

## II.- ¿Quién es Dios?<sup>1</sup>

### I. El Método

K. Adam trató de presentar la relación entre S. Agustín y su madre santa Mónica como desafío personal entre el hijo y la madre. El hijo abandonó el cristianismo y aceptó el maniqueísmo, optando por la preferencia de la razón a la fe<sup>2</sup>:

Sabes, Honorato, que si nos unimos a estos hombres (maniqueos, fue porque decían que dejando a un lado la terrible autoridad, conducían hasta Dios y liberaban de todo error a los que los escuchaban por la mera y simple razón”<sup>3</sup>.

“Decían que estábamos aterrorizados por la superstición; que nos imponían la fe antes de darnos la razón. Ellos no invitaban a creer, sino cuando habían discutido y aclarado la razón”<sup>4</sup>.

Tras esa presentación crítica se ocultaba un problema real y profundo: renunciar al cristianismo significaba renunciar a un Dios creador, personal y libre, para aceptar un sistema racionalista, un dualismo constituido por dos Principios, el del Bien y el del mal (Zoroastro), que se presentan como Principios ontológicos, reales, metafísicos, pero que, al fin y al cabo, son principios lógicos, teorías humanas. Agustín, al ingresar en el maniqueísmo, entraba, pues, en un mundo nuevo, impersonal, cosmológico, griego, (¿irreal?).

Cuando vuelve a Tagaste, su madre no le admite en casa y el desafío queda planteado. Poco tiempo después, Mónica tiene un sueño, que cambia el trato familiar, pero no el desafío religioso y vital:

---

1. Cfr. *Salmanticensis*, 12 (1965) 3-31 y *Salmanticensis*, 13 (1966) 231-281.

2. *Ego dedignabar esse parvulus, et turgidus fastu mihi grandis videbar. (Confess. III, 5,9 PL 32,686). Et dicebant: veritas, veritas et multum eam dicebant mihi (Id. n. 10, col. 687).*

3. *De Utilitate Credendi*, 1, 2 PL 42, 66.

4. *Id y Confess. III, 10, 18 PL 32, 691.*

Mi madre lloraba por mí... y Tú la escuchaste: Porque ¿de dónde le venía aquel sueño, con que la consolaste, para que me permitiera vivir y compartir con ella la mesa en su casa? Antes me lo había prohibido, rechazando y detestando las blasfemias de mi error. Se vio a sí misma colocada en un tablón (*Regula*); vio que venía hacia ella un joven brillante, alegre, sonriente mientras ella está triste y adolorida... y que yo estaba junto a ella en la misma Regla... Cuando me contó su sueño (*Visum*), le repliqué que no debía desesperar de encontrarse algún día en mi religión. Pero respondió sin vacilar: "No; no me han dicho donde está él estarás tú; sino donde estás tú, estará él"<sup>5</sup>.

Al fin Agustín fue derrotado y Mónica saboreó su victoria<sup>6</sup>. Pero el desafío carecía ya de importancia, pues habían aparecido nuevos elementos y problemas. Ya no se trataba sólo de *crear para entender* o de un Dios personal, al que se reza, en lugar de discutir. El platonismo<sup>7</sup> tomaba en Agustín la forma de la Nueva Academia<sup>8</sup>; dudando de todo, declaraba que necesitaba ante todo información fehaciente sobre dos problemas humanos: Dios y el alma<sup>9</sup>. Agustín se había convertido ya a sí mismo en tierra de sudor y de fatiga<sup>10</sup>.

Hemos hablado sobre las pruebas de la existencia de Dios, *certa, quamvis tenuissima forma cognitionis*<sup>11</sup>, que exige la fe como *conditio sine que non*<sup>12</sup>. Lo que interesaba a Agustín, no es el *quid scis*, sino el *unde scis*<sup>13</sup>. Finalmente era inútil discutir la existencia de Dios, sino se precisaba, de qué clase de Dios se trataba, habiendo tantos dioses<sup>14</sup>. Y ¿cómo podríamos averiguar qué es Dios, o quién es Dios, si toda palabra y toda idea humana son meros antropomorfismos?<sup>15</sup> Sólo podemos hablar de Dios por *analogía (entis, fidei, spiritus)*, por metáfora o comparación humana<sup>16</sup>. Se-

5. *Confess.* III, 11, 19 PL 32, 691.

6. *Id.*, VIII, 12,30 PL 32,762s.

7. *Id.*, VI, 1,1 col. 719.

8. *Id.* *id.*

9. *Solit.* I, 2,7 PL 32,672.

10. *Confess.* X, 5,7 PL 32,782, etc.

11. *De lib. Arbitrio*, II, 15,39 PL 32,1262.

12. Cfr. CILLERUELO, L., "La prueba agustiniana de la existencia de Dios" en *Arch. Teol. Agustín.* (hoy *Estudio Agustiniano*) 2 (1967) 515-534; *Id.*, 4 (1969) 239-273.

13. Tomemos como ejemplo el libro X de las *Confessiones*, donde Agustín analiza la memoria humana, para encontrar dentro de ella a Dios.

14. Parece claro que Agustín trataba de superar al Cotta. Cfr. Ciceron, *De Natura Deorum*, III, 8,20ss, Teubner, 1961, p. 125ss.

15. *De div. Quaest. ad Simplic.*, q. II, 1-4 PL 40,138ss.

16. *C. Adimanto*, 7,4 PL 42,138.

gún hemos visto, algo pueden ayudarnos la teología negativa, la teología natural, la teología del signo, la teología de la fe, la teología de la propia consciencia. Pero al final sólo nos quedan la *Vía indirecta* y el *Camino de las mediaciones*<sup>17</sup>. Eso es poco, para un método.

Si pensáramos como Mónica, deberíamos contentarnos con decir que Dios no es nada de lo que nosotros podemos concebir o decir, ateniéndonos a la declaración de nuestros Concilios Lateranense IV y Vaticano I<sup>18</sup>. Y Agustín se siente muy atraído por la teología negativa:

¿Qué es lo que amo, cuando Te amo? Tú no eres hermosura corporal, ni resplandor corporal, ni limpidez luminosa, agradable para los ojos, ni dulce melodía de cualesquiera canciones, ni fragancia de flores, ungüentos y aromas, ni maná, ni miel, ni miembros suaves al abrazo carnal. No amo tales cosas, cuando amo a mi Dios<sup>19</sup>.

Pero Agustín entiende que no podemos contentarnos con tales posturas negativas. Es más, como pondrá de relieve Przywara, Agustín parece más bien afirmar que Dios es todo lo que los hombres podemos decir y pensar, ya que es la última cualidad de todas las cosas:

“Sin embargo, (cuando amo a mi Dios) amo una cierta luz, una cierta voz, un cierto perfume, un cierto alimento, un cierto abrazo, ya que es luz, voz, olor, comida, abrazo de mi hombre interior. Dios es el lugar (*Ubi*) en que refulge ante mi alma lo que no es espacial, en que resuena lo que no se apaga con el tiempo, en que huele lo que no desparrama el viento, en que se saborea lo que no desaparece con la voracidad, en que se realiza una unión, que no se afloja con la saciedad”<sup>20</sup>.

Así aparece la nueva instancia. El método ya no consiste sólo en sustituir la razón por la fe, puesto que tanto la razón como la fe quedan sometidas a previas investigaciones profundas. Queda en claro una cosa: todos los problemas son “humanos”, todo problema es antropológico. Desde los sofistas hasta los tiempos de

17. Especialmente el Cristocentrismo, *Confess.* VII, 18,24 PL 32,745. Teodorico Kampmann animó un movimiento moderno en el sentido de la *Vía Indirecta*. Cfr. *Vía Indirecta. Beiträge zur vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung*, München, 1969.

18. *Denz.* 1782, 1783, 1784 y 428.

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

20. *Id.*, *id.*

Agustín, la Crítica había ido avanzando, y al final se establecía como frontera definitiva, con su fórmula inicial: *unde scís*. ¿Cómo lo sabes, o por dónde lo sabes?

Grecia tenía su método para buscar a Dios: racionalismo, determinismo, científicismo, como se ve en el *De natura deorum*, de Cicerón. Al aceptar un Dios creador, personal y libre, ese método queda anulado, ya que las "leyes" (físicas) no pueden funcionar a capricho. Los escolásticos cristianos no comprenden la oposición radical que aquí reina, y nos aconsejan que no hablemos de oposición, sino más bien de síntesis, aunque sea misteriosa. Ahora bien si Dios es libre, y al mismo tiempo no es libre, porque está sometido a alguna "ley", tenemos, no una síntesis sino una bonita contradicción. Lo que le duele al escolástico, y a todos los demás, es la instancia siguiente: ¿es posible que la llamada "Verdad eterna" pueda cambiar *ad libitum*, si depende del capricho de Dios? Pero, al hablar así, se ha admitido ya la contradicción, a la manera que los maniqueos preguntaban "cómo pudo surgir en Dios la iniciativa de una creación". Se toca siempre el problema que Platón tocaba en el Eutifrón: ¿Es amable una cosa porque la ama Dios? o, ¿la ama Dios porque ya es amable? Los tomistas se pusieron de parte del Dios-Verdad, es decir, de Grecia, mientras los escotistas se pusieron de parte del Dios-Libertad, es decir, de Israel. Descartes, a su vez, dejó en herencia al mundo moderno la convicción de que un Dios sometido a algún linaje de Necesidad, es siempre un Zeus, jamás un Jehovah. Pues bien parece ser que Agustín rechaza el método griego y tiene que buscarse un método que sirva para un Dios personal, libre, creador. ¿Cabe realmente un método, si nos enfrentamos con una Libertad?

El punto de partida parece firme: Agustín redujo el Principio a la Persona: el Universo no es una Necesidad, sino una Libertad. A veces pregunta Agustín *quid sit Deus*, pero replica al momento: *quid est nisi Deus meus*? No es pues una Zona Lógica, un Principio o Arche o Ley física, Causa, Motor, Ser, Verdad, Belleza, Justicia (Dike), Valor separado o Topos Noetós, Suelo, Fundamento, etc., sino que es "mi Dios, mi Señor, mi salud":

"¿Qué eres Tú para Mí, y qué soy yo para Ti? *Dic mihi quid sis mihi. Dic mihi: salus tua Ego sum*"<sup>21</sup>.

---

21. *Confess.* I, 4,4 PL 32,662; *Id.* 5, col. 663.

Agustín rechaza, pues, el método griego, porque sólo vale para un mundo determinista y racionalista, que no existe. Para colocarse en la realidad, exige que se comience por someterse a la fe (*crede*). Y como tiene de la fe un concepto más bien pobre y raquítico, exige una buena hermenéutica, una inteligencia o interpretación filosófica de la fe: *crede ut intelligas*. De ese modo cree haber establecido un método adecuado a la búsqueda de un Dios cristiano. Ni el orgullo filosófico, ni la fe del carbonero, propia del ganado de Dios, o *pecus Dei*<sup>22</sup>. Para buscar a Dios, es preciso sudar y sangrar, ya que Dios se ha escondido rigurosamente. El método agustiniano reclama entonces dos nuevas precisiones: por una parte, hay que atenerse al *noli foras ire, in teipsum redi*. Por otra parte, el método es el *Soliloquio* o la *Confessio*.

## II. *Metafísica necesaria y metafísica libre.*

Quizá Mario Victorino engañó a Agustín con su traducción tendenciosa y cristiana de los platónicos<sup>23</sup>. Pero el problema radical era muy grave. Plotino, tratando de superar a Platón y Aristóteles, pasaba de *lo uno* a *lo múltiple*; ontológicamente, sobre el concepto de emanación; lógicamente, sobre el concepto de razón. Aventuraba la metáfora de la "semilla", como generación griega, como potencia que se revela y expande<sup>24</sup>. Pero no resolvía el problema crítico, y su dogmatismo se reducía a un absurdo, fundado en ambigüedades y comparaciones poéticas inadecuadas, al aplicar el concepto de "ser". La noción de ser es en Grecia ambigua, ya que puede referirse al participio *On*, o al infinitivo *einai*. ¿Qué se quiere decir, cuando se utiliza ese término? Por un lado, en cuanto participio, y según la índole del participio del verbo griego, significa permanencia, constancia, perseverancia, estabilidad. Se opone al verbo *gígnomai*, que significa devenir, inconstancia. Agustín se lo

---

22. *Spiritualis sic istis alimentis pascitur, ut multa intelligat; carnalis autem, id est parvulus in Christo, tanquam pecus Dei, ut multa credat quae intelligere nondum potest. De Gen. c. Manich. I, 23, 40 PL 34, 193.* Ya se ve su voluntad de conjugar el Platonismo con el Cristianismo siempre que sea posible: *non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confidit. C. Academ. III, 20,43 PL 32,957.*

23. Cfr. Boecio, PL 64,71 A. Los críticos, apoyados en esa declaración de Boecio, estiman que la traducción de Mario Victorino era un tanto "tendenciosa", es decir, un tanto "cristianizada".

imaginaba como "aquello que deja de ser lo que era, para comenzar a ser lo que no era". Entendía el "ser" al modo cristiano, como una participación en el *ser divino, quod summe ac primitus est* (Id.) Por ende, Plotino no le resolvía el problema metafísico.

Porfirio trató de resolverlo, abandonando el sentido del participio, y acogiéndose al sentido del infinitivo. Quería fabricar el puente que la metafísica griega necesitaba. Pero para que tal idea se le ocurriese necesitó de los "oráculos caldeos", y de la teología oriental. Con esa "ayuda extranjera", tomaba como noción del "ser" el infinitivo. En ese caso, el Ser es una energía subsistente y trascendente, en cuanto que es *Pléroma*, plenitud, que tiende a expandirse y se trasciende por necesidad. Ahora *Lo Uno* es *El Ser* universal. Pero ya no es *To On*, ni siquiera *To Hen*, sino que es *To Einai*, el Ser expansivo que rebosa, dialéctico y evolutivo. Ahora es posible comprender cómo la *Díada* sale de la *Mónada*: en realidad no "sale", sino que la misma *Mónada* que por su fuerza interna se ha desdoblado, como una célula, en las teorías modernas. La *Díada* es una prolongación vital de la *Mónada*. Una solución semejante adoptó Proclo<sup>25</sup> y probablemente Mario Victorino<sup>26</sup>. Pero Agustín sigue angustiado.

"Vi las cosas inferiores a mí; advertí que ni son del todo, ni dejan de ser del todo. Son, puesto que proceden de Ti; pero no son, puesto que no son lo que Tú eres"<sup>27</sup>.

Como el terreno cristiano estaba ya dominado por el problema metafísico, el problema de la fe era tan difícil como el de la razón: arrianos, subordinacionistas, apolinaristas, macedonianos, pneumatómacos, positivistas e historicistas religiosos; Antioquía contra Alejandría, una Alejandría oriental contra una Alejandría occiden-

24. *Enneadas*, III, 2, 2,19. Cfr. PARMA Ch., *Pronoia und Providentia* Leiden, 1971, p. 54.

25. ZIEGENAUS A., *Die Trinitarische Ausprägung der Göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München, 1972, p. 17-25.

26. *Id. id.*

27. *Confess.* VII, 11,17 PL 32,742. En este modo de formular aparecen dos direcciones del pensamiento de Agustín: por un lado, desconfía de los métodos objetivos, y se dispone a ingresar en sí mismo y resolver dentro de sí mismo el problema de la búsqueda de Dios; en efecto, la Metafísica es un Laberinto. Por otro lado, comienza a buscar información acerca de las Herejías, ya que parece casi imposible caminar con seguridad en un terreno minado, o en un mar sembrado de escollos y minas. Todo lo cual da a Agustín un aire "subjetivista".

tal, mezcla infinita de culturas, eso es lo que tenía Agustín delante de sus ojos...

Dilthey, para ponderar el carácter de "hombre moderno" de Agustín, se fija sobre todo en el subjetivismo, en oposición al hombre griego y al mundo griego, que se reduce a cosismo y fisicismo. Luis Dempf replica que tal afirmación es un anacronismo<sup>28</sup>. Pero en esta discusión hay un malentendido y otro problema de fondo que se oculta.

En efecto, cuando se habla de subjetivismo, hay una referencia obvia al subjetivismo alemán del s. XIX, y en ese sentido sería anacrónico atribuírselo a Agustín. Pero el subjetivismo, como oposición al objetivismo, abarca mucho más, ya que Dempf confiesa que Agustín no entra en el objetivismo tradicional, que se mantiene más bien en un personalismo pasivo y que es partidario de una energía creadora en el mundo, ya que define al hombre, no como un compuesto de alma y cuerpo, de alma y materia, sino como un espíritu o energía espiritual, que tiene un alma y tiene un cuerpo, sin confundirse nunca con ellos<sup>29</sup>.

Hay, pues, un subjetivismo que no es alemán, y al que nos referimos cuando hablamos del "subjetivismo de la Biblia". Israel no buscaba a Dios especulando, contemplando los objetos físicos, adentrándose en una metafísica o ultrafísica, suponiendo que Dios es un objeto más, el primer Objeto o Cosa. Israel buscaba a Dios en la Historia, y sobre todo en su propia Historia: el llamado cosmos, era también historia natural y se reducía a montañas, mares, truenos, relámpagos, tempestades, granizadas, sequías, lluvias, fenómenos de la vegetación, de la fertilidad, de los desastres, en una palabra, bendiciones y maldiciones de Dios. Buscaba a Dios reflexionando sobre su propia historia. Y por eso decimos que se creó a sí mismo en su relación con Dios, en su forcejeo o lucha con Dios<sup>30</sup>. En cuanto entra aquí el elemento "libertad", hablamos

---

28. Cfr. DEMPFF L., *Metaphysik des Mittelalters*, München, 1930, p. 17.

29. Así ha desaparecido la famosa discusión sobre el "Compuesto humano", convirtiéndose en una nueva discusión sobre el "Misterio humano".

30. Gén 32,23s. En Grecia trabajaban los esclavos y los "libres" podían dedicarse a especular, a contemplar, a "ver mundo". En Israel reinaba generalmente la angustia, el anhelo de paz, de felicidad, que nunca llegaba. Agustín pone como primera condición para "buscar a Dios" ser un "ciervo", es decir tener sed ardiente de Dios (In Ps. 41, 1 PL 36, 464ss). El Cristianismo ya no es una "libertad para especular", sino ca-

de creación<sup>31</sup>, tal como lo hace con insistencia Berdiaev. Una historia no es un objeto o cosa, sino un subjetivismo, es decir, una serie de momentos ligados por una memoria humana. En cambio Grecia buscó a los dioses en el movimiento del mundo, en el orden del mundo, *natura, nomos, ley, dike*, intención, finalidad de los movimientos deterministas y determinados, causalidad estricta, conexión rigurosa de *actio-passio*. Lo que se buscaba era un *Hegemonikón*, un Ser fundamento y principio, una zona lógica, como la buscan los ontologistas, Tillich, Zubiri<sup>32</sup>.

Cuando Agustín entra de lleno en el mundo cristiano de la fe, advierte que falla la lógica: en Dios no hay emanación ni generación, sino tres personas y una sola naturaleza: en él no hay diferencia entre sustancia, accidente, atributo, etc.<sup>33</sup>. Así Agustín se hizo cada día menos platónico<sup>34</sup>, y terminó declarando que ser griego es mero quijotismo<sup>35</sup>.

Dejando a un lado el método total del *Noli foras ire* que no es propio de este estudio<sup>36</sup>, reflexionemos sobre el método del Soliloquio, para buscar a Dios. Es sin duda un método nuevo, un nuevo género literario, que responde a una nueva ideología: un Agustín empírico se pone a dialogar con una Ratio, una Tapada misteriosa

---

ridad. Lo que Agustín decía del ciervo que tiene sed, lo dice del peregrino que tiene hambre: sin hambre, no hay nada que hacer (*In Jo 26, 11-20 PL 35, 1611-1615*). "*Trahimur... Da amantem, et sentit quod dico. Da desiderantem, da esurientem, da in ista solitudine peregrinantem atque sitiientem, et fontem aeternae patriae suspirantem: da talem, et scit quid dicam. Si autem frigido loquor, nescit quid loquor*" (*In Jo 26,4 PL 36, 1608*).

31. MADER J., *Die logische Struktur des personalem Denken*, Wien, 1965; p. 64ss y 56ss; WAGNER R., *Existenz, Analogie und Dialektik*, 1953, p. 182ss. El Existencialismo ha mostrado que además del "ser radical y cosmológico", de que hablaron los griegos, hay un "ser temporal e histórico", del que hablan los cristianos: cada cual es hijo de sus obras, cada cual se crea a sí mismo.

32. Cfr. ZUBIRI X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1954, p. 472s. En ese punto, Escolásticos y Existencialistas no se oponen sino que más bien se completan: el ser temporal, es diferente del ser radical, esencia, o ser eterno de los griegos. Se diría, pues, que lo mejor es volver a recurrir a un "concordismo" de Sto. Tomás con Aristóteles. Precisamente la intención de Heidegger era un "concordismo" de los griegos (Aristóteles) con S. Agustín. Y el mismo Heidegger citaba la famosa fórmula de S. Agustín: *non intratur in veritatem, nisi per caritatem* (*C. Faustum*, 32,18 PL 42,507; HEIDEGGER M., *Ser y Tiempo* México, 1951, p. 161). Pero los concordismos están hoy demasiado desacreditados.

33. *De Trinit.* V, 4,5 PL 42,913, etc.).

34. *De Vera Religione*, 2,2ss PL 34,123ss.

35. *De Civ. Dei*, VIII, 5-9 PL 229-254; Id, col. 234.

36. *De Vera Religione*, 39,72 PL 34,154.



que puede ser Dios, un Agustín ideal, una norma o *Topos Noetós*, un misterio<sup>37</sup>. Tal método se basa en la persuasión de que la Verdad habita en el corazón del hombre, y no anda por ahí vagando por el cosmos, ni más allá de la física, ni tampoco debajo de la física, es decir, ni como Idea, ni como Esencia. Y puesto que Agustín quería utilizar ese método para demostrar la “inmortalidad del alma”, parece que hemos de considerar el librito como un fracaso. Pero en realidad no es un fracaso, ya que el método va más allá de lo que parece.

En efecto, el *Soliloquium* se transfiguró en *Confessio*, que es ya el Soliloquio maduro, perfecto y sin embozos, ya se trate de temas históricos<sup>38</sup>, ya se trate de exégesis doctrinales y filológicas<sup>39</sup>. El método agustiniano para buscar a Dios, y pasar la vida buscándolo sin fin, es la *Confessio*, el *principio dialógico*.

¿Qué es la *Confessio*? Se supone que está ya eliminada la mitología gnóstica de los maniqueos. También queda eliminada, aunque Agustín no lo vea claro, el método neoplatónico de las “ascensiones”. Agustín no lo ve claro, ya que en su libro nos describe esa escena genial y valiente del diálogo sostenido con su madre en la ventana de Ostia<sup>40</sup>. Ese método es maravilloso, pero popular: no resiste la crítica de los escépticos. El diálogo de la *Confessio* se establece entre Agustín y Dios, el Dios cristiano, es decir, no Jehovah, como acontece en las *Confessiones de Jeremías*, y tampoco *Lo Uno*, como acontece en las *Confessiones* de Plotino. El Dios cristiano no es un interlocutor-juez o Padre, y tampoco un dios dormido dentro de nosotros mismos, que se va desperezando paulatinamente. Es un Actor, que ahora asiste al “memorial”, a la representación de los sucesos históricos, en los que intervino principalmente, y responsable del sentido que se da a la historia, puesto que es quien ilumina a Agustín: Dios muestra a Agustín que aquella juventud, absurda y caótica, propia de un hijo pródigo, tiene un sentido y un valor concretos y que hay que creerla y además entenderla (*crede ut intelligas*) como si se tratase de un acontecimiento narrado ya en la Biblia. Lo que se narra en *Las Confessiones* es una relación con Dios, una historia de Dios, una revelación natural de Dios.

37. *Solil.* I, 1,1 PL 32,869.

38. *Confess.* I-X.

39. *Confess.* X-XIII.

40. *Confess.* IX, 10,23 PL 32,773.

No se trata de una historia individualista y empírica, sino de un paradigma, de la "historia del joven Adán". Se seleccionan aquellos hechos que son "signos" o pruebas, como en el Evangelio de S. Juan. Agustín es un extranjero, lo mismo que *L'Etranger* de Camus: pero aunque parecen dos hermanos gemelos, son dos polos opuestos.

Es éste un problema que merece reflexión. El Extranjero de Camus no entra en la existencia, sino que se queda siempre fuera, en Argel, en Bavaria. No muerde en la vida o en la sociedad, porque los considera espectáculos absurdos: es un simple mirón, un perro vagabundo. Se siente compelido a velar una noche el cadáver de su propia madre, y ni aun esa "situación" logra hacerle "entrar": se queda afuera. Yo he velado el cadáver de mi madre una noche, como el Extranjero de Camus, y entiendo que es algo tremendo el decir: "en ese vientre fui concebido y estos pechos me dieron de mamar y estas manos me limpiaron y estos labios me hicieron hombre a fuerza de besos". Es algo muy fuerte, un vino generoso, si se bebe delante de Dios. Pero el Extranjero de Camus no muerde, no pica, es un pez astuto que no muerde el anzuelo, que no entra en la situación.

El polo opuesto es Agustín, el hijo pródigo, que ha huido de la casa paterna, pero que se lleva en el corazón esa casa paterna. Disipa su hacienda, se prostituye, peca hasta el exceso, hasta la embriaguez del pecado, pero encuentra en el pecado un "sabor" que ignora *L'Etranger* de Camus, un "desabor" que no encuentra gusto en nada, ni siquiera en el pecado. Agustín encontraba gusto en el pecado: condenaba a los católicos, les reprochaba su "fideísmo", se jactaba de su racionalismo propio y maniqueo, hacía prosélitos entre sus amigos y solas su madre y su amada fueron más fuertes, más puras, y más dignas que él. Cedieron Alipio, Nebridio y Romaniano, pero la gran Mónica y aquella hembra que dormía con Agustín, cuyo nombre no ha querido mencionar, prefirieron ser católicas, buenas o malas, antes que ser "maniqueas". El drama de Agustín es, pues auténtico, profundo, humano, todo lo contrario de esa marioneta que nos presenta Camus con toda idea y con su sentido genial del absurdo de muchas existencias humanas actuales.

Adrede no quiero presentar, como polo opuesto a *L'Etranger* un pecador cristiano o católico. En efecto, este es un nuevo problema que hay que estudiar aparte. Cuando yo estudié el caso de

S. Ignacio, comprendí que había aquí otra oposición fundamental. Discutí entonces con unos calvinistas, que no admitían la confesión, ni la remisión de los pecados, y vi que hay dos mundos incompatibles: un mundo donde los pecados humanos se perdonan, se anulan, se deshacen total y radicalmente, porque la voluntad humana ha “confesado”, ha dicho “he pecado” y eso, sólo eso, es lo que esperaba el Padre. Ese Padre echa los brazos al cuello a su hijo o a su hija, con tal que diga sinceramente *he pecado*, he sido un imbécil y un puerco. Así Ignacio de Loyola, un capitán aventurero es un gran pecador, pero sabe que si se confiesa, se le perdonan los pecados y se le lava el corazón, como un coche que entra en el garage para ser reparado, limpiado, engrasado, y lanzado de nuevo a la pista, aunque pocos días más tarde tenga que volver al taller de reparaciones. Y hay otro mundo horrible, donde no hay garages, un mundo abominable, donde solo se peca y sin remedio y donde hay que tener unas tragaderas colosales para creer que allá arriba hay un Dios inflexible, etc., etc.

Tenemos así tres tipos clásicos: el hijo pródigo, Ignacio de Loyola y el Extranjero de Camus, tres magníficos pecadores. Pero la sociedad actual nos demuestra que el Extranjero de Camus y el de los Ejercicios llegan incluso a ponerse de acuerdo. Ignacio de Loyola, el capitán de Pamplona, tiene sentimientos humanistas, y es capaz de comprender al pecador: si el Extranjero de Camus hubiera hecho ejercicios con S. Ignacio, se hubiera llamado Francisco Javier o cosa semejante. Pero el maniqueo es otra cosa. Ignacio de Loyola hubiera pensado como Agustín de Tagaste: convertir a un maniqueo es algo superior a cien humanismos, por piadosos que sean. ¿Cuántos maniqueos convirtió Agustín, a pesar de sus grandes dotes proselitistas? Logró vencer a algunos, pero convencerlos, ni él mismo creyó nunca en la conversión de los maniqueos. Por eso el maniqueo es un “polo”, un extremo de las posturas humanas lógicas.

### III. *¿Platonismo cristiano?*

Al principio, Agustín copió muchas fórmulas platonizantes, pero hizo una advertencia:

“Muchos exponen copiosamente cosas que ignoran. Yo mismo acabo de afirmar que deseo saber esas cosas que he pedido a

Dios. No desearía saberlas, si ya las supiera. Y sin embargo, he podido exponerlas. He expuesto, no lo que he comprendido con el entendimiento, sino lo que he recogido de una y otra parte, lo que he encomendado a la memoria: a todo eso he prestado fe, en cuanto he podido. Pero saber es otra cosa diferente”<sup>41</sup>.

Señaló ciertos límites al platonismo<sup>42</sup> y terminó explicando que por platonismo entendía un cristianismo racional<sup>43</sup>; anuló el *Topos Noetós*, al colocarlo en la mente personal de Dios<sup>44</sup>, al reducirlo al Verbo cristiano<sup>45</sup>, convirtiendo el platonismo en *praeparatio evangelica* y la “filosofía religiosa” de Platón en teología filosófica. No es, pues, extraño que la controversia pelagiana le obligase a revisar algunos matices platonizantes<sup>46</sup>.

Para nuestro tema la discusión tiene importancia, ya que subsiste en las discusiones escolásticas. Así, por ejemplo, Eric Przywara, gran intérprete de Agustín, subraya el platonismo de Agustín, al presentar a Dios como cualidad última o sentido de las cosas existentes: eso equivaldría a decir que las cosas sensibles reciben su sentido último de las inteligibles, del *Topos Noetós*. Ese argumento se mezcla con los métodos cristianos y místicos; y cobra en los sermones populares de Agustín aires poéticos y maravillosos: Dios es mi pan y mi agua, mi cama y mi vestido, mi vestido y mi atmósfera, mi vino y mi alegría, mi nieve y mi invierno, mi flor y mi primavera, mi campo y mi ciudad, mi patria y mi cielo. Así se forjan argumentos múltiples: “Tú eres todo para mí”, *Deus meus et omnia*<sup>47</sup>. En Dios no hay *contrariorum oppositio*, sino que Dios es todo *para nosotros*<sup>48</sup>. Estamos, pues, muy lejos de un platonismo cristiano.

Otro tanto ocurre con la discusión sobre el orden cósmico, que

41. *Solil.* 1, 4,9 PL 32,874.

42. *De Vera Religione*, 2,2ss PL 34,123ss.

43. *De Civ. Dei*, VIII, 5-9 PL 41, 229-254: espec. col. 234.

44. *De Ord.* I, 11,32, PL 32,993; *De Div Quaest.*, q. 46 PL 40,29ss; Cfr. RITTER J., *Mundus Inteligibilis*, Frankfurt, 1937, p. 35.

45. Cfr. PERLER C., *Der Nous bei Plotinus und das Verbum bei Augustinus*, Freiburg, 1931.

46. TONNARD F-J, “Châractères platoniciens de l’ontologie augustiniennne” en *August. Mag.*, I, p. 317-327; SOLIGNAC A., “Analyse et sources de la question De Ideis” en *August. Mag.*, p. 307-316.

47. PRZYWARA E., *Was ist Gott? Summula*. Nürenberg. Sin fecha: Id. *Augustinus. Die Gestalt, als Gefüge*, Leipzig, 1934, p. 222, “Ganz”.

48. Para nosotros y en la tierra, las cosas son “diferentes”: oro, plata, vino, agua, comida, luz, etc. Pero en el mundo de Dios esas diferencias, son tan relativas, que son aspectos o partes de un todo. Cfr. *In Ps.* 36, sermo. I, 12 PL 36,363; Véase sobre todo el maravilloso comentario al *Ps* 134, 3-7, col. 1740.

podría ser considerado como automático, *deúteros Theós*<sup>49</sup>. No es posible tomar en serio tal suposición, ya que en Agustín ese orden cósmico no es otra cosa que la voluntad o libertad divina, el plan divino, el amor divino que incluye en su plan la misma resurrección de los muertos<sup>50</sup>. Naturalmente, si subordinamos la naturaleza y su orden a la libertad divina, estamos con Agustín, pero no en un platonismo cristiano.

Eso acontece en la discusión del *Ordo Amoris*<sup>51</sup>. Podemos organizar un Reino de amabilidad, y preguntarnos si ese Reino es independiente de un Creador, un *deúteros Theós*, o se indentifica con la obra creada, con la creación, que es voluntad, libertad, plan de Dios. Es claro que, si nos colocamos en el cristianismo, nada hay que objetar.

Se evidencia el sentido que ha de tener otra famosa discusión, que es la de la "reducción de las virtudes al amor". Muchos autores se atienen a Agustín, para afirmar que no hay sino "amor". Pero, si nos atuviéramos al aspecto objetivo y formal, seríamos ridículos. ¿A quién se le ocurre decir que la justicia es la templanza, que la prudencia es la fortaleza, que la virginidad es la limosna, etc.? No, Agustín no dice eso; jamás intentó tales reducciones "objetivas" que probablemente no le interesaban. El se colocaba en el aspecto personal o subjetivo, y advertía que hay virtudes buenas, pero hay otras virtudes malas, infernales. Catilina era un traidor infame, pero era un modelo de abstinencia, resistencia y disciplina; los maniqueos eran modelos de abstinencia y continencia, fuera de los casos abusivos, que se dan en todas partes; los romanos eran modelos de constancia y fortaleza. Es pues claro que hay "espléndidos vicios", es decir, virtudes funestas y malas. Es pues inútil que se plantee el problema "subjetivo" de Agustín como problema "escolástico", es decir, objetivo.

Eso mismo acontece en la "segunda etapa de la búsqueda de Dios", que consiste en la "contingencia" del Universo. Nadie duda

49. Cfr. RIEF J., *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn, 1962.

50. Cfr. DEMAN Th., "Héritage antique et Rénovation chetienne dans le De Moribus Eccl.", "en *Aug. Mag.* II, 713-726; ADENDT H., *Der Liebesbegriff bei Augustinus*, Berlin, 1929; COMTES G., *La Charité d'après S. Augustin*, Paris, 1934". *De Vera Religione*, 53, 103 PL 34,168.

51. SCHELER, M., *Ordo Amoris*, Madrid, 1947; HARTMANN N., *Ordo Amoris*, en *Wiss. und Weish.*, 18 (1955) 1-23; 108-121.

de que Agustín es el gran maestro en este tema, hasta el punto de que se le llama "maniqueo". Ve el uni-verso a la luz del otoño o del invierno: un bosque desnudo, con pretensiones de eternidad, corroído por la concupiscencia, lleno de mentira y "vanidad de vanidades", un uni-verso creado de la nada, que no tiene razón de ser, sino la libertad de Dios, en suma, un universo ridículo, ante el cual el hombre sólo puede ser humorista<sup>52</sup>.

Renuncia, pues, Agustín al *homo philosophicus* para aceptar al hombre real o existencial que es *historia* y no *natura*. El verbo "conocer" recobra así su dignidad bíblica. Conocer es tratar *íntimamente*, amar todo, lo contrario de *especular* o mariposear. A los griegos como a D. Juan, no les interesa "conocer", sino que quieren desahogarse, "especular". Agustín vuelve al ambiente de Israel, a quien le interesa "conocer" y no "especular". Si un hombre no llega a la *Confessio*, es inútil que hable o especule, porque no comprende. Agustín ama, se compromete, pero le duele que le arranquen las cosas que ama, y se lamenta:

"Estamos todavía en la peregrinación y vemos que los hombres corren (a hacerse cristianos)... Pero este siglo se ve sacudido por olas de tentaciones, turbado con tempestades, borrascas, tribulaciones y presunciones. Y sin embargo, este es el camino. Aunque el mar amenace, aunque se hinchen las olas, aunque la tempestad estalle, este es el camino. Nos dan un leño para que naveguemos... Todavía no estamos en la tierra de los vivientes, sino en la tierra de los murientes. Y clamamos diciendo: Tú eres mi esperanza, mi partija, en la tierra de los vivientes. Como estoy en la tierra de los murientes sólo tengo una esperanza; pero sé que en la tierra de los vivientes tengo una partija"<sup>53</sup>.

Esta "maestría" de Agustín para mostrarnos la ridiculez del uni-verso se hace sospechosa; era un ex-maniqueo, habituado a ridiculizar la existencia, y no en sentido humorista occidental, sino con un humor negro, propio de los dualistas y trágicos. Esa maestría para poner de relieve la vanidad y mentira de los tumultuosos ríos de Babilonia es una prueba contra Przywara: demostrar la vanidad o vacuidad de la existencia (gratuidad) no significa demostrar la necesidad de un Dios trascendente que responda de esta

52. Cfr. STRAUSS R., *Der neue Mensch innerhalb der Theologie Augustins* Zürich 1967, p. 11.

53. In Ps. 103, s. IV, 4 PL 36, 1380. Cfr. CORETH E., "Identität und Differenz" en *Festg. f. K. Rahner*, I, Freiburg, 1964, p. 158-187; U. von BALTHASAR R., *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Grenoble, 1965, etc. No podemos liberarnos de nuestro escolasticismo.

“contingencia”. Porque la tal “contingencia” es un modo humano de pensar, no una realidad óptica: sólo cuando poseemos la fe, cuando definimos la criatura como contingente, podemos afirmar que el mundo es contingente.

Algo semejante nos acontece en la tercera etapa de nuestra teórica “búsqueda de Dios”. Dios es lo ideal, el ideal del hombre, la medida de toda realidad. Sólo que, como el hombre no es Dios, se producen dos órdenes o mundos ideales, el divino y el humano. El hombre, en cuanto imagen de Dios, lleva impreso en su naturaleza un orden de “imágenes”, de impresiones. Dios es el valor supremo, el ente supremo, la belleza, verdad, justicia supremas, y las criaturas participan de esos valores, en diferente número, peso y medida, comenzando por el hombre, que es propiamente imagen y no sólo semejanza. En virtud de esa organización, el hombre concibe a Dios, como lo más puro, santo, justo, que se puede decir y pensar. Pero en virtud de esa misma organización, las criaturas nos devuelven el problema a nosotros mismos, con “un no sé qué que quedan balbuciendo” (S. Juan de la Cruz). No hay problemas objetivos o cósmicos, sino que todo problema es devuelto al hombre, en el cual brotó el interrogante. En vano trataría Przywara de convencer a un pagano con argumentos “ideales”; en vano llamaríamos estúpido o desalmado al escéptico, que no ve a Dios en las criaturas “idealizadas” por el hombre: es preciso regresar siempre a la fe y luego entender: *credo ut intelligas*.

Se lamentan los escolásticos de que creamos una oposición mayor de la que existe entre un sistema agustiniano y un sistema medieval. Pero son esos mismos escolásticos (por ejemplo Etienne Gilson, al hablarnos de las “Indeterminaciones agustinianas”), los que nos convencen de la incompatibilidad entre ambos sistemas, y siempre por la misma razón: en el escolasticismo falta una radical Noética o Crítica del conocimiento, “como prolegómeno a toda Metafísica”, aunque también la Metafísica sea Prolegómeno a toda Noética. El escolástico no admite otro conocimiento que el empírico, el que ha “entrado” por los sentidos, aunque utilice su “entendimiento agente” para descubrir fantasmas y esencias. Piensa el escolástico que toda idea o conocimiento es “representación de algo”, y por eso no puede aceptar nociones infusas o categorías, pues serían para él, “ideas infusas”. S. Agustín venía del escepticismo y el escolástico es un cristiano ingenuo, con una fe que traslada las montañas: no cree en el escepticismo.

Hoy, con las victorias de la Sociología y del Socialismo, son muchos los autores que acuden a *La Ciudad de Dios* (con preferencia a *Las Confesiones*), en busca de perspectivas colectivas. La aceptación del régimen o economía religiosa del mundo como Historia de la Salvación, nos lleva hacia una escatología que hoy se está renovando, y que tiene un punto final, un punto omega, independientemente de cualesquiera teorías particulares, ya que la historia tiene siempre un punto final. No es posible pensar en un eterno retorno cosmológico, sino en una historia a la manera de *La Ciudad de Dios*. No es justo considerar *Las Confesiones* como historia de Agustín, empírica, individualista, sino que hay que considerarla como camino de Adán, o del hijo pródigo<sup>54</sup> en el que estamos todos incluidos<sup>55</sup>. Es sin embargo claro, que *La Ciudad de Dios* se presta mejor a ver la historia entera de la humanidad, como una relación del hombre con Dios en este valle de lágrimas y de blasfemias.

Bien se ve que la fórmula "platonismo cristiano" es una mentira convencional: no hay ningún platonismo cristiano y menos en S. Agustín. En un cierto sentido benévolo puede existir un cristianismo "platónico", como un matiz o colorido del mismo cristianismo. Pero hay que evitar que esa mentira convencional, que es inofensiva, se convierta en premisa de falsedades más peligrosas.

#### IV. *El Creacionismo*

¿Quién es Dios? Dios es el creador y el uni-verso es una creación. Cuando Agustín regresó al cristianismo, no era un platónico, que regresaba de la *región de desemejanza*, o un maniqueo que se reincorpora al ántropos, o al extranjero de Camús, que sale del absurdo como de un sueño. Era un simple "hijo pródigo", que regresaba a la casa paterna y se hallaba a gusto, *zu Hause*, a pesar de las dificultades del concepto de creación:

"Tú eres Dios y Señor de todo lo que creaste: en Ti se encuentran las causas de todas las cosas temporales; en Ti per-

---

54. MAYER P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, Würzburg, 1969, p. 47; KNAUER G-N., "Peregrinatio animae", en *Hermes*, 80 (1957) 216-248; FUGIERE H., *Les images de la conversion dans les Confessions de S. Augustin*, Paris, 1963.

55. *De Utilitate Credendi* 8,20 PL 42,73.



manecen los orígenes inmutables de todas las cosas deleznable; en Ti viven las razones eternas de las cosas irracionales y transitorias”<sup>56</sup>.

Pero, si del orden existencial pasamos al esencial, Agustín se siente atraído por el concepto de creación como por un abismo, como fuente de todas las soluciones humanas, como raíz del hombre mismo. Se pasó la vida comentando el Génesis, recurriendo a todos los métodos y sistemas, desde la alegoría caprichosa hasta el comentario ceñido y literal de la ciencia de su tiempo. Se trata de un misterio que el hombre no puede finalmente comprender, pero al que se siente atraído y como fascinado por él. Es absurdo que Dios tuviera de pronto una intención de crear el mundo, como dicen los maniqueos; pero es absurda una eternidad del mundo, condenado a un eterno retorno, o a un eterno progreso; no queda sino aceptar la palabra de la fe:

*“Visibilibus omnium maximus est Mundus; invisibilibus omnium maximus est Deus. Sed Mundum esse conspiciamus; Deum esse credimus. Quod autem Deus Mundum fecerit, nulli tutius credimus quam ipsi Deo”*<sup>57</sup>.

Puesto que nos colocamos en el punto de vista del hombre, y discurrimos *quoad nos* (no *quoad se*, o *quoad Deum*), es absurda la objeción maniquea: no pudo surgir en Dios una intención de crear un Mundo: la contradicción consiste en que hablar así es lo mismo para el hombre que admitir una eternidad temporal o un tiempo eterno: es un círculo cuadrado, y no una temporalidad indefinida. Por lo mismo *qui hoc dicunt, insaniunt*. Eso mismo acontece con el “eterno retorno”, puesto que la medida de tales teorías ha de ser también el hombre: cada hombre estaría eternamente naciendo y muriendo, siendo uno y múltiple, bueno y malo, feliz y desventurado, sabio y necio, etc. Creación es, pues, un problema humano, no cósmico ú objetivo. Sabemos que Dios creó todas las cosas del mundo, las creó “buenas”, y quedó totalmente fuera de las conexiones causales del mundo: Dios no es una causa, o un motor, o un principio, como ya dijimos: está fuera, es trascendente, a pesar de su inmanencia, etc. Pero desde el momento en que se

56. Cfr. O'TOOLE J., *The Philosophy of Creation, in the writings of St. Augustine*, Washington, 1944. Clásico es, en ese sentido, el capítulo de Gilson dedicado a la Creación en su *Introducción a S. Agustín*. O'Toole nos da una bibliografía completa hasta su tiempo.

57. *De Civ. Dei*, 11,4,2 PL 41,319, ofrece un esquema breve y claro.

plantea la creación como “problema”, se trata de un problema “humano”, de antropomorfismos, o modos de ver y hablar humanos.

Nos sale al paso la paradoja: por un lado, parece absurdo atribuir a S. Agustín una “teoría filosófica de la creación”. Pero por otro lado parece inevitable el hacerlo. No hay entre Dios y su creación un *principium conjunctum*, que equivalga a una emanación o generación; pero parece necesario buscar un sucedáneo, ya que de todos modos el mundo es semejante a Dios, revelación de Dios:

*“Mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate, et visibilibus omnium pulcherrima specie, quodammodo tacitus et factum se esse, et nonnisi a Deo ineffabiliter atque invisibilitaten pulchro fieri se potuisse proclamat”*<sup>58</sup>.

A pesar de esa dificultad intrínseca al problema creacional, la postura de Agustín es neta. Ante todo, es clara su postura del concepto de una *creatio ex nihilo sui et subjecti*<sup>59</sup>. Así Agustín es la base de la teoría aristotélico-tomista de la creación.

En segundo lugar, Agustín se ve forzado a concretar el “motivo” de la creación. Según la fórmula oficial “Dios creó porque era bueno”; pero Agustín teme que esa bondad se convierta en “causa”, en necesidad. Por eso corrigió la fórmula en el sentido de la personalidad y de la libertad: Dios creó: “porque quiso”. Pero, en tercer lugar, hay que buscar algún lazo de unión entre Dios y sus criaturas. Ya Plotino había puesto de relieve la analogía<sup>60</sup>, pero Agustín necesitaba otra analogía diferente, una analogía cristiana; no sólo necesitaba una teoría cristiana del Logos como *Tópos Noetós*, sino también una teoría de la imagen, una teoría de la semejanza, una teoría de la participación creacional. Agustín nos explica que esa participación es semejante a la “impresión” de un sello en la cera, ya sea *per Verbum*, ya sea *ad Verbum*. Pero es sólo una analogía<sup>61</sup>, y quizá demasiado “griega”, ya que se supone una cera, una suerte de materia prima, en la que se imprimen “formas”, tomadas del Verbo. Ese modo de hablar parece indicar

58. Id. id.

59. 1) *non erat unde faceret*; 2) *fecit ex nihilo*; 3) *fecit quia voluit*. *Ad Orosium* 3 PL 42,669 y 671.

60. *Enneadas*, III, 3.

61. *Sermo* 52,10,23 PL 38,364. La moderna discusión entre K. Barth y Przywara carece de interés para nuestro asunto, ya que ambos van más allá del problema real, y se comprometen con posturas escolásticas y luteranas. Cfr. PÖHLMANN H-G., *Analogía entis oder Analogía Fi-dei?* Göttingen, 1965.

que Agustín se acerca a Aristóteles, mediante Plotino. Schneider ha buscado una relación oculta entre Agustín y Aristóteles. Algunos autores se preguntan si la insistencia de Agustín en explicar la creación no significa siempre un "ensayo filosófico". En este caso, que nosotros estimamos muy probable, hay que recordar la postura de Israel. El concepto de creación es bíblico, y por ende "inspirado"; algunos piensan que es incluso "revelado"; mas para quien no tenga fe, se trata sólo de una teoría inventada por los israelitas; será pues, o filosofía o mitología. Algo semejante diríamos de S. Agustín: cuanto más se afiance la fe, más se aprecia el carácter teológico; pero, si la fe falla, será preciso conceder que tenemos ante nosotros un ensayo filosófico, que aprovecha las sugerencias de la Biblia. Y el afán profundo de Agustín en ese punto sería la necesidad de explicar la "participación de los valores" mundanos<sup>62</sup>.

La riqueza de los mil aspectos que cada día recoge Agustín en su análisis de la realidad creada, y especialmente en sus sermones al pueblo, hace que nos sintamos casi imposibilitados de sintetizar tantas riquezas. Kowalczyk trata de formular la impresión maravillada de los agustinólogos: "el fundamento del bien óntico radica en el hecho de que es reflejo de las perfecciones de Dios, en la misma naturaleza de las criaturas. Todo objeto imita a Dios hasta un cierto grado; pero tal imitación es imperfecta y parcial. La diversidad óntica y axiológica de las criaturas es grande. Y, sin embargo, cada una es un reflejo del bien absoluto de Dios"<sup>63</sup>. Diríamos que Agustín sigue a Platón, explicando el mundo sensible como imitación-participación del Inteligible; pero sucede al contrario: mientras elimina el mundo inteligible, reduciéndolo al Verbo personal, acentúa el ser de las cosas temporales (*ta méonta*). Diríamos asimismo que Agustín acepta los compuestos de materia y forma sustancial, como Aristóteles; pero, por el contrario, propone la unidad radical (posible *Henología*), como causa del compuesto de materia y forma, como potencia o energía de la forma misma. Queda excluida Grecia: *quidquid est in quantum est, a Deo est*. Es,

62. Cfr. O'TOOLE, 1. c., Por eso no se resuelve nada, aduciendo algunos textos técnicos de Agustín sobre la "materia prima" o sobre las etimologías (*creare, facere, gignere, condere, formare, fabricare*, etc. Lo que interesa es su "postura" ante Dios y ante su Creación.

63. Cfr. KOWALCZYK S., "La Metaphysique du Bien selon S. Augustin" en *Estudio Agustiniano*, 8 (1973) 31-53.

pues, evidente, en el aspecto negativo, que quedan excluidos el maniqueísmo, el helenismo, generacionismo, emanatismo, causalismo, formacionismo, etc.<sup>64</sup>.

Esa paradoja se refleja bien en el llamado "ejemplarismo" de S. Buenaventura, según el cual el creacionismo oscila entre una causalidad eficiente y una causalidad formal, como explicó bien E. Gilson en su exposición de las teorías de S. Buenaventura.

## VI Mediación y Vía Indirecta

Una vez eliminadas la gnosis maniquea y la mística neoplatónica, Agustín habrá de contentarse con el camino de las mediaciones y con la *Vía indirecta*, pues se le impone la Transcendencia Cualitativa. El trato directo y facial del hombre con Dios es imposible en virtud de un pecado original. Se exige, pues, la fe: en virtud de ese pecado, el hombre quedó sometido a un régimen penitencial, y no vive en un estado ideal o paradísico. Por ende, si quiere llegar a entender, tiene que comenzar por creer: *crede*. Pero tampoco puede hacerse ilusiones y estimar que con la fe lo tiene todo resuelto: esa fe, para ser auténtica fe, implica no sólo estudios históricos y filológicos, sino también inteligencia, es decir, una interpretación racional adecuada. El hombre tiene que comenzar por creer, pero luego tiene finalmente que entender: *crede ut intelligas*. Agustín repite, pues, el proceso a que se sometió Israel, al volver del destierro de Babilonia. Sólo que Agustín tenía en cierto modo resuelto el problema, ya que los cristianos habían reducido todas las mediaciones (Sinagoga, Iglesia, Torah, Evangelio, Pneuma-Espíritu, Presencia, Palabra, Majestad, Hijo del hombre) a Cristo:

64. *De Vera Relig.* 18,35 PL 34,137; Cfr. RINTELEN F.-J. von., "Deus bonum omnis boni", en *Aurelius Augustinus*, Köln, 1930, p. 206-216; DELHAYE P., S. Augustin et les valeurs humaines", en *Melanges des sc. relig.* 12 (1951) 121-138.

65. Cfr. ANDERSON J.-F., *St. Augustin and Being: A metaphysical Essay*, The Hague, 1965; SOLIGNAC A., "L'Existencialisme de St. Augustin" en *Nouv. Rev. Theol.* 70 (1948) 3-19; KOERNER F., *Das Sein der Mensch*, München 1953, etc. cfr. *De Trinitate*, I, 1,1 PL 42,820.

66. BOUSSET W., *Kyrios Christos*, Göttingen, 1965 "Id. *Theo. Wörterb.* III, 1048 y II, 492.

67. *Confess.* VII, 1,2 PL 32,733; VIII, 9,21, col. 758; IX, 1,1 col. 763.

68. MULLER H. P., *Aurelius Augustinus. Soliloquia*, Zürich, 1954.

69. Cfr. BARION J., *Plotin und Augustinus*, Berlin, 1935, p. 89 y 166 ss; HARNACHEN E., *Die Frage der Gewisheit bei jungen Augustinus*, Stuttgart 1932, p. 60.

70. *De Beata Vita*, 1,1 PL 32,959; Id. col. 962.

“Buscaba yo un método que me robusteciera e hiciera idóneo para gozar de Ti; pero no lo encontré hasta que me abracé al Mediador entre Dios y los hombres, al hombre Cristo Jesús, el cual me llamaba y me decía: Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. El era el alimento que yo no podía aún asimilar; por eso, se mezclaba con la carne: el Verbo se hizo carne para amamantar nuestra infancia con su sabiduría, mediante la cual creaste todas las cosas<sup>71</sup>.

Dios se hace hombre para que mediante el hombre vayamos al Verbo, a Dios. Nos reúne en el punto de partida, que es la carne, y así nos separa de todos los griegos. Cristo nos recoge en el suelo, y al levantarse él, nos levanta consigo hasta la Divinidad<sup>72</sup>. No hay otro camino ni otro método. Cristo es el criterio de la verdad en nuestra situación real en este mundo. Con El constituimos una Iglesia en la tierra para llegar a formar un reino de los cielos o reino de Dios. Dios habita en su luz inaccesible, pero Cristo nos reúne a todos en esa luz inaccesible mediante la fe y la inteligencia de la fe<sup>73</sup>.

Se realiza, dentro de Cristo, el pensamiento agustiniano del buscar a Dios: 1) todo el que busca a Dios, es porque ya lo ha encontrado; 2) todo el que busca a Dios, es porque todavía no lo ha encontrado. Cristo no es, pues, un camino o método mágico, que nos dispense de seguir buscando; en Cristo hemos de vivir, con el corazón inquieto, *inquietum cor*, a la búsqueda perpetua de Dios: pues “se escondió para que lo busquemos, y es infinito para que siempre tengamos que seguirlo buscando”. Hay teólogos católicos, que en su polémica con el protestantismo, cobran un aire triunfalista y creen saberlo todo. Hay que recordarles:

*Cum imaginationibus tuis loqueris, non cum Verbo Dei: fallunt te imaginationes tuae Non tangis Deum, nisi et animum transieris<sup>74</sup>. Justa sunt judicia Dei, sed occulta... Oh altitudo divitiarum!*<sup>75</sup>.

Al situarnos en un plano de misterio y mediación, nos hallamos arrodillados ante la *Palabra*, lo mismo que los israelitas, al volver del destierro de Babilonia. ¿Pero, qué es la Palabra? Era ya inicial-

71. *Confess.* VII, 18,24 PL 32,745.

72. *Id.*, *id.*

73. “Soy alimento de adultos: crece y me comerás. Y no me asimilarás a tí, como lo haces con tu alimento carnal, sino que Yo te asimilaré a Mí” (*Confess.* VII, 10,16 PL 32,742).

74. *In Jo.* 20,11 PL 35, 1562.

75. *In Jo.* 53, 6 PL 35, 1777 y 1780ss.

mente un término ambiguo; pero la ambigüedad creció al pasar de Sión a Atenas y de Atenas a Roma. Originariamente "palabra" es una voz de mando: *dixit Deus fiat lux, et facta est lux; Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*. Pero en Grecia los términos *lógos, légein* apuntaban a un mundo "inteligible", a un principio formal. De ese modo la literatura sapiencial coloca en el Logos dos principios, el deficiente y el formal: *virtus Dei et Dei sapientia*<sup>76</sup>. Así nace un nuevo problema. Todo fue hecho por el Logos: *omnia per ipsum facta sunt*<sup>77</sup>. Pero Agustín distinguirá cosas que fueron creadas *per Verbum* y cosas que fueron creadas *ad Verbum*, entes racionales.

Nunca salimos de la paradoja. Por un lado, Agustín nos invita a abandonar "las filosofías", para entrar en el reducto fortificado de la teología, en el castillo de la fe, y comenzar desde aquí nuestra "reconquista: llega a decirnos que el discutir esos problemas griegos, ya olvidados, es "eructo de una orgía que tuvimos ayer"<sup>78</sup>. Por otro lado, él nos da el ejemplo de que es imposible olvidar a los griegos, que Grecia no fue una orgía, sino un *Symposion* inolvidable, y que nuestra "Cristología" (y nuestro Cristocentrismo) tienen que ir de acuerdo con "la revelación natural" o indirecta de los griegos<sup>79</sup>. El oscurantismo va contra Dios, es cazurrería.

Surge otro problema, que nos preocupa. La mediación de Cristo responde a la necesidad de "mediar". Y no hay que olvidar que los israelitas crearon ante esa necesidad de mediación un universo de ángeles y demonios, una angelología y una demonología, que hoy parecen tocar a su fin. No es conspiración de los "innovadores", sino hundimiento de un sistema. Quizá sea lamentable el hecho de que se haya perdido la fe en los ángeles y demonios: incluso los fa-

76. *De vera Relig.* 3, 3 Pl 34, 124; I Cor. 1,24

77. *Id. id.*; Jo, 1,3.

78. *Ut quid adhuc escitamus crapulam hesternam?* *Id. id.* 3,5 col. 125.

79. Cfr. Scheele O., *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk* Tübingen, 1901, p. 192; MADER J., "Das logische Implicat des Seinsbegriff bei Aurelius Augustinus", en Festg. f. Leo Gabriel *Wiss. u. Weltbild*, September-Dec. (1962) 316ss. Están de acuerdo todos los agustinólogos: Van Bavel, E. Franz, E. Gilson, O. Scheel, W. Schulz, G. Kamlah, K. Lövith, A. Wachtel, H. Scholz, H-I Marrou, E. Dinkler, F. Hoffmann, J. Ratzinger, Th. Specht, y R. Schneider. Es, pues, evidente el "Per Ipsum ad Ipsum". ¿Cómo podría Aristóteles imaginarse algo semejante a una "encarnación del Verbo" como camino o método para saber quién es Dios? ¿Cómo hubiera podido Aristóteles pensar que la humildad era importanté, o que la carne era el punto de partida?

riseos se niegan a vivir a solas con su ángel y su demonio, como mediadores ante Dios. Pero, es más lamentable que, al hundirse esa fe, no se salve el principio que creó esa fe, a saber: la necesidad de mediaciones, además del Cristocentrismo, ya que se trataba de "teofanías de Dios" al principio.

Sería inútil recurrir a S. Agustín para resolver este problema actual, ya que él se atuvo a la postura de San Ambrosio, que creía ser la de la Biblia. Pero nos ayuda a salvar el principio, al decir: "ángel indica, no una naturaleza, sino una función": quien representa a Dios es un ángel.

### VII. *La mediación de los valores.*

Parece necesario llegar a un acuerdo con Grecia, a pesar de la transcendencia cualitativa, ya que las criaturas poseen valores, y estos valores son participación de Dios. Conocido es el texto fundamental, en que Agustín ve a Dios como Luz inmutable<sup>80</sup>. La conclusión será ésta: ver un valor es ya ver a Dios, pero ver a Dios es sólo ver un valor. Esto no es un retruécano, sino la realidad misma.

Nos enfrentamos así con la llamada "zona lógica", en la que parecen reinar la absolutez y la necesidad como muy bien dijo Kant. Esa zona nada tiene que ver con la experiencia o con el empirismo, pero además es el fundamento de la experiencia y del empirismo. La experiencia humana, que con frecuencia se da por supuesta alegre e ingenuamente, es un problema más difícil que demostrar la existencia de Dios. Quien pretenda demostrar que la experiencia es "posible", se sentirá tan avergonzado, que ya no insistirá en sus pretensiones ingenuas. La experiencia sólo es posible, si hay previamente un alto tribunal, presidido por un Maestro interior:

*"Intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem... Ille autem qui consultitur docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est, incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia"*<sup>81</sup>.

Agustín entiende que los valores son *personales*, ya que tienen siempre un aspecto subjetivo y espiritual, que es el específico, el que distingue los *actos del hombre* de los *actos humanos*. Pero, al mismo tiempo, se ve forzado a admitir una participación al modo cristiano de la creación. Todo lo que es real, verdadero, bello, bue-

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

81. *De Magistro*, 11, 37 s. PL 32, 1216.

no etc., lo es por *participación de un Valor Supremo*, que es Dios. Hay, pues, un Ser Supremo, como Valor supremo; y hay cosas, objetos o criaturas, que tienen el "ser" por participación, y así tienen más o menos cantidad y calidad de ser, un ser mejor o peor, como acontece en los demás valores. Ser, es un adjetivo, no un sustantivo, y no tiene privilegio alguno sobre los demás valores: metodológicamente hablando, el ser viene después de la verdad, ya que el ser sólo es accesible mediante la verdad, mediante una aparición, mostración, revelación, que es lo que significa el término *Alétheia*, es decir, desvelación, desnudez, revelación, apocalipsis.

¿Es el Logos-Verdad un *Deúteros Theós*, independiente del único Dios, tal como podrían entender los griegos su Logos, ya en los estoicos, ya en Filón de Alejandría? Ese peligro no existe para los cristianos, ya que llaman Logos a Jesús de Nazaret, a un Hombre-Dios, personal y concreto, y eso no lo admite el griego. Para el cristiano, el problema ha pasado, pues, al mundo de la fe, y no se mantiene en una zona lógica. Este fue el gran problema de los griegos, que se convertían al cristianismo y se veían obligados a aceptar a Cristo como Logos, según el Evangelio de S. Juan.

Logrado el acuerdo convencional, todo lo bueno, bello, justo, simpático, verdadero, amable, caritativo, justo, legal, dulce, limpio, es participación creacional y revelación natural. En cuanto somos imágenes de Dios, chocamos continuamente con las semejanzas de Dios, que nos salen al paso y nos emocionan, interesan, sorprenden, sacuden, alegran, entristecen, conmocionan de mil modos, según Max Scheler proponía para presentar su Reino de objetos amables. Las criaturas son, pues, objetos embellecidos, justificados, legalizados, bonificados, entificados, etc. Cuando salimos al mundo, vamos, no desnudos (*tanquam tabula rasa*) sino vestidos, revestidos, y aún armados de todas las armas para llegar a una "experiencia del valor" que es ya una "experiencia de Dios". Por eso surge ahora por todas partes el problema de la "experiencia de Dios y de la religión", en oposición a un mundo convencional, racionalista que nos transmitieron los griegos a los cristianos. Cuando avanzamos hacia el Universo, somos, no una "potencia aristotélica", sino una "aptitudo", como diría el agustino Jacobo de Viterbo<sup>82</sup>.

---

82. CASADO F., "El pensamiento filosófico de Santiago de Viterbo", en *La Ciudad de Dios*, 163-165 (1951-1953) 117-144.



Este problema afecta hoy, no sólo a la mística, a la gnósis y a la teología, sino también a la filosofía, a la ciencia y al sentido común. La postura ingenua y convincente inicial la había marcado Cicerón, al decir: "¿quién es tan desalmado (*vecors*) que, al contemplar el cielo, no vea que hay un Dios?" No se trata de "causalidad", sino de una intuición elemental, y aun de una "mística primitiva", si se quiere. La postura final la encontramos en los hombres de nuestros días, que buscan en el Zen, el Yoga, el Swammis, y en el *Cristo Superstar* una solución a la angustia contemporánea, ya que la tierra va resultando estrecha, pobre, aburrida. El rudo campesino dice a su novia: "tienes unos ojos "divinos"; el hippie sofisticado chupa su droga y dice luego: "experiencias divinas". Entre Dios y el mundo, y desde luego entre Dios y el hombre no está cortado el "cordón umbilical". Si nos quitan el *Principium Coniunctum*, tenemos que sustituirlo de algún modo. Lo que no podemos hacer es quedarnos solos en la tierra con todos nuestros animales. Nos acontece como a esas familias que fueron al Brasil a hacer fortuna y la hicieron en el interior de una selva incomunicada: al final, optaron por marcharse, abandonando sus riquezas, y prefiriendo un buen café tomado en la barra de un bar de Amsterdam. ¿Para qué querían doce mil cabezas de ganado mayor? ¿Y para qué quiere el hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma? Los hombres han montado sus aparatos, los que investigan el átomo y los que exploran las nebulosas. Se supone siempre que el universo tiene un latido que llamaremos dulcemente "divino", para convencernos de que no estamos solos, sino que estamos residienciados en *la Isla Misteriosa* (Julio Verne).

Atenderemos, pues, ante todo a la alegoría, comparación o metáfora. El mundo es bello y la belleza estalla en todas partes. Santa Teresa lloraba de emoción al ver el agua clara, las flores limpias, los cielos rasos. San Juan de la Cruz temblaba porque al pasar junto a la floresta oía a las cosas "un no sé qué que quedan balbuciendo". Los místicos medievales, especialmente los franciscanos, predicaron una mística que tenía su origen en San Agustín. Esa mística ha tomado hoy la forma secular de turismo, y así se ha mecanizado y degradado, pero conserva sus raíces. Los hombres suben a las cordilleras, bajan a las cavernas de la tierra, surcan los mares, van a la luna, giran por los espacios, no se detienen ante nada. El espíritu humano volandero y víctima de una inquietud

superior, se siente sacudido, llamado, invitado a la unidad del mundo, a la fraternidad universal, al universo.

Por encima de la alegoría tenemos *el símbolo*. No todos los objetos "representan a Dios", pero hay algunos que lo representan. Los cristianos han formalizado su teoría con el nombre de *sacramentos*, que son "memoriales", "representación", a revivir el contacto personal con Dios y con Cristo. Pero el hombre moderno está buscando a su manera muchos otros sacramentos reales en el terreno de la razón, además de los que ofrece el terreno de la fe. El amor humano y el arte son los temas más socorridos para hablar de "sacramentos naturales". En suma, los hombres actuales están tratando de crear, no sólo una nueva angelología y demonología, sino también una nueva sacramentología, para cubrir enteramente el campo de su fe y de su razón. Es lo que llaman hoy *Via indirecta*.

Aparecen así nuevos ensayos y métodos. La historia de la cultura nos muestra cuánto debemos a los místicos, gnósticos, teólogos, filósofos, científicos, y aventureros, que en los momentos críticos, se internaron en la jungla social, para buscar una nueva salida al callejón cristiano que se iba cerrando. Cuando hoy oímos a los hombres, incluso a algunos grandes teólogos, que nos hablan con toda naturalidad de "experiencias de Dios" y nos invitan a tratar con Dios como con una Persona creadora, libre, señorial, nos parece encontrarnos de nuevo en casa, *zu Hause*, escuchando la voz del Padre. Los agustinólogos vuelven, pues al estudio de los "signos" (*visa*), como vías de acceso hacia el compromiso personal o la alianza<sup>83</sup>. Espléndido es el último estudio del P. Mayer<sup>84</sup>. Quizá, si nos ejercitamos en la "experiencia de Dios", en medio de nuestro tráfigo social, podemos llegar a la perfección de Abrahán, el "amigo de Dios" o como Moisés, el cual hablaba con Dios "como un amigo suele hablar con su amigo"<sup>85</sup>.

LOPE CILLERUELO

---

83. Cfr. Juypers, Masura, Markus, Borst, Holl, Soris, etc. Cfr. MORAN J., *La teoría de la admonición en los Diálogos de S. Agustín en Augustinus*, 13 (1968) 256-271.

84. MAYER, *l. c.*

85. EX. 33, 11.