

TEXTOS Y GLOSAS

Los valores de la intimidad: Iniciación a una antropología agustiniana

VIII. ENCUENTRO CON EL MUNDO

Principio general:

Et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse nec omnino non esse... Y miré lo otro que está por debajo de ti, y me di cuenta que ni es absolutamente y que absolutamente no es; Confess. VII, 11, 17.

Desde su posición de diáspora Agustín trata de entrar en sí mismo, porque todo lo exterior le llama a la dispersión. Y cuando se percata de que esta dispersión es para él algo antihumano, realiza el intento de prescindir de todo, incluso de lo externo y de lo inmediato a él, para encerrarse en su intimidad. Y desde ahí, ver, observar lo que tiene y lo que le viene. Pero todo esto, incluido él mismo, exige una trascendencia hacia algo superior a sí mismo y a todo lo demás temporal-espacial.

El mundo, desde ahora, será un paso de Dios, una huella de Dios, que marca la ruta segura de ascensión humana hasta la verdad suprema, que es el mismo Dios.

* * *

También desde su intimidad, concibe el mundo como dos tensiones dispares entre sí. En él existen dos grupos de hombres: unos dirigen sus pasos en conformidad en todo con la recta razón; otros, por el contrario, siguen las exigencias del orgullo y de la sensualidad. Con ellos forma Agustín la teoría de las dos ciudades: la ciudad de Dios y la sociedad de Satán. En la primera se agrupan, además de los ángeles buenos, todos los hombres que han respondido al llamamiento de la gracia de Dios; en la segunda están agrupados los demonios, esos ángeles que quisieron equipararse y subir por encima de Dios, y los hombres sometidos a la férrea ley del pecado y de la culpa.

La ciudad de Dios es el reino de Dios; la de Satán, el imperio del mundo y

del pecado-orgullo. Ambas corren a lo largo del tiempo-vida-historia como dos planos superpuestos paralelamente: por el plano superior va la ciudad de Dios; por el inferior, los hombres de la ciudad del mundo-pecado. De una hacia la otra se puede salir; con el arrepentimiento y las buenas obras, de la ciudad del mundo-pecado a la ciudad de Dios; y de la ciudad de Dios a la del mundo, con el pecado, por un descenso culpable.

La comunidad, que forman los de la ciudad de Dios en el cielo, viven en la suprema felicidad y unidad de la gracia; los que aún no han llegado a la Patria, pero que viven en la ciudad de Dios en esta vida-tiempo-historia, forman unidad de sentimiento y voliciones con Él mismo. Los hombres, que discurren en la ciudad terrena, viven en discordia, mordidos por un «sentido formidable de punto y división», luchando por la hegemonía de la tierra y de los placeres bajos. La ciudad de Dios está encarnada en el reino de Dios; y las estructuras estatales históricas no son más que provincias de una comunidad pecadora, que lucha y se divide en fracciones de odios y rencores por el dominio de la supremacía del mundo.

Algunos —Windelband y Scholz— creen ver en esta concepción del mundo una derivación del maniqueísmo hacia el catolicismo agustiniano en la teoría de las dos ciudades. Pero sabemos que la concepción agustiniana es diametralmente opuesta a los maniqueos. Éstos defienden un doble principio del mundo, con poderes universales e infinitos, sin ninguna relación entre ellos, tan poderosos, que uno está encaminado a la destrucción del otro; ambos son creadores y ambos impulsan al mundo en su desarrollo. Para Agustín este modo de ver el mundo es un artificio de la fantasía maniquea sin que tenga realidad objetiva alguna. Él sabe que hay un principio infinitamente bueno, Dios, que ni hizo el mal ni creó el pecado. El pecado tiene su origen en el libre albedrío humano, en la mala voluntad del hombre. Y el mal es la privación de bien. El mal y el pecado se apoderan del hombre gracias a su mala voluntad libre ¹, a quien empujan la sensualidad y el orgullo, cuando éstos dos últimos dominan al hombre. El orgullo y la sensualidad son, según san Agustín, dos desórdenes, como una tergiversación dada por el entendimiento y la voluntad a los valores perennes del espíritu, o como un desquiciamiento del hombre todo, un desgarramiento, con el que se ciega la entrada al bien y a la verdad por una confusión culpable de bienes, en la que Dios es pospuesto a las criaturas. En resumen, el mal es privación de bien ², que, como privación, es negación de algo debido a alguien; y, como es negación, es nada o el no-ser del bien. Y el concepto de las dos ciudades agustinianas son como dos dimensiones huma-

1. *Opus imperf. contra Julianum*, II, 17: *Peccatum nihil aliud est quam mala voluntas.*

2. *Confess.* III, 7, 12.

nas, en las que se agrupan todos los hombres: los buenos en una y los malos en la otra.

Al escudriñar en su interior descubre Agustín que todo hombre padece, como él, hambre de felicidad, felicidad a la que da suma importancia, y que, junto con el deseo insatisfecho de verdad, le trae y le lleva por todas partes. Si este deseo es inherente al hombre, y como un postulado esencial de la exigencia psíquica humana, esta necesidad de beatitud y la realización de este impulso solamente se consigue plenamente en la contemplación de la Verdad por esencia, en la visión y posesión de Dios. Y como ésta en modo alguno puede conseguirse en la vida-tiempo, tenemos en el hombre un eterno mendigo en busca del descanso en el gozo de la Verdad³ en el cielo, después de la muerte.

El hombre se siente ampliamente quillotrado por el bien; camina hacia el bien, real o aparente. En el concepto agustiniano sólo hay un Bien verdadero, Dios, que al mismo tiempo es Verdad; y la Verdad y el Bien se gozan cuando se poseen sin temor a desmayos por su ausencia. Así piensa el obispo de Hipona que se satisfacen las dos grandes facultades del hombre: el entendimiento y la voluntad con el Bien poseído en forma de Verdad, o con la Verdad en forma de Bien. Cuando se tienen el Bien sumo y la Verdad suprema, se descansa, desaparece la fatiga de la búsqueda. «Todo impulso del querer —dice Windelband— es sólo el camino hacia esa tranquilidad, donde aquél se paraliza. El último objetivo de la voluntad es enmudecer en la acción de la gracia de la revelación divina —«mantente en reposo, cuando la contemplación de la Verdad viene hacia ti, desde las alturas»—⁴.

Por eso, Agustín tampoco concibe al hombre en el quietismo hindú, o al estilo chino. El hombre agustiniano está siempre en el ágora de la *agone*, en plena lucha, en tensión total de su espíritu. En este mundo no se promete ni se consigue paz auténtica, que queda relegada a la contemplación directa de la Verdad y Bien absolutos en el cielo. Y contemplando la Verdad y gozando del Bien absoluto se saciará el alma plenamente. Es lo mismo que dice San Pablo, y con él toda la mística cristiana, a partir de él:

*Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido. Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, éstas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad*⁵.

En la región del amor ya no se lucha con la resistencia de una voluntad enteca ni contra un entendimiento obtuso. Se ve, y se intuye; allí el amor descansa plenamente en la contemplación y gozo-posesión de Dios.

3. *Confess.* X, 23, 33.

4. Windelband, obra citada, pág. 78.

5. *ICor* 13, 12-13.

Allí descansaremos y veremos; veremos y amaremos; amaremos y alabaremos. He aquí la esencia del fin sin fin ⁶.

IX. CONCEPTO AGUSTINIANO DEL MAL

Principio general:

Peccatum nihil aliud esse quam malam voluntatem. El pecado no es otra cosa que la mala voluntad (Opus imperfect. contra Iulianum, II, 17).

Voluntas aversa ab incommutabili et communi bono, et conversa ad proprium bonum, aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. La voluntad peca cuando se aparta del bien inmutable y común y se inclina al propio bien, a uno exterior o a otro inferior (De lib. arbitrio, II, 19, 53)

Otro de los problemas que encuentra en su yo es el del origen del mal. Parece que estamos oyendo a Agustín, que se dice: Dios hizo al hombre, y lo hizo perfecto; ¿de dónde, pues, le viene que siga la senda del mal o del error?

El hombre, después del pecado original, adviene al mundo con una naturaleza viciada, y pertenece a la gran *massa damnata* ¹; está impedido para elevarse por sus propias fuerzas hacia la región de la bondad. Y para Agustín no hay otra causa de este desquiciamiento humano que el mal, que es privación de bien ², como el error es la privación de verdad. Si la naturaleza humana tiene un defecto cualitativo, hay que buscar la causa no en la naturaleza, a quien Dios hizo buena, sino en el libre albedrío del hombre, en su propia mala voluntad. Hay dos causas poderosas que le entorpecen en el camino al Bien y a la Verdad, que son su orgullo —causa intelectual del mal y del error— y la sensualidad —causa psíquica del error y del mal—. El hombre, nos dice, es un viajero ³, eterno viajero, hacia una patria en la felicidad del cielo. Pero en sus andares encuentra dos grandes obstáculos, que se interponen en su paso: el orgullo, que cierra la senda y ciega la inteligencia, y la sensualidad, que le emboita los sentimientos del alma; y los dos le hacen inclinarse hacia el lado zurdo de las criaturas, para un goce ilícito de las mismas.

Ya entre los platónicos se tenía al mal como la no-realidad, o el no-ser. Así muchas veces encontramos representado al mal en las figuras del vacío,

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

1. *Echiridion*, 27, 8.

2. *Confess.* III, 7, 2.

3. *Sermo* 149, 15, 18.

del espacio, de la noche... En Plotino, por ejemplo, el mal se entiende por referencia al bien: si el bien es presencia, el mal es ausencia. El mal

*es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa: he aquí, no los atributos accidentales, sino la sustancia misma del mal*⁴.

Lo malo, el mismo mal, tiene radicación en lo sensible. El mundo inteligible es lo completo; y en donde se encuentra el ser del ser, y en donde no cabría el no-ser, que es el pecado, o el mal en general. Siendo lo inteligible la realidad plena, de la que participa el mundo sensible, habiendo en ella plenitud, no puede asentarse en su contenido el vacío, ni el mal, por consiguiente; y sólo porque lo sensible es realidad defectuosa, es por lo que el mal puede tener asiento en el mundo de lo sensible. Ellos, los platónicos y neoplatónicos, sabían muy bien que estas afirmaciones les obligaban a una salida de falta de lógica. Por una parte, ellos señalaban la existencia del mal —un ser que en su realidad es el no-ser del ser—, y por otra, la misma aprehensión lógica del mal les llevaba a la afirmación de la inexistencia del mal —el mal es el no-ser del ser o idea—. Pero se sentían satisfechos con la afirmación de que lo sensible —en donde el mal se inserta— no es nunca un sensible puro, sino que lo sensible participa del ser de la idea, que es quien le da consistencia y afloración en la existencia. Luego el mal anda también mezclado y como escondido en las ideas.

En Plotino aún hay más. Así como el bien circunda y llena al ser, y es en cierto modo anterior al ser, el mal asimismo circunda y llena a la materia y es anterior a ella.

Cuando san Agustín se pregunta por el origen del mal, hay un problema esencialmente religioso-moral, además del ontológico. Siendo Dios el autor del ser y Ser de su mismo ser, Ser absoluto, y creador de los seres, ¿cómo es que existe el mal en el mundo? ¿Quién lo hizo? ¿Dios? Éste es infinitamente bueno y la bondad suma. No puede ser Dios el autor del mal. Para su explicación san Agustín traslada el concepto platónico de la relación del bien y del mal al plano religioso. Pero hay mucho más que todo esto. Si Platón y Plotino concebían el mal como abstracción más que como existencia, para san Agustín el mal es realidad más que abstracción. Siente el mal hasta en sí mismo. Y de la ausencia del bien construye una realidad para el mal, o para el pecado. Y si la idea platónica de Dios era también eso mismo —abstracción más que realidad—, el Dios de Agustín es realidad, personalidad plena y perfecta. Por

4. *Enéadas* I, 8, 3.

eso, la aspiración de lo infinito a su infinitud nos permite despejar la incógnita de la concepción del mal por algo más que una fuga de lo real hacia lo sensible. Así, para san Agustín el mal es una fuga de algo real, del bien, una huida o una no-existencia de la realidad del bien de allí en donde el bien debía asentarse ⁵. Esta fuga equivale a la nada. Por lo tanto, mientras sentimos las presencias, ahí hay un ser, que en su consistencia es sustancia, que tiene una realidad en el bien. Todo lo que es, es bueno; y el mal no es sustancia, porque si lo fuera, sería un ser, un valor; y por no ser ni un ser ni un valor, el mal es vacío de existencia obligada del ser-valor.

En san Agustín confluye también la otra corriente de los escritores cristianos de su tiempo. Y con él en cabeza afirman que el mal es el producto de una oposición o resistencia y de una voluntad. El mal surge en el mundo, porque hay quien se rebela, que se opone o distancia por un acto explícito y libre contra una ley, que se opone o se separa de la fuente originaria de todo lo que existe.

El hombre apunta siempre a un más allá; en su espíritu late un sentido de perspectiva infinita: un más allá de aquí, y un más allá de mí. El hombre es un antes y un después que se inserta en un presente: un algo que se hizo, se está haciendo y que se hará. El pasado ya no lo puede dominar; sólo el presente y el futuro están en sus manos, y son los dos instantes que se le incrustan en su existencia para un obrar del propio hacer. Por ser el hombre unidad sustancial de alma y cuerpo, es un enlace del mundo caduco con el mundo inmortal. El hombre total es cuerpo y espíritu ⁶, aunque san Agustín no sepa cómo se realiza esta unión maravillosa entre cuerpo y alma ⁷; pero él sabe que entre los dos forman la persona humana, una y única ⁸.

5. Et manifestum est mihi quoniam bona sunt quae corrumpuntur, quae neque si summa essent, neque si bona essent, corrumpi possent: quia si summa bona essent, incorruptibilia essent; si autem nulla bona essent, quod in eis corrumpere non essent... Aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest: aut quod certissimum est, omnia quae corrumpuntur privantur bono. Si autem omni bono privabuntur, omnino non erunt... Ergo si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt: ergo quamdiu sunt, bona sunt, ergo quaecumque sunt, bona sunt. Malumque illud quod quaerebam unde esset, non est substantia; *Confess.* VII, 12, 18.

6. Quoniam homo non est corpus solum, nec anima sola, sed quod anima constat et corpore; *De civit. Dei*, XIII, 24, 2. Ex anima et corpore constat totus homo; *Tract. in Ioan.* 98, 1. Nihil invenimus amplius in homine quam carnem et animam: totus homo est: spiritus et caro; *Ennarat. in psal* 144, 5. ...et utrumque ad naturam hominis pertinere ut totus homo sit spiritus et anima et corpus; *De anima et eius origine*. Quid est homo? Anima rationalis habens corpus... Anima habens corpus non facit duas personas sed unum hominem; *Tract. in Ioan. Evang.* 9, 5, 15. Vita carnis tuae anima tua; *Tract. in Ioan. Evang.* 46, 10, 8. ...Per animam ergo corpus subsistit; *De immortalit. animae*, 15, 24.

7. Quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus, et animalia fiunt, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est; *De civit. Dei*, XXI, 10, 1. Lo mismo en *De genesi ad litt*, XII, 16, 33; y en *De civit. Dei*, XXII, 4.

8. *Tract. in Ioan. Evang.* 19, 5, 15.

Con estos dos principios que forman la persona humana, tenemos en el hombre un ser que se radica en el tiempo y en el espacio por el principio unitario de su cuerpo, y que se lanza por el otro principio de unidad —el alma— hacia lo intemporal y aespacial. Siendo realidad corpórea, es al mismo tiempo perspectiva: un pasado que fue hecho humano y un futuro que se hará humano también, enclavado en un presente, que se le hace en cada instante, principio de enlace vital entre los dos extremos, que se le pegan al hombre en su posición del hacer. Por su pasado el hombre se une con Dios —Él lo creó—; es un ser creado, finito por tanto, dependiente de su Hacedor. Enclavado en su presente, y mirando a un futuro, todo es movilidad; y, por serlo, el hombre se va constituyendo, se va haciendo: está siempre en marcha, siempre va, va. Puesto en medio de su vía-vida, él se constituye en pregunta: *¿Quis ego et qualis ego?*

En esta pregunta encuentra san Agustín una realidad en su intimidad: Dios morando en él, en su interior, más íntimo que lo más escondido suyo, y más superior que lo más alto de su ser. Dios se me revela por mi ser y por su Ser. Cuando Dios no se me hace presente, es porque hay ausencia de Él en mi intimidad, es que yo he sufrido entonces quiebra en mi haber interior, y Dios ya no se me revela. Lo he perdido para mi fundamentación esencial-existencial. Hay un vacío en mi ser, y la presencia de ese vacío es el pecado, el mal, que es ausencia de Dios.

El hombre agustiniano es creación de Dios; por lo tanto, relacionado con Él desde el principio. Está inmerso en la presencia de Dios: Dios lo conserva y hacia Dios tiende su caminar. Es finito, limitado, relativo; y, por ser relativo, hace constante mención de relación o unión a su principio, a su medio y a su fin, que todo eso es Dios para el hombre. Todo el hombre es una exigencia de unión-relación en su contingente existir. Nace *para*, vive *para* y camina *hacia*. Es un constante *ir hacia*: una tendencia —*intentio*—, como exigencia de su ser y de su vida. Si vive en el mundo, y *está con* las cosas, es sólo en relación de compañía, nunca en relación de unión o tendencia. El hombre coexiste, o mejor, convive con los seres-cosas en el espacio y tiempo, comunes a los seres que le son contiguos, pero que no le penetran.

El hombre dice relación intensa e íntima a lo Absoluto. Él es limitado, y busca en lo Absoluto su término o acabamiento perfectivo; es mudable, y en el Absoluto encuentra la fortaleza-fijeza que él no tiene en su caminar. Todo el hombre es una relación palmaria a Dios: en su interior, en su exterior y hasta en su aspiración vital de existencia.

El hombre también es presencia, presencia de sí mismo, y presencia de sí a lo que no es *sí-mismo*. Como todo ser que es *sí-mismo*, el hombre se mani-

fiesta a sí en *sí-mismo*, y en el *sí-mismo* a sí mismo en lo demás, que tiene aptitud a su presencia.

Ahora bien, ¿qué es lo que más admite la presencia del hombre? Su fuente, su principio. El río manifiesta el cauce; con el cauce, el glaciar en donde se origina la corriente; el aire manifiesta su principio con la dirección del viento. El hombre manifiesta su principio con la presencia de Dios en su ser, y de su propia presencia en Dios, que es su causa, dirección y destino. Como ser participado y participante, todo su yo reclama y exige la presencia de Dios ⁹. Todo hombre es un *ser-en*, y con su vida manifiesta un destino, o un *ser-para*. Tanto su *ser-en* como su *ser-para* anuncian la presencia humana en Dios y la presencia de Dios en el hombre, cuya imagen es. El *ser-en* del hombre en Dios no viene dado por la teoría plotiniana, sino por la corriente cristiana de la creación y conservación de lo que Dios creó, amén del destino que Dios puso al hombre libre ¹⁰. En esta presencia humana en Dios se da una abertura de Dios al hombre y una abertura del hombre a Dios; en el camino se hace la unión-encuentro, religación por parte del hombre y por parte de Dios asunción. Ahora entendemos mejor que el hombre, por su intencionalidad constante hacia el Ser y por su presencia en el mundo, es el medio entre éste y Dios, que es el viajero entre dos mundos, o el extremo entre la caducidad y la permanencia, entre lo limitado y lo infinito, punto de unión entre la extrema miseria y la inmensa grandeza.

Si el hombre es presencia de *sí-mismo-en-Dios* y es una abertura de *sí-mismo-para-Dios*, ¿cómo es que muchas veces esta presencia y esta abertura no consiguen el punto de contacto con Dios? Agustín ya no filosofa, ya no razona, *accepta — crede ut intelligas —* una revelación, acata el dogma de una caída, o de un pecado original, que le revela la fe cristiana para que su razón entienda. Evidentemente, su razón le grita una desarmonía entre la presencia ontológica de su ser contingente en Dios y la abertura de su destino hacia Dios. Hay algo anómalo en el ser del hombre histórico, y siendo una exigencia del hombre histórico, y siendo una exigencia del hombre ontológico de ser «en y para» el Ser, él Agustín, se refugia en su razón, iluminada por la fe, y encuentra que dentro de sí mismo hay un vacío de presencias y un desvío de aberturas. Su razón le indica que, siendo el hombre un ser y, como ser, en perfección, su experiencia le confirma de una amargura sentimental: el hombre no es perfecto, el hombre está malo y hasta es malo, y que él mismo es un absurdo.

el ser humano o

9. *Tract in Ioan. Evang.* 48, 10; *Confess.* I, 2, 2; *Epist.* 67, 6, 18; *Confess.* IV, 12, 18; *Ennarat. in psal.* 134, 4.

10. Aunque Plotino diga cosas como éstas: «Todas las cosas están en Él. Él las posee todas, aunque Él no esté en todas las cosas, porque es el bien de todas»; *Enéadas*, V, 9.

Pero su fe hace luz en su razón, y le anuncia un pecado, como hecho histórico y conturbante de la naturaleza humana. La Sagrada Escritura le confirma ese *factum* como un hecho histórico, en el primer pecado del hombre, originado por la mala voluntad.

¿En qué consiste el pecado? Todos los actos del hacer del hombre se fundamentan en su libertad —*libre albedrío* lo llama san Agustín—. Además esta libertad es el fundamento de toda responsabilidad. Por la filosofía de los académicos-escépticos conoció Agustín una irresponsabilidad en la falta de libertad. En ellos vio un alma caída, desvencijada por una culpa anterior a su vida humana telúrica. Toda está manchada, en desgracia, o en error, pero nunca en pecado. El pecado exige responsabilidad, y ésta, libertad. Las almas platónicas no son libres. Lo mismo vio antes en el maniqueísmo: un destino fatal empuja al hombre a obrar; y su hacer está predeterminado y es imposible de reducción para éste. El pecado no es simplemente un hecho, una acción, sino que entraña, principalmente, una decisión, que tiene su fondo y origen en la personalidad; y sólo la persona es atributo de moralidad, pecaminosidad, justificabilidad.

El pecado en el hombre, como todo acto humano, tiene su base en el libre albedrío; y de él toman la moralidad todos los actos, los buenos y los malos, los conforme a ley y los contrarios a la misma ¹¹.

En todo pecado hay puestos dos careos de acción; un doble conocimiento: comprensión del bien y comprensión del mal. Sabemos, al obrar apartados de la ley, cuál debe ser nuestra posición, y cuál la consecuencia de ir contra la ley. Cuando se va contra ella, hay siempre un acto manifiesto de soberbia dentro de la libertad humana del hacer. Y cuando elegimos el pecado, escogemos, como Adam, nuestra independencia frente a Dios, que se manifiesta en la bondad del acto que no realizamos.

Si el pecado no fuera voluntario, nunca podría llamarse pecado ¹².

Hablando del primer pecado, dice san Agustín:

Comenzaron a ser malos en lo interior para despeñarse luego a una desobediencia formal, porque no se hubiera consumado la obra mala de no haber precedido la mala voluntad. Ahora bien, ¿cuál pudo ser el principio de la mala voluntad, sino la soberbia? El principio de todo pecado es la soberbia (Eccli 10,15). Y ¿qué es la soberbia sino un apetito de celsitud perversa? La celsitud

11. Peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra aeternam legem; *Contra Faustum manich.* 27, 27. Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat; *De duabus animabus*, 11, 15. Cfr. *Confess.* VII, 3, 5; *De lib. arbit.* I, 11, 21; II, 20, 54; III, 1, 1; *De peccat. mer. et remis.* II, 6, 7.

12. *De vera rel.* 12, 25; *Retract.* I, 13, 5.

tud perversa consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí y serlo ¹³.

Este acto de soberbia es asimismo un acto de uso en sentido divergente de la voluntad, una prepotencia, un querer ser sobre el ser nuestro; porque siendo nuestro ser *para*, una abertura a Dios, con el pecado cerramos esa abertura y nos lanzamos a un *para* sobre el ser nuestro; y destruimos nuestra tendencia, la convertimos en divergencia, a un *hacia* que no es un deber ser.

El primer pecado, es decir, el primer defecto voluntario es gozarse en la propia potestad ¹⁴.

Por el apetito de experimentar su propio poder,

el hombre cae en sí mismo como si fuera su centro, y cuando no quiere estar bajo nadie es precipitado de su auténtico centro al abismo ¹⁵.

El pecado entraña también una nota de desorden. Es una falsa dirección de la voluntad, o un salirse fuera, o un caerse del puesto del ser al abismo del *no-ser-sí-mismo* ¹⁶. Es decir, hay una destrucción de la relación del ser humano a su destino, o una ruptura de relación-ordenación ontológica y axiológica del ser del hombre, porque siendo su relación y su ordenación —es lo mismo— una presencia en Dios, y una tendencia a Dios, cuando el hombre peca, se rompe esta relación-uniión en Dios, el hombre abandona su *sistencia en Dios*, y sale fuera de su centro, y se coloca en una situación, que no es su propia estabilidad racional de orden.

San Agustín ve en el estado de pecado, no una situación de ruina esencial de la naturaleza humana, sino una subversión de valores y bienes que el hombre tuvo antes del pecado de origen y antes de su pecado personal; y, aun en el pecado, el hombre se sitúa en la esperanza. No está *todo del todo* perdido. Algo se le fue cuando pecó; pero aún le queda también un algo para que pueda llorar lo que perdió por su culpa ¹⁷.

* * *

Hemos dicho que el pecado es una fuga. Es interesante ver este concepto de pecado en Raimundo Lulio, que no es más que una derivación de la teoría agustiniana. Para Raimundo Lulio el mal es una defeción, un separarse co-

13. *De civit. Dei*, XIV, 13, 1.

14. *Epist.* 118, 3, 15.

15. *De Trinit.* XII, 11, 16.

16. *De vera rel.* 11, 21 y 22; *De musica*, VI, 13, 40.

17. Non in eo tamen penitus extincta est quaedam velut scintilla rationis, in qua factus est ad imaginem Dei; *De civit. Dei*, XXII, 24, 2. Cfr. *Ibidem*, XIX, 13; *Retract.* I, 26, 2; *Ibidem*, II, 24, 2. *De Trinit.* XIV, 15, 21.

barde, o un vacío culpable¹⁸. La falta de *intención* es lo que carcome al hombre, *que se manifiesta contra la intención por la que ha sido creado*¹⁹. Teniendo el hombre una voluntad para amar, la arrastra en cobarde y culpable fuga de destino hacia el lado zurdo de un amar y de un querer, que lo desvían de su *intenció*, que es amar el bien, que perfecciona su ser y le une a Dios²⁰. En este desvío culpable va perdiendo su ser por la inclinación hacia el no ser, que es el mal.

Esta huida vergonzante y vergonzosa, como toda otra inclinación o tendencia humana, está determinada en todas las circunstancias y momentos del hombre por el *ordo amoris* agustiniano, por el *pondus meum*, por el amor, que es peso y dirección de ruta²¹. Así, el hombre marcha, de prisa o despacio, hacia el objeto de sus aspiraciones: bien o mal, justicia o injusticia, verdad o mentira, nobleza o villanía, sublimación o abyección... Es el doble camino —doble tensión humana— que se le abre ya desde el principio de su consciencia racional. Esta doble vía empuja al hombre; la una, al bien, a Dios; la otra, la de simple concupiscencia, hacia el lado de la *libido*, hacia la diáspora.

La intenció lulliana es la misma *intentio agustiniana*: a las dos les es común el sentido de dirección. *Intentio ad superna et conversio ad creaturas* llama san Agustín a la doble postura que puede adoptar el hombre en su vida; Raimundo Lulio las llama *intenció primera* —la del amor con centro en el bien, en Dios— e *intenció segunda* —la del amor de concupiscencia, que tiene su fondo en el egoísmo—. Tanto san Agustín como Raimundo Lulio afirman que lo que debe privar en todo el hombre es la dirección a Dios, como una *cosa infinita, eternamente inteligible y amable*²².

Dios es inteligible, porque encerrando en su esencia el contenido de bien, este concepto abarca, encierra y supera el contenido de ser, y como tal aparece a nuestra razón: como el más aprehensible, por ser el más claro y lógico. Y siendo Dios lo más amable, el hombre corre hacia ese tirante de su ser; y siendo el bien lo que más le atrae, éste —el bien— se convierte en el motivo supremo del amor humano. Pero muchas veces el hombre tergiversa el contenido de bien; y cree encontrarlo en donde no se encuentra Dios por una falsa dirección: postura del entendimiento o de la voluntad. En esta tergiversación todo lo que el hombre desea, lo quiere en razón de bien; porque el mismo mal, tomado en razón de bien, halaga y fascina la mente, pervertida por las pasiones

18. *Libre de la 1.ª e 2.ª intenció. De preámbulo.*

19. *Ibidem, intenció 3.ª De creació.*

20. *Libre de contemplació en Deu, 46.*

21. *Confess. XIII, 9, 10; De civit. Dei, XI, 16.*

22. *Libre de 1.ª e 2.ª intenció, 2; de Deu.*

con sus impulsos libidinosos. «Endereza tu sentir a fin de que puedas entender»²³, dice Raimundo Lulio. San Agustín: *Encamina tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende*²⁴. Esta *intenció* o *intentio* ha de ser obra del entendimiento y de la voluntad, del hombre íntegro y total.

Hay una teoría maravillosa sobre el odio en Raimundo Lulio. Cuando se odia, se proyecta el furor en otro. Pero, ¿este otro, dónde existe? ¿En mí, que padezco la iracundia del furor, o en el objeto sobre el que yo lanzo mi llamada de rencor? Evidentemente que el odio lo padece el que lo siente; y el objeto del odio recibe, posiblemente, las consecuencias del odio que reside en mí. Pues, de la misma manera que el amor tiene objeto propio en el bien y tiende a él, el odio carece de objeto, porque su objeto es ficción del odiante; o, si se quiere, el propio odiante es sujeto y objeto del propio odio por una reversión de la propia pasión. Si el odio es vacío de amor, o una falsa dirección de la personalidad hacia otro, podemos rellenar el vacío, o enderezar la dirección, y salta de nuevo el amor; o podemos dar a la personalidad una recta *intenció-dirección* hacia los demás, y se establece la comprensión, que siempre es amor.

* * *

Nuestra naturaleza, si quedó malparada con el pecado, no quedó por eso, impotente para recobrar, si no totalmente, al menos en lo que le es dado alcanzar, un estado de reintegración. Aún puede el hombre poner armonía entre lo que su inclinación al mal le pide y lo que su tendencia hacia el bien le exige. No hay en él una desorientación o desorden total, porque el pecado, si es desorden, no implica en manera alguna una desintegración humana. Colocada su existencia en el orden del ser, y teniendo un fondo de posibilidades de mejora, aún está capacitada para la unión con Dios: es su criatura, y, como tal, a Dios tiende con ímpetu irresistible de amor. Tiene un conocer y un querer que se unen en el amar. Aún el hombre está en camino, y delante tiene una meta a la que aspira. El pecado, el mal, en san Agustín, es ausencia de bien, negación de ser, negación de un valor; y por ser el hombre un ser, nunca puede estancarse en la situación del no-ser, que es el pecado. Cuando hacia él camina, hay una aberración y una desorientación. La aberración y la desorientación suponen las dos la existencia de un destino y la posible situación en el valor del ser. Porque el hombre aún padece ansias de ser, es necesario que esta ansia se sacie a plenitud por su ubicación humana en el bien y en la verdad del Ser. Y si es un

23. *Proverbis de Ramón*, 53.

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

ser debilitado el hombre, constantemente está reclamando la fortaleza del Ser-Dios ²⁵.

Frente a un mundo neoplatónico, que pide un hombre capaz de adquirir por sí mismo su perfección, frente a este hombre demiurgo —mitad dios, mitad diablo—, Agustín reclama la perfección del hombre a base de una reflexión íntima del hombre mismo y un socorro divino de Dios. Frente al mundo de los maniqueos, que colocaron al hombre en las tinieblas, o en medio de una luz de mazmorra, hecho víctima del mal que ejecuta, Agustín exige la bondad del mundo y la libertad humana. El hombre, si se desvía, peca por propia voluntad, abusando de su libre albedrío. Contra Pelagio, que vio un hombre suficiente y autónomo, libertad pura y absoluto dominio en su ser y potencias operantes, Agustín nos muestra al hombre caído en pecado, roto, desquiciado, tendiendo la mano hacia Dios ²⁶. Si ha habido en el hombre una declinación, aún en el hombre subsiste un fondo de energía de erección: no hay desquiciamiento total, desintegración de su ser de hombre; ha habido una separación, pero no una desorbitación total ²⁷.

X. A LA VERDAD POR LA CARIDAD

Principio general:

Non intrabit in veritatem nisi per charitatem. No entraréis a la verdad si no es por la caridad. (Contra Faustum manich. XXII, 18,18).

Agustín sólo ve un camino hacia la verdad; y éste es el de la caridad, porque la caridad es actitud de servicio en desinterés. La caridad es abnegación, generosidad, liberalidad. Un egoísta no camina en la verdad.

La caridad desconoce el sentido de la matemática, o de la ciencia, o de la lógica férrea. Es sencillez, y sencillez de comprensión. Es, ante todo, intuición: una intuición íntima del yo y de las cosas para sublimarse hasta Dios. Y ya estamos en el punto de partida. Por algo queremos llamar al sistema agustiniano de verdad *el método de la rotundidad espiritual*.

No se puede descuidar en la apreciación humana el elemento total, que es el hombre-persona: un compuesto de sentimientos y espiritualidades. Toda la filosofía medieval adolece de dar gran importancia a la inteligencia, dejando casi seco el corazón. Un excesivo intelectualismo la domina por completo. En ella, casi siempre, la razón, el puro pensamiento lo es todo; mientras que el sentimiento se muere en el olvido. Es así como esta filosofía siente la falta de

25. *Confess.* I, 2, 2.

26. *Sermo* 61, 7; *Sermo* 83, 3; *Sermo* 122, 4.

27. *De Trinit.* IV, 1, 2; *De civit. Dei*, VII, 31.

algo; necesita del calor que da el sentimiento, ese calor afectivo e insinuante, que hace estallar a todo el hombre, y lo enciende, y lo llena de fe, lanzándolo a la conquista de la verdad.

En todas las obras y tratados de la Edad Media sobresalen las distinciones, los apartados, las divisiones, los términos y los formulismos silogísticos, que, si bien sirven para aguzar el entendimiento, para nada le sirven a la voluntad; y dejan al hombre en el vacío de unas sentencias muy bien modeladas, porque pasaron por el tamiz de las leyes severas del silogismo austero. No obstante, deben citarse como preciosa excepción a san Bernardo, a san Buenaventura, a Abelardo y unos pocos más. «La integración del sentimiento en la especulación racional hay que buscarla en los tiempos modernos; con ellos la filosofía recobra su sentido genuino, y de un torneo puramente mental se convierte en ejercicio de todo el hombre»¹. La filosofía compromete a todo el hombre, y se puede concebir como un resultante de la personalidad humana, que se constituye por la vitalidad del entendimiento y por las potencias del corazón. Una filosofía sin vida sería como el esqueleto de un cadáver. Porque para nosotros la filosofía ya no es sólo pensar o discurrir, es, además, sentimiento, amor, aprehensión o entrega. «El hombre no es sólo inteligencia, sino también corazón; y si los filósofos se empeñan en prescindir o hacer caso omiso de éste, la Humanidad confinará sus elucubraciones y las relegará a perpetuo olvido»².

A san Agustín le corresponde la gloria de haber introducido esta tendencia mental afectiva, en la que corren por el mismo nivel la inteligencia y la voluntad humanas: todo el hombre total se aprecia profundamente en cada una de las elaboraciones del pensamiento agustiniano³. Para Agustín la filosofía no es más que el amor a la ciencia, a la sabiduría⁴. Y llevado por este amor a la sabiduría, se lanza Agustín con todo el entusiasmo de su corazón en busca de ella. Con su inteligencia y con su voluntad, con todo su ser integral recorre los caminos conocidos hasta llegar a la posesión de la verdad como bien y al bien como verdad. Y si Agustín encontró la verdad, fue porque caminaba en alas de la inteligencia, y desbrozaba el paso con su voluntad enérgica de nómada. En él ardía un hambre insatisfecha de verdad y amor.

1. Bernhard Jansen: *Augustinus ein modern Denker*, pág. 69; Friburgo de Brisgovia, 1924.

2. Ángel Custodio Vega, O.S.A.: *Introducción al tomo II de las obras de San Agustín*, Ed. BAC., pág. 135, Madrid 1946.

3. Le Saint Docteur (Augustin) est à la fois lumière et chaleur, idée et sentiment; ce n'est pas chez lui que l'on trouvera un sec et froid intellectualisme; P. Pourrat: *Le spiritualisme chrétien*; vol. I, 6.^a ed., pág. 293, 1921.

4. Ipsum nomen philosophiae si consideretur, rem magnam totoque animo appetendam significat, siquidem philosophia est amor studiumque sapientiae; *De moribus Eccle. Cath.* I, 21, 38.

Un hambre de amor me devoraba en mis entrañas, y no encontrando objeto en mi interior que la saciase, me derramaba sobre las cosas sensibles, aunque el contacto de éstas dejase más lligada mi alma. Pero era para mí dulce cosa amar y ser amado, y me dejaba caer en la corriente del amor en la que vivamente deseaba ser arrebatado ⁵. Siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de cierto un Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la sabiduría, y se llama «El Hortensio». Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia Ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a Ti ⁶.

Agustín es un torrente avasallador, en el que el fuego, que arde en su interior, se desborda, y salta rodeándolo todo por donde él encamina sus pasos. Sólo tiene una aspiración en su existencia: encontrar la verdad, y encontrarla a base de una búsqueda incesante por el corazón y por la inteligencia. Por esto, la asimilación de la verdad abarca en él un doble contenido, que es la expresión de la entrega total de su yo. Él la busca y la quiere a base de los cánones de la razón y de la voluntad: con el hombre íntegro, que es acción de la persona integral. Si la inteligencia reclama la verdad como su objeto propio, y a ella tiende necesariamente el hombre, lo mismo ocurre con el corazón, con la voluntad y el suyo —el bien—. Y una vez que se tienen delante los objetos apetecidos y buscados con ansia, nace la relación de unidad, de intimidad, de la que resulta el amor entre ambos. Ahora bien, como la verdad, la bondad y la unidad se fusionan de tal modo, que siempre andan en comunidad, la voluntad y la inteligencia nunca pueden caminar en divorcio y separación: siempre van unidas también ⁷.

La verdad especulativa, si tiene el carácter de tal y el poder de ilustrar, no tiene la energía de conmover. Para el convencimiento es necesario mover la voluntad; y la voluntad no se mueve solamente con razones, con argumentos bien perfilados, con razones de escuela; es necesario que los rayos de luz, que la verdad contiene, entren en el corazón en forma de bien, y le hagan estallar en decisiones. La verdad sin el amor es siempre rígida y amarga ⁸; y si queremos endulzar nuestra existencia en estado de paz y bienandanza, debemos sembrarla de amor ⁹. El amor es el gran maestro de la verdad. Y Agustín es el descubridor feliz, que encontró la entrada a la verdad por la caridad ¹⁰.

5. *Confess.* III, 1, 1.

6. *Confess.* III, 4, 7.

7. *Homines percipere posse sapientiam, si se illius luci et calori admoverint; Tract. in Ioan. Evang.* 2, 2.

8. *Ennarrat. in psal.* 5, 15 et alibi.

9. *Veritas amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique en eo quod revelatum fuerit permanetur; De mor. Eccl. Cath.* I, 17, 31.

10. *Non intrabitis in veritatem nisi per charitatem; Contra Faust. manich.* XXII, 18, 18.

XI. LA UNIDAD

Principio general:

In essentia veritatis, hoc est verum esse quod est esse. En la esencia de la verdad, el ser verdadero se identifica con el ser (De Trinit. VIII, 2,3).

A. *Unitas in veritate*

Es la verdad una cerrada unidad; y la unidad es una clara verdad; conceptos que se incluyen en uno doble: *unitas in veritate*. Es de tal trascendencia para el sistema agustiniano este sentido de unidad en la verdad, que sin él todo se viene abajo. Cuando rebate a los enemigos del cristianismo, sólo tiene un argumento final contra ellos, tanto paganos como herejes. Los paganos introdujeron la división en el Imperio de Roma; y éste cedió ante la presión de los bárbaros, que se abalanzaron contra él, y dejó de existir. Los herejes introducen la división en la Iglesia de Cristo, y no pueden encerrar, por lo mismo, la verdad en sus doctrinas.

La unidad en la verdad se refiere a un sentido ontológico y trascendental, que todo lo llena. Porque el ser, como ser, es uno en sí mismo, sin una *explicatio* o despliegue hacia fuera, aunque él sea el fundamento de todas las divisiones. Por eso mismo, por ser el ser el fundamento de la división, es a la vez el principio y sostén de la unidad y de la verdad. No podemos concebir, por ende, una procedencia lógica del *verum*, si no media antes una procedencia de unidad trascendente. *Lo vero*, lo que realmente es, exige necesariamente una inteligibilidad, un entendimiento en el plano de correspondencias. Pero como el entendimiento y la inteligibilidad quedan sometidos, encerrados y refundidos en el ser, el *verum*, lo que es, la verdad, es el ligamento esencial, el elemento primero de una unidad entre el entendimiento y la inteligibilidad del ser. Podemos ir más lejos aún: a la verdad que une todas las cosas con todas las mentes humanas. Y la razón de esta afirmación consiste en que el *substratum* de verdad coexiste en todas las cosas, en todo ser inteligible, y que, como inteligible, contiene toda la razón de inteligibilidad. «En la esencia de la verdad, el ser verdadero se identifica con el ser»¹.

Es la verdad el nudo de todas las cosas y de todas las mentes, de todas las cosas con todas las mentes. Todo ser encierra en ella su esencia, y nada se esconde a su mirada. Todo lo abarca y penetra; y donde hay un ser, allí está la verdad unida a ese ser, tan íntimamente, que es la verdad lo que le da existen-

1. In essentia veritatis, hoc verum est quod est esse; *De Trinit.* VIII, 1, 2.

cia y consistencia consigo mismo y coexistencia en la «foraneidad» de los seres.

Es esta unidad en la verdad la que lleva a Agustín hasta el trono de Dios, y se satura de unidad consigo mismo, tan profundamente, que es el fundamento de toda su vida. Y el término de esta unidad agustiniana es el *Christus totus* ².

B. La unidad, nota esencial humana

A través de la propia persona, Agustín nos da una psicología completa de todo el ser del hombre. Las *Confesiones*, los *Soliloquios* y, sobre todo, el *Tratado sobre la Santísima Trinidad* son intuiciones sobre la persona humana, en que los psicólogos posteriores a él, han bebido, como en una fuente cristalina; hasta sus mismas *Epístolas* son otro de los medios que definen la intimidad humana, desde lo más profundo del espíritu.

Para Agustín, como para Sócrates, el *nosce te ipsum* es el primero y más fundamental principio, no sólo para una ética definida, sino para la misma psicología, declarando que todo el valor del ser del hombre reside en su intimidad; y más todavía, si lo relacionamos con Dios y el alma humana, cobra un significado más grande, que desentraña todo el contenido de las reconditeces del hombre todo. Así nos dice que lo que él intenta es conocer a Dios y al hombre ³. Nada más ni nada menos. Porque en esto está condensada toda la ciencia cristiana y el saber del filósofo. Por eso, en las *Confesiones* —el libro íntimo de su vida— dice a Dios con todo el fervor de su alma: *Conózcate a Ti, Dios mío, y conózcame a mí* ⁴.

Por el conocimiento llega a la unidad de todo el compuesto humano, que salió de las manos de Dios, al hombre íntegro y único, sin la división que le introdujo el pecado, y que por ella se disgrega y dispersa por el *no-conocimiento propio*. Así consigue desentrañar «el milagro estupendo» ⁵, como una obra maravillosa de la creación, compendio de unidad admirable y testimonio de la omnipotencia de Dios, que juntó tanto en tan breve ser ⁶.

Para san Agustín el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, en íntima relación e interacción, que forman unidad cerrada de vida entre ambos elementos esenciales. Ninguno de los dos elementos, separados, son de por sí el hombre. Nuestra consciencia nos dice que dentro se encierra un conocimiento

². *Ennarrat. in psal.* 109, 8. *De dono perseverantiae*, 7, 14.

³. *Solil.* I, 2, 7: Deum et animam scire cupio.

⁴. *Confess.* X, 1, 1.

⁵. *Sermo* 126, 4.

⁶. *De gen. ad. litt.* VI, 12, 21-22.

—un conocer y un conocerse—, que sólo se puede conseguir por la intimidad entre el cuerpo y el alma. Estamos, por eso mismo, seguros que el hombre, en tanto es hombre, en cuanto que encierra en su definición la esencia del alma y la esencia del cuerpo, unidos los dos sustancialmente. La característica esencial del hombre es tener un alma racional ⁷; siendo el alma la que anima a todo el compuesto, y el cuerpo el que resulta envuelto por la «animación» del alma. El alma vivifica, el cuerpo es vivificado; el alma es quien siente; el cuerpo, el instrumento con que el alma recibe las sensaciones ⁸.

Me dirigí a mí mismo, y me dije: ¿Tú quién eres?; y respondí: Un hombre. He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; el uno interior, y el otro exterior ⁹.

Esta unión entre alma y cuerpo no es en manera alguna accidental; es unión de sustancias, y, por lo tanto, sustancial y natural. El uno está formado para el otro, de tal manera, que no se puede concebir un alma racional sin el significado de relación a un cuerpo humano; ni el cuerpo humano cobra razón de existencia en el mundo sin un alma que venga a animarlo. El uno está formado para el otro con apetencia trascendente ¹⁰. Hasta dónde alcanza esta apetencia de unidad, o en otras palabras, hasta dónde llega la unidad humana es un punto misterioso. Toda el alma obra sobre todo el cuerpo, y todo el cuerpo ejerce su función de operación sobre el alma ¹¹. Idea que, con el correr de los años, santo Tomás desarrollará en el sentido que, mientras vivamos en la carne, conocemos sensitiva e intelectualmente por conversión al fantasma ¹². Por consiguiente, toda función anímica deja marcada huella en el cuerpo, así como cada impresión corporal tiene trascendencia para el alma.

Opino yo que todo movimiento del alma produce una huella en el cuerpo. Esa huella llega a ser patente para nuestros sentidos cuando los movimientos del alma son violentos. ¿No acaece eso, por ejemplo, en la tristeza y en el alborozo? Luego es lícito conjeturar que, cuando pensamos algo, aunque no podamos nosotros descubrir la huella dicha en nuestro cuerpo, pueden percibirla los espíritus aéreos y etéreos, cuyo sentido es más agudo y en cuya comparación el nuestro ni siquiera puede llamarse sentido. La huella, por denominarla de algún modo, que los movimientos del alma imprimen en el cuer-

7. *De civit. Dei*, XIII, 11; *Epist.* 137, 11; *De continentia*, 8, 19; *Tract. in Ioan. Evang.* 26, 3.

8. *De mor. Eccle. Cath.* 1, 4, 6; *De civit. Dei*, X, 29, 2; *Sermo* 150, 5; *Epist.* 137, 3, 11.

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

10. *De doctrina christ.* I, 16, 24.

11. *De gen ad litt.* VII, 27, 38.

12. *Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata; Summa theologica*, I, q. 84, a. 7. c.

po, puede perseverar y formar una como disposición o hábito. Al ser luego removida o tocada a voluntad de un agente extraño, se producen en nosotros imágenes y ensueños, y ello se verifica con una misteriosa facilidad. Es manifiesto que por el ejercicio llega nuestro terreno y pesado organismo a adquirir habilidades increíbles, tañendo instrumentos, haciendo volatines y dando espectáculos innumerables de este género. Por lo tanto, no es absurdo que quienes poseen un cuerpo aéreo o etéreo, para producir huellas en los cuerpos y penetrarlos de un modo natural, tengan mayor facilidad para suscitarlos cuando se les antoje. No lo sentimos nosotros, pero lo acusamos. Tampoco sentimos cómo un exceso de hiel nos arrastra a una ira violenta, y, sin embargo, así es. Eso, aunque la abundancia de hiel a que me refiero haya sido producida a su vez por nuestra propia ira ¹³.

Y si no fuera por el cuerpo, a quien el alma gobierna, ésta quedaría ayuna de todo conocimiento sensible, que por el cuerpo se nos viene. En cambio, por el cuerpo, la realidad choca sobre el alma, y ésta entiende ¹⁴. Pero, con todo, no queda explicado el mutuo influjo del alma sobre el cuerpo, ni del cuerpo sobre el alma. No lo comprenderíamos, si ambos no formaran prieta unidad de acción y pasión. Por ser la unidad del hombre tan íntima, tan cerrada, es explicable todo el obrar de ambos elementos, el uno sobre el otro.

A todos es manifiesta la marcada conformidad con que ambos caminaban, perfectamente acordes en acciones y sentimientos, antes de la culpa original; pero, ahora esta unidad de aspiraciones y sentimientos se rompió, y cada uno busca su propia satisfacción en lo que halaga sus apetitos. Aún en esta oscura desbandada marchan acordes en el pecado; y es todo el hombre quien peca; y es todo el hombre el responsable de sus actos buenos o malos. No sólo la carne es mala, sino también el alma, cuando la unidad se rompe; porque es el hombre entero quien deshace esta coyunda unitiva y unitaria ¹⁵.

¿Cuál es la raíz de unidad en el hombre? Para san Agustín es evidente que el alma es esta raíz de unidad. El alma que rebulle en la materia, haciéndole crecer por intersuscepción, *conserva su armonía y proporción no sólo en cuanto a la hermosura, sino en el crecer y en el procrear* ¹⁶. Esta raíz de unidad del alma para san Agustín, como para todos los escolásticos y para todos los psicólogos es la simplicidad, la nota que caracteriza a todas las acciones humanas como procedente de un único principio operante. Por eso, por ser simple, puede estar presente a todo el cuerpo, e influir en todo él ¹⁷.

13. *Epist.* 9, 3.

14. *De musica*, VI, 5, 8 y 9; *De anima et eius origine*, IV, 18, 27.

15. *Contra Iulianum*, IV, n. 62; *De civit. Dei*, XIV, 24, 2; *Epist.* 143, 6.

16. *Ubiq̄ue tanta est quia ubiq̄ue tota est*; *De quant. animae*, 33, 70. Cfr. *De immortalitate animae*, caps. 15 y 16, 24 y 25; *Retract.* I, 11, 4; *De mor. Eccle. Cath.* I, 17, 32.

17. *Contra epist. manich.* 16; *De agone christiano*, 20, 22; *De immortalitate animae*, 16, 25.

A pesar de las diferencias entre carne y espíritu, a pesar de las contradicciones que experimenta la carne, cuando le repugna una acción mortificante, a pesar de que el alma se sienta apocada ante el poderío avasallador del torrente vital de la sensualidad, a pesar de las grandes discordias y conflictos entre los dos elementos, que componen la unidad humana, nunca podemos llegar a que una acción sea sólo del cuerpo o sólo del alma: el hombre obra en todo el hombre. Hay un principio de unificación en el ser humano del que únicamente dependen todas las acciones, y al que se atribuyen totalmente todos los actos: es el hombre total, la persona. Por eso, es el hombre el responsable de sus acciones buenas y malas.

El principio ordenador de todo el hombre, el principio de orden o de mando está situado en la razón, y la razón detenta poderosamente, absorbentemente, el imperio de la acción y del pensamiento. No hay otro principio para Agustín. Y donde podemos ver más claramente este imperio de la razón es en el amor, en las relaciones que el hombre guarda con las demás criaturas, en el *ordo amoris*. Este *ordo amoris* es una jerarquía de valores existente en las criaturas, y que el hombre debe respetar para no desparramarse entre ellas, ahogando la finalidad de su misión en la tierra. Ha de haber unidad, como de cabeza a miembros, entre el hombre y las cosas creadas. Aun en el mismo hombre se encuentra esta misma jerarquía en lo corporal y en lo espiritual. La cabeza está sobre los demás miembros del organismo humano; los sentidos subordinados a la voluntad y al entendimiento; hay un hombre interior y un hombre exterior: el exterior debe obedecer al interior. Y todo el hombre debe someterse a Dios, como a su cabeza y Creador.

Distintos son los miembros del cuerpo y distantes unos de otros. Pero están en unión y en armonía. Cada cual funciona según su propia naturaleza; pues, el ojo es órgano de visión; el oído, de audición; el pie de movimiento. El alma los une a todos en un mismo cuerpo, y, aun en ese cuerpo, únelos a todos a la cabeza, a donde envía todos sus mensajes, y de donde arrancan para todos convenientes ordenanzas¹⁸. Ve el ojo, mas no oye; en cambio, el oído oye, pero no puede ver. La mano obra, mas no oye ni ve. El pie, pudiendo andar, no puede ver, ni oír, ni hacer lo que hacen las manos. Mas para que haya sanidad en todo el cuerpo y no haya litigios entre los miembros, cada cual tiene su función y su puesto. Ni puede vilipendiarse a uno porque no ejecute lo de otro, pues ni el otro hace lo que él puede. En cambio, cada miembro ejecuta imperado en pacífico mando lo que a todos es común, y en virtud del cual cada miembro puede decir que hace lo que ejecutan otros, que son con él un mismo cuerpo y tienen con él un mismo jerarca¹⁹.

18. *Ennarrat, in psal. 29; Sermo 2, 2.*

19. *Ennarrat. in psal. 130, 6.*

Esto que pudiera decirse sólo de la acción inconsciente, es un reflejo palmario de lo que sucede en todos los actos de consciencia. Esta consciencia del mando sobre el *yo-diviso* es la prueba más contundente de la unidad de acción y de existencia humana, y de pervivencia de la personalidad en el hombre. Mal podría ejercer el hombre sobre todos sus miembros un mando único, si éstos no reconocieran la voz de imperio que, desde la intimidad, desarrolla la razón, nota esencial-diferencial del hombre²⁰. Es esta unidad la que reúne en un todo a las potencias humanas, especialmente a las superiores: memoria, entendimiento y voluntad, como expresión del carácter racional del ser humano. Si la voluntad quisiera ella sola, sin el influjo del entendimiento, no habría por qué imputar una acción —buena o mala— a todo el hombre; sólo ella sería la responsable de todos sus actos. Y así podemos ir diciendo de todas las demás facultades, y destruiríamos la personalidad en su más esencial elemento —la unidad de acción—, y todo el hombre quedaría dividido en dos sectores de imputabilidad, por lo menos, y volveríamos al maniqueísmo primitivo.

Por la unidad que existe en los elementos humanos no hay separación entre movimiento corpóreo y movimiento espiritual, entre carne y espíritu, entre un hombre exterior y otro interior, sino que se da un yo personal que se diluye por todo y en todo subsiste. Hay en el hombre una verdadera *conjunctio* entre la razón superior —*ratio intuens veritates aeternae*— y la razón inferior —*ratio scientiae et actionis*—. A esta última se acerca el apetito y tiene que obrar sobre lo que aprehende. Obra rectamente cuando todo lo ordena por la *noticia* al sumo Bien; y mal, cuando, separándose del Bien, juzga a la cosa a que se adhiere digna de amor por sí misma, sin una relación al Bien sumo.

*De la misma manera a cómo entre todos los animales no había para el hombre una ayuda semejante a él, así en aquella parte de nuestra mente que se eleva a verdad íntima y trascendente no se encuentra —en lo que de común con los animales tenemos— una ayuda que se le asemeja y sea apta para comunicar con el mundo corpóreo, cual la naturaleza del hombre exige. Por esto, algo racional muy nuestro, no separado en divorcio de unidad, sino como delegado en ayuda del consorcio social, se distribuye en ministerio de su acción. Y así como el varón y la mujer son una carne, así la inteligencia y la acción, el consejo y la ejecución, la razón y el apetito, o cualquier otra expresión más significativa —si existe— integran la naturaleza del alma, que es una*²¹.

20. Cuando estoy allí (en la memoria) pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas presentánseme al momento; pero otras hay que buscarlas por más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos... Otras hay que fácilmente y por su orden riguroso se presentan, según son llamadas, y ceden su lugar a las que les siguen, y, cediéndolo, son depositadas, para salir cuando, de nuevo, se desee, lo cual sucede cuando narro alguna cosa de memoria; *Confess.* X, 8, 12.

21. *De Trinit.* XII, 3, 3.

Todo el hombre es consciente y responsable íntegramente de sus obras buenas o malas ^{21bis},

Esta doctrina de la unidad la defendió san Agustín contra los maniqueos, que pretendían introducir en el hombre un doble principio de acción y responsabilidad —uno bueno y otro malo— y contra los pelagianos, para probarles que la transmisión del pecado original pasó en culpabilidad a todo el género humano. Por consiguiente, somos uno en cuerpo y alma, tanto, que no podemos distinguir qué operaciones pertenecen directamente al cuerpo y cuáles al alma.

Si la razón no mandara en todo con imperio, era lógico que la carne se rebelara y tratara de vencer al espíritu, ya que la razón está para mandar y no para obedecer... Y no fue parca la Providencia en dar a la razón poder, para que ahora la exima de no vencer y dominar la aparente belicosidad de la carne... Ni en el estrago del pecado original privó a la razón de un suficiente dominio, tanto más meritorio cuanto más difícil de ejercer ²².

C. Unidad íntima del yo

La conciencia, en sentido agustiniano, sólo puede entenderse como una ciencia de la responsabilidad: la ciencia del bien y del mal. Es la conciencia moral de nuestros actos buenos o malos, «como ciencia de un yo que no es su misma ciencia, pero que vive como realización del ahora» ²³. Concepto distinto de la conciencia psicológico-epistemológica.

La conciencia así entendida exige un término doble, porque si hay una ciencia que es *consciencia*, es una ciencia que reside en el sujeto, y este sujeto en el ser humano es el yo, que es como el receptáculo de la conciencia, y la conciencia misma. Luego sólo el carácter de personalidad exige este predicado de *consciencia*, como un darse cuenta de sí y de lo otro. Y donde exista una conciencia, allí tenemos una persona, como responsable de sus actos. Es allí, en el lugar más hondo de la conciencia, donde el alma se da cuenta de que ella es alma, *que comprende, porque vive y existe, y vivir sin existir es imposible* ²⁴. Es porque en la unidad de conciencia es donde el alma se siente alma, como sujeto de operaciones conscientes ²⁵.

^{21bis}. Haec quippe una est persona, unus homo est, totusque damnabitur; *De Trinit.* XII, 12, 18.

²². *De utilit. ieiunii*, 5; *Epist.* 148, 6; *De civit. Dei*, XIV, 24, 2; *Contra Iulianum*, IV, 13, 62; *De gen. ad litt.* IX, 11, 19.

²³. Cipriano Vicente: *La unidad en las doctrinas de San Agustín*; tesis doctoral. Manila 1950.

²⁴. *De Trinit.* X, 3, 5.

²⁵. *De Trinit.* X, 10, 14; *Ibidem*, XV, 12, 21; *De vera rel.* 30, 73.

Es tan íntima esta unidad que no hay modo de romperla, porque siendo el alma tan una, tan de sí misma, que se constituye en sí misma. El *sí-misma* para ella es la evidencia suprema, la valoración de su propio ser, que es por reflexión vital del conocimiento propio ²⁶. Hasta en la misma ignorancia se encuentra el yo consigo mismo, y es una reflexión profunda la que realiza encontrándose en su ignorancia. Es que *el alma humana, al buscarse toda, ni un ápice se le escapa* ²⁷. Se da toda a sí misma, y consigo misma camina hacia la unidad de identidad de la totalidad del ser. Y cuando se trata de la duda que puede encerrar en sí misma, de una cosa jamás puede dudar: que vive, recuerda, entiende, que quiere llegar a la certeza, que piensa, que sabe que no sabe, que juzga que no conviene asentir con temeridad ²⁸. Y su duda es una de las mejores pruebas de la unidad total de su ser, de que está toda en sí misma, porque lo más íntimo del hombre es su misma consciencia ²⁹.

Así, pues, el alma sin consciencia de su propio conocimiento, deja de ser consciencia de sí, y no puede conocerse, y no puede llegar a donde lo exterior a ella. Un alma así no tiene existencia, porque la unidad de la totalidad es lo que afirma su ser en el conocimiento del existir. Podemos llevar más adelante las consecuencias de estas verdades agustinianas: sin unidad de consciencia no puede darse existencia humana. Tan fundamental es la unidad de consciencia en el sistema agustiniano.

Vamos a sacar más consecuencias de esto mismo. Si pudiéramos quitar al hombre el recuerdo del propio conocimiento, el de sí mismo, si pudiéramos quitarle hasta el amor de sí mismo, y si lográramos lanzar lejos toda suposición, que hace creer y pensar que él es algo, quedándonos tan sólo con el conocimiento puro y simple de sí mismo —la consciencia en sí misma—, lo que le quedaría al ser humano sería esto tan sólo: la unidad de su mente, o la consciencia de sí ³⁰. «La reflexión —*conversio ad corporea*— con que la mente se abraza a sí misma es un hecho primordial de la vida humana, fuente de las primeras certezas..., es el crucero de tres verdades fundamentales para el hombre: *la verdad existencial y ontológica*, porque se abraza el ser mismo que nos constituye; *la verdad lógica* o ideal, porque aun el hecho de la duda basta para establecer las verdades ideales o universales; finalmente, *la verdad teológica*,

26. Cum se quaerit ut noverit, quaerentem se iam novit. Iam ergo se novit. Quapropter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit... Novit enim se quaerentem atque nescientem, dum se quaerit ut noverit; *De Trinit.* X, 3, 5.

27. Cum itaque tota se querit, nihil eius deest; *De Trinit.* X, 4, 6.

28. *De Trinit.* X, 10, 14.

29. Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit quam id quod etiam caetera sentiuntur, id est, ipse animus? *De Trinit.* VIII, 6, 9.

30. Ex quorum cogitationibus si nihil sibi affingant, ut tale aliquid esse putet, quiquid de se remanet, hoc solum ipsa est; *De Trinit.* X, 10, 16.

pues, toda verdad, aun particular, exige como último fundamento un Principio universal, soporte de todo lo verdadero»³¹.

XII. CONOCER ES VER

Principio general:

Videntur autem quae praesto sunt, unde et praesentia nominantur vel animi vel corporis sensibus. Se ven, en cambio, las cosas que se presentan a los sentidos del cuerpo o del alma, y por esos esa se llaman presentes (Epist. 147, ad Paulinam, 2,7).

En la dialéctica del conocimiento san Agustín sigue su norma trazada, que es ver claramente. Para eso él se reconcentra en sí mismo. Y desde ese rincón de su intimidad mira a todos lados para ver cognoscitivamente. Como su poder de captación es muy grande, no necesita andamios que le aúpen hacia lo alto de la verdad. Ante su pensamiento, que es fuerza de visión, se presentan los objetos exteriores a su yo pensante de una manera íntima, con razón de aptitud pasiva, en cuya relación el entendimiento es el agente; y el objeto, punto de experimentación, o base de su pensamiento. De estas dos realidades se forma una tercera: el conocimiento. Para Agustín, que es todo sencillez y llaneza, fuego y rapidez de concentración y concepción, la abstracción no figura —por lo menos así lo creemos nosotros— en su teoría epistemológica. Para él sólo hay claridad del objeto, que es captado por la mente humana. Es, por esto, imposible en san Agustín una teoría del conocer al estilo aristotélico, estilo abstracto y confuso, en que el espíritu humano se pierde por los laberintos del entendimiento agente, entendimiento paciente y especies inteligibles. Es más fácil y se comprende mejor una visión intuitiva, en la que la inteligencia humana se coloca desde un alto y atalaya todo lo que sucede a su alrededor. El conocimiento es visión y nada más.

Somos, conocemos que somos y amamos este ser y este conocer. Y en las tres verdades apuntadas no nos turba la falsedad ni verisimilitud alguna. No tocamos esto, como las cosas externas, con los sentidos del cuerpo, como sentimos los colores viendo, los sonidos oyendo, los olores oliendo, los sabores gustando, lo duro y lo blando palpando; ni como damos vueltas en la imaginación a las imágenes de cosas sensibles, tan semejantes a ellas, pero no corpóreas, y las retenemos en la memoria, y gracias a ellas nacen en nosotros los deseos, sino que, sin ninguna imagen engañosa de fantasías o fantasmas, estamos certísimos de que somos, de que conocemos y de que amamos nuestro ser. En estas verdades me dan de lado los argumentos de los académicos, que

31. Capánaga, Victorino: *Introd. a las obras de San Agustín* de la Ed. B.A.C., tomo I, pág. 217. Madrid 1950.

*dicen: ¿Qué? ¿Y si te engañas? Pues, si me engaño, existo. El que no existe, no puede engañarse; y, por eso, si me engaño, existo. Luego si existo, si me engaño, ¿cómo me engaño de que existo, cuando es cierto que existo, si me engaño? Aunque me engañe, soy yo el que me engaño, y por tanto, en cuanto conozco que existo, no me engaño. Como conozco que existo, así conozco que conozco*¹.

Este problema en san Agustín no es sólo problema ontológico, como si fuéramos a desentrañar las cualidades del sujeto y del objeto, como seres ónticos; es, además, un problema psicológico. Pero en el lado psicológico no se queda en la mirada dionisíaca de ver cómo se realiza este fenómeno. Tiene, principalmente, un valor epistemológico.

San Agustín va aún más allá, va también hacia el criterio de verdad: a comprobar si sus adquisiciones concuerdan con su realidad íntima y con la realidad de los seres externos. Es el pensamiento agustiniano en este sentido un problema subjetivo-realista, en el que tiene valor real tanto el sujeto cognoscente como el objeto, capaz de ser introducido en el sujeto, o de realizar en nosotros una reacción de pensamiento o conocimiento. Un ejemplo claro de todo esto, que venimos diciendo, es la gran revisión que realiza al tiempo de su conversión. Y al darse cuenta de que sus concepciones sobre la verdad son absurdas, que no llevan en sí mismas el sentido de la realidad interna y exterior, da marcha atrás, y se coloca del lado de la realidad en que nunca, hasta entonces, había pensado.

Como buen psicólogo, san Agustín arranca, como de punto de partida inicial, de su mundo interior, de los hechos mismos de consciencia. Pero no se queda en su yo, como anquilosado y ensimismado, contemplándose a sí mismo, sino que su inteligencia trasciende hasta el objeto creado —las criaturas—, y desde lo externo creado, hasta lo Absoluto, hasta Dios mismo, término de sus aspiraciones y rebuscas filosóficas. Sube de la realidad pensante y personal de su consciencia hasta lo divino, acentuando cada vez más la inmensidad e incomprensibilidad total del supremo Ser objetivo y la flaqueza de la pobre inteligencia humana. Por esta creación estupenda se le ha llamado «el primero de entre los hombres modernos», y el creador del pensamiento actual de la intimidad de la verdad. Hasta los existencialistas y humanistas de hoy están copiando su sistema de realidad interior, aunque no hayan llegado a comprenderlo totalmente.

Por las consecuencias de este principio de interioridad, que en el fondo no es más que la intuición de la propia consciencia, llegó san Agustín a lograr gran familiaridad con la intimidad humana, con la psicología individual y,

1. *De civit. Dei*, XI, 26.

por medio de ésta, con la general humana. Pero esta visión interna del yo tiene dos caras —la del sujeto y la del objeto—, que puede abocar a tres fases distintas del pensamiento: una, de desvío del sujeto hacia los objetos; otra, de entrega total del objeto al sujeto; y la tercera, una actividad conciliadora entre ambos elementos de conocimiento. ¿Por cuál de estas tres direcciones se inclina san Agustín?

La intuición agustiniana abarca profundamente el contenido del mundo interior; su mirada no se concreta a mirarse a sí mismo y al objeto que tiene delante de sí. Constantemente está dando vueltas el sujeto —la mente o el espíritu humano— para ver en todas direcciones, sin perderse nunca de vista ni la inteligencia ni el objeto cognoscitivo. Cuando Agustín vive un fenómeno, por muy intensamente que le llame la atención, jamás su inteligencia pierde el señorío sobre sí misma, aunque la luz que emita el citado fenómeno sea muy deslumbrante. Lo que equivale a decir que la intuición agustiniana nunca pierde la razón subjetivo-objetiva de conocimiento. De esta manera puede ser a la vez psicólogo y metafísico-místico, teólogo e introspectivo. Es de aquí de donde arranca la belleza y admiración que sentimos por todo cuanto nos anuncia en sus *Confesiones*, en las que se respira una brisa de individualidad que apasiona, y que vitaliza los momentos vividos muchos años hace por él mismo. Así, en ellas vemos tres mundos a la vez completamente distintos; pero al mismo tiempo concatenados entre sí: el mundo interior, el mundo del *yo-consciencia*, en donde el alma humana se desenvuelve desde un trono de dulzura y suavidad maravillosas; el mundo inferior, mundo externo y sensible, con toda la galanura de bellezas creadas, y el mundo eterno y divino, en donde se ve a Dios providente con sus criaturas. Tres mundos que se encuentran definidos en las *Confesiones* de san Agustín, y que en sus páginas se aprecian sensiblemente y nos arrebatan hacia Dios con los destellos de su luz coruscante.

Es san Agustín filósofo intuitivo-reflexivo; y, por lo mismo, un gran psicólogo de la introspección, de esa visión interna que hace adentrarnos en nuestro yo para admirar las grandezas que allí se encuentran, para, desde allí, salir de nuevo, sin perder el contacto íntimo con nosotros mismos, y contemplar también lo externo y sublimarnos hasta el Creador de todo lo que existe.

A. *Condiciones para ver: la catarsis*

La catarsis agustiniana indica que el hombre, para dedicarse a una vida más íntima, para aspirar a la unión con la verdad, debe abstenerse de todo lo que le impida caminar en la vida a través de su racionalidad. Esta purificación es llamada por los platónicos *καθαρτις*, como una puesta en orden de todo lo desordenado en el hombre. Según ellos, el alma vivió unida a Dios; pecó y descendió, castigada, al mundo. Ahora, mediante los sentidos, recuerda sus

ideas. Pero, como los sentidos son causa de engaño, no nos dan la realidad tal como en sí es, debe el hombre sustraerse a la influencia de los mismos, poner en orden todo el elemento cognoscitivo, para pensar ideas, y dedicarse a filosofar.

Esta puesta en orden la recoge san Agustín en su fase de pensador de Casiciano. Y en los escritos de este período, al hablar de purgación, debe sólo y únicamente entenderse en este sentido, aunque más tarde, cuando pretenda desprenderse de sus teorías neoplatónicas, a partir del año 400, para dejar paso libre a la influencia paulina, cobra un sentido más amplio el de purificación cristiana con el contenido de mortificación y sinceridad-sencillez evangélica, de conversión-reconciliación.

En la catarsis agustiniana se dan como presupuestos una mirada, en donde se recoge todo el ser humano, y una expresión del amor, como a floración de la caridad. La catarsis, en este sentido, se identifica con la caridad, que la caridad es justicia²; y la justicia es la virtud por la que se da a cada cual lo suyo. La catarsis y la caridad son también unión de voluntad y corazón. Donde hay división, no puede haber caridad. La catarsis, como caridad, es el centro de toda la vida y ser del hombre, en sentido agustiniano.

Hay en esta purgación tres grados, tres estadios, o momentos, que son la base de la existencia del hombre. Son ellos: la *soledad* —*solus cum solo*—, el despego de los ruidos de las sensaciones y del mundo. Es la catarsis una lucha contra todo lo sensible, una abstención por parte del hombre para llegar a la desaparición del placer sensorial, que entorpece la marcha hacia la felicidad, que es unión con el bien y la verdad absolutos por la contemplación en esta vida y por la posesión plena después de la muerte. Es una renovación de todo el hombre, que camina a marchas forzadas hacia el ideal supremo de la vida total espiritual. El ideal agustiniano no dista mucho de la aspiración última del filósofo que se reduce a tres puntos, que queremos insinuar aquí. Pero ya Plotino y antes que él, Pitágoras, reclamaba la necesidad de un género de vida determinado, independiente y libre, para llegar a la posesión de la verdad por la ciencia. Tanto, que Sozomeno atribuye a toda la vida monacal cristiana el género utilísimo de vida filosófica; y quizás no le falte razón³.

La vida de desprendimiento era tan fundamental para la filosofía griega y romana, que se veía a estos hombres arrebuados en un palio oscuro, «horros de impedimenta, vagando por doquier, regocijando y exasperando a los frívolos con su típico desdén, que podía llegar desde el estoicismo hasta el cinismo

2. *De mor. Eccle. Cath.* I, 8, 13; *De mor. Eccle. Cath.* I, 12, 21; *De mor. Eccle. Cath.* I, 13, 23 y ss.; *De mor. Eccle. Cathol.* I, 15, 16; *De musica*, VI, 16; y 51-55; *Epist.* 167.

3. *Sozomeno*, 1, 12.

ascético»⁴. San Agustín reclama para su vida posterior a la conversión un género de vida en desprendimiento, al estilo de los primeros cristianos: todo en común, vestido, comida y haberes. Él mismo lo intentó en la quinta de Casiciaco con sus amigos⁵; y más tarde la puso en práctica, nada más arribar a las costas de África, en Tagaste y por toda la parte norte de Numidia.

El segundo momento de la catarsis es *quaerere Deum*, el camino para llegar a la felicidad y abrazo con la verdad y bondad suprema. Pero para buscar a Dios y la vida feliz, hay que intentar la búsqueda de la verdad en la soledad. Partidario acérrimo de Plotino, en este sentido, al menos en los primeros años de convertido, encontró en el monacato un sistema seguro de catarsis, lo mejor de lo mejor para un filósofo como él. Todo el período plotiniano y antimánico (385-400) está condensado en el género de vida de los cristianos de la primitiva Iglesia —desprendimiento y vida común—; y en él encontró un descanso feliz por el arribo al desprendimiento para saciar sus ansias de unirse con Dios por la fuga de las pasiones. «Lo mismo que la soledad *efectiva* nos va disponiendo a la *afectiva*, posterior y más difícil de conseguir, la oración y el estudio vitalizados por la caridad, buscan el contacto deseado con el mundo inteligible»⁶.

Y el tercero es *vivere simul concorditer* consigo mismo y entre los hombres de la sociedad; paz y unidad de espíritu para comprender mejor la cerrada unidad de la vida humana en la verdad. Había visto Agustín en el largo transcurso de sus luchas con los herejes que la muerte de la vida social de una entidad humana, y más en concreto de la Iglesia Católica, era la desunión entre sus miembros. Había también experimentado en carne propia, por espacio de nueve años, que su existencia desparramada había sido la causa de la falta de unidad en su yo por la ausencia del recogimiento interior; y ahora se da cuenta exacta de que el principio de unidad y de intimidad es el único que salvaguarda al espíritu de la dispersión, y el que conduce al ser humano a la visión-encuentro con la Bondad y la Belleza.

*¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas el cielo? ¿Qué quieres que te diga? ¡Eres cielo!*⁷.

Como sentido práctico la catarsis es medicina y es disciplina. Disciplina y medicina que se complementan mutuamente para llegar al vacío en el corazón del hombre de las cosas materiales, que le sirven de obstáculo en la intuición de la Verdad y en el goce de la Bondad.

4. Lope Cilleruelo, OSA.: *El monacato de San Agustín y su regla*; pág. 19, Valladolid 1947.

5. *Confess.* desde el libro VIII, 6 al libro IX, 8.

6. Lope Cilleruelo, OSA. obra citada, págs. 40-41.

7. *Talis est quisque, qualis eius dilectio est. Terram diligis? Terra eris. Deum diligis? Quid dicam? Deus eris; Tract. in epist. Ioan. ad parthos, 2, 14.*

Hay en el interior del hombre una oculta lucha entre la caridad y el egoísmo concupiscente; un forcejeo entre el amor, como tendencia a dar, y el egoísmo, como absorción de retención. Dos fuerzas formidables que se miden en el interior, en el hombre, por el imperio de su intimidad, fuerzas de vital energía, que le traen y le llevan por donde quiera que va. Si hacia el lado de lo sensible, es la inclinación vital-biológica de la *libido-concupiscencia* y la soberbia, que le cegarán el camino y harán del hombre un esclavo de sus pasiones; si hacia el plano del Bien y de la Verdad, se verá libre de situaciones que le deprimen, y todo él andará en libertad de espíritu y en espíritu de libertad.

La catarsis en su razón de medicina y disciplina tiene su fundamento en la humildad, que coloca al hombre en el lugar apropiado que le corresponde: ni en el más subido, ni en el más bajo, sino en la situación que le toca por los propios méritos, ni rebajados ni aumentados. Así, puesto el hombre en su lugar, no ambiciona nada y con todo se contenta: en su interior yoico reina la paz, la ecuanimidad, como expresión del orden ⁸.

Quisiera, mi querido Dióscoro, que te sometieras con toda piedad a este Dios y no buscaras para perseguir y alcanzar la verdad otro camino que el que ha sido garantizado por aquél que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos. Ese camino es: primero, la humildad; segundo, la humildad; tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas te diré lo mismo... Si la humildad no precede, acompaña y sigue todas nuestras buenas acciones, para que miremos a ella, cuando se nos propone, nos unamos a ella, cuando se nos llega, y nos dejemos subyugar por ella, cuando se nos impone, el orgullo nos lo arrancará todo de las manos cuando estemos ya felicitándonos por una buena acción... Si me preguntas, y cuantas veces me preguntes, acerca de los preceptos de la religión cristiana, me gustaría descargarme siempre en la humildad, aunque la necesidad me obligue a decir otras cosas ⁹. Si no os ensoberbecéis, si no os engríe vuestro corazón, si no alardeáis de cosas que exceden de vuestra capacidad y os conserváis en la humildad, el Señor os revelará la sabiduría, porque resiste a los soberbios y da gracia a los humildes ¹⁰. La soberbia es cabeza de todas las enfermedades, porque es cabeza de todos los pecados. Cuando el médico diagnostica una enfermedad, si no se preocupara de atajar la causa, nada haría; la causa vuelve inexorablemente a reproducir la enfermedad. Por eso, el médico extirpa los tumores, quita la causa y así quita la úlcera. Cura la soberbia, y habrás borrado la iniquidad. Por eso se hizo humilde el Hijo de Dios: Dios se hizo hombre. A ti no se te exige que te hagas irracional, sino que te reconozcas tal cual eres. Toda la humildad tuya no es más que la pura verdad ¹¹.

8. *De civit. Dei*, XIX, 13, 1.

9. *Epist.* 118, 3, 22.

10. *Ennarrat. in psal.* 26, 16.

11. *Tract. in Ioan. Evang.* 26, 16.

La catarsis agustiniana se distingue por una vivencia constante de la verdad, de Dios. Vivencia que pasó a la mística y a la ascética cristianas, como el primer principio de perfección y salvación: la presencia de Dios en las almas, o la inhabitación del Espíritu Santo en cada una de ellas. La función de la catarsis es despegar al hombre de la tierra para vivir intensamente la vida racional, *una vita sub Deo*, como la manifestación de esa vida de Dios en el alma. Porque en el interior del hombre mora la Verdad ¹².

En la catarsis se da *una vita cum Deo*, como manifestación intensa, en la práctica, de una *pre-visión* de Dios-Verdad. Y como caridad, la catarsis tiene una fórmula completa y concreta: *unum in Deo et unum in Deum*.

Somos piedras vivas, trabajadas por la fe, ensambladas por la caridad. Nuestro fundamento y piedra angular es Jesús. Es fundamento, porque Él nos sostiene. Es piedra angular, porque Él nos junta. Mientras somos edificios, gime ante nuestro Señor nuestra humildad, pero cantará nuestra gloria cuando seamos consagrados. Mientras se cortan las maderas en el bosque y los bloques en la cantera, mientras se desbastan, se tallan y ajustan, es preciso el trabajo, es necesaria la atención. Más tarde vendrá el gozo: cuando el Habitador eterno entre en su casa engalanada, resplandeciente e inmortal. Ahora Dios habita en los suyos, y los suyos habitan en Él. Dios es el cimiento del edificio de la unidad. El cimiento humano se coloca debajo, porque la fuerza que obra aquí es la gravedad. Por el contrario, el cimiento divino se coloca arriba, porque la fuerza es la caridad ¹³. Este misterio está muy distante de los sabios soberbios. Esta consagración es la edificación del templo de Dios y no nace de la generación carnal, sino de la regeneración espiritual. Habita Dios en cada uno de nosotros como en sus templos y en todos a la vez, congregados en uno, como en un solo templo. Y cuando habita, unos le contienen más, y otros menos. Por eso, hay en los santos distintos grados de santidad ¹⁴.

Además de desprendimiento, la catarsis entraña el sentido de edificación, que se consigue por un espíritu fuerte de intimidad personal, que lleva a la unión con Dios. Y todo, porque la vida de recogimiento-intimidad es lo que constituye para san Agustín la fuerza elemental para poder convivir con Dios. Como nuestra condición voluble nos distrae, tenemos que volvernos constantemente a nosotros mismos, para no desparramarnos en las cosas, que, frecuentemente, nos son obstáculos en nuestra ascensión a Dios ¹⁵. «Dios reside en el alma y ésta sólo necesita recogimiento y pureza para descubrirse en la

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

13. *Sermo* 337, 1 y ss.

14. *Epist.* 187, 5, 17, 13-38.

15. *Solil.* II, 14, 24; *Ennarrat. in psal.* 25, 5; *Ennarrat. in psal.* 33, 8; *De serm. Domini in monte*, II, 3, 12 y ss.; *De div.* 83, q. 12.

contemplación. A eso se dirige la catarsis, la ascesis, la abstención de la vida sensorial imaginativa»¹⁶.

La vida de intimidad agustiniana es, ante todo, ejercicio racional para atraer a Dios hacia el espíritu, y posesionarse de la caridad. Entonces esta reflexión se convierte en una muda visión-adoración de amor, que se traba entre el hombre y Dios.

El corazón del hombre es un complejo de deseos: desea la vida, desea la felicidad. El mismo amor es un deseo intenso de todo: de paz, de tranquilidad y, sobre todo, de posesión, pero de posesión completa. El deseo viene a ser la quintaesencia del corazón humano. Podemos decir que el deseo es el hombre. Éste desea, porque se siente vacío de algo. El deseo es signo de deficiencia y de escasez¹⁷. El deseo es también hambre de amor; y el amor da significado al valer del hombre.

El amor al mundo hace al alma adúltera, el amor al Creador del mundo hace al alma casta; pero el alma no desea volver a estos castos lazos sino cuando comienza por tener vergüenza de su corrupción. Que se sienta confundida para volver, ya que se sentía soberbia para no volver. Era, pues, el orgullo lo que impedía el retorno del alma. El que la reprende no es el autor de su pecado, mas le muestra su pecado. Lo que el alma no quería ver, se lo pone delante de los ojos; lo que deseaba tener detrás, se lo presenta frente a frente. Contéplate en ti mismo. «¿Cómo ves una paja en el ojo de tu hermano, y no ves la viga en el tuyo?»¹⁸. El alma que se iba fuera de sí misma es llamada de nuevo a sí misma. Como se alejaba de sí misma, se alejaba de su Señor. Se había mirado a sí misma, se había admirado, se había encantado de su propia fuerza. Se ha alejado de Dios, y no ha quedado en sí misma; por eso, ha sido rechazada lejos de sí misma, ha sido arrojada fuera de sí misma, y se hunde en las cosas exteriores. Ama al mundo, ama a las cosas temporales, ama a las cosas terrenas; ella, que, amándose a sí misma en un olvido de quien la ha hecho, se empequeñecería y decaería ya, amando lo que es inferior. Pues, es inferior a Dios, inferior en mucho, como lo es la criatura respecto del Creador. Es a Dios a quien hay que amar, y amarlo hasta olvidarnos de nosotros mismos por amor a Él, si es posible. ¿De qué cambio se trata, pues? El alma se ha olvidado de sí misma, pero amando al mundo; que se olvide de sí misma, pero amando al Autor del mundo. Rechazada lejos de sí misma, se ha perdido en cierto modo; porque no sabe ver sus propios actos, justifica sus inquietudes; se eleva y se enorgullece en la agitación, en la lujuria, en los honores, en la dominación, en las riquezas, en el fausto de la vanidad. Se la reprende, se la corrige, se la descubre ante sí misma, confiesa su vergüenza, desea la belleza, y mientras se alejaba, toda esparcida al exterior, vuelve toda confundida¹⁹.

16. Lope Cilleruelo, OSA., obra citada, pág. 218.

17. *Ennarrat. in psalmos*: 36, 14; 83, 8; 139, 14 y ss.; 82, 3; 37, 11 y 12; 7, 14; 37, 5; 44, 16; 147, 8; 54, 9, 15; *Sermo* 80, 2-8.

18. *Mt* 7, 3.

19. *Sermo* 142, 3, 3; *Miscel. agost.*, I, págs. 696-697.

Estas palabras reflejan ampliamente la influencia de Plotino. Pero la catarsis agustiniana tiene un sentido más profundo y más amplio: no es solamente una vuelta de la dispersión; eso es el comienzo. Es también continencia de la carne, es continencia del espíritu y de la voluntad y afirmación de energías. Si es un duro combate contra el poder de la lujuria, contra la curiosidad, contra la ambición, también es una puesta en orden de lo interior humano hacia una trascendencia a Dios. Es todo un dinamismo que nos empuja a la acción más que a la negación.

Nos presenta san Agustín a la catarsis como una lucha igual a la que tuvo que sostener en su yo, antes de convertirse a Dios, para regresar de la diáspora.

Me ordenáis que me cuide de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la soberbia de la vida... Recorrí el mundo exterior con el sentido, según me fue posible, y paré mientes en la vida de mi cuerpo que recibe de mí y mis sentidos... Yo te perdí, porque no te dignas ser poseído por sí mismos, tentaron, según oigo, este camino, y cayeron en deseos y visiones curiosas, y merecieron ser engañados, porque te buscaban con el fausto de la ciencia, hinchando más bien que hiriendo sus pechos; y atraieron hacia sí, por la semejanza de su corazón, a las potestades aéreas, conspiradoras y cómplices de su soberbia, las cuales con sus poderes mágicos les engañaron, por buscar un mediador que los juzgara, que no era tal, sino un diablo transfigurado en ángel de luz. El cual atrajo sobremanera a la carne soberbia, por el hecho mismo de carecer de cuerpo carnal²⁰. Mandaste que me abstuviera del concubito, y aun respecto del matrimonio mismo aconsejaste algo mejor de lo que concediste. Y porque Tú otorgaste, se hizo, y aun antes de ser dispensador de tu sacramento. Pero aún viven en mi memoria, de la que he hablado mucho, las imágenes de tales cosas, que mi costumbre fijó en ella, y me salen al encuentro cuando estoy despierto, apenas ya sin fuerzas; pero en sueños llegan no sólo a la delectación, sino también al consentimiento y a una acción del todo semejante a la real. Y tanto puede la ilusión de aquella imagen en mi alma, en mi carne, que estando durmiendo llegan estas falsas visiones a persuadirme de lo que estando despierto no lograron las cosas verdaderas. ¿Acaso entonces, Señor mío, yo no soy yo? Y, sin embargo, ¡cuánta diferencia hay entre mí mismo y mí mismo en el momento en que paso de la vigilia al sueño y de éste a aquella! ¿Dónde está entonces la razón por la que el despierto resiste tales sugerencias, y, aunque se le introduzcan las mismas realidades, permanece incommovible? ¿Acaso se cierra aquella con los ojos? ¿Acaso se duerme con los sentidos del cuerpo? ¿Mas de dónde viene que muchas veces, aun en sueños, resistimos, acordándonos de nuestro propósito, y permaneciendo castísimamente en él, no damos ningún asentimiento a tales sugerencias? Y, sin embargo, hay tanta diferencia, que, cuando sucede al re-

20. Confess. X, caps. 41-43, nn. 68-70.

vés, al despertar volvemos a la paz de la conciencia, y la distancia que hallamos entre ambos estados nos convence de no haber hecho nosotros aquello que lamentamos que se ha hecho de algún modo en nosotros. ¿Acaso no es poderosa tu mano, ¡O Dios omnipotente!, para sanar todos los languores de mi alma y extinguir con más abundante gracia los mismos movimientos de mi cuerpo? ²¹.

Nuestra naturaleza padece un torcimiento producido por el pecado, y esta desviación la reparamos por medio de la vuelta al buen camino con la reflexión-arrepentimiento, porque «nuestra naturaleza sólo no se vuelve recta si no es por el buen hacer» ²². La curación nuestra sólo se consigue en la lucha, en la lucha contra el mundo, contra el demonio y hasta contra nosotros mismos ²³.

Sentimos la necesidad de refrenar nuestros sentidos. Es verdad que todo sentido es receptáculo de placer; cuando está en disposición de recibir adecuadamente su objeto, el sentido se complace, goza en la unión con él. Pero hay uniones antinaturales, que van contra nuestro destino en la vida; y aquí es donde está el pecado, la ilicitud de una acción, la pérdida de la tensión íntima hacia la verdad ²⁴.

El oficio de la catarsis no es tan sólo abstenerse de lo ilícito; ésta se extiende hasta el desprendimiento de todo placer sensorial, de lo lícito y de lo ilícito, y todo por el impulso del amor, que el amor, en sentido agustiniano es la tendencia a dar, y a dar con plenitud y totalidad, sin reservas de ninguna clase ²⁵. Es decir, cuando se trata de entrar a nosotros mismos para llegar a la unión con la Verdad, a la unión con Dios, sentimos como una necesidad de desprendimiento hasta de lo lícito, porque esto puede detener nuestro paso rápido a la eternidad ²⁶.

21. *Confess. X, 30, 41; Sermo 151, 8; De gen. ad litt. XII, 15, 31; De agone christiano, 1 y 2.*

22. *De agone christiano, 10.*

23. *Inducitur tibi bellum, non solum adversus suggestiones diaboli..., sed adversus te ipsum. Quomodo adversus te ipsum? Adversus tuam consuetudinem malam, adversus vetustatem vitae tuae malae, quae trahit te ad solitam, et refrenat a nova; Ennarrat. in psal. 75, 4.*

24. *Haec omnia quae nos delectant in sensibus corporis, aliqua licita sunt. Delectant enim oculos spectacula ista magna naturae, sed delectant oculos spectacula theatrorum. Haec licita, illa illicita. Psalmus sacer suaviter cantatus delectat auditum; sed delectant auditum atiam canticis histrionum. Hoc licite, illud illicite; Sermo 159, 2. Videtis ergo, charissimi, esse in istis corporibus licitas et illicitas delectationes; Sermo 159, 2.*

25. *Iustitia sic delectet, ut vincat licitas delectationes; et ei delectatione qua licite delectaris, praepone iustitiam; Sermo 159, 2; Confess. X, 31, 43-47.*

26. *Non enim potest homo amare quod aeternum est, nisi destiterit amare quod temporale est. Intendite amorem hominis: sic putate quasi manum animae. Si aliquid tenet, tenere aliud non potest. Ut autem possit tenere quod datur, dimittat quod tenet. Hoc dico, videte quia aperte dico: Qui amat saeculum, amare Deum non potest; occupatam habet manum. Dicit illi Deus: Tene quod do. Non vult dimittere quod tenebat: non potest accipere quod offertur; Sermo 125, 7; Sermo 128, caps. IX-X, 11-12.*

La lucha es abierta y franca contra todo lo que obstaculice esta nuestra entrada a la intimidad para ver allí al Dios-Verdad-Bien-Belleza. Hay que combatir contra todos los apetitos, contra la inclinación que tenemos de gozar las cosas placenteras. Tenemos que luchar contra el placer prohibido y contra la tendencia hacia él. No se trata aquí de matar el uso de los sentidos, sino de la renuncia al regustillo que nos porporcionan. Y san Agustín conoce muy bien esta distinción:

Sic ignoras vel ignorare te fingis, per quamlibet corporis sensum aliud esse sentiendi vivacitatem, vel utilitatem, vel necessitatem, aliud sentiendi libidinem ²⁷.

Las primeras actividades no son malas; pero considerando la naturaleza del hombre, inclinado al pecado desde su juventud ²⁸, existe la necesidad de rectificar, cuando la utilidad o necesidad se sirve de ellas para sacar máximo fruto humano-racional de las mismas. Por eso mismo, debemos rectificar las manifestaciones contrarias a la naturaleza racional del hombre ²⁹.

El modo de oponerse para una rectificación sana de los sentidos es crear una costumbre contraria al mal, aunque el crearla en nosotros siempre nos resulte enojoso; es el único camino que nos queda para la salvación. Así lo dice el mismo Agustín a su querido amigo Nebridio:

—¿En qué parte del alma reside esta verdad que estamos formulando?

—En la mente e inteligencia.

—¿Qué es lo que se opone a ella?

—El sentido.

—Luego hemos de resistir al sentido con toda la fuerza del alma.

—Así, es. Pero, ¿qué hemos de hacer cuando lo sensible nos deleita en demasía?

—Hacer que no deleite.

—¿Con qué ingenios?

—Habitándonos a carecer de ello y apeteciendo cosas mejores ³⁰.

Mucho más peligrosa que la concupiscencia de la carne es la concupiscencia de los ojos ³¹. Por concupiscencia de la carne entiende san Agustín el placer que nos porporcionan los sentidos de una manera desenfrenada y fuera de la ley; por concupiscencia de los ojos, la ambición y todo lo que consigue la soberbia: curiosidad malsana que nos lanza a la acción irracional.

27. *Contra Iulianum*, IV, 14.

28. *Gen* 3, 4.

29. Libido sentiendi, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. Haec est contraria dilectioni sapientiae, haec virtutibus inimica; *Contra Iulianum*, IV, 14.

30. *Epist.* 3, 4.

31. *Confess.* X, 35, 54.

La concupiscencia de la carne significa a los amadores del ínfimo placer; la concupiscencia de los ojos, a los curiosos, y la ambición del siglo, a los soberbios ³².

El afán inmoderado de saber es lo que el Santo llama concupiscencia de los ojos, porque en los ojos se refleja el ansia de saber, y por ellos se asoma el alma, todo el hombre. No es que se trate de los ojos, como órgano local y localizado de la vista, sino del hombre total, del interior humano del espíritu. En el texto siguiente se explicita más:

Además de la concupiscencia de la carne, que radica en la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades, sirviendo a la cual perecen los que se alejan de Ti, hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que consiste, no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne. La cual (curiosidad), como radica en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer, es llamada en el lenguaje divino «concupiscencia de los ojos» ³³.

Un espíritu superficial se conoce por todo el compuesto humano despararramado hacia el exterior. En cambio, el hombre interior, el reconcentrado por una reflexión sobre sí mismo, el que sabe vivir intensamente su vida, en ése no cabe la concupiscencia de los ojos. Tiene siempre una mirada profunda y serena en la que se aprecian todos los valores humanos para redimirse de cualquier tergiversación, le venga de fuera o de dentro de sí mismo. Y lo que más se opone, y contra lo que debemos luchar sin descanso, es contra la curiosidad insana, que nos derrama, y nos saca de nosotros mismos, para vagar por el lado zurdo de las criaturas.

La curiosidad tiene siempre un cebo en la satisfacción que le proporciona el placer; y en el vencimiento de esta curiosidad, como una ofrenda pura, se debe regalar a Dios un sacrificio generoso. Nuestros ojos se nos escapan tras lo placentero en la vida. Ya que todo nos incita a la extravasación, debemos tener a raya la imaginación, para ser siempre nosotros los dueños de nuestra intimidad racional ³⁴.

Toda esta curiosidad debe ir ordenada al buen fin: a conocernos mejor y a conocer mejor a Dios. Todo lo demás es superfluo en el mundo.

32. *De vera rel.* 38, 70.

33. *Confess.* X, 35, 54.

34. *Desiderium oculorum dicit omnem curiositatem. Iam quam late patet curiosità? Ipsa in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis ipsa est curiositas. Aliquando tentat etiam servos Dei, ut vellint quasi miraculum facere, tentare utrum exaudiat Deus in miraculis; curiositas est, hoc est desiderium oculorum; non est a Patre; Tract. in Epist. Ioan. ad parthos, 2, 13.*

La soberbia de la vida la define san Agustín con estas palabras:

La soberbia no es vicio del que da el poder, o del poder mismo, sino del alma, que ama desordenadamente su poder, despreciando el poder más justo y poderoso ³⁵.

La soberbia tiene por blanco contrario a Dios. Se le paliará muchas veces y de muchas maneras; pero siempre es como un grito de «non serviam; similis ero Altissimo»; y señalará el lado zurdo para levantar bandera contra el Omnipotente. Por eso, la soberbia es el pecado más opuesto a la santidad y a la verdad de Dios, porque trata de negar al atributo más esencial: su infinitud. Todo pecado tiene su raíz en la soberbia.

Qui superbi? Quibus parum est quod mala faciunt, et deffendere peccata sua volunt ³⁶.

La soberbia hincha al hombre, y le engradece a sus propios ojos. *Est superbia non magnitudo, sed tumor* ³⁷. Este apelativo de la soberbia, como una hinchazón del hombre, abunda en las *Confessiones*. Y es muy apropiada, porque, como la hinchazón no es normal en la parte biológica del hombre, tampoco la soberbia es una normalidad, sino una anormalidad irracional; es como un tumor, que sale en cualquier parte del cuerpo-ser del hombre. Es signo de enfermedad espiritual. *Superbia non permittit hominem perfici* ³⁸. La soberbia es una especie de polilla, que se introduce por todas partes, *hasta en las mismas obras buenas para conseguir que perezcan* ³⁹. Es el pecado de la inteligencia: se peca porque sí, porque se quiere; se peca con las facultades más nobles y despiertas; por eso, es más digno de culpa este pecado, que nos asemeja al mismo demonio. Las diatribas más fuertes del dulce Maestro-Cristo en el Evangelio fueron para los fariseos, para los sepulcros blanqueados; en cambio, para la Magdalena, para la mujer adúltera, para la samaritana, el buen ladrón, para Pedro, fue Jesús todo compasión y perdón.

El soberbio pretende bastarse a sí mismo; todo lo pone en sí mismo, y todo lo espera de sí mismo, porque se cree en posesión de todo, o en derecho a poseerlo todo. Pero, *¿quién eres tú, hombre, que así quieres inflarte? Tienes que llenarte, no te inflés. Quien se llena es rico; quien se infla está en vacío* ⁴⁰. Para luchar contra la soberbia debe hacerse hincapié en la humildad, porque la humildad tiene su base en la verdad. Por el contrario, la soberbia aumenta

35. *De civit. Dei*, XII, 8.

36. *Ennarrat. in psal.* 93, 8.

37. *Sermo* 380, 2.

38. *Ennarrat. in psal.* 58, 5.

39. *Regla*, 2, 2.

40. *Quis es, homo, quod te inflare vis? Sufficit tibi ut implearis, non ut infleris: qui impletur dives est, qui inflatur inanis est; Sermo* 3.

lo que cree poseer el hombre, no poseyéndolo en realidad. *¿Qué es la soberbia sino creer que se tiene en la intimidad de la consciencia lo que en realidad no existe?* ⁴¹.

* * *

El ojo del alma es la mente ⁴², y Dios su objeto principal de visión-conocimiento para una firme certeza ⁴³. La verdad es como una luz inefable e incomprensible de las inteligencias ⁴⁴. Por lo que, tanto para la visión intelectual de la verdad, como para la visión corporal de los sentidos, se requiere tener ojos, y tenerlos en posibilidad-disposición para servirse de ellos, para mirar, para ver ⁴⁵.

Condición esencial para ver-conocer es poder ver, estar en disponibilidad, tener el ojo sano, el sentido sin obstáculos. *Los ojos del alma es la mente, limpia de toda mancha* ⁴⁶. Porque no basta tener órganos de sentido, es necesario que éstos estén en capacidad de recepción sensitiva, y para ello hay que someterlos a entrenamiento gradual para evitar ofuscaciones; hay que tenerlos acomodados, hasta llegar al encuentro con la verdad ⁴⁷.

41. Quid est enim superbia nisi in deserto secretario conscientiae foris videri velle quod non est? *De gen. contra manich.* 2, 5.

42. *Solil.* I, 6, 12; *Confess.* X, 35, 54; *Epist.* 147, 2, 7.

43. Deus autem est ipse qui illustrat; *Solil.* I, 6, 12; *De vita beata*, 4, 35; *Solil.* I, 8, 15.

44. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium; *Solil.* I, 13, 23.

45. Non enim hoc est habere oculos quod adspicere: aut enim hoc est adspicere quod videre. Ergo animae tribus rebus opus est: ut oculos habeat, quibus iam bene uti possit, ut adspiciat, ut videat; *Solil.* I, 6, 12. Itaque cum ille mentis adspicere, quem rationem vocamus, coniectus in rem aliquam, videt illam, scientia nominatur: cum autem non videt mens, quamvis intendat adspicere, inscitia vel ignorantia dicitur. Non enim et his corporalibus oculis omnis qui adspicit, videt; quod in tenebris fecillime animadvertimus. Ex quo liquet, ut opinor, aliud esse adspicere, aliud visionem; quae duo in mente rationem et scientiam nominamus; *De quant. animae*, 27, 53.

46. *Solil.* I, 6, 12.

47. Alii vero ipso quem videre vehementer desiderant, fulgore feriuntur, et eo non viso saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamvis iam ut sani recte dici possint, velle ostendere quod adhuc videre non valent. Ergo isti exercendi sunt prius; *Solil.* I, 13, 23. Quod qui prius volunt facere, quam mundati et sanati fuerint, ita illa luce reverberantur veritatis, ut non solum nihil boni, sed etiam mali plurimum in ea putent esse, atque ab ea nomen veritatis abiudicent, et cum quada libidine et voluptate miserabili in suas tenebras, quas eorum morbus pati potest, medicinae maledicentes refugiant; *De quant. animae*, 33, 75. Tanta est tamen anima ut etiam hoc possit adiuvente sane iustitia summi at veri Dei... Cui sese in opere tam difficili mundationis suae adiuvandam et perficiendam piissimae tutissimeque committit; *De quant. animae*, 33, 73. Tunc ergo ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est, in ipsam contemplationem veritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium; *De quant. animae*, 33, 74.

B. *Energía de la catarsis*

En la vida del hombre se encuentran muchos obstáculos que le impiden la entrada a su interior y que, por lo mismo, le impiden también el encuentro con la verdad y con Dios-Verdad.

El maniqueísmo acostumbró a Agustín a rodearse de imágenes materiales; y en la materialidad de lo sensible se envolvía todo él por completo, obstaculizándole la entrada a su intimidad. Con el materialismo espantó la idea de espiritualidad en su mente, la divina y la humana. Le halagaron los oídos con la ampulosidad del lenguaje, y, sobre todo, con la propaganda de la verdad, que constantemente tenían a flor de labio. Y, como pajarillo incauto, cayó en las redes de estos cazadores astutos, en cuyas bocas había trampas de diablo y una dulzura viscosa y dolosa, confeccionada con las palabras de Cristo⁴⁸. Y así estuvo por espacio de nueve años⁴⁹ en esta concepción materialista. «¡Oh verdad, verdad! Cuán entrañablemente suspiraban por Vos los meollos de mi alma, cuando aquellos hombres hacían resonar vuestro nombre en mis oídos, con frecuencia y de muchas maneras, con una sola voz y con libros muchos y muy grandes»⁵⁰. *Y decían continuamente: ¡Verdad, verdad!; y sin cesar hablaban de ella, y la verdad no estaba en ellos*⁵¹.

En todo esto no había más que una preocupación fatigosa por salir a algo que llenara las ansias tremendas de su corazón, que lloraba lágrimas de sangre en el interior de su yo. Agustín exigía la verdad clara y desnuda. En el fondo de esta indigencia existía una vehemencia vital, que clamaba por una solución pronta del problema acuciante, que le desgarraba las entrañas y le empobrecía las energías de su ser humano. Tenía sed de verdad; y quiso calmarla en el primer arroyuelo que encontró al paso; pero era cenagoso y turbio, y no reflejaba el cristal de la certeza. Él mismo se dio cuenta que no era esa el agua que él buscaba; se contrajo, y la sed aumentó en cada instante. Se arrojó de bruces en la ciénaga; y la ciénaga lo enturbió aún más. Quedó por espacio de nueve años enredado en las mallas, como el ave en lazo⁵².

Con la concepción dualista del mundo y con el origen del mal el de Tagaste se quedó por el momento con esta solución halagadora, más que satisfactoria. Según el maniqueo, todos los seres del mundo y el mundo mismo se componen de un doble elemento divino y sustancial, procedentes, uno del espíritu bueno y el otro, del principio del mal. Dios es un *corpus lucidum et inensum*

48. *Confess.* III, 6, 10.

49. *De mor. manich.* 19; *Confess.* V, 6, 10.

50. *Confess.* III, 6, 10.

51. *Confess.* III, 6, 10.

52. *De utilit. credendi*, 1, 2.

et ego frustum de illo corpore: un cuerpo luminoso e inmenso, y yo un pedazo de aquel cuerpo. Las almas están compuestas de partículas luminosas y oscuras —dualismo también en el hombre—, a las que se atribuyen respectivamente, las ideas claras y los pensamientos nobles o los pensamientos oscuros, las pasiones bajas y las intenciones torcidas, que degeneran de la racionalidad humana. Todo lo bueno tiene raíz en el principio bueno, y todo lo malo procede de un principio malo ⁵³. En este laxismo moral Agustín encuentra la satisfacción de sus ambiciones y de su apetito de placer, por el momento.

Parecíamos no ser nosotros los que pecamos, sino otra no sé qué naturaleza que peca en nosotros, y halagaba mi soberbia el estar yo fuera de culpa ⁵⁴.

Pero esto no dura mucho tiempo. Y comienza la crítica por un examen de su intimidad, porque se siente a disgusto consigo mismo en este laxismo embrutecedor. Empezó por corregirse a sí mismo, rechazando el dualismo en el mundo y en el hombre; y se sirvió de la matemática, como punto de apoyo, para seguir en sus dudas sobre el sistema de Manés ⁵⁵. No había consecuencia lógica entre lo que se predicaba a todas luces y lo que se practicaba. La verdad y la paz huían de su lado, cuando trataba de hacer una investigación a fondo sobre el contenido de las enseñanzas maniqueas ⁵⁶. Esto ya le servía, si no para desconfiar, por lo menos, para andar con cautela, y no adherirse a nada sin razón ni fundamento. Es entonces cuando comienza a bajar de la cumbre a que creía haberse subido y a donde se había remontado para creerse en seguridad. El edificio dualista nunca le pareció consistente. Y poco a poco ve desmoronarse su fe en el maniqueísmo, ya desde los comienzos de su pensar reflexivo. Cuando se le concede la entrevista con Fausto, se da cuenta que todos ellos no poseen más ciencia que una faramalla insoportable ⁵⁷.

Siguiendo este examen minucioso descubrió que las ideas antropológicas también distaban mucho de la verdad. Cuando examinó el libre albedrío y la verdadera personalidad del hombre, rectificó por completo esta idea absurda de los maniqueos. No hay tal dualidad en el yo, que le enseñaron «aquellos delirantes, carnales y habladores, que no sabían más que gritar por todas partes: ¡Verdad, verdad!» ⁵⁸. Al entrar en su intimidad cayó en la cuenta de que es nuestra voluntad —nuestro yo, uno y total— el que quiere o deja de querer,

53. Hoc enim asserunt non posse malum proferri nisi de malo; *Contra Iulianum*, I, 43.

54. *Confess.* V, 10, 8.

55. *Confess.* V, 5, 9.

56. Es interesante el libro *De moribus manichaeorum*, escrito a raíz de su conversión, contra los maniqueos, y a cuyos ataques nada respondieron estos herejes, por lo confundidos que quedaron.

57. *Confess.* V, 6, 10 y 11.

58. *Confess.* III, 6, 10.

siendo el hombre sujeto libre, capaz de bondad o malicia en sus acciones. Sabe que él es un ser integral, racional y consciente; y que éste su ser todo y uno es el que se adhiere al bien o lo rechaza, el que obra el bien o el que ejecuta acciones infames ⁵⁹.

Y si los maniqueos le dijeron que el mal procedía de un principio o naturaleza, que no se identifica con el hombre, Agustín, por una íntima e intensa reflexión, en la que jamás encuentra partido en dos su yo, se experimenta ser una cerrada unidad de vida y acción. Luego, si nuestro ser es un todo uno, total, íntegro, indivisible; si dentro de él no existe otra cosa que su yo, *que vive, recuerda, entiende, piensa, conoce y juzga* ⁶⁰, en él y nada más que en él se encuentra la razón y causa de sus actos buenos o malos. Pero él quiere una razón metafísica, que le satisfaga a plenitud.

Porque levantábame hacia tu luz al ver tan claro que tenía voluntad como que vivía, y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba ciertísimo que era yo y no otro el que quería o no quería, y ya casi, casi me convencía que allí estaba la causa del pecado; y en cuanto hacía contra mi voluntad, veía que era más padecer que obrar, y juzgaba que ello no era culpa, sino pena, por la cual confesaba ser justamente castigado por Ti, a quien tenía por justo. Pero de nuevo me decía: «¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que no sólo es bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esa semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un Creador buenísimo? Con estos pensamientos me volvía a deprimir y a ahogar ⁶¹.

En este dualismo no encuentra más que contradicciones, que trata de alejar de él.

Y así, si decían que Tú —seas lo que seas, esto es tu sustancia, por la que eres— eras incorruptible, falsas y execrables eran todas aquellas cosas; y si decían que eras corruptible, esto mismo era falso y desde la primera palabra abominable. Bastábame, pues, esto contra ellos para arrojarlos enteramente de mi pecho angustiado, porque, sintiendo y diciendo de Ti tales cosas, no tenían por donde escapar, sin un horrible sacrilegio de corazón y de lengua ⁶².

Con esto quedó descartada de la mente de Agustín la idea mezquina de los maniqueos sobre la naturaleza de Dios, del alma y del mal. Cuando se dio cuenta de que estas ideas destruían su personalidad por no comprender lo hu-

59. *Confess.* VII, 3, 4 y 5.

60. *De Trinit.* X, 10, 14.

61. *Confess.* VII, 3, 5.

mano ni entender lo divino, se entregó en brazos de los neoplatónicos, porque le presentaron la idea de un ser espiritual e inmortal. Pero tampoco éstos le convencieron del todo, porque no le regalaron la verdad que le prometían; y ante la imposibilidad de encontrar en ellos, se vuelve al cristianismo de su madre.

«Agustín vislumbra la cima del idealismo platónico, verdad fundamental que no puede extinguirse jamás. Es el convencimiento de que existe un reino de la verdad más allá de los caprichos del hombre, que las verdades tienen un valor independiente de nuestro consentimiento, que su imperio está a una altura celestial por encima de la opinión y de los deseos humanos. Sin este convencimiento no hay independencia ni puede edificarse la cultura: sólo aquella verdad superior puede desenvolver leyes y normas que elevan al ser humano, ligándole y dirigiéndole. Éste es el pensamiento fundamental de todo idealismo; éste mira a Platón»⁶³. «Con el método de la filosofía platónica descubrió Agustín tres importantes cosas: *las verdades eternas*, las normas axiológicas de todo lo verdadero, lo bello y lo santo; *la incorporeidad del espíritu humano*, en que residen, como en asiento inmediato, y *una verdad ontológica absoluta y fontal*, la última instancia de nuestros conocimientos y juicios de valor»⁶⁴.

Con el aporte de los neoplatónicos sobre la introspección, desde la verdad del yo, salta a la Verdad objetiva y absoluta:

Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior, guiado por Ti, y púdolo hacer porque Tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo del alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, 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 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; y cuando por vez primera te conocí, Tú me amaste para que viera que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y horror. Y advertí que me hallaba en la región de la semejanza»⁶⁵.

62. *Confess.* VII, 2, 3.

63. R. Eucken: *Los grandes pensadores: Su teoría de la vida*; pág. 31: Madrid 1914.

64. P. Capánaga: *Introducción de las obras de San Agustín*; tomo 1 de la Ed. BAC, pág. 13, Madrid 1950.

65. *Confess.* VII, 10, 16; Plotino: *Enéadas* I, 6, 9 y IV, 3, 1.

El platonismo enseña que la máxima felicidad del hombre se encuentra en el abrazo con la verdad. Que hay en el hombre una obligación de desligarse de todo lo sensible para llegar, por la subida siempre constante, hacia las regiones en donde habita la sabiduría. Agustín encontró en todo esto un mucho de orgullo y presunción; y califica a estos filósofos de hinchados y soberbios, porque quieren subir hasta Dios por sus propias fuerzas, siendo así que el camino para llegar a Él es rebajarse para que Dios descienda al hombre, y lo convierta en Dios ⁶⁶.

Por otra parte no encontró Agustín esta humildad de Dios en el sistema neoplatónico, al Dios que se abaja hasta el hombre, haciéndose hombre con los hombres. Y en este abajarse Dios hasta la criatura es para Agustín el principio de la asunción humana para llegar a Dios. Por eso en su sistema de interioridad hay siempre una entrada al yo para encontrar allí mismo, en el epicentro del alma, al Ser absoluto. Esto no lo encontró en los neoplatónicos. Esto se lo dio el Evangelio de Cristo en la bondad del Dios humillado hasta llegar a tomar carne de hombre. «Agustín quería moverse y subir a Dios; pero la plúmbea pesadumbre de su orgullo y la sensualidad le inmovilizaban en el fango del egoísmo. Sólo los ojos —dos ojos como dos soles—, trascendiendo lo sensible, podían seguir débilmente la lejana vislumbre de la hermosura infinita» ⁶⁷.

La verdadera catarsis debe comenzar por el conocimiento de sí mismo, y «*para conocerse se necesita replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón*» ⁶⁸.

MOISÉS M.^a CAMPELO

66. *Confess.* VII, 9, 13.

67. P. Capánaga: obra citada, pág. 16.

68. *De ordine*, I, 1, 3.