

Hacia una experiencia agustiniana de la fe

INTRODUCCION

El fin de este trabajo es comprobar en la trayectoria espiritual de Agustín, en su meditación íntima y profundamente vivida, la opción primera por una presencia: la de Cristo. San Agustín es el exponente primigenio de la evolución típicamente cristiano-occidental. Recalcamos esto de "occidental", pues en el oriente las cosas marchan por distintos caminos¹.

Un presupuesto esencial tenido en cuenta ha sido la sinceridad existencial de Agustín en todo el trayecto de su vida. La ventaja que con ello obtenemos es la de poder tomarla por cualquier sitio con la seguridad que nos saldrá toda entera². Es imposible aislar su vida de su obra. La intelectualidad no lo es aisladamente, sino que exige un comportamiento ético. La ética lo relaciona con la vida concreta y con la más recóndita realidad del espíritu; lo lanza a la metafísica, y ésta clama por lo desconocido, que, al final, resulta ser Dios. Pero este Dios es descubierto como exigencia suprema, como descanso y, a la vez, en abierta oposición a los otros planos de existencia. Y es, por fin, este Dios quien atraviesa la reflexión, la ética, la metafísica y la vida concreta del hombre que se le ha rendido "sin condiciones".

LO INTELECTUAL

Siendo Agustín uno de los más apasionados buscadores de la

1. Después, en el apartado que titulamos *La reflexión dialogal*, haremos una breve comparación del pensamiento oriental y occidental, en conexión con la experiencia agustiniana.

2. Con el fin de ordenar, en cuanto sea posible, un esquema tan complejo, hemos dividido el trabajo en tres partes, que corresponden a otros tantos planos. Somos conscientes de lo entremezclados que en la realidad se dan estos planos, pero nos ha parecido un esquema válido para la exposición.

verdad, cabe preguntarse qué tiene esta verdad de atrayente, o en qué consiste, para suspirar por ella tan profundamente.

Cuando Agustín se plantea intelectualmente una cosa, ¿qué hay detrás? Cuando afirma que aspira a la verdad, ¿qué podemos entender por "verdad"? ¿Tienen los problemas intelectuales una función en el camino hacia Dios?

1. *La verdadera ciencia*

A este respecto se impondría la aclaración de Kierkegaard sobre la ignorancia socrática³. Para Sócrates, el pecado es ignorancia. Pero resulta que la ciencia griega incluye la actuación. Para el griego, la verdad que se ve, es una verdad activa que reclama adhesión. Todo lo ve bajo el aspecto de la sabiduría, incluso el mismo compromiso ético que se le plantea al hombre. Y no sólo observamos esto en los griegos, sino en gran parte de los sabios orientales. Justo es que Agustín, filósofo platónico, rinda su homenaje a la ciencia.

"La teoría agustiniana del error —dice G. Quadri— es una de las más vigorosas afirmaciones de la filosofía antigua, y halla su precedente en la teoría de la voluntad, expuesta por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde asevera, entre otras cosas, que la maldad lleva al error en los principios prácticos. Responsables de los errores es el hombre libre. Cuando san Agustín dice que el error consiste en tomar por cosa verdadera lo que no se sabe y por base de esta decisión pone a la voluntad, a la cual agrada no lo que dicta el conocimiento puro, sino lo que pinta la imaginación, superando los obstáculos de la filosofía académica, muestra haber sentido en toda su extensión el problema de la naturaleza y de la moralidad del error, que, merced al genio de Descartes, ha constituido y constituye uno de los momentos principales de la especulación de la filosofía contemporánea"⁴

Es conveniente recordar las repetidas afirmaciones de Unamuno de que, cuando pensaba, lo hacía no sólo con el cerebro, sino con el corazón y con las vísceras. En esta línea iría el reflexionar agustiniano. Los problemas intelectuales hurgan en el interior, *inquiriendo por el fondo de las cosas y de mí mismo. Cabría distinguir, en este sentido, entre una intelectualidad de lujo y una inte-*

3. S. KIERKEGAARD, *La enfermedad mortal*. Trad. del danés de Demetrio G. Rivero, Madrid 1969, 178-184.

4. G. QUADRI, *Il pensiero filosofico di S. Agostino*, 204-205. Citado por el P. Capánaga en *Obras de San Agustín*, de la BAC., t. 1, Madrid 1946, 493-494.

lectualidad vital o filosofía de la acción, según la concepción de Blondel: "De cualquier modo o por cualquier método que se investigue, el placer de conocer, no es más un fin normal, de lo que lo es el placer de comer o la voluptuosidad de amar"⁵. Y por tanto "... la filosofía es la integración —especial y técnica por su forma, universal y popular por su materia— de los esfuerzos jerarquizados de la vida humana para realizar nuestro ser dealizando los seres y el ser en nosotros, es decir, conociéndolos, adaptándolos, adaptándonos a ellos y asimilándolos"⁶.

El mismo Agustín dice en los *Soliloquios*: "No por ser verdaderas las cosas que ellos (Platón y Plotino) dijeron de Dios se concluye que las poseyeran con ciencia. Pues muchos copiosamente hablan de lo que no saben, como yo mismo lo que expresé en la plegaria, *lo he formulado como un deseo*⁷, el cual sería irracional si tuviera ciencia de todo aquello; *¿pero acaso por ello no debí expresarlo?* Saqué a la luz muchos conceptos sin comprenderlos, recogidos de aquí y allá, depositados en la memoria y armonizándolos con la fe, *según me era posible; pero el saber es otra cosa*"⁸.

Por otra parte —y aquí está la clave del asunto—, Agustín parte de un conocer traspasado de fe y aspira a caminos y metas desconocidos, como aparece en el comienzo de los *Soliloquios*:

"Agustín: He rogado a Dios.
 Razón: ¿Qué quieres, pues, saber?
 A.: Todo lo que he pedido.
 R.: Resúmelo brevemente.
 A.: Quiero conocer a Dios y el alma.
 R.: ¿Nada más?
 A.: Absolutamente nada"⁹.

Este es, pues, el conocimiento y la aspiración de un hombre que ya ha optado en su corazón por la fe en Dios, que ha sentido el ramalazo de la gracia. Esto no quiere decir que las cuestiones intelectuales no hayan tenido su función, importantísima por cierto, en el camino hacia Dios.

5. M. BLONDEL, "Le point de départ de la recherche philosophique": *Annales de philosophie chrétienne*, Paris 1906. Trad. castellana de Jorge Hourton, Barcelona 1967, 44.

6. *Id.* 88.

7. Es interesante a este respecto la observación de Marcel: "Lo que yo percibo en todo caso es el estrecho parentesco entre el pensamiento y el deseo". G. MARCEL, *Journal métaphysique*, Paris 1968. Trad. castellana de Félix del Hoyo, Madrid 1969, 48.

8. *Solil.* I, 4, 9 PL 32, 874. (Subrayados míos).

9. *Id.* I, 2, 7 PL 32, 872.

2. *Lo intelectual en la ascensión a Dios*

¿Cómo distinguir exactamente dónde empiezan las cuestiones y dónde los actos de fe? He aquí que Agustín se pone a preguntar a los árboles, a los animales, a la tierra, a los mares, si son ellos su Dios¹⁰. Es la pregunta esencial que sirve de fondo a todo el cuestionamiento con el que se enfrenta al escepticismo y al empirismo.

a) *El escepticismo y el empirismo*¹¹.

En un primer contacto con el mundo exterior, el filósofo, en cuanto *homo intellectualis*, se pregunta por la realidad de todo lo que siente, ve y palpa. Y la primera conclusión que acierta a sacar es que las cosas no existen más que en cuanto las sentimos: "Si, pues, una cosa es falsa porque es diversa de lo que parece, la verdad de una cosa consistirá en ser lo que parece", suprimido el sujeto que la percibe, no hay verdad ni falsedad"¹². "Luego no habrá piedras en los escondidos senos de la tierra ni tampoco allí donde nadie puede verlas; y sólo al verla nosotros sería piedra, y dejará de serlo cuando nosotros nos retiremos y ningún otro la vea"¹³. "...si una cosa no puede ser conocida, resulta que tampoco es verdadera"¹⁴. He aquí completamente edificado el sistema que, muchos siglos después, defendería el empirismo inglés.

Agustín no encuentra solución quedándose en el exterior. De ahí que inicie su clásico proceso de introspección.

El problema de la legitimación de la realidad externa, al ser interiorizado y universalizado, se convierte en el problema de la legitimación de la verdad en general. Estamos ante el escepticismo, a cuyos representantes trata de refutar Agustín en el *Contra académicos*. Aquí se complica sobremanera el problema, ya que no sólo es algo para la distracción de la mente. Es la misma conducta a seguir lo que se pone en juego. Se trata de la alternativa entre seguir hacia el interior o caer en la amargura de una exterioridad sin sentido, de tipo existencialista. Además, "el problema de la verdad queda a su vez subordinado al problema del criterio de la verdad del método. ¿Cuál es el árbitro? ¿Cómo se conoce la verdad auténtica?"¹⁵. Es el problema kantiano de la razón dialéctica. En el punto de partida los dos pensadores —Agustín y Kant—¹⁶ tienen en co-

10. *Confess.* X, 6, 9 PL 32, 783.

11. L. CILLERUELO, "La primera meditación agustiniana": *Augustinus*, 13 (1968) 109-121.

12. *Solil.* II, 4, 5 PL 32, 887.

13. *Id.* II, 5, 7 PL 32, 888.

14. *Id.* II, 5, 8 PL 32, 888.

15. L. CILLERUELO, o. c., 110.

16. E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. castellana de José del Pe-rojo, Buenos Aires 1967, 147-167.

mún el intento de legitimación de la ciencia. Los dos se encuentran, a su vez, con la razón que se lanza divagando por los caminos de la nada¹⁷. Cada uno lo resolverá a su modo, pero ambos tendrán que colocar la fe como último criterio.

Según el P. Cilleruelo, el procedimiento de Agustín es el siguiente: “renunciar al juicio y renunciar al ser, para quedarse sólo con la opinión, con el fenómeno, con el *videri*. El castillo es el propio 'yo'”¹⁸. Llegamos, pues, al terreno de la autoconciencia. Agustín siente que, a pesar de todo, duda, piensa, y, “por tanto”, existe. Es el *cogito* cartesiano.

b) Agustín y Descartes

“Agustín y Descartes —dice el P. Cilleruelo— coinciden en el *cogito* en cuanto puro 'ego', pero ahí termina su coincidencia, pues cada uno utilizará ese 'ego' para un edificio diferente. Agustín lo utiliza para organizar un mundo interno espiritual. Descartes quiere organizar con ese 'ego' un mundo externo”¹⁹.

El profesor Denissoff, a lo largo de un estudio cronológico-exegético del *Discurso del método*²⁰, expone su convicción de que Descartes es, más que nada, un teórico de la ciencia física matemática. Allí prueba cómo gran parte de las expresiones del *Discurso del método* —que en principio estaba destinado a prólogo de unos trabajos científicos— no hacen sino ocultar un significado más concreto: el de lucha con la censura. Hasta entonces la ciencia se había hecho en el estudio, sobre un libro: era deductiva. Descartes, junto con Bacon, propone el “nuevo método”: la observación y la inducción. Y, como los sentidos del cuerpo nos engañan en su espontaneidad, la observación ha de ser científicamente minuciosa²¹. Descartes se asusta por los ataques a Galileo y a Gassendi. El mismo tiene retenidas en la imprenta algunas obras. Escribe entonces las partes del *Discurso del método* en que pretende probar la existencia de Dios²² y adopta su famosa moral provisoria²³. En una

17. Hacemos alusión a un texto de Kierkegaard: “Hace falta una reflexión eminente, o dicho con mayor exactitud, hace falta una gran fe para poder cortar la reflexión que se dispara por los derroteros de la nada, es decir: la reflexión infinita”. S. KIERKEGAARD, o. c., 69.

18. L. CILLERUELO, o. c., 112.

19. *Id.* 114.

20. D. DENISSOFF, *Descartes, premier théoricien de la physique mathématique*, París 1970.

21. F. BACON, *Novum organon*, I, 38-45. Trad. castellana de Cristóbal Litrán, Madrid 1892, t. 1, 46-51.

22. *Discurso del método*, IV.

23. *Id.* III.

palabra, lo que quiere es que lo dejen hacer su ciencia en paz. Por eso, su planteamiento sobre la existencia de Dios es una fusión injustificada de su fe en Dios y su razonamiento matemático. El parte de una fe que le han legado y que no ve incompatible con la ciencia. El mismo hecho de tomar una moral provisoria es muy poco filosófico²⁴. Moral que, por otra parte, sólo tiene relación con justificar su retiro al estudio de la ciencia. Resumiendo: puede decirse que Descartes viene a ser un filósofo a regañadientes²⁵.

Esto nos ayuda a profundizar más en la postura agustiniana. Y así, podemos afirmar que la preocupación de Agustín no es legitimar su "yo" en función del mundo exterior. O, más exactamente: cuando el "yo" queda legitimado, no pretende haber echado los cimientos de ningún sistema. El mismo Descartes tiene que recurrir a Dios, en último término, para conseguir esto. Pero la existencia de Dios no queda demostrada, a no ser que veamos las pruebas como una expresión de su fe, que, entre tanto, dieron mucho que pensar a sus censores.

c) Agustín y el existencialismo

El problema de Agustín se presenta ahora mucho más vital y dramático, mucho más relacionado con la ética. Se trata de ¿qué hacer: seguir la introspección o volver a la exterioridad? Y se trata igualmente de ofrecer un porqué a cualquiera de las dos soluciones posibles.

La solución de Heidegger y Sartre es la salida exterior. El primero trata, en principio, de dar razón del mundo sin tocar a Dios. Lo consigue a medias, dándose constantemente golpes contra el misterio, que, invariablemente, se le presenta. Sartre, ni siquiera eso. Parte de su ateísmo *a priori*, y, muy consecuentemente, dice que el hombre y el mundo son un absurdo.

Agustín ve todo el problema. En esta situación realiza su *retirada estratégica*²⁶, que consiste en el repliegue completo hacia el interior, en suprimirlo todo. Agustín busca hacia adentro el criterio, el punto clave de legitimación del mundo, que, en principio, ni siquiera sospecha. Y lo hace porque se da cuenta de que pretender

24. Entendemos filosófico en el sentido blondeliano, que anotábamos en la p. 2s.

25. No queremos dejar en menos la importancia de la obra cartesiana —por otra parte, sería imposible—, sino poner en claro el carácter de su ciencia. Es curioso que, siendo el patrocinador de un método de observación científica, iniciara en materia religiosa y filosófica la ya inveterada costumbre de pasar del creer al ser. Nos parece un poco en contradicción con su método científico.

26. L. CILLERUELO, o. c., 115-116.

saltar hacia fuera sería precipitarse. No está aún legitimada la salida, como no lo están la de Descartes, el empeño metafísico de Heidegger ni el nihilismo mundano de Sartre.

Realizada esta "retirada", ¿qué nos queda? "Nos queda por averiguar si hay, no un objeto, sino un principio y fundamento que justifique los sujetos y los objetos"²⁷. En el fondo, es siempre lo mismo. Antes, cuando se desenvolvía en el problema de la verdad, se trataba del criterio. Ahora, ya en plena investigación ontológica, lo que nos inquieta y necesitamos "con obligatoriedad" es el fundamento. ¿Cuál es ese *quid* que supera toda mera solución a un proceso dialéctico, que está siempre más allá de cualquier escalón y se resiste a ser lo que creemos que necesitamos?

El problema, sin embargo, rebasa en este punto los límites de la filosofía, como los ha rebasado siempre; sólo que ahora llegamos a la "ultra-crítica", a la fe: O enfrentarse con el mundo y en el mundo sin un porqué, o llegar a un porqué más allá —o/y más acá— de toda posible crítica. De tal modo que sólo se pueda prescindir de él por una negación *a priori*, o sea, una anti-fe, que es de hecho una opción de fe.

d) *La reflexión dialogal*

En los *Soliloquios* entabla Agustín un diálogo consigo mismo, o con lo que allí llama su razón. Con esto muestra que el hombre se siente cuestionado sin salir de sí mismo, incluso en el plano intelectual —sí es que nos es lícito separarlo de los otros—. Lo dice expresamente en la obra: "Pues siendo el mejor método de investigación de la verdad el de las preguntas y respuestas (...), con plena calma y tranquilidad, plúgome a mí investigar la verdad con la ayuda de Dios, preguntándome y respondiéndome a mí mismo; no hay lugar, pues, a rubores, si en alguna parte, por concesiones temerarias, te has visto obligado a volver atrás en busca de mejores soluciones, pues no hay otro medio de salir de aquí"²⁸.

Esto es verdad hasta el punto de que no pocos autores, al exponer sus teorías, utilizan como método redaccional preguntarse por las posibles objeciones. Y algunos libros polémicos han traído menos luz por sí mismos que por el debate suscitado tras su publicación. Lo que significa que: o el pensamiento conduce al diálogo y a la confrontación, o el pensamiento es en sí mismo diálogo y fruto del diálogo interior.

27. *Id.* 121.

28. *Solil.* II, 7 14 PL 32, 891.

Así, nos proyectamos en campos insospechados de la introspección. En lo dialogal está el origen de todo proceso dialéctico. Es la esencia más pura de la reflexión occidental desde Platón. Sólo dialogando se presentan los contrarios frente a frente, de un modo positivo. Hegel parte de aquí, y su experiencia es completamente válida en este sentido: la lógica es dialéctica. Y a la lógica corresponde una metafísica dialéctica, porque el hombre piensa en base al mundo en que vive y él mismo es mundo. Esto nos llevaría muy lejos por el campo de la especulación. Pero hay que superar la dialéctica dentro de la misma dialéctica.

Aquí se impone la aguda visión de Kierkegaard. Con él la dialéctica de "yo" se afirma en el terreno de la fe: "El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma. El hombre es una síntesis de infinitud y finitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad, en una palabra: es una síntesis. Y una síntesis es la relación entre dos términos. El hombre, considerado de esta manera, no es todavía un yo"²⁹. En este párrafo se halla sintetizada toda una autovisión típicamente agustiniana. Y no quiero decir con ello que, al componer los *Soliloquios*, Agustín lo experimentara reflejamente. No es preciso. Todo ello sólo se siente cuando el proceso de autoconciencia —que incluye también la intelectualidad— ha culminado en Dios, de un modo reflejo.

En este punto es preciso diferenciar la experiencia agustiniana —como representativa del hombre occidental— de la experiencia del hombre oriental. En el oriente clásico la dialéctica del "yo" se resuelve desde el principio en una posición contemplativa y en la máxima sencillez intelectual³⁰. Una buena muestra de ello nos la ofrece el *Tao-Tê-Ching*, que, con su lenguaje paradójico, tiende a la anulación de toda dialéctica verbal:

"Quien persevere en el estudio aumentará sus conocimientos
día a día;

Quien persevere en Tao los perderá día a día.

Por la continua pérdida

Llegará a la no-acción;

29. S. KIERKEGAARD, *o. c.*, 47.

30. Ver a este respecto: ENOMIYA-LASSALLE, *Zen, weg zur erleuchtung*. Trad. castellana de Oscar Vinuesa. Bilbao 1975. D. T. SUZUKI-E. FROMM, *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, New York 1960. Trad. castellana de Julieta Campos, Madrid 1975. H. SADDHATISSA, *The Buddha's Way*, London 1971. Trad. castellana de Eduardo Castillo, Madrid 1974. Hay una ingente cantidad de libros sobre el tema. Cualquier manual de yoga un poco serio nos informará sobre esta realidad: S. VISHNUDEVANANDA, *The Complete Illustrated Book of Yoga*. Trad. castellana de Sivajyoti, Madrid 1974.

Por la no-acción todo se cumple”³¹.
 Las palabras no denotan sabiduría.
 La sabiduría no reside en las palabras.
 El hombre de mérito no es vanidoso.
 El vanidoso no es hombre de mérito.
 El hombre virtuoso no contiene.
 El que contiene no es virtuoso.
 El que posee conocimientos no ama la sabiduría.
 El que ama la sabiduría no posee conocimientos.
 Por esto el sabio no exhibe su grandeza”³².
 “Donde no hay fe,
 Nada puede ser alcanzado por la fe,
 Y entonces se recurre a las palabras”³³.

Por lo que respecta a la experiencia occidental, podemos explicarlo con un texto de los *Soliloquios*: “La razón es la mirada del alma; pero como no todo el que mira ve, la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud, que es la perfecta razón”³⁴. Típico de hombre occidental —y del cristiano que hasta ahora conocemos— es el “mirar”, el plantearse hipótesis de todo tipo, para caminar por la vida. Su dialéctica es la de la renuncia a lo vano, sobre lo que previamente ha prejuzgado —o previvido—. Son las condiciones de una inteligencia, una imaginación y una perspectiva que se adelantan. Para el hombre oriental, en cambio, la vida toma, ya desde el principio, una dirección anuladora de la hipótesis, de la dialéctica resistencia-sumisión. Su experiencia es dialéctica, pero —por decirlo de algún modo— dialéctica de la totalidad, inconsciente de sí misma. Tanto el yoga como el zen, muy conocidos ya entre nosotros, trabajan por la ausencia del pensamiento. Y, más propiamente la última técnica, utiliza los llamados *koan*³⁵. Son éstos una especie de absurdos o sinsentidos no planteados intelectualmente. Para el oriental tiene idéntico sentido una incoherencia que preguntarse por el sentido del mundo y del hombre. Su dialéctica se corresponderá con la nuestra, en cuanto proceso vital, pero siempre por la otra cara de la moneda. El hombre occidental afirma que es Dios mismo quien legitima su hipótesis, con tal que el fondo de su ser se halle dispuesto al diálogo, al intercambio y a prescindir sinceramente de la posición propia cuando la aïena le

31. *Tao-Tê-Ching*, XLVIII. Trad. inglesa de Ch'u Ta-Kao, London 1970. Versión castellana de esta traducción por Caridad Díaz-Faes, Madrid 1972, 77.

32. *Id.* LXXXI. Versión castellana, 110.

33. *Id.* XVII. Versión castellana, 45.

34. *Solil.* I, 6, 13 PL 32, 876.

35. D. T. SUZUKI-E. FROMM, o. c., 51-67.

convenza. Este es el camino recto —¿o curvo?— del encuentro con Dios³⁶. Nada tan opuesto, en cuanto camino diferente, a la no-discusión oriental, que el Agustín polemista de la Iglesia, impetuoso y arrollador³⁷. El mismo, en contacto con sus adversarios, tiene que ir elaborando progresivamente sus conclusiones y perfilar su posición. La discusión es una escuela donde las afirmaciones ambiguas quedan sancionadas al vislumbrarse la intuición que ocultaban. Y, asimismo, se depura la fe de quien combate³⁸.

El diálogo interior no se detiene sólo en las cuestiones filosóficas, o —para mejor decirlo— las cuestiones filosóficas son únicamente una de las manifestaciones de la constitución dialógica del “yo” quien, por otra parte, no es sólo “yo”. Ahí radica toda la fuerza de lo dialogal: en que la realidad es ésa, el hombre es un “yo”, pero para serlo ha de fundamentarse en el otro extremo de la relación que lo constituye. Es ésta una fórmula que vale para el desarrollo integral de la persona. El diálogo aparece también en la conciencia ética, último resorte de la decisión a obrar. ¿Quién es ese “yo” más profundo que yo mismo, que me interroga en el silencio y se manifiesta como silencio?³⁹. La solución final está en la mano del hombre que haya comprendido la superioridad de este

36. G. MARCEL, o. c., 29: “Yo pensaba también que la credibilidad se halla absolutamente demostrada por un hecho como el de la conversión de un Claudel, de un Maritain, etc. Es absolutamente incontestable que puede creerse en tales acontecimientos. Ahora bien, nadie puede admitir que hayan creído por falta de información suficiente. Tomando, pues, esta creencia como base, se ha de preguntar cuáles han sido las condiciones que la han hecho posible, o sea, remontar del hecho a esas condiciones. Camino verdadero, único, de la reflexión religiosa”.

37. Es preciso, no obstante, hacer una aclaración con respecto a estas virtudes negativas orientales, que en realidad no tienen tal cariz negativo. E. RUCHPAUL, *Hatha Yoga. La méthode d'enseignement d'une des premières femme yogi d'Europe*, Trad. castellana de Xavier Moreno Lara, Bilbao 1974, 192: “Ni siquiera tiene un nombre para designarla —la Ahimsa—: se sirve de su contrario. No-violencia. Y para un espíritu europeo representa las más de las veces un estado negativo. Una actitud bastante indefinida que se explica por aproximaciones verbales: hacerse el muerto, oponer una resistencia pasiva. Es un estado de espera, quizás una técnica de debilidad, sobre todo no es un empeño de espíritu activo.

Por eso nos parece útil poner las cosas en su punto. La no-violencia es un acto. Un acto constante, una continua elección, un esfuerzo mantenido siempre para no dejarse atrapar por la tendencia a lo fácil: aunque lleve a un resultado rápido, el acto violento va acompañado a menudo por un sentimiento de frustración, cuando no de profundos daños”.

38. E. NORIS, “*Historiae Pelagianae*”: *Opera Omnia*, t. 1, Veronae 1729, 1-538.

39. M. HEIDEGGER, *Der Feldweg*, Frankfurt am Main 1962, 6-7: “Die Stille wird mit seinem letzten Schlag noch stiller. Sie reicht bis zu jenen, die durch zwei Welt-Kriege vor der Zeit geopfert sind. Das einfache ist noch einfacher geworden. Das immer Selbe befremdet und löst. Der Zuspruch des Feldweges ist jetzt ganz deutlich. Spricht die Seele? Spricht die Welt? Spricht Gott?”.

extremo. Quien siente profundamente la dialógicidad de su persona no se contenta con tener fuerzas en sí mismo para vivir, sino que busca con intensidad al otro que se lo diga: "la fórmula que describe la situación del yo una vez que ha quedado exterminada por completo la desesperación es la siguiente: que al autorrelacionarse y querer ser sí mismo, el yo se apoye de una manera lúcida en el Poder que lo ha creado"⁴⁰.

LO ETICO

Cualquier hombre consciente se plantea el sentido de sus acciones. Se pide a sí mismo —¿él o/y quién?— una razón para hacer lo que hace. Pero esto puede hacerlo cualquiera, tenga cultura o no. Hay que diferenciar, esta razón de la razón intelectual. Y se la llama ética. La ética, en muchas personas, se manifiesta bajo la categoría de la ley. En el caso de Agustín es imposible separar la ética de la filosofía y de la fe. Su experiencia de buscador de Dios y de convertido pone en ebullición la totalidad de su persona. No obstante, vamos a tratar de extraer lo típicamente ético, en cuanto relacionado con la conducta, a través del ascenso hacia Dios. Se trata de un Agustín orando y meditando, aceptando el misterio y obrando en consecuencia.

Lo que nos pone en contacto con la experiencia concreta agustiniana de lo ético es la posibilidad que el hombre tiene de vivir toda una larga existencia sin sentido, aun preguntándose desesperadamente por él. Vendría expresado por la frase de Agustín: "Buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal, y ni aún veía el mal que había en el mismo modo de buscarle"⁴¹. Es la situación del hombre que no da más de sí y es perfectamente consciente de ello en cada progreso que hace, o cree hacer.

a) *La exterioridad*

Otra vez pensamos en el Agustín que se dirige anhelante hacia

F. M. DOSTOYEVSKI, "Crimen y castigo": *Obras completas*. Trad. castellana de Rafael Cansinos Assens, t. 2, Madrid 1969, 322-323: "Raskólnikov estrechóle la mano y se fue. Sentía un abatimiento espantoso. De haberle sido posible irse en aquel momento a alguna parte y quedarse allí completamente solo, aunque hubiera sido para toda la vida, se habría considerado feliz. Pero era el caso que en los últimos tiempos, aunque casi siempre estaba solo, no podía nunca sentirse solo. Sucediáale salirse por las afueras, hasta la carretera, y en cierta ocasión hasta se metió por un arbolado; pero cuanto más desierto estaba el lugar, tanto más vivamente sentía él a su lado como una presencia inquietante, no la de ningún extraño, sino la de algo ya de muy atrás esperado..."

40. S. KIERKEGAARD, o. c., 49.

41. *Confess.* VII, 5, 7, PL 32, 736.

las cosas exteriores, preguntándoles por su Dios⁴². La respuesta es una negación. La contrarrespuesta es, lógicamente, otra negación: "Si vosotras no sois Dios, si ni siquiera puedo saber lealmente si existe o no, he de prescindir de vosotras". Esto ocurre incluso antes de que Dios haya hecho acto de presencia consciente. El secreto de la renuncia no se halla en sus propiedades intrínsecas, sino en que es medio para algo. Agustín aspiraba a más, y va quitando de delante lo que le impide llegar a ello: "El primer esfuerzo que se impone al hombre de oración es un acto de despojamiento. Este no es siempre exterior; no es menos real, si es voluntario y afectivo. Nada ayuda como tal acto a penetrar en sí mismo"⁴³.

Es preciso recalcar la importancia de la disciplina previa, aunque en principio se verifique como una norma puramente heterónoma. No porque la disciplina constituya en sí misma algo de valor, sino porque cuesta, y, por lo mismo, fuerza al pensamiento y a todo el fondo de la persona a preguntarse por qué hace lo que hace. No ocurre igual con las cosas placenteras; mucho más difícilmente llegan a cuestionarnos. Hablamos, por supuesto, de personas que sean capaces de preguntarse por el sentido de las cosas. Somos conscientes de que muchos pueden vivir largo tiempo bajo un régimen durísimo sin llegar a plantearse algún interrogante ni denotar el más leve síntoma de contestación. Como también puede ocurrir que, en un proceso anárquico o de emancipación, se proteste sin más, no diferenciándose en nada quienes tal hacen de los del caso anterior. Pero al hombre que se estudia y que ansía una salida positiva para su existencia, la renuncia le obliga a buscar nuevos reductos y a dejar éstos una vez comprobado su parecido con los anteriores. El proceso de la renuncia es capcioso. Hasta que no se alcanza el fin, no se tiene una razón suficiente para dejar de renunciar a algo, puesto que ya se ha hecho con otras cosas. Igual que el proceso de la aceptación sin más: ¿qué motivos tengo para rendirme a una cosa y a otra no? Como se ve, aquí se da claramente el nexo entre el problema del criterio y el problema ético.

Pero, como en todo puede haber una desviación o distorsión, también aquí puede tomarse el medio por el fin. No son raros los casos de ascetismo despiadado e irracional. Siempre se han dado y siempre se darán. Las razones son distintas en cada caso. Se producen en personas emuladoras y serviles que aceptan sin discernimiento, necesitan descansar en iniciativas ajenas y son acompañadas por una naturaleza fuerte —a veces no tan fuerte—. Pero el

42. *Id.* X, 6, 9, PL 32, 783.

43. F. CAYRE, *La méditation selon l'esprit de Saint Augustin*, Paris 1934, 34-35.

riesgo es también grande para los que buscan intensa y sinceramente. Son éstos hombres dispuestos para la fe, y las disciplinas corporales y espirituales se presentan en cierto momento como un objeto propicio para la fe. Pese a la paradoja que suponen, constituyen para estos hombres un auténtico narcótico. Es más soportable la mecánica de una disciplina sensible que la incertidumbre de una búsqueda implacable. Y, como el hombre puede llegarse a despojar y maltratarse mucho más de lo que a simple vista parece, lo extremo de su logro los convence de estar realizando algo digno de su anhelo y de su altura ⁴⁴.

Esta fase nunca se dejará superada, porque, de hecho, es Dios mismo quien la impulsa. Después, con posteriores progresos, se le dará una motivación más positiva, más concreta y más cristiana. Pero, en su base, este tipo de renuncia hay que mantenerlo invariablemente en el caso de que se busque a Dios. Cuando se parte de la negación de Dios —o del sentido—, se cae en el absurdo consciente y es muy normal pregonar una moral de la ambigüedad —por decir algo—. Nada se ofrece como valor objetivo ni supremo, ni siquiera para una misma persona en el ámbito que constituye su propia individualidad.

b) *La interioridad*

Es interesante la anotación del P. Cilleruelo con respecto al concepto de interioridad: "Es verdad, interioridad y subjetividad son términos diferentes; pero es verdad también que, en san Agustín, *el mundo 'interno' se opone tanto al mundo 'externo' como al mundo 'eterno'*" ⁴⁵. Aún se podría añadir: el mundo externo y el interno se oponen, pero a través de la filosofía son fácilmente relacionables. Sin embargo, en el paso al mundo eterno, se da una discontinuidad. Es la fosa cortical de la conversión. Para traspasarla tiene que darse una rendición sin condiciones a la gracia. La filosofía y la ética llevan al misterio. Mas, para que el misterio se resolviera en la concreción de Dios, ha de intervenir una dimensión cualitativamente distinta. Así nos hallamos en el corazón de la meditación agustiniana: "El experimentó la conversión como gracia, como regalo del cielo, como libertad de la servidumbre de las pasiones por una mano oculta y fuerte, como una jornada heroica, sin explicación posible dentro de la esfera psicológica y orden natural" ⁴⁶.

44. Este sería el caso de muchos ascetas, en la espiritualidad occidental, y de los faquires, en oriente.

45. L. CILLERUELO, *o. c.*, 117. (Subrayados míos).

46. V. CAPANAGA, *o. c.*, 604.

Conviene no perder de vista que el Agustín de los *Soliloquios* y, en rigor, el de todas sus obras, es el Agustín que ha dejado de ofrecer resistencia a la gracia, y que se esfuerza positivamente por ver a Dios en todo lo que hace. Que encuentra una razón última, aunque inexplicable, para su renuncia: "Hay que caminar, hay que avanzar, hay que subir. ¿Qué se oculta bajo estas fórmulas? Subir, para el alma que quiere aproximarse a Dios, es convertirse ella interiormente, es transformarse en la imagen de Dios" ⁴⁷.

Es preciso, igualmente, no perder la noción dialéctica de la vida. La fe no es una panacea. La fe es la nueva dimensión, concretada en Dios, que aporta horizontes nuevos y transformaciones auténticas, pero en la realidad que se da, no evadiéndose. De tal modo que las distintas etapas nunca están superadas ni dejadas atrás, sino más bien integradas y aceptadas. Pero la lucha continúa. El combate espiritual siempre lo tiene que librar el hombre. La ayuda de Dios llega siempre, pero con mayor intensidad cualitativa cuando el hombre no tiene nada que perder, cuando sus fuerzas están completamente agotadas o se halla en agonía —entendida ésta en sentido unamuniano— ⁴⁸.

El combate espiritual ⁴⁹ deja al hombre maltrecho y dolorido: "Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo; y aunque este destrozo se hacía en verdad contra mi deseo, no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una voluntad extraña, sino la pena de la mía" ⁵⁰. He ahí por qué siempre es posible el retroceso. Avanzar es duro, y los narcóticos están siempre al alcance de la mano: "Reténanme unas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades, antiguas amigas mías; y tirábanme del vestido de la carne, y me decían por lo bajo: '¿Nos dejas?' y '¿desde este momento no estaremos contigo por siempre jamás?' Y '¿desde este momento nunca más te será lícito esto y aquello?'" ⁵¹. Nadie, en ningún momento, puede asegurar nada, ni el mismo Dios, pues nos hallamos en la tremenda paradoja de la libertad humana. Este combate, que el P. Cayré denomina "enderezamiento moral", viene del mismo contacto con Dios: "...en la oración misma, hay, si puedo decirlo, un momento particularmente favorable para este trabajo, es aquél en que

47. F. CAYRÉ, o. c., 42.

48. M. DE UNAMUNO, *La agonía del cristianismo*, Madrid 1966.

49. H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Trad. castellana de Carlos Castro Cubells, Madrid 1967, 132-150.

50. *Confess*, VIII, 10, 22 PL 32, 759.

51. *Id.* VIII, 11, 26, PL 32, 761.

el alma, *habiendo renunciado al mundo*, entra en ella misma para allí encontrar a Dios. El se encuentra allí, en efecto, y se le encuentra en la medida en que uno se le asemeja. Desde entonces el gran trabajo a realizar aquí, en el corazón de la oración, será un enderezamiento moral conforme a su estado”⁵². Recalcamos una vez más el aspecto de la renuncia: “Cuando uno ha renunciado por completo a llegar a ser algo en concreto, tanto si es un santo como un pecador convertido o un hombre de Iglesia, un justo o un injusto, un enfermo o un sano..., entonces nos entregamos por completo a los brazos de Dios, entonces *ya no tomamos en serio nuestros propios sufrimientos...*”⁵³.

Según esto, lo que aporta la fe, como ayuda al mencionado enderezamiento moral, es la confianza en alguien que nos ayuda a reírnos un poco de nuestros propios sufrimientos. Pero la renuncia se da y sigue siendo renuncia. *Renunciar al mundo y a ser algo concreto* cobra las dimensiones desmesuradas del despojamiento total. Está relacionado con lo que Kierkegaard llama la *resignación infinita*⁵⁴. Y es importante que el motivo sea Dios, aunque todavía no se haya tenido una “visión real”. El mismo Agustín dice: “Importa mucho saber si una enfermedad o codicia del espíritu queda marginada por la desesperación o eliminada por la fuerza y pureza de la salud”⁵⁵. Nos sugiere esta frase un sinfín de reflexiones sobre un psicoanálisis definitivo, un psicoanálisis que, profundizando hasta lo último, ofrezca una salida total y no simples antídotos para ir tirando hasta que sobrevenga la nueva crisis.

c) *La purificación*

En el acercamiento a Dios se impone, pues, una purificación, una *catarsis*: “Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar, ver. Los ojos sanos son la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles”⁵⁶.

La purificación, tan típicamente platónica, se consigue mediante la renuncia infinita. La renuncia no debe hacerse por capricho, sino que es una exigencia implicada en la fe. En este sentido, la oración es el movimiento dinámico del hombre hacia su centro que

52. F. CAYRE, o. c., 45. (Subrayados míos).

53. D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Trad. castellana de M. Faber-Kaiser, Barcelona 1971, 215. (Subrayados míos).

54. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Trad. castellana de Jaime Grinberg, Buenos Aires 1947.

55. *Solil.* I, 11, 19, PL 32, 879.

56. *Id.* I, 6, 12, PL 32, 875.

es Dios. Por el camino hay muchas exigencias para todos los aspectos de su vida. En el trayecto su existencia se va transformando de una forma penosa pero inexorable. En la unión final con Dios, ya es Dios quien vive en el hombre. Este ha recobrado su esencia, anulándola.

Dejemos claro que no nos movemos en un campo perfectamente delimitado. ¿Cuándo se alcanza esa unión con Dios? ¿Quién lo sabe? Lo positivo es que el hombre busque y sea consecuente. Quizá llegue un momento en que se produzca una discontinuidad profunda, suficiente para darse cuenta que Dios vive en él más que él mismo. Esta es la experiencia de Agustín, que habla al Dios que quiere hallar: "Dios, alejarse de ti es morir, volver a ti es revivir, morar en ti es vivir. Dios, a quien nadie pierde sino engañado, a quien nadie busca sino avisado, a quien nadie halla sino purificado"⁵⁷.

d) *La ética a raíz del encuentro con Dios*

En el estadio final de la evolución espiritual y de la oración, un estadio al que nadie puede fijar un límite exacto, el hombre se despoja por completo del egoísmo. Es Dios quien exige y mide, no el hombre: "Es la benevolencia la que, al término de la elevación a Dios, permite mejor al alma hacer una gran provisión de fuerza moral para el servicio de Dios. Es por ella por la que la oración conduce a la acción"⁵⁸. Sólo desde esta perspectiva y esta experiencia puede comprenderse la vida del Agustín sacerdote y obispo, que, tras su conversión, despliega una actividad portentosa e inconcebible. Esta era la salida, la motivación última, el último paso inesperado y discontinuo de la dialéctica.

EL ENCUENTRO CON DIOS

El encuentro con Dios constituye una experiencia única, motivada por sí misma, que se presenta como la explicación de todo cuanto hemos dicho. Agustín, sin una experiencia consciente de Dios, no habría sido el Agustín que en estas páginas hemos tratado de observar y penetrar. La categoría realizada del encuentro es lo que rige toda la vida del Agustín posterior a la conversión. Un encuentro que tiene las características de rendición sin condiciones, como ya hemos apuntado anteriormente.

La conversión es el paso que le hace cambiar de perspectivas

57. *Id.* I, 1, 3, PL 32, 870.

58. F. CAYRE, *o. c.*, 63.

desde lo profundo de su corazón. A partir de ahí, es Dios quien está en el fondo de todas sus investigaciones.

a) *La elevación a Dios, culmen de la oración agustiniana*

“La oración que no llevara a intensificar la unión con Dios sería muy poco eficaz; no sería de ningún modo agustiniana”⁵⁹. En esta oración es donde se ha pulido la persona de Agustín. El hombre que escribe, lee, predica y juzga, es ante todo el hombre que se ha elevado a Dios en su oración. La alabanza a Dios es el resumen más compendioso de la magna obra agustiniana. Es una alabanza a un Dios que está más allá o/y más acá de su actividad; un Dios que se le ha manifestado como razón última de cuanto hace.

Llegados aquí, nos encontramos en el terreno de la mística. Pero una mística de la vida, como toda mística auténtica. Como ya vimos antes, el íntimo contacto con Dios es el que produce el más sincero amor a los hombres. Conviene resaltar esto como aportación decisiva de Agustín a la historia. El vivió en el espíritu de la oración, y esto nos proyecta del otro lado de las filosofías y las demostraciones.

Toda la vida de Agustín —y, conscientemente, después de su conversión— fue una contemplación que se perfeccionaba. Aquí no hay límites. La contemplación va regida por Dios, y saber entenderlo constituye el secreto de la vida. Porque quien lo comprende sabe que la vida entera forma parte de la contemplación. Es la experiencia de la gratuidad de Dios, a la que se llega cuando el hombre ha luchado. La gratuidad es una experiencia que el hombre tiene sólo al comprobar positivamente la insuficiencia de su moneda.

No olvidemos tampoco que este encuentro es un encuentro con un Dios cristiano, y, por lo tanto, con Cristo. La experiencia de Agustín es la experiencia del buscador cristiano. Cristo es la medida de Dios y del hombre, es la confluencia en que puede basarse todo el sistema.

b) *Las demostraciones y la fe*

En los *Soliloquios* Agustín trata de demostrar la inmortalidad del alma. Aduce para ello razonamientos tales como el que, siendo el alma poseedora de las disciplinas liberales y siendo éstas inmatrimales e inmortales, el alma tampoco puede morir. Lo mismo ocurre con las formas geométricas y con muchas disquisiciones sobre

59. *Id.* 57.

lo falso y lo verdadero⁶⁰. En otros libros trata de probar la existencia de Dios⁶¹.

Ni siquiera él queda convencido de que haya demostrado lo que se proponía. Lo intenta posteriormente en el *De immortalitate animae*, pero queda también insatisfecho. En las *Retractaciones* tacha a este libro de poco claro⁶².

Las pruebas de la existencia de Dios —como todos los argumentos de los filósofos y teólogos a este respecto— en la actualidad no demuestran nada. Desde una perspectiva kantiana⁶³, estas divagaciones sobre la verdad, Dios y el alma, podrían considerarse ejercicios agilizantes de la razón dialéctica; pero el terreno en que se mueve es completamente falaz e inexistente, pues como dice el P. Cilleruelo: “Si realmente quiero superar *de iure* el escepticismo, tendré que descubrir en el interior del espíritu una ‘verdad’ y demostrar que esa verdad posee las ‘notas’ que pedía Zenón”⁶⁴. Y esto es completamente imposible en un mundo secularizado.

Otra cosa ocurría en el tiempo de Agustín. En un ambiente platónico y estoico, no era difícil partir de un consenso religioso —no en cuanto a contenido, sino en cuanto a dimensión—. Por lo que las pruebas consistían en una concientización y enderezamiento de la actitud de fe ya existente, más que en una aportación real de la dimensión o la disposición que la fe exige para darse. En nuestro mundo moderno se parte ya de *a prioris* radicalmente opuestos: Dios y no-Dios. No hay consenso en el nivel precrítico y premetafísico. A este nivel no hay demostraciones.

En conclusión, podemos afirmar que los argumentos de Agustín no convencen, si no partimos de la *memoria Dei* en nosotros. Negada ésta, se acabaron las demostraciones. No deseamos los argumentos, pero sí los deseamos como argumentos. Es decir, nos sirven en cuanto expresión de su fe y de su experiencia, en cuanto guía para los que buscan con la misma intensidad que él buscó y en cuanto presentación magistral de una opción válida, pero que, en principio, no tiene ningún privilegio sobre la alternativa atea. Lo dicho vale en especial para el libro VIII de las *Confesiones*, donde emprende el bello camino de ascender hacia Dios preguntando a las criaturas y a sí mismo⁶⁵. Además es preciso recal-

60. *Solil.* II, PL 32, 885-904.

61. Nos referimos al *De Trinitate*; *Confess.* X; *De libero arbitrio*.

62. *Retract.* I, 5, 1, PL 32, 590.

63. E. KANT, *o. c.*, t. 2, 235-316.

64. L. CILLERUELO, *o. c.*, 119.

65. Es el camino de las ascensiones: *Confess.* X, 8, 12, PL 32, 784.

car que lo más genuino de la teología agustiniana lo constituyen los pasajes donde, sea cual sea la apariencia conceptual, se remonta a la experiencia y al recuerdo de Dios, como camino para llegar a él⁶⁶.

Por lo demás, el problema de la razón y la fe es anterior a Agustín. Con relación a esto, afirmamos que, en la experiencia agustiniana, son completamente inseparables, ya que el mecanismo dialéctico consiste en que la razón, en contacto con la vida, se niegue a sí misma razonablemente, cuanto topa con el misterio. Esto es ya la paradoja de la fe. El misterio es el punto de discontinuidad y la división de caminos: hacia un lado la razón dialéctica, hacia el otro la fe. Lo peculiar del último camino es que, para quien lo sigue, las mismas expresiones de la razón dialéctica, constituyen una expresión de la fe: "Todo juicio es *de facto* una trascendencia. Pero por eso mismo necesita un justificante"⁶⁷. Ese justificante lo constituye la presencialidad interna del último criterio: Dios, que es la verdad aparecida en el encuentro.

c) *Directrices para la teología*

Según lo expuesto, debemos concluir honradamente que, en adelante, todo teólogo auténtico ha de pasar, filosóficamente, por la experiencia kantiana y, en lo propiamente teológico, por la experiencia agustiniana. Es decir, que desde el simple intelecto no se llega a Dios y que el mismo hablar de Dios queda en entredicho. Solamente el acto de fe justifica nuestro hablar, si apuramos la crítica hasta el final. Rahner hace una crítica semejante.

Toda ciencia empírica particular, aun antes de emprender su investigación, cuenta ya a priori con una ley preestablecida, sujetándose a la cual trata de investigar su objeto. El que hoy día, en la actividad de las diferentes ciencias, se le pase a uno en gran parte desapercibida la previa decisión apriorística acerca del rumbo que ha de tomar el trabajo científico, no es un argumento en contra, sino únicamente un indicio de cuán natural y obvia es para cada ciencia esta actitud apriorística y de cuán poco se percatan las diferentes ciencias de las bases metafísicas en que reposan. De los meros resultados de una ciencia se puede, por tanto, inferir cómo según ella su objeto déba ser definido en concreto, pero no por qué y con qué derecho ella misma, a priori y anteriormente a su

66. Ver los estudios del P. Cilleruelo sobre la *Memoria Dei*: L. CILLERUELO. "Introducción al estudio de la memoria en San Agustín": *La Ciudad de Dios*, 164 (1952) 5-24. "La 'memoria Dei' según san Agustín": *Augustinus Magister*, París 1954, Vol. 1, 499-509. "¿Por qué 'memoria Dei'?: *Revue des études agustinien-nes*, 10 (1964) 289-294. "Pro memoria Dei": *Revue des études agustinien-nes*, 12 (1966) 65-84.

67. L. CILLERUELO, "La primera meditación agustiniana": *Augustinus*, 13 (1968) 121.

investigación de dicho objeto, lo enfoca ya en determinado modo, ya sólo para estar en situación de definirlo. La actividad de una ciencia puede darnos a conocer cómo se procede en ella, cuál es su método, pero no por qué y con qué objeto la cultiva precisamente el hombre”⁶⁸.

Y Wittgenstein:

“Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.

De lo que se puede hablar, mejor es callarse”⁶⁹.

Es el eterno problema: para mostrar los baches e infundamentaciones de la metafísica, se debe hacer metafísica, cayendo en el campo de lo criticado y no mostrando lo que se pretendía, aunque se recurra a las extorsiones más logradas, como lo hace Wittgenstein.

De todo esto podemos sacar en limpio que, si queremos hablar de Dios —entendido como alguien cuya experiencia todo lo lo legitima— debemos tener una experiencia de Dios y, al hablar, no exigir lógicamente que se nos dé crédito; dejar que sea él quien hable. De otro modo, corremos el riesgo de levantar un sistema conceptual impecablemente lógico, pero en el que haya una fractura trascendental. Nunca se podrá echar abajo, pero ¿de qué nos sirve? “Por tanto, —dice Rahner— nuestra cuestión se dirige desde un principio, no al hombre como teólogo de hecho, sino al hombre considerado como el ente que cuenta entre sus posibilidades esenciales la de ser teólogo, si alguna vez le llega el mensaje libre e imprevisible de Dios, que al mismo tiempo le confiere, mediante la ‘gracia’ y su manifestación en la palabra, la plena capacidad de oír”⁷⁰.

Por ello, afirmamos que cualquier “teología de academia” no tiene ya ningún sentido, porque el lenguaje sufre un proceso infla-

68. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963. Trad. castellana de Esteban Lator Ros, Barcelona 1967, 16. Ver también del mismo autor: “Wissenschaft als ‘Konfession’?: *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln 1956, 455-472.

69. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-philosophicus*, 6.54-7. Edición bilingüe con trad. castellana de Enrique Tierno Galván, Madrid 1973, 202 y 203.

70. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1963. Trad. castellana de Esteban Lator Ros, Barcelona 1967, 23-24.

cionario creciente. De ahí que ya no encontremos diferencia alguna entre un discurso tejido por afirmaciones gratuitas —hablamos de teología— y un tratado escolástico. La evolución del pensamiento filosófico ha puesto en claro que el objeto de la teología y la filosofía se da a un nivel precrítico. Allí hay una autoimplicación existencial, y en ese compromiso de la persona es donde se adquiere la fuerza reflejada en el discurso.

La situación llega a su límite cuando vemos que pensadores ateos, o más bien antiteístas, han alcanzado en su lenguaje una expresión tan sublime como los más representativos de la cultura cristiana. Y así tiene que ser, para que el teólogo aprenda a ver a Dios delante de sus palabras y trabajando por su cuenta, incluso al margen de sus palabras. Para que ofrezca su teología, no al compás de la ciencia como último criterio, sino como una catequesis que, según sus destinatarios, utilizará un lenguaje más o menos científico.

Es ésta una enseñanza obtenida de la teología agustiniana y una de las razones por las que siempre tiene algo que aportar al hombre de cualquier época. "Aquí precisamente —decimos con J. Hessen— se patentiza la supremacía de la filosofía agustiniana sobre la tomista. Santo Tomás aplica el concepto de conocimiento aristotélico, antes descrito, al conocimiento de Dios también, llegando a la conclusión de que ese conocimiento supremo es igualmente racional, discursivo. Se conoce a Dios mediante un razonamiento causal, partiendo del mundo dado en la experiencia y remontándose luego hasta alcanzar una última causa del mundo. Pero el conocimiento religioso es de distinta especie. En el pensamiento tomista no queda claro (claro, por lo menos) que al Dios de la religión no se llega mediante un puro razonamiento causal, que en el conocimiento religioso de Dios participa toda la personalidad, que ese conocimiento exige en especial determinadas operaciones valorativas del espíritu"⁷¹.

Con lo dicho no pretendemos ilusoriamente que todos nuestros teólogos sean santos —aunque no estaría mal—, pero sí, al menos, que adquieran conciencia de que deberían serlo. Es decir, hombres que aporten algo de ese Dios al que estudian. Sólo puede hablarse de Dios cuando hay autoimplicación. El Dios que se estudia como se arregla un coche o se manejan una fórmulas matemáticas no es Dios.

71. J. HESSEN, *Die Philosophie des Heiligen Augustinus*. Trad. castellana de Antonio Guillamón, Cartagena 1962, 98.

d) *Una experiencia única*

A pesar de todo lo expuesto, se presenta una pregunta más: ¿Qué hay en el origen de la búsqueda? Podríamos contestar con una gran verdad: Dios. Ya lo hemos visto. Pero quizá sea una afirmación demasiado gratuita, cuando no se tiene delante la persona que lo afirma.

Agustín sostiene que es Dios quien estaba en el principio, aunque él no lo veía. Más o menos como todos. Sin embargo, su trayecto es más duro, y qué bien lo expresa él mismo: "¡Ah! Tú decías que por la incertidumbre de la verdad no te decidías a arrojar la carga de tu vanidad. He aquí que ya te es cierta, y, no obstante, te oprime aún aquella, en tanto que otros, que ni se han consumido tanto en su investigación ni han meditado sobre ella diez años y más, reciben en hombros más libres alas para volar"⁷². Y: "Dichosos mil veces los que lograron la certeza por convicción propia o autoridad ajena de que no se debe temer la muerte, aun cuando sea mortal el alma. Pero yo, desgraciado, no he podido conquistar esta certeza con ningún razonamiento ni autoridad"⁷³. ¿Qué hay, pues, en esa imposibilidad de alcanzar algún tipo de certeza?

La respuesta puede parecer elitista o nietzscheana. Lo cierto es que Agustín podía haber encontrado a nivel de fe una salida de tipo cartesiano o una experiencia mediada. Pero no lo hizo así. Su poderoso genio, su profunda introspección y el tremendo vacío vital, lo condujeron al borde del precipicio, allí donde uno se encuentra con Dios o no se encuentra con nadie. Pero el encuentro sólo se produce arrojándose en el vacío, y esto, razonablemente no razonado. En este vacío el hombre se encuentra con el Ser que le da una nueva energía, la fuerza que le permite desligarse de todo lo que le oprimía. Y es precisamente este Ser quien impide la soberbia o una doctrina nietzscheana de los hombres superiores. Ante la experiencia gratuita, huelgan todas las preguntas. En cristiano, todos los hombres tienen la misma categoría, sólo que unos se hallan más capacitados para ayudar a los demás. Pero esto no supone pretexto para el poder o algo por el estilo, ya que sólo se puede ayudar en la medida en que alguien se vacía de sí mismo y da paso al Ser que, paradójicamente, le hace más él mismo.

A. RODRIGUEZ MERINO
Valladolid

72. *Confess.* VIII, 7 18, PL 32, 757.

73. *Solil.* II, 13, 23, PL 32, 896.