

La Mística de la «Memoria Dei»¹ en san Agustín

Introducción. — La apertura a la Mística

El redescubrimiento de la transcendencia, de que se habla hoy, nos lleva a examinar más detenidamente la experiencia religiosa. Para referirnos a un ejemplo concreto, citaremos el caso de K. Rahner, muy preocupado por esa experiencia. Sus estudios: *Espíritu en el mundo*, *Oyente de la Palabra* y *Experiencia actual de Dios* tratan de sondear lo que hay debajo de la llamada «teología transcendental». Mantienen un paralelismo con las últimas obras de Heidegger y con los últimos estudios de Peter Berger.

Esta experiencia de que hablan estos hombres no es la ordinaria experiencia externa o interna, propia del Aristotelismo o del Cartesianismo. El Psicoanálisis nos ha enseñado a profundizar o a interpretar. Cuando hablamos de la angustia profunda, del absurdo, del amor radical, de la desesperación, esperanza, etc., nos hundimos en el misterio del hombre. Rebasamos la experiencia psicológica; sólo podríamos hablar de una metafísica profunda y existencial.

Se trata de escudriñar una zona subterránea, anterior a toda ideología. Y se llega siempre al mismo resultado: *un misterio*. Objetivamente podemos llamarlo *transcendencia*. Subjetivamente se trata de una interpelación, según el lenguaje de Rahner. No es tampoco una reflexión, ya que ésta vendrá detrás. Yo me veo limitado por todas partes, «definido» (*Orizein*). Y así constato mi propia frontera y mi transcendencia. Pero una frontera separa y une al mismo tiempo, como nos enseñó magistralmente Tillich; y así me veo definido, pero ligado a un infinito.

Tanto el aspecto subjetivo como el objetivo de esta frontera me atan a «Dios». Esto es algo más que la relegación filosófica de X. Zubiri. Cuando digo «responsabilidad, amor, muerte», etc., no me refiero a un simple subsuelo

1. Cfr. *Estudio Agustiniano*, 8(1973) 401-448.

divino, sino a una postura humana que se estrella en el absoluto. Nadie puede recusar la posibilidad de una revelación ante esa frontera: el racionalista y el positivista pueden criticar, negar o burlarse; pero nada más. No pueden aclarar un ápice esa situación. Pueden renunciar, abandonar, hacer política de avestruz; pero no justificar su postura. Tan importante es el crítico como el criticado.

La única explicación racional, y religiosa al mismo tiempo, parece aceptar un sentido concreto y claro: un Dios trascendente, que no sólo es el Creador sino también el Interpelador, el que mantiene el diálogo humano incesante y de un modo personal. La soledad ante «alguien», la responsabilidad ante «alguien», son para el hombre una mediación, o, como dice Rahner, un *punte*. El que llega se siente interpelado y emplazado por la experiencia. Cuando vive esa experiencia, se arriesga a correr la aventura de la fe. Y Rahner no teme identificar esa aventura con «la gracia de Dios en Cristo». Esta fórmula parece clara para un cristiano, pero en sí misma vale para todos los hombres. En efecto, no es específicamente cristiana, sino humana. Al aceptar la fe cristiana, por lo menos como *conditio sine qua non*, el cristianismo se presenta como «la experiencia vivida en toda su plenitud». Nuestra experiencia humana es, pues, «experiencia de Dios», y Cristo es su «objetivación histórica». Como se ve, Rahner toma como base la experiencia y muestra que tal experiencia no cae en el campo de las ideologías. Es metafísica de la experiencia, pero con sentido religioso y universal; es decir, «un sentido místico».

Rahner parece referirse a su propia experiencia religiosa. En efecto, su vida se ha visto sometida a experiencias fuertes y profundas, que le han llevado a veces a situaciones límites. Podemos muy bien comparar su experiencia con la de san Pablo o san Agustín. Él es un teólogo y un jesuita; y además es un hombre actual y un profesor: su «experiencia de Dios» tendrá rasgos metafísicos muy diferenciados, pero es convincente. Podríamos llamarla «experiencia mística» como en el caso de san Agustín.

1. ¿Qué es la Mística?

El magistral *Rapport* de Mandouze² sobre la mística de san Agustín concluye: San Agustín no es místico. Afirma además que esa opinión es la corriente. Parecía que el informe, lejos de decir la última palabra, iniciaba un debate más profundo y minucioso. No ha sido así. La actualidad del tema aparece en todos los demás temas relacionados con éste, pero la mística de san Agustín no es atacada de frente. Al informe de Mandouze hay que añadir otro sobre los debates entre protestantes y católicos acerca de la mística en gene-

2. MANDOUZE, M. A., «Où est la question de la Mystique Augustinienne?», en *Augustinus Magister*, III, 103-168. Da una bibliografía amplia.

ral, a partir de la 1.^a guerra mundial³. Y un informe más sobre los grupos o escuelas de interpretación de la mística agustiniana⁴.

Bastará mencionar el término «iluminación» para comprender la importancia de este tema. La Edad Media ardió en teorías sobre la iluminación. En la Edad Moderna cambió el aspecto del debate, pero el debate sigue. Los «ontologistas» volvieron a la carga, siguiendo a Malebranche. A continuación, la proliferación de estudios sobre la mística a partir de las escuelas de Schleiermacher y Bergson mantuvo el interés del público. Lo mismo aconteció con el Modernismo.

Si aceptamos las distinciones de Hendrixx, distinguiremos seis grupos: tres que aceptan la mística en san Agustín y tres que la niegan. El *primer grupo* es el de los «plotinizantes». En lugar de estudiar la mística de san Agustín, dedican su atención a demostrar la influencia de Plotino, cosa que nadie niega (Hessen, Butler, Krebs, Volpe, Arnau, K. Adam, Mager, Barion, Aalders, Marchal, Watkin). Hendrixx les reprocha que no demuestran la «contemplación infusa», que para él es la mística. El *segundo grupo* lo constituyen los «escolásticos» (Cayré, Boeckl, Combés, Van Lierde y un numeroso grupo de Dominicos o Gilsonianos con Maritain). Los reproches de Hendrixx a Cayré pueden extenderse a todos. El *tercer grupo* lo constituyen unos pocos autores (Cormeau, Taille, Boyer, Geiger), que quieren mostrarse un poco más rigurosos en la selección de textos y en la demostración. Pero Hendrixx les reprocha que no hablan de la «contemplación sobrenatural o infusa», sino de «asombro, gozo, entusiasmo, iluminaciones, relámpagos, etc.». Además, les reprocha que siguen el mismo método de Plotino: trascenderse para encontrarse en presencia del UNO. El *cuarto grupo* niega que haya una mística en san Agustín. Y se contenta con una «contemplación adquirida» (Bernhart y Karrer). Califican a Agustín de «filósofo orante». El *quinto grupo* (Geyser, Przywara, Offenberg, Grass) afirma que Agustín no es un místico, sino un técnico de la teoría del conocimiento. Llega a una «contemplación adquirida o a una intuición», pero no a una mística. En este grupo entran también Gilson y Girkon, los cuales no hablan de mística. Algo semejante acontece con el *sexto grupo* (Girgenshon, Wunderle, Schäfer, Mausbach, Rademacher, Seelenleben, Thimme, Guitton, Höll). Este grupo insiste en la religiosidad de Agustín, sobria, eclesiástica, en oposición a los místicos que, al parecer, son todo lo contrario. Hendrixx entraría en el quinto grupo.

El libro de Mass nos ofrece el debate acerca de la mística en general. Así vemos las razones por las que un autor toma ésta o la otra postura. Así, por ejemplo, advierte que los católicos no utilizan en este debate el Nuevo Testamento o la Biblia, lo que parece muy extraño. Al momento sobreviene la ob-

3. MAAS, F. D., *Mystik im Gespräch*, Würzburg 1972.

4. HENDRIKX, E., *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Würzburg 1936.

servación, ¿no será ese debate una exigencia del Neo-escolasticismo y no de la fe? Lo mismo acontece cuando el debate se plantea entre exegetas, ¿por qué tanta diferencia entre un Lohmeyer, protestante, y un Schnakemburg, católico? ¿No serán acaso los prejuicios los que deciden y no los textos de la Sagrada Escritura?

Era muy difícil que, en ese ambiente, un autor platease el problema de la mística en san Agustín con novedad. Hubo algunos (Berdiaev, Gardeil, Heinzelmänn, etc.)⁵ que ampliaban el marco, pero no eran comprendidos en un ambiente tan polémico y partidista. Heinzelmänn, por ejemplo, se enfrentaba con Brunner y demostraba que el reducir la mística a psicología, ya para defenderla, ya para desacreditarla, era psicologismo, un simple prejuicio⁶. Los partidarios de una mística experimental reprochaban a los «teologizantes» la reducción de la mística a un capítulo de teología, que al final tampoco era teología, sino filosofía aristotélica. Por eso, este debate quedó sobrepasado y superado⁷. La importancia de Heinzelmänn consistía en reclamar una metafísica relacional en Agustín, puesto que la «dimensión esencial del hombre es un ser-con-Dios», una relación cuyo principio y fundamento es Dios⁸. Así hacía ver que el mundo de Agustín era «nuevo» y como tal habría

5. BERDIAEV, N., *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947; GARDEIL, A., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., Paris 1927; HEINZELMANN, H., *Glaube und Mystik*, Tübingen 1927.

6. Ese era el defecto general del debate entre Poulain y Saudreau, y sus continuadores. Los que optaban por «la experiencia», terminaban reduciendo la mística a un capítulo de psicología, mientras los que optaban por el simple desarrollo de la gracia y por una «contemplación infusa», posibilitada por los «dones», reducían la mística a un capítulo de teología. En ambos casos desaparecía la mística como tal, al ser colonizada y reducida. La mística es psicología, es teología y es otras cosas, pero ante todo es ella misma.

7. La mística primitiva es tan antigua como la humanidad. El hombre se sentía tan cerca de los poderes (Dioses) y tan incapaz de hacer frente a los problemas de la existencia, que siempre soñó con unirse a Dios. Para las religiones antiguas era, pues, fácil responder a ese anhelo radical mediante los llamados «ritos de unión». Aunque el mismo anhelo pervive y acompaña a la religión, y así podemos hablar de una «mística natural» o radical, no tratamos aquí de ella. Nos referimos más bien a la «mística reflexiva» o crítica, que comienza con Platón, al tratar de reducir la «mitología» a «teología».

8. Platón cambia el problema, al establecer su *chorismós*, esto es, la separación radical entre el mundo inteligible (*tópos noetós*) y el mundo sensible (*tópos aisthetikós*). Tanto Dios, como el Ser quedan fuera del alcance humano. La transcendencia es una «luz inaccesible». Platón lanza, pues, un desafío tanto a la religión como a la filosofía. Es verdad que todavía habla de «salvación» y de «unión». La contemplación del cielo, que para los sofistas era el argumento de la dignidad humana, se convierte en Platón en un símbolo de la contemplación filosófica, que revela la esencia y el destino del hombre. La contemplación filosófica es, pues, la realización del ser humano. Así aprovechaba Platón la doctrina de las religiones místicas, de manera que algunos críticos se preguntan si la doctrina de Platón no era todavía un «misterio», ya que recoge en mitos la doctrina religiosa sobre el más allá. La *epoptía* de los misterios se convierte en contemplación filosófica de las Ideas. Sin embargo, Platón se opone al misterio: la auténtica iniciación y unión con los Intelligibles es la filosofía. Y los críticos advierten que el trueque de Platón es reversible: si él pudo aprovechar la religión para su filosofía, otros se encargarán de aprovechar su filosofía pa-

que estudiarlo ⁹. No se discute la influencia platónica, pero debe añadirse que está sometida a la influencia bíblica ¹⁰. El mundo de Agustín subordina la razón a la fe que desemboca en un mundo eterno, y la razón que va iluminada por la fe y garantizada por ella, son decisivos. La religión vuelve a reclamar el auxilio de la mística, como religión profunda: es, pues, inútil filosofar o psicologizar, aunque sea necesario partir de fenómenos y de exégesis. El mensaje inicial de Agustín sería, pues, éste: la mística es una necesidad del alma humana, que no encuentra en este mundo su razón suficiente, ni por el camino psicológico ni por el filosófico, y se encuentra con teólogos que no se mantienen en su terreno. Por eso, el alma humana busca *más allá* una unión con Dios. Cualquier teoría mística trata de explicar una posible unión con Dios. Si hoy distinguimos entre esencia de la mística o tendencia radical de la mística y sus formas históricas, vemos que no se trata de un problema cristiano, sino universal. Para los cristianos, la mística puede ser una sublimación de la experiencia de la gracia, ¿pero hay experiencia de la gracia? Desde Maine de Biran se viene estudiando esa experiencia de la gracia por sus efectos, pero la demostración es siempre ambigua. Heinzelmann trataba de imponer un ambiente de sensatez.

La mística de san Agustín, en tales condiciones, era convencional. Si se busca la «contemplación infusa» o los «siete dones del Espíritu Santo de Isaías», Agustín no es místico ¹¹. Y si un protestante reduce la mística a «mo-

ra la religión. Así la cosmología del *Timeo* y la «teología astral» de *Las Leyes*, fueron convertidas por el helenismo en una religión cósmica. El *telos* humano es ya una *vida teórica*, o bien una *teoría de Dios* (contemplación). Y eso es lo que Aristóteles traduce en su Ética a Nicómaco: *servir y contemplar a Dios*. De ese modo, el estoicismo recogió el panteísmo griego en una forma platónica y aristotélica.

9. A pesar de la intención de Platón, al aceptar la inmortalidad del alma, el parentesco con Dios, y la contemplación, su doctrina del *Chorismós* es insalvable. De no aceptar el escepticismo, pura y simplemente, como incapacidad de llegar al *Tópos Noetós*, sólo quedan dos soluciones, puesto que el camino filosófico queda cerrado: el gnosticismo y el misticismo. Ambos tienen al mismo sentido: superación de la filosofía, resolver aquel problema humano que la filosofía se declara incapaz de resolver. Es, pues, claro el sentido y el valor de la mística: superación de la filosofía.

10. El mundo de la Biblia era radicalmente distinto del mundo griego, como *creación* opuesta a *emanación*. A pesar de que la misma Biblia, bajo la influencia griega cambió el sentido de la «gracia divina», constituyéndola en *arché* de divinización, puesto que nos hace «hijos de Dios» subsiste siempre el sistema creacional y por ende, relacional. Por un lado, aunque incluso se llega a hablar de que Dios nos engendra y aun de semen *Dei*, se especifica claramente que Dios nos engendra por medio de la palabra, y que ese semen es la fe. Por lo mismo, la «unión con Dios» será siempre *creacional*, no *emanatística*. Por otro lado, una metafísica relacional no puede admitir la «unión de sustancias» entre Dios y el hombre, sino unión «relacional», de cualquiera tipo que sea. Por eso los cristianos, lo mismo que Filón de Alejandría, cambian radicalmente el problema, al colocar su fe por encima de la filosofía, ya que realizan la reversión que Platón dejó planteada. Pero no hay que olvidar que si el cristianismo primitivo cayó muy pronto bajo la influencia del helenismo, cayó automáticamente bajo la influencia del gnosticismo y del misticismo, ya que de por sí el cristianismo no era una mística.

11. Lo extraño es que en este debate no se dieran cuenta los teólogos de que, con sus

nismo, panteísmo, identidad, quietismo, sentimentalismo, individualismo, desprecio de los valores terrenos, evasión»¹², no necesita demostrar nada. Es, pues, preciso tomar otro camino y otros supuestos, aunque también sean convencionales: basta con que lo hagamos conscientemente. El problema místico afecta a todas las religiones, a todos los hombres; y se produce en el mismo momento en que la llamada «transcendencia» deja de ser un problema abstracto y se convierte en un problema religioso, existencial, vital¹³. El hombre quiere saber si puede encontrarse con Dios, y de qué modo. Hay entonces muchas clases de mística. ¿Admite Agustín alguna de esas clases o vive en alguna de ellas?¹⁴.

Hoy cambian rápidamente las cosas. El hombre actual reconoce el existencialismo de la Biblia y hasta de una metafísica relacional, dentro o fuera del concepto de creación. Habla tranquilamente de mística islámica, hindú, primitiva, etc., sin acento triunfalista ni despectivo. Distingue cuidadosamente el problema místico y las formas históricas en que se presenta. Distingue también el problema de los fenómenos y el de sus causas. Distingue asimismo entre una transcendencia misteriosa y su identificación con el Dios verdadero de los cristianos. Admite la colaboración de la psicología, de la sociología, de la filosofía y de la teología, pero sin permitir una colonización de la mística. Reclama el auxilio de la fe para admitir una mística cristiana, pero desconfía de una mística «sobrenatural», si ésta no comienza por plantear las condiciones de la misma fe cristiana. El hombre actual sabe que mucho antes de que apareciese el cristianismo en el mundo, se hablaba corrientemente de mística, y que los cristianos tomaron el problema de otros, adaptándolo a su

teorías, la mística comenzaba en Sto. Tomás, y que antes nunca hubo místicos de la contemplación infusa y de los siete dones de Isaías.

12. Y eso es lo que ocurría realmente. Lohmeyer, por ejemplo, quiere demostrar que en el primitivo cristianismo no hay mística; y entonces declara que la mística es «panteísmo». ¿Qué falta hace ya demostrar nada? Del mismo modo, Brunner trata de demostrar que la mística se opone

propia fe. Y si el tema de las relaciones le preocupa siempre, le interesa ver pensar a un hombre que, como san Agustín, hizo de ese problema de las relaciones entre la fe y la razón el método de su pensamiento ¹⁵.

El tema es demasiado amplio. En este estudio nos ocuparemos tan sólo de la llamada «mística de la Memoria Dei», que se refiere principalmente a la razón, aunque iluminada por la fe y subordinada a ella. ¿Es posible esta mística dentro de una teoría de la creación?

2. La preparación de Agustín

A. *Mística maniquea*. En el maniqueísmo africano distinguimos tres tipos de mística, y Agustín debió de vivir los tres en su juventud. El *primer tipo* es el «*Principio de la Luz*». El dualismo (Luz-Tiniebla) parece secundario, consecutivo, y más bien aparente, ya que «la tiniebla no es Dios». Es cierto que los maniqueos no dan una explicación satisfactoria, pero mantienen a toda costa su monismo panteísta: todos los valores positivos se reducen a *Luz Divina*, y la Luz es substancia divina, materia divina. De ese modo, como aparece en la metafísica de su libro *De pulchro et apto*, recensionado en las Confesiones, el joven Agustín contemplaba ya un mundo iluminado por Dios ¹⁶.

El *segundo tipo* de mística maniquea es la *Gnosis filosófica*, el mito del *Antropos*, a quien los maniqueos africanos identifican con Cristo. Se revela en el mundo como *Jesus patibilis*, y cumple su función salvadora o rescatadora como «Camino-Verdad y Vida». De este modo se explicaban los principios de participación y recuperación de las partículas luminosas y místicas que son las almas humanas, desprendidas de Dios en el principio, y destinadas a reintegrarse a Él tras su cautiverio en este mundo. Fausto hacía propaganda de esa teoría, y ambos tipos de mística aparecen en la *Regula Fidei*, que Fortunato, rival de Agustín, recita delante de éste ¹⁷.

El *tercer tipo* de mística maniquea se forja en la imagen de Dios, que es el

15. El «corazón inquieto», fórmula que S. Agustín ahondó y popularizó, es para el hombre actual un tema actual. El sentimiento trágico de la vida, queda hoy realizado por esta crisis que a todos nos agobia, por esta «angustia» que a todos nos urge. ¿Moriremos definitivamente, y habremos vivido en vano? ¿Tendremos dentro de nosotros un *quid divinum*, o seremos animales, algo más racionales que los otros?

16. El maniqueísmo es un gnosticismo. En cuanto tal, es una superación de la filosofía, valiéndose de la revelación que nos ofrece un Salvador. Cfr. MONCEAUX, P., *Le Manichéisme de Faustus de Milev*, Paris 1924, p. 2; DECRET, Fr., *Aspects du Manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris 1970, p. 189; SVOBODA, K., *L'Esthétique de S. Augustin et ses sources*, Brno 1933. Agustín recuerda que, cuando le fue leída la Epístola de Manés, se le llamó «iluminado», esto es, iniciado, gnóstico. Indudablemente, Agustín conoce las *Metamorfosis* de Apuleyo, y sabe bien qué significa *iniciado* (Apuleyo, *Metamorf.* XI,17) y *teleta* o *perfecto* (*Ibid.* XI,26). Véase la recensión del *De pulchro et apto* en *Confess.* IV,15,24-27.

17. *Acta c. Fortun. manich.* I,3 PL 42,114.

iniciado o gnóstico, el iluminado o perfecto. Él se encarga de digerir las partículas luminosas, para ir las depurando y enviando a la región luciente. Lo repite Fausto de Mileto. Agustín, en su polémica con este maniqueo, antiguo amigo, lo pone de relieve para ridiculizarle. El que los maniqueos se burlasen del Génesis (1,27) no impedía que se consideraran como imagen de Dios. Tenemos que suponer que Agustín, maniqueo convencido, aceptó el *esoterismo* maniqueo, lo mismo que Fausto. Incluso hemos de suponer que el no haber sido un «perfecto», aun gozando de la familiaridad de esos «perfectos», constituyó para Agustín un motivo de humillación y de futuras aspiraciones¹⁸. Por lo tanto, el fondo del *De pulchro et apto* es una mística, más bien que una metafísica.

B. *Mística escéptica*. ¿Es posible una postura mística por causa del escepticismo o con motivo de él? Parece que mística y escepticismo son términos antitéticos; en realidad no es así, si nos referimos a la mística reflexiva o crítica. Filón de Alejandría llegaba al misticismo para superar el *chorismós* de Platón y la teología negativa que le imponía la Biblia. Cicerón y los estoicos llegaban al escepticismo de la Nueva Academia como arma ofensiva y defensiva: el *Lucullus* de Cicerón, el *Sueño* de Escipión, las *Epístolas* de Séneca nos hablan de éxtasis y viajes místicos al cielo con la mayor tranquilidad. Era la suya una religión consoladora y edificante, estímulo para vivir y esperanza para vivir. También Plotino llegaba al misticismo gracias a su escepticismo fundamental.

El escepticismo académico de Agustín se centra en el *Lucullus* y en su visión de los Académicos. Pero la educación del Africano era muy singular y así lo era también su escepticismo religioso y profundo. Era una *Gnosis* filosófica; que pierde su carácter positivo y cobra la amargura dramática de un desencanto. Sorprenden las lamentaciones de Agustín por su escepticismo, cuando por otra parte da gracias a Dios por él. En efecto, le liberó del fanatismo, dogmatismo y triunfalismo de los maniqueos. Nosotros añadiríamos que debió dar también gracias a Dios por los descubrimientos que ese escepticismo le proporcionó. No podríamos llamarle místico en ese período, pero tampoco podríamos negar la íntima relación de ese escepticismo con una mística. Su insistencia en el mito de Proteo, en esa Verdad que se le escapa siempre de los brazos y a la que persigue con ardor, nos hace pensar en un amante celoso y enfermizo. ¿Qué tiene que ver este hombre antiguo con el hombre medieval, triunfalista, lleno de confianza en la fe y en la razón?

El escepticismo se convirtió en una fuente de incesantes pesquisas e investigaciones sobre la verdad, animadas por el *amor veri*. A ese afán inquisitorial debe sus descubrimientos. En el *Contra Academicos* descubre el principio

18. El tema fue abundantemente analizado por Alfarc. Las *Confesiones* insisten en él de un modo impresionante. Indirectamente, todos los primeros libros de Agustín sirven de testimonio. Quizás por esto le impresionó tanto san Ambrosio.

cartesiano del «pensamiento» en cuanto «consciencia». Pero descubre además que ese pensamiento consciente supone ya un pensamiento pre-consciente y meta-físico, que llamará más tarde *Memoria sui*. En las *Confesiones* se empeña en buscar a Dios dentro de la memoria, a la que considera como imagen de Dios en un sentido técnico y profundo. Así llegará a desvelar la que llama *Memoria Dei*¹⁹.

La metafísica del conocimiento, ese YO transcendental que parece una «iluminación», es la que ha permitido a algunos críticos identificar la iluminación agustiniana con una mística²⁰. En efecto, el afán de superar *de iure* el escepticismo muestra las íntimas relaciones que él ve entre escepticismo y mística. La duda (*dubium, duo*), piensa Agustín, es un don de Dios cuando es reflexiva y crítica, porque nos muestra la realidad y nos libera de la ilusión. El *amor veri* debe horrorizarse ante la simple *formido errandi*. Hay «verdades falsas», así como hay «virtudes falsas»; y todo puede falsificarse. Se reclama una evidencia inmediata y experimental, un criterio: «No digas que sabes una cosa si no la sabes como esto: uno, más dos, más tres, más cuatro, suman diez»²¹. El saber es un «ver con evidencia», contemplación de la verdad pura y desnuda. El «sabio» se hace escéptico precisamente porque es amante celoso, porque no admite competencias ni corazones partidos, y esa celotipia parece ya una mística²². Es lo que quiere decir Agustín cuando reclama la ciencia de Dios y del alma mientras afirma que los ama con exclusividad. Si penetró tanto en la «interioridad objetiva» no fue por casualidad o especulación, sino por el extremismo apasionado de los celos²³.

La condición dualista de su educación maniquea le permite ver el diálogo platónico y ciceroniano como expresión del ser humano. Por eso lo convierte en *soliloquio*. El pensamiento es un debate interior, expresión de una realidad humana metafísica: toda realidad se compone de dos mitades, un *si* y un *no*. Y ese es el *principio dialógico*²⁴. La duda metódica no es la destrucción del

19. Cicerón, *Tuscul.* I,24; *Lucullus*, 60; Agustín, *Contra Academicos*, III,18,41; PL 32,256; *Confess.* VI,1,1 PL 32,719; SCHNURR, G., *Skeptizismus, als theologisches Problem*, Göttingen 1964; AMSTUTZ, J., *Zweifel und Mystik*, Bern 1950, p. 106; BALTHASAR, U. v., *La Gloire et la Croix*, Paris 1967, I, 96.

20. *Contra Acad.* III,5,11 PL 32,940 y n. 13; Cfr. *Id.*, Col. 923 y 1015; *Ep.* 1 PL 33,67.

21. *Contra Acad.* III,18,41 PL 32,956s. Precisamente ese escepticismo académico se proponía dos temas «Dios y el alma» (Cfr. Séneca, *Ep.* 102 y Cicerón *Tuscul.* 60. Cfr. WLOSOK, A., *Laktanz*, Heidelberg 1960, p. 25ss.

22. JASPER, K., *Psicología de las concepciones del Mundo*, Madrid 1967; SELLIER, Ph., *Pascal et S. Augustin*, Paris 1970, p. 40ss; *Soliloquios*, I,13,22 PL 32,881: *verum ipsum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris*. *Contra Acad.* II,3,8, PL 32,923.

23. NÖRREGAARD, J., *Augustinsbekehrung*, Tübingen 1923, p. 52: estima que el problema escéptico se le planteó a Agustín en Milán y no en Roma. WUNDERLE, G., *Einführung in Augustins Confesiones*, Augsburg 1923, p. 62; *Id.*, *Augustins Gottesbegriff*, p. 6s; GRABMANN, M., *Grundgedanken des hl. Augustin über Seele und Gott*, Köln 1929, p. 73; aprobaba la tesis de WEINAND, H., *Die Gottesidee, der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustinus*, Paderborn.

24. BUBER, M., *Das dialogische Princip*. Zwiesprache, Heidelberg 1961.

conocimiento o un corrosivo de la investigación, a no ser para los perezosos o incapaces que buscan excusas y siguen durmiendo. Por el contrario, el escéptico religioso escudriña hasta las entretelas y junturas del alma y del espíritu. Agustín repetirá que para llegar a conocer bien una cosa hay que amarla con celos. Y nos pone el ejemplo de una dama que no se entrega, sino a quien la ama de verdad y con exclusivismo, precisamente porque sabe estimarse. Es verdad que confiesa al mismo tiempo que ama a Dios y al alma, y sin embargo no los comprende. Pero ese sufrimiento de la dilación es categórico: con el deseo aumenta la capacidad y ardor del amante. Por otra parte, eso demuestra tan sólo que el amor no es un conocimiento, aunque brota de un conocimiento para alcanzar otro tipo de conocimiento más claro y gozoso²⁵. Agustín ve claro que aun no conoce a Dios y al alma, aunque los ama; pero sabe que no los amaría si no los conociera. Los conoce, pues, y ese es su *grandius aenigma*, el misterio que trata de desentrañar. Nos lo explica afirmando que quien conoce lo *verisimil* conoce ya lo verdadero, pues de otro modo su lenguaje sería ridículo.

La cautela escéptica trata de desvanecer el recelo y la duda. Es un proceso vital, religioso, místico, afán de unión con la verdad; por eso Agustín utiliza tantas metáforas. Quien abandona, no ama la verdad²⁶. Vive estancado, muerto, como un superviviente.

C. *Mística neoplatónica*. Algunos piensan que Plotino no es propiamente un místico²⁷. La mayoría de los críticos piensa que no sólo es un místico, sino el mejor tipo de místico crítico y reflexivo. Parte del escepticismo estimando que el *chorismós* platónico es insalvable: el dualismo objeto-sujeto no se puede superar por la vía intelectual. Recurre, pues, al amor, a un abrazo amoroso en la oscuridad, que es «unión tenebrosa con lo UNO», con Dios, y que se produce en un éxtasis. Pero no se trata de una mera unión objetiva e inconsciente, sino de una «unión transformante», en la que el sujeto cobra consciencia de su origen y condición divinas. Por lo mismo, hay que suponer una iluminación consciente²⁸, lo cual es una contradicción que Plotino no explica satisfactoriamente.

Pero si pasamos a verificar el Neo-platonismo de Agustín, hay que mantener la cautela. Porque la confusión se debe ante todo al mismo Agustín. Él se considera platónico, a la vez que destruye y descompone totalmente el platonismo, al imponerle el concepto de creación, y al estimar que los platónicos

25. *Nihil aliud amo, quam Deum et animam, quorum neutrum scio. Solil.* I,2,7 PL 32,873. La contienda académica entre lo verdadero y lo verosímil nos muestra que Agustín tiene ya un modo de resolver: es un loco quien dice: Pedro se parece a Juan, y no conoce a Juan: *Contra Acad.* II,7,16 PL 32, 927. Y ya sabemos adónde apunta Agustín.

26. AMSTUTZ, I.c., p. 81.

27. HENDRIKX, I.c., Este autor se refiere a la «mística carmelitana».

28. TROUILLARD, J., *La Purification platonicienne*, Paris 1922, p. 101 y 94; Id, *La Procession plotinienne*, Paris 1955.

adoran al Dios cristiano como Principio y Fuente del ser, del conocer y del gozar. También diríamos que es un gran admirador y seguidor de Plotino; pero vemos que, cuando parece imitarle, le refuta²⁹. Vemos, pues, que, aun partiendo del escepticismo, adopta una postura muy diferente: no busca abrazos amorosos en la tiniebla, como Plotino, sino que — como Platón — quiere ver a Dios cara a cara, «como se ve el sol en medio del firmamento». Es verdad que muy pronto comenzará a descubrir y mantener los fueros del amor con el nombre de «caridad». Pero eso se deberá principalmente al cristianismo, y no a Plotino.

La postura agustiniana nos hace reflexionar. La forma más lógica de reacción ante el escepticismo sería la teología negativa³⁰. Pero Agustín adopta una postura contraria. No sólo supera la teología negativa, descubriendo que en toda negación queda un fondo positivo de la verdad, sino que se hace la ilusión de que una vez realizada la catarsis preparatoria, la visión de Dios se sigue de un modo necesario y automático: *aspectus sequitur ipsa visio Dei, qui est finis aspectus*³¹. No es un platonismo sino un agustinismo. Además, fue una ilusión pasajera³². No negaremos, sin embargo, su importancia, ya que fue substituyendo el platonismo por otras piezas mejores y más realistas.

Courcelle estimó que el Africano hizo ensayos de éxtasis. Se apoya casi siempre en las *Confesiones*, a las que hay que tratar con cuidado: no basta decir que son «históricas», ya que también los evangelios son históricos, pero no son libros de historia; utilizan la historia para resolver otros problemas³³. Se confunde fácilmente en las *Confesiones* el descubrimiento de la espiritualidad de la verdad con una mística neoplatónica. Y eso es un abuso.

Agustín trata de demostrar cuán difícil es liberarse del materialismo y nos presenta su propio ejemplo. Él tenía una concepción materialista de Dios. De nada le hubieran servido las amonestaciones externas, ya que sólo una moción, una gracia, podía liberarlos³⁴. La lectura de los platónicos fue una *animadversio, vocatio, visum, signum*, etc. Y Agustín quiere sacar partido de ese hecho para su teoría de la *animadversio*³⁵. Las *Confesiones* nos hacen ver

29. «Plotino inició a Agustín en la contemplación extática... pero Agustín iba a la vez con y contra Plotino» Balthasar, *La Gloire...* p. 85.

30. *Solil.* I,1,3 PL 32,870. *Contra Acad.*, II,2,4 PL 32, 921.

31. *Solil.*, I,6,13 PL 32, 876; *De Ordine*, II,19,51 PL 32,1010. De todos modos, no conocemos el texto de la traducción de Victorino, que podía ser parafrástica; tampoco conocemos la interpretación que el grupo filosófico de Milán daba a ese texto de la traducción de Plotino. Por eso es difícil sacar conclusiones definitivas en este punto.

32. *Solil.*, I,6,13 PL 32,588.

33. *Confess.*, libro VII.

34. *Id.*, IX,1,1 PL 32,763.

35. COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, Paris 1950. Hay aquí una confusión de problemas. Las *Confesiones* son «históricas», desde luego, como lo son los Evangelios; pero eso no obsta para que los hechos históricos sean aprovechados para dilucidar problemas «actuales». Por eso, para hablar de «mística», hay que acudir a los *Soliloquios*. Según

que, ante una vocación divina, puede darse o no darse un resultado satisfactorio, esto es, una *conversio* dentro de la teoría de la creación³⁶. De hecho, la lectura del *Hortensio* que Agustín describe casi del mismo modo que la lectura de los platónicos, produjo un efecto desastroso, ya que le empujó hacia el maniqueísmo, que el autor de las Confesiones detesta a la hora de escribirlas³⁷. Si sólo se tratase de tales textos, Agustín no es místico.

3. El método agustiniano y la Mística

Los autores que recurren a textos filosóficos para hablar de mística, sacan dichos textos de su contexto. En el Lib. VII de las *Confesiones* nos explica Agustín su lectura de los platónicos³⁸. Estaba dispuesto a aceptar el cristianismo y los leyó con ojos cristianos. No encontró en los platónicos la doctrina de la *Kénosis* del Verbo. Pero tampoco se halla en los platónicos lo que él leyó. Además, podría haber leído los «ídolos de Egipto, las lentejas alejandrinas de Esaú». Así nos indica que poseía ya un criterio selectivo: *inveni haec ibi et non manducavi*. La verdad no es de los platónicos, sino de Cristo y de los cristianos, como «los tesoros de los egipcios eran de Dios y de los hebreos»³⁹. Expongamos ahora el texto.

Agustín, amonestado por los platónicos, entra en sí mismo guiándole

éstos, Agustín vive en período «catártico», y no piensa en estados místicos. Supone que llegará a «ver a Dios»; pero eso es una suposición, y está muy lejos. Si Agustín intentara el éxtasis, sería un inepto, se contradiría a sí mismo. *Solil.*, I,4,9 PL 32,374; *id.*, I,6,13, col. 876; *id.*, I,14,24 y 25, col. 882. *Novit illa pulchritudo quando se ostendat*, *Id.*, *id.* En el libro *De Quantitate animae*, 33,76 PL 32,1076, después de la permanencia en Ostia, declara Agustín: *Dixerunt haec quaedam et, incomparabiles animae, quae etiam vidisse ac videre ista credimus*. Agustín no tiene, pues, antes de llegar al África, experiencia mística personal alguna. No era bastante ingenuo para «hacer ensayos de mística».

36. *Confess.* VII,6,10 PL 32,739: *non dicat homo: Quid est hoc? Ut quid hoc?*

37. (Tú) *procurasti mihi per quendam hominem... quosdam platoniorum libros...*, *Confess.*, VII,9,13 PL 32,740. Esta lectura sirve a Agustín para describir paralelamente la lectura del *Hortensio* en *Confess.*, III,4,7 PL 32,685. Tampoco esta lectura hubiera servido de nada, sin la «conversio», que responde a la *vocatio*. Pero aquí la *vocatio* fue «eficaz».

38. *Id.*, 8,12: *placuit in conspectu tuo reformare deformia mea; et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus essem*. Agustín quiere decir que sus reflexiones sobre la precedencia de la razón o de la fe no terminaban de darle la certidumbre «objetiva», y que esa certidumbre sólo podría lograrse *per interiorem aspectum*, por la contemplación directa de la verdad. Ese proceso lo compara Agustín con la curación de los ojos mediante un colirio (*id.*, *id.*). A continuación enumera esos puntos que citamos arriba, distinguiendo lo que leyó y aceptó, lo que no encontró, y lo que encontró, pero no aceptó. *Id.*, VII,9,13 PL 32,740s.

39. Lo dicho anteriormente es, pues, tan sólo una *admonición*, una vocación que invita a Agustín a la interioridad, a entrar en sí mismo, según el método suyo: *Noli foras ire, in te ipsum redi*. *De Vera Relig.*, 39,72 PL 34,154. Para evitar las consabidas mitologías, continuamos distinguiendo las fases del proceso transcendente, según las van describiendo las *Confesiones*.

Dios. Sin la ayuda de Dios no hubiera podido entrar en sí mismo, o regresar a sí mismo, aunque se lo aconsejaran los platónicos. ¿Y por qué? Porque no se trata de un fenómeno psicológico, sino de un «juicio». Y para ese «juicio» se necesita a Dios, es decir, la Luz de la verdad. Sin la Luz de la verdad un sujeto no puede enjuiciar a un objeto, comparando un sujeto con un predicado. Encontramos aquí la gran diferencia que hay entre Descartes y Agustín, pero ahora dejamos este problema. Descartes se abalanzó a pronunciar el *sum* sin haber pronunciado antes el *possum*, la posibilidad de «entrar en sí mismo». Agustín entra en sí mismo, pero no se queda en sí mismo, porque descubre una capa más profunda que el «sí mismo»: «Vi, dice, con un cierto ojo de mi alma (la razón), una luz inmutable (la verdad)». La razón y la verdad son, pues, cosas muy diferentes. La verdad es una luz que se contrapone a todo lo conocido (*aliud valde aliud*) y por lo mismo se identifica con Dios. Dios es cualitativamente trascendente; no es nada de lo que nosotros podemos pensar o imaginar. Pero quien conoce la verdad, conoce esa luz divina: *Tu es, Deus meus*. Con este modo de hablar se descubre que Agustín está pensando en solucionar el *grandius aenigma*. El descubrimiento de Dios es una *recordatio*, que implica un «volver en sí». Todo esto lo aclarará Agustín definitivamente en el *De Trinitate* ⁴⁰.

Los testimonios de las *Confesiones* se reducen a lo que acabamos de decir; y tan inútil resulta buscar una «mística carmelitana» como atribuir a Agustín ensayos de éxtasis plotinianos. Son empeños sin sentido alguno, aunque Agustín repita lo mismo mil veces. Y es evidente que lo repita. Llega al convencimiento de que la Verdad *es*, mientras que él *no es* aún. Al «descubrir» que la Verdad es Dios, queda deslumbrado por la Luz y se estremece de amor y de horror. ¿Por qué? Porque comprueba que se encuentra en una «región de desemejanza». Los platónicos le ofrecen esa fórmula, pero Agustín la entiende al modo cristiano, y por eso cita un Salmo. No obstante, su gozo es grande, a pesar de haber sido rechazado y deslumbrado por la verdad. En

La cita de un texto paulino y de un psalmo demuestra que no hay aquí rastro alguno de mística, sino sólo eliminación del materialismo: la verdad no es material, no está sometida ni al tiempo ni al espacio ni a la mutabilidad. Además, Agustín lo ve bajo un aspecto religioso. Si se quiere, esto es lo que Agustín llama «filosofía»; y si se quiere, habrá que añadir que es «filosofía religiosa», pero no es mística. A continuación hace una larga especulación sobre si las criaturas *son* o *no son*; y explicará qué es lo que significa la fórmula: *yo no soy todavía*, diciendo: *mihi inhaerere Deo bonum est* (Ps. 72,20). *Quia si non manebo in illo, nec in me potero. Ille autem in se manens, innovat omnia* (Sap. 7,27) ⁴².

En lugar del éxtasis plotiniano, hallamos la fórmula que Agustín utiliza contra los maniqueos para librarlos del materialismo. Sólo que utiliza el concepto de creación. Ya no tiene, pues, una ontología substancial o griega, sino una ontología relacional o cristiana. Las cosas son criaturas, no substancias independientes ⁴³. Siguiendo el discurso, dice que no podía gozar de Dios (*frui Deo*) con estabilidad. Era atraído, arrebatado hacia él por la belleza (*decore tuo*), pero recaía por su propio peso (*pondere meo*). La inmutabilidad de una cosa mudable sólo es posible si se une al Inmutable (*cohaerere Deo*) ⁴⁵. Pero Agustín se siente satisfecho con su método de demostración que implica la imposibilidad del materialismo: la Verdad no está sometida a las leyes del tiempo, del espacio y de la mutabilidad. La Verdad es. No hay aquí mística, pero hay una profunda conexión con ella por el concepto de *memoria*, como lo mostrará el Lib. X de las *Confesiones* y definitivamente el *De Trinitate*. La *memoria* es algo más que un *intellectus*, porque da una seguridad total. Poseemos, pues, una *sindéresis*, que nos permite afirmar categóricamente: esto debe ser así o no debe ser así ⁴⁶. Se trata sólo de una conexión profunda, no de la unión mística.

Este método va evolucionando, y en realidad ya no es platónico. No se

42. *Id.* 11,17, col. 742.

43. *Id.* cap. 12 y 13.

44. *Confess.* VII, 17,23 PL 32, 744. El texto es estrictamente paralelo al citado VII, 10,16 col. 742. No sólo no contiene novedad, sino que evidencia las intenciones de Agustín, al escribir las *Confesiones*.

45. La fórmula *consuetudo carnalis* era una concesión que Agustín había tenido que hacer a los maniqueos. En efecto, presionado por el maniqueo Fortunato (*Contra Fortunatum Manich.* II, 22 PL 42,122) se ve forzado a reducir el campo de la libertad, ya que S. Pablo habla de la carne que lucha contra el espíritu, y de una ley de los miembros; se ve pues forzado a confesar: *postquam (Adam peccavit), nos in necessitatem praecipitati sumus*. Somos libres, pero sometidos a la presión de la *consuetudo carnalis*. Tal discusión tuvo lugar el año 392, y con la misma fecha comienza a aparecer ese tema en Agustín: antes no aparecía. Es pues claro que las *Confesiones* quieren aprovechar este tema para hacer ver que la *conversión* es obra de la gracia; ésta es la que supera la *consuetudo carnalis*. Sería infundado pensar que Agustín pensaba esto en Casiciaco o en Roma. Las *consuetudo carnalis* es el peso, que no le permite el *frui Deo* con estabilidad. Quien habla así es un obispo de Hipona, no un recién convertido, un cristiano «nuevo» o advenedizo.

46. *Sed mecum erat memoria Tui... Id.*, 17,23 col. 744s).

niega el principio de la pirámide ontológica, pero ésta queda superada por una pirámide interior, es decir: subiendo por las facultades del alma misma en busca de la transcendencia. En el Lib. VI *De Musica* ensaya Agustín la escala de los *grados numéricos* en busca de *números eternos*. Podemos aquí hablar de entusiasmo en cuanto antecedente de un místico. Eso es lo que dice el famoso texto: *et perveni ad id quod est, in ictu trepidantis aspectus*. La conexión se explica con la fórmula *memoria amante*. Es como desear cosas que se olfatean pero no pueden alcanzarse, porque todavía son inaccesibles para el sujeto⁴⁷. Como se ve, en ese Lib. VII de las *Confesiones* no hay mística neoplatónica, sino exposición de un método para liberarse del materialismo.

4. ¿Un éxtasis en Ostia?

Distinguiremos, como lo hace Agustín, cuatro puntos: el hecho histórico, el tema especulativo, el método de las ascensiones y las fórmulas típicas. En cuanto al hecho histórico, narra Agustín que, estando en una posada de Ostia Tiberina, asomado a un ventanal del jardín con su madre, tuvo con ella un coloquio íntimo y emocionado. Parece que Agustín entona un himno al silencio universal de las criaturas para dejar hablar al Creador; pero la madre y el hijo no cesan de hablar. Debieron evocar los acontecimientos pasados y los dejaron atrás, para enfrentarse con la situación presente, y aun para preocuparse del provenir. ¿De qué provenir se trata?

No tratan de la inminente navegación al África, y tampoco de lo que esperan encontrar allí, sino de «la vida eterna de los santos». Esa vida eterna es calificada de «futura» para recordarnos un texto paulino: en realidad es un tema especulativo que preocupa a Agustín a la hora de escribir las *Confesiones*, y que implica dos problemas especiales: 1) ¿Qué es la eternidad?, y 2) ¿Qué es la felicidad completa? Podemos preguntarnos si esos dos problemas preocupan mucho a Agustín durante su estancia en Ostia Tiberina, mientras se preparaba para embarcarse. Es posible que la conversación fuera sugerida por Mónica, la cual veía ya colmadas sus esperanzas en la tierra y quizás esperaba o deseaba la muerte. Pero, en ese caso, la «vida de los santos» no se hubiera planteado a ese nivel filosófico, sino a un nivel más sencillo y escatológico. Como ese mismo pasaje sugiere, el tema sería éste: ¿se dará en la vida eterna satisfacción a los apetitos sensibles y a cuáles? A este tema se dedica fórmula genérica, negando que tal satisfacción sea creíble; y nada más. Por el contrario, se plantea en firme el tema de la definición de una «vida eterna». Parecen términos contradictorios, ya que vida e inmutabilidad parecen excluirse. Se trata, pues, ante todo de definir el *Es*, el *Ser* (de *Einai*, *O on*). Lo

47. *Id.*, col. 745. Como se ve, no hay un solo concepto nuevo, sino una ligera aclaración de la *Memoria Dei*, que estudiará en el libro X de las *Confesiones*. En confirmación de esta postura,

que preocupa a Agustín es el *Idipsum*, como se expresa en otros lugares: *In pace in Idipsum... Cuius participatio eius in Idipsum...* etc.⁴⁸.

Preocupaba igualmente a Agustín el tema de la felicidad. Y no sólo por esa «satisfacción de los apetitos sensibles», ya que la felicidad no consiste en ella, sino porque es un tema tradicional de la filosofía clásica y Agustín necesita estudiarlo a la luz cristiana. Esa felicidad ha de reunir dos condiciones esenciales: 1) que sea el sumo bien del hombre; 2) que nadie pueda arrebatárselo al hombre. Agustín concluirá diciendo que la felicidad del hombre es el mismo Dios, el Dios cristiano. Si la virtud consiste en seguirle, la felicidad consiste en conseguirle. Se le sigue por el amor, y se la consigue, no haciéndonos una sola cosa con Él, sino haciéndonos semejantes a Él (*Proximi*) esto es: «tocándole de un modo maravilloso e inteligible, ilustrados y penetrados por su verdad y santidad». Él es la misma Luz, y nosotros somos capaces de recibir su «iluminación».

En cuanto al método de las ascensiones, no parece probable que Mónica planteara o pudiera seguir ese método filosófico, lento y complejo, dentro de sus ideas cristianas. En el libro *De Quantitate animae*, escrito en la época de la estancia de Agustín en Ostia y en Roma, y terminado algo más tarde, se nos ofrece una especie de «método gradual». Tales grados son las virtualidades del alma: vida, sensibilidad, memoria, reflexión, dominio o tranquilidad, dirección de la mirada mental, y finalmente contemplación beatífica. Como se ve, Agustín aprovecha el neo-platonismo y el estocicismo, y habla «de oídas». Eso nada tiene que ver con el silencio general, que va imponiendo la gradación descrita en las *Confesiones*. Y tiene su explicación: Agustín ensaya por primera vez ese método de las ascensiones, arreglado por él en el Lib. VI *De Musica*, estando ya en África. Por tanto, no pudo ser utilizado en Ostia Tiberina, ni Mónica lo hubiera soportado, para hablar de *números eternos* o de un simple *Es*⁴⁹. En cuanto a las fórmulas utilizadas, son claramente las mismas de que hemos hablado en el párrafo anterior.

Agustín no tiene la mayor intención de presentar su coloquio filial como un éxtasis o una visión mística. Distingue muy bien entre el *verbum oris* y el *verbum cordis*. Lo que dice es que el diálogo (*verbum oris*) encendió en ellos el amor y el deseo de la vida eterna: eso es lo que se llama «tocar la eternidad un tantico (*modice*) con el ímpetu del corazón» (*ictu cordis*). El afecto nostál-

podría yo utilizar muchos indicios, que Agustín aduce a continuación, tales como el *quid habes quod non accepisti*, la discusión sobre la gracia, las aplicaciones de la *consuetudo carnalis*, y muchas otras que cualquier lector hallará a manos llenas, si lee con reposo. Pero en gracia a la brevedad, pasará al texto de la «visión de Ostia».

48. *Confess.* IX, 10, 23s PL 32,744. Evidentemente, toda esta composición con sus textos bíblicos y su ideología, es propia del obispo de Hipona, no del recién convertido, que acababa de llegar de Milán después de recibir el bautismo, y que habla *post longi itineris laborem*.

49. *Id.*, n. 24, col. 744. *De Mor. Eccl.* I, 11,18 PL 32,1319. *De quant. animae*, 33,70 PL 32,1073-1080.

gico les arranca un suspiro; y eso es lo que significa «dejar atadas a la eternidad (*Est*) las *primicias del espíritu*». Tal fórmula final puede parecer misteriosa, pero corresponde a la que Agustín nos ofrece continuamente sobre la noción de los valores. Cuando pronunciamos los términos: verdad, belleza, bondad, bien, eternidad, etc., experimentamos un primer momento en el que no hay imagen alguna, sino una simple intuición; pero si nos detenemos a reflexionar, la atención falla, y recaemos en las imágenes ⁵⁰.

A continuación, Agustín nos dice que el diálogo se había convertido en monólogo (*Dicebamus ergo... dicebam talia, etsi non isto modo, et his verbis.* El diálogo de Otilio fue, pues, «de otra manera» y con «otros términos» e ffa

en otras partes que esos momentos de «contemplación» son «salpicaduras de la felicidad»⁵¹.

Todo esto se confirma con un texto paralelo: «Esto lo hago con frecuencia... y a veces me introduces en una intensa emoción inusitada, en una misteriosa dulzura. Si se perfeccionase, no sé qué sería, pero ya no sería esta vida. Sin embargo, recaigo...». Siempre lo mismo: Agustín es, pues, un místico experimental y doctrinal. Y escribe sus *Confesiones* en situación mística⁵². Hablar sólo de «entusiasmo» es muy poco y muy ambiguo⁵³.

51. *Confess.* IX, 10,25 PL 32,774. Evidentemente, es este un texto paralelo de *Id.* X, 40,65 PL 32,807, que citamos arriba.

52. De ese modo, queda contestado el problema propuesto. Agustín es un místico y un gran místico, pero muy personal. En primer lugar, se trata de una mística cristiana, que puede llamarse «meditación contemplativa» o «contemplación meditativa». En segundo lugar, no se trata de absurdos ensayos de éxtasis plotinianos, sino de una contemplación consciente de la Verdad. En tercer lugar, no se trata del Agustín neófito, sino del obispo de Hipona en el momento en que escribe las *Confesiones*. Y en cuarto lugar, sólo se describe un aspecto de esa mística agustiniana, la que viene sugerida por los hechos que se toman como puntos de apoyo. Para entender mejor el carácter de la mística cristiana de Agustín hay que examinar otros aspectos, y por eso es necesario continuar este estudio.

53. *De Quant. animae*, 33, 70-77 PL 32,1073-1077. En este pasaje Agustín adopta el número siete, que se le ha impuesto en la catequesis bautismal Cfr. Scholz, H., *Glaube und Unglaube*. Leipzig, 1911, p. 154-162. Los grados o fases de la ascensión son seis, ya que el último es la gloria y esta no es un grado o período sino una «masión» o «morada». Pero, como la misma catequesis bautismal, mantiene el número siete conforme a los siete días de la creación. El contenido de esos seis grados es la catarsis neoplatónica, entendida cristianamente. Eso es muy diferente de la descripción que nos ofrecen las *Confesiones*.

5. *El cambio de Mística*

La acomodación de un platonismo agustiniano a un creacionismo tuvo que ser lenta y gradual. Por lo que toca a nuestro tema, nos interesa el Lib. II de *De Genesi contra Manicheos*, escrito en el año 388-9, tres años después de la conversión. La razón del cambio es el pecado original de Adán que contrasta con una «caída» platónica. Automáticamente tiene que distinguir en el hombre dos naturalezas diferentes en abstracto: 1) la naturaleza humana paradisiaca, filosófica, abstracta, en la que Adán fue creado; y 2) la naturaleza humana actual, histórica, real, instalada en la «miseria temporal» que encontró Adán al ser expulsado del paraíso ⁵⁴.

Dios creó al hombre en estado místico: «Dios regaba al hombre con la fuente interior, hablando a su entendimiento. No tenía el hombre necesidad de palabras externas, de lluvia de nubes. Se saciaba de la misma fuente, de la Verdad que manaba de sus propias entrañas» ⁵⁵. Los cuatro ríos paradisiacos eran las cuatro virtudes morales que en su perfección implican la contemplación directa de la Verdad, de Dios. Así, el sistema de suministro del Agua era un *subjunctio directa*.

El régimen cambia con el pecado original. Adán pretende demostrar que el agua de su pozo es «propia», manantial; y para demostrarlo corta el acueducto que le traía el agua divina al pozo. Entonces, el pozo se secó y las *subjunctio directa* cesó. En adelante, se impone un régimen de mediaciones (Cristo, la Iglesia, la fe, los sacramentos, los hagiógrafos, los profetas y todas las realidades terrenas); todas ellas pueden ser mediaciones y *animadversiones*. Es ya «lluvia de nubes», que baja de los montes; llovía externa del cielo; mística indirecta en todo caso, tanto para la razón como para la fe. Los querubines con la espada flamígera impiden el regreso al paraíso. El querubín es la caridad (a la cual se reduce ahora la «plenitud de la ciencia»), y la tolerancia de las fatigas terrenas es la espada flamígera. Esta es ya una teología o mística de las realidades terrenas ⁵⁶.

54. El *videre Deum*, en sentido directo o inmediato, queda relegado a la escatología, a la vida eterna. Para este mundo o «Miseria», solo tenemos un *invisibiliter videre: lapsu quo misera facta est, et reparatione qua rursus in beatitudinem redit. De Gen. c. Manich. II, 6,7 PL 34,200: Id. n. 10, col. 201 y n. 29, col. 187.*

55. *Id. II, 4,5 col. 199.* La metáfora agustiniana se acomoda al sistema romano de la conducción de aguas, tal como ha aparecido en las excavaciones de Hipona y es conocido en Roma y en todo el Imperio. Se construían grandes aljibes, estanques, o pozos, y el agua se traía por medio de acueductos. Piensa pues Agustín que Adán tiene su aljibe lleno de agua; pero quiere demostrar que el agua de su pozo es manantial, y para eso corta el acueducto que le unía con la Fuente-Dios. Entonces, automáticamente, el pozo deja de suministrar agua, porque se ha secado. Ahora es necesario recurrir al agua de la lluvia, de las nubes, de los montes, esto es, a la «lluvia indirecta», al suministro indirecto, a la *Via indirecta*, pues Dios se ha escondido! La Trascendencia comienza a ser un «Misterio». Esta metáfora refleja perfectamente el pensamiento agustiniano en esta materia. *Cfr. De Civ. Dei, XIII, 21, PL 41,394.*

56. *Id. nn. 34-36 cols. 214s.* Es también la teología del *método de las mediaciones*.

¿Queda con esto eliminado todo tipo de mística directa? Dejemos aparte el caso de Moisés y de san Pablo, ya que Agustín duda. Lo cierto es que la ilusión platónica queda eliminada. Pero hay otros tipos de mística. Los cristianos habían hablado de una gracia habitual o santificante que los hacía hijos de Dios. Presentaban ya un tipo de «mística de Dios», muy diferente del que concebían los estoicos, con su fórmula «en él vivimos, nos movemos y somos». Pero como la fórmula es común, san Pablo no teme citarla. Más todavía: en san Pablo aparecía otro tipo de mística. Es la «mística de Cristo» que bien podemos llamar en Agustín «Cristocentrismo». De esta mística, que es la definitiva de Agustín, nos ocuparemos en otro lugar. Nos queda todavía una posibilidad, la que tratamos de dilucidar aquí: Mística de la *imagen* de Dios o de la *memoria*.

Platón convertía la religión en filosofía, porque admitía en el hombre un *quid divinum*. La filosofía lograba la auto-deificación o hapotheosis. Era normal que Agustín concibiera la unión con Dios como una iluminación. Pero la fe cristiana impone a Agustín ciertas condiciones; y en este caso se hace necesario el cambiar la teoría de la iluminación: el hombre no posee un *quid divinum* como substancia divina, sino sólo como «relación transcendental», restauración de la reliquia de la imagen primigenia, o naturaleza paradisiaca. Si los griegos se expresaban dentro de un sistema de emanación, Agustín tiene que expresarse dentro de un sistema de creación⁵⁷. Aprovecha materiales de construcción, pero la basílica es cristiana. Mientras el ideal clásico se desvanece, va subiendo el ideal cristiano⁵⁸.

Podríamos pensar que el cambio es accidental, ya que Agustín cambia iluminación por amor, y eso es también plotinismo. Ese amor de Agustín sería griego, egoísta, una simple *eudaimonia*. Esto significa no haber leído a Agustín o inventarse un Agustín abstracto. Es la fe cristiana la que viene imponiendo las condiciones. La *memoria* agustiniana es el ser humano inicial y constructivo, del que brotarán el entendimiento y la voluntad. Nadie duda ni discute que Agustín acentúa las funciones del amor, o que repite que Dios es amor. Pero el principio agustiniano absoluto declara que «nadie ama lo que no conoce». Todo amor, cualquiera que sea, supone ya conocimiento del mismo orden de ese amor. Por lo mismo, la *memoria* radical es «conocimiento impreso» y consecutivamente «amor impreso». Al trasladarnos a una creación, empezamos a participar en el amor creador. El principio absoluto de una creación divina es un conocimiento, un plan o misterio (san Pablo). Su correspondiente amor se explica según la dialógica trinitaria divina: Padre-Hijo y Espíritu Santo.

57. WLOSOK, *l.c.*, p. 15.

58. *De cons. Evangel.* IV, 10,20 PL 34,1228: quien admite ese ideal, «no sabe lo que busca ni quien lo busca».

No se niega, pues, el concepto platónico de *eros*, como *amor unius inextingibilis* (Proclo) ⁵⁹. Pero Agustín lo manipula en sentido cristiano, y esto implica dos modificaciones: 1) la *caritas* agustiniana ya no es el *eros* platónico; 2) el amor supone un conocimiento. En este amor hay que centrar el problema místico, ya que es la *fontana* que Dios nos deja para que no muramos de sed en el desierto. Hay que remontarse todavía a la *fontana* manantial, al Verbo, y adherirnos al Dios inmutable mediante Jesucristo. Y este es el principio de la unión mística. Porque fuimos creados no sólo *per Verbum*, sino también *ad Verbum*, a imagen de Dios ⁶⁰. La imagen guarda

poeta, a pesar de su profesión de asceta y de obispo. Es un filósofo y un teólogo, y sobrepasa los límites de la *parenesis*. El sentido del problema cambia, si en lugar de decir «cosas», decimos «criaturas». Lo sensible es una estación de tránsito, pero necesaria. Todo el que quiera ascender, tiene que partir de ella, e incluso aprender a superarla a pesar de todos los peligros. Porque por encima de nosotros y de las cosas está el plan de Dios, la creación. A lo inteligible no se sube, con el pecado original a cuestas, sino por lo sensible. La misma fe pertenece a la zona transitoria. Las «mediaciones» son necesarias⁶².

Fruí es un término polisémico. Uno de sus significados es: gozar de las criaturas según el plan de Dios. Se aprecian en el término *fruí* dos sentidos y dos acentos: el sentido puede ser personal o impersonal; y el acento puede ser subjetivo u objetivo⁶³. Por eso pudieron atribuirse a Agustín el hedonismo, el eudemonismo, el *eros* radical de Proclo, el estoicismo de los *pondera* (*amor meus-pondus meum*), o cualquiera otra de las opiniones que cita Varrón⁶⁴. Otra cosa es colocar las fórmulas de Agustín en su contexto.

El término *fruí* alude siempre a la felicidad: Esta ley no depende de la libertad, ni del conocimiento, ni del amor; sino que arrastra al amor y a la libertad como ley cósmica. La humanidad entera ha reconocido a Agustín como el doctor de la caridad, pero si ésta es consecutiva, la felicidad es también consecutiva. En cambio, el último principio de la felicidad es la unidad. No cabe duda de que la unidad del ser humano la constituye la memoria, en cuanto abarca el pasado, presente y futuro, el espacio y la herencia, la relación con el mundo y con Dios. Por eso constituye también el *telos*, la perfección del ser humano; el ser *terminal* es la unidad, la unificación que se obtiene adhiriéndose al Inmutable, a Dios. Así se van sucediendo las fórmulas agustinianas: «Allí donde el hombre encuentra felicidad, allí pone amor». El suicida y el *saprófilo*, el masoquista y aun algunos místicos que afirman que elegirían el infierno si esa fuera la voluntad de Dios, no son excepciones de esta ley. En su desahogo encuentran un bien y encontrarían su cielo en el infierno.

No es extraño que un sistema tan complejo como el de la *delectatio victrix* haya creado tantas dificultades. No se suprime la libertad, pero se va más allá de la libertad. No podemos limitar la fórmula virgiliana (*trahit sua quemque voluptas*) a la verdad, a la felicidad o a la unidad espirituales, sino que se extiende también a la zona sensible. Hasta podríamos hablar de una

62. *Confess.* X, 6,8 PL 32,782.- BALTHASAR, *l.c.*, p. 118. No se renuncia pues del todo al «principio piramidal» de los platónicos, sino que éste sigue informando el método de las ascensiones. (Cfr. *De Mus.* VI, 11,30 PL 32,1179s y 1187s; *De Vera Relig.* 20,40 PL 34, 139s, 145 y 148s. *De Mor. Eccl.* I, 7,11 PL 32,1315.

63. MERGUET, H., *Lexikon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, reimpresión en Hildesheim, 3 vols. 1961. En principio y en teoría, Agustín, aplica el *fruí* a las personas y el *uti* a las cosas. Cfr. *De Doctr. christ.* I, 4,4 PL 34,20. Pero en la práctica esa distinción falla. Él era un monje y un obispo, pero exalta la belleza de la Creación divina.

64. *De Civ. Dei*, XIX, cap. 1-6 PL 41, 621-632. La «Mística» es pues también una «búsqueda de la verdadera felicidad».

mística de lo sensible, en Agustín. Gilson advertía que hay una íntima conexión entre Agustín y la mística franciscana (y hoy tendríamos que añadir la «teresiana»), que encontraría su magnífica expresión en el Cántico de san Juan de la Cruz y que sería una reconciliación con las religiones orientales.

B: *Fruí se*. Si el *fruí* puede aplicarse a las realidades cósmicas, mucho mejor podrá aplicarse a la persona humana. Para no alargar nuestra exposición, omitimos el culto agustiniano de la amistad, ya cuando se trata de amistad espiritual (al estilo de Aelred de Rielveaux), ya cuando se trata del primer mandamiento o amor al prójimo y sus múltiples aplicaciones de benevolencia y beneficencia. Lo que nos interesa ahora es la personalidad humana; y en ninguna parte la veremos mejor que en nosotros mismos ⁶⁵.

También aquí los autores comienzan con frecuencia por el amor, que sería «amor propio» o egoísmo. Se encuentran con que en Agustín hay tres posturas que parecen contradictorias: 1) el amor propio parece oponerse al amor de Dios ⁶⁶; 2) nadie se ama a sí mismo verdaderamente sino en cuanto ama a Dios ⁶⁷; 3) si el hombre no se amase a sí mismo, ni amaría a Dios ni sabría qué es lo que significa amar ⁶⁸. Estas tres fórmulas no son contradictorias sino complementarias ⁶⁹. Por desgracia, el problema se plantea a veces en términos aristotélicos preguntando por un primado de la voluntad o del entendimiento; otras veces, como ocurre en Max Scheller, se habla de un primado del amor «impreso» sobre un conocimiento «expreso», cambiando así de órdenes. Pero en realidad se trata de una mística del hombre, de la persona humana. Agustín se había convertido a sí mismo en tierra de sudor y da fatiga interminable ⁷⁰. Así se introduce el tema de la interioridad: *noli foras ire, in te ipsum redi*. Agustín se admira de que los turistas recorran el mundo buscando paisajes y espectáculos, cuando tienen dentro mundos tan maravillosos a los que no prestan la menor atención.

Concluiremos lo siguiente: siempre y sin excepción la visión es anterior a la tendencia, la impresión anterior a la querencia. No es ya extrañío que se estudie tanto la interioridad agustiniana que abre camino a una mística de la interioridad. Surge la comparación con Descartes; pero Descartes iba animado por «segundas intenciones»; esto es: por afán de conquista. Pero ambos saben que el único e infalible camino de superar *de facto* el escepticismo es el *cogito*. Bastará recordar el Lib. X de las *Confesiones* o los últimos Libros del *De Trinitate* como modelos del fino análisis de Agustín. Él no logró percibir

65. *Ep.* 2 PL 33,63. DIDEBERG, D., *St. Augustin. Una Theologie de l'Agape*, Paris, 1975.

66. *Ep.* 140,24,61 PL 33,564.

67. *In Jo.* 123,5 PL 35, 1968; *De Trinit.* VIII, 8,12 PL 42,957.

68. *Serm.* 368,4,4, PL 38,1654; *De Doctr. christ.* I, 23,22s. PL 34,27 y 29; *In Jo.* 23,10 PL 35,1589.

69. *Confess.* X, 23,33 PL 32,793 y 806.

70. *Confess.* libro X; SCHELLER, M., *Ordo Amoris*; Sciacca, M.F., *La Interioridad objetiva*, Barcelona, 1963; HEIDEGGER, M., *El Ser y el tiempo*, México, 1951, p. 52.

claramente la *memoria Dei* sino después de haber analizado la *memoria sui*. Este acceso a la mística de la interioridad lo hallamos también en los poetas, y quizás en todos los grandes hombres. ¿Qué son las Moradas de santa Teresa o los análisis de san Juan de la Cruz, o el discernimiento de espíritus de san Ignacio, sino «mística de la interioridad»? Es propiamente una «mística», pues con frecuencia no es el místico quien ha de pronunciarse sobre el problema de las causas, sino el teólogo. Al místico le basta describir e interpretar. De ahí que siempre que surge un místico comienza la batalla de las opiniones acerca de su autenticidad. Después de tantos siglos, todavía no poseemos un criterio claro para diferenciar a un profeta de un pseudo-profeta en las mismas condiciones.

Es cierto que Agustín distingue entre las potencias del alma y su substancia. Y distingue también las potencias entre sí. Pero esas potencias penetran en la substancia del alma, que hoy llamaríamos «subconsciente» o «memoria». No hay en Agustín una *psychologische Trinitätslehre*, sino una *trinitarische Psychologielehre*, una teología cristiana y no una filosofía griega de la interioridad. En ese subconsciente (substancia y potencias) se encuentran Dios y el hombre, se juegan los dramas de la libertad y de la gracia, del destino y de la vocación. Esa es la frontera. Agustín se cansa de repetir que Dios está dentro (*interior intimis meis*), aunque es *valde aliud*.

C. *Fruí Deo*. No se puede pasar de un *cogito* a un *sum*, sino a un *videor* (me parece). No hay *ergo* que valga. En todo caso, tanta ilusión puede haber en un *sum* como en un *cogito*. Descartes convierte el dualismo agustiniano en monismo, pero lo hace mediante un sofisma anaceptable. Hablaremos, pues, de una interioridad objetiva en oposición a la interioridad subjetiva.

El tema de la *memoria Dei* era, en cierto modo, conocido por los platónicos; pero Agustín tenía que encuadrarlo en el sistema de la creación. Por eso, el *cogito* agustiniano va ya acompañado por esa otra *memoria* que nos permite decir *sum*. Agustín entra en sí mismo, guiándole Dios. El existencialismo no tiene derecho para limitar el mundo; y es que el mundo abarca toda la realidad: hasta la posibilidad de un Dios. Entonces el hombre es también un ser-en-Dios, y en este sentido se aplicará la fórmula estoica: en Él vivimos, nos movemos y somos. Agustín pone de relieve la situación que podríamos llamar *pre*: pre-ontológico, pre-consciente, pre-reflexivo, etc. El entusiasmo de Agustín, como el amor o cualquiera otra manifestación consecutiva, brotan de una unión inconsciente con Dios. Tal unión se da siempre como un hecho constante. Éste sería el punto de partida de una situación mística original, hasta llegar a ver a Dios conscientemente ⁷¹.

Esto podría aplicarse también a la sociología. Agustín ha sido saludado como descubridor de la sociología, en cuanto que presenta la sociedad como ente orgánico nuevo, y no como agregado de individualidades. Su pensa-

71. *Confess.* XIII, 24,35 PL 32,860s.

miento «orgánico» parte de una primera pareja humana, que es un *protoplasma*, una *forma* dotada de las correspondientes energías, que terminarán reuniendo al género humano en un Punto Omega, como diría Th. de Chardin. Agustín exagera, incluso, el sentido estructuralista, puesto que —según él— en Adán estaban ya los reyes, curias, ministros, senados, congresos, cultura, civilización, idiomas, pueblos, ciudades y estructuras.⁷² Pasa de la sociología a la filosofía y de ésta a la teología, como apertura hacia una mística social.

Lorenz nos da una descripción de la fórmula *frui Deo*: «es subordinarse a Dios y a su ley, ordenar la vida y la acción según la voluntad divina, incorporarse al orden universal, satisfacer los deseos humanos, reconciliar al hombre con Dios en íntima paz, filiación adoptiva, incorporación a la gloriosa Ciudad de Dios»⁷³. Estos significados nos permiten ver que la misma fórmula puede utilizarse en contextos diferentes.

Prestemos ahora atención al amor consecutivo de la *memoria*. Agustín no teme utilizar las expresiones eróticas más fuertes, las metáforas de la vida sensual, aunque toma la precaución de apoyarse en los correspondientes textos bíblicos. Así vemos que nos habla de: comer, beber, abrazar, besar, gustar, oler, tocar, etc.⁷⁴. El órgano de esa función es el corazón. También el corazón es término polisémico, pero los aspectos más típicos son los más profundos, por ejemplo, cuando el corazón significa persona o subconsciente. De este modo, Agustín se convirtió en puente para todos los místicos, que hablan de una *scintilla animae*, o *centella*, que salta de la memoria y que tiene un marcado carácter de amor o de pasión. Hablan también de *Urgrund* o *Abgrund* para designar ese abismo inconsciente. No es extraño que los críticos medievalistas se engañen al no distinguir el mundo de Agustín de la cristiandad medieval. Tampoco nos extrañarán las continuas paradojas: placer, doloroso, dolor placentero, luz tenebrosa, tiniebla luminosa, etc.

En este sentido se ha utilizado la doctrina del «corazón inquieto». En principio parece deberse a influencia estoica o platónica. Es la doctrina de los elementos o *pondera* que se superponen y ordenan según su identidad o peso

72. ZIEGENFUSS, W., *Augustinus*, Berlín, 1948, p. 9s. Agustín ensaya un proyecto de «Enología» en *De Ordine*, II, 18,47 PL 32,1017. Ese proyecto culmina en las tesis de *La Ciudad de Dios*, como drama o tensión entre la fe y la incredulidad (Scholz); KOENIG, H., *Das organische Denken Augustins*, Paderborn, 1966. *De Civ. Dei*, XVI, 8 PL 41,486; *De Gen. ad. litt. imp.* 1., 10,32 PL 34,233. *De bono conjugali*, 1 PL 40,371; *In Ps.* 9,8 PL 36,120s.

73. LORENZ, R., «Fruitio Dei bei Augustinus» en *Zeitschr. f. Kircheng.* 63 (1950-1) 75-132. Cfr. Scholz, H., *Glaube und Unglaube*. WOLF, E., «Zur Frage nach Eigenart von Augustins Confessiones», en *Christentum und Wissenschaft*, Leipzig, 1928; MEIER, I.c., p. 1; FUCHS, H., *Augustin und der antike Friedensgedanke*, Berlín, 1926; TROELTSCH, E., *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, München u. Berlín, 1915; HOFMANN, F., *Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München, 1933.

74. *Confess.* X, 6,8 PL 32,782; *C. Faustum*, V, 10, PL 42, 226s; *In Ps.* 35,9; 21,27; 22,5, etc.; BAUMGARDT, D., *Mystik und Wissenschaft*, Witten, 1963, p. 14s.; MAXSEIN, A., *Philosophia Cordis*, Salzburg, 1966.

específico y empujan hasta lograr su centro de reposo. La inmanencia humana se ve empujada necesariamente hacia la trascendencia. El hombre es una criatura que mira a Dios. Se ve forzado a absolutizar, a ser o religioso o idólatra. El pecado original ha turbado el orden creacional y el hombre vive con un corazón inquieto. Esa «inquietud» es el mejor patrimonio del hombre en su desventura y peregrinación⁷⁵. Algunos han sugerido que Agustín habla de un «milenarismo espiritual» como reposo de la inquietud humana. Pero sería insuficiente⁷⁶, puesto que la inquietud es metafísica y mística⁷⁷. Sufrimos «mal de daño» por falta de razón suficiente⁷⁸. Es la angustia de la que hoy hablamos y que —como la fiebre— denuncia nuestra enfermedad.

La amenaza de olvido y nihilismo nos oprime a la vista de la muerte. Podríamos tranquilizarnos si no viéramos a Dios, ya que tampoco lo buscaríamos. Pero tenemos que buscarlo para encontrarlo, y tenemos que encontrarlo para seguir buscándolo, ya que nuestro objetivo es infinito. Si alguien vive «satisfecho» es por impotencia y atasco, pues carece de la utopía constitutiva⁸⁰. Gracias a eso, la humanidad no cesa de progresar por su propia ley.

Cuando, en lugar de decir *frui Deo*, decimos *frui veritate* expresamos el deseo de conciliar a Grecia con Palestina, según la tendencia agustiniana. Las «criaturas» son portadoras de valores variados, irreductibles, que parecen autónomos. Los cristianos los llaman *vestigia Dei*, pero eso lo hacen iluminados por su fe. También los griegos lo hacen, pero iluminados por su razón. Ambos coinciden en denunciar una trascendencia. No obstante, la diferencia entre ellos consiste en el nombre que dan a dicha trascendencia, ya en un sistema panteísta ya creacionista. Un griego es impersonalista y un cristiano es personalista; un griego dirá que el «maestro interior» es el Logos, y un cristiano dirá que el «maestro interior» es Cristo⁸¹. En ambos casos brota la

75. El hombre no es *nudus*, sino *spoliatus*. Ha conservado una oscura memoria de su «primera situación» o naturaleza.

76. PINCHERLE, A., «Et inquietum est cor nostrum», en *Augustinus*, 2 (1968) 535; MAX-SEIN, A., «Von *cor humanum* zum *cor christianum*», en *Augustinus*, 1 (1967) 281s; Vivimos en el «día sexto», no en el séptimo. FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958; FERLISI, C. G., *Memoria metafísica e peccato originale*, Roma, 1974: Tesis dactilografiada.

77. *Id.* La inquietud va ligada al eros; por eso, es originariamente indiferenciada, amoral. Pero se hace fácilmente moral, en forma de concupiscencia o de caridad.

78. DEMMER, K., *Ius caritatis*, Roma, 1961, p. 55-70; *De Spiritu et littera*, 21,36 PL 44,222; *In Jo.* 75,4 PL 35,1829; *Id.*, col. 1827 y 1831.

79. Tanto la ley de la verdad como la ley de la felicidad, tienen como principio y fundamento la ley de la unidad, que es la raíz del hombre y su término. Por eso, repetimos que el sentido de la memoria es la Unidad.

80. La oración no es «especulación», sino «deseo», hambre y sed. La esencia de la oración es el deseo; así, el «deseo de Dios» implica el «descanso sabático», pero también la inquietud insaciable, y actual.

81. *Confess.* II, 11,17 PL 32,742s y 744; *Id.*, X, 28,39 col. 795s; *De Trinit.* VIII, 2,3s PL 42,949.

mística en virtud de una dialógica inevitable, aunque la «unión con Dios» se realizará de diferente modo: un griego buscará la unión substancial, y un cristiano buscará la unión relacional; un griego la realiza al modo homogéneo, y un cristiano al modo heterogéneo⁸². La mística será diferente, pero en ambos casos habrá unión mística.

La condición humana es mística, necesita redención, mediación y salvación. Es natural que una mística de la *Memoria Dei* nos remita a la mística del Cristo-centrismo como a una instancia superior. Es imposible entender a Agustín a no ser desde esta instancia. Únicamente la mística puede resolver con sencillez y claridad el eterno problema de la «iluminación» agustiniana, evitando esos *ismos* que con tanta facilidad y elocuencia denuncian los aristotélicos⁸³.

La experiencia de los místicos obligó a los escolásticos a explicar la esencia del fenómeno místico como «contemplación infusa». Del mismo modo se impone hoy la identificación de esa contemplación infusa con la visión intelectual de san Agustín. El fenómeno puede presentarse de diferentes modos, y lo que importa es recoger los rasgos importantes encuadrándolos en un sistema lógico. Hablamos, pues, de contemplación o intuición en oposición a pensamiento discursivo o razonamiento. Y la distinguimos en: adquirida e infusa. En el primer caso comprobamos una actividad consciente, un ejercicio normal de las potencias; en cambio, en el segundo caso nos referimos a un fenómeno del inconsciente y hablamos de «pasividad», como en el caso de los impulsos, escrúpulos, ensueños, etc.

La condición precisa de ese fenómeno parece ser el éxtasis, arrobamiento, reposo, silencio o sueño; como la condición precisa para hablar de ensueños es el estar dormido. En la consciencia cesa todo, menos esa «visión» o función de un Yo receptivo y despierto. Tal visión parece «pasiva», esto es, parece venir de una causa extraña al mismo Yo, aunque entra en la corriente de las vivencias personales, y se hace de algún modo consciente. De hecho, los místicos describen sus contemplaciones infusas. La dificultad de concordar ambos extremos, el carácter infuso y sobrenatural y el carácter experimental y consciente, se hacía ya constar en Plotino. En ambos casos es nece-

82. CONCZEWSKY, C., *La Pensée préconsciente*, Paris, 1939; MAIER, J., *Die logische Struktur des personalen Denkens*, Wien, 1965; Cayré, F. *La contemplation agustinienne*, Paris, 1927; Id., *Dieu, présent dans l'esprit*, Brujas, 1951; Id. *Notion de la Mystique d'après les Confessions*, Paris, 1954; *In Jo.* 26,5 PL 35,1609.

83. STUMPF, M., *Selbserkenntnis und Illuminatio bei Augustinus*, München 1944; p. 2; Conocidas son las obras que tocan estos puntos: Sciacca, Hessen, Schöpf, Boyer, Ivanka, Perler, Piemontese, Müller, Schneider, Gilson; CAMPELO, M. M., *La Inquietud, esa postura humana*, Madrid, 1969. Cfr. BECKER, A., *De l'instinct du Bonheur a l'extase de la Beatitude, dans S. Augustin*, Paris, 1967. Cfr. «Eikón», en ThWNT, col 386. La «imago» agustiniana depende de S. Ambrosio y por ende de Orígenes; pero Agustín añade mucho de su parte, tanto en el aspecto de la semejanza (*Mimesis*), como en el de la participación (*Méthesis*). Cfr. SOMERS, H., «Image et illumination divine» en *Aug. Mag.* 1, 456.

sario el concepto de «iluminación», y en esto es mucho más claro san Agustín.

Si el problema de las causas es diferente, un problema teológico, también la explicación del modo es un problema diferente y teológico. Juan de Santo Tomás, impresionado por el éxito de la Escuela Castellana (Sta. Teresa, S. Juan de la Cruz, S. Ignacio, etc), trató de explicar la iluminación como efecto de los dones del Espíritu Santo. Tal explicación no resuelve el problema y quizás lo complica más aún. Pero es clara, en esa teoría, la intención de recurrir a un «don», esto es, a una actividad del Espíritu Santo que

queda superada la alternativa *eudamonia-agape*, concluye: «Agustín se sale del falso dilema en el que queremos encerrarle y a nosotros con él»⁸⁶.

Las mismas reflexiones nos ofrece Holte⁸⁷. En Agustín, dice, la creación es un libro análogo a la Biblia, y ambos quedan unidos por la iluminación⁸⁸. La relación entre *caritas* y contemplación se expresa en el «deseo del más allá». La caridad, que según san Pablo nos espolea, nos empuja a buscar a Dios sin fin. Esa caridad, dice Holte, es un conocimiento intelectual, y por eso Agustín repite con san Juan: «Esta es la vida eterna, que vean...». Pero es también voluntad o amor, porque se trata del corazón. Más aún, es también placer porque es *fruitio*⁸⁹. Así Holte, después de recordar que Agustín contrapone la vida de Marta a la de María, recoge una cita que las une: «sin embargo, todos nosotros, los que os reunís en la iglesia para sentaros a los pies de Jesús y para prestar oídos a sus enseñanzas, todos vosotros habéis escogido la mejor parte. Desde aquí abajo, en medio del combate de la vida, participáis ya de aquella vida que se abre en eternidad. Habéis puesto vuestro tesoro en el cielo. Ahora bien, donde está vuestro tesoro allí está vuestro corazón».

Por lo general, los autores que hablan de san Agustín no se atreven a hablar de mística, aunque hablen de una situación «experimental» o de una

86. *l.c.*, p. 313. La mejor postura sigue siendo la del P. Lubac, declarando que lo sobrenatural es un «misterio». Becker cita también a BOUYER, L., *Le mystère pascal*, Paris, 1945, p. 249. Y añade que así Agustín, no sólo entra en el corazón del problema, sino que da la solución definitiva. En efecto, volvemos al diálogo. La vida espiritual, la Mística, es un diálogo, un *soliloquio* al estilo agustiniano. Pero en este *Soliloquio* la Razón se identifica con el Dios verdadero y éste toma la iniciativa. Éste es el mensaje de la especulación agustiniana. El *Soliloquio* se ha convertido en *Confessio*. Por eso, dice muy bien Becker: «la doctrina de la *Imago Dei* funda, justifica y resume toda la teología agustiniana de la felicidad» (*l.c.*, p. 316, final).

87. HOLTE, R., *Béatitude et Sagesse*, Paris, 1962. Al distinguir entre el conocimiento nacional inconsciente y el consciente, se coloca en la auténtica línea agustiniana. Pero, por un lado, le falta plantear el dilema de los sofistas: «Nadie busca lo que ya tiene y nadie busca lo que ignora: luego el buscar es un contrasentido»; a este dilema es al que responde Agustín. Por otro lado, Holte, al refutar a Hessen, conserva el mismo planteamiento del problema, y así no se ve clara la solución, ni afirmando ni negando, ya que el problema es diferente. La refutación de Hessen era fácil, pues se había sometido a un lenguaje aristotélico; ya Gilson había dado cuenta de él. Pero eso nada prueba sobre el problema agustiniano.

88. *Id. l.c.*, p. 354. Admite una noción previa, y su correspondiente empuje o dinamismo para incitarnos a buscar, lo que «conocemos y no conocemos», el *grandius aenigma*. Esto tiene importancia, ya que Holte mantiene en todo su libro la tesis de la incapacidad humana para alcanzar a Dios y por lo mismo la necesidad de la fe, lo mismo que Agustín. No puede renunciar a la búsqueda racional o intelectual, pues eso sería tanto como eliminar también con ella la misma fe: *Nemo crederet, nisi viderit esse credendum*, dirá Agustín.

89. Son las conclusiones finales de Holte, después de un libro tan cuidadoso (*l.c.*, p. 384ss). Comete la equivocación de recurrir, para explicar a Agustín, al *fides quaerens intellectum*, sin mencionar la alternativa *intellectus quaerens fidem*. Pero se trata de una equivocación de palabras, ya que advierte al momento que eso «no debe utilizarse según los clichés gastados de la historia de la teología, como son el racionalismo y el intelectualismo». Afirma que no se trata de un entendimiento, sino de un órgano profundo que es entendimiento, voluntad y experiencia, esto es, corazón y mística, dírlamos nosotros.

«acción del Espíritu Santo»⁹⁰. Para evitar que todo se convierta en especulación, deberíamos poner a la vista del lector la vida espiritual de Agustín. El término «mística» nos permite comprenderle mejor que todos los análisis. La teología misma puede caer en mera especulación. No basta, por ejemplo, afirmar el carácter teológico de la fe, como es obvio. La fe no consiste simplemente en creer que es verdad lo que leemos en la Biblia: hay que actualizar esa Biblia, entenderla, interpretarla. Y eso no puede hacerse sin la iluminación, sin el «maestro interior». El problema de la gracia se cruza aquí constantemente con todos los temas, pero la misma gracia es iluminación y es tirón.

Contra la conveniencia de utilizar el término «mística» suele alegarse que es ambiguo. Pero también son ambiguos los términos «teología» y «filosofía». Un buen ejemplo comprobatorio nos lo ofrece el libro de Richard P. Hardy sobre los Tratados agustinianos de san Juan, cuando nos explica la revelación divina⁹¹. Tiene que partir del «maestro interior»; y añade que ese concepto no explica del todo la actividad pedagógica y reveladora de Dios. Se ve entonces forzado a añadir la fe, en cuanto «gracia que ilumina y atrae». Pero esa fe sería inútil sin la caridad, como se ve en la lucha antidonatista. A su vez, la caridad es obra del Espíritu Santo, que es Espíritu de Cristo. Por otra parte se evidencia la necesidad de las mediaciones, de las «lámparas» o *lucernae* (el Verbo Encarnado, la Biblia, la Iglesia, la predicación, toda serie de mediaciones). Las mediaciones serían inútiles, en cuanto signos y animadvertencias, sin una actualización, esto es, sin la traducción y la interpretación. Pero tenemos que esta tal traducción e interpretación se realizan bajo la luz divina. Reducir todo ese complejo doctrinal a mera teología es insuficiente, porque es mera especulación sistemática e imprevisible. Además, se exigiría una demostración mucho más rigurosa de los textos bíblicos. Se alega que, de hecho, se subsana la diferencia: se añade siempre el sentido pastoral y la experiencia viva y religiosa del Santo. Eso es verdad. Pero, ¿por qué se hace eso? Porque se ve que lo otro era diferente: la experiencia religiosa no queda justificada por el mero hecho de alegarla. ¿No sería mucho más sencillo y fehaciente el decir simplemente que Agustín es un místico, que todo lo quiere reducir a iluminación, y que su iluminación es «mística»? Si hemos tomado tanto miedo el término «mística» es porque sólo nos dan a elegir entre la contemplación infusa y los fenómenos carmelitanos o las especulaciones escolásticas.

6. *Los fenómenos místicos*

El objeto de una mística doctrinal son los fenómenos místicos. Ninguno de ellos puede ser excluido para hacer una supuesta mística más estricta. Hay

90. Holte, *l.c.*, p. 386, citando *Quaest. Evang.* II, 20 PL 35,1314; Cfr. BURNABY, J., *Amor Dei*, 2 ed., London, 1947.

91. HARDY, R. P., *Actualité de la Révélation divine. Une Étude des «Tractatus in Johannis Evangelium» de S. Augustin*, Paris, 1974.

una mística cristiana, diferencial, pero no se puede cambiar el diccionario universal que admite una mística general. Muchos de esos fenómenos han sido eliminados o explicados por el progreso de las ciencias; pero el sentido y valor de la mística no estaba en los fenómenos como tales, sino en sus causas. Se suponía que Dios o el diablo estaban presentes y activos en tales fenómenos. Estos, por consiguiente, demostraban la presencia y actividad de Dios o del diablo y así permitían al hombre pensar en una «unión».

El que un pensador se muestre escéptico frente a la causalidad trascendental no es ningún desdén hacia la mística, sino las ilusiones que pueden venir con ella. El primer escéptico acerca de estos fenómenos es el mismo Agustín. Se hizo escéptico en virtud de su misma curiosidad natural; buscaba el esoterismo, curioseó la astrología, la mitología, la parapsicología de su tiempo, la teurgia neoplatónica, casos de éxtasis, de viajes al cielo y al infierno, y siempre se mostró sumamente intrigado por el problema de los sueños. Recuérdese su correspondencia con el amigo Evodio (a quien acusaba de «curiosón» impenitente) ⁹².

Agustín estima que los espíritus buenos o malos (ángeles o diablos) pueden «mezclarse» a nuestro espíritu e influirle de modo misterioso mediante «sugestiones». No duda de ello ni tampoco de los milagros verdaderos. Pero estima que la mayor parte de las veces hay en el sujeto motivos para desconfiar y toma una actitud de recelo: o bien se trata de enfermos (frenéticos, dice él) o bien de coincidencias, como a veces acontece con los sueños. A la arrogancia de los paganos que hablan de adivinación, Agustín da tres respuestas: 1) quizás se trata de una cierta casual: 2) quizás se trata de un

ángel de Dios ⁹³. Todo eso le parece muy natural. ¿Qué extraño es que Cristo

cionamiento analógico» de Becher²³⁵ y de la «unificación afectiva» de Lipps²³⁶.

En la obra citada de M. Scheler encontramos referencias expresas a la problemática ontológica: al tratar de ordenar los distintos problemas distingue concretamente «la cuestión de los fundamentos esenciales, existenciales y cognoscitivos de las vinculaciones entre los yos humanos»²³⁷, apuntando inmediateamente:

«La solución de que los problemas axiológicos entre el individuo y la comunidad implica necesariamente una respuesta positiva tanto en el aspecto óntico-metafísico como en el gnoseológico, es cosa que puse de relieve con claridad en mi libro sobre «*El formalismo en la Ética*», con ocasión de la fundamentación que he tratado de dar al principio de solidaridad como axioma supremo de toda filosofía social y ética social»²³⁸.

Es claro, pues, que para M. Scheler, al abordar la problemática «Persona-Comunidad» se haya que pendular entre un «individualismo» y un «colectivismo» buscando siempre el «equilibrio», la «nivelación» (Ausgleich) que no palle en absoluto la tensión entre los extremos.

Su objetivo es hallar un punto intermedio entre «el ídolo y el Leviatán del Estado, Nación o Sociedad» que amenazan con absorber al individuo como la tinta por el papel secante, y la acentuación excesiva de aquel famoso «el alma sola y su Dios»²³⁹.

Es arriesgado, sin duda, emitir un juicio de valor sobre el éxito o fracaso de la intencionalidad de M. Scheler: Su postura «mediadora» viene expresada en «la persona total», «el principio de solidaridad» y en «el concepto de cooperación».

3. LA PERSONA TOTAL (Gesamtperson)

Al plantearse M. Scheler la problemática «Persona-Comunidad», «persona-singular—persona-total» parte, por un lado, de la autonomía del espíritu, de su independencia relativa de lo corpóreo-psíquico y, por otro, del hecho de que el hombre como persona finita está insertado en un «mundo comunitario», jurídicamente estructurado. En principio puede considerarse este hecho como empírico, sin embargo, y además, en la misma aptitud para con-

235. Sym. 243.

236. I.c., 236.

237. I.c., 228.

238. I.c., 229.

239. Ew. M. 377.

figurar su propio ser espiritual cuenta el hombre con la capacidad de un contacto espiritual que trasciende todas las funciones vitales. Pertenece, pues, a la persona humana, de manera intrínseca la capacidad de realizar «actos esencialmente sociales»²⁴⁰ y la actitud para establecer un contacto espiritual, relacionado y significativo.

La posibilidad de existencia y el sentido de una comunidad de personas para M. Scheler está dada, pues, con igual originalidad que la posibilidad y sentido de la persona en general.

El hecho de que el intercambio entre las personas particulares constituya una esfera relacional significativa específica que puede concebirse como inter y supraindividual, apenas si puede impugnarse. Es «suprasingular» por cuanto ninguna conciencia humana particular puede abarcar la totalidad de contenidos de esta esfera. Es controvertible, sin embargo, si pueden darse o no en la esfera del espíritu suprasingular estructuras con carácter personal.

N. Hartmann, que rechaza por cierto la doctrina scheleriana de la «persona total», defiende la realidad de «un espíritu total suprasingular»²⁴¹.

Creemos, sin embargo, que difícilmente puede hablarse de «persona total» tratándose de un «espíritu objetivo» y no subjetivo.

En la descripción scheleriana de la «persona total», prescindiremos expresamente de toda la inmensa problemática de las teorías individualistas y organicistas, así como de una manera concreta, de las otras unidades sociales abordadas por M. Scheler: masa-comunidad vital-sociedad²⁴². Pretender abarcar todos estos puntos superaría claramente el objetivo de nuestro estudio.

La concepción scheleriana de la «persona total» se encuentra entre dos posturas extremas:

a) Para el nominalista radical empírico-práctico toda controversia en torno al concepto y realidad de la «persona total» es signo tan sólo de un mal planteamiento. Para él es suficiente con reconocer un «espíritu total» y «objetivo» intraindividual, dentro del que se pueden formar estructuras variables.

b) Para el realismo conceptual y platónico-social la realidad auténtica con carácter normativo se encuentra en los conceptos esenciales. La tarea fundamental consiste en descubrir en la realidad fáctica la autenticidad de las ideas²⁴³.

La postura fenomenológica se encuentra entre ambos extremos: con el realista-platónico comparte la convicción de que la realidad óptica está estructurada en sí misma, encontrando estas estructuras su expresión en los fenómenos. Pero le une al nominalismo la conciencia de variabilidad teórica de la

240. Eth, 524; Sym. 247.

241. Ethik, 245; *Das Problem des geistigen Seins*, 209.

242. Eth. 515-522.

243. Cfr. E. Topitsch, *Das Verhältnis von Denken und Erfahrung in wissenschaftlichen Erkennen*, II Mainzer Universitätsgespräche 1963, 47ss.

en aquel ocio en que me colocaba el Salmo...
 Me horrorizaba de miedo, me enfervorizaba de esperanza
 y exultación en tu misericordia, ¡Oh Padre!
 Y todo esto salía por mis ojos y por mi voz...
 Grité muchas cosas con vehemencia y energía en el
 dolor de mis recuerdos. Ojalá pudieran oírlo
 los que todavía aman la vanidad y buscan la
 mentira; quizás se estremecieran y vomitaran y Tú
 los oyeras al recurrir a Ti, ya que con una real
 muerte carnal murió por nosotros el que te
 interpela por nosotros... Yo leía y ardía... Recuerdo
 y no lo callaré que entonces me atormentabas
 con un dolor de muelas que no me permitía ni
 hablar... Y escribí una súplica en una tablilla de
 cera y se la di a leer a los que estaban conmigo
 para que te suplicaran por mí, Dios de toda
 salud. Apenas hincamos las rodillas con afecto
 suplicante, desapareció aquel dolor.
 ¿Qué clase de dolor era, o cómo desapareció?
 Confieso que me quedé aterrado, Señor mío y Dios mío! Jamás
 había experimentado cosa semejante. Y me insinuaste
 tus sugerencias en los más profundo...»⁹⁸.

El segundo texto se refiere a su llegada al África, algunos meses después. Agustín y Alipio son hospedados en Cartago, en casa de Inocencio. A éste, enfermo, le visitaban cada día algunos santos varones. Como Inocencio tenía que sufrir una operación, que parecía a vida o muerte, pidió a los amigos que al día siguiente vinieran a su entierro. Ellos le consolaron y le invitaron a poner su confianza en el Señor:

«A continuación entramos a la oración. Según la costumbre,
 nos hincamos de rodillas y nos postramos en tierra.
 Él (Inocencio) se tendió como si alguien lo
 hubiese empujado y comenzó a orar. ¡Con qué gestos, con qué emoción,
 con qué excitación de ánimo, con qué
 torrentes de lágrimas, con qué gemidos y sollozos
 que le sacudían todos sus miembros y que le cortaban
 la respiración...! ¡Quién podrá explicarlo con
 palabras! Yo no podía saber si los demás oraban, o
 si su atención se dirigía más bien a Inocencio.
 Por lo que a mí toca, no podía orar. Únicamente dije
 brevemente en mi corazón esto: ¡Señor, qué
 oraciones oirás si no oyes éstas! Me pareció que ya
 no se podía añadir nada, sino que Inocencio expirase
 en la misma oración. Nos levantamos y, después de
 recibir la bendición del Obispo, nos marchamos»⁹⁹.

98. *confess.* IX, 4,8 PL 32,766.

99. *De Civ. Dei*, XXII, 8,3 PL 41,762.

Al día siguiente, cuando los médicos descubren el tumor de Inocencio para sajarlo, el tumor ha desaparecido y en su lugar hay una cicatriz envejecida. Agustín continúa: «No puedo explicar con mis palabras aquella alegría, alabanza, acción de gracias a Dios misericordioso y omnipotente que entre alborozo y lágrimas salieron de la boca de todos. Es mejor imaginarlo que decirlo».

No presentaré más ejemplos, aunque podría tomar algunos textos de los *Sermones* y *Enarraciones* que reflejan, sin duda, la experiencia personal de Agustín. No dejaré, sin embargo, de ofrecer otro que parece accidental, pero que es muy expresivo: se refiere a una consulta de Simpliciano sobre esas posturas corporales que tanto preocupan a los aprendices de Yoga:

«Con estos ejemplos bíblicos se nos hace ver que no hay prescripción alguna sobre la postura del cuerpo al orar, con tal que el alma se presente ante Dios y fije su atención. Oramos de pie... sentados... postrados... Cuando alguien se pone en oración coloca los miembros como se le ocurre, acomodando según los tiempos la postura del cuerpo conveniente para mover el ánimo. Cuando no se atiende a esto y se siente ganas de orar, es decir, cuando de repente nos viene al pensamiento algo con que se enciende el afecto de suplicar a Dios con gemidos inenarrables, no hay que diferir de ningún modo la oración. En cualquiera postura en que se encuentre el hombre, no hay que buscar a dónde nos retiraremos, dónde nos colocaremos o dónde nos postraremos. Porque entonces la misma atención mental crea su propia soledad y con frecuencia olvida hacia qué parte del cielo está mirando o en qué postura corporal ha encontrado los miembros esa coyuntura»¹⁰⁰.

En esta pequeña introducción, no queda expuesta toda la mística de san Agustín. Pero quizás queda claro que no se trata de una mística platónica o de una mística escolástica o carmelitana, sino de la mística de los Padres de la Iglesia, y en concreto de la de san Agustín, a la luz de la Biblia. Desarrollar más esa mística racional carece de sentido, una vez que hemos puesto como condición la necesidad de la fe o de Cristo para plantear bien una «mística cristiana». Por eso se requiere aún el estudio del Cristo-centrismo en san Agustín.

Parece superada la polémica Pouleain-Saudreau y la de sus continuadores. Porque ambos yerran o tienen razón, según se mire. Llevadas las cosas al extremo, ambos suprimen la mística: el uno la reduce a un capítulo de psicología, y el otro a un capítulo de teología. Pero la mística aspira a la trans-

100. *Ad Simplic.* II, q. IV, PL 40,144s.

endencia; y además, ni siquiera sabemos si somos dignos de amor o de odio. Y si las cosas no son llevadas al extremo, ambos tienen razón: la mística tiene por objeto los fenómenos místicos, pero al mismo tiempo un juicio sobre la mística cristiana no compete al psicólogo sino al teólogo. El mismo místico puede equivocarse, al atribuir sus propios fenómenos psicológicos a Dios. Superada esa polémica, se nos invita a ser más cautos, más humildes, reconociendo que los caminos de Dios no son nuestros caminos, y que no podemos obligar a Dios con nuestra «justicia humana».

LOPE CILLERUELO

Valladolid, septiembre 1979