

El cristocentrismo de San Agustín

II. EL PERÍODO PLATONIZANTE

I. LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE PLATÓN

Hay motivos para preguntarse si la filosofía de Platón es en el fondo un «misterio», en el sentido de las religiones místicas, o una religión filosófica. En efecto, parece que el objeto de esa filosofía es devolver al hombre (alma) a su estado primitivo, a la felicidad de una preexistencia mística, y precisamente ese era el mensaje de las religiones místicas. La unión del alma humana con el Bien Supremo, la *Énosis* es una reintegración al origen y condición divina originarios, según los mitos, que están ideados y concertados en ese sentido. Y eso es mística, no filosofía.

En la conclusión parenética de la *Politeia*, que introduce el gran mito escatológico, se presenta el quehacer filosófico como un «camino hacia arriba»¹, para salvar el alma. Del mismo modo, en el *Téetos*, directamente y sin mitos, la filosofía es una «fuga al más allá»². Przywara ha mostrado la coincidencia de los agustinismos materiales con las tensiones internas del mismo Platón³. Ahora bien, tales funciones y tendencias son usurpaciones de la filosofía a las religiones místicas, pero no son de competencia de la filosofía. Y no se trata sólo de salvar el alma después de la muerte, con una inmortalidad, como finalidad de la filosofía, sino que el mismo revestimiento mítico está ya tomado de los misterios o se planifica de acuerdo con ellos; de ese modo, también los medios de alcanzar la finalidad son de carácter religioso. El conocimiento filosófico más elevado es la contemplación la *Epópteia*, que es en cierto modo cúllica, ya que no se ajusta a una mera teoría. La contemplación de las Ideas se equipara a la contemplación de los misterios; y por lo mismo, la filosofía es ya una iniciación o consagración religiosa. Se cobra la impresión de que Platón, más bien que superar la religión por medio de la filosofía, espera a suplantarla, a constituir una religión o seudoreligión.

1. *Politeia*, 621 C.

2. *Téetos*, 176 A-B.

3. Cfr. E. PRZYWARA, *Augustinus. Dei Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934, 36s.

Hay una explicación plausible de esa actitud en el mismo ambiente filosófico de Platón. Adopta como punto de partida la tesis sofista del estado erecto del hombre y de su mirada hacia adelante (*Ánthropos*, igual a *Ano-Throps*), como definición propia del hombre ⁴, porque muestra que, en oposición a los demás seres, está hecho para mirar al cielo y mirar hacia adelante, hacia el futuro. Pero Platón transforma la explicación, porque ha adoptado también la teoría astral del Oriente. Mirar al cielo y mirar hacia adelante son símbolos de la auténtica condición humana: el hombre está hecho para mirar a la trascendencia y a un futuro trascendente, más allá del mundo sensible. La vida filosófica se organiza para tomar la información y las normas de esa trascendencia, mediante una *anamnesia*. La vida filosófica es ya *Frónesis*, sabiduría, unidad de teoría y práctica. Es verdad que se promulga el *Chorismós*, el abismo o separación entre el mundo inteligible y el sensible, de manera que el hombre no puede contemplar las ideas; de ese modo, la función religiosa de la filosofía queda interceptada, condenada a ser escepticismo, gnosticismo o misticismo. Pero, por un lado, la trascendencia no es absoluta, ya que el alma perdió en su «caída» la visión de las ideas, pero no la memoria de las mismas, que ha de actualizarse en presencia de este mundo sensible, el cual sirve ya de «puente», para que se salve la condición religiosa del hombre ⁵. El mundo es un Dios sensible, imagen del Dios inteligible ⁶. Goza, pues, el hombre de una visión simbólica, sacramental del mundo; la contemplación de este mundo sensible, de su origen, belleza, grandeza, se convierte en medio de revelación y de entusiasmo religioso. Por otro lado, el recurso al misticismo no es ninguna contradicción, ya que daría pie a una mística filosófica, aunque vaya implícita en la teología astral del Oriente. Porque la *anamnesia* está concebida para salvar el abismo del *chorismós*, y es una explicación filosófica. El hombre contemplativo está ya desde su nacimiento orientado hacia la trascendencia, y si renuncia a la contemplación se asemeja a los animales inclinados hacia la tierra. El *homo erectus in coelum* y el *homo incurvatus in terram* se convierten en el tópico más frecuente e impresionante de los predicadores, no sólo de filosofía, sino también de moral y de religión.

A ese simbolismo fundamental corresponde un dualismo antropológico: cuerpo-alma, arriba-abajo, allende-aquende. El cuerpo, el «bajo» y el «aquende» quedan descalificados, frente a sus opuestos. Hay que rehuir todo lo sensible, porque ya no es el medio de comunicación del alma, sino la cárcel del alma, según las doctrinas de los pitagóricos y órficos. Por eso, se impone la necesidad de una *catarsis*, o purificación, que supone que la vida humana es un regreso al cielo, y que sólo el alma del filósofo se salva, ya que de otro mo-

4. Cfr. JENOFONTE, *Mem.* I, 4.

5. *Politeia* IX, 585 B; 586 B; *Symp.* 190 A y B; *Tim.* 90 A-B.

6. *Tim.* 92 C.

7. *Fedón*, 65 C.

do, se buscará la explicación de la *metempsychosis*. Estos son los motivos, por los cuales con frecuencia se sospecha de la actitud fundamental de Platón, situado entre la filosofía y la religión.

Sin embargo, a pesar de los motivos alegados, la respuesta ha de ser negativa. A pesar de la teoría del Eros, como puente hacia lo inteligible⁸ y de la filosofía como encuentro de un «tú a tú»⁹, hay que buscar la pura contemplación, sin conexiones con lo práctico y lo sensible. A pesar de lo que se ha llamado platonismo del *Logos* (Ideas), se impone el platonismo del *Antropos*, pues se trata de encontrar las Ideas, pero dentro del alma misma. Hay que huir de todo lo sensible¹⁰. Lo que Platón llama divino es «noético», es humano. No sólo no pretende convertir la filosofía en un *Misterio*, sino que se opone a las religiones místicas. Inventó la palabra «teología» para oponerla a la «mitología»: el Theos, lo divino, ha de ser tratado y discutido en un *logos* en una especulación intelectual, y no es una mera visión sacramental. La auténtica iniciación o consagración del hombre es la misma filosofía, no la religión. La filosofía es el único camino de la inmortalidad. Tan sólo el alma de los filósofos se salva, libera, o regresa al *Tópos Noetós*, a la pura y perfecta contemplación del Ser o del Bien¹¹. La religión mística y redentora queda suplantada por una elevación intelectual. No hay una revelación iniciada por la verdad objetiva (a pesar de lo que se indica en el *Hippias maior*¹², una irrupción inesperada de la «luz de allende», sino un recogimiento del alma misma¹³ que es autosalvación, mero conocimiento racional elevado, mero humanismo. La catarsis se limita a purificar el mismo conocimiento racional, a vaciar el alma de apegos y rutinas empíricas.

Tal respuesta negativa sería demasiado simplista, y quizá falsa, sino es matizada. Si todo fuese tan sencillo en Platón, no habría motivo de tantas discusiones. Pero, independientemente de las discusiones parciales y de detalle, los críticos suelen advertir que el proceso filosófico de Platón es en todo caso «reversible». Si Platón pudo convertir la religión en filosofía, también sería posible convertir la filosofía platónica en religión. Y ese fenómeno comienza a observarse en el mismo Platón, y en sus propios mitos. Si estaban tomados de la religión, podían ser interpretados «religiosamente». La teología astral del Oriente, recogida por el *Timeo* y por *Las Leyes*, dio enseguida lugar a la llamada religión cósmica del helenismo, que se verifica ya en Aristóteles. El mundo de las ideas pierde su independencia y es sustituido por números, por relaciones; las normas originarias son ya copias, imágenes y el kosmos posee ya su ley propia inmanente, que la hace divina, y eso es el panteísmo¹⁴. Pero

8. *Fedro*, 275 Dss.

9. *Epístola*, 341 CD.

10. *Fedón*, 65 C.

11. *Fedro*, 250 C.

12. A pesar de lo que se indica en el *Hippias maior*, 289 Css.

13. *Fedón*, 83 A.

14. ARISTÓTELES, *De Philos.* fr 13. Cfr. CICERÓN, *De natura Deor.* 2,95.

tampoco cabe simplificar, pues conjuntamente se mantiene la teología oriental del conocimiento de Dios, unido a la física y a la astronomía. Contemplación del cielo y conocimiento de Dios se corresponden y llegan a identificarse hasta «constituir, si así puede hablarse, una religión científica»¹⁵. Así, Aristóteles, atendándose a la postura última de Platón, trasmite a los estoicos un camino diferente del escepticismo, gnosticismo y misticismo, que hemos mencionado. Pero, al mantener ese tipo de filosofía; ¿no se trata en realidad de una mística?

Platón ofrece dos posibilidades o métodos de interpretación, que son dos caminos de acceso al Bien Supremo. El primero es efectivamente el de la dialéctica racional, que procede por inducción o deducción. Pero hay un segundo camino. Ya vimos que en el *Simposión* el Eros es el camino hacia la esfera de lo ideal: y aquí la filosofía se realiza en un «tú a tú»¹⁶ en el que la «recta opinión» coincide con la verdad en sí: el alma, enloquecida por el deseo, y vaciada de lo sensible, goza o padece la intuición repentina e inefable del Bien Supremo. Es claro que este segundo método puede calificarse de «místico» en oposición al intelectual. Ese eros platónico es nada menos que la tendencia de todas las cosas al Bien Supremo, que en el hombre es *élan*, impulso y deseo de Dios, como traducirán los místicos. El eros nos revela nuestra deficiencia y actualiza la esperanza de lograr ese Bien Supremo. Ese «eros de Dios» late en todo amor concreto, como tendencia universal hacia la felicidad, verdad, unidad, como dirá S. Agustín. Es la intencionalidad objetiva y subjetiva, indefinida e ilimitada, del *Fecisti nos ad Te!* Por ese vínculo universal el platonismo puede ser siempre un misticismo.

No es, pues, extraño que muchos autores afirmen claramente que Platón es un místico. La *Anámnesis* es ya una mística por sí misma, puesto que supone que en la memoria están ya depositados los conocimientos latentes y sólo se trata de despertarlos, de cobrar consciencia de los mismos, actualizándolos; y esos conocimientos son divinos, inherentes a la misma naturaleza humana, no cobrados por la experiencia, ya que son anteriores a toda experiencia y creadores de la experiencia concreta y humana. Precisamente aquí se encuentra una grave objeción contra el misticismo de Platón, puesto que se admite que la «unión mística» ha de ser por necesidad «inconsciente», como afirmará Plotino. Pero tal objeción es fácil de solucionar: en efecto, aunque la anamnesis es una toma de consciencia, no se trata del hombre empírico: es el mismo conocimiento latente, que está depositado en nosotros el que emerge desde el inconsciente y de algún modo se hace consciente. Plotino mismo se ve obligado a confesar que su «encuentro místico y tenebroso» ha de ser consciente de algún modo, ya que es calificado de «unión transformante» y no transformaría nada, si el sujeto no percibiera la unión. No habla, en ese acto, el hombre sub-

15. A. J. FESTUPIERE, *Révélation...* II, 341.

16. *Fedro*, 275 Dss.

jetivo, sino el logos mismo, como se dirá más tarde. Y por eso los platónicos posteriores y los místicos, recurren a estos textos de Platón para justificar sus propias doctrinas. Recordemos cómo los platónicos milaneses, que dieron a Agustín los libros platónicos, identificaban el logos platónico con el del IV Evangelio. El mismo Platón había explicado ¹⁷ que ese ímpetu de conocimiento, es un relámpago, un fuego, como una chispa que de pronto hace su «aparición» en el alma anhelante ¹⁸. Es, pues, fácil concluir que Platón es místico, o por lo menos, da pie a un par de tipos de mística, la intelectual y la amorosa.

Cabalmente por eso, Platón ha legado a los místicos una gran amenaza. Al buscar el lazo de unión entre el Uno y lo Múltiple, lo Uno aparece como medida externa con que se miden todas las cosas, así como nosotros aplicamos a las cosas el metro. Habría siempre distinción entre el Uno y lo Múltiple. Pero, por otro lado, Platón intenta colocar las cosas dentro de la Unidad, en una inmanencia perfecta; en cuyo caso desaparecen los límites y todo se sumerge en la unidad e inmanencia oceánica. No se trata sólo de panteísmo sino de la Suprema Unidad de la India.

En otro sentido, se habla también de la mística de Platón. En Grecia había una larga experiencia sobre los fenómenos de la religión de Dionisos: orgiasmo, manía, estados de posesión, locura de Hércules, bacanal de Lyssas, locura de Ajax, de Orestes, Ménades, bacantes, Gorgona, coribantismo. Las alusiones frecuentes de Platón a tales fenómenos hacen pensar. En el *Fedro*, el delirio de los Coribantes es colectivo y contagioso, como una posesión divina. La teoría de la inspiración poética en el *Ión*, que se compara a las propiedades del imán, es también una posesión divina. Filón de Alejandría, apoyándose en los textos platónicos, plantea la «inspiración mántica» de los profetas de Israel. El *Fedro* habla de un conocimiento por amor, que es manía divina, distinguiendo cuatro etapas: ascendentes: Afrodita, Musas, Apolo, Dionisos ¹⁹. Los literatos tratan más bien de ocultar este aspecto místico del Helenismo, haciendo algunas críticas burlonas a la manera del *Eutyfrón*. Al parecer Platón se burla del orfismo, pero no revela en realidad sus propios sentimientos religiosos. Por eso dice S. Agustín: «con el pueblo admitían la religión, y en privado defendían otra doctrina diferente» ²⁰. Verdad es que la condenación de Sócrates obligaba a Platón a ser prudente. Pero de lo que no podemos dudar es de la influencia de Platón en la mística posterior y concretamente en S. Agustín.

Por sus orígenes, el platonismo abrigaba tendencias paradójicas: el primado de la inteligencia tiene que enfrentarse con un primado del amor; la esfera de lo objetivo e ideal tiene que enfrentarse con la esfera de lo subjetivo y

17. *Epístola VII*.

18. Cfr. H. SCHLOTTERMANN, *Mystik in der Religionen der Völker*, München 1958, 61.

19. Cfr. H. JEANMAIRE, *Dionisos. Histoire du culte de Bacchus*, París 1978, 109ss.

20. *De Vera Relig.* 1,1 PL. 34,123.

psicológico; el llamado platonismo del Logos tiene que enfrentarse con un platonismo del Antropos; el mundo inteligible se contrapone al mundo sensible; pero el mundo inteligible penetra el mundo sensible y éste aparece con revelación del mundo inteligible; el Dios inteligible se contrapone al Mundo, pero éste se convierte a su vez en un Dios Sensible (*Theós Aisthetós*); el dualismo alma y cuerpo parece abrir un abismo entre ambos, pero luego el cuerpo es no *soma*, sino *sema*, signo y revelación del espíritu; se crea una teología, que es un *orthós logos*, una ideología y un lenguaje racionalista acerca de lo divino, pero luego se exaltan el misterio incomprensible, el éxtasis, lo báquico, que arrastrará a Plotino hacia una inevitable «Teología Negativa».

En suma, Platón abandona la mitología y funda una teología, reduciendo el Olimpo al mundo inteligible o *Topos Noetós*. Además, la cosmología del *Timeo* y la teología astral de *Las Leyes* anunciaban en Platón un cambio, la religión cósmica del helenismo. El joven Aristóteles mantenía los primeros ideales de Platón, pero también en él se efectúa un cambio hacia una teología cósmica y astral, hacia una religión del cosmos y de los astros y esa herencia es la que recogen los estoicos. El *Dios sensible*, el mundo panteísta pasa al primer plano, mientras la mística inicial es relegada a un segundo plano. Pero como las sectas religiosas avanzan imponiendo métodos gnósticos y místicos, mientras la filosofía va cayendo en un escepticismo académico irremediable, Platón continúa siendo la fuente general de muchas tendencias encontradas. Platón ofrece textos y materiales para todas las escuelas y religiones. A ello contribuye la maravilla de su estilo y su talento de escritor agudo, gran poeta, gran erudito y gran conocedor por experiencia personal de la cultura de su tiempo. Subsiste siempre el concepto fundamental de filosofía religiosa: lo vivo y personal de Dios tiene que someterse a la norma racional, al racionalismo religioso. Pero queda siempre la puerta abierta para todas las tendencias místicas de la humanidad.

II. LA FILOSOFÍA RELIGIOSA DE PLOTINO

Los motivos de ambigüedad de Platón se agravan en Plotino, puesto que acoge en su sistema la herencia del Oriente. Conocido es su viaje oriental, acompañando al ejército romano. Pero hay que tener en cuenta además el ambiente oriental de Alejandro, que era un paraíso del sincretismo:

«La metrópoli de la especulación helenística y religiosa fue durante mucho tiempo Alejandría. Aquí se realizó nuevamente la unión y mutua penetración de filosofía y religión mística. En este proceso tomaron parte de igual modo los paganos y los judíos, y un poco más tarde los cristianos. Las diferencias se suavizaron tanto que Flavio Vopisco en su *Epístola a Hadriano* da esta descripción del sincretismo: *illic qui Serapem colunt, christiani sunt et*

*devoti sunt Serapi, qui se cristiani episcopos dicunt; nemo illic Archisynagogus Iudeorum. nemo Samarites, nemo christianorum presbiter, non mathematicus, non haruspex, non aliptes»*²¹.

La ciudad estaba llena de santuarios, sectas, y clero especializado. Las agrupaciones de vida común, que se dedicaban a la contemplación, los terapeutas de vida conventual o cenobítica, las agrupaciones religiosas y cofradías de todo linaje, las tradiciones sacerdotales de los templos, todo ese patrimonio que nos revelan Filón, Apuleyo, los Escritos Herméticos, Clemente Alejandrino, etc., nos obligan a pensar en un mundo nuevo y en un hombre nuevo:

«De este modo apareció, sobre todo en Egipto, un nuevo tipo de hombre contemplativo, que difería tanto del filósofo de tradición helénica, como del practicante de las religiones. Una obra como la de Plotino no es inteligible, si la queremos reducir a la tradición griega, y es menos inteligible, si la vemos como un caso de las religiones místicas»²².

Ante el escepticismo reinante, la filosofía y la religión se hermanaban para ayudar al hombre a comprender su destino en este mundo. Se buscaba el sentido de la vida, adoptando posturas integrales. Los primeros monjes cristianos consideraban el monacato como una «filosofía», es decir, un modo de vivir que refleja un modo de pensar. Esto daba origen a un grave conflicto, ya que la filosofía tiende a considerar este mundo como perfecto y feliz, mientras que la religión tiende a considerarlo como lugar de destierro. Dicho conflicto implicaba graves riesgos, como se ve en la gnosis y en el origenismo. Justamente Plotino es un caso especial de ese conflicto y de ese riesgo. Las asociaciones de artistas y núcleos de tendencia internacional favorecían el sincretismo. Y aunque Roma miraba con suspicacia estas tendencias, ellas crecían contra viento y marea, favorecidas por la clandestinidad. Lo demuestra la creciente multiplicación de inscripciones, mosaicos, estatuas, y símbolos arqueológicos, que hallamos en todas partes por este tiempo. Los sacerdotes filósofos y los filósofos místicos servían de «puente». El florecimiento de la religión de Dionisos, favorecía un misticismo desenfrenado frente a la crisis religiosa, a la creación de grandes ciudades cosmopolitas, llenas de gentes desarraigadas de sus tradiciones locales. Se buscaba la «secta», como medio de comunicación, seguridad y urbanización. La Religión filosófica y la filosofía religiosa superaban y suplantaban los cultos y tradiciones locales, el espíritu tribal y nacionalista, para imponer un espíritu imperial. Y Alejandría es el caso más típico.

Así Plotino se mantiene fundamentalmente fiel al helenismo y a Platón, al imponer un modo humano de discurrir acerca de lo divino. Pero le ocurre lo

21. *Hist. Aug.* 19,8 2s. Cfr. A. WLOSOK, *Laktanz und die Philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, 48.

22. E. BREHIER, *La Filosofía de Plotino*, Buenos Aires 1953, 9.

mismo que a Platón. Las religiones místicas le parecen superstición: no escribió ningún *Eutyfrón*, aunque su desdén aparece en el modo de tratar a los gnósticos. Pero se entrega a la preocupación por el destino del alma y de la personalidad:

«Amelio, quien era muy exacto en los sacrificios, y quien celebraba celosamente la fiesta de la luna nueva, rogó un día a Plotino que asistiese con él a una ceremonia de ese género. Plotino le respondió: «A los dioses toca venir a mí, no a mí el ir a ellos». No pudimos comprender por qué decía estas palabras, en las que se traslucía tanto orgullo, y no nos atrevimos a preguntar la causa»²³.

Es demasiado fácil decir que aquí se trata tan sólo de la omnipresencia de la Divinidad como en (*Enn.* VI, 5,4), y en ese sentido interpreta Bréhier la respuesta. Sin embargo, la admiración de Porfirio sería ridícula, en ese caso. Por lo menos, hay aquí una paradoja en la forma de expresarse. Lo que hallamos en el fondo es un politeísmo, semejante al que concebía Máximo de Madaura²⁴, para oponerse a los gnósticos, a los cristianos y judíos: los dioses inteligibles están en todas partes, y sobre ellos está el Gran Rey, el Innominado, que manifiesta su Majestad precisamente en esa multiplicidad de dioses²⁵. Habría que añadir que la experiencia religiosa de Plotino le empujaba a un misticismo «inmanente». No le interesa el culto religioso: «Dijo Platón que Dios no es exterior, sino interior a todos los seres, pero ellos lo ignoran»²⁶. Es, pues, claro que se da en Plotino el conflicto filosófico-religioso, si tanto insiste en el destino del alma humana.

Ese conflicto se ve agravado por su «curiosidad». Porfirio cuenta que el maestro en su juventud se aficionó a la «filosofía bárbara» y a los fenómenos «extraordinarios». Cuando conoció a Ammonio Sacas, era ya de edad madura. El conflicto toma entonces una forma paradójica: por un lado, hay que atenerse al pensamiento puro, cortando toda conexión o relación con la práctica: religión, culto, ritos, apostolado, etc., son impedimentos de la contemplación, evasión y decaimiento. Así lo interpretan muchos autores, con excesiva precipitación. Porque Plotino distingue bien entre *praxis* (acción, fugaz, distracción) y *poiésis* (acción creadora, ímpetu de la misma contemplación). Con todo, la opinión que se tenía generalmente, era la del *otium philosophicum*²⁷. Incluso aquí tendríamos ya otra raíz de conflictos teóricos y prácticos.

Pero el conflicto aparece mejor, si nos fijamos en el otro aspecto de la paradoja. Porque la contemplación parece vacía, formal y sin contenido: está

23. PORFIRIO, *Vida de Plotino*, X.

24. *Epístola*, 16,1 PL. 33,82.

25. *Enn.* II, 9,9.

26. *Enn.* VI, 9,7.

27. Cfr. *Epístola* 5 PL. 33,67.

reclamando un contenido, una afinidad entre el mundo inteligible y el sensible, por encima del pensamiento discursivo, lo mismo que en Platón: especialmente en un hombre «curioso», aficionado a la maravilla de la telepatía, ocultismo, encantamientos, estatuas mágicas, energías procedentes del «más allá», que sus discípulos transformarán en «teurgia». De ese modo, primero teníamos una contemplación que parecía una lucha contra lo sensible en pro de lo inteligible; y ahora tenemos un acercamiento tal entre ambos, que lo sensible está ya penetrado de inteligibilidad:

«Lo maravilloso se encuentra para Plotino en todo lo sensible. Sólo la costumbre nos impide verlo, así como el espectáculo constante del cielo estrellado hace que no admiremos ya su belleza. Toda la física de Plotino consiste en luchar contra el hábito, en despertar el adormecido sentido de lo maravilloso. En todas partes señala afinidades internas debidas a la acción del alma (del mundo), que laten bajo las apariencias»²⁸.

Vemos aquí cuál es el origen de la *poiesis*, de la acción que es un impulso de la contemplación. Y vemos al mismo tiempo la base de la «contemplación sensorial», que hoy nos parece característica de las religiones orientales. Además, esa afinidad entre lo inteligible y lo sensible es recíproca, compenetración. Así como lo sensible queda penetrado de inteligibilidad, así lo inteligible queda sensibilizado:

«Así se explica el carácter sensual, cautivante, excitante, de la realidad inteligible. La contemplación de lo inteligible está en la misma línea de la contemplación de lo sensible: la continúa directamente, sin pasar por las ideas lógicamente encadenadas. No asciende de lo primero a lo segundo por un razonamiento o inducción, sino exclusivamente mediante una contemplación más recogida e intensa... El término que une lo sensible con lo inteligible, y que opone ambos campos al pensamiento discursivo es de nuevo y siempre la contemplación»²⁹.

Generalmente hablamos de «pasar» de lo visible a lo inteligible, utilizando un lenguaje agustiniano, pensando en un movimiento dialéctico. Pero suele tratarse de una contemplación mística, o intuición habitual, que se va iluminando en la consciencia religiosa. Así el destino del alma sigue siempre aumentando la tensión del conflicto:

«Plotino se adhiere de todo corazón a la filosofía griega, pero los problemas que se plantea son problemas que la filosofía griega nunca se planteó, es decir, problemas propiamente religiosos. De ahí un esfuerzo por adaptar la filosofía griega a puntos de vista que no eran los suyos. Ensayo una transformación profunda del Helenismo, una especie de violencia hecha a la filosofía griega para hacerle decir lo que no estaba tal vez capacitada para decir»³⁰.

28. E. BREHIER, *o.c.*, 17.

29. E. BREHIER, *o.c.*, 18s.

30. E. BREHIER, *o.c.*, 29.

Ese conflicto inicial impone otro conflicto consecuente. Por un lado se impone un mundo absolutamente perfecto, creado por la Inteligencia y ordenado y animado en todos sus detalles por el alma. Ese optimismo es tan palpable que Agustín, al leer a los platónicos, vio en ese optimismo el mejor medio de superar el maniqueísmo, proclamando que «el mal no existe». Agustín no percibía entonces el conflicto de que hablamos: ¿Cómo soslayar la angustia de un alma en este mundo de la experiencia cotidiana? Es preciso confesar que el hombre no se siente dirigido por la razón, sino gobernado por las pasiones y la libido. No es un Ulises filosófico, sino un Ulises histórico, engañado por las sirenas sensibles. Y de ahí es fácil concluir que la situación del alma en el mundo es «anormal», distorsionada³¹. Precisamente aquí encontraría S. Agustín un punto de divergencias, al considerar el dominio de la libido sobre la razón como una «pena» misteriosa³².

Carece de sentido preguntar si Plotino pretendía superar la religión mediante la filosofía o viceversa. Lo que pretendía era identificar ambas cosas. El destino del alma, salida de la Patria, es el volver a ella, y los medios de buscarla son los medios para alcanzarla. La paradoja consiste en que es víctima del conflicto, mientras busca la manera de superarlo.

¿Cómo puede hablar Plotino de anormalidad de la situación del alma, si carece de la experiencia de esa anormalidad? Mientras S. Agustín irá a buscar la respuesta en un «pecado original», que será cada vez más misterioso, Plotino procura mantener su lealtad a Platón y al platonismo. Piensa, pues, que en la contemplación intelectual tenemos ya alguna experiencia de lo que sería esa «normalidad» que nunca hemos comprobado ni visto. La contemplación nos da idea de un alma «normal»; por ende, el vicio, la anormalidad, son situaciones extrañas al alma misma «como la flema o la bilis son extrañas al cuerpo»³³. Se supone, pues, en el alma humana un doble movimiento, ya hacia arriba, ya hacia abajo: esos movimientos son la contemplación y la libido. Brehier añade que no debemos considerar esos movimientos como cambios psicológicos, sino como verdaderas subidas y bajadas locales, según la física de aquel tiempo, como lo vemos en los «viajes del alma» en Séneca o Cicerón³⁴.

Ya se ve por qué el problema del método de estudio no es neutral, pues siente prejuicio sobre los problemas materiales y formales, coordinando o subordinando religión y filosofía por cálculos o intereses especulativos. Sería fácil apoyarse en el concepto abstracto de «Procesión», para imponer un orden descendente y deductivo escolástico. Pero eso sería un abuso. La «procesión» no se reduce a monismo rígido ni a dualismo ontológico. Hay expansión necesaria del Principio hacia afuera; pero eso implica una negación, una alteridad:

31. *Enn.* IV, 8,3.

32. Cfr. *De Lib. Arb.* I, 11,22s PL. 32,1.233s.

33. *Enn.* I, 8,4.

34. E. BREHIER, *o.c.*, 51.

lo producido o engendrado, el hijo, no es ya el padre, sino otro, aunque no haya separación:

«Es preciso resistir a la tentación de adoptar en el estudio de la procesión un orden descendente. En el principio de toda generación hay un punto de arranque, como una separación del término derivado. Pero se trata de una condición previa. Lo esencial de la procesión es la conversión, en múltiples formas, del ser hacia su origen. Ahí se encuentra la synergia fecunda del engendrado y del engendrador. La procesión plotiniana es ante todo ascendente»³⁵.

Plotino trata de arreglar el conflicto entre la religión y la filosofía mediante la libertad que permiten los métodos alegóricos y la exégesis espiritualista, acercando ambos puntos de partida:

«Plotino transforma la imagen mítica del destino del alma: lo que en el mito aparece como una serie de hechos localizados en diferentes lugares, tiende a transformarse en una serie de marchas necesarias, encuadradas en la estructura racional del universo. Pero, por otra parte y por un movimiento inverso, transforma la noción del saber y de la ciencia, que equivale a recogimiento interior: el acento recae mucho menos sobre los objetos de la ciencia, que sobre las modificaciones que el alma experimenta en su ascensión a través del mundo inteligible»³⁶.

Este método se extiende a las relaciones del alma con el cuerpo, y al dualismo arriba-abajo, allende-aquende. Así queda abierta la puerta al misticismo. La inteligencia (*Nous*) no es sólo un sistema de nociones y de verdades, sino que es un universo, unificación de los seres en una divinidad, y al mismo tiempo intuición de esa unificación por parte del hombre. Y no es que Plotino intente separarse del helenismo, sino que inconscientemente adopta una postura nueva original.

Aparte de comenzar por lo sensible y concreto, tiene la genialidad de colocarlo todo dentro del «yo». De ese modo el espíritu experimenta el mundo en su propia actividad y en esa actividad experimenta la actividad absoluta y creadora del mundo. Es ya el creador del método psicológico en filosofía³⁷. El hombre ignora la riqueza encerrada en su interior: si puede conocer objetos externos o extraños, es porque no son heterogéneos, sino homogéneos. Y no se trata de lo que hoy llamamos el inconsciente, sino de un consciente cósmico, percibido en la experiencia del éxtasis.

Al predicar la identidad del yo con el ser universal en la *ingressio*, parece que la consciencia individual desaparece, anegándose en el océano del ser. En el éxtasis, que parece la experiencia comprobatoria, se pierde la consciencia de

35. J. TROUILLARD, *La procession plotinienne*, París 1955, 5.

36. E. BREHIER, *o.c.*, 59.

37. Cfr. R. M. MOSSE-BASTIDE, *Bergson et Plotin*, París 1959, 34s.

la propia individualidad, y en cambio se cobra una consciencia clara de la propia condición divina. No desaparece del todo la consciencia, pues se habla de unión «transformante». Pero tampoco se trata de una simple explicación racional: tal experiencia espiritual supone una concepción de la consciencia y del yo extraños a la filosofía griega ³⁸.

Hoy se tiende a pensar que el origen de esa postura de Plotino está en los Upanishada. En ellos el Yo coincide con el Ser universal, el Atmán con el Brahmán. Tal consciencia se cobra, no por conocimiento discursivo, sino por intuición mística, experimental. Basta entrar del todo en sí mismo para encontrar a Dios, principio del universo. Hay, pues, contradicción en pensar que el éxtasis es del todo inconsciente, amoroso y tenebroso, ya que es experimental y consciente, transformante de la consciencia; si se le llama éxtasis, es por tratarse de una experiencia «extraordinaria», que deberá ser convenientemente preparada y acondicionada. Tal experiencia dura poco, pero esos momentos sirven de base para reunir dos puntos tan diferentes como son el universo racional y perfecto y el alma humana angustiada. Los filósofos contemporáneos de Plotino trataban de explicar la realidad por el Primer Principio, presentándolo también como satisfacción del corazón humano. Plotino aventaja a todos por su íntima relación con el hinduismo, y porque el eros platónico estaba también relacionado con el Oriente ³⁹.

Por ese recurso al yo, se atenúa la diferencia entre cristianismo y helenismo. Aunque se rechace la *praxis*, hay concordia entre la contemplación y la acción creadora (*poíesis*), y al mismo tiempo, Plotino se separa en eso de los orientales. Éstos ven lo particular en el conocimiento práctico y vulgar, mientras que perciben lo abstracto y universal en la intuición vital; por el contrario, en Plotino cada ente tiene su *logos* propio, su esencia individual. Por eso, en realidad en Plotino no desaparece nunca el yo: conserva siempre su originalidad, aunque se va identificando con los diferentes objetos. Participar en el Todo es una forma de la contemplación.

En ese sentido decimos que el yo coincide con el Ser Universal, pero Plotino introduce su propio modo de ver. Su experiencia del éxtasis es una realidad moral y espiritual que los orientales nunca tuvieron.

Por lo mismo, es preciso afrontar un nuevo problema que es la experiencia personal de Plotino, aparte su helenismo y su hinduismo. No sabemos mucho acerca de la religiosidad personal del gran filósofo, ya que Porfirio fue muy poco explícito. Pero vemos que frente a las creencias religiosas y populares del politeísmo, opone él el plan de las religiones místicas con sus acciones simbólicas (secreto, purificación, subida al templo, entrada al camerino, contemplación y escenas de entusiasmo) ⁴⁰. Sabemos que pidió y obtuvo la ini-

38. Cfr. E. BREHIER, o.c., 144.

39. *Enn.* VI, 7,34.

40. *Enn.* VI, 9.

ciación en la religión de Isis, como Apuleyo, en el Iseo del Campo de Marte, en Roma. En esa religión, la iniciación no termina en la contemplación de la imagen y de los símbolos, sino en una iluminación, en la contemplación simple de una *luz*. Algunos autores se preguntan si la Enneada VI, no será en el fondo, una trasposición filosófica de un misterio vivido por el autor ⁴¹. Tal experiencia religiosa nos explicaría el acento cálido y vívido de su estilo.

Sin embargo, S. Agustín vio muy bien que, además de no aceptar un mediador entre Dios y los hombres, un Verbo Encarnado, Plotino y Porfirio acentuaban el orgullo humano: la iniciativa de la vida religiosa no pertenece a Dios sino al hombre: la oración es una concentración del alma, pero no una imploración ⁴². «Soy un dios inmortal», dice Plotino ⁴³. Por eso Plotino, en oposición a S. Agustín, no reza nunca, o sea, se reza a sí mismo ⁴⁴.

¿Hay una preparación para el éxtasis, siendo «imprevisible»? Sí, en cierto modo: vaciando el alma de todo lo empírico. Porque entonces la tendencia universal hacia el Bien Absoluto provoca la irrupción de la luz. El amor y el bien se encuentran y se identifican. Si todo amante suspira por la unión con el amado, aquí se verifica ese ideal. Los místicos posteriores repiten ese lenguaje, aun cuando confiesan que tal experiencia es inefable.

Plotino entiende, y nos hace ver, que la trascendencia de Platón no excluye, sino que supone una inmanencia íntima y rigurosa. Es verdad que las «cosas» son diferentes de lo uno, pero no están separadas de ello o de él. Cada ser conserva su cordón umbilical perpetuo, que es su *apaex*, el piñón del embrague que lo une a la jerarquía superior, aun siendo distinta y diferente de ella. Así, por ejemplo, cada alma humana es distinta del alma universal, pero todas las almas se reúnen en ésta. Así se mantiene la pirámide platónica en orden ascendente y descendente. Cada ser aspira a reintegrarse en la jerarquía superior: eso es tender a la trascendencia, una voluntad de ir siempre «más allá». Por eso el éxtasis es la culminación, la realización de dicha tendencia o afán: un *élan* universal. Es verdad que el éxtasis es imprevisible, pues viene causado desde la trascendencia y no desde la misma tendencia humana, pero esa tendencia o aspiración lo motiva, lo prepara y en cierto modo lo revela. Porfirio afirma que Plotino logró tan sólo cuatro éxtasis y él tan sólo uno; y sin embargo, habla del éxtasis como si fuera el término o corona de un plan establecido y buscado cuidadosamente.

Los críticos insisten sin embargo en que Plotino se envuelve en una contradicción innegable. Porque él recurría a la mística como superación del dualismo objeto-sujeto, esto es, como superación de la relación cognoscitiva, que siempre es un dualismo. El éxtasis no se producirá por lo mismo en el terreno de la inteligencia, de la consciencia o de la luz, sino «más allá», en una

41. Cfr. R. M. MOSSE-BASTIDE, *o.c.*, 348.

42. Cfr. S. AGUSTÍN, *Confess.* VII, 20,26 PL. 32,746s.

43. *Enn.* IV, 7,10.

44. Cfr. J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin*, Paris 1933, 255.

zona tenebrosa y oscura, en la «noche» de que habla Filón de Alejandría. Es un abrazo amoroso e inconsciente en la oscuridad. Pero, en sentido contrario, vemos que el éxtasis anuncia una «unión transformante»: y no habría transformación del alma, de la consciencia, sino en el terreno del conocimiento. Si el éxtasis trascurriera como fenómeno inconsciente, ¿de qué serviría, pues pasaría desapercibido? Por consiguiente, la mística no puede ser tiniebla pura, sino conocimiento místico, percepción, modificación de la consciencia, visión. Luego en Plotino, con contradicción o sin ella, hay un conocimiento místico, que es culminación de su catarsis, término de su «regreso a la patria», aunque en este mundo y por breves instantes. En ese relámpago vemos la patria y nos vemos a nosotros mismos como ciudadanos de ella, como dioses.

Muchos autores convienen en atribuir a Plotino un especial «idealismo», en el que la filosofía y la religión se presentarían como campos complementarios, pero condicionados ya por ese idealismo personal. En este sentido, diríamos que Plotino es ante todo un gran filósofo. Pero es un filósofo profundamente «religioso». Veríamos que en el fondo pretende reunir el racionalismo griego con el misticismo hindú. Así nos explicaríamos por qué, independientemente del estilo literario, ha impuesto en la historia de la filosofía y de la religión, ese idealismo que han aprovechado a manos llenas tanto los filósofos como los místicos.

III. LA RELIGIÓN FILOSÓFICA DE S. AGUSTÍN

Parece que el platonismo debía influir muy poco en el cristocentrismo de S. Agustín, ya que los platónicos ignoraban al Verbo Encarnado y nada querían saber de un Mediador o Redentor. Recordemos, sin embargo, que cuando Agustín leyó a los platónicos, tenía ya su concepto de Cristo, y que esa lectura influyó muy notablemente en todo su sistema mental. Y precisamente los dos puntos que más le impresionaron tienen relación con Cristo. Por un lado, mediante el método de la *ingressio* se convenció de la existencia de una verdad objetiva y subsistente, que superaba y eliminaba su materialismo maniqueo. Por otro lado, concretaba sus meditaciones sobre la «necesidad de la fe», al identificar el nous de Plotino con el Verbo-Cristo de S. Juan.

Es natural que encontrase dificultades profundas. ¿Cómo concordar la «inmutabilidad» del Verbo divino con la mutabilidad de la Encarnación? Esa dificultad fundamental da pie sin duda a una interminable discusión con sus amigos. Mientras Alipio se hace «apolinarista», estimando que el Verbo asumió tan sólo un cuerpo humano, Agustín se hace «fotiniano», estimando que Cristo fue, no Dios, sino un doctor que participaba en grado superior en la sabiduría divina... Parece, pues, que no podía concebir una «unión hipostática»⁴⁵. Después de convertirse, estima ya que es la misma Sabiduría divina la

45. *Confess.* VII, 19,25 PL. 32,746.

que viene a nosotros, asumiendo al hombre Cristo Jesús, como mediador, como sacramento visible y eficaz de la autoridad divina ⁴⁶. Vemos, pues, que la Encarnación juega ya un papel decisivo en la conversión de Agustín y que los platónicos influyen poderosamente en sus nuevos modos de ver ⁴⁷.

Naturalmente, la necesidad de la fe que le obligaba a renunciar a su ideal juvenil de una religión filosófica, fundada en el *intellige ut credas*, propio del maniqueísmo, le obliga también a renunciar formalmente a una teología platónica, fundada en el racionalismo. El «agustinismo formal» se apoya en el *crede ut intelligas*, como método previo. Pero la nueva postura no implica renunciar a toda «religión filosófica», sino tan sólo a una forma concreta de la misma. Agustín continúa, pues, creyendo que puede mantener esa religión filosófica, si bien dentro de unos límites determinados. La filosofía queda subordinada a la fe, pero sin conflicto alguno, ya que ambas son complementarias ⁴⁸. Y esa complementariedad va muy lejos, dada la gran libertad con que Agustín maneja la exégesis alegórica o espiritual tanto en el terreno de la fe como en el de la razón.

¿Podemos hablar de «cristocentrismo» en Agustín, especialmente durante este primer período de profunda influencia platónica? ¿Qué método seguiremos en nuestra investigación? Últimamente W. Geerlings ⁴⁹ opta por un método descendente y escolástico, para concluir que en Agustín no se debe ni se puede hablar de cristocentrismo, sino de teocentrismo. Y alega:

a) Indebidamente se habla de cristocentrismo en los Padres, dada la helinización de la Iglesia. Para demostrar el cristocentrismo se recurre a los *Sermones*, a la predicación, no a los tratados y discusiones dogmáticos. Una cosa es la religiosidad y otra la doctrina científica. Y todo esto es más urgente en el caso de S. Agustín.

b) Cuando se recurre a los *Sermones* de S. Agustín, es fácil dejarse seducir por su encanto. Pero incluso en ellos es más importante el carácter teocéntrico que el cristocéntrico. Parte siempre del Dios, Uno y Trino, del Omnipotente, que es la raíz más profunda de su teología, para ir organizando la misma cristología.

c) De ahí brota la «inmensa melancolía» de Agustín. Porque, frente a la Omnipotencia divina, el hombre es un ser desvalido e impotente.

Geerlings va redondeando su cuadro mediante una serie de observaciones. No tiene en cuenta ni la situación de Agustín, ni el desarrollo de su pensamiento, ni la historia, ni la crítica. Se encierra en un escolasticismo. Di-

46. Cfr. W. MALLARD, «The Incarnation in Augustin's conversion»: *Rech. Aug.* 15 (1980) 80-98.

47. Cfr. A. PINCHERLE, «Les sources plotiniennes de l'Augustinisme»: *Aug. Mag.* III, 71-102.

48. *C. cad.* III, 20,43 PL. 32,957.

49. *Christus-Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978.

ferencia la religiosidad de la teología, como si fuesen dos «géneros literarios» diferentes, dos formas sin contenido. Amplía ilimitadamente el concepto de ejemplo, incluyendo en él la gracia, los sacramentos, el ejemplarismo, la educación, y hasta la redención. Según él, Agustín siempre dijo lo mismo, monóticamente, o en todo caso se limitó a acentuar algún aspecto especial. Además, en la Iglesia helenizada había decaído el interés por los problemas cristológicos: ese interés volvió a renovarse en el Concilio de Éfeso, pero eso aconteció un año después de la muerte de Agustín.

La mera opción de un tal método nos decepciona y hace suponer que la discusión con Geerlings será vana, pues se opone a los hechos y al método general de todo platonismo; no tiene en cuenta que S. Agustín es un caso especial tanto entre los platónicos, como entre los Padres. La facilidad con que Geerlings puede equivocarse aparece ya en su propio punto de partida, pues toma como fuente de la cristología agustiniana el *De Trinitate*. Pero ese punto de partida es ya falso, o discutible por un doble motivo. Algunos autores piensan que la doctrina del *De Trinitate* es «psicológica», no teológica⁵⁰. En segundo lugar, el *De Trinitate* es una obra tardía relativamente, que Agustín escribió cuando ya estaba cansado de escribir acerca de la cristología. Ésta tiene gran importancia en su misma conversión.

En general, todos los críticos advierten que Agustín adopta siempre el punto de partida de su propia personalidad. En ese aspecto es más categórico que el mismo Descartes, pues no parte del «pensamiento en general», sino de «mi pensamiento». Ya en los *Soliloquios*, el *Noverim me, noverim Te* fija el orden o método del *Deum et animam scire cupio*⁵¹. En las *Confesiones* el «en sí» se termina por un «para mí»: *Quid mihi es? Quid Tibi sum ipse?*⁵²; en el mismo libro se da la razón: *Quandiu peregrinor abs Te, mihi sum praesentior quam Tibi*⁵³. Al escepticismo crítico de Agustín hay que añadir su postura ante la teología negativa del *Deus Absconditus*, de la ineptitud de las ideas y de las palabras para pensar en Dios o hablar de Dios, etc. En cambio, la cristología era un problema «eclesiástico» cotidiano.

Por ende, es necesario utilizar el método ascendente, genérico e histórico, partiendo de los datos concretos. Al leer a los platónicos, Agustín acepta la «espiritualidad» del Salvador y su inmutabilidad; halla dificultad para comprender cómo se pudo encarnar en las entrañas de una mujer. Busca, pues, algún tipo de «unión accidental», ya suponiendo que Cristo es un doctor privilegiado, que participa en la sabiduría subsistente, ya suponiendo que la sabiduría subsistente «asume» a un hombre para revelarse en él. El platonismo ignora el Verbo Encarnado, y algunos autores hacen notar que en este pri-

50. Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.

51. *Solil.* II, 1,1 PL. 32,885.

52. *Confess.* I, 5,5, PL. 32,663.

53. *Confess.* X, 5,7 PL. 32,782.

mer período se observa en Agustín un cierto «docetismo». Pero el platonismo le ofrece la doctrina del *nous*, del *numen*, que descubre al hombre cuál es la verdad. Y esto es lo más importante, puesto que nos explica ya cuál es el método que Agustín adopta en su investigación. Ese método consiste en una retirada estratégica del mundo sensorial, para practicar lo que podemos calificar de *ingressio*. Como síntesis del pensamiento agustiniano y criterio para discutir sobre él aduzcamos el texto definitivo:

*«Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat Veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? Cum ad seipsam Veritas non utique ratiocinans perveniat, sed quod ratiocinantes appetunt ipsa sit»*⁵⁴.

En su maniqueísmo, Agustín estaba acostumbrado a decir: «Cristo es el Camino, la Verdad y la Puerta», pero los platónicos le hacen ver por qué Cristo es el Camino, y por qué hay que comenzar por conocer el camino, el método. A esto no se opone el reproche que luego dirigirá Agustín a los filósofos, al decir *sed non noverunt viam!* Aquí se refiere Agustín a la «humildad» de la Encarnación, que los filósofos se niegan a reconocer. Pero hay otra forma de «camino», que es el camino filosófico, el método de la *ingressio* y Agustín lo aprendió en los platónicos. Es el principio de un cristocentrismo filosófico.

Por ese motivo, hay que rechazar la llamada «mística de S. Agustín», en este primer período, ya que sólo se trata de la *ingressio*. En efecto, los tres grandes textos que P. Courcelle presentaba para hablar de ensayos absurdos de «éxtasis» dialécticos, son simplemente un comentario al texto que hemos colocado aquí⁵⁵.

Agustín parte, pues, como Lactancio, de un escepticismo crítico. El hombre, en su estado actual, es incapaz de descubrir cuál es la Verdad, o dónde está esa Verdad. Necesita la iluminación o revelación del numen. Para obtener esa revelación es indispensable retirarse del ruido y distracción de los sentidos, como repetía Plotino. Es necesaria una *catarsis* larga y ardua: sería temerario y absurdo que cualquiera recién convertido se pusiera a hacer ensayos de éxtasis, puesto que el éxtasis es imprevisible y sólo «desnudando el alma» de todo elemento empírico podemos de algún modo «preparar el éxtasis». Hay que colocar las cosas «dentro de sí».

La «catarsis» agustiniana, que se encierra en el *noli foras ire*, supera las exterioridades maniqueas, ayunos, asperezas, abstinencias, etc., y tiende a interiorizarse en formas cristianas, caridad y sus exigencias. Pero también le ayuda en esa labor el espiritualismo platónico. Agustín impone, sin embargo,

54. *De Vera Relig.* 39,72 PL. 34,154.

55. *Confess.* VII, 10,16; 17,23; 20,26 PL. 32,742,745,746; Cfr. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, París 1950, 157ss.

a Plotino y también a Descartes su experiencia personal. Cuando se habla del Yo, hay que evitar la ambigüedad: se trata de un yo empírico, estrictamente empírico, un mundo psicológico e inmanente y nada más. Es la primera experiencia personal e interna, que lógicamente precede a toda otra experiencia de un principio objetivo.

Ahora bien, la *ingressio* presupone ya la presencia y actividad de la verdad, una iluminación. Aunque la Verdad sea lógicamente posterior al Yo, nadie podría entrar dentro de sí, verse a sí mismo, enjuiciarse, sin la iluminación de la Verdad:

«Admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce Te; et potui, quoniam factus es adjutor meus» ⁵⁶.

Son pues dos los principios del método que hacen posible la *ingressio*, el Yo y la Verdad, uno subjetivo y otro objetivo, diferentes, aunque inseparables. Agustín los llamará más tarde *Memoria Sui* y *Memoria Dei* y ambos principios responderán perfectamente a una metafísica relacional de la creación, en oposición a la metafísica objetivista y sustancial de los griegos en la que el objeto «mueve» al sujeto.

En Plotino constatábamos la compenetración entre lo inteligible y lo sensible. Agustín, como cristiano, mantiene con firmeza los valores del mundo, y está muy lejos de convertir el mundo en una «trasparencia»; el cristianismo le impone el apoyar los pies firmemente en el suelo, y vivir la vida real, no la de un *homo philosophicus*. Este mundo es la viña del Señor, no un espejo o lente para ver a Dios y sus valores trascendentales. Por eso surge también el conflicto en Agustín ⁵⁷. Aunque prescindiendo de la urgencia del apostolado cristiano, hallamos en Agustín un objetivismo básico y un objetivismo funcional, relacionados con el subjetivismo, «sentido literal del mundo». Es la base de la contemplación agustiniana, que dio pie a la «mística franciscana» y «mística teresiana», que tan admirablemente evoca S. Juan de la Cruz, corresponde a la *admonitio* de los platónicos, y a la «visión sacramental del mundo». Un espectáculo vulgar, una lucha de gallos, sirve a Agustín para desplegar esa visión que los platónicos le sugerían ⁵⁸. La Verdad, que Agustín identificará con Cristo, está siempre presente, y es nuestro lazarillo, para mostrarnos la Verdad objetiva y subsistente; ésta es también objeto de nuestra búsqueda: *qua non peragrant oculi amatum?* ⁵⁹. La Verdad no es sólo el principio iluminador, sino también el término de la mística: *qui aliud est Dei facies, quam ipsa Veritas?* ⁶⁰.

Ya se ve por qué Agustín tiene que aceptar una «teología natural», el

56. *Confess.* VII, 10,16 PL. 32,742.

57. *Epístola*, 2 PL. 33,63; *Epístola* V, PL. 33,67.

58. *De Ord.* I, 8,25 PL. 32,989.

59. *Id.*, *Ib.*

60. *Id.*, n.º 23.

hombre es: imagen de Dios, y las cosas son semejanzas de Dios, que imponen el diálogo. El lenguaje de Agustín supera al de Plotino por su sabor, colorido y plasticidad. Dios es luz y abrazo, voz y perfume, beso y aliento del hombre interior ⁶¹; es fuente y sol, pan y vestido, casa y hogar, oro y plata, vida y campo, comida y bebida ⁶².

Así se nos presenta una curiosa paradoja: toda palabra o idea es indigna de Dios; pero todas son útiles y necesarias para hablar de Dios, y por eso mismo la Biblia no temió aducir los antropomorfismos más vulgares. Dios se da a conocer por sus obras, y cuando entramos en nosotros mismos, entramos en la obra maestra de Dios. Se habla de una mística de los sentidos y de una mística natural, abierta al orden sobrenatural. El mal de los platónicos fue su orgullo, el haberse negado a glorificar a Dios, el cual según S. Pablo se les había manifestado ⁶³. Por otra parte, si esa teología natural queda disminuida, es por la quiebra del pecado original, que ahora nos impone las tres cautelas tradicionales que Agustín propagó y el Seudodionisio popularizó: negación, eminencia y exceso. Pero ese pecado original no interrumpió del todo el proceso de la teología natural, puesto que Adán y Eva conservaron las «reliquias de la imagen» ⁶⁴. Y por eso es necesaria la fe. Dios se ha escondido, pero nos lo ha hecho saber por su revelación. Y nos ha dejado su rastro para que lo busquemos.

El método ascendente y descendente de la «pirámide» platónica, y el método de las ascensiones de Plotino, tienen en Agustín una aplicación particular, pero segura. Al principio Agustín ignora tales métodos o no quiere utilizarlos ⁶⁵. Cuando se decide a emplear una escala, la presenta como una aventura, y la refiere a las «funciones del alma», que terminan en la visión escatológica de Dios en la vida futura, no en este mundo ⁶⁶. Las ascensiones aparecen por primera vez en el libro VI *De Musica* ⁶⁷ y entonces se trata de ir buscando números hasta llegar a los números eternos. Finalmente, ese método platónico de las ascensiones aparece en el comentario que Agustín hace al coloquio que tuvo con su madre en Ostia Tiberina. Tal descripción pertenece a la época de las *Confesiones*, no a la del *De Quantitate animae*. Agustín supone pues que la visión de Dios es propia de la vida futura de los santos, de la visión beatífica. Supone al mismo tiempo que «anhelando con la boca del corazón la fuente divina, podemos recibir una aspersion, según nuestra capacidad» ⁶⁸. Y

61. *Confess.* X, 6,8 PL. 32,782.

62. *In Ps.* 134,3-7 PL. 1.743; *In Ps.* 36,12 col. 369; *De mor. Eccl.* I, 21,38 PL. 32,1.327.

63. Cfr. *Expos. quor. propos. ad Ep. ad Rom.* 3 y 4 PL. 35,2.063.

64. *De spiritu et littera*, 26,43-49 PL. 44,227-231.

65. *Solil.* I, 5,11 PL. 32,878.

66. *De Quant. animae*, 33,70 PL. 32,1.073.

67. *De Mus.* VI, 2,4 PL. 32,1.181.

68. *Confess.* IX, 10,23 PL. 32,774.

entonces vemos que el método de las ascensiones es una aplicación del método general, que se presentaba en el *De Vera Religione*:

«Perambulavimos gradatim omnia corporalia, et ipsum caelum... Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo, et mirando opera tua. Et venimus in mentes nostras. Et transcendimus eas, ut attingeremus regionem uber-tatis indeficientis... Et remeavimus ad strepitum oris nostri. Dicebamus ergo...»⁶⁹.

No se trata pues aquí de mística ni de éxtasis, sino de un diálogo espiritual y fervoroso, que provoca un *Momentum intelligentiae, cui suspiravimus*. En realidad, el comentario es de Agustín: *dicebam talia, etsi non isto modo et his verbis*⁷⁰. Aquí la semejanza con Plotino no puede negarse.

Ya podemos ver que el mismo método platónico nos lleva a un cristocentrismo filosófico en Agustín, aunque en Plotino nos llevara a un teocentrismo. Porque lo que revela la *ingressio* es la Verdad, el *Nous-Verbum*, y en esta época el Verbo es la unificación del mundo, el Cristo mediador universal. Y de ahí no se pasa. Cuando el santo quiere presentar una «prueba filosófica de la existencia de Dios», sólo demuestra la existencia de la Verdad. En el *De Ordine* pretendía Agustín llegar a demostrar la perfección del mundo, gracias a la inteligencia creadora, como en Plotino «aunque cambia su plan, al ver que sus oyentes no le siguen y se contenta con exponer el «orden de los estudios». Estima que bastaría saber *quid sit unum, quantumque valeat*⁷¹. Se diría que pretende organizar una Enología platónica, en lugar de una Ontología aristotélica.

En efecto, aparte la explicación que en ese lugar nos da para hacernos ver que cada ente es un problema de unidad, nos hace ver que la unidad es el ser mismo, en su plena actividad y dentro del orden universal, un ser dinámico. La unidad inicial es ya la «energía de la forma», *vis formae*⁷². Es, pues, la «forma no formada» la que da unidad al universo: *Omnis forma ad regulam cogitur unitatis*⁷³. La forma se manifiesta en leyes de cohesión, y homogeneización, que mantiene unidas las partes de un todo en un solo ser y lo lleva hasta su perfección específica, que es su unidad terminal e ideal. Por eso elimina todo lo extraño y se incorpora todo lo propio, constituyendo la unidad pura. La forma es, pues, alfa y omega de cada ente. El nous-inteligencia imprime o deposita en cada ente la unidad activa y concreta, ya que «en ella fueron creadas todas las cosas».

Las cosas fueron creadas por mediación del Verbo, y así todas ellas son «semejantes», en cuanto que reflejan el ejemplarismo divino. Fueron, pues,

69. *Confess.* IX, 10,24 PL. 32,774.

70. *Id., Ib.*

71. *De Ord.* II, 18,47 PL. 32,1.017.

72. *De Gen. ad litt. imp.* I, 10,32 PL. 34,233.

73. *De Ge. c. Manich.* I, 1,18 PL. 34,181.

creadas *per Verbum*. Pero el hombre además creado *ad Verbum*, y por eso no es sólo semejanza, sino también imagen de Dios, por el mero hecho de ser racional o inteligente, como Dios, como el Verbo. Y de este modo, una posible «mística de la unidad» o «mística de la forma» nos llevaría sin duda a una mística cristocéntrica, en la que Cristo es el Mediador que unifica a todo el cosmos, a toda la humanidad y a los hombres con Dios en su propio ser. Dar forma es reducir a la unidad. Por lo mismo el platonismo ofrece a Agustín una base filosófica, que le da confianza para organizar su ulterior cristocentrismo teológico y místico. Dios se revela, pero *in facie Jesuchristi* y Agustín repite que la *Facies* de Dios es la verdad, y de este modo todo coincide para preparar a Agustín una gran tarea de construcción dentro de un grandioso Cuerpo Místico.

También le ayuda el platonismo a redondear su idea de la «única religión verdadera» que es la verdadera religión ⁷⁴. Porque esa única religión es universal, una suerte de religión filosófica semejante a la de la Ilustración. Pero con una diferencia radical: la verdadera religión tiene como fundamento la fe, antes que la razón ⁷⁵. Mas puesto que entre la fe y la razón no hay conflicto alguno, ya que es la razón la que impone la necesidad de la fe, la «verdadera religión» es principalmente una postura «interior».

IV. EL DESARROLLO DE LA CRISTOLOGÍA

El interés de Agustín, al convertirse y después de convertido, se centraba en la cristología, no en una teología general sobre la omnipotencia divina. Parece que hasta el año 400 Agustín halla dificultades en explicar la «unión hipostática» y que a partir de ese año ya no halla dificultad alguna ⁷⁶. En todo caso, Agustín ve con toda claridad que Cristo es la clave que necesitaban el helenismo y el platonismo: le faltaba la autoridad divina, visible en Cristo, la leche de la fe para los niños, la medicina de la carne para curar el orgullo filosófico ⁷⁷. Cristo, como método de acceso a la Verdad, es el Camino, el sacramento de la divinidad, la visibilidad garantizada por Dios, el índice del numen que descubre a Proteo.

Se comprende el entusiasmo de Agustín, al profundizar en el concepto de «mediación» y enfrentarse con el problema de la trascendencia cualitativa de Dios, el cual habita en una luz inaccesible (*I Tim* 6,16). La fórmula maniquea

74. *De Vera Relig.* 1, 1 PL. 34,121.

75. *Id.*, *Ib.* 3,3.

76. T. van BAVEL. *Recherches sur la Christologie de S. Augustin*, Fribourg Schw 1954, 21.

77. *De Mor. Eccl.* 1, 2,2, PL. 32,1.311; *De Vera Relig.* 1 y 2 PL. 34,123-125; *Confess.* VII, 20,26 PL. 32,747.

del Cristo, Camino, Verdad y Puerta, vuelve a cobrar pleno sentido en una forma nueva y bíblica:

«Yo buscaba un camino que me diera energía suficiente para gozar de Ti; mas no pude hallarlo hasta que me abracé al Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, quien me llamaba y decía: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Él era la comida, que yo no podía alcanzar, mezclada con la carne... para que tu Sabiduría amamantara a nuestra infancia...»⁷⁸.

Todas las mediaciones que los judíos habían buscado, al volver del desierto, para salvar el *chorismós* entre el Dios trascendental y el mundo, las habían reunido los cristianos en Jesucristo. Pero el desarrollo de esa mediación universal exigía firmes convicciones filosóficas. Porque Cristo tenía que ser ahora el principio ejemplar de la creación y al mismo tiempo el principio ejecutivo (*Virtus et Sapientia Dei*). La fórmula de S. Juan *omnia per Ipsum facta sunt* reclamaba explicación racional, y a eso contribuía la doctrina del «ejemplarismo» que Agustín encontraba en Plotino, por su doctrina del *nous*. Al mismo tiempo, entiende Agustín que el Padre entrega en la Creación los planos de la misma al Hijo para los ejecute, como un padre de familia haría encomendando a su hijo la construcción de la casa familiar⁷⁹. Es el principio de la creación, como es el principio que habla en nosotros, según interpreta a (Jo 8,25). En ambos aspectos imita Agustín a Plotino, dentro de una «creación».

Dice S. Pablo: *unus Deus, unus Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus* (1 Tim 25). Algunos críticos (Scheel) acusan a Agustín de interpretar ese texto con excesivo rigor, como si sólo atendiera a la humanidad de Cristo. No es así, puesto que Agustín insiste en ambas naturalezas y en la misma persona: *neque per Ipsum liberaremur, nisi esset et Deus*⁸⁰. La naturaleza divina no es mediadora, sino que es Dios. Tenemos un cristocentrismo cosmológico y antropológico. Si en Plotino la inteligencia explicaba el paso de lo Uno a lo Múltiple, en Agustín tenemos ya el ejemplarismo cristiano y al mismo tiempo el principio ejecutivo de una «creación»:

««*Omnia et unamquamque creaturam Patrem fecisse per Filium in dono Spiritus Sancti*»⁸¹.

De ese modo, aun descontadas las diferencias que introducen la generación del Hijo y la creación, Agustín mantiene la estructura racional del univèr-

78. *Confess.* VI, 18,24 PL. 32,745.

79. *De Gen. ad litt.* I, 1,16,56 PL. 34,241; Cfr. *Serm.* 126,6,8ss PL. 38,701ss; *Confess.* XI, 8,10 PL. 32,813.

80. *Enchir.* 108 PL. 40,282.

81. *De Vera Relig.* 7,13 PL. 34,129. Cfr. O. PERLER, *Der Nous bei Plotin und das Verbum bei Augustinus, als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg Schw. 1931.

so, como aparece con insistencia en la cuestión de las ideas⁸². Y no sólo en cuanto al principio ejemplar, sino también en cuanto al principio ejecutivo o dinamismo creador de las ideas⁸³. Realiza Agustín la misma operación que había realizado Plotino, a saber modificar la estructura racional del cosmos, y al mismo tiempo la condición del saber humano o ciencia humana. La fórmula «Dios y el alma exclusivamente» no significa reducción de los objetos del conocimiento, o de los mismos conocimientos, puesto que todo cabe dentro de Dios y del alma: significa la retirada estratégica al interior, ya que el saber es modificación del alma misma bajo la iluminación de Dios. Y así el Verbo, que era principio ejemplar y ejecutivo, es también el principio racional:

«Sapientia... dicta est Imago, quia de Ipso est. Itaque etiam Filius recte dicitur Ex Ipso, caetera per Ipsum... Praecessit enim Forma omnium summe implens UNUM de quo est, ut caetera quae sunt, in quantum sunt, Uni similia per eam Formam fierent. Horum alia sic sunt per Ipsum, ut ad Ipsum etiam sint, ut omnis rationalis et intellectualis creatura... Alia sunt per Ipsum facta, ut non sint ad Ipsum»⁸⁴.

Por un lado tenemos así marcada la diferencia entre «imagen» y «semejanza» y por otro lado se nos explica el dinamismo de la unidad. Las cosas, mediante Cristo, proceden de la unidad, y mediante Cristo aspiran a su unidad originaria. A veces distingue Agustín entre un «principio sin principio», que es el Padre, y otro «principio con principio», que es el Hijo. Pero otras veces, temiendo quizá abusos del dualismo maniqueo, afirma que ambos principios son un solo principio, y a ello contribuye la fórmula tradicional: «El Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo»⁸⁵. Es más, ya advertimos que el principio cognoscitivo es lógicamente anterior a toda realidad: *Ut igitur Veritas Modo gignitur, ita Modus veritate cognoscitur*⁸⁶.

Vemos con qué facilidad surge la teoría del «Maestro Interior»: es la verdad trascendente que nos ilumina, Cristo, según la fórmula paulina, que Agustín adopta con el platonismo: *in interiore homine habitare Christum*⁸⁷, y también la fórmula joannea: *Ego principium, qui et loquor vobis* (Jn 8,25)⁸⁸. Entender significa ser iluminado:

«De universis quae intelligimus non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsae menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur docet, qui in interiore homine habi-

82. Cfr. *De Div. Quaest.* 83, q. 46 PL. 40,29s.

83. Cfr. Ch. BOYER, *Christianisme et Neoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, París 1920.

84. *De Vera Relig.* 43,81s PL. 34,159.

85. Cfr. *De Gen. c. Man.* I, 2,4 PL. 34,175.

86. *De Beata Vita*, 4,34 PL. 32,976.

87. *De Magistro*, 2 PL. 32,1.195.

88. *Joh.* 8,25.

*tare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei Virtus atque Sapientia sempiterna; quam quidem omnis rationalis anima consulit»*⁸⁹.

Esta participación en la luz divina, que llamamos «iluminación», ha dado motivo a tantas discusiones, precisamente porque es ya «mística», o entrada a las posibilidades de una mística de la iluminación, a los diferentes «Grados del Saber»⁹⁰.

Si en la primera parte del método, la *ingressio*, es ya en Agustín muy original, no lo es menos en la segunda parte que es el paso a la *trascendencia*. Porque la entrada en sí mismo ya no es, como en Plotino, un descubrimiento o revelación de la propia divinidad, sino todo lo contrario; es la comprobación de que el mundo psicológico, con todo su empirismo, es «mudable», y no nos resuelve nada. Repetimos la misma experiencia del mundo externo, pues tanto nos da la visión sensorial como la imaginaria, ya que toda experiencia es por sí misma «interna», aunque se realice por medio de los sentidos:

*«In interiore homine habitat veritas. Non est ergo expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis»*⁹¹.

Aunque Agustín se refiere a los sentidos corporales, hay que extender la fórmula a los sentidos interiores, dada su teoría de la sensación: siempre se trata de «consultar a la verdad, que preside», pues sin eso no hay conocimiento alguno. No hay juicio afirmativo ni negativo.

Como es obvio, los términos inmanencia y trascendencia carecen de sentido, cuando hablamos de platonismo, ya que, a pesar del *Chorismós* platónico, nada existe fuera del mundo. El *topos noetós* es todavía «mundo», aunque inteligible. Otra cosa es la trascendencia cualitativa del cristianismo, acentuada en Agustín frente al maniqueísmo y al emanatismo platónico. Aquí la trascendencia es real y total, cualitativa, es Dios. La diferencia constitutiva o carácter específico de tal diferencia es el movimiento. De ese modo subsiste todavía una razón de semejanza con el platonismo: todo lo que es mudable pertenece a «este» mundo, y lo que no es mudable es Dios. ¿Pero, qué es Dios? Dios es la Verdad, puesto que «la Verdad es la cara de Dios». Luego se aplicará esto a todos los «valores»: Dios es el reino de los valores, o mejor un supervalor, que comprende a todos los valores. Se introduce una diferencia en la misma razón humana. Tenemos una «razón racionante», que pasa de un pensamiento a otro, que relaciona, compara, contrapone, afirma, niega, etc., y no es «trascendente». Hay que sobrepasarla, para llegar a la trascendencia, a la zona «eterna». Así nos deja Agustín abierta la puerta a la contemplación de que hablaba Plotino, a una mística de la contemplación, que (en oposición

89. *De Magistro*, 11,38 PL. 32,1.216.

90. J. MARITAIN. «De la sagesse augustinienne»: *Mélanges Augustiniennes* 1930, Rivière, 1931, 385-411.

91. *De Div. Quaest.* 83, q. 9 PL. 40,13.

a Plotino) irá unida y casi identificada con la acción, con el impulso creador ⁹². Ya advertimos que la diferencia queda suavizada, puesto que Plotino admite con la contemplación una acción creadora *poiésis*, aunque desecha la *praxis*, como fuga de la contemplación. Así tenemos una nueva fuente del cristocentrismo, ya que Cristo es la unión de lo temporal y lo eterno, la eternidad que se revela en el tiempo.

V. TEOLOGÍA CRISTOCÉNTRICA

Parece que el ideal de una «religión filosófica» terminará por renunciar a la mística en favor del intelectualismo ⁹³. Así sería, si damos de la mística una definición caprichosa, puesto que Agustín nunca renuncia a la colaboración con la filosofía. Pero hemos visto que el platonismo llegaba a un *Chorismós*, que solo daba opción al escepticismo, o bien a una superación más o menos creíble por métodos gnósticos o místicos. Por eso, el problema de Agustín tenía que ser muy profundo. En principio era imposible una racionalización total de la existencia, y mucho menos teniendo en cuenta su escepticismo crítico inicial. Y si la filosofía no puede explicar realmente la existencia; ¿acaso podría hacerlo la teología? ¿Qué hemos de entender entonces por teología? El problema es difícil, ya que una cosa es la revelación bíblica en su planteamiento histórico-crítico, y otra muy diferente la explicación de la Biblia conforme a ideologías filosóficas. Pero además, los métodos alegorizantes que utilizaba Agustín, siguiendo a S. Ambrosio, trasladaban los problemas sin resolverlos. Agustín comprende bien que una cosa es la fe, el «salto en la tiniebla», y otra una explicación más o menos discutible de los textos bíblicos o patristicos:

«Agustín conoce bien una precedencia de las razones (*ratio praecedit fidem*). Pero todas las razones que pueden conducir a la fe (los posteriores *praeambula fidei*) se concentran exclusivamente en el sacrificio, esto es, en el emerger y sumergirse de la investigación dentro de la fe. Este sacrificio culmina cuando la «evidencia» queda sacrificada en la fe, en un doble sentido: en su momento subjetivo, que es el acto en que la percepción real queda sacrificada a la fe en la autoridad, y en su momento objetivo, en el que el «en sí» de lo verdadero-bueno-bello, a través de todo lo fáctico y personal, queda sacrificado a lo fundamental personal y a lo fáctico e histórico personal, es decir, a la fe en la autoridad. Agustín define sin miramientos, como sentido de tales razones únicamente ese «salto adentro de la tiniebla de la fe». Toda la fundamentación histórica tiene como sentido propio el entender la palabra (del enviado de Dios), que nos impone el sacrificio (*intellige ut credas verbum*

92. Cfr. E. SCHERING, *Mystik und Tat*, München-Bassel 1959, 185s.

93. cfr. H. MEYER, «War Augustin ein Intellectualist oder ein Mystiker?»: *Aug. Mag.* III, 429-437.

meum)⁹⁴. Y toda la fundamentación real tiene como sentido propio el comprender que este sacrificio es razonable: la precedencia de la fe a las razones es muy racional, puesto que ese orden es necesario frente a unos problemas demasiado altos, que el hombre no puede comprender⁹⁵. Por ende, la intencionalidad de la precedencia de las razones (*Entelecheia. Ratio praecedat fidem*) es la precedencia de la fe. *fides praecedat rationem*). Se impone pues un estricto «así como»: en tanto la razón precede a la fe, en cuanto es ya *in fieri*, un *fides praecedat rationem*. Y así en tanto se mantiene el aspecto humano, en cuanto que está ordenado a la prioridad del aspecto divino: a la gracia libre»⁹⁶.

Przywara sintetiza la obra completa de Agustín, ya que en este primer período el concepto de «fe» es deficiente, y queda demasiado subordinado a la razón, dado el escepticismo de Agustín: no era una *fides quaerens intellectum*, como en el medievo, sino un *intellectus quaerens fidem*, como si la fe fuera un salvavidas, o la leche que se da sólo a los niños. Por eso hemos ido explorando el camino hacia una «mística de la razón», que va ligada profundamente al platonismo, aun dentro del cristianismo. Pero ahora necesitamos ver otra perspectiva, que es una «mística de la fe», ya que la «mística de la razón», es una perpetua e inquieta búsqueda, que deja insatisfecho al hombre. Aquí veremos que el término «Cristo», como el término «Dios», cobra un carácter más específicamente agustiniano. Citaremos de nuevo a Przywara, que sintetiza bien el problema:

«El Dios de los católicos es un Dios iluminado por la faz de Cristo, cuyo cuerpo es la Iglesia. Es el Dios del agustiniano «Cabeza y Cuerpo, un Cristo». No es un Dios que, una vez se haya hecho visible en un pasado histórico; ni tampoco un Dios que, por su carácter social, se haga visible en la Iglesia; sino que es un Dios, que es visible en Cristo, porque y en tanto que Cristo vive en esa Iglesia; es un Dios que es visible en la Iglesia, porque y en tanto que ella es el Cristo viviente...».

Y Przywara concluye:

«Si ambos tipos de mística (el de ensimismamiento y el de enajenación) se dan en todas las religiones; ¿qué será una mística propiamente cristiana? La mística cristiana, en toda la riqueza de sus formas, es siempre, de un modo u otro y fundamentalmente, una mística de Cristo. La fórmula agustiniana «por Cristo hombre a Cristo Dios» abarca en realidad todas las direcciones de la mística de Cristo-niño, Cristo-esposo, Cristo-pasión, liturgia eucarística, hasta la mística de la noche de Dios en la faz de Cristo, tal y como la describe Juan en la Cruz»⁹⁷.

94. *Serm.* 43,3,4-7 PL. 38,255s.

95. *Epistola*, 120,1,3 PL. 33,453.

96. E. PRZYWARA, *Augustinus. Dei Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934,40s.

97. E. PRZYWARA, *Ringgen der Gegenwart*, Ausburg 1929, I, 457 y 471.

Agustín no suele renunciar a sus teorías, a no ser cuando comprueba su falsedad o su peligrosidad. Por lo general, lo que hace es transformarlas y adaptarlas a su propio sistema general. Y esto acontece con la llamada «mística platónica», al comprobar la realidad del pecado original. Una cosa es el hombre antes del pecado, y otra después del pecado:

«*Ante peccatum irrigabat Deus creaturam fonte interiori, loquens in intellectum eius; ut non extrinsecus verba exciperet... sed fonte suo, hoc est, de intimis suis manante veritate satiaretur*»⁹⁸.

En cambio, después del pecado es «necesaria» el agua exterior, la lluvia de la divina revelación, dirigida por el Verbo Encarnado, dentro de la visión sacramental del mundo:

«*Nam propter illam (pluviam veritatis) Dominus noster nubilum carnis nostrae dignatus est assumere, imbrem sancti Evangelii largissimum infudit... Videmus enim nunc in aenigmate, tanquam in nubilo saginam quaerentes; tunc autem facie ad faciem*»⁹⁹.

La teología de Agustín se encuentra, pues, de pronto desamparada frente al problema del pecado original. El santo llega al sacerdocio y tiene que explicar a su modo las Epístolas de san Pablo. Entonces empieza a comprobar nuevos abismos. La *gratia Christi* comienza a cobrar un aspecto amenazador. Es claro que Agustín no renunciará a su filosofía y por lo mismo continuará desarrollando una «teología» un tanto libre. Pero los nuevos problemas le llevan más allá de toda comprobación racional, mientras la Biblia le obliga, cada día más, a atenerse a interpretaciones literales, histórico-críticas. Una *theologia viatorum* ya no puede ser el alegre alarde de las «razones teológicas», sino un batirse en retirada. Agustín siente lo que más tarde le obligó a exclamar: ¡Me venció la gracia! *Laboratum est pro libero arbitrio, sed vicit Dei gratia*¹⁰⁰.

¿Pero, qué es la gracia? ¿Por qué dice Agustín que en esta contienda salió derrotado, sino porque comenzó a entrever un mundo nuevo, cuyos límites se perdían en el infinito? Pero ese mundo nuevo con sus límites es un mundo interior. Agustín comienza a interpretar su propia experiencia a una nueva luz. ¿Qué es eso que llamamos «libre albedrío» o capacidad de elegir?

«*Quis ego et qualis ego?... Et hoc erat totum: nolle quod volebam, et velle quod volebas. Sed ubi erat tam annoso tempore, et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum?...*»¹⁰¹.

Naturalmente, podemos seguir hablando de «teología científica», ¿pero es eso realmente teología? Y no se trata sólo de ese problema de la gracia o del

98. *De Gen c. Manich.* II, 4,5 PL. 34,199.

99. *Ib.* II, 5,6 PL. 34,199.

100. *Retract.* II, 1,1 PL. 32,629.

101. *Confess.* IX.

pecado original, sino de todos los problemas a los que es preciso hacer frente. El donatismo, por ejemplo, plantea nuevos problemas. Dos iglesias rivales se disputan la autenticidad exclusiva de la verdadera religión, y es imposible que ambas tengan razón, aunque citen textos bíblicos a porfía. La tierra entera es herencia y posesión de Cristo, y la verdadera religión de Cristo sólo puede ser única, y ella hereda a Cristo. La cita de textos bíblicos y las disquisiciones teológicas no han podido acabar con el cisma, que sigue creando nuevos problemas. ¿Cómo una Iglesia cismática puede conservar la legitimidad de los sacramentos? ¿Cómo un pecador puede transmitir la gracia de Cristo, cuando lucha contra Cristo? Nuevas y grandes teorías comienzan a bullir en la mente del obispo de Hipona muy pronto. Claro que podemos seguir hablando de «teología», pero esta teología se sobrepasa a sí misma. En una palabra, estamos ya llamando filosofía y teología a lo que es realmente una «mística».

Pensemos ahora en el cambio que tiene que producirse en la predicación del santo. Tiene razón Geerlings en principio, al distinguir entre predicación y ciencia teológica. Pero en el caso de Agustín «sermón» no es un asunto de edificación y consolación, sino una lucha a vida o muerte; por eso cambia el fondo de la predicación. Agustín toma ahora como bases a S. Pablo y a S. Juan. ¿Pero esas doctrinas paulinas y joanneas son «teología» o son «mística»? Nosotros creemos que son místicas. Y, en el fondo, vemos que se trata de un cristocentrismo. Porque Agustín se centra de nuevo en Cristo, el cual no es sólo el *Camino* y la *Verdad*, sino que es también la *Vida*. Ésta será la nueva perspectiva. La predicación viene de tratados científicos. Con frecuencia en el «sermón» encuentra Agustín una fórmula exacta, precisa, clara, que no se le había ocurrido en el tratado. Los críticos confirman este punto de vista, pues con frecuencia prefieren citar fórmulas de los *Sermones* para demostraciones científicas, porque encuentran en esas expresiones cortantes y plásticas de los *Sermones*, la expresión definitiva y contundente de una doctrina. Es una experiencia que todos los profesores conocen: cuando hablan al público, parece que se les despeja el entendimiento para encontrar con su esfuerzo una fórmula definitiva de pensamiento.

Por lo demás, vemos algo curioso. Cuando Agustín comienza su obra pastoral, no toca para nada las doctrinas cristológicas, y en cambio hace gala de influencias platónicas y teorías filosóficas, como vemos en el *De sermone Domini in monte*. La religiosidad cristológica no aparece en la predicación. Por ende, si más tarde aparece en los *Sermones* un cristocentrismo ardiente, eso no se debe al «género literario» de la predicación, sino al ambiente dogmático de la batalla, entre dos iglesias, entre dos pueblos que combaten a vida o muerte. Y si la solución a tales contiendas es una teoría mística, sólo cabe esperar que hablemos de un cristocentrismo teológico, pero que es en realidad una «mística de Cristo». De hecho, por mucho que queramos «teologizar» la doctrina del «Cuerpo de Cristo», siempre terminaremos por hablar de un Cuerpo «Místico». No hay otra salida.

Antes citábamos el *De sermone Domini in monte*, libro de transición.

Trata el libro de la perfección moral, que no termina en una visión mística, sino en una santidad teológica y filosófica. El sábado de la contemplación queda relegado a la vida futura ¹⁰². En realidad Agustín ya no cree en la perfección filosófica, y es mucho que esa perfección ayude a la luz interior ¹⁰³. Como si eso le pareciera excesivo, reduce la pureza del corazón a «ver el camino estrecho y la puerta angosta de la salvación» ¹⁰⁴ y concluye:

«Sapientiam, quae in solo Christo inveniri potest... cavendum est ne ipso nomine Christi ab haereticis vel... saeculi huius amatoribus decipiamur. Cognitione in hac vita viae prius quam ipsius possessionis est» ¹⁰⁵.

Al terminarse este período, que culmina en las *Questiones ad Simplicianum*, suelen los críticos hablar de una reviviscencia del maniqueísmo. Algunos piensan en una «carrera truncada» a *lost future* ¹⁰⁶. Esto nos recuerda que Agustín tenía ya en su maniqueísmo una teoría del Salvador gnóstico, que era un Cristo Espiritual, un Cristo Místico. Parece pues que deberemos esperar una visión original de la doctrina paulina del Cuerpo Místico, que quizá ningún otro Padre hubiera podido organizar. Pero ¿significa eso una renuncia total al platonismo, o que en realidad se truncó la carrera de Agustín, mientras abandonaba el mundo «clásico», para ingresar en un mundo específicamente «cristiano»? ¿Acaso renunció Agustín a su ideal de la «religión filosófica»? Nadie puede creer seriamente en tal renuncia. Sin embargo, las circunstancias que iban planteando a Agustín los nuevos problemas eran tan urgentes, las modificaciones eran tan profundas que podemos ya preguntarnos si la obra de Agustín era teológica o era en realidad mística. Pongamos algún ejemplo. La doctrina del pecado original, al combinarse con el problema de la gracia actual y con las discusiones de los donatistas, obliga a profundizar el problema de la Encarnación, uniéndolo ya al de la redención y al de la resurrección. Agustín se pregunta: ¿Asumió de algún modo Cristo a la humanidad entera en su naturaleza humana, puesto que el hombre Jesús era asumido en la unión hipostática precisamente para salvar a los pecadores, *propter nos homines*? El pecado original incluyó a la humanidad entera, pues en Adán estaba la naturaleza entera. Y si ya S. Pablo establecía la comparación entre Adán y Cristo, era muy normal que Agustín tratase de profundizar esa relación. Así se plantea ese trueque del que nos habla mil veces:

«Factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret divinitatis suae» ¹⁰⁷.

102. *De serm. Domini in monte*, I, 4,12 PL. 34,1.235.

103. *Ib.* II, 22,76 PL. 34,1.304.

104. *Ib.*, n.º 7.

105. *Ib.*, II, 25,82 y 21,71 PL. 34,1.506,1.508 y 1.302.

106. P. BROWN, *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, 146.

107. *De Civ. Dei*, XXI, 16 PL. 41,730.

En este caso, la unión con Dios toma un nuevo aspecto. No podemos recurrir a la emanación de la sustancia divina, sino que tenemos que contentarnos con una metafísica relacional, pues por la creación somos una relación subsistente. La *Énosis* tendrá que verificarse mediante Cristo. En tanto nos uniremos con Dios, en cuanto estemos unidos en Cristo. Este tema es objeto de la fe, pero aún para la fe constituye un «misterio», pues no tenemos medios para esclarecerlo por nuestras razones teológicas. Todavía, si nos mantuviéramos en un terreno abstracto, podríamos hablar de teología. Pero, si ahora comprendemos la lucha a vida o muerte que Agustín mantenía desde su cátedra frente a los donatistas, para explicar la circulación de la gracia y de la caridad, entenderemos eso mismo que nos dice Geerlings: los *Sermones* son quizá la prueba más científica del pensamiento de Agustín, precisamente porque reflejan su «religiosidad» y no sólo sus abstracciones más o menos escolásticas. Pero al mismo tiempo, se comprende el calor, la pasión, el corazón que pone Agustín en esa doctrina de Cristo. De este modo vemos que en realidad hemos sobrepasado los límites y métodos de la teología, y estamos enfrenados con un gran místico, que nos habla de un Cristo intuido en la experiencia de la vida individual y social de la Iglesia.

Lo mismo diríamos de la doctrina de la gracia. Agustín decía que ver a Dios es ver la sabiduría, puesto que Dios es la misma Sabiduría ^{107bis}. Puesto que no podemos ser «hijos naturales de Dios», seremos hijos «adoptivos», pero no con una adopción meramente legal y jurídica, sino con una adopción real, fundada en la misma naturaleza humana de Cristo, por la cual se nos trasmite la gracia:

«Venit Unigenitus solvere peccata, quibus peccatis implicabamur, ne adoptaret nos propter impedimentum eorum: quos sibi fratres facere volebat ipse solvit et fecit cohaeredes... Noli mirari, o homo, quia efficeris filius per gratiam, quia nasceris ex Deo secundum Verbum eius. Prius ipsum Verbum voluit nasci ex homine» ¹⁰⁸.

VI. EL ÍNDICE SOTERIOLOGICO ¹⁰⁹

Es fácil establecer el sistema articulado o cuadro fundamental en que se nos presenta la soteriología de S. Agustín. Por ser Cristo (Verbo) el principio ejemplar y ejecutivo de la creación, aparece como principio cósmico y principio antropológico. Del mismo modo que se dice *omnia per Ipsum facta sunt*, se dirá: *omnes per Ipsum et ad Ipsum facti sumus*. Cristo es la *Imagen* y el hombre es imagen de la Imagen, como diría Filón alejandrino. En cuanto tal,

^{107bis}. *In Jo. I, 18s PL. 35,1.388.*

¹⁰⁸. *In Jo. II, 13-16 PL. 35,1.394s.*

¹⁰⁹. B. STUDER, «Le Christ, nostre justice selon St. Augustin»: *Rech. August.* 15 (1980) 99, 143.

Cristo contiene todos los valores (bien, verdad, belleza, bondad, justicia, felicidad, unidad, etc.) y es esos valores en grado supremos ¹¹⁰: *ut hoc principium impleat ac sit idipsum*.

Al sobrevenir la catástrofe del pecado original, el hombre cae en la «Misericordia». Su visión de los valores o visión de Dios queda rebajada a *memoria de Dios (ignorantia)*, y el orden natural queda rebajado a desorden del apetito (*libido*). Sin embargo, no se pierde enteramente la «imagen», pues queda esa «reliquia memorial», por la que es posible una restauración por parte del hombre. La fe nos dice que la iniciativa de esa restauración pertenece a Cristo, ya que a la creación corresponde la «recreación», y así diremos: *per Ipsum et ad Ipsum recreamur*. La recreación es una restauración, una formación o iluminación ¹¹¹. Pero ahora las funciones del Salvador gnóstico de los maniqueos, quedan superadas por la «Encarnación del Verbo», que implica una *kenosis*. Y el *oh felix culpa!* inicial, que representa la misión del Verbo al mundo, queda organizado, ya que Agustín estima que por la Encarnación Cristo es ya la triple función de la filosofía antigua: natural, moral y racional ¹¹². A esas funciones hay que añadir la sacramentología, puesto que la Encarnación representa ya un Sacramento fundamental; al subir Cristo al cielo, nos deja los sacramentos, los *signacula veritatis* ¹¹³. En esos sacramentos, pocos en número, está contenida la «sociedad del pueblo cristiano, es decir, la sociedad de la muchedumbre libre bajo el único Dios» ¹¹⁴.

Así Cristo es la forma por la que fuimos creados y es por la que somos re-
formados y restaurados, o iluminados, participando en su unidad para alcanzar nuestra unidad ideal y nuestra unión con él.

Aún sin hablar por ahora de la *gratia Christi*, que nos obligaría a detenernos un tanto en S. Pablo, ya podemos comprender en qué sentido es Cristo Encarnado nuestra forma, nuestro principio ejemplar y ejecutivo. Es la doctrina y es el ejemplo. En este sentido es excelente el libro de Geerlings. Sin embargo, no debemos buscar en la «misericordia» de Dios una «causa» (*Grund*) de la Encarnación, sino sólo un motivo. Hay que mantener siempre el principio de la libertad divina, que no admite causas. Dios creó el mundo, *non quia bonus, sed quia voluit*, y de un modo semejante, *incarnatus est quia voluit* ¹¹⁵. Por eso sólo podremos hablar de motivos o finalidades; *nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere* ¹¹⁶. En tal sentido, la Encarnación podría llamarse *«theologia medicinalis»* ¹¹⁷.

110. *De Vera Relig.* 36,66 PL. 34,151.

111. *De Vera Relig.* 12,24 PL. 34,132.

112. *De Vera Relig.* 16,30-33 PL. 34,134-136.

113. *Ib.*, n.º 33.

114. *Ib.*

115. *De Agone Christiano*, 11,12 PL. 40,297s.

116. *Serm.* 175, I, 1 PL. 38,954.

117. W. GEERLINGS, *Christus-Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1978, 92.

La consecuencia obvia de Geerlings debería ser el cristocentrismo y no el teocentrismo. En primer lugar, porque el concepto de ejemplo en la tradición filosófica lleva a Agustín a Cristo. Agustín admite la fórmula clásica *sequere Deum*, como norma de moral, pero objeta: *quo pacto sequimur quem non videmus?*¹¹⁸. Dada la debilidad del hombre caído, tiene que refugiarse en la *opacitas auctoritatis*, en la fe cristiana, en un Verbo, pero Encarnado, que es el *suscepti hominis sacramento*¹¹⁹ «Seguir a Dios» significa ahora escuchar a Cristo en el Evangelio¹²⁰ El *exemplum vitae* queda encuadrado en el sistema general. No hay Cristo-ejemplo sin el cristocentrismo, y Geerlings aduce los fundamentos de la *formatio-reformatio*.

En segundo lugar, Geerlings muestra constantemente en su libro que el concepto de «ejemplo» sobrepasa el aspecto moral, no sólo en cuanto va ligado al concepto de creación en Cristo y por Cristo, sino también en cuanto que ese ejemplo fundamental no es la simple humildad oral, sino la *Kenosis* de *Fil 2,7*. Aunque Agustín, siguiendo la norma antigua, amplía la noción de moral a toda virtud o rectitud, en realidad la *humilitas* es metafísica, y no moral. Sólo analógicamente podemos imitar la humildad de la Encarnación. Pero así el esquema de Agustín queda redondeado;

*«Quia anima per seipsam videre et tenere non posset... temporali dispensatione per creaturam mutabilem, sed tamen aeternis legibus servientem ad commemorationem primae suae perfectaeque naturae, partim singulis hominibus, partim vero ipsi hominum generi subvenitur»*¹²¹.

El desarrollo de la soteriología marcha en dos direcciones, la individual y la social, creando así dos tipos de mística filosófica y religiosa, la individual y la social. Todo el que se salva, o alcanza su unidad ideal, lo logra por Cristo; todos los que se salvaron, se salvan, o se salvarán (*Ecclesia ab Abel*), y constituyen el Cuerpo de Cristo, logran su reintegración por Cristo y en Cristo. Ulteriormente estudiaremos el problema de una mística social. Aquí nos limitamos a la mística individual, que es general en cuanto que es filosófica, y se funda en la doctrina de las *dos memorias* radicales.

No olvidemos, sin embargo, el sentido cristocentrista, al que queda ordenada esta mística individual en cierto modo. Agustín recuerda que muchos (platónicos), a la hora de «volver a Dios», cayeron en las redes de la teurgia teológica. Olvidaron la necesidad de un mediador verdadero (Dios y hombre), que es Cristo. La Encarnación se opone ahora a la teurgia, como antes se oponía al docetismo maniqueo. Y esto hace prorrumpir a Agustín en uno de los textos más hermosos suyos:

«Quomodo nos amasti, Pater bone!... Ille factus est subditus usque ad mortem crucis... pro nobis tibi victor et victima, et ideo victor quia victima... Po-

118. *De Mor. Eccl.* I, 7,11 PL. 32,1.315.

119. *Ib.*, n.º 12.

120. *Ib.*, n.º 13.

121. *De Vera Relig.* 10,19.

*tuimus desperare de nobis, nisi (Verbum tuum) caro fieret et habitaret in nobis»*¹²².

La contrapartida que saca Agustín, aduciendo el texto paulino (*II Cor* 5,15) según el cual Cristo murió por todos, para que los que viven no vivan para sí, sino para él, nos devuelve a la subordinación de la mística individual. ¿Qué significa *Christo vivere*? El Cristo histórico está en el cielo, pero su Cuerpo Místico está en la tierra, y Cristo derramó su sangre, pagó el precio de la redención por ese Cuerpo. *Vivir para Cristo* es vivir al servicio de los hermanos, del prójimo. Por esa consideración, Agustín, que intentaba huir a refugiarse en algún desierto, se tranquiliza en medio de la persecución que está sufriendo, y se queda en Hipona a luchar y a ser el «remero de la Iglesia»:

*«Non calumnietur mihi superbi: quoniam cogito pretium meum, et manduco et bibo, et erogo, et pauper cupio saturari ex eo inter illos qui edunt et saturantur, et laudant Dominum, qui requirunt eum»*¹²³.

De donde se deduce de nuevo que, si toda mística es radical y potencialmente cristiana, dentro de la única verdadera religión, toda mística individual es también social, en cuanto que está ordenada al Cuerpo de Cristo, a la humanidad, en la cual se va desarrollando, y a la que tiene que servir.

Aquí la dificultad consiste en que el platonismo empuja a Agustín hacia un primado de la inteligencia sobre el amor: *decimus hominem, quasi hominem, in comparatione hominis illius, quem Plato noverat!*¹²⁴. Agustín debería eliminar todo lo temporal, mudable y vital, para mantenerse en el reino de las puras ideas. En cambio, el cristianismo le empujaba hacia lo vital y temporal, hacia lo concreto y personal. Es la libertad cristiana la que se va imponiendo; es la vida de Cristo, la Encarnación, que va del pesebre a la cruz, y que deja en este mundo una Iglesia, como una barquilla en medio del océano. Es claro que el primado del amor se va imponiendo cada día más en Agustín. ¿No llegará un momento en que el platonismo quede abandonado? ¿No terminará el «Verbo de Dios» por perder su reino de las puras ideas ante un Verbo Encarnado, histórico, que se revela en el *verbum oris*, en la palabra encarnada en la historia, y en la palabra encarnada en la Biblia del N.T.? Esa tendencia intelectualista y contemplativa, que Agustín transmitió a la Escolástica ¿No desaparecerá ante la otra tendencia voluntarista y afectiva, que con mayor frecuencia se califica de «agustiniana»?

En efecto, si el helenismo en general imponía un «objetivismo», el cristianismo orientaba hacia un subjetivismo. Agustín trata de llegar a un acuerdo, y reconoce la prioridad de lo objetivo en los valores: un objeto no es bello porque nos guste, sino que nos gusta porque es bello; un pecado es pecado,

122. *Confess.* X, 43,69 PL. 32,808.

123. *Confess.* X, 43,70 PL. 32,809s.

124. *Epístola* III, 1 PL. 33,54. *Epístola* II, col. 63.

aunque no lo reconozcamos, etc. Pero precisamente Agustín tiende a reforzar más y más el aspecto subjetivo, dando a la *intención* una importancia que no había tenido hasta él ¹²⁵. Se impone la reserva del juicio, ya que las tensiones agustinianas se daban también en Platón y en el platonismo ¹²⁶.

VI. ¿MÍSTICA TEOCÉNTRICA?

Parece que este período de Agustín debiera llevarnos a una mística teocéntrica, como en el platonismo. Subsiste la tendencia racionalista, y la tendencia a reducir las cosas al interior. La Iglesia jerárquica pasa a segundo plano ante una Iglesia espiritual. Przywara ve en esta tendencia de Agustín el punto de partida del Maestro Eckhart y de la mística renana ¹²⁷.

El Verbo-Cristo, es, no sólo el comienzo o condición previa de todo conocimiento, sino también la verdad, el objeto de todo conocimiento. Incluso para ver a Dios y al alma necesitamos la iluminación de la verdad y corremos el riesgo de convertir el mundo en mera trasparencia para ver únicamente la verdad de las cosas.

Todo lo corpóreo, temporal, sensorial y subjetivo tiende a desaparecer ante lo objetivo e ideal. Aunque hablemos con Sciacca de «interioridad objetiva», la interioridad queda trascendida y sólo nos queda ese Reino ideal objetivo, el mundo de las ideas o Topos Noetós. La verdad es nuestra norma y sólo en ella conoceremos a Dios y al alma: *quasi vero possim haec* (Dios y el alma) nisi per illam (veritatem) cognoscere ¹²⁸. De ese modo construiríamos una geometría del espíritu, una geometría de la mística, a la que correspondería un Dios y un nombre geométricos. Y con ese sistema de leyes geométricas y matemáticas sólo podríamos construir una mística teocéntrica, atendiendo al Verbo divino, pero haciendo caso omiso de la Encarnación, o interpretando ésta también geoméricamente.

Nadie duda de que éste es uno de los rasgos de la doctrina de Agustín. Incluso en un libro como el XII De Genesi ad litt ¹²⁹ dedicado especialmente a la mística, por el que Agustín es llamado «Príncipe de los Místicos» y el libro «el primer manual cristiano de mística», Agustín sólo se preocupa de la «visión objetiva» y en este sólo atiende al «mensaje». El acompañamiento psicológico, literario, imaginario y poético no le interesa. Las «moradas» del alma, con sus éxtasis, estados de consciencia, métodos de oración y recogimiento, experiencias personales y sociales, etc. son para él como las olas del mar o los

125. Cfr. J. ROHMER, *La finalité morale chez les théologiens, de S. Augustin a Duns Scot*, París 1938.

126. Cfr. E. PRZYWARA, *o.c.*, 36ss.

127. E. PRZYWARA, *o.c.*, 24.

128. *Solil.* I, 15,27 PL. 32,883.

129. *De Gen. ad litt.* PL. 34,453.

cambios del viento. No trascendemos lo sensible para verlo mejor a la luz de lo inteligible, sino que prescindimos de lo sensible, una vez que nos ha servido de vehículo, puente o trampolín para saltar a lo inteligible. La perfección consiste en vivir conforme a la verdad inmutable y no en la variabilidad incesante de las circunstancias personales o sociales. La existencia es un grandioso poema (*Carmen ineffabilis Modulatoris*), que nos interesa por su contexto, por su sentido, por su mensaje.

A pesar de esa tendencia platónica manifiesta, el cristianismo obliga a Agustín a afianzar cada día mejor los pies en la tierra. Por eso Przywara nos habla de una tensión, de una tendencia opuesta a la que acabamos de describir, y que obliga al santo a buscar continuamente un arreglo y una concordia. Nos colocamos así en una «tensión polar»: somos extranjeros en este mundo, el mundo es «una noche en una mala posada», pero este mundo es la creación divina, la casa del Padre, y tenemos que cuidarla. Dios es el «último fin», pero sólo lo alcanzan los que aquí logran el «penúltimo fin», la dura necesidad del trabajo y del apostolado. Por el método de las «ascensiones» parecía que Agustín nos llevaba a Dios, pero luego vemos que nos lleva a la escatología cristiana y nos avisa, que, aunque haya analogías y semejanzas de Dios, siempre son mayores las «desemejanzas». Nos habla de una Iglesia espiritual, pero nos llama a luchar por una Iglesia jerárquica y mundana, llena de manchas y arrugas. El principio cree que el cuerpo es la «cárcel del alma», pero pronto nos advierte que es el «templo de Dios». Al principio nos dice que sólo sabe una cosa, que «hay que huir de todo lo sensible», pero luego todo lo sensible queda tan espiritualizado que la carne es la revelación del espíritu y hasta corremos el riesgo platónico de ver el mundo como un Dios sensible. Al principio se hace tan optimista que «volatiliza el mal», pero luego un simple niño que muere sin el bautismo por culpa de sus padres, le arranca gritos entrañables de dolor. Al principio, el hombre toma posesión de su libertad y se siente creador a imagen y semejanza de Dios, pero luego este hombre un tanto prometeico, queda desconcertado, al ver que hace el mal que no quiere y no hace el bien que quiere. Los críticos hablarán de una palingenesia del maniqueísmo y Geerlings habla de la «inmensa melancolía», pero sólo se trata de un reajuste de cuentas, de un frenazo en la carrera platónica, de un arreglo o de una concordia.

En efecto, hay que renunciar al mundo, a sus pompas y vanidades, pero no a sus valores. En el camino de perfección se recupera lo que primero se abandonó con mayor pureza y eficacia. El *otium philosophicum* parecía renuncia a la acción, pero es sólo a la *praxis* frívola, mientras que la *poiesis*, la acción creadora de valores se hace responsable y entusiasta. El hombre, imagen de Dios, vuelve a sentirse creador en alto grado. La belleza de Babilonia ya no es irónica, sino que Cristo ampara todos los valores «encarnacionales». El hombre ya no es un palenque, en el que luchan dos principios antagónicos, sino que es libre, responsable ante Dios: aun después de revelada la gracia, la libertad humana se yergue, innegable como un misterio. La carne no es un es-

pantajo grotesco, pues el mismo Verbo se hizo carne. Y finalmente la «predicación» no un mero «género literario», sino que es la batalla decisiva y cotidiana, el equilibrio permanente entre dos tendencias que pueden ser extremistas y exclusivas, pero que deben mantenerse unidas y complementarias como una «historia del Cuerpo Místico». Y de este modo volvemos a encontrarnos con el mismo punto central de siempre: Cristo es el lazo de unión de todos los extremismos y tendencias. El cristocentrismo es la clave que permite a Agustín mantener el equilibrio y la unidad de su sistema y del pueblo cristiano. La unidad no es ya «lo uno», de Plotino, que engendra a la inteligencia-nous, sino la unidad que es «energía de la forma», inteligencia creadora y conservadora y que nos sirve incluso para interpretar la misma doctrina trinitaria en el *De Trinitate: Ad hanc regulam fidei direxi intentionem meam...*¹³⁰.

Unos acusarán a Agustín de pesimista y otros de optimista, si se limitan a los extremos. El *Totus est tibi Deus* puede significar que todo el mundo es bueno para ti, y también que el mundo es mera transparencia para ti. Así como podemos hablar de una mística maniquea, podemos hablar de una mística platónica y teocéntrica. Pero si tomamos como punto de partida el «agustiniano formal», fundado en la fe, el cristocentrismo se impone en la misma conversión de Agustín. El valor de Cristo es su «misión» *propter nos homines*, la soteriología. Agustín lo expresa hablando del hombre caído en el pozo; un transeunte le pregunta a dónde iba, por qué cayó, etc. y el damnificado contesta: «lo que importa es que me saques». El Verbo en sí es objeto de infinitas especulaciones, pero hay que comenzar por identificarlo con Cristo para hacer ver que las especulaciones van orientadas hacia la antropología, por el método ascendente, de abajo arriba (teología desde abajo).

En realidad, sin Cristo no sería posible una teología cristiana: «de Dios yo puedo decir tan sólo lo que Él no es»¹³¹. «Si tu lo comprendes, eso no es Dios»¹³². Podemos hacer teología positiva gracias a Cristo. Sólo por el Verbo conocemos al Padre y sólo por Cristo conocemos la Trinidad cristiana. Y conocemos al mismo Verbo divino, gracias al Verbo Encarnado: *si nondum possumus videre Verbum Deum, audiamus Verbum Carnem, quia carnales facti sumus*¹³³. El libro *De Trinitate*, aunque apoyado en la revelación y penetrado por ella revela una doctrina psicológica:

«Ése es el sentido que encierra la llamada teoría psicológica de la Trinidad en Agustín: presentimos una posibilidad de llegar a conocer la íntima vida divina a través de la humana... Pero la teología positiva se remite a una más elevada teología propiamente negativa. Dentro de ella los términos es, verdad, bondad, belleza, hoy, etc., sólo nos dejan percibir una máxima desemejan-

130. *De Trinit.* XV, 28,51 PL. 42,1.097s.

131. *In ps.* 85,12 PL. 36,1.090.

132. *Serm.* 117,3,5 PL. 38,663.

133. *Serm.* 117,10,16 PL. 38,670; *Serm.* 119,2,3, PL 38,674ss.

za, que se nos pierde en el misterio: todas esas grandes palabras, cuando se refieren a Dios, sólo dicen lo que Dios no es»¹³⁴.

Necesitamos al Verbo Encarnado por nuestro pecado original. Pero podríamos convertirlo en un principio metafísico que nos permitiera unirnos con Dios. Por algo es el mediador, el enlace entre lo temporal y lo eterno, lo mortal y lo inmortal. Mediante este artificio volveríamos a reobrar el platonismo, el mundo perfecto, lleno de los vestigios de Dios, de las imágenes de la Trinidad: es la Trinidad del ser (ser, esencia, naturaleza), del saber (ser, saber, querer, memoria entendimiento y voluntad, etc.) y del mundo inteligible (verdad-bondad, belleza), dentro de un solo Dios¹³⁵. Pero frente a esa tendencia platonizante surge siempre la teología del pecado original. Construimos una geometría, pero perdemos una realidad; logramos teofanías, pero perdemos el valor de las realidades terrenas; entonces un himno¹³⁶, pero nos perdemos en una mística y teología negativas. Al lograr un teocentrismo, perderíamos el cristocentrismo y quedaríamos colgados del aire. No hay pues teocentrismo posible sino quizá como una consecuencia del cristocentrismo fundamental y radical.

VII. LA CONCORDIA ENTRE PLATONISMO Y PROFETISMO

Como posible concordia podríamos acudir al Libro XII del De Genesi ad litteram (PL 34,453). En efecto, por un lado todo se funda en la revelación bíblica, de tal modo que en él se ha organizado el tratado *De Prophetia*, de los Escolásticos medievales. Y por otro lado las interpretaciones son filosóficas, tanto que no se necesita ni siquiera mencionar a Cristo, y se hace ostentación de una doctrina psicológica de la mística, digna de Sta. Teresa de Ávila. S. Pablo dice expresamente que ha sido arrebatado al tercer cielo, pero no explica cuál es ese cielo. No sabemos si es corporal (local) o espiritual, puesto que Pablo no sabe si fue arrebatado con cuerpo o sin cuerpo. En el sueño y en el éxtasis ocurren fenómenos semejantes. Y puesto que no es posible fijar la condición del objeto de conocimiento si no se sabe el modo u órgano de ese conocimiento, sólo le queda a Agustín el método de distinguir tres géneros de «visión», la corporal, la imaginaria y la intelectual.

Al reducirlo todo a «visión» se revela la tendencia intelectualista y platónica. Incluso se renuncia al «abrazo amoroso en la tiniebla», propio de la mística oriental de Plotino. Agustín se confirma en su opinión, puesto que S. Pablo narra ese «rpto», no para exponer fenómenos psicológicos, sino pa-

134. E. PRZYWARA, *o.c.*, 33.

135. Cfr. H. E. HENGSTENBERG, *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*. Regensburg 1947.

136. *Solil.* I, 2 y 3 PL. 32,869.

ra anunciar que vio y oyó cosas «inefables». Así pues la finalidad de la mística es el «mensaje». Una mística sin mensaje carece de valor y de sentido, y por eso la mística es siempre un «conocimiento» si bien es un conocimiento místico ¹³⁷.

La tendencia platónica se observa también en los detalles. La visión sensorial, cuando tiene sentido, se identifica con la contemplación sensible, con una visión sacramental del mundo. Una simple lucha de gallos había servido a Agustín para ofrecernos un modelo magnífico de este tipo de contemplación sensible ¹³⁸. Es cierto que también los profetas de Israel partieron con frecuencia de estos fenómenos empíricos; gracias a que Agustín toma sus ejemplos de la Biblia tuvo tanta influencia en la mística posterior, sobre todo en la mística franciscana y teresiana. Pero la explicación racional da consistencia y sentido a los mismos fenómenos proféticos, logrando una concordia perfecta entre la fe y la razón.

La visión sacramental del mundo se extiende al mundo imaginario, ya que tanto los cuerpos como las imágenes, pertenecen al género «signo» o «sacramento». Por ende, aunque tienen ya un valor en sí mismos y no son mera transparencia para el sentido espiritual, quedan subordinados a ese sentido espiritual, que sólo puede dar la verdad, el maestro interior, al que hay que consultar siempre, pues preside todas las funciones mentales. Dicho de otro modo, toda esta investigación busca el sentido concreto de la «profecía bíblica», como caso «extraordinario», o experiencia extraordinaria, cuya iniciativa pertenece a Dios, causa última de tal experiencia (9,20). Por eso, la visión corporal se ordena a la imaginaria y ésta a la intelectual (11,22). Agustín aduce el ejemplo de la visión del Rey Baltasar (*Dan 5, 5-28*) y de S. Pedro (*Act 10, 10-28*), para demostrar que tanto la visión corporal como la imaginaria carecerían de sentido, si no sobreviene la función interpretativa o intelectual.

El santo se ve obligado a detenerse en el análisis psicológico, pues se encuentra con el problema de las causas de la visión, especialmente de la imaginaria. En la visión corporal, sólo podría sobrevenir la alucinación. Pero en la visión imaginaria puede darse una obsesión o idea fija (*nimia cogitationis intentio*), una enfermedad de la imaginación (*Phreneticis*), la presencia o posesión de un espíritu bueno o malo (*Commixtio*), y entonces el sujeto no acierta a distinguir la visión imaginaria de la sensorial, pues tiene los sentidos despiertos. El carácter propio del éxtasis, que por otra parte, es de igual género que el sueño, consiste en que los sentidos corporales queden separados de la atención del alma: *avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis*) y por eso no hay visión corporal (12,25). Si la visión corporal y la imaginaria (ya en sueño, ya en éxtasis) carecen de interpretación o mensaje, hay que pen-

137. Cfr. C. ALBRECHT, *Das mystische Erkennen*, Bremen 1958; E. BENZ, *Die Vision. Erfahrungformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969.

138. Cfr. *De Ordine*, I, 8,25 PL. 32,989.

sar que son meras imaginaciones propias del sujeto y carecen de importancia: son mera psicología. El problema surge sólo cuando se supone que tales visiones tienen sentido, interpretación, mensaje. Entonces es preciso pensar en un espíritu (12,26). Es sin embargo difícil de admitir que en un éxtasis auténtico no se dé un mensaje que no signifique nada las imágenes o signos que se ven. No hay que pensar que el alma humana tenga poderes adivinatorios, pero sí podemos entender que el demonio o el ángel tiene medios para hacernos ver imágenes y para darles una interpretación. En todo caso, el problema de la discreción de espíritu es humanamente insoluble, puesto que el espíritu maligno puede transfigurarse en ángel de luz y crear en el hombre un ambiente interior de paz, armonía y serenidad para mejor seducir. Tal discreción de espíritus es pues sencillamente un don de Dios, como se evidencia en *1 Cor* 12,10. Fuera de esa iluminación sobrenatural, no hay otro criterio que estudiar el mensaje, y ver si contiene algo *contra bonos mores vel regulam fidei* (13 y 14). No hay criterio directo.

Nos sorprende la indiferencia con que Agustín considera estos problemas psicológicos, atento tan sólo al mensaje que trae la visión ¿Qué nos importa que alguien confunda una visión corporal con una imaginaria, o que confunda un sueño con un éxtasis, o una revelación con una enfermedad, o crea entender lo que no entiende sino lo que «opina»? Si el mensaje es verdadero, viene de Dios, pues consiste en una iluminación de la Verdad, y por lo mismo poco importa que Dios se sirva del mismo demonio para enviarnos un mensaje auténtico. En el caso contrario, ¿qué nos importan los testimonios y garantías, si el mensaje es falso o erróneo? Por lo mismo, el problema de las «causas» es importante en sí, pero de segunda importancia para nosotros. Los hombres son curiosos para estudiar estas visiones imaginarias, ya en sueños, ya en éxtasis, y en cambio apenas prestan atención a lo que viven en cada momento a saber: en cada momento el alma fabrica dentro de sí las imágenes que corresponden a lo que los sentidos van sintiendo, a la actividad ordinaria externa. Y eso no les sorprende, porque lo juzgan natural (18,39s). Otra vez vuelve a quedar descalificada la mística psicológica, en beneficio del mundo de la inteligencia, del mundo platónico. Y no es que el mismo Agustín carezca de esa curiosidad, que condena en los demás, sino que confiesa que el problema es demasiado oscuro, y no se siente capaz de resolverlo: más bien desafía a quien crea poderlo resolver. Y la prueba es que se detiene todo lo posible en profundizar los análisis: de hecho, nadie en la antigüedad llevó tan lejos los análisis psicológicos, por lo que ha sido siempre la fuente de los místicos cristianos, aún de aquellos que han seguido al Seudoarepagita, pero sin perder de vista a Agustín.

Un caso particular es el de la «inspiración» profética, como ocurre en el caso de Caifás (*Jn* 11,51), es decir, cuando se trata, no de la «atención del alma, o consciencia (*intentio*), sino de un oculto *instinto*. Pero aduce algunos ejemplos para demostrar que eso acontece en la experiencia cotidiana también, y por lo mismo el fenómeno es de la misma naturaleza, aunque la causa

sea diferente en cada caso (22, 45-49). Vemos que en el fondo, lo que interesa a Agustín es marcar bien los tres «mundos», que corresponden a las tres visiones, para poner de relieve el «mundo de la verdad», que es ya la visión beatífica, cuyas salpicaduras nos llegan:

«Si ab istis rapiatur, ut in illam quasi regionem intellectualium vel inteligibilium subvehatur... Una ibi et tota virtus est amare quod videas, et summa felicitas habere quod amas. Ibi enim beata vita in fonte suo bibitur, inde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in tentationibus huius saeculi, temperanter, fortiter, juste prudenterque vivatur. Propter illud quippe adipiscendum, ubi secunda quies erit et ineffabilis visio veritatis, labor suscipitur, et continendi a voluptate, et sustinendi advertitates, et subveniendi indigentibus, et resistendi decipientibus. Ibi videtur claritas Domini, non per visionem significantem, sive corporalem, sicut visa est in monte Sina (Ex 19,15), sive spiritualem (imaginaria), sicut vidit Isaias (Is 6,1), vel Joannes in Apocalypsi: sed per speciem (26,54)».

Me parece que no puede ser más transparente el pensamiento de Agustín, tal como se presenta en este texto. Podemos sustanciar sus conclusiones: a) hay una mística, de tipo tradicional y filosófico, diferente de la del Cuerpo Místico; b) esa mística va ligada a la visión beatífica como un anticipo o una *aspersio* de la misma; c) en esta vida es imposible la contemplación plotiniana, y es necesaria la acción, por obra de las cuatro virtudes morales que son virtudes de batalla y de riesgo (*operosae et laboriosae*); d) este texto es el mejor comentario al llamado «éxtasis de Ostia» y prueba que Agustín estaba preocupado por comprender cómo será la visión beatífica; e) la contemplación de la visión beatífica es el premio de la vida presente, pero es ya de presente el estímulo, el consuelo y la energía que hace torelable y agradable la batalla actual; f) La visión beatífica es visión, es decir, pertenece al orden intelectual, a la razón, que recobra su condición «normal», según el plan del Creador; g) La visión beatífica es «directa, sin intermedios ni signos «significantes», como en esta vida.

Aquí se pregunta Agustín si no sería posible esta visión beatífica en este mundo, puesto que la Biblia nos presenta el caso de Moisés, quien osó pedir a Dios esa visión. Puesto que en la respuesta de Yahvé se dice que nadie puede ver a Dios y vivir, Agustín concluye que si alguno «ve a Dios» en esa visión directa es, o bien porque está muerto en vida, o bien porque ha sido colocado en un estado y situación equivalente a la muerte, y entonces esto podría aplicarse al caso de S. Pablo (27,5). Es posible que Dios haya mostrado o revelado a S. Pablo, y quizá a Moisés el problema que preocupa a Agustín a saber, cómo será la vida futura de los santos, cómo será la visión beatífica (*cur non credamus...*), pero es una posibilidad, no una demostración pues en este mundo caminamos por la fe, no por la visión (2 Cor 5,6s). En el caso posible de que alguien logre en esta vida un momento de la visión beatífica, hay que distinguir que una cosa es el objeto de la visión y otra la luz que nos permite ver ese objeto. Puesto que la luz de toda visión intelectual es el mismo Dios-Verbo, resulta

una suerte de paradoja: por un lado, la Verdad es la «claridad de Dios» y esto significa que vemos a Dios mediante Dios, vemos la Luz mediante la Luz, pero por otro lado, la razón humana no sería capaz de sostener la vista de Dios; por eso Agustín da pie a las futuras discusiones sobre el *lumen gloriae, quo adiuta videt quidquid etiam in se intelligendo videt* (31,59). Por ende, aun en el caso de S. Pablo, este tenía necesidad del *lumen gloriae*, de esa *lux propria quaedam et sui generis, et profecto magna* (34,65). Agustín se inclina a creer que ese fue el caso de S. Pablo, el cual vio

«ipsam Dei substantiam, Verbumque Deum per quod facta sunt omnia, in caritate Spiritus Sancti ineffabiliter valeat videre et audire: non incongruenter arbitramur et illu esse Apostolum raptum, et ibi fortasse esse paradysum omnibus meliorem, et si dici oportet, paradysum paradysorum (34,67)».

Para terminar Agustín manifiesta una nueva preocupación. ¿Gozan realmente los bienaventurados de una «visión beatífica perfecta», de manera que la resurrección de los muertos no cambie para nada su situación? Parece que no lo cree o lo duda, puesto que afirma que la visión de los santos no es igual que la de los ángeles. ¿Y por qué? Porque el alma conserva el apetito natural de administrar su cuerpo, y ese apetito frena su tendencia beatífica, o quizá por alguna otra causa oculta. Lo cierto es que más bien puede decirse que hasta la resurrección de la carne los justos están en el «Seno de Abrahán», para diferenciarlo de algún modo de la visión definitiva, en que el alma recibirá de nuevo su cuerpo espiritualizado y quedará plenamente tranquila, igualada a los ángeles:

«Perfectum habebit naturae suae modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tan ineffabili facilitate, ut sit ei gloriae quod sarcinae fuit (35,68)».

Nuestra última conclusión será pues, que en S. Agustín se da una mística cristiana, según la tradición filosófica o racionalista universal, procedente de la India y adaptada por el mismo Agustín al cristianismo. Y no se trata sólo del sarampión platónico de la primera época, puesto que duró poco, sino de la edad madura. Esta mística va asociada a la mística de la *Memoria Dei* que ya hemos estudiado (Cfr. Estudio Agustiniiano 1979). Es una mística puesta en concordancia con la teoría de la creación y su metafísica relacional, y juntamente con el apostolado cristiano y su concepto de la acción necesaria. En consecuencia, podríamos distribuirla en tres partes que serían tres partes de una mística general, a saber, mística de la felicidad, mística de la verdad y mística de la unidad, correspondiendo al esquema trinitario cristiano, y dentro de un método ascendente, esto es, comenzando por el Espíritu Santo, por el amor que nos lleva a la Verdad. Por lo mismo vemos que el *amor veri* del que tanto hablaba Agustín en su juventud, era en realidad su ideal más profundo.

A primera vista, esta mística es teocéntrica y difícilmente podría hablarse de cristocéntrica. Pero, si se reflexiona un poco, es ya fácil darse cuenta de la

articulación interna del sistema agustiniano. Esto es lo que veremos en otra ocasión. Aquí bastará recordar lo que hemos dicho acerca de Cristo como *Camino*. Él es quien nos introduce a la fe y constituye el agustinismo formal, el método. Es la autoridad visible, es la humildad acomodada a nuestra situación en el mundo. Por Él vamos a Él. Y vamos a Él, porque es también la *Verdad*. Es pues el maestro interior, es la luz, es el primer principio y el último fin, el Alfa y Omega, la energía que impulsa y el término en que descansa. Claro está, aquí no aparece todavía la amplitud y profundidad del cristocentrismo, porque nos falta aún enfrentarnos con el tercer aspecto de Cristo: es también la *Vida*, la gracia de la Encarnación, de la Redención y de la Resurrección, el Salvador del mundo. Tendremos que estudiar el significado de la misión del Hijo de Dios al mundo, su obra redentora, salvadora y revitalizadora (resurrección), y su obra en el mundo, en la constitución de un Reino-Iglesia, que es su Sacramento, como él es sacramento de la Divinidad, y en la formulación de los sacramentos, en especial en el de la Eucarística, el cual, además de ser el *sacrificum christianorum*, es el sacramento de la Iglesia, el sacramento en que comulgamos con Cristo, con el Cristo histórico y con el Cristo místico. Con Cristo y con su Iglesia, con la humanidad entera, en la visibilidad del pan y del vino. Y entonces comprenderemos lo que Agustín entiende cuando dice que Cristo es el Camino, la Verdad y la Vida.

LOPE CILLERUELO