a ti, que les estabas viendo, para, cegados, tropezar contigo, que no abandonas ninguna cosa de las que has hecho; por haberse sustraído a tu blandura, haber ofendido tu santidad, y haber caído en tus rigores. Ignoran éstos, en efecto, que tú estás en todas partes, sin que ningún lugar te circunscriba, y que estás presente a todos, aun a aquellos que se alejan de ti. Conviértanse, pues, y búsquente, porque no como ellos abandonaron a su Creador así abandonas tú a la criatura. Conviértanse, y al punto estarás allí en sus corazones... ¿Y dónde estaba yo cuando te buscaba? Tú estabas, ciertamente, delante de mí, mas yo me había apartado de mí mismo, y no me encontraba*¹⁰.

Cuando, vagando entre la secta de los maniqueos, encuentra Agustín que la solución que se da al mal no es la recta que pide su corazón y su inteligencia, también cae en la cuenta que anda errado en el camino, que sufre tormentos de parto, y que los gemidos de su corazón caen sobre toda su existencia angustiada. Porque estando la verdad tan cerca de él, Agustín vaga lejos de ella, rodando por los caminos tortuosos de la diáspora.

Sin embargo, hacia tus oídos encaminábanse todos los rugidos de mi corazón y ante ti estaba mi deseo; pero no estaba contigo la lumbre de mis ojos, porque ella estaba dentro y yo fuera; ella no ocupaba lugar alguno y yo fijaba mi atención en las cosas que ocupan lugar, por lo que no hallaba en ellas lugar

9. Puede verse claramente esto en el libro IV al VII de las *Confesiones*.

10. *Confess.* V, 2,2.

de descanso, ni me acogían de modo que pudiera decir: «¡basta! ¡está bien!»; ni me dejaban volver a donde me hallase suficientemente bien ¹¹.

Estando Dios dentro de Agustín, y éste buscándole falsamente fuera y separándose del camino real de la verdad, perdió la supremacía de sí mismo y de las cosas con las que se abraza, tergiversando la realidad y el fin de las mismas. Al convertir en meta lo que únicamente puede ser el peldaño para el logro de la perfección de la persona, le nace la zozobra espiritual; y al valorar más las cosas que le rodean que a sí mismo, se precipita por el despeñadero del sufrir continuo. Así, «existir es necesariamente sufrir, desesperación y angustia, ligadas una y otra a la realidad y a la posibilidad de la falta» ¹².

Agustín siente hambre de verdad, porque no le hartan las doctrinas maniqueas ¹³. Comienza la vuelta de la dispersión y el primer intento de entrada al yo por un examen o recuento de toda su vida. En este recuento pasó casi tres años; hasta que pudo decir que estaba ya dentro de sí mismo, y valorándose a sí mismo, porque posee la verdad de él, la verdad en él, y con ella a Dios. Es tiempo de lucha el año treinta de su vida. Mira hacia el pasado, y le causa miedo y temblor: desde los diecinueve años anda buscando la verdad, y aún se encuentra vacío de ella. Se desespera, porque no encuentra esa verdad como su corazón quiere que sea. Y se debate entre la ambición y el afán de verdad. Quiere esa verdad de un modo auténtico, porque ya no puede avenirse con las ideas maniqueas —de las que se avergüenza haber profesado—, que le presentan un Dios espacial y temporal, con pasiones buenas y malas. Él lo quiere enteramente bueno, espiritual, inmaterial, sin la carne, que es corrupción y muerte. Desechó, al principio, la doctrina cristiana de su madre, y se lanzó con su irracionalismo a la negación de Cristo; y, aunque muchas veces lo intentó, nunca pudo desarraigar el nombre de Jesús, que había mamado con la leche de su madre ¹⁴. Se salió de las filas del catolicismo, a las que dio su nombre cuando niño, por soberbia más que por otra cosa, y no quiere hacer un esfuerzo por ver si dentro del dogma católico de la Iglesia universal encuentra la verdad, que busca con tanta ansia ¹⁵.

11. *Confess.* VII, 7,11.

12. Regis JOLIVET, *Las doctrinas existencialistas*, p. 53; Ed. Gredos, Madrid 1950.

13. *Confess.* III, 10 y 11.

14. *Confess.* V, 4,8.

15. *Confess.* V, 10 y 11, 18 y 19.

III. EL YO ÍNTIMO

Prenotandos

¿Cómo llegó Agustín a calar el sentido de la interioridad-intimidad de la verdad? Creo que, sencillamente, es la consecuencia de su personalidad. Él es africano; y, como africano, con un sentido profundo de la mística religiosa, que le impele a la reflexión. Quien haya estado en una tienda de beduinos, se habrá dado cuenta que, en lo más apartado de ella, hay casi siempre un anciano o un joven —una persona— sentado y como fuera de sí mismo: está reflexionando, o meditando, o en contemplación. Y casi siempre el tema de sus reflexiones es el mismo: ¿qué soy? ¿Qué es mi familia-clan-tribu? ¿Para qué estoy aquí? ¿Qué hago por los míos? ¿Qué espero de mí mismo? ¿Qué hay en mí? ¿Qué soy y cómo soy? ... Yo lo he visto, y me causó enorme impacto como sacerdote católico. Ese beduino se encuentra siempre consigo mismo, porque hay algo dentro de su yo que le une a los suyos y con el que defiende a su cabila: su Dios... Yo aprendí la lección.

Por otra parte, el africano —lo vemos todos los días— está siempre en camino. En Madrid, en Barcelona, en Sevilla o en Málaga veréis gran cantidad de argelinos, tunecinos y marroquíes que vuelven o van: siempre en camino, porque algo interior los espolea al andar y que les obliga a no salirse del camino: el camino para él es Dios, sea mahometano o de cualquier otra creencia. Él no cuenta; lo que cuenta es la familia y el Dios protector de la misma. Por eso, el abandono de su más íntimo sentimiento es para él una claudicación.

Quien se ama a sí mismo, abandonando a Dios, y quien abandona a Dios por amarse a sí mismo, no sólo no permanece en sí, sino que sale incluso de sí ... ¿Dónde estabas tú que te amabas? En realidad, fuera ¹.

Si sigue distorsionado, porque se escapó de su persona y de las de su clan, sólo le queda una solución: la vuelta de la dispersión. Volver, volver a la carga de sí mismo y recomenzar una nueva vida en la familia.

Por tanto vuélvete a ti mismo; pero cuando hayas regresado a ti mismo, no te quedes en ti. Ante todo, entra en ti desde lo que está fuera de ti; y luego conviértete a quien te hizo, a quien te buscó cuando andabas perdido, a quien te alcanzó cuando te escapabas; a quien, cuando le dabas la espalda, te ganó para sí. Vuelve, por tanto, a ti mismo, y camina hacia quien te creó ².

Y porque Agustín es un místico, por eso salió fuera de sí, buscando en el

1. *Serm.* 330,3.

2. *Serm.* 330,3.

maniqueísmo, en el escepticismo, en el neoplatonismo y hasta en la astrología lo que no pudo —o no quiso— ver en sí mismo. Cuando, y también por ser un místico, se vio completamente en despojo, porque todo lo exterior le daba la espalda y lo alejaba cada vez más de sí mismo, volvió grupas y comenzó por el principio, se encontró nuevamente dentro de sí. Y ahora reflexiona sobre lo más importante que en él existe: sobre sí mismo ³.

A. Entrada al yo íntimo

Tú me aguijoneabas con estímulos interiores para que estuviera impaciente hasta que tú me estuvieras cierto por la mirada interior. Y bajaba mi hinchazón gracias a la mano secreta de tu medicina; y la vista de mi mente, turbada y oscurecida, iba sanando día a día con el fuerte colirio de suaves dolores ⁴.

Agustín está ya en disposición para una revisión de vida, o con sus palabras, dispuesto a la conversión, tratando de encontrar un nuevo género de vida. Es también la acción divina, que comienza el ataque final y la que maneja a Agustín y lo zarandea para que vuelva grupas de la dispersión. Un deseo insatisfecho —manifestación de la formidable interior inquietud— será la primera moción de la gracia hasta quedarse prendido del amor a Dios. Esta acción ante Dios y la vida, ante el ser y la nada, preocupará, siglos más tarde, a Kierkegaard y a todos los existencialistas, quienes admitirán, como tema central de elucubración, el problema del destino del hombre en el mundo, pero sin preocuparse nada por la solución del mismo. Intentan describirlo tan sólo fenomenológicamente, y no se decidieron ni se dieron cuenta que la solución nos viene dada sólo y únicamente por las verdades eternas.

En Agustín este deseo insatisfecho es la actitud adecuada, que prepara al hombre para recibir la verdad, pero que todavía no es la verdad misma, sino la manifestación del *cor inquietum*; es una vía, pero no la meta. Es cierto, el primer paso de vuelta desde la diáspora, que él nos describirá con estas hermosas palabras:

Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer, porque tú te hiciste mi ayuda ⁵.

3. Amare te coepisti: sta in te, si potes. Quid is foras ...? Coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te. Cum ergo pergit amor hominis etiam a se ipso ad ea quae foris sunt, incipit cum vanis evanescere, et vires suas quodam modo prodigus erogare: *Serm.* 96,2; cfr. *Enarrat, in psal.* 55,2; *Enarrat, in psal.* 139, 5; *In Ioan, Evang. tract.* 29,2; *Serm.* 52., 19, 22; *Serm.* 13,6,7; *Serm.* 260, 5

4. *Confess.* VII, 8,12.

5. *Confess.* VII, 10,16.

La interioridad agustiniana es una reflexión íntima —lo repetiremos muchas veces— y un diálogo entre Agustín y Dios, en el que, valorando lo humano que allí se descubre, asciende, por encadenamiento de análisis, hasta las fuentes mismas del Ser absoluto. La reflexión agustiniana busca refugio en el yo para ir al encuentro de su valoración y llegar, de este modo, a Dios, el único bien que puede calmar las ansias del corazón humano. A través de la preocupación por Dios, Agustín va a descubrir también su propio valor; y en el diálogo que entabla con su creador, encuentra que está muy lejos de sí mismo, e intenta el acercamiento. Así, su existencia se convertirá en un suspirar continuado, que ya sólo cesará con la muerte ⁶.

Entre los griegos, especialmente Platón y Aristóteles, se reflexionó sobre el ser del hombre. Platón se derrite hablando sobre la realidad humana, sobre el amor en el *Banquete*, de la inmortalidad del alma en el *Fedón*. No obstante, la comparación —y en algunos casos la identidad—, que se tiende entre Platón y Agustín, hace resaltar las diferencias esenciales entre ambos: diferencias de estilo —el lenguaje platónico es sereno, gracioso, equilibrado y se expresa en tercera persona—; Agustín es una hoguera, es un místico africano, que se expresa con fuego y, al mismo tiempo, con ternura y cariño hacia el lector, especialmente en las *Confesiones*; diferencias de temperamento: Platón es reposado, calculador; Agustín, en cambio, es nervioso, amante, místico, espontáneo, aunque remilgado en la expresión castiza, de fuerte contextura virgiana. Agustín es un católico africano que, por su fe, arrostra toda clase de consecuencias; Platón, un griego de la gentilidad pagana, es cobarde —como lo probó en su idea del Bien por miedo a la condena de muerte por impiedad, que se hizo con su maestro Sócrates— y más inclinado a conservar su puesto en la sociedad que a arriesgar la vida por su fe en el Bien: por cobardía o por miedo a que le pasara lo mismo que a su maestro; no se define claramente sobre la naturaleza y divinidad de Dios. Platón procede por generalizaciones, porque desconoció el valor de lo personal humano; y, si se dio cuenta de él, le asustó el contenido; y, mirando de dentro a fuera, Platón, comparando a un hombre con otro, estudia al hombre sólo para hacer resaltar los rasgos esenciales del ser humano. Agustín es el africano —beréber-beduino-nómada que sabe mucho de familia y de clanes familiares— que dialoga con Cristo-Dios; y en el diálogo con la divinidad le entrega mente y corazón con supremo desprendimiento. No busca el conjunto del ser de la humanidad en general, sino la tota-

6. ¿Quién me dará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón, y lo embriagues, para que olvide mis maldades, y me abrace contigo, único bien mío? ¿Qué es lo que eres para mí? Apídate de mí, para que te lo pueda decir. ¿Y qué soy yo para ti para que me mandes que te ame y si no lo hago te aires contra mí y me amenaces contingentes miserias? *Confess.* I, 5,5.

lidad del propio espíritu —que es también el espíritu de cada hombre—, para ponerlo a los pies de Dios; el fondo único y total de su persona es lo que le interesa, y así se presenta a la mirada de Dios ⁷.

Pero las soluciones que encuentra para su modo de vivir en los problemas morales, en los religiosos y sociales, se pueden aplicar a todos los hombres, ya que todo hombre —como él— posee también una intimidad racional. Y así se comprende que haya escrito en plural:

Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón anda en constante zozobra hasta que descanse en ti ⁸.

Podríamos decir que, valorando su existencia propia y partiendo de ese análisis de su yo personal, llega a una conclusión general, aplicable a todos los hombres. Y es así cómo se entiende que la intimidad agustiniana ha dado a su descubridor la perennidad en los tiempos, y por la que se le considera «el primer hombre moderno».

Desde la lectura del *Hortensius* Agustín se lanza, con toda la energía del alma, en busca de la verdad, que por ninguna parte encuentra. Y siente entonces que dos tensiones contrarias —como dos dimensiones del hombre— se miden en su interior, disputándose el dominio de su espíritu: una le hala hacia los placeres de la vida, hacia lo caduco, temporal-espacial, y otra que le estimula a subir hasta la región de la suprema verdad. Dos formidables impulsos, uno hacia arriba y otro hacia abajo; uno hacia la esfera de lo inmortal-perenne y otro hacia la corriente de la *libido*.

No sabiendo ya por dónde ir, se decide a abrir la *Biblia*; y la encuentra muy pobre y desabrida ⁹. Es que, como dice Balart, «a Dios se va de rodillas»; y Agustín las tiene muy duras para doblarlas. Formado en la soberbia de Virgilio y Cicerón, se va por los clásicos del buen decir; y abandona las Sagradas Escrituras por parecerle un receptáculo indigno en donde pueda encontrarse la verdad. Piensa que ésta tiene que hallarse envuelta en retruécanos y metáforas del gay decir.

Con la desilusión que le produjo su lectura, abandona, descorazonado, el lado del catolicismo, y se acoge a los brazos de los maniqueos, que le ofrecen una religión —dicen ellos— más racional. Los maniqueos por todas partes

7. Noverim me, noverim te? *Solil.*, II, 1,1. Deum et animam scire cupio: *Solil.* I, 2,7.

8. *Confess.* I, 1,1.

9. La lectura que Agustín hace en este tiempo de las Sagradas Escrituras es la de una traducción y versión africana, que corría por aquel entonces en Cartago, mal traducida al latín y hasta con errores gramaticales. Pasados los años, cuando vuelva a leerlas en una mejor traducción, Agustín se deshace en elogios de la *Vetus Latina* y de la *Versión de los Setenta*, que él conoce en Milán. Cfr. *De civit. Dei*, XV, 11; XVIII, 42; *De doctrina Christ.* II, 15,22.

alargaban su aforismo: *intellige ut credas* —entiende para creer—, que era lo que Agustín andaba buscando: razonar todo para entenderlo todo. Y decide dar su nombre al maniqueísmo, porque creyó que allí podría encontrar la verdad de sí mismo y la realidad de la verdad. Hay otra razón para entrar Agustín al maniqueísmo.

Los católicos de Cartago y del Norte de África dejaban mucho que desear en sus costumbres y modo de aceptar su fe, por lo que los maniqueos los llamaban «semicristianos». Y Agustín quiere algo firme y nada vacilante. Y cuando se le presentan de frente los maniqueos con su apariencia de verdad —ellos se llamaban a sí mismos los verdaderos seguidores del Sermón de la Montaña—, Agustín ve en ellos algo de lo que andaba buscando. También los maniqueos, de momento, le ofrecen un Dios espacio-temporal, muy conforme con las ideas materialistas y racionalistas de Agustín. En esta época el de Tagaste es un conglomerado de confusiones, y no admite nada que él no pueda comprender. Por otra parte, siempre el catolicismo de su madre ha jugado un papel importante en su vida, aun cuando se sentía lejos de él. Por eso, al ir a dar su nombre en la Iglesia católica de Milán como catecúmeno ¹⁰, es como si se rehiciera catecúmeno, porque la primera vez que lo hizo fue de pequeño ¹¹. Y por eso, también nosotros pensamos que Agustín no se convirtió a la Iglesia católica —a la que nunca abandonó de corazón—, sino que su conversión fue un reencuentro consigo mismo y una conversión a un género nuevo de vida más perfecto dentro del catolicismo.

Bueno, hemos tenido una digresión; pero era necesario hacerla, y que será tema para otro trabajo por parte nuestra... Después del espacio de nueve años largos, se convenció que el maniqueísmo no le daba la idea verdadera de Dios: que ese Dios espacio-temporal, producto de la fantasía y del interés de unos pocos, no es el Dios que él anda buscando. Porque él quiere para sí un Dios trascendente, personal, inmutable, sin materia, espacio y tiempo; él quiere un Dios espiritual, y no sujeto a contingencia y mutabilidad de la materia. Por esta causa —y por la no comprensión del doble principio del Bien y del Mal, que anulaba su personalidad— se aparta de la secta maniquea, como tan bien nos lo cuenta en las *Confesiones* ¹².

Pero, seguidamente cae en el escepticismo de los académicos, que negaban la posibilidad de encontrar la verdad. Esto sucede ya en Milán, en donde oye a Ambrosio que le cautivó desde el primer momento por la sencillez de sus sermones y por el género de vida distinto de los maniqueos ¹³: Ambrosio prac-

10. *Confess.* IX, 6,14.

11. *Confess.* I, 11,17.

12. *Confess.* V, caps. 4 al 7, ns. 5 al 12.

13. *Confess.* V, 23ss.

ticaba lo que decía al pueblo. Vuelve de nuevo a la lectura de las Sagradas Escrituras, y esta vez en una versión un poco más acorde con sus sentimientos retóricos. Por entonces también caen en sus manos los libros de los neoplatónicos, que, por su doctrina sobre el *Logos*, que Agustín interpreta a su modo y se imagina ver el *Verbum Patris* de san Juan Evangelista, vuelve a rehacer su catolicismo, después de un esfuerzo de reflexión íntima, en donde recoge todo su yo, para desde allí encontrarse consigo mismo, con Dios y con el mundo.

Quien lea atentamente las *Confessiones*, sentirá necesariamente dentro de su yo como un escarabajeo que le llevará a reflexionar sobre los problemas profundos del espíritu humano en su existir de cada día. Agustín va directamente a lo personal, que es lo que les falta a los pensadores de hoy, especialmente a Hegel. Hegel conoce y piensa resolver todos los problemas a su modo; pero el mío y el tuyo, concretamente, no; nos deja llenos de vaciedad y sin sentido de vida. Y vivir, vivir intensamente, íntimamente, es lo peculiar en lo agustiniano; y es lo esencialmente importante para la vida del hombre. Una teoría agustiniana, que no resuelve tus problemas y mis problemas, no es tema de Agustín. Porque Agustín es universal en su doctrina particular; vale para todos. Lo personal, que es lo más importante para el hombre concreto, vivo, con cerebro y corazón, con inteligencia y voluntad, viene a constituir el núcleo del pensamiento filosófico-teológico de san Agustín. Por eso es tan grande su pensamiento.

B. *El camino a la intimidad*

En la existencia humana se insinúan al hombre dos posturas: una vertical, hacia Dios, que fundamenta todo su ser; y otra horizontal, hacia lo aplanado, hacia el mundo de las criaturas. Es la idea agustiniana de las dos ciudades, o de los dos amores. La ciudad celestial, con misión sublime hacia lo excelso de la historia, que se entronca con Dios; y la terrena, con una pseudomisión, hacia el lado del egoísmo humano con toda la secuela de contradicciones en la misión del hombre en la historia.

Cuando todo el hombre se desliga de la verticalidad, en donde radica su misión y su existencia, se aplanan, desciende y cae de bruces en la horizontalidad, entrando en la *región de la desemejanza*, impropia del hombre, porque allí se encuentra en completa disolución personal. Y como en la horizontalidad la visión es escasa, pierde el contacto con Dios-Verdad y Dios-Persona, que es base de fundamentación para su personalidad humana.

A estas dos tendencias —que podríamos llamar dos tirantes humanos— las tensan dos amores: la *caritas* —hacia arriba— y la *cupiditas* o *libido* —tendencia hacia lo bajo—. Por la *caritas* el hombre corre dentro de su misión óptica-teleológica; y con ella se siente verdadero ser humano, racional, li-

bre y consciente. El fundamento para la verticalidad humana y la base para que entre la *caritas* a sostener el ser del hombre en su estado de unión con Dios —vida de gracia, caridad paulina— estriba en la misma volubilidad del hombre, en su contingencia constitutiva. Para esta fundamentación divina se comprende que todo el ser viene avalado por la inmutabilidad del Ser supremo. Y si el hombre siente su propia inestabilidad cuando menos se adhiere a Dios, *que es sumamente*¹⁴, la caridad, con la ordenación que introduce en el ser del hombre, lo levanta a la rectitud de su pensar y de su hacer, en lo que consiste el *ordo amoris*, que tanto gusta a san Agustín.

Cuando se ha entrado a la intimidad del yo, al verse tan desvalido y sentirse el hombre en la imperfección de su ser, buscará un apoyo en Dios, que, al mismo tiempo de darle firmeza en su ser contingente, es causa de su felicidad, y el único que puede llenar el vacío inmenso que siente el corazón humano en la soledad del mundo y que la innata contingencia causa en su alma. Pero es la misma contingencia la que hace que el hombre, desde su yo íntimo, ande buscando la seguridad de sí mismo y que en sí no encuentra. Y con su contingencia auestas se lanza a la eternidad, llegando al convencimiento de que está hecho para lo eterno, y que la eternidad le llama como un inmenso imperativo de atracción

Cuando se ha llegado a la unión con Dios, cuando se han aceptado las distancias que el orgullo y la concupiscencia imponen al hombre en su caminar a la eternidad, éste encuentra un equilibrio, que sacia todas las tendencias que le urgen a la movilidad¹⁵; y entonces comienza a situarse en la que san Agustín llama región de la semejanza. Luego cualquier tendencia que desligue al hombre de Dios, o cualquier movimiento del hombre que le tuerza de su meta, es distanciamiento, además de la eternidad, de sí mismo y de su misión en la vida; ya que esto, en lugar de saciarle, le deja ayuno y con más desasosiego que al principio.

Este contacto del hombre con Dios engendra en él un acto frutivo, como un comienzo de *frui eterno*, como una permanencia que tiene su asiento en el amor, en la *caritas*, que es el término medio, o término de relación entre dos extremos, Dios y el hombre.

*Por el Espíritu Santo —«caritas»— nos religamos con Dios, por el Espíritu Santo, por quien se derrama el amor en nuestros corazones*¹⁶.

Como la voluntad se une a Dios con el amor, la inteligencia se le une por la verdad, siendo la relación verdad-amor el término medio unitivo entre el

14. *Epis.* 118, 3,15.

15. *De gen. ad litt.* IV, 18,34.

16. *De consensu Evang.* I.

hombre y Dios. Si la adhesión plena no se realiza en esta vida, hay siempre una inquietud que carcome al hombre y lo empuja hacia la Trascendencia-Dios. Con todo, hay un modo, perfecto a lo humano, de unirse el hombre con Dios, y es la contemplación, ese estado en el que el hombre siente en sí la presencia de la Trascendencia, que es un sentimiento palpitante de que Dios vive en el hombre como en un centro, desde donde se irradia la luz por todo lo ancho y alto de la existencia humana, pero sin confundirse con el hombre ni tampoco anularlo en sus capacidades y potencias. En este estado de contemplación el hombre aprecia, siente, vive el *gaudium de veritate*, que es, aún en esta vida, serenidad y posesión, descanso y presencia, quietud y gozo. Y cuando el hombre llega al término de su caminar en la vida, conseguirá el gozo pleno en la verdad.

*Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Que en esto consiste el fin sin fin*¹⁷.

Cuando el hombre camina cara a Dios, al reafirmarse en su ser, hay en todo él una semejanza. La semejanza agustiniana es un estado de ordenación de lo alto y lo bajo, del hombre con Dios. Lo contrario es la desemejanza, el desorden en el interior humano, en el que todo va por su lado.

¿Qué es la *regio similitudinis* agustiniana? Por ser *regio*, es un estado permanente. No es la *regio vitae hominis*, la vida biológica en este mundo. Y si en la *regio similitudinis* se encuentra la felicidad para el hombre, este lugar concreto, mudable, que es la vida en el tiempo-historia, no es apto para la felicidad plena; el gozo perfecto está más allá del tiempo. Para san Agustín semejanza es lo mismo que unidad, que es ordenación estable, una estabilidad persistente y eterna: un estado de presencia eterna de verdad y amor, que engendra gozo en el hombre.

Aún cabe preguntar: ¿no existirá para el hombre una *región de semejanza* en su existencia en el tiempo-historia-vida? No cabe duda que san Agustín admite dos clases de semejanza: una teleológica, que marca una ruta hacia Dios que es la vida de ordenación moral en el hombre; y otra, ontológica, señalando el principio, el medio y el final de su existencia en el mundo. Por la semejanza teleológica el hombre está siempre en camino, siempre en inquietud, en la espera y esperanza. No en vano lleva en su ser la imagen viviente de Dios, que le señala su procedencia de origen y su finalidad de misión. La semejanza ontológica es ese algo que recibió al ser creado en su naturaleza humana y que, no obstante el pecado original, que torció su rumbo en la vida, endereza a todo el hombre con una vuelta, consciente y libre, hacia el orden primero y que, residiendo en nuestra esencia humana, nos regala el derecho de acceso a la di-

17. *De civit. Dei*, XXII, 30,5.

vinidad. Este acceso no es algo estático y definitivo, sino un movimiento incesante hacia Dios ¹⁸.

Toda obra lleva el sello de su autor. Hay artistas que hasta estampan la firma en sus obras. Todos los seres creados llevan también la firma de Dios, que en ellos imprimió al crearlos. Todos ellos llevan, más o menos clara, la impronta del paso de Dios por el mundo. Unos, los no-vivientes y semovientes irracionales, en su grado propio y más bajo que el de los racionales, constituyéndose en mundos y modos de indicación para los seres inteligentes. Estos dos mundos tienen un fin primordial doble: manifestar la gloria de Dios y señalar al hombre la huella del paso de Dios por el mundo. En cambio, Dios para el hombre se constituye en principio y fin. Por lo tanto, todo el hombre se mueve entre Dios-principio y Dios-fin: todo él está inmerso en esta Presencia divina. Y en este moverse del hombre en medio de Dios constituye el acto más perfecto de la libertad humana; ya que, si el fin del hombre es ir hacia Dios, cuanto más el hombre se esfuerce en ir hacia él, más se perfeccionará en sí mismo y más en perfección y libertad mantiene sus potencias. Y si ésta es la condición del hombre —un tender, un caminar incesante—, mientras no alcance el final del camino, no le vendrá el pleno gozo, y no puede haber estacionamiento antes del final de su misión cumplida. Condición humana es la perfectibilidad-progreso, que es cambio de lo malo en bueno y de lo bueno en mejor.

Hay en el hombre agustiniano tres valores eternos: unidad, verdad y felicidad. Cuando se han conseguido los dos primeros, salta el gozo, que hace bienaventurado a todo el hombre; entonces éste se siente feliz, y lo es porque tiene en sí el *gaudium de veritate*. Hay felicidad en su corazón.

C. Doble camino

Un doble camino se abre para el hombre, ya desde el principio de toma de contacto con el mundo, desde que él mismo se constituye en consciencia de sí y de lo demás. Sólo entonces el mundo real se le hace presente; y él experimenta que esta presencia hala de todo su yo. En el estado actual de consciencia de sí, dos presencias se le insinúan con tremenda realidad de atracción: Dios y las criaturas. Las criaturas entran a formar presencia por un doble proceso: por una dirección torcida —perversión de la voluntad o inteligencia, o de las dos a la vez— o por una instrumentalidad señaladora de la fuente originaria de las mismas. También dos tomas de contacto de presencia en la consciencia humana por una doble atracción: por la instrumentalidad de las criaturas o por su

18. *Confess.* I, 1,1.

sentimiento profundo e íntimo de interioridad espiritual, por el que se intuye a Dios morando en el hombre. Y todo a base de un examen, también profundo e íntimo, de la mutabilidad humana, que levanta al hombre al pensamiento de la inmutabilidad de Dios.

Ante esta doble presencia —Dios y las criaturas— siente el hombre la tragedia de ser o no ser: de subir, trascendiéndose, a Dios, o de precipitarse, degradando su racionalidad, hacia las criaturas. Para subir hacia Dios se impone una necesidad de trascender las cosas y de trascender también el *sí-mismo* humano¹⁹. ¿Cómo se logra esto? Con un salto, desde lo caduco del mundo externo y desde lo mudable del *sí-mismo*, para colocarse en la región del Dios-Verdad. Cristianización de la doctrina plotiniana, que nos habla de una *conversio ad Deum* por la religación con el *Uno* para lograr la felicidad y destino final del alma humana.

Todo hombre lleva en el fondo de su ser un orden divino, ontológica y teleológicamente, que le marca a su vez la misión en la vida y su destino final en la eternidad²⁰. Dentro de este orden cabe una doble postura en virtud de esa cualidad humana, que es la libertad: puede someterse y caminar por él, o puede, por el contrario, rebelarse e ir en contra de ese orden divino, en el que se le encuadró al principio de su existencia. La salvación le está asegurada, si queda dentro del orden divino, y hasta su libertad cobra sentido de perfección. Pero, si se rebela contra él, su libertad se desenvuelve entre la imperfección, y todo el hombre claudica de su misión y destino en la vida; y no alcanzará en este estado de rebelión la felicidad eterna²¹. Ante este doble camino, que se le presenta al hombre, ¿cuál elegirá para su vida? ¿Habrá algo que le marque la verdad de su ser y la verdad de su andar por la existencia?

Volvemos de nuevo a la doctrina plotiniana, al recuerdo de sí. ¿Pero este recuerdo de sí entra en la doctrina agustiniana la creencia en la preexistencia de las almas, como existe en Platón y en Plotino? No; Agustín es católico, y admitir esa teoría sería ir en contra de su fe en la *creación ex nihilo*. Este recuerdo de sí agustiniano es un presentimiento —preconocimiento— por el que el alma se hace presente a sí misma²². Por el recuerdo de sí el alma —el hombre— se vuelve consciente de su mutabilidad, y tiende a reafirmar su existencia endeble en la inmutabilidad de Dios. En la consciencia encuentra el hombre a Dios²³. Comienza entonces el *amor Dei* con posposición del *amor*

19. *In Ioan. Evang. tract.* 23,9.

20. *De civit. Dei*, V, caps. 1 al 9.

21. *De vera rel.* 37,68-69.

22. Remitimos al lector a nuestra obra: *Conocer y pensar: introducción a la noética agustiniana*, en su primera parte: *conocer: presupuestos metafísicos, memoria sui y memoria Dei*; pp. 21-189; Ed. Estudio Agustiniano, Valladolid 1981.

sui —egoísmo—, como un descubrimiento de los valores de verdad, felicidad, bien, unidad, belleza, bondad... El proceso se inicia con una introspección —mirada hacia sí: interioridad— hacia la propia intimidad, primer paso para ir a Dios. *Debe integrarse primeramente a su interior, para subir enseguida a Dios, desde el interior como por peldaños* ²⁴. Esta mirada debe trascender la propia consciencia, y remontarse hasta Dios, sostén del yo humano y de lo que no es el yo humano, pero que al yo se le viene.

Luego también «la región de la desemejanza» es un estado de desorden, de distanciamiento, una lejanía de Dios; o mejor un vacío de Dios y en donde Dios debía estar presente. Esta lejanía-vacío viene dado por una dirección equivocada en el camino, o por la elección libre de una vía falsa; dirección o elección falsas que la afectividad humana escoge como un desorden de la voluntad por una mala iluminación de la inteligencia.

Cuando la voluntad toma el timón y dirige el yo por sendas torcidas, lo que tenemos en presencia es una desbandada de potencias, una desorganización interna —y hasta muchas veces también externa— de todas nuestras facultades. A esta dirección san Agustín la llama *cupiditas* unas veces y otras *libido*; y, sonimizándolas nosotros, en este caso, las definimos como una posición espiritual en que todo lo nuestro queda roto. Esta *cupiditas* es un salir hacia fuera —*foras ire*—, una tendencia hacia las criaturas, como si ellas constituyeran la meta final del hombre; y la *libido* es también un desorden interno humano que se introduce por la falsa dirección de tendencias psíquicas, que impulsan al hombre a la salida para un adherirse a algo que no es su destino en la vida, y que le entorpece y malogra en su caminar a la eternidad. La *cupiditas* es tendencia-deseo, la *libido* es la realización de la *cupiditas* en el goce irracional.

Se ladea el hombre hacia las cosas, porque viendo en ellas una semejanza con el Creador de las mismas, trastoca los términos y coloca su gozar en ellas, como si ellas fueran el término final de su vida y no solamente un medio para llegar a Dios. Con todo, en esta salida hacia fuera hay siempre un motivo real o aparente de bondad y verdad, que las mismas criaturas encierran. Pero no está el torcimiento en la admiración que le causan, sino en el paso en falso, en el goce prohibido de las mismas, confundiendo el uso con su finalidad. Hay entonces una *aversio a Deo* y una *conversio ad creaturas*, que en eso consiste el pecado moral en san Agustín. Indicándole las criaturas el camino, convierte el hombre en meta lo que únicamente es una instrumentalidad de la señal del paso de Dios por el tiempo ²⁵.

23. *Confess.* X, 27,38: *Mecum eras et tecum non eram.*

24. *Retract.* I, 8,5; *Serm.* 330,3; *De vera rel.* 39,72.

25. *De vera rel.* cap. 30, todo él.

IV. ENCUENTRO CON EL HOMBRE

*Principio general:**Et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum...**Y si te dieras cuenta de que tu naturaleza es mudable, sube por encima de ti mismo (De vera rel. 39,72)*

Cuando Agustín ha comprendido la vacuidad del maniqueísmo, de la del academicismo e incluso de la insustancialidad del neoplatonismo, tuvo un gran consejo consigo mismo sobre lo que tenía que hacer de ahora en adelante. En esta reflexión intensa e íntima, llegó a la conclusión de que sólo en su interior debía aposentarse la verdad; porque todo lo exterior era para él causa de extravasación y diáspora. Y, una vez en sí, dentro de su intimidad, en la unión-unidad consigo mismo, también se percata de que él también es una cosa-naturaleza mudable, inconsistente y contingente, que necesitaba un apoyo inmutable y firme, que en manera alguna debía ser él, ni nada del mundo exterior, sino un ser superior a todo lo existente y mudable.

Agustín piensa, de principio, que no se ha dado la existencia a sí mismo, sino que, como todo hombre, la tiene recibida de alguien superior en todo a él. Y a este Ser supremo trata de dar alcance con todo lo que él tiene: inteligencia y corazón.

Al entrar en su intimidad escudriña su propia consistencia; se queda perplejo y pregunta: *Quis ego et qualis ego* ¹. *Et direxi ad me et dixi mihi: «Tu quis es?»* *Et respondi: «homo»* ². Ya está lanzado al mundo el tremendo interrogante, que los existencialistas harán suyo, pero de distinto modo al de Agustín. ¿Qué es el hombre para Agustín? Dos corrientes ideológicas influyen en él, como en toda corriente literaria de Occidente; la griega y la bíblica-paulina.

La pregunta sobre el hombre y su puesto en el cosmos ha sido siempre el tema de todos los tiempos. Y dos tendencias se disputan la contestación a la pregunta: una, antropocéntrica; y la otra, cosmocéntrica; pero las dos con el mismo sentido intencional en el fondo; dos tendencias aparentemente dispares, pero de contenido casi idéntico. La cosmocéntrica sitúa al hombre dentro de la totalidad del universo, como una parte más de él y lo estudia en función del cosmos; la antropocéntrica lo considera como si él fuera el centro del cosmos, y al mundo girando alrededor del hombre.

Desde la antigüedad preocupó siempre la pregunta sobre el hombre, deri-

1. *Confess.* IX, 1,1.

2. *Confess.* X, 6,9.

vándose ya hacia el cosmocentrismo o bien al antropocentrismo; pero siempre en las dos tendencias con una preocupación intensa sobre el origen, situación, destino y existencia-consistencia del ser del hombre.

Al preguntar el griego por el ser, no pregunta por el ser en sí, sino por el ser que es el hombre. Preguntar por el ser de las cosas es tratar de averiguar el contenido del ser del hombre, porque éste es, al fin de cuentas, una cosa, la cosa que dice y responde a la pregunta por los demás seres. Así, el hombre entra dentro de la jerarquía de los demás seres, ya sea con Parménides, con Sócrates, con Platón o Plotino. La pregunta sobre el ser del hombre equivale a esta otra sobre su misión y puesto en el cosmos, sobre su felicidad y salvación. Como cosa entre las cosas, el hombre es principalmente un ser pensante, racional y libre. Como ser racional pensante es el ser que necesita comprenderse y salvarse.

Para el cristiano el hombre es el objeto supremo de la creación; algo que, estando en el mundo, lo trasciende; algo que, asentado en el mundo, es hasta cierto punto radicalmente distinto del mundo. Si el hombre es lo superior al mundo, por encima de él está la divinidad, Dios, como Ser absoluto y fuente de toda existencia. Es el hombre el ciudadano de dos mundos, el ser que junta la inmensa miseria con la suprema grandeza. Es el ser en cuya creación Dios se ha mostrado pródigo en larguezas; el ser destinado para Dios y el reflejo e imagen de su Ser.

La corriente bíblica nos presenta al hombre como imagen y semejanza de Dios, caído en el pecado, pero con la posibilidad de salvación; la griega como ser racional, o un animal movido por un verbo interior, en el que estriba toda su dignidad y supremacía sobre todos los demás seres que componen el universo creado. San Agustín ve en el hombre la resplandecencia de tres atributos, que iluminan su ser humano: el *modo*, la *especie* y el *orden*.

El modo, la especie —la belleza y el orden son como bienes generales, que se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales³. El modo expresa composición, mutabilidad, contingencia, finitud y perfección relativa; la especie, toda vida racional humana, es la forma de las formas en cuanto diferencia al hombre de los brutos; el orden y el peso valoran los distintos elementos, jerarquizándolos, mediante el amor de Dios, que es el centro de gravedad a donde el hombre se encamina⁴.

Por lo tanto, san Agustín excluye de su concepción sobre el hombre la

3. *De nat. boni contra manich.*, cap. 3.

4. *De Trinit.*, III, caps. 2,3 y 8.

teoría gnóstico-maniquea. Para el Doctor de Hipona el hombre no tiene origen diabólico, ni siquiera es una masa de corrupción, porque en él resplandecen los atributos de Dios Creador, y a Dios camina, como el autor y finalidad de su existencia ⁵.

Hay dos aspectos bien característicos en la antropología agustiniana: uno, catártico-teológico, como una huida de sí mismo, porque, sintiéndose en debilidad, va en busca del Ser firme y seguro en donde descansar sus ansias de amor; otro, introspectivo con el que quiere escaparse de sí mismo, y no lo logra. Es como si sintiera una carga pesada y quisiera arrojarla lejos; y, comprendiendo que es capaz de hacerlo, no pudiera lograrlo a causa de algún estorbo. Las palabras de las *Confessiones*, que escribe con ocasión de la muerte del amigo, *factus eram mihi magna quaestio et interrogabán animam meam* ⁶ son el principio de una inquietud existencial, relativa a nuestro ser, que se mueve entre la esperanza y la salvación, y que se esfuerza por buscar la propia y adecuada situación espiritual.

En todo esto se insinúan ideas de un fuerte concepto de la personalidad en san Agustín. Él se encuentra en este momento de su vida —a la muerte del amigo— en un desquiciamiento espiritual, como roto o dividido; y busca la compostura y la unidad, porque la unidad es esencial a la persona humana, como el bien lo es a la verdad. El yo, que en mí existió ayer para aprehender un bien o una verdad, es el mismo que ahora comprende más esa verdad o ese bien. Ante el yo se presenta siempre un *quién*, que es el fondo de la personalidad, por ser objeto de atribución y sujeto de acción. Si en toda proposición gramatical hay un sujeto que realiza la acción del verbo, en mi acción personal hay también sujeto que determina mis actos: el *quién* mío es el que realiza todo mi hacer, que es el *qué* de mi existencia. Ahora bien, si el *quién* de mis actos es el mismo *quién* responsable de los mismos, ese *quién* es el fondo de mi responsabilidad, que se alarga en todo el camino que recorre mi vida. El *quién*, que es base de mi persona, es también el sustento y el actuante en mi yo realizante.

Esto era lo que Agustín no entendía desde el maniqueísmo. Allí veía un dualismo operante; un *quién* que obraba mal, y otro *quién* que actuaba conforme a razón; un *quién* que hace el mal y otro *quién* que no es responsable de los actos realizados. Sabiendo que el *quién* es el fondo de enlace entre ambos principios operantes para constituir la persona humana, Agustín se descorazo-

5. Es falso, es herético, es blasfemo decir eso; porque del cuerpo y del alma uno solo es el artífice. Todo lo quiero sano, porque yo soy todo. No quiero que mi carne, como cosa extraña, sea separada de mí para siempre, sino que toda sea sanada conmigo; *Serm.* 30, 3,4.

6. *Confess.* IV, 4,9.

na al encontrar en el maniqueísmo dos tirantes de energías contrarias, que disolvían el concepto unitario de la personalidad en el hombre, y que a él se le insinuaban como una comunidad de acción y pensamiento. Así él, más tarde, predicará un yo como unidad actual y actuante, concibiéndolo como unidad histórica por su identidad en el tiempo; como una unidad de acción y dirección, porque sobre el *quién*, que fundamenta el yo, recae el peso de la autonomía en su dirección del actuar.

Esto supuesto, construye Agustín toda la personalidad humana por el atisbo que tiene de la personalidad divina. Por el escudriñamiento íntimo, por la autoconsciencia, a base de analogías, logra valorarse a sí mismo; y, a través de esta valoración yoica, asciende nuevamente hasta Dios. Para esto se fija el hiponense en que el ser espiritual reside en la totalidad de la consciencia. La memoria, el entendimiento y la voluntad son las tres representaciones en donde se hace estribar el enlace y separación de los juicios de movimiento y vitalidad. La fuerza que le da un movimiento vital es el poder de la voluntad, dirigida a la consecución de la verdad y, por la verdad, de la felicidad.

Ahondando más en su yo, llega a valorar la voluntad; de tal modo, que de ella hace depender todo el mundo psíquico de su ser. A esto le llevó la propia experiencia ante los fracasos en su correr hacia la verdad desde el plano de las cosas creadas, que le gritaban y ejercían un poder misterioso y fuerte en su voluntad. Por tanto, llega a concluir que en todos los estados y procesos del espíritu hay una causa rectora, que no es otra que la voluntad; y todos estos procesos son para él *voluntates*, formas volitivas. Todo el libro primero del *De Trinitate* es un ejemplo palmario de esto que venimos diciendo.

Si los platónicos se habían inclinado a la distinción entre el estado de excitación corporal y la consciencia que de él se tiene, Agustín, por un examen detallado de la visión, dice más: la consciencia de algo es un acto de la voluntad, una *intentio animi*⁷. Así se comprenderá que los estados anímicos se vuelven conscientes gracias a la reflexión libre; hasta el mismo raciocinio —*ratiocinatio*— se realiza bajo la dependencia absoluta de la voluntad, ya que ésta es quien fija y determina la dirección y el fin, bajo cuyo presupuesto son captadas las verdades generales de la intelección a base de la experiencia interna y externa.

La intimidad, ese poder conocerse teniendo consciencia de sí, es la característica del hombre. El yo dentro del *quién* es lo más humano para el hombre,

7. *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel omittendum vel adipiscendum; De duabus animabus*, 10,14. Cfr. *De civit.* XIV, 6,8; *De Trinit.* XI, 2,3; *De musica*, VI, 5,9; *De gen. ad litt.* VII, 14,20; *Epist.* 118, 24; *De musica*, VI, 5,10; *De civit. Dei*, XXI, 10.1; *Epist.* 146, 2,4; *De gen. ad litt.* VII, 15,21; *De quant. animae*, 16,25; *De gen. ad litt.* VII, 23-24.

y lo que le saca de la indiferencia del género animal hacia la especie de la racionalidad. Por este yo íntimo, que, además de ser entrada en mí, es una salida al mundo exterior y al tú absoluto y eterno, que es Dios, estoy en relación conmigo mismo —me doy cuenta de mi vivir y de mi pensar— y con lo que no soy yo, pero que sobre mí actúa o me circunda, y sobre lo que yo también actúo. Porque si es posible afirmar que *yo soy yo*, también es lógica esta otra afirmación: yo no soy el no-yo, yo no soy lo demás; y lo demás se me da por mi yo, que está en relación con *mi-no-yo* por los contenidos de ser y conocer.

La intimidad no es sólo la consciencia de un *sí-mismo*, sino que también es la posibilidad de una manifestación hacia fuera del yo en la forma de experiencia, o de conquista. Lo humano posee la facultad de *complicarse* y de un *explicarse*, que, por principio, le es inherente. Este *complicarse* humano es un dirigirse hacia sí, o mejor, un *para-sí*; pero no al estilo de Sartre, en quien lo humano queda ahí, en el estancamiento de la consciencia, en un hermetismo cerrado y anodino. En esta *complicación* lo humano revierte sobre sí mismo haciendo incidir toda la actividad en el yo. Con esto no queremos afirmar que lo humano sea algo que se constituye en sí mismo por sí mismo, sino más bien un ser que tiene la posibilidad de recoger del mundo los materiales necesarios y adentrarlos en la intimidad. De modo que en el ser del hombre se dan dos peculiaridades de incidencia: una, la de la propia actividad —consciencia de sí mismo—; y la otra, una reversibilidad de lo externo en sí por la energía del yo —consciencia de lo otro—. Con esta doble polaridad la vida humana se va constituyendo, se va haciendo consistente. Así, el *qué* de mi vida no se comprende sin el *quién* operante; y, a su vez, el *quién* operante exige siempre un complemento directo sobre el que recaiga la acción.

Porque la persona humana es inmanente, por eso mismo es posible la trascendencia a esferas que no son ella. Inmanente y trascendente son dos términos correlativos para el yo humano. No hay inmanencia sin una connotación a la trascendencia y viceversa. Pero esta inmanencia humana es una inmanencia libre, como una toma de posesión y destino. Por ser esta nuestra inmanencia libre, tendemos a la trascendencia, a un salir, o a un actuar sobre el no-yo en nuestra subjetividad. Por ser nuestro *quien* un envolvente, todo lo relacionamos a nosotros mismos; todo nos pertenece, y nosotros nos constituimos en centro de los seres, como cuando constituimos en centro del universo la parte del suelo que pisan nuestros pies. Y por ser esto ley del yo-centro, es ley de vida, de ser, de consciencia, de libertad, de personalidad. Es la ley del antropocentrismo, no del egoísmo, que es muy distinto. En la inmanencia del yo se exige una trascendencia de un *quién* realizante hacia un *qué* realizado, que es la acción transitiva de un hacer por el *quién* sobre un *qué*.

En esta inmanencia es donde se realiza la actuación del *quién* —uno e

indiviso—; y así el yo-consciencia queda constituido en una actuación del yo en el *sí-mismo*, o del ser humano en sí mismo, que, cuando es consciente y libre, se hace más íntimo e irreductible. Ahora bien, si destruimos nuestra intimidad, aniquilamos nuestro *quién*, destrozamos nuestro yo y anulamos nuestra personalidad. Esta inmanencia humana exige una trascendencia, una salida; de ahí que surja la inquietud, como una búsqueda para lograr un encuentro ^{7bis}.

Por poseer ansia de trascendencia, la persona humana es un ser en un hacer constante, es un ser en realización, no realizado plenamente: es un sucederse continuo en el obrar hasta alcanzar la perfección. Pero, ¿cuándo concluye este perfeccionarse-hacerse humano? Se nos dice que debemos obrar, obrar siempre, santificarnos cada vez más. Así dicho resulta un absurdo. Porque si la esencia de nuestra personalidad es estar siempre en el ágora de la acción cuando se deshaga nuestro yo con la muerte, nuestra personalidad queda inconclusa, inacabada e imperfecta; porque podríamos haber seguido en el camino del hacer, y la muerte nos tronchó, sin culpa nuestra, la ocasión de más perfección. Debemos añadir al concepto del incesante hacerse de nuestro yo éste otro: somos seres en constante realización hasta conseguir la posesión del sumo bien. Y esto lo realiza cada cual a su modo de ser personal: unos más, otros menos. Cuando hayamos conseguido esto, hemos realizado el concepto pleno de la personalidad. Esta consecución se realiza como cualquiera otra nuestra: por el conocer y el amar. Cuando hayamos conocido a Dios, y cuando estemos rodeados de su amor a nosotros y de nuestro amor a él, nos constituiremos en personas perfectas; y nuestro yo tendrá en su intimidad la saciedad de sus exigencias psíquicas y ontológicas; y nuestro *quién* será un sujeto de atribución más íntima; y hasta nuestro ser de hombres será también más humano.

La metafísica de la experiencia interna agustiniana no descuida el valor de la externa, sino que valora todo el presupuesto humano y sobrevalora el presupuesto divino, concibiendo al hombre como una ansia insatisfecha de verdad y a Dios mismo como el Bien sumo y la Verdad suprema, meta y aspiración del ser del hombre. La interioridad agustiniana no se queda tampoco con la valoración externa del hombre, como un contenido de ser bello, de ser puramente humano y concreto del griego. Corre por un terreno no explorado por nadie hasta Agustín. Y Agustín descubre y pone a la luz clarificada las riquezas inconmensurables y los profundos abismos de la vida íntima del hombre, cosa que se les había escapado a Platón y Aristóteles. Desde esta intimi-

7 bis. Cfr. nuestro estudio: *La inquietud, esa postura humana*; Ed. Studium, Madrid 1969.

dad vivida extrae el concepto de persona, penetra los arcanos del tiempos y concibe la historia como una revelación del espíritu humano, elevándose hasta Dios. «El centro de la filosofía agustiniana es el alma, la mente, el espíritu, lo que hay de más interior e íntimo en nosotros. Ortega y Gasset dice con razón que Agustín fue el único filósofo antiguo que tuvo una visión exacta de la vida interior. Él descubrió que la esencia de nuestro yo es pensarse, saber que piensa, saber que siente, saber que obra; y en esa unidad de consciencia estriba la personalidad»⁸.

Cuando, después de volver de la dispersión espiritual, Agustín se adentra en el campo de la intimidad del yo, se hace la pregunta lógica, que revela ya la paz y tranquilidad que alcanzó después del largo recorrido, que tuvo que realizar por los senderos oscuros y solitarios de angustia vital.

*¿Qué soy yo, y cómo soy yo*⁹. Entonces me dirigí a mi mismo y me dije: ¿tú quién eres? Y respondí: un hombre¹⁰ ¿Qué cosa hay más inmediata a mí mismo que mi yo?¹¹.

Agustín, entonces, encontró el punto de apoyo: se dio cuenta de que era un hombre. Y también, desde entonces, se da cuenta de que es un compuesto unitario de alma y cuerpo, de una parte material y de otra espiritual¹² con todas sus aspiraciones y necesidades.

V. ENCUENTRO CON LA VERDAD

Principio general:

...interiore homine habitat veritas...

...la verdad habita en el hombre interior (De vera rel. 39,72).

No confía Agustín en su ser mudable y contingente. Tiene que haber otra cosa superior a él, porque lo inferior reclama la existencia de un algo superior. Y eso tiene que ser la verdad. Y a buscar la verdad se lanza desde los albores de su investigación filosófica. Busca por todos lados, creyendo que se encontraría en el espacio-tiempo, que estaría fuera de él. Y cuando hace la gran revisión de su vida, cae en la cuenta de que la verdad le es interior, que está en su intimidad.

* * *

8. Víctor ANDRÉS BELAÜNDE, *Inquietud. Serenidad, Plenitud*. p. 97; Lima 1951.

9. *Confess.* IX, 1,1.

10. *Confess.* X, 6,9.

11. *Confess.* X, 16,25.

12. *Confess.* X, 6,9.

Es san Agustín, antes que ningún otro, quien hace uso de la intimidad humana para la búsqueda de la verdad, primeramente, y luego para sus elucubraciones posteriores, valorando su yo, para, desde el plano de lo humano, elevarse a las cimas de la divinidad. Es el punto de partida de su filosofía; y sin este principio íntimo no se puede comprender la doctrina del obispo de Hipona. Influenciado por las doctrinas ético-religiosas de su tiempo, el interés metafísico va cobrando importancia suma hasta desembocar en la verdad: desde antes de su conversión, desde que caminaba a ciegas por la diáspora de su espíritu hasta que llegó, por medio de la gran catarsis, también espiritual, a la plena posesión de la serenidad en la verdad. «Pareja orientación —dice Windelband— hacia *la experiencia interna* define también su peculiar estilo literario. Agustín es un virtuoso de la autoobservación y del análisis introspectivo; posee una maestría para describir los estados anímicos, tan digna de admiración como la aptitud de desmembrar, mediante la reflexión, fenómenos subjetivos, y desnudar los más íntimos elementos del sentimiento y de la voluntad»¹.

A través del camino de la duda², busca salida a la certeza; de tal modo, que su mismo *escepticismo hipotético* debe dejar expedito el camino ante la dificultad de su voluntad. Dotado Agustín de una naturaleza ardiente, en cuyo seno se esconde una imaginación calenturienta —jamás se debe perder esto de vista—, se aferra a la máxima socrático-platónica: «nunca serás feliz, si en tu espíritu no anida la verdad». Y cuando, por un supuesto, Agustín se coloca en el lugar de la duda, lo primero que observa es la verdad de la realidad en sí y en las cosas que a su yo circundan; y todo con una riqueza inmensa, que le abre el horizonte a su pensamiento.

*Quien duda de algún modo, no puede dudar de la verdad*³. ¿Quién dudará que vive, que recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga? Puesto que, sin duda, vive; sin duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque si no existiesen, sería imposible la duda»⁴.

Es tan rica esta fuente agustiniana de la duda para llegar a la certeza por la intimidad de la consciencia, que en los vocablos *cogitare* y *dubitare* están

1. WINDELBAND, *Historia de la filosofía*, tomo III: *La filosofía de la Edad media*, p. 64; trad. Francisco Larroyo, México 1942.

2. *Confess.* V, 14,25.

3. *De vera rel.*, 39,73.

4. *De Trinit.* X, 10.14.

encerrados todos los estados del yo, o de la consciencia. «Las causas de su dudar reposan en sus anteriores representaciones; en la clasificación de los variados aspectos de duda va desenvolviéndose su pensar, su saber y juzgar; y el motivo de su dudar no puede ser sino éste: la búsqueda de la verdad. Sin reflexionar pormenorizadamente sobre ello o sacar de ahí otras consecuencias, pone de relieve Agustín en este ejemplo su honda visión de la vida anímica. Para él no son las diversas especies de la actividad psíquica esferas yuxtapuestas, sino las vertientes inseparables unidas de un solo y mismo acto. El alma es para él —y con ello se eleva muy por encima de Aristóteles y también de los neoplatónicos— la totalidad unitaria y viviente de la *personalidad*, que, gracias a su autoconsciencia, está seguro de la propia realidad como la más cierta de las verdades»⁵.

Por el estudio de los neoplatónicos Agustín llega al convencimiento de que existe un reino de verdad más allá del mero capricho del hombre, puesto que las verdades tienen que tener un fundamento ulterior, independiente de nuestro convencimiento, y que debe residir por encima de los deseos particulares del hombre. Este mismo estudio le condujo a la introspección y a la trascendencia hacia la verdad objetiva.

*Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma ... una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne, ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa muy distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí por haberme hecho, y yo debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad conoce esta luz; y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche*⁶.

Se nota la influencia de Plotino en estas palabras. Había dicho Plotino⁷ que el alma, para ir a Dios, tiene un camino en la ascensión al Uno. El Uno engendra la Mente o Nous; el Nous al Alma; el Alma a la Materia; y la Materia todas las demás cosas. El alma debe unirse al Uno para conseguir su perfección-purificación, remontándose por la escala de los seres: del mundo sensible a Sí misma; de Sí misma al Nous o Logos; y del Logos al Uno. Es decir, todo sale del Uno y al Uno debe volver por la exigencia de constitución

5. WINDELBAND, *ob. cit.*, p. 66.

6. *Confess.* VII, 10,16.

7. *Enéadas* I, 6,8; IV, 3,1.

que viene de la energía de los elementos que componen esta *aversio, introversio y conversio*. Pero la intimidad agustiniana tiene otro elemento más característico: es el retorno al «hogar de la propia intimidad que le sirve para hallar a Dios y descubrir el propio espíritu y el universo. La filosofía del espíritu y la mística de todos los tiempos se apoyarán en este gran principio platónico-agustiniano. En el interior del hombre está el caracol de las evidencias y verdades eternas y de las normas absolutas, el empalme de la eternidad y del tiempo, el título del hombre, ciudadano de dos mundos. No hay que desperramarse fuera, sino escrutar el propio tesoro interior para descubrir la verdad y el camino de la dicha»⁸.

Desde que Agustín se planta en su interioridad humana, se da cuenta que con la verdad se radica en su existencia; y en su propia existencia fundamenta su concepción permanente de la verdad. Pues, el ser de las verdades nuestras, humanas, no puede ser otro que el que poseen las ideas que existen en Dios, eternas e inmutables. Y en el arquetipo de las ideas divinas está todo el contenido de criterio de verdad: en la concordancia de las verdades que tiene o que descubre el hombre con las ideas formales-arquetipo-modelo que posee Dios de las cosas. Estas ideas-arquetipo son la forma y la norma invariable de toda verdad-realidad. En la Unidad absoluta está contenida toda verdad, como en un receptáculo infinito de verdad, de unidad, bondad y belleza⁹.

Esta acumulación de verdad en la Verdad absoluta de Dios le viene a Agustín de Plotino. Entre el Nous de Plotino —de donde todo sale y a donde todo regresa— y el Logos de Platón o el Logos de Orígenes, Agustín recoge lo que tiene de apreciable para su concepción cristiana y dogmática del *Verbum Patris*, que es una mezcla de divinidad griega filosófica y cristiana primitiva de la que hace surgir la representación católica de Dios, como don de absoluta, total e infinita personalidad.

8. CAPÁNAGA, V., *Introducción a las obras de san Agustín*, Ed. BAC. p. 14, Madrid 1950.

9. Rationes enim grece *logos* appellantur, non *ideae*; sed tamen qui quis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque *ideae* principales *formae* quaedam, vel *rationes rerum* stabiles atque incommutabiles, quae ipsae *formatae* non sunt, ac per hoc *aeternae* ac semper in eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur; *De div. quaest.* 83, q. 46,2.

VI. ENCUENTRO CON DIOS

*Principio general:**...illuc ergo tendit, unde ipsum lumen rationis accenditur**...sube hasta donde se enciende la misma luz de la razón.**(De vera rel, 39,72)*

Es el final de la investigación, reposo a tanto caminar: Dios, que se encuentra en el interior humano, *más interior que lo escondido nuestro, y más encumbrado que lo más sumo nuestro*¹. Ya desde ahora, Agustín caminará en la paz, que también es una constante lucha, para agrandar y no perder este objetivo absoluto, que es Dios.

* * *

A través de todo esto, que pudiéramos llamar primera certeza, o encuentro con la Verdad a través de la realidad de su consciencia, se dirige Agustín al sueño de sus años mozos, al punto capital de su vida y pensamiento; y que, siendo en él convicción religiosa, se diluye hacia la reflexión teórico-práctica: hacia Dios, Verdad suma e indeficiente.

En la reflexión íntima encuentra lo que anduvo buscando por todas partes. En el adentrarse en sí mismo, al valorarse, encuentra a Dios, como si éste estuviera sentado en el epicentro de su ser, aguardando su vuelta de la dispersión a que se había entregado. Y en la reflexión, dentro de su intimidad, Agustín encuentra algo más que el contenido de una dialéctica pura: allí encuentra una directriz para probar y ponderar las representaciones del mundo exterior, que se le imponen con radical energía². Porque el hombre tiene dentro de sí, junto con la sensación —*sensus*—, una capacidad superior de razonar —*intellectus, ratio*—, que es la intuición inmediata de verdades incorpóreas. Bajo esta norma de intuición, como expresión de la *acies cogitantis*, o de la *ratio*, concibe y expresa las leyes de las realidades de lo bueno, de lo bello y permanente, y todas las verdades que no se adquieren por la *sensación-sensus*, y que proporcionan conocimiento intelectual. Esto, si tiene parecido con la *anámnesis* platónica, no podemos afirmar que Agustín la acepte de plano, porque sus ideas cristianas sobre la creación *ex nihilo* y la redención se lo impiden. Con todo sí que podemos afirmar que tienen el fondo platónico-

1. *Confess.* III, 6,11.

2. *De vera rel.* 39,72.

plotiniano, pero corregido por la vertiente del profetismo, que le viene de la comprensión de las Sagradas Escrituras. Ya, cuando escribe las *Confessiones* —año 398 d. de Cristo—, trata de desprenderse de lo puramente platónico para echarse en brazos de la verdad metafísica de tinte netamente cristiano³.

En el encuentro con Dios Agustín, llevado también de la reflexión íntima, se da cuenta de que si él conoce, lo hace gracias a una ayuda que le viene de Dios, a una iluminación de la mente. Esta iluminación no hace más que servir de presidio o concurso en su potencia fulgurante a la facultad, y esclarecer, iluminar todo el campo del conocimiento, o el plano de las verdades o del ser. Donde más se necesita este *iuvamen* es en las intelecciones racionales de orden espiritual, como es el conocimiento de Dios. Este conocimiento de Dios, por parte del hombre, no es en manera alguna autónomo, como si partiera del hombre mismo, o por propia naturaleza del espíritu finito. Ni siquiera atribuye Agustín a este conocimiento, también intuitivo, una espontaneidad al estilo de la atención o dirección de la consciencia —*intentio animi*—, como en los contenidos de la representación empírica de la percepción interna o externa. Agustín necesita algo más. Es necesaria una iluminación de la consciencia individual por la verdad divina. Esta teoría de la consciencia iluminada por Dios es una consecuencia de su concepción teológica sobre la gracia, y es el primer momento de la misma gracia en el hombre. Porque éste nunca es merecedor de justicia por su propia voluntad, sino que le viene gracias al don de la voluntad divina.

A este punto de la iluminación de la mente llega Agustín a base de la fe, como un primer principio-comienzo, sin que eso destruya la voluntad libre del individuo. Para el Doctor de la Gracia la presciencia de Dios en los hechos humanos no influye determinadamente, causalmente, eficientemente, sino tan sólo como una causa expectante. Agustín comprende muy bien la libertad humana y la acción divina en el hombre: si Dios lo hizo libre, libres tienen que ser todos sus actos humanos; puesto que, sin libertad, el hombre no sería hombre.

3. Es interesante el pasaje del libro II del *De libero arbitrio*, en los capítulos 7 y siguientes. También recomendaríamos al lector una lectura atenta a todo el libro X del tratado *De Trinitate*.

VII. LO OBJETIVO-ABSOLUTO

*Principio general:**Intravi et vidi ... lucem incommutabilem ... Tu es, Deus meus**Entré y vi ...una luz inconmutable ...Tú eres, Dios mío**(Confess. VII, 10,16)*A. *El yo íntimo y lo absoluto*

Con visión íntima Agustín abarca la totalidad de la persona humana. Tiene su reflexión interna una intuición de perfección. Es que lo fragmentario siempre es imperfecto; y Agustín no gusta de parcialidades. Sólo lo íntegro encierra nota de ejemplaridad y calidades de exactitud. Bajo esta impresión de hondura aborda todos los problemas psíquicos de su yo, desarrollando su existencia en la absorción de totalidades. Con su método particular de contactos totales, llevado por la vía del recogimiento y soledad, encuentra en sí mismo, hecho cuestión y problema ¹, que su ser es idéntico a los de los demás seres humanos; que tiene un corazón para amar, como cualquier otro hombre; que, como los demás hombres, él no encuentra descanso hasta lograr la suprema beatitud en el goce de la posesión de la verdad. En Agustín todo es humanidad viviente. No mata en él al hombre, condenado a las consecuencias del pecado, lo sublima en contacto con la gracia y la caridad.

La intimidad agustiniana es gozo final de la carrera de fatiga. Estuvo disperso por *las regiones de la semejanza* ². Ante la tormenta de su mocedad, bajo el soplo huracanado de sus ansias de felicidad y belleza, sacó una enseñanza profunda: el mal es una mansión cerrada y hermética para el mortal; pero tampoco es algo que tenga en sí mismo un fundamento real. Sólo es la ausencia del bien, o la privación del bien en un ser que tiene la exigencia de posesión del mismo. Es una privación que se debe rellenar con la llegada del bien al alma, al ser total y perenne del hombre.

En Agustín el *ser-para-sí* escapa a la definitiva inmutabilidad de *ser-en sí*. En san Agustín sólo se puede concebir el *ser-en-sí-para-la-verdad*. Porque el hombre no es el ser que se encierra en una inmutabilidad prieta y sin salida: el ser del hombre no es el *ser-en-sí-para-sí*; no es el molde de una identidad sin variación. Su destino en la vida está condicionado a una aspiración constante de felicidad, que no puede encontrar dentro del recinto amurallado del *Das-sein* heideggeriano. El hombre no *es*; *se hace*, se desenvuelve en la vida y en la

1. Factus eram ipse mihi magna quaestio; *Confess.* IV, 4,9.

2. *Confess.* VII, 10,6.

existencia. Es a la vez proyecto permanente y mutante. Su carácter de proyecto indica la salida a un punto para llegar al reposo, que no encuentra más que en la realidad absoluta de Dios. Es, ni más ni menos, el *Eros* de Platón en búsqueda inquietante de la felicidad por la posesión del goce eterno en el Bien absoluto. Entonces el yo se constituye en el infatigable y pobre peregrino, que busca nuevas sendas en el mundo del existir caduco, cuando cree que su camino es torcido y muy largo para llegar a la meta del peregrinaje. En todo esto hay un cambio entre lo que se es y lo que se anhela ser; y en este cambio estriba la libertad humana, que le posibilita la redención y la creación de su futuro por la remisión de su pasado infame.

Esta intimidad pudiera quedar sindicada y definida como interioridad, naturaleza humana, verdad, trascendencia.

Pero la intimidad agustiniana no es más que la consecuencia de la vida-experiencia de Agustín, y como una prolongación del *Eros* platónico, que corre a lo largo de los siglos, a través de toda la mística cristiana, hasta el advenimiento del materialismo, en que, negando toda facticidad espiritual, y negando también los valores superiores espirituales del hombre, al convertirlo en puro animal de sensaciones corporales, lanza al hombre fuera de sí mismo, en una formidable dispersión, dejándolo exhausto de energías vitales y espirituales.

Llegó el existencialismo contemporáneo, en una reacción contra el materialismo idealista del Hegel, especialmente, y se introdujo el interior del hombre en el pensamiento filosófico actual. Pero esta intimidad existencialista es una cárcel cerrada, que impide ver lo inmanente y trascendente de la naturaleza humana, en donde el hombre queda convertido en un *proyectante-yecto*, encerrado en las mazmorras de su yo a oscuras. Con todo, este *proyectante-yecto* tiene aspiraciones a la liberación, que no se consigue en la cerrazón a que lo encadenó Heidegger. Por aquí no anda la Verdad, que es claridad fulgurante, sino la apariencia engañosa y variopinta, disipante y lacerante. La verdad habita en el interior del hombre, es cierto. Pero dice san Agustín:

No quieras ir fuera; vuélvete a ti mismo, que en el hombre interior mora la verdad. Y si te dieras cuenta de que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo; pero no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina tus pasos allí donde la razón se enciende. ¿Pues, adónde arribará todo buen pensador sino a la Verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino más bien es la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste caza por la investigación, no recorriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior

*concuere con su huésped, no con la fruición carnal, sino con subidísimo deleite espiritual*³.

Una experiencia trágica del existencialismo es que, al volver de la diáspora, se siente el hombre sin fuerzas para trascenderse. Al regresar a su yo, se encuentra que éste le exige cuentas del abandono en que se le tuvo. Y al experimentar la profundidad yoica, no intentará el hombre, no tenderá a superarse, a trascenderse por lo debilitado de sus energías inútilmente gastadas por los caminos de la dispersión; y queda amarrado a las negrísimas tinieblas de la intimidad existencial.

Muy distinto modo de ver es el método agustiniano —y con Agustín los existencialistas cristianos—. La experiencia íntima crucial agustiniana consiste en que lo primero con que se encuentra el hombre, al regreso de la dispersión, además de la mirada profunda a su ser, es con la verdad. Frente a ella, el hombre no puede menos de reconocer que su naturaleza es mudable, contingente, inconsistente del todo; y, por una natural consecuencia, todo él se siente impulsado a trascenderse a sí mismo —*subiendo por las cimas de su ser*—; y desde dentro, a superarse, a huir de sí mismo, para llegar a Dios, fundamento absoluto de todo, principio eterno y causa necesaria.

Cuando el primero de los hombres modernos —después de san Agustín—, Descartes, entró en sí mismo a esconder su pensamiento dentro de sí por la duda metódica, lo primero con que se encontró fue con su yo, consigo mismo; pero no supo sacar todas las consecuencias, y se ladeó hacia la periferia de su existencia, proclamando que antes que su yo era su pensamiento; y sobre su pensamiento trata de construir toda la realidad, la humana y la divina. Fue un error de principio. Kant irá más lejos; y defenderá que el yo trascendental será el fundamento que hace posibles las ciencias en su estilo de necesarias y universales. Para los dos —para Descartes y para Kant— no hay trascendencia, si bien se piensa la postura de ambos: la naturaleza del yo trascendental no es mudable; a trascendente le corresponde siempre la categoría de trascendental. Más tarde, el existencialismo actual se inclinará también por el hombre interior, que, de suyo, está patente al mundo, no hacia Dios, ni hacia el yo —aunque a primera vista parezca lo contrario—, ni hacia la ciencia, en primer término.

Agustín se da cuenta, al entrar en la morada íntima del yo, que lo primero que encuentra es el yo, que es como el dueño de la estancia. Por eso, se pre-

3. *De vera rel.* 39,72. Admonitus redire ad memet ipsum, intravi in anima mea, duce te ... Intravi et vide qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam, lucem incommutabilem, non hanc vulgarem et conspicuam omni carni ... Tu es, Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu asumpsisti me, ut viderem quod viderem, et nondum me esse, qui viderem; *Confess.* VII, 10,16.

gunta: *¿Qué hay más próximo a mí mismo que yo mismo? Y contesta: Aquí trabajo, y trabajo en mí mismo; y me he hecho tierra de dificultad y de excesivo sudor* ⁴. Pero él no se queda plantado angustiosamente ante la presencia indagadora de su yo, sino que se trasciende, y se trasciende a base de la contingencia y mutabilidad del yo ⁵.

Grande es la energía de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío, multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma, y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa ⁶.

Al yo agustiniano lo encontramos pensando, queriendo, viviendo, sintiendo ⁷: dotes todas sobre las que Agustín se trasciende, porque en ellas aprecia la fugacidad de la existencia; y, sobre esa existencia fugaz, sube a Dios, buscando una firmeza a su ser humano. Para el Obispo de Hipona esto es lo más natural: el hombre es un ser humano. En cambio, para Descartes, lo más claro y distinto, cierto e indubitable es que «yo pienso porque existo»; y para Kant, que el yo trascendental es el fundamento de la ciencia física y de la metafísica, que el yo es lo necesario.

Para el existencialismo moderno el yo íntimo es temblor y temor, cuidado y angustia ante la muerte, campo de temporalidad y de deuda, de historicidad. Todo está impregnado de dificultades y sudores. En Agustín existe también todo eso; pero no solamente eso. Hay un «cor inquietum», un espíritu en constante zozobra, que termina con la posesión de Dios y con el descanso en Dios. No es la soledad angustiosa la que padece el de Tagaste, una soledad muerta, porque el yo está abandonado a sí mismo; es una soledad que aspira al encuentro con Dios, por eso mismo, porque en esa soledad de muertes se oye clara y vibrante la voz de la Verdad. Y es entonces cuando el hombre se convierte en enigma para todo el hombre, porque, sintiendo ansias, fuertes aspiraciones de unirse con esta Verdad absoluta, no puede realizar la unión, porque aún está en camino y como encadenado a un cuerpo de muerte.

Desde la soledad de su corazón Agustín va hacia Dios, en donde el «cor inquietum» descansará de todas sus fatigas. Agustín se queda a solas para remontarse a Dios, para llegar a Dios en esta vida por medio de la contemplación. Ya Plotino propuso quedarse a solas consigo mismo, a solas con el *Solo*: quiso cercar al yo, acosándolo, despojándolo de lo sensible y de las ideas; quiso un alma ineidética —la noche oscura, sin sentidos, sin apetencias y poten-

4. *Confess.* X, 16,25.

5. *De vera rel.* 39,72.

6. *Confess.* X, 17,26.

7. *Solil.*, II, 1,1.

cias intelectivas—. Y cuando creyó que tenía acorralado al yo, cuando supo estar solo, se encontró a solas con el *Solo*, haciéndose firme en el *Firme*, creyendo desde entonces que la meta de sus aspiraciones era unirse a *Aquel*, que es *Uno*, y lo encierra todo con el *Todo* que todo lo contiene.

Para entrar en el yo, Agustín tuvo que despojarse de todo impedimento, hasta de sí mismo, pero caminando en alas de la caridad, porque a la verdad sólo se entra por la caridad⁸. Al revés de lo que nosotros creemos. Nos ilusionamos al pensar que la verdad se encuentra mediante el raciocinio escueto: una premisa universal, una menor particular, y la conclusión salta al ruedo de la lógica. Y nos olvidamos de que al corazón lo estrujamos con ese raciocinio estupendamente perfilado. Al castillo del hombre interior se entra con el corazón y con la inteligencia, con todo el hombre —cuerpo y alma—, con la persona íntegra y sin divisiones. Nuestro ser de personas no conoce parcialidades, porque todo él es una totalidad psíquico-orgánica. Se entra a la verdad con el hombre total; porque la verdad exige al hombre entero, tal cual es, sin nimiedades ni exageraciones. La verdad, para ser poseída, nos pide el yo; una exigencia perfectamente justa y al mismo tiempo redentora. Se entrega todo el yo por la caridad, que está totalizada por la entrega del hombre completo. Por esto, san Agustín nunca pierde de vista —dice García Baca— ni un momento la originalidad y antihelénica fusión, que en Cristo tomó realidad, entre *Luz*, *Camino*, *Verdad* y *Vida*⁹.

B. *Lo objetivo-absoluto en la intimidad*

Intimidad dice relación de unidad; y la unidad toma su significado de lo superobjetivo, que es lo único que puede fundamentar la cohesión sin perder energía de realidad; porque lo superobjetivo se impone por sí mismo, como elemento unificante a través de lo objetivo múltiple. Por eso, la intimidad humana es un constante reclamo de lo necesitante absoluto. Eso lo entendió bien Agustín cuando reclama la vuelta del hombre a sí mismo:

El ser exige permanencia; y ésta es la razón del por qué el ser es inmutable en su alto y sumo grado ... El orden reduce a una cierta unidad lo que organiza; porque la esencia del ser es la unidad. Y así en la medida en que el ser es esa medida es uno. No hay unidad más entera que el ser uno unidad. La obra de la unidad es producir conveniencia y concordia, por lo que las cosas compuestas tendrán la medida de su ser. Las simples son ellas por sí mismas,

8. Non intratur in veritatem nisi per caritatem; *Contra Faust*, XXII, 18,18.

9. GARCÍA BACA: En un artículo aparecido en el diario de Lima (Perú), *El Comercio*, suplemento dominical del 14 de noviembre de 1954, XVI centenario del nacimiento de san Agustín.

*mientras que las que no lo son imitan esta unidad por la concordia de sus partes; y la medida de su unidad es la unidad de su ser*¹⁰. También estas otras palabras: Dios, bajo cuyo imperio, todo está en ti, todo está contigo¹¹.

Agustín comprende muy bien que, para ir a la unidad, sólo existe un camino, que es la unidad¹². Y para conseguir la unidad-intimidad, tiene que acogerse el hombre al único principio de toda unidad, que es el *Uno* perfecto: *La suprema unidad es el principio de toda forma*¹³. *Sólo el Uno perfecto es principio de todo lo que tiene unidad...*¹⁴.

Agustín vivió esta necesidad de intimidad-unidad-recogimiento en sí mismo, como un nivel de orden y estructuración para dar aliento y vigencia a su espíritu en ansias de verdad-bien-bondad-belleza. Sabe mucho de dispersión: de eso le llenaron los maniqueos, académicos y astrólogos. Y ésta fue su gran dificultad para centrarse en sí mismo.

Si la intimidad, o el recogimiento interior, es un movimiento de propulsión a la unidad, por su condicionamiento de revertirse hacia lo profundo, para calar la esencia de esta intimidad-recogimiento, debe el hombre esforzarse en reflexionar que lo profundo, que lo superobjetivo, que lo absoluto nos toma sin alienarnos, dejándonos en más libertad racional. Porque este absoluto se nos presenta como distinto de nuestro ser-haber, como el Ser que sostiene lo nuestro, como algo que, siendo inmanente en nosotros, es al mismo tiempo trascendente a nosotros mismos. Y su influjo en nosotros se conjuga de un modo natural con la activa entrada de nuestro yo a nuestro *sí-mismo*.

Ya dentro de nosotros mismos, en esa intimidad se capta la unidad de las cosas: la unidad del yo y la otra unidad, que es Dios, rodeándonos y sin confundirnos con él. Y en esta presencia de la Unidad absoluta, nosotros somos más nosotros mismos, porque comprendemos que, con este arrimo a la Unidad, nos constituimos más en nosotros.

En las *Confessiones* Agustín sienta el principio de la intimidad-unidad-recogimiento: *en modo alguno existiría, si no estuvieras tú dentro de mí*¹⁵. Es

10. Esse enim ad manendum refertur. Itaque quod summe et maxime esse dicitur, permanendum in se dicitur ... Ordo enim ad convenientiam quandam quod ordinat dirigit. Nihil autem est esse, quam unum esse. Itaque in quantum quidque unitatem adipiscitur, in tantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordia, qua sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt: nam simplicia, per se sunt, quia una sunt: quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur; *De mor. Eccl. Cathol. et manich.*, II, 6,8.

11. *Solil.* I, 1,4: Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est.

12. *Serm.* 103,4.

13. Summe unum est omnis formae principium; *De gen ad litt. lib. imperf.* 10,32.

14. ...omnis unius principium non esse, nisi unum solum a quo sit omne bonum; *De vera rel.* 34,64.

15. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me; *Confess.* I, 2,2.

decir, el ser del hombre se debe a un acto de amor de Dios. Y si el hombre es, existe sólo porque Dios lo amó y quiso que existiera. Toda la filosofía y teología agustinianas nos lleva a lo mismo: a buscar a Dios como la primera realidad fundamentante de toda otra realidad; y más en concreto, de la realidad del ser del hombre.

El hombre se siente en todo momento finito, mudable, contingente; es decir, relacionado con algo o con alguien, que no es él, pero que a él se llega para fundamentar su ser racional. Y quiere indagar qué sea esta realidad superior a sí mismo. Esta su contingencia humana le lleva también a otra significación: que él —que el hombre— convive con los otros hombres y con las otras cosas. Y esta segunda contingencia —la de los demás y de las cosas—, para Agustín, es como si desapareciera, si pensamos que Agustín supone otra relación primaria y originante de todo lo existente. Pero, al mismo tiempo todo el hombre está reclamando y afirmando lo absoluto de su ser, tanto en su conocimiento como en su amor y en toda su actividad. Porque tanto su conocer como su relacionarse es una moción de «intencionalidad», una salida de su yo hacia lo que le es trascendente, pero sin perder su cualidad humana y racional de interioridad. Y hasta la misma noción de relatividad le está exigiendo un término esencial-existencial en la noción implícita de lo absoluto. Y esta noción de absoluto, para Agustín, es Dios.

Tal es la fuerza de la verdadera divinidad, que no puede esconderse totalmente a ninguna criatura racional en uso de su razón. A nadie le es dado conocer íntegramente tal cual es; pero a nadie tampoco le está permitido ignorarla ¹⁶.

Dios está presente, pero oculto. Toda la consistencia del mundo —del hombre, de la creación entera— proclama esta presencia divina. Es interesante el pasaje de las *Confesiones* ¹⁷, en donde se hace un recuento de las criaturas, y todas nos llevan a Dios. Además, en la actividad del hombre es en donde más se manifiesta esta presencia:

En modo alguno existiría yo, si no estuvieras tú dentro de mí ¹⁸.

Pero, para Agustín, más que estar Dios en nosotros, somos nosotros los que estamos en Dios ¹⁹. La teoría de la presencia de Dios en el hombre no es más que la aplicación particular de la ontología agustiniana de las cosas-seres.

16. Haec est enim vis verae divinitatis, ut creaturae rationali, non omnino ac penitus possit abscondi; *Tract. in Ioan. Evag.* 106,4.

De nullo loco indicat, qui ubi secretus est, ubique publicus, ut est, cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare; *Enarrat in psal.* 74, 9.

17. *Confess.* X, 6,9-10.

18. Non omnino essem, nisi esses in me; *Confess.* I, 2,2.

19. In Deo es, quia Deus te continet. Deus est in te, quia templum Dei factus es; *Tract. in Ioan. Evag.* 48,10. Cfr. etiam *Confess.* I, 2,2.

¿Cómo se puede entender que Dios sea en sí mismo y al mismo tiempo en todas las cosas? Se ha de entender de esta manera: Dios es omnipresente, porque no está ausente de nada de lo que existe; y Dios es en sí mismo, porque no es contenido por aquellas cosas en las que está presente, como si no pudiera existir sin ellas ²⁰.

Por estas palabras queda bien claro que Agustín no confunde su ser con el ser de Dios, que se da cuenta que los dos contenidos —el del hombre y el de Dios— son términos trascendentes e independientes en la esencia y en la consistencia. Por lo que el mismo Agustín, cuando habla con Dios, como el ser interior —*interior íntimo meo, superior summo meo* ²¹—, entiende que Dios es lo superobjetivo o lo superabsoluto, lo objetivo sumo y en todo superior al mismo Agustín; pero lo encuentra en su intimidad-recogimiento, como esperándole y siempre como distinto. Además, cuando él habla de *ciencia* y *sabiduría* ²², como objetos de nuestro conocimiento sensible e intelectual, sabe muy bien que los dos modos de conocer humano tienen un algo independiente de su facultad, algo que la trasciende, tanto en el campo de lo sensible como el de lo puramente intelectual. Y si las dos maneras de conocer nos llevan a Dios, es por esta trascendencia objetiva, o por esa objetiva trascendencia de nuestros objetos cognoscibles.

Para conocer este absoluto, que es Dios, se necesita una vuelta en redondo, una *conversio* hacia sí mismo, tal como él lo expresa:

Vuélvete, pues, al corazón. ¿Por qué te escapabas de ti mismo y te pierdes lejos de ti mismo? ¿Por qué andas vagabundeando? ¡Vuélvete! ¿A dónde? Al Señor. El está presto; primero vuélvete a tu corazón, tú que andas desterrado y errabundo fuera. ¿No te conoces a ti mismo y quieres descubrir a tu Creador? Torna, te repito, torna al corazón; y mira a ver qué es lo que sientes allí cerca de Dios, allí que está la misma imagen de Dios ²³.

Es tan profunda esta convicción de la presencia de Dios en el hombre, que son muchos los pasajes que podríamos traer aquí. Pero, sólo recomendamos la lectura atenta de las *Confesiones* para convencernos de lo que él cree firmemente.

Pero hay un texto significativo —muy repetido por nosotros— de la pre-

20. *Epist.* 187, 6,18.

21. *Confess.* III, 6,11.

22. Remitimos al lector a nuestro estudio *Conocer y pensar. Introducción a la noética agustiniana*. Ed. *Estudio Agustiniano*, Valladolid 1981. Sic ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero temporalium rerum cognitio rationalis; *De Trinit.* XII, 15,25.

23. *Tract. in Ioan Evag.* 16,10.

sencia absoluta de Dios en el hombre, y como algo objetivo y trascendente al hombre, y que mora en lo profundo de su intimidad. Éste:

No quieras salir fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo; mas no olvides que, al trascenderte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿a dónde arribará todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad con ella. Confiesa que tú no eres la Verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú le diste alcance por la investigación, no corriendo espacios, sino con el afecto espiritual, a fin de que el hombre interior concuerde con su huésped, no con la fruición carnal y baja sino con subidísimo deleite espiritual²⁴.

En este hermosísimo texto Agustín señala el principio de interioridad-recogimiento-intimidad, y, al mismo tiempo, reconoce que lo que encuentra dentro de sí es distinto de sí mismo: que es algo objetivo, superobjetivo y trascendente al hombre. Y por este descubrimiento de la interioridad, encuentra también otra magna verdad, la trascendencia de esa Verdad, que se asienta en su interior, con lo que él sobrepasa el maniqueísmo y conquista la trascendencia de Dios, como Espíritu, Verdad y Vida sobrenatural. Y todo a base de la intuición profunda del yo humano.

Tres grandes momentos entraña este recogimiento-interioridad:

- a. *Noli foras ire*: no te extravases;
- b. *In te ipsum redi*; vuélvete a ti mismo, piensa en ti mismo, y
- c. *Trascende te ipsum*: sube por encima de ti mismo, no te quedes encerrado en ti, busca una trascendencia.

Es decir, el mundo material-espacial no puede darte significación sobre tu ser, sobre el ser del hombre; y, como no puede dártela, tienes que profundizar en tu intimidad, que es el fondo de certezas inmutables, o el indicador de las mismas, que te lanzarán a más altas esferas, en donde tiene asiento la suprema Verdad. La verdad que encuentra Agustín dentro de sí mismo no es una proyección de la consciencia de Dios en el hombre, como han pretendido ver muchos, sino una realidad objetiva, o más bien superobjetiva, que se enlaza con el Ser supremo, Dios-Verdad.

«Advertido a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por ti; y púdolo hacer, porque tú te hiciste mi ayuda...²⁵.

24. *De vera rel.* 39,72. Cfr. *Miscelanea Agustiniana*, Denis II, 13-14.

25. *Confess.* VII, 10,16.

Y para fundamentarse en lo anteriormente dicho por él, Agustín se reconoce mudable, contingente, no necesario; pero que necesita un sostén en su vida y en su ser todo. Y este sostén inmutable y permanentemente estable sólo puede encontrarse en la firmeza del Firme y en la fortaleza del Fuerte, en la Luz que nunca se apaga y en el Amor que nunca engaña. Todo él se siente en fatiga dentro de una búsqueda angustiada; y su corazón andará en zozobra hasta que encuentre un descanso permanente; y éste es, para él, Dios-Verdad-Belleza-Unidad ²⁶, Luz de luz, Verdad originaria de toda otra verdad participada.

* * *

Conclusión práctica

Cuando se trata de vivir auténticamente esta intimidad-recogimiento, uno se da cuenta que en su interior salta el gozo y la paz, que uno nunca está en soledad. Uno también se da cuenta de que la *masa-rebaño*, formada por quienes no viven su original situación humana, sino que viven de préstamo, no les sirve esta autenticidad de vida. La autenticidad de nuestro vivir cotidiano nos viene de la interioridad objetiva: de nuestro recogimiento y presencia en la presencia de lo Absoluto-Dios. Pensemos también que intimidad-recogimiento no significa algo espacio-temporal, un lugar espacio-tiempo de nuestra mente-alma-espíritu, no; esta intimidad es todo nuestro yo: soy yo mismo viviendo en mí con todo el contenido que esto encierra. Y lo primero que evita la intimidad-recogimiento es la dispersión-diáspora de nuestras energías espirituales. Vivir en la intimidad es crear actitudes de presencia: presencia, primero, a nosotros mismos, presencia de lo Absoluto en nosotros; y, desde nosotros y desde lo Absoluto-Dios, también a todo lo demás.

Esta presencia de mí a mí mismo me obliga a salir-trascender en busca de un apoyo que fortalezca mi debilidad; que unifique mis posibles divisiones; que reúna todo lo disperso mío y me lo coloque en unidad. Y, ya desde esta mi unidad, exploto yo mi necesidad de la otra Presencia unificante y unificadora, que, para mí y para Agustín, es la Verdad-Dios.

Poner en forma este sentido de trascendencia implica llevar a cabo un proceso de interiorización, el cual exige, a su vez, moverse espiritualmente a un nivel de hondura, tensar los resortes humanos en direcciones de profundidad hacia esos centros de resonancia que llamamos valores ²⁷.

Moisés M.^a CAMPELO

26. *Confess.* I, 1,1.

27. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Diagnosis del hombre actual*, p. 98, Ediciones Cristianas, Madrid 1966.