

Moral del deber y Moral del deseo en San Agustín

*A multis mutabilibus ad Unum
incommutabile (1).*

(A) MORAL DEL DEBER

Las pruebas de la existencia de Dios, en San Agustín, siempre van acompañadas de su consecuencia moral. La ascensión teórica hasta el Principio prepara y exige la ascensión práctica. San Agustín investiga el *Ser*, para elucidar el *deber ser* del hombre. Busca cuál es el Ser verdadero y el Bien supremo, para saber cuál debe ser el fin del hombre, cuál es el Bien último que el hombre debe amar (2).

I. *El ser verdadero y los seres participados*

Las pruebas agustinianas de la existencia de Dios se pueden reducir a dos *vías* principales: la de la participación lógica y la de la participación óptica.

La primera en esquema dice: si conocemos lo imperfecto es que (pre-) conocemos lo Perfecto, y por tanto lo Perfecto existe.

La segunda en esquema dice: si existe lo imperfecto (seres que son y no son), es que existe lo Perfecto (el Ser verdadero).

Añadamos que el Ser que alcanzamos por las dos *vías* es un

(1) *VRel* 12 24.

(2) Cf. *LArb* II; *VRel* 29-31 52-58; *Mus* VI; *Conf* X, etc.

Ser *inmutable*, evidentemente superior a nuestras mentes mudables que lo piensan.

(Habiendo estudiado, en otros trabajos, los textos mayores sobre el tema, expondré sólo dos textos menores, a modo de ejemplo.)

1. — PRUEBA POR LA PARTICIPACION LOGICA (3)

San Agustín empieza preguntándose por la causa del gozo estético que producen en nosotros muchos cuerpos: *cur ista visibilia placeant?* Nos agradan porque son bellos: *ideo delectare quia pulchra sunt*. ¿Y por qué son hermosos? Porque tienen unidad: *quia... ad unam convenientiam rediguntur*.

Pero advirtamos: la unidad que tienen los cuerpos es imperfecta. No hay cuerpo sin alguna unidad (*ullum omnino esse corpus quod non habeat unitatis qualecumque vestigium*), pero ningún cuerpo alcanza la unidad perfecta (*neque quantumvis pulcherrimum corpus... posse assequi eam quam sequitur unitatem*). Los cuerpos, dirá un poco más adelante, *imitan la unidad*, pero no la adecuan: *non implent unum quod convincuntur imitari* (4).

Así pues, formulemos la pregunta decisiva: ¿dónde conoce el hombre la Unidad perfecta? *ubi videat ipse unitatem hanc, aut unde videat?* En efecto, para poder conocer lo imperfecto como imperfecto, es necesario conocer antes lo Perfecto.

«Quam si non videret, unde cognosceret et quid imitaretur corporum species et quid implere non posset? Nunc vero cum dicit corporibus: vos quidem nisi aliqua unitas contineret nihil essetis, sed rursus si vos essetis ipsa unitas corpora non essetis; recte illi dicitur: unde illam nosti unitatem, secundum quam iudicas corpora, quam nisi videres, iudicare non posses quod eam non impleant?»

En resumen: conocemos la unidad imperfecta, luego (pre-)conocemos la Unidad perfecta, luego la Unidad perfecta existe (5). De otro modo, juzgamos de las copias, luego conocemos el Modelo, luego el Modelo existe. Y más generalmente, (re)conocemos los entes, luego (pre-)conocemos el Ser, luego el Ser existe.

(3) *VRel* 32 59-60.

(4) *VRel* 36 66.

(5) Se sobreentiende (y lo recalca expresamente SAN AGUSTÍN innumerables veces) que la Unidad perfecta no puede ser una mera creación de nuestro espíritu, porque la Unidad (o la Verdad o el Bien) es inmutable, y nuestro espíritu, mudable.

2. — PRUEBA POR LA PARTICIPACION ONTICA (6)

Como buen platónico, constata San Agustín que los cuerpos «mienten» (*mentiuntur*): son unos y no son unos; son unos, pero no son la unidad. Más exactamente, mienten, no porque no tengan ninguna unidad, sino porque no la tienen plena, porque no son la misma Unidad:

«Quaerendum est... utrum in tantum mentiantur in quantum ei [unitas] similia sunt, an in quantum eam non assequuntur. Nam si assequerentur, quod imitantur implerent. Si autem implerent, omnino essent similia. Si omnino essent similia, nihil inter illam naturam et istam interesset. Quod si ita esset non eam mentirentur: id enim essent quod illa est» (n. 61).

Ahora bien, si el cuerpo es uno pero no es la unidad, esa unidad que tiene sólo puede proceder de la misma Unidad; por tanto la Unidad (y el Ser verdadero con que se identifica) existe.

«Si propterea nos fallit rerum visibilium pulchritudo, quia unitate continetur et non implet unitatem, intelligamus, si possumus, non ex eo quod est nos falli, sed ex eo quod non est. Omne quippe corpus verum corpus est sed falsa unitas. Non enim summe unum est, aut in tantum id imitatur ut impleat: et tamen nec corpus ipsum esset, nisi utcumque unum esset. Porro utcumque unum esse non posset, nisi ab eo quod summe unum est id haberet» (n. 63).

Años adelante acuñará San Agustín una fórmula precisa para distinguir el Ser, de los entes. Del Ser hemos de decir: *quod habet hoc est* (7) (no tiene sabiduría, es sabiduría). Del ente en cambio todo lo contrario: *non hoc est quod habet*; su ser es un tener y por tanto recibido del Ser y dado por el Ser.

«Date mihi qui videat omnis unius principium non esse nisi unum solum a quo sit omne unum sive illud impleat sive non impleat» (n. 64).

En resumen, si existen seres imperfectos, es que existe el Ser perfecto; si existen seres participados, es que existe el Ser verdadero, y que de él proceden los seres participados.

(6) *VRel* 33-36 61-66.

(7) *Civ Dei* X 11.

Termina San Agustín con una breve referencia a la mediación del Verbo. El Padre es el Uno y el Principio. El Verbo es la Semejanza perfecta del Padre, es decir, no imitación imperfecta del Uno, sino su adecuación perfecta. Por tanto su unidad no es «mentirosa», como la de los entes, sino «verdadera»: el Verbo es la Verdad.

«Si corpora in tantum fallunt in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari..., datur intelligi esse aliquid quod illius unius solius, a quo Principio unum est quiquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum» (n. 66).

Los entes son semejantes al Uno, el Verbo es la Semejanza del Uno. Por tanto el Verbo media entre los entes y el Ser: los entes son porque son semejantes al Uno, pero son semejantes al Uno porque participan de la Semejanza que es el Verbo.

«Caetera illius unius similia dici possunt in quantum sunt, in tantum enim et vera sunt: haec est autem ipsa eius Similitudo et ideo Veritas. Ut enim veritate sunt vera quae vera sunt; ita similitudine similia sunt quaecumque similia sunt. Ut ergo veritas forma verorum est. ita similitudo forma similium est. Quapropter vera quoniam in tantum vera sunt in quantum sunt; in tantum autem sunt, in quantum principalis unius similia sunt: ea forma est omnium quae sunt, quae est summa similitudo Principii; et Veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est» (n. 66).

II. *El Ser verdadero y el deber ser*

Una vez probadas la existencia del Ser verdadero y la procedencia de los entes, del Ser; San Agustín deduce el deber ser del hombre, el fin que el hombre debe amar.

El fundamento de la deducción es, como siempre, la idea de participación. No amemos los entes, sino el Ser, porque en el Ser está perfectamente lo que se halla sólo imperfectamente en los entes. No amemos los entes, sino el Ser, porque el bien que hay de modo incompleto en los entes, procede del Ser donde se halla de modo pleno y total.

El deber y la virtud aparecen entonces como una consecuencia racional, como el orden de la acción del ser racional. El orden y la razón piden que amemos más el Bien original y perfecto que los

bienes derivados e imperfectos. Pero a la vez el deber ser y la virtud aparecen como el medio necesario para la propia felicidad: sólo el Bien supremo puede dar la felicidad plena al corazón humano.

Y al revés, el pecado aparece primero como desorden: el hombre ama lo derivado en vez de amar el Principio: *verum quaerunt relictæ et neglectæ Veritate* (8); y a la vez como pena: al preferir el bien derivado e imperfecto al Bien original y perfecto, el hombre se priva de la felicidad plena y, añade San Agustín, se ciega para reconocer el Bien supremo: *si nobis potest bene esse cum ipsa veritate, male sumus cum quolibet vestigio Veritatis* (9).

En un hermoso texto de *De libero arbitrio*, nos dirá San Agustín que no sabemos interpretar las señas que nos hacen los seres con su belleza. Amamos los signos, en vez de leer su mensaje y ascender hasta el Principio de toda belleza.

«Vae qui derelinquunt te ducem et oberrant in vestigiis tuis, qui nutus tuos pro te amant, et obliviscuntur quid innuas, o suavissima lux purgatae mentis sapientia. Non enim cessas innuere nobis quae et quanta sis; et nutus tui omne creaturarum decus... Similes sunt hominibus, qui ea quae facis pro te amant, qui cum audiunt aliquem facundum sapientem, dum nimis suavitatem vocis eius et structuram syllabarum apte locatarum avidè audiunt, amittunt sententiarum principatum, cuius illa verba tamquam signa sonuerunt» (10).

III. El Ser inmutable y el deber ser

El Ser al que llegamos, tanto por la *vía* de la participación lógica como por la *vía* de la participación óptica, es *inmutable*. En el primer caso, porque la Verdad y el Bien aparecen evidentemente como incondicionados, sin condición ni referencia al tiempo: una Verdad y un Bien temporales no serían la Verdad ni el Bien. En el segundo caso, porque, si en el Ser verdadero su tener se identifica con su ser, entonces no puede perderlo, luego no puede cambiar, luego es inmutable.

(8) *VRel* 36 67. El texto sigue: "Opera magis quam artificem atque ipsam artem dilexerunt...".

(9) *VRel* 41 78.

(10) *LArb* II 16 43.

Así pues, el Ser verdadero es inmutable y sólo lo inmutable es verdadero Ser: *id vere est quod incommutabiliter manet* (11). Dios es *ipsum esse* (o *idipsum*), porque *unum atque idem semper est* (12).

Los entes en cambio son mudables: su ser propio es pura sucesión, están siempre llegando a ser o dejando de ser. Y además son partes de un universo temporal, que no puede existir todo a la vez.

«Oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt... Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint. Sic est modus eorum. Tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes universum cuius partes sunt» (13).

Los cuerpos pueden ser bellos, pero su belleza siempre será ínfima, porque son partes de un todo, en el que la existencia de cada uno excluye la del anterior.

«Rapitur in ordinem successionis extrema corporum pulchritudo. Nam ideo extrema est, quia simul non potest habere omnia; sed dum alia cedunt atque succedunt, temporalium formarum numerum in unam pulchritudinem complent» (14).

La belleza del universo es semejante a la de un poema o una canción, que son esencialmente temporales.

«Sic et versus in suo genere pulcher est, quamvis duae syllabae simul dici nullo modo possint. Nec enim secunda enuntiatur nisi prima transierit, atque ita per ordinem pervenitur ad finem, ut cum sola ultima sonat, non secum sonantibus superioribus, formam tamen et decus metricum cum praeteritis contexta perficiat» (15).

En cambio el arte con que el poema ha sido hecho no es temporal, sino inmutable. La ley del arte, como la de la verdad o del bien, es incondicionada.

-
- (11) *Conf* VII 11 17.
 (12) *LArb* II 16 41.
 (13) *Conf* IV 10 15.
 (14) *VRel* 21 41.
 (15) *VRel* 22 42.

«Nec ideo tamen ars ipsa qua versus fabricatur sic tempori obnoxia est, ut pulchritudo eius per mensuras morarum digeratur: sed simul habet omnia quibus efficit versum non simul habentem omnia, sed posterioribus priora tollentem; propterea tamen pulchrum quia extrema vestigia illius pulchritudinis ostentat, quam constanter atque incommutabiliter ars ipsa custodit» (16).

Si ello es así, si el Ser es inmutable y eterno y los entes son mudables y temporales, podemos deducir de nuevo, con San Agustín, el deber ser del hombre. Por un lado, será desorden y pecado amar más el poema temporal que el Arte inmutable.

«Ut nonnulli perversi magis amant versum quam artem ipsam qua conficitur versus, quia plus se auribus quam intelligentiae dederunt: ita multi temporalia diligunt, contradictricem vero ac moderatricem temporum divinam providentiam non requirunt» (17).

Pero además y a la vez este desorden moral es para el hombre causa de inquietud y miseria, porque no halla en la multiplicidad temporal el descanso que anhela y que sólo podría darle el Uno inmutable.

«Temporalium specierum multiformitas a bonitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur et nihil cum eo permanet. Sic a tempore... multiplicatus est, ut non inveniatur idipsum, id est naturam incommutabilem et singularem» (18).

El hombre busca la paz y el descanso. Pero la paz sólo puede hallarse en el Ser estable, no en los seres temporales, que nunca permanecen y siempre se nos escapan: [*anima*] *esse vult et requiescere amat in eis quae amat; in illis autem non est ubi, quia non stant, fugiunt...* (19).

¿En qué consistirá entonces la virtud y la felicidad del hombre?

(16) *VRel* 22 42.

(17) *VRel* 22 43.

(18) *VRel* 21 41.

(19) *Conf* IV 10 15.

En el amor de Ser inmutable, del Ser que no pasa, que no le puede ser arrebatado al hombre por el tiempo.

«Ibi est locus quietis imperturbabilis ubi non deseritur amor si ipse non deserat... Veritati commenda quidquid tibi est a veritate et non perdes aliquid, et reflorescent patria tua et sanabuntur omnes languores tui et fluxa tua reformabuntur et renovabuntur et constringentur ad te et non te deponent quo descendunt, sed stabunt tecum et permanent ad semper stantem ac permanentem Deum» (20).

Observa finalmente San Agustín que sólo el hombre que ha hallado el descanso en el Ser eterno, puede gozar de la belleza de los seres temporales.

En efecto, por un lado siendo los seres temporales partes de un todo, para captar su belleza, que es la belleza de un todo temporal, hay que dejar que pasen las partes.

«Quidquid per illam [carnem] sentis in parte est et ignoras totum cuius hae partes sunt. Sed si ad totum comprehendendum esset idoneus sensus carnis tuae..., velles ut transiret quidquid existit in praesentia, ut magis tibi omnia placerent... Ita sempre omnia quibus unum aliquid constat et non sunt omnia simul ea quibus constat: plus delectant omnia quam singula, si possint sentiri omnia» (21).

Pero por otro lado el hombre anhela el ser y la paz. Si en vez de buscarla en Dios y en la eternidad, la busca en el mundo y en lo temporal, intentará hacer estable lo que es esencialmente fugaz y se fatigará inútilmente en un empeño a la vez absurdo y trágico.

«In ipsa dilectione temporalium nolunt transire quod amant, et tam sunt absurdi, quam si quisquam in recitatione praecleari carminis unam aliquam syllabam solam perpetuo vellet audire. Sed tales auditores carminum non inveniuntur; talibus autem rerum aestimatoribus plena sunt omnia; propterea quia nemo est qui non facile non modo totum versum, sed etiam totum carmen possit audire; totum autem ordinem saeculorum nullus hominum potest» (22).

(20) *Conf IV 11 16.*

(21) *Conf IV 11 17.*

(22) *VRel 22 43.*

(B) MORAL DEL DESEO

1. En la primera parte, el razonamiento de San Agustín era: existe el Ser, luego el hombre debe amar el Ser. En esta segunda parte, examinaré el razonamiento distinto que sigue San Agustín en otros textos y que, en síntesis, dice: el hombre ama el ser, luego debe amar el Ser. O más exactamente: amamos el ser, luego amemos el Ser.

Elijo, para el análisis, un notable pasaje, de marcado sabor blondeliano, de *De libero arbitrio* (libro III, caps. 6-8).

En primer lugar, establece San Agustín que hay en el hombre un amor o deseo natural de ser. Un hombre desgraciado expresará en ocasiones su deseo de no ser: *non esse quam miserum me esse mallem*. No es verdad, le responde San Agustín. Tu deseo profundo no es un deseo de *no ser*, sino de no ser *desgraciado*.

«Mentiris. Nam et nunc miser es, nec ob aliud mori non vis, nisi ut sis: ita cum miser nolis esse, esse vis tamen. Age igitur gratias ex eo quod es volens, ut quod invitus es auferatur. Volens enim es, et miser invitus es» (n. 18).

Ser, añade un poco más adelante, es un gran bien, deseado por todos. El hombre feliz desea evidentemente ser; el hombre desgraciado, prefiere ser siendo desgraciado, antes que no ser.

«Si beatus esses, utique esse quam non esse malles; et nunc miser cum sis, mavis tamen esse vel miser quam omnino non esse, cum esse nolis miser. Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit ipsum esse, quod et beati et miseri volunt» (n. 20) (23).

En este pasaje se habla sólo del deseo o amor natural de ser y de ser feliz. En otros textos, San Agustín habla, de modo más completo, de un deseo natural de ser, de verdad y de bien. Y arguye: deseamos ser, conocer (la verdad) y amar (el bien); luego amemos a Dios que es *aeternitas, veritas, caritas*:

«Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem» (24).

(23) Cf. *Civ Dei* XI 27: "Ita vi quadam naturali ipsum esse iucundum est, ut non ob aliud et hi qui miseri sunt nolint interire et, cum se miseros esse sentiant, non se ipsos de rebus, sed miseriam suam potius auferri velint".

(24) *Civ Dei* XI 28.

En segundo lugar, señala San Agustín las tres direcciones que puede tomar, a partir del amor o deseo natural de ser, el amor o deseo personal del hombre.

La primera opción posible es el deseo (personal y libre) de no ser. Es el caso de los suicidas. Es un camino, no sólo equivocado, sino imposible. El amor (personal) de la nada no se da nunca en el hombre. El suicida piensa amar el no ser, pero lo que de verdad ama es la paz, y la paz es un modo cualificado de ser.

«Cum quisque credens quod post mortem non erit, intolerabilibus tamen molestiis ad totam cupiditatem mortis impellitur, et decernit atque arripit mortem; in opinione habet errorem omnimodae defectionis, in sensu autem naturale desiderium quietis (25). Quod autem quietum est, non est nihil; imo etiam magis est quam id quod inquietum est... Omnis itaque ille appetitus in voluntate mortis, non ut qui moritur non sit, sed ut requiescat intenditur. Ita cum errore credat non se futurum, natura tamen quietus esse, hoc est, magis esse desiderat» (n. 23).

La segunda opción posible para el hombre es amar (con amor personal) el mundo de los entes temporales. Es un camino posible, pero equivocado. Equivocado, porque el hombre ama el ser, y lo temporal no es, pasa.

«Temporalia et antequam sint non sunt, et cum sunt fugiunt, et cum fugerint non erunt. Itaque cum futura sunt, nondum sunt; cum autem praeterita sunt, iam non sunt. Quomodo igitur tenebuntur ut maneant, quibus hoc est incipere ut sint, quod est pergere ut non sint?» (n. 21).

La tercera opción que se le ofrece al hombre es amar el Ser. Es el camino acertado y salvador. El hombre, que ama (con deseo natural) el ser, cuando ama (con deseo personal) el Ser, alcanza la paz.

«Si vis miseriam fugere, ama in te hoc ipsum, quia esse vis. Si enim magis magisque esse volueris, ei quod summe est propinquabis... Quanto enim amplius esse amaveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis... Qui autem amat esse, probat ista [temporalia] in quantum sunt, et amat quod semper est. Et si variabatur in amore istorum, mu-

(25) Inmediatamente antes SAN AGUSTÍN ha explicado la diferencia entre *opinio* y *sensus*: "Opinio aut in errore aut in veritate ratiocinantis est vel credentis; sensus autem aut consuetudine aut natura valet".

nietur in illius; et si difflebat in amore transeuntium, in permanentis amore solidabitur, et stabit, et obtinebit ipsum esse, quod volebat cum timebat non esse, et stare non poterat irretitus amore fugientium» (n. 21).

2. Dos notas al texto que acabo de comentar. Notemos, primero, que, del razonamiento agustiniano, no se sigue en rigor una obligación moral. El deseo no funda el deber. El deseo sólo podría fundar un imperativo hipotético (si quieres ser feliz...), y el deber es categórico, absoluto.

Sin embargo, si bien el deseo no es la *ratio essendi* del deber, sí puede ser la *ratio cognoscendi* del mismo. En el pensamiento antropológico de San Agustín, el deseo es, en el hombre, expresión de su ser, lo psicológico expresión de lo ontológico. Si deseo el ser, todo ser y, por tanto, en definitiva, el Ser, es señal que el fin de mi ser es el Ser. El deseo me da a conocer *lo que soy* (un ser-para-el-Ser) y por tanto *lo que debo ser*.

En San Agustín, sólo el ser funda a la vez el deseo y el deber (26). Amo (con amor natural) y debo amar (con amor personal) el Ser, que es mi fin, porque es mi Principio; estoy hecho por el Ser y para el Ser: *fecisti nos ad Te* (27).

Por tanto, en San Agustín: 1) Dios es el Ser que el hombre debe amar; 2) Dios es el Ser que el hombre ama. En otras palabras, *el Ser que debo amar* (con amor personal) *es el mismo Ser que ya amo* (con amor natural).

En segundo lugar, notemos el evidente sabor blondeliano del texto de San Agustín (28), o el sabor agustiniano del pensamiento de Blondel. En efecto, Blondel, como San Agustín, distingue dos niveles en el deseo, que él llama *volonté voulante* (amor natural y necesario) y *volonté voulue* (amor personal y libre). Blondel, como San Agustín, muestra, en la Parte II de *l'Action*, la imposibilidad de querer el no ser, o sea, que la solución negativa del problema del hombre es imposible. La solución del problema de la acción sólo puede ser positivo: queremos el ser (*il y a quelque chose*). Falta determinar cuál es el ser que quiere la voluntad natural (*volonté*

(26) Cf. J. PEGUEROLES, "El orden del amor. Esquema de la ética de San Agustín", en *Augustinus* 22 (1977) 221-228.

(27) *Conf* I 1 1.

(28) R. JOLIVET traduce en términos blondelianos el texto *De libero arbitrio* antes citado (III 6 18): "Ta volonté profonde c'est d'être, puisque tu te révoltes contre la déchéance que t'impose ta misère. Prends donc conscience de ta volonté voulante, afin d'y conformer ta volonté voulue". Y añade: "C'est très naturellement que nous nous sommes servi ici de la terminologie blondeliene: elle s'adapte très naturellement et admirablement au texte de saint Augustin". Cf. *Arch. de Phil.* 7 (1929) 61.

voulante), o sea, cuál es el fin de la misma. En la Parte III (*Le phénomène de l'action*), Blondel excluye sucesivamente, como fines últimos y totales del deseo natural humano, todos los fines «naturales» (los entes temporales del mundo en San Agustín). Y finalmente en la Parte IV, muestra que sólo el Ser adecua la *volonté voulante* y que, por tanto, el hombre es deseo de un Absoluto y que sólo cuando quiere libremente el Ser que ya quiere naturalmente, cumple el hombre la ley de su ser: ama lo que debe amar y es lo que debe ser (29).

Consecuentemente, en el pensamiento moral de San Agustín y de Blondel, la ley aparece como intrínseca (inmanente) al hombre. La ley moral es la ley de mi ser: debo amar el Ser, porque soy-para el Ser. La ley moral manda, como precepto fundamental, *sé lo que eres*. Por tanto, todo el quehacer moral pretende una adecuación en el hombre. En San Agustín, el hombre debe amar como *orden* (amor personal) el Bien que ya ama como *paz* (amor natural). El hombre agustiniano es una naturaleza que debe realizarse por la libertad, es una naturaleza que debe llegar a ser persona. En Blondel, se trata de adecuar la *volonté voulue* con la *volonté voulante*, se trata de adecuar la existencia con la esencia, la libertad con la necesidad. Todo el esfuerzo blondeliano tiende a descubrir la *ciencia* de la acción, para después *hacerla* o actuarla. Se trata de *conocer lo que soy* (naturaleza), para después, libremente, *ser lo que conozco*.

Un breve pero denso texto de *De Trinitate* resume los rasgos comunes del pensamiento moral de San Agustín y de Blondel: hay en el hombre un deseo natural de ser, de verdad y de bien; este deseo es irrenunciable, insuprimible, estamos «condenados» a querer el ser; sólo quedan abiertos dos caminos: o amar (con amor personal) el ser (no ser) de los entes, o amar el Ser verdadero.

«Quoniam exsulavimus ab incommutabili gaudio, nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus, ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem, beatitudinem quaeremus (nec mori enim, nec falli, nec perturbari volumus); missa sunt nobis divinitus visa congrua peregrinationi nostrae, quibus admoneremur non hic esse quod quaerimus, sed illuc ab ista esse redeundum, unde nisi penderemus, hic ea non quaeremus» (30).

JUAN PEGUEROLES, S.I.

(29) Cf. J. PEGUEROLES, "Estructura general y dialéctica interna de *L'Action*, de M. Blondel", en *Pensamiento* 27 (1971) 181-214.

(30) Para el sentido de "unde nisi penderemus", cf. *De lib. arb.* III 5 13: "Humana anima naturaliter divinis ex quibus pendet connexa rationibus...".