

Notas de antropología agustiniana^(*)

I. — LA SABIDURIA

1. «Es capital para la inteligencia del agustinismo el hecho que San Agustín no separó nunca la Sabiduría, objeto de la filosofía, de la felicidad. Lo que busca es un bien cuya posesión sacie todo deseo y confiera por ende la paz. Este eudemonismo fundamental nace de la actitud de San Agustín, que desde un principio y para siempre vio en la filosofía algo muy distinto de la búsqueda especulativa de un conocimiento desinteresado de la naturaleza. Lo que le preocupa es el problema del destino del hombre. Llegar a conocerse, para saber lo que hay que hacer para *ser mejor* y si es posible *ser feliz*: éste es para él todo el problema... Es cierto que San Agustín busca la verdad para ser feliz, pero nunca ha pensado que sea posible una felicidad separada de la verdad» (1).

Estas autorizadas palabras pueden servirnos de introducción al estudio de la noción agustiniana de «sabiduría».

San Agustín distingue siempre cuidadosamente entre ciencia (*scientia*) y sabiduría (*sapientia*). La ciencia tiene por objeto lo temporal, los medios: *cognitio rerum temporalium atque mutabilium navandis vitae huius actionibus necessaria* (2). El conocimiento de los números (en el sentido obvio de la palabra), las matemáticas, son ciencia.

La sabiduría en cambio tiene por objeto, hablando en general, lo eterno, el fin, el destino del hombre. No se ocupa de problemas sino del problema humano. La sabiduría agustiniana es una noción clara, pero compleja. Intentemos analizar esta complejidad.

(*) Los textos citados se toman de la edición de MIGNE, menos *Las Confesiones* (edición de A. C. VEGA) y *La Ciudad de Dios* (edición de DOMBART & KALB).

(1) E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 1-2.

(2) *Trin* XII 12 17 PL 42.

La sabiduría está íntimamente relacionada con la felicidad, si no es que se identifica con ella. Comparemos estas dos definiciones. ¿Qué es la sabiduría? «La verdad en la cual se contempla y se posee el bien supremo (*in qua cernitur et tenetur summum bonum*)». ¿Quién es feliz? «Aquel que posee el bien sumo, que se conoce y se posee en aquella verdad que llamamos sabiduría (*in ea veritate quam sapientiam vocamus cernitur et tenetur*)»(3). Consecuencia: quien es sabio es feliz.

Parece un intelectualismo exagerado hacer consistir la felicidad en el conocimiento de la verdad. Y parece también que San Agustín es el último hombre a quien se podría tachar de intelectualista. Intentemos ver más claro.

Todos los hombres, explica San Agustín, desean la felicidad (*vitam beatam*). Pero no todos la consiguen. ¿Por qué? Porque no saben en qué consiste. porque yerran el camino, porque *no son sabios*. He aquí cómo el conocimiento de la verdad aparece como condición necesaria de la felicidad. Todos desean ser felices, luego todos desean ser sabios, arguye San Agustín: *todos desean saber ser felices* (4).

¿Cuál es la verdad necesaria de la felicidad? ¿En qué consiste la sabiduría? En conocer lo que soy y en conocer mi destino, que no puede ser otro que Dios. *Noverim Te, noverim me* (5). Conocer *para hacer*, para saber qué debo hacer. «¿Para qué se le manda al alma conocerse a sí misma? Es, creo, con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza. Es decir, para que procure ordenarse según su naturaleza, esto es, bajo aquél a quien debe estar sometida y sobre aquello que ella debe señorear; bajo aquél por quien debe ser regida, sobre las cosas que ella debe regir» (6).

Quien se conoce y obra conforme a la ley de su ser, es sabio y por tanto feliz. «Llamo sabios, no a los hombres prudentes e inteligentes, sino a aquellos que poseen, un conocimiento lo más perfecto posible de sí mismos y de Dios y llevan una vida y conducta moral conforme con este conocimiento» (7).

Hasta aquí hemos expuesto un aspecto de la noción agustiniana

(3) *LArb* II 9 26 PL 32.

(4) *Ibidem*.

(5) *Sol* II 1 1 PL 32.

(6) «Ut quid ergo ei praeceptum est ut seipsam cognoscat? Credo, ut seipsam cogitet et secundum naturam suam vivat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet.» *Trin* X 5 7 PL 42.

(7) «Sapientes voco, non cordatos et ingeniosos homines, sed eos quibus inest, quanta inesse homini potest, ipsius hominis Deique firmissime percepta cognitio atque huic cognitioni vita moresque congruentes». *UCred* 12 27 PL 42. En *Retractationes* I 2, corregirá esta afirmación, pero sin variarla en lo esencial. El sabio está en el buen camino: «(Deum) si sequimur bene, si assequimur, non tantum bene, sed etiam beate vivimus». *MorEccl* I 6 10 PL 32.

de sabiduría: el conocimiento de la verdad del hombre como condición necesaria (junto con la práctica de la verdad) de la *beata vita*.

Pero hay un segundo aspecto, un segundo plano, siempre presente, aunque no siempre aludido, que transforma la herencia griega y suprime todo rastro de intelectualismo en la noción agustiniana de sabiduría. Es este: la Sabiduría es una Persona, el Hijo de Dios, a quien la Sagrada Escritura llama la Sabiduría del Padre (8). La verdad en cuyo conocimiento y posesión consiste la felicidad es una Verdad subsistente y personal, es Dios. *Et ipsa est beata vita gaudere de Te, ad Te, propter Te* (9). Ahora tenemos completa la concepción agustiniana de la sabiduría.

Los dos aspectos de la misma que hemos desglosado aparecen en la interpretación que da San Agustín de la palabra *philosophia*. Etimológicamente significa amor, no de la ciencia (*ἐπιστήμη*), sino de la sabiduría (*σοφία*) (10). Esto fue siempre para San Agustín. Apenas hay en su obra filosofía de la naturaleza. Su empeño y su esfuerzo primero va a solucionar el problema esencial: ¿qué es el hombre? ¿cómo llega a ser hombre? Por otro lado la Sabiduría es Dios y por tanto el verdadero filósofo es aquel que ama a Dios (*si sapientia Deus est... verus philosophus est amator Dei*) (11). Ahora se ve claro por qué el filósofo, el sabio es feliz: porque ama y posee a Dios que es su verdadero fin. *Quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit* (12).

2. Es sabido que, para San Agustín la iluminación divina es necesaria para que el entendimiento humano pueda llegar a conocer la verdad, cualquier verdad, tanto la de los números, como la de la sabiduría.

Veamos ahora, un poco más particularmente, cómo esa iluminación es necesaria para llegar a conocer la verdad de la sabiduría.

Todos desean ser felices, luego conocen (preconocen) la felicidad. Y como la felicidad es inseparable de la sabiduría (de la verdad), si todos desean ser felices, todos desean ser sabios; luego conocen (preconocen) la sabiduría. «Si consta que todos queremos ser felices, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es feliz. En efecto, nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría. Y así como antes de ser felices tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que sabemos y decimos con toda seguridad y sin duda alguna que que-

(8) 1 Cor 1 24.

(9) *Conf X 22 32* VEGA 744.

(10) «Philosophia est amor studiumque sapientiae». *MorEccl I 31 38* PL 32.

(11) *CivD VIII 1 CCL 47 216*.

(12) *CivD VIII 8 CCL 47 225*.

(13) En el capítulo III.

remos ser dichosos, así también, antes de ser sabios, tenemos impresa en nuestra mente la noción de sabiduría, en virtud de la cual cada uno de nosotros, si se le pregunta a ver si quiere ser sabio, responde sin sombra de duda que sí, que lo quiere» (14).

Más aún todos los hombres conocen (preconocen) las normas más generales de la sabiduría (*regulae et quaedam lumina virtutum*), por ejemplo, que lo inferior ha de estar sometido a lo superior, y que las cosas iguales deben compararse entre sí, y que a cada uno se le debe dar lo suyo (15). Si le preguntamos a un hombre si hay que preferir lo eterno a lo temporal, nos contestará que evidentemente sí. ¿Quién se lo ha enseñado sino el Maestro interior?

Todas estas verdades, los mismo que las verdades de los números, no vienen de fuera, son interiores; no son subjetivas, no son mías ni tuyas, sino objetivas, comunes a todos y superiores a todos. «Estas a manera de normas y luminaires de las virtudes son verdaderas e inmutables, y todas y cada una están al alcance de todos y todos, en común (*communiter*), pueden conocerlas con su propia razón» (16). Estas verdades sólo pueden tener origen y fundamento en la Verdad. Dios nos ilumina para que las conozcamos, nos las enseña, las imprime en nosotros (17).

(14) «Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo sine sapientia beatus est. Nemo enim beatus est nisi summo bono, quod in ea veritate quam sapientiam vocamus cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati simus mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus fidenterque et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impressam, per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet». *LArb* II 9 26 PL 32.

(15) *LArb* II 10 28.

(16) «Satis est quod istas tamquam regulas et quaedam lumina virtutum et vera et incommutabilia et sive singula sive omnia communiter adesse ad contemplandum ei qui haec valent sua quisque ratione ac mente conspiceret, pariter mecum vides certissimumque esse concedis». *LArb* II 10 29.

(17) «Toutes les vertus sont des habitudes stables de bien agir et, comme telles, elles se fondent sur des jugements vrais de la raison. Or, ces jugements sont de même nature, qu'ils portent sur ce que les choses doivent être ou sur ce que les hommes doivent faire. Lorsque je dis que le meilleur est préférable au bien, que tout acte humain doit respecter l'ordre, que la volonté doit faire régner la justice autant qu'il est en elle, je profère des vérités aussi nécessaires que la définition du cercle ou celle de l'unité. Ces nécessités éternelles et immuables, comment les tirerais-je soit des choses, soit de mon esprit, qui sont ici comme ailleurs du muable et du contingent? En réalité, il faut que je reçoive de l'étreinte divine les semences de mes vertus comme je reçois celles des sciences. Dieu ne m'illumine pas seulement de la lumière des nombres, il m'éclaire encore de la lumière de la sagesse, si bien que ma vie morale, comme ma connaissance scientifique, atteste sa présence intime en moi, au fond de cette mémoire métaphysique sur l'importance de laquelle nous aurons plus tard à revenir». E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, vol. I (Paris, 1932), p. 143.

En resumen, «hay en el agustinismo una iluminación física y una iluminación moral comparables en todos sus aspectos a la iluminación intelectual y fundadas en las mismas bases metafísicas. Lo que no se basta en el orden del ser ni, por lo mismo, en el orden del conocer, no puede bastarse tampoco en el orden del hacer» (19). Lo que son los primeros principios del conocimiento respecto de la razón eso son los primeros principios de la moral respecto de la sabiduría. Hay en nosotros una especie de ley (*lex intima*), suma de prescripciones e imperativos de nuestra conciencia, cuyas reglas son otras tantas evidencias primeras y que llamamos *ley natural* (20) y que no es más que la copia, en nuestra alma, de la *ley eterna*, que subsiste inmutablemente en Dios (21).

La exigencia fundamental que esta ley eterna impone al universo en general y al hombre en particular es el orden: *ut omnia sint ordinatissima* (22).

II. — EL ORDEN DEL AMOR

Las esencias eternas y las cosas temporales que participan de estas esencias forman una jerarquía de realidades superiores o inferiores unas a otras. La ley eterna, según la célebre definición agustiniana, impone respetar esta jerarquía: *Lex eterna est ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens perturbari vetans* (23).

Las cosas *están* ordenadas; regidas por leyes físicas, observan necesariamente el orden natural. El hombre *tiene* que ordenarse, aceptando y cumpliendo libremente la ley moral.

Ahora bien, la opción moral es obra de la voluntad. *Homines sunt voluntates*, dirá San Agustín, el hombre será lo que sea su voluntad. La voluntad impera en todas las operaciones del alma. El hombre estará ordenado si su voluntad está ordenada.

Y ¿cuál es principio por el que se mueve la voluntad? El amor, responde San Agustín, el amor es el peso (*pondus*) del alma.

Según la física griega todo cuerpo es atraído por una especie de peso natural hacia un determinado lugar del universo. El lugar

(19) E. GILSON, *Introduction...*, p. 158. Cfr. algunos textos más adelante, en las notas 57-59.

(20) Cfr. *Enarr* 57 1 PL 36 673.

(21) «Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens in sapientes animas quasi transcribitur, ut tanto se sciant vivere melius tantoque sublimius quanto et perfectius eam contemplatur intelligendo et vivendo custodiunt diligentius». *Ord* II 8 25 PL 32.

(22) «Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem et est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima». *LArb* I 6 15 PL 32.

(23) *C. Faustum manich.* XXII 27 PL 42.

del fuego es arriba de todo, el del aire debajo del fuego, el de la tierra abajo de todo, el del agua encima de la tierra. Esta tendencia connatural hace que el fuego suba y que la piedra caiga.

San Agustín concibe de una manera análoga el dinamismo de la voluntad. En el alma, como en el cuerpo, hay un peso que la impele sin cesar y la mueve a buscar el lugar natural de su reposo: es el amor. *Pondus meum amor meus, eo feror quocumque feror* (24).

Si el amor es el motor íntimo de la voluntad y la voluntad es el hombre, habrá que concluir que el amor es algo esencial en el hombre. Y que por tanto la moral no puede consistir en la supresión del amor. «¿Qué os decimos, que no améis? ¡Dios nos libre! Inertes, muertos, miserables seríais, sin amar nada. Amad, pues, pero mirad bien qué es lo que habéis de amar» (25). La virtud no consiste en no amar, sino en amar lo que debe ser amado. «No te digo que nada ames, sino que ordenes tu amor» (26). *Un amor ordenado*, así ha definido San Agustín la virtud: *definitio brevis et vera virtutis, ordo est amoris* (27). Un amor que ama ordenadamente, según el valor del objeto amado, que ama más lo superior que lo inferior, lo eterno que lo temporal... «Todo lo que Dios creó es bueno... pero el alma racional, para proceder rectamente, ha de guardar el orden, subordinando con reflexión y criterio lo menor a lo mayor, lo corporal a lo espiritual, lo inferior a lo superior, lo temporal a lo eterno» (28). En definitiva, siendo Dios el ser supremo, el amor será ordenado si ama a Dios por encima de todas las cosas. Este amor a Dios San Agustín lo llama caridad (*caritas*) (29). Finalmente llama también caridad el amor sobrenatural con que amamos y poseemos a Dios.

Esta misma exigencia de orden en el amor la expresa San Agustín de otro modo, al decir que hay que usar (*uti*) de los medios y gozar (*frui*) de los fines. Gozar, en efecto, es hacer fin de un objeto: *frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam* (30).

(24) *Conf.* XIII 9 10 VEGA 912. «Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis nisi quod animae amoribus suis. Nam sicut corpus tamdiu nititur pondere, sive deorsum versus sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat... sic animae ad ea quae amant propterea nituntur ut perveniendo requiescant». *Epist* 55 10 18 PL 33 212-213. Cfr. *CivD* XI 28 CCL 48 348.

(25) Cit. por E. GILSON *Introduction...*, p. 167.

(26) «Nolo ut habeas nullum amare, sed ordinatum volo». *Sermo Lambot* 2 PLS 2 755.

(27) *CivD* XV 22 CCL 48 488. «Ille iuste et sancte vivit qui ordinatam dilectionem habet». *Doctr. christ.* I 27 28 PL 34.

(28) «Sicut enim bona sunt omnia quae creavit Deus... ita bene agit in his anima rationalis, si ordinem servet, et distinguendo, eligendo, pendendo, subdat minora maioribus, corporalia spiritualibus, inferiora superioribus, temporalia sempiternis». *Epist* 140 2 4 PL 34 539.

(29) Otras veces llama caridad, en general, a todo amor ordenado: «virtus est caritas qua id quod diligendum est diligimus» (*Epist* 167 4 15) y llama «cupiditas» al amor desordenado.

(30) *Doctr. christ.* I 4 4 PL 34.

Usar en cambio es hacer de un objeto medio para alcanzar el fin: *utimur vero eis quae ad aliud referimus quo fruendum est* (31). El orden está en usar de lo que es medio y gozar sólo de lo que es fin (32): *nec est alia vita hominis vitiosa atque culpabilis quam male utens et male fruens* (33). Y puesto que en definitiva sólo hay un fin último y supremo, no subordinado a ningún otro, que es Dios, el orden pide gozar sólo de Dios: *solo Deo fruendum* (34).

III. — LA PAZ

Ordenado el amor, el hombre halla la paz. «El amor es mi peso», el amor tiende a su «lugar» y el lugar del hombre es Dios: *fecisti nos ad Te*. Cuando, pues, el hombre tiene su amor ordenado y ama a Dios sobre todas las cosas, descansa, halla la paz. «Nuestro descanso es nuestro lugar. El amor nos levanta allá... El peso no es sólo hacia abajo, sino al lugar de cada cosa: el fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar... Las cosas menos ordenadas están inquietas: órdenanse y descansan» (35) *Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* (36).

Por otro lado hemos visto que el hombre *in quadam medietate positus est*, por encima de los cuerpos, por debajo de Dios, Creador suyo y de los cuerpos (37). Consecuentemente el orden pide que se someta a lo superior, a Dios, y que no se deje someter por lo inferior. Pero es que este orden es precisamente la paz. *Agnosce ordinem, quaere pacem. Tu Deo, tibi caro... tu maiori, minor tibi* (38). Y comentando la bienaventuranza evangélica: «Los pacíficos son aquellos que ordenando todos sus actos y sometiéndolos a la razón, esto es, a la mente y al espíritu, y teniendo dominadas las pasiones, se convierten en reino de Dios (*fiunt regnum Dei*). En ellos todo está ordenado, de modo que lo superior y más valioso del hombre es lo que tiene el mando, sin resistencia por parte de la sensibilidad que nos es común con los animales; y aquella facultad superior, es decir, la mente y razón, está sometida a lo que la supera, que es la

(31) *Trin X 10 13 PL 42.*

(32) «In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus. *Doctr. christ.* I 22 20 PL 34 26.

(33) *Trin X 10 13.*

(34) Cfr. *Doctr. christ.* I 22 20-21.

(35) *Conf XIII 9 10 VEGA 912.*

(36) *Conf I 1 1 VEGA 325.*

(37) *Epist 140 3 PL 34 539.*

(38) *Enarr 143 6 PL 36.*

misma Verdad, el unigénito Hijo de Dios. Y no podrá la razón dominar a sus inferiores, si no se somete ella a su superior. Esta es la paz que se da en la tierra a los hombres de buena voluntad» (39). Recojamos finalmente la célebre definición: *pax omnium rerum tranquillitas ordinis* (40).

Llegados aquí podemos ya salir al paso de la acusación de eudemonismo que se le ha hecho a la moral agustiniana; una moral, se ha dicho, centrada en la búsqueda de la felicidad.

Esta objeción parece olvidar todo un aspecto del pensamiento de San Agustín sobre el fin del hombre.

La moral agustiniana es, a la vez, un eudemonismo y un deontologismo. Así como nunca separó Agustín la *beata vita* de la verdad, así nunca la separó del orden. Y lo primero fue siempre para él la verdad y el orden. Lo primordial en su moral es un deontologismo severo que prescribe la observancia del orden, de la *lex aeterna*. Y no como un medio para ser feliz, sino como fin último: hay que amar a Dios sobre todo, hay que hacer fin sólo de Dios. Pero ocurre que inseparablemente, inevitablemente, la observancia del orden trae consigo la paz. No puedo alcanzar la paz más que observando el orden, y no puedo observar el orden sin alcanzar por ello mismo la paz. No puede hallar la felicidad más que amando a Dios sobre todo, y no puedo amar a Dios sobre todo sin ser feliz (41). Deontologismo y eudemonismo no son más que las dos caras de una misma realidad.

IV. — DOS AMORES Y DOS INQUIETUDES

Hasta aquí hemos hablado de un *peso* del alma y de un *lugar* donde el alma descansa. Pero la realidad, la realidad histórica humana es más compleja.

(39) «Pacifici in semetipsis sunt, qui omnes animi sui motus componentes et subicientes rationi, id est menti et spiritui, carnalesque concupiscentias habentes edomitas, fiunt regnum Dei: in quo ita sunt ordinata omnia ut id quod est in homine praecipuum et excellens, hoc imperet ceteris non reluctantibus, quae sunt nobis bestiisque communia; atque id ipsum quod excellit in homine, id est mens et ratio, subiciatur potiori, quod est ipsa veritas unigenitus Filius Dei, Neque enim imperare inferioribus potest nisi superiori se ipse subiciat. Et haec est pax quae datur in terra hominibus bonae voluntatis; haec vita consummati perfectique sapientis». *De serm. dom. in monte* I 2 9 PL 34 1233.

(40) *CivD* XIX 13 CCL 48 679. Todo este libro es un tratado sobre la paz, en todos sus aspectos, desde el metafísico al social. En el aspecto social el orden se llama justicia, pero la concepción es la misma: «cuique suum ius, suum locum» (*CivD* XIX 13); «causa pacis, iustitia» (*Ibid.* XIX 27); «fac iustitiam et habebis pacem» (*Enarr* 84 12).

(41) En este mundo de una manera incoada; estamos en el buen camino...

Hay dos clases de desorden y de inquietud. La inquietud del que no ha alcanzado el fin, pero tiende hacia él, está en camino. No está ordenado todavía, pero se está ordenando. Esta etapa de ordenación puede verse como desorden. Si agitamos un recipiente con agua y aceite y luego lo dejamos reposar, la mezcla está desordenada, inquieta, mientras se ordena y busca el reposo: el agua debajo, el aceite encima.

Pero hay una segunda inquietud. La del que, sin dejar de tender a su fin por el dinamismo natural de su ser, tiende a la vez con su voluntad en sentido contrario al mismo. Esta inquietud es una *tensión* entre dos tendencias opuestas.

Pues bien, la primera sería la inquietud de una hipotética humanidad sin pecado. Un hombre inocente, no haría otra cosa, en el tiempo de la historia, que caminar hacia Dios, para llegar a ser hombre. La segunda es la inquietud del hombre real, que es a la vez imagen de Dios y pecador; que tiende hacia Dios que es su origen y su fin y, a la vez, se aparta de Dios.

La teoría de los *dos amores*, que San Agustín aplica a la teología de la historia, tiene además una dimensión antropológica (42). Hay en el hombre, en cada hombre, a nivel de tendencia natural, un *amor Dei usque ad contemptum sui* y un *amor sui usque ad contemptum Dei* (43). El hombre tiende hacia Dios como a su fin, como al lugar de su reposo, de su paz. Y a la vez rechaza a Dios, porque le impide centrarse en sí mismo, hacerse fin de sí mismo. Prefiere un ensimismamiento mortal y destructor a una enajenación vivificante y salvadora en Dios.

Homo duplex. En la naturaleza histórica del hombre hay dos centros de gravedad. Por un lado, aun después del pecado original, el hombre sigue siendo imagen de Dios (44) y está orientado a Dios con todo su ser: *conversio ad Deum*. Por otro lado, el hombre es pecador y el pecado introduce en él una orientación nueva y contraria a la primera: *conversio abs Deo*.

En el hombre hay dos pesos (*pondus*): uno *exotérico*, que lo lleva (*feror*) a su lugar, a su fin; y otro *esotérico*, que le impide ir allá.

(42) Cfr. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid, 1958).

(43) *CivD* XIV 28 CCL 48 451.

(44) Una imagen «deformada», que necesita «reformación» (cfr. *Re-tract.* II 24 2), pero al fin imagen de Dios: «non in eo penitus extincta est velut quaedam scintilla rationis, in qua facta est ad imaginem Dei» (*CivD* XXII 24). Y este extraordinario texto: «Quoniam exsulavimus ab incommutabili gaudio, nec tamen inde paecisi atque abrupti sumus, ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem, beatitudinem quaereremus (nec mori enim nec falli nec perturbari volumus); missa sunt nobis divinitus visa congrua peregrinationi nostrae, quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus, sed illud ab ista esse redeundum, unde nisi penderemus hic ea non quaeremus». *Trin* IV 1 2 PL 42.

Al hombre ahora le cuesta ir a Dios. Para salir de sí mismo y enajenarse en Dios, tiene que vencer el peso que le lleva a ensimismarse: *rapiebar ad Te decore tuo, moxque diripiebar abs Te pondere meo* (45).

H. König ha hablado de dos inquietudes de signo opuesto: *Unruhe* y *Unrast*. «La inquietud (*Unruhe*) del corazón es el núcleo de la antropología agustiniana. Es la categoría fundamental del ser humano y tiene valor positivo. Pero no debe confundirse con otra inquietud (*Unrast*), que lanza al hombre hacia la multiplicidad de las cosas, hacia la dispersión y la disipación». Un *pondus* hacia Dios (*ad Te*): el hombre va a Dios por todo lo que tiene de ser. Un *pondus* contra Dios (*abs Te*): el hombre se aparta de Dios por todo lo que tiene de nada, es decir, porque ha sido hecho de la nada. Un peso hacia el Bien y el Ser y un peso hacia el pecado y la nada (*nequitia=nec quicquam*, repite San Agustín). «El hombre está distendido, atraído simultáneamente por lo finito y por el Infinito y ha de optar por el *ad te* o por el *abs te*» (46).

Esta es la verdadera imagen de la inquietud humana. No sólo una *tendencia* hacia Dios, una búsqueda del Ser a través y por encima de los seres, sino una *tensión* entre dos tendencias: el *amor Dei* y el *amor sui*. Mejor dicho, una tendencia hacia Dios, indestructible, siempre presente, pero retardada, obstaculizada, abortada muchas veces, por el peso del pecado, por el egoísmo estéril y la fascinación de lo temporal y de la nada (47).

Aquí entraría la teología de la gracia. El hombre necesita un auxilio, un restaurador, un Salvador. El hombre no puede llegar a ser hombre más que con la gracia de Cristo. El humanismo agustiniano es un humanismo cristiano.

V. — EL HOMBRE, SER PARA DIOS

1. El fin del hombre es Dios y sólo Dios. Sólo en el Ser (*summe esse*), que reúne en sí y desborda infinitamente todo el bien derramado por los seres, halla el hombre la paz. *Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón no halla descanso (inquietum) hasta que*

(45) *Conf VII 17 23* VEGA 588. Cfr. *sermo 96* sobre la «abnegatio» evangélica. Este desquiciamiento radical, esta división íntima del ser humano aparecerá también en la simultánea atracción del bien y del mal, de la virtud y del vicio, que tan dramáticamente ha expresado San Agustín, especialmente en *Las Confesiones*.

(46) H. KÖNIG, *Das organische Denken Augustins* (Munich, 1966), pp. 160-161.

(47) Nótese cómo, para San Agustín, la ascesis no es una lucha entre el alma y el cuerpo, sino una lucha, dentro del alma, de las dos voluntades, el *amor Dei* y el *amor sui*. «Et ista controversia in corde meo non nisi de meipso adversus meipsum». (*Conf VIII 27*. Sus primeros escritos sí están afectados de neoplatonismo moral.

descanse (requiescat) en Ti (48). Sólo al Ser estable, inmutable (*incommutabile esse*) tiende el hombre, arrastrado por el torrente de la temporalidad: *EST illud simplex quero, EST verum quaero, EST germanum quaero...* (49).

Si sólo Dios es el fin del hombre, es que el hombre supera infinitamente al hombre (50). Esta misteriosa grandeza del hombre es una afirmación central del pensamiento agustiniano. San Agustín que habló como pocos de la *miseria* humana, habló también como pocos de la *grandeza* humana. *Grande profundum est ipse homo* (51). El hombre es *capax Dei* y, por tanto, *praeter Deum nihil sufficit* (52). «¡Cuán grande has hecho la criatura racional, a quien no le basta para reposar y ser feliz nada que sea menor que Tú, y por tanto ni ella se basta a sí misma» (53).

El humanismo agustiniano es un humanismo abierto. La capacidad infinita de su espíritu impulsa al hombre siempre adelante, a la búsqueda de más ser para ser más. Y el Ser infinito que es el fin del hombre posibilita el avance y el crecimiento indefinido: siendo infinito el Ser es inagotable. «Para que se le busque cuando todavía no se le ha hallado, está oculto; para que, una vez hallado, se le siga buscando, es inmenso. En este mundo, buquémosle sin cesar y que el fruto del hallazgo no sea el fin de la búsqueda» (54). El hombre no es un ser descansado, satisfecho consigo mismo y contento en el mundo ante Dios; la existencia humana es un esfuerzo y una lucha para llegar a Dios a través del mundo: la grandeza del hombre es dinámica (55). «No te contentes nunca con lo que eres, si quieres llegar a ser lo que no eres. Sentirte satisfecho es pararte en el camino y cuando dices: basta, es que estás muerto. Progresa siempre, camina siempre, avanza siempre» (56).

Dios es el fin del hombre porque es su principio, su Creador. El hombre va a Dios, porque viene de Él: *fecisti nos ad Te*. Hay una

(48) «Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te». *Conf I 1 1* VEGA 325. La patria del alma es Dios: cfr. *De quant. animae 1 2* PL 32.

(49) *Enarr 38 7* PL 36.

(50) «L'homme passe infiniment l'homme». PASCAL, *Pensées*, fr. 434.

(51) *Conf IV 14 22* VEGA 452.

(52) *Sermo 335 2* PL 38 1470.

(53) «Ostendis quam magnam rationalem creaturam feceris cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid Te minus est ac per hoc nec ipsa sibi». *Conf XIII 8 9* VEGA 910.

(54) «Ut inveniendus quaeratur occultus est, ut inventus quaeratur imensus est... Hic autem semper quaeramus et fructus inventionis non sit finis inquisitionis». *Ioan 63 1* PL 35. Cfr. *Trin XV 2 2* PL 42.

(55) «Der Mensch ist eine dynamische Grösse». E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart, 1934), p. 91.

(56) «Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi» *Sermo 169 18* PL 38.

triple casualidad de Dios respecto del hombre (y del universo) y correspondientemente una triple dependencia del hombre respecto de Dios. «Si nuestro ser procediera de nosotros mismos, también seríamos el origen de nuestra sabiduría, sin tener que aprenderla de un maestro; y seríamos principio y fin de nuestro amor y nos bastaríamos para ser felices, sin necesidad de gozar de otros bienes. Pero ahora, como tenemos necesidad de Dios creador para ser, así también tenemos necesidad de Dios doctor para conocer la verdad y, para ser felices, necesitamos de Dios dador de la alegría interior» (57). Los textos son innumerables a lo largo de la obra agustiniana. Dios es causa del mundo, luz de la verdad y fuente de la felicidad (58). *Ipse nobis est initium existendi, ratio cognoscendi et lex amandi* (59). «Agustín es sin duda uno de los pensadores que han puesto más de relieve la dependencia radical del hombre respecto de su Creador» (60).

2. La relación fundamental del hombre con Dios, en el pensamiento agustiniano se puede formular con una palabra muy actual: alienación o enajenación. El hombre, para ser hombre, ha de enajenarse en Dios. Hay una enajenación necesaria y salvadora.

El hombre es un ser-para-Dios. El hombre no es fin de sí mismo, su fin está en «Otro». El hombre es un ser ec-stático: para ser él mismo ha de salir de sí y enajenarse en este Otro que es su fin.

Pero esta enajenación no enajena, porque Dios no es totalmente «otro» para el hombre. Es *intimior intimo meo* y *plus moi-même que moi* (61). A la vez que infinitamente trascendente Dios es infinitamente inmanente al hombre.

He aquí entonces la paradoja y el drama humanos. Enajenándose en Dios, el hombre se ensimisma; sometiéndose a Dios se libera. Caminando hacia Dios, el hombre camina hacia sí mismo y en Dios llega a ser hombre. Pero ensimismándose el hombre se enajena. Negándose a salir de sí mismo, avaro de su autonomía y autarquía, el

(57) «Si natura nostra esset a nobis, profecto et nostram nos genuissemus sapientiam nec eam doctrina, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et noster amor a nobis profectus et ad nos relatus ad bene vivendum sufficeret, nec bono alio quo frueremur ullo indigeret. Nunc vero quia natura nostra ut esset Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus suavitatis intimae largitorem». *CivD* XI 25 CCL 48 345.

(58) «Causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis». *CivD* VIII 10 CCL 47 227.

(59) *C. Faustum manich.* XX 7 PL 42. «Quod et rerum creaturarum sit effector et lumen cognoscendarum et bonum agendarum; quod ab illo nobis est et principium naturae et veritas doctrinae et felicitas vitae». *CivD* VIII 9 CCL 47 225.

(60) A. SOLIGNAC, *L'existentialisme de saint Augustin*, en *Nouv Rev Theol* 70 (1948) 16.

(61) «Quis tam tuus quam tu? Et quid tam non tuum quam tu, si alicuius es quod es?» *Ioan* 29 3 PL 35.

hombre queda enajenado. Alejándose de Dios, se aleja de sí mismo. Privado de Dios, el hombre no llega a alcanzar su talla de hombre. «Por no sé qué extraña manera aquél que se ama a sí mismo y no a Dios, no se ama; y aquel que ama a Dios y no a sí mismo, ése se ama. Y es que si el hombre no puede vivir de sí mismo, amarse a sí mismo es morir. Y no puede decirse que se ame aquel que al amarse perece» (62).

La filosofía se queda aquí. Pero la teología da un paso más. La teología conoce una segunda enajenación necesaria. Hemos visto que en el hombre no hay simplemente una tendencia (*pondus*) al ser, sino también y a la vez una tendencia a la nada y que esta segunda tendencia obstaculiza y retarda la realización de la primera. Pues bien, la teología sabe que el hombre, además de un ser creado, es pecador. Sabe que el hombre necesita ser liberado por la gracia de Cristo del peso del pecado y de la nada, para poder ir a Dios.

Esta es la segunda enajenación. No solamente depende el hombre del Dios creador, sino también del Dios Salvador. No sólo debe enajenarse en Dios, sino también en el Dios-Hombre, Jesucristo. Y esta segunda enajenación es condición de posibilidad de la primera. Sin Cristo el hombre no puede ordenarse ni por tanto alcanzar la felicidad. Sin Cristo no puede el hombre enajenarse en Dios, no puede por tanto llegar a ser hombre. «Háganse lo que no son, para que puedan seguir siendo lo que son, esto es, háganse católicos, para poder seguir siendo hombres. Para que no perezca en el hombre la criatura de Dios, que advenga la gracia de Dios» (63).

Juan PEGUEROLES, S.J.

(62) «Nescio quo inexplicabili modo quisquis seipsum, non Deum amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipse se amat. Qui enim non potest vivere de se, moritur utique amando se: non enim se amat qui ne vivat se amat». *Ioan 123 4 PL 35*. Cfr. todo el sermón 96.

(63) «Fiant quod non sunt ut possint servare quod sunt, hoc est, fiant catholici ut possint servare quod homines sunt. Ut non in illis pereat Dei creatura, accedat Dei gratia». *Sermo 139 5 PL 38*. Cfr. K. RHANER: «Dans l'économie divine telle qu'elle est réalisée, impliquant le don surnaturel que Dieu a fait de lui même, toute réalité naturelle est ordonnée à la grâce de façon si intime qu'elle ne peut garder son intégrité elle-même, ni parvenir à son achèvement, qu'à la condition de s'insérer dans le monde de la grâce et de la Rédemption». *Mission et grâce*, vol. I (Paris, 1962), p. 77.