

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

INTRODUCCIÓN GENERAL

A LA OBRA COMPLETA

DE

SAN AGUSTÍN

I

ETAPAS DE UNA PEREGRINACION

1. La sierva de los siervos de Dios

El conocimiento de San Agustín en nuestro tiempo es un deber de cultura cristiana y humanística, porque Cristianismo y Humanidad tienen en él un típico representante, índice de su grandeza, vigor y poderío. San Agustín es el contemporáneo de todas las generaciones, el hombre eterno, dotado de una extraordinaria simpatía y calor humano para cuantos se le acercan y reciben el aliento de su espíritu y de su verbo. Ciertamente no es tarea fácil abarcar la plenitud de su pensamiento y su obra, y nuestro vaso será pequeño para verter en él el copioso raudal, la trémula inmensidad de su espíritu oceánico. Con todo, él mismo nos ha facilitado la tarea de comprensión y nos ha dejado abierta la senda que nos conduce a su intimidad, de horizontes vastísimos, que dan al cielo, a la tierra y al abismo. Las Confesiones son la fuente indispensable para conocer a San Agustín y el libro maravilloso y divino, porque no encubre lo humano, antes bien lo describe con una penetración y acierto que pocos genios han conseguido. La Humanidad halla en él uno de sus mejores retratos, su mismo palacio de cristal, anchuroso y hospitalario, donde las almas pueden conocerse y, sobre todo, hallar el camino del propio conocimiento y redención.

Aquí nos interesa la autobiografía agustiniana para pergeñar la semblanza e itinerario hacia la verdad.

Aurelio Agustín nació el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, pueblecito de la Numidia, en el Africa Proconsular. Sus padres fueron Patricio y Mónica; él pagano, ella ferviente cristiana. Tres frondas reverdecieron en el árbol de aquel matrimonio : dos hijos, Navigio y Agustín, y una hija, llamada Perpetua. Fronda mayor que el huerto nativo fue Agustín, e introdujo, sin duda, en casa un nuevo borbollo y movimiento de savia. Frente al pacato Navigio y la dulce Perpetua, Agustín era el más vivaracho, el más bullicioso y torrencial.

Se ha dicho que el alma infantil es como un encerado limpio de todo escrito, como una tierra virgen en que nada hay plantado. Dos manos pasaron por el encerado raso del alma de San Agustín: la de Mónica, que grabó con trazos firmes el nombre de Cristo y algunas verdades de la fe cristiana, y la mano del paganismo, encarnado en Patricio y en la vida pública de entonces.

Patricio no imprimió ninguna huella profunda y duradera en el alma del hijo, a juzgar por el silencio del autor de las Confesiones.

Mónica, al contrario, es el tipo de la maternidad cristiana en el doble ministerio corpóreo y espiritual. Ella cumplió la más alta misión que compete a los autores de nuestra existencia: la que llama San Agustín suscitar semen Christi (suscitar el germen de Cristo), multiplicando su descendencia espiritual. Ella fue, como dice R. Guardini, “la viva encarnación de la Iglesia”, e influyó siempre en Agustín con la doctrina, el ejemplo y la plegaria. La presencia afectuosa de aquella mujer casta, recogida, replegada en una dolorosa intimidad, imprimió una huella saludable en el hijo. No deja lugar a duda en este punto el retrato que nos han conservado las Confesiones, y que San Agustín llevaba esculpido en la carne viva de su corazón: “No callaré ninguno de los sentimientos que brotan en mi alma inspirados por aquella sierva vuestra, que me parió en la carne para que naciese a la vida temporal y me parió en su corazón para que naciese a la vida eterna”. Más bello elogio no puede estamparse de la maternidad cristiana. Agustín y Mónica están inseparablemente unidos en el espíritu y en la sangre, tal como los intuyó Ary Schefer en el cuadro de la Visión de Ostia. Él es el hijo de la plegaria y las lágrimas: “A vos, fuente de misericordia, os ofrecía ruegos y lágrimas, más densas y continuas para que aceleraseis vuestra ayuda e iluminaseis mis tinieblas. Y corría con mayor afán a la Iglesia, y colgábase de la boca de San Ambrosio, fuente de agua corriendo a la vida eterna”.

“Tal era mi madre, siendo Vos su maestro íntimo en la secreta escuela de su pecho. Finalmente, ya en lo postrero de su vida temporal, ganó a su marido para Vos, y en él, fiel ya, no tuvo que llorar lo que había tenido que tolerar cuando era infiel. Era la sierva de vuestros siervos. Todos los que la conocían, en ella os loaban y honraban y amaban, porque sentían vuestra presencia en su corazón, atestiguada por los frutos de una conversación santa”.

Feuerlein reconoce ciertos “elementos femeninos” en el genio virilísimo de San Agustín. Tal vez en la esencia de todo amor se oculten elementos femeninos, en contraste con la virilidad del logos. Y en San Agustín no faltan arrullos de una ternura e intimidad exquisitamente femeninas, sello y herencia de la santa madre. Pero ésta, sobre todo, puso y fomentó en el alma agustiniana el germen de Cristo. O, si se quiere, grabó en ella tres ideas y direcciones espirituales: la fe en un Dios providente, que se cuida de nosotros y puede despachar favorablemente nuestras súplicas; la fe en Cristo, cuyo nombre quedó prendido en su memoria con una melodía interior que no se extinguirá a lo largo de sus peregrinaciones literarias; la creencia en la vida futura, con sus premios y castigos. Hallamos aquí los primeros gérmenes cristianos y esbozo del futuro genio providencialista, cristológico y organizador de *La Ciudad de Dios*.

2. Cultura clásica

Igualmente, el paganismo y su cultura imprimieron profundos vestigios en el alma de Agustín. La educación en el siglo IV comprendía tres grados: el primero, de la escuela y formación elemental, en que los niños aprendían a leer, escribir, contar; el segundo, de los doce a los dieciséis años, comprendía el estudio de la lengua latina, con un maestro de gramática que les hacía leer y analizar, sobre todo, a los historiadores y poetas; el tercero, de los dieciséis a los veinte años, abarcaba la retórica y la filosofía.

Agustín recorrió los tres grados escolásticos en Tagaste, Madaura y Cartago. Su formación cultural fue completa, según los estudios de aquel tiempo, a los cuales llevó su *celeritas intelligendi et disputandi acumen*. En la escuela elemental de Tagaste aprendió a leer y a contar, acostumbrándose a la fastidiosa cantilena: uno y uno, dos; dos y dos, cuatro. El maestro era para los niños un ser odioso, no sólo porque los obligaba a la tarea ingrata del aprendizaje de las primeras letras, sino también porque frecuentemente echaba mano de la palmeta y de las correas para el castigo. Entonces comenzó Agustín a invocar a Dios, porque quería huir del dolor, de la abyección y de la ignorancia. En la escuela primaria, Agustín se manifestó como niño de grandes esperanzas intelectuales, y por eso su familia resolvió hacerle proseguir los estudios, enviándole a Madaura, ciudad distante unos 30 kilómetros de Tagaste. Gramática, historia, geografía, arte métrica para la versificación latina, música, mitología, formaban parte de los estudios de este período. Uno de los autores predilectos era el poeta Virgilio. La Eneida virgiliana fue siempre bocado exquisito para el gusto de Agustín ya desde muchacho y exaltó su imaginación y facultades creadoras. A la vez se despertó su sensibilidad con los episodios del gran poema heroico. Sobre todo el libro cuarto, donde se narra la pasión trágica de Dido y su muerte en las costas africanas, motivada por la fuga de Eneas, conmovió hasta las lágrimas a nuestro joven.

Cuando el maestro obligaba a los alumnos a reconstruir una situación psicológica e improvisar las palabras de algún personaje, verbigracia, de Juno airada por la llegada de los troyanos a Italia, Agustín recogía los más entusiastas aplausos por su interpretación. Apuntaba ya en él la pujanza creadora del mayor genio del Occidente cristiano. La estima que hizo siempre del altísimo poeta latino contribuyó no poco a su aprecio, particularmente en la Edad Media, la cual consideró la Eneida, con todas sus fábulas, como una alegoría de la peregrinación del hombre sobre la tierra, según sostenía Juan de Salisbury en su *Polycraticus*.

No es fácil precisar todo el contorno de la cultura clásica de San Agustín. Sin duda leyó cuanto pasó por sus manos, mayormente los clásicos latinos, cuyas huellas se reconocen en sus libros : Virgilio, Cicerón, Salustio, Horacio, Varrón, Apuleyo, Terencio, Quintiliano. En Madaura eran, sin duda, objeto de

particular preferencia los cuentos de Apuleyo que llevan el título de Asno de Oro. “Fueron para él lo que son para los jóvenes franceses las novelas de Julio Verne”.

De los autores griegos conoció a Homero, si bien la dificultad de comprender su lengua rociaba como con hiel la suavidad de las fábulas griegas, según dice el Santo. De Aristóteles leyó muy poco, tal vez las *Perihermeneias* y los *Tópicos*, y a Platón conoció por sus discípulos, los neoplatónicos. Mas este conocimiento de los clásicos de la literatura y filosofía fue progresivo, y no ha de colocarse precisamente en el período de tiempo que se acaba de indicar.

Terminados los estudios medios en Madaura, y después de un año de vacaciones en Tagaste, en el 370 o a principios del 371 fue enviado a Cartago para cursar la elocuencia, carrera proficua entonces en el Imperio romano y sus colonias, porque era el mejor camino de la fortuna y de la gloria. En el África, “nodriza de abogados”, según Juvenal, se cultivaba con ardor el arte de bien decir, y Agustín se hallaba dotado de maravillosas disposiciones para esa profesión.

Cartago era entonces una gran capital, orgullosa de su historia, de sus monumentos, de su lujo y comercio, de su poderío y placeres. El paganismo tenía su sede con un fervoroso culto a la diosa celeste Tanit o Venus cartaginesa. Los jóvenes provincianos acudían allí para seguir el curso superior de retórica y obtener el título de profesores y maestros.

La gran ciudad, saturada de un perfume lascivo y tentador, pronto sedujo al forastero. Se despertó en él la afición al teatro, que era una de las distracciones favoritas de los cartagineses. Al contrario, las escenas cruentas del circo le repugnaban. Durante sus cuatro años de permanencia en Cartago, Agustín aprovechó el tiempo para continuar su formación intelectual. Era, sobre todo, un autodidacta que por sí mismo asimilaba la ciencia de su tiempo. Leía mucho no sólo en los libros, sino en la gran escuela de la vida y de su propio corazón. Entonces, cuando tenía cerca de veinte años, leyó las Categorías de Aristóteles, y las comprendió perfectamente sin ayuda de magisterio. El aspiraba no sólo al dominio de la palabra exterior y elegante en el decir, sino también a la sustancia nutricia de las ideas, porque nunca se pagó de la vanidad verbal, ahondando en el conocimiento de las artes liberales, incluidas después en un vasto plan enciclopédico de cultura cristiana, que comenzó a desarrollar en el retiro de Casiciaco.

La cultura clásica imprimió su forma mentís en Agustín, le abrió los ojos para la visión de lo real y objetivo, a la par que puso en sus manos el instrumento de una lengua imperial y católica.

Con todo, se lamenta de aquel período de olvido de Dios, porque “¿qué promesa hacía el que yo, malvado y esclavo de mis malos apetitos, hubiese leído por mí mismo y entendido todos los libros que pude de las artes que llaman liberales? Y holgábame con ellos y no sabía de dónde procedía todo cuanto allí hay de verdadero y de cierto. Tenía las espaldas vueltas a la luz y la cara a los objetos iluminados; por ende, mi rostro mismo, con que contemplaba lo iluminado, no se iluminaba. Todo cuanto entendí sin gran dificultad y sin explicación de ningún hombre del arte de hablar y discutir, todo lo que entendí de geometría, de música, de números, Vos lo sabéis, Señor Dios mío, porque la rapidez y penetrante agudeza del entendimiento es don vuestro; mas no por ello yo os sacrificaba sacrificio de alabanza. Yo no me percataba que las artes aquellas eran entendidas muy difícilmente por los ingenios más estudiosos y vivos sino cuando me esforzaba por exponérselas, y aquel que era en ellas sobresaliente, que no tardo en demasía, me alcanzaba en mis exposiciones” .

3. DOS CIUDADES Y DOS AMORES

Cartago y Milán son las dos ciudades más íntimas del alma agustiniana. Si reducimos lo substancial de la peregrinación de Agustín a una doble experiencia y descubrimiento del amor y de la caridad, *eros y ágape*—, como Milán fue la ciudad del encuentro con la caridad redentora de Dios, Cartago significa en su vida el encuentro con el amor humano, de doble filo y aspiración: hacia lo terreno y lo celestial, o el ideal de la sabiduría, con que le enardecía la lectura del Hortensio. Es lo que algunos llaman la primera conversión agustiniana.

“Tenía un hambre entrañable del mantenimiento interior que sois Vos, Dios mío”. Con el temblor de la pubertad sintió Agustín un nuevo fervor del ser íntimo, que pugnaba por rebosarse de su propio vaso. Joven, ardiente y comunicativo, necesitaba unirse a otra alma para verter en ella todo el tesoro de su juventud y la honda y dulce ternura de su alma. Amar y ser amado era su aspiración. El amor se presentaba como un imperativo urgente de donación y goce, sin la discriminación escrupulosa de los motivos superiores, que dan realce y decoro a la amistad humana. Y así cayó en el blando cautiverio de la hermosura femenina. Pero en el empuje vital de aquel amor fogoso y primerizo había quizá tanto de espíritu como de carne. Agustín no perdió la elasticidad para otras delicadas experiencias, ni la fuerza viril del espíritu, ni cierto oscuro anhelo virginal, que le hacía suspirar por una vida de mayor limpieza y decoro: “Dame la castidad y la continencia, pero no ahora”, solía decir a Dios.

Gran mérito este de conocer el valor de la castidad viviendo en el cautiverio de las pasiones. No estaba aletargado el espíritu, sino haciendo guardia a las ideas y valores eternos. Durante aquel período ganó el joven Agustín en experiencia y penetración; se le aguzaron los ojos para ver el desorden y miseria del corazón humano, y sorbió hasta las últimas hondarras la amargura del pecado y alejamiento de Dios. Se hizo, pues, más hombre, más

íntimo amigo de la Humanidad cautiva y jadeante, más sensible y tierno para la compasión de la miseria ajena. Por la amplitud de su experiencia, “San Agustín es el mayor conocedor de las almas”, como dice V. Vedel, el explorador máximo de las ruinas de la culpa de Adán y su descendencia.

En Cartago también, y durante el período descrito, recibió el impulso del amor celeste o de la verdad y sabiduría.

El máximo orador latino, Cicerón, fue el instrumento providencial del profundo cambio de afecto en San Agustín. El Hortensias le produjo una impresión que no había de borrarse nunca por la cálida exhortación a la sabiduría. La felicidad no consiste en la satisfacción de los sentidos, ni en la posesión de las riquezas, sino en el noble deleite de la contemplación de la verdad, a ejemplo de los grandes pensadores, como Platón.

“Este libro trocó mis afectos, y a Vos, Señor, orientó mis súplicas, e hizo que fueran otros mis votos y deseos... Y con increíble deseo de mi corazón deseé la sabiduría imperecedera y comencé a levantarme para retornar a Vos. ¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía para volar de lo terreno a Vos!” *Incipit vita nova*. Comienza, pues, una vida nueva, la dramática lucha de los dos amores para apoderarse de los dominios del alma agustiniana. El ideal de la verdad es una fuerza nueva que imprime una orientación a su vida. Investigar el camino de la sabiduría será su tarea. Con ello, su existencia cobrará un alto interés, un sentido espiritual, hasta que, vencidas todas las fluctuaciones, se eche en brazos de la Verdad.

El Hortensias de Cicerón contenía una exhortación a la educación liberal, como vía para la reflexión filosófica, y una breve historia del pensamiento con las doctrinas de Tales, Sócrates, Demócrito, Aristóteles, Teofrasto, Aristón de Quíos, Posidonio, Nicómaco de Tiro. Exponía la doctrina de las virtudes morales, con el menosprecio de las riquezas y placeres, y proponía la filosofía como preparación para la muerte y la vida futura. En él estaba enunciado también el principio universal de la felicidad: Todos los hombres desean ser felices.

4. La incauta avecilla

Pero hasta llegar aquí, ¡cuánta fatiga y agitación febril, cuántos engaños y desengaños! Después de una fracasada tentativa de leer los libros santos, cuyo humilde estilo le dio en rostro, cayó en el lazo de unos hombres soberbiamente delirantes, en cuyas bocas había cepos del diablo y una dulzura dolosa y pegajosa, confeccionada con las palabras del nombre de Cristo. Durante este tiempo (373-382) abrazó una concepción materialista del mundo. Por espacio de nueve años se adhirió a la secta de los maniqueos. La promesa de una concepción racional del mundo fue el cebo con que prendieron a Agustín, el cual

no quería someterse a ningún credo, sino buscaba un sistema racional de certidumbres, de verdades claras, apoyadas en la razón.

“¡Oh verdad, verdad! ¡Cuán entrañablemente entonces suspiraban por Vos los meollos de mi alma cuando aquellos hombres hacían resonar vuestro nombre en mis oídos, con frecuencia y de muchas maneras, con sola su voz y con libros muchos y grandes! Y decían continuamente: ¡Verdad, verdad!; y sin cesar me hablaban de ella; y la verdad jamás estaba en ellos”.

La promesa de una verdad sincera y desnuda vista con los ojos de la razón; las contradicciones aparentes, que se gloriaban de hallar en la Sagrada Escritura, verbigracia, en las genealogías de Cristo según San Mateo y San Lucas; la esperanza y la prisa de llegar a una visión científica de la naturaleza, de sus fenómenos y leyes; el origen del mal, explicado con la metafísica de los dos principios; la austeridad hipócrita de los maestros de la secta; el fatalismo ético, que anulaba toda responsabilidad humana, aliviando el peso moral de la conciencia culpable y legitimando todos los movimientos de la sensualidad, fueron parte para conquistarse al hijo de Mónica, impaciente y ávido de la verdad.

Mas en el fondo de esta adhesión hubo, ante todo, una indigencia profunda, una vehemencia vital, una sorda inquietud, que a todo trance aspiraba a la armonía de una solución. Agustín andaba sediento, y tenía que calmar la sed en el primer arroyo que saltase a la vista. El mismo compara el artificio de los maniqueos con el que usan los cazadores para coger a las incautas avecillas: cubren el curso de los arroyuelos del monte, y, dejando libre algún pequeño remanso, en torno a él colocan ramas envascadas, para que las aves, al beber allí, queden presas en la red.

Tal fue la táctica de los maniqueos: cubrieron el manantial puro de la Verdad católica con sus calumnias, presentándola como supersticiosa, llena de contradicciones, falta de razón. Espantada de beber en la fuente, el alma de Agustín se arrojó al turbio remanso maniqueo, quedando preso en su concepción dualista del universo. El problema del mal hallaba en la doctrina de Manes una solución fácil y en apariencia satisfactoria. Todos los seres del mundo ofrecen una idéntica estructura en su composición: la materia, el reino vegetal y animal, el hombre, se componen de un doble elemento divino y substancial, procedente el uno del principio del bien y el otro del principio del mal.

Dios es un cuerpo inmenso y luminoso, y el hombre una porción de él. Las almas también se componen de partículas luminosas y oscuras, a las cuales se atribuyen, respectivamente, las ideas claras, los sentimientos nobles, las reflexiones diáfanas o los pensamientos oscuros, las pasiones turbias, la irri-tación, la envidia, la cólera, la lujuria. Todo lo bueno procede de un

principio eterno y bueno; todo lo malo, de un principio malo y coeterno. Como si dijéramos: toda el agua clara brota de una fuente clara; toda el agua turbia mana de una fuente turbia.

Materialismo, pansiquismo, fatalismo: he aquí el fondo sistemático y unitario de la concepción maniquea del universo. Agustín halló en él pretexto para su laxismo moral: “Parecíame no ser nosotros los que pecamos, sino otra no sé qué naturaleza que peca en nosotros, y halagaba mi soberbia el estar yo fuera de culpa”.

De estos graves errores se hizo seguidor y propagandista cuando enseñó retórica en Tagaste y Cartago. Pero la meditación asidua le obligó a rectificar la imagen falsa del universo, pregonada por los discípulos de Manes. En primer lugar corrigió la imagen física del mundo, y le dio la matemática el apoyo firme de sus certidumbres invulnerables. Apuntó palmarias contradicciones de los maniqueos. Este era ya un portillo abierto en el edificio dualista. No poseían la ciencia, sino una insoportable garrulería, como lo manifestó el caso del doctor Fausto.

Siguiendo su evolución rectificó después la imagen del hombre, descubriendo el libre albedrío y la personalidad. La intuición de los actos de la propia conciencia le puso en el camino de la solución del origen del mal moral. Nuestra voluntad es la que quiere y no quiere, siendo un sujeto libre capaz de bondad o de malicia; contra la evidencia del testimonio interior no puede luchar.

Mas el origen psicológico del mal no sosegaba la mente del inquieto pensador, y era necesaria una solución metafísica, para la cual se iba preparando poco a poco. Los maniqueos decían: Toda el agua clara procede de una fuente clara; toda el agua turbia mana de una fuente turbia.

Mas ¿quién había enturbiado esa corriente?

“Pero decíame con nuevo ahínco: ¿quién me creó a mí? ¿Por ventura no fue mi Dios, que no es bueno solamente, sino que es la bondad misma? ¿De dónde me vino, pues, a mí el querer el mal y no querer el bien? ¿Fue acaso por soportar castigos que fuesen merecidos? ¿Quién puso en mí, quién sembró en mí esta simiente vivaz de amarguras, siendo creado todo yo por mi Dios, que es suma dulzura? Si el diablo fue mi autor, ¿quién fue el autor del diablo? Y si fue el mismo quien, por su voluntad perversa, de ángel bueno se hizo diablo, ¿de dónde nació en él la voluntad mala por la que se hizo diablo, cuando él fue creado ángel todo bueno por un Creador que es bondad suma? En este vórtice y bullicio de pensamientos me hundía de nuevo y me asfixiaba”.

Lucha y jadea aquí el metafísico con el pavoroso problema del origen del mal, y acude en su ayuda un amigo suyo, Nebridio, quien le propone un dilema, que San Agustín esgrimirá después en su controversia contra Félix.

El dualismo resulta tan irracional como la lucha de dos bandos que se guerreasen y apedreasen de dos montes lejanos, sin que las piedras lanzadas por los unos tocasen a los otros. Porque una de dos: o el principio malo y adverso a Dios puede dañarle con su acción, y entonces es un dios voluble, o no puede inferirle ningún golpe, y entonces el combate entre los dos no tiene razón de ser.

Este argumento le había causado gran sensación, porque ponía de manifiesto la contradicción íntima del dualismo: " Si decían los maniqueos que Vos, cualquiera que seáis, es a saber, vuestra substancia, aquello por lo que Vos sois, era incorruptible, todas sus afirmaciones eran falsas y execrables; si corruptible, esto era falso a vista de ojos, y a voz en cuello debía ser proclamado abominable". Así eliminaba del universo el fantasma del principio eterno del mal y comenzó a descubrir ya la armonía por todas partes, acercándose a la idea de un Dios incorpóreo. El materialismo maniqueo le había impedido forjarse la idea de un ser espiritual fuera de la categoría del espacio.

5. La ayuda de San Ambrosio

En otoño del año 383, Agustín atravesó el mar Mediterráneo por vez primera para establecerse en Roma con un ejercicio más tranquilo de su profesión. Mas al poco tiempo de llegar cayó gravemente enfermo, y, convalecido, comenzó su enseñanza para cosechar un nuevo desengaño, porque si los estudiantes de Cartago eran demasiado camorristas, los de Roma no pagaban; y, llegada la hora de hacerlo, se pasaban a otros maestros. Agustín, pues, habiendo logrado el título oficial del Prefecto, que era Simaco, en el otoño del año 384, inició su nueva etapa profesoral en Milán.

Esta fue para el forastero africano la ciudad de la luz interior y de la fe cristiana, muy superior a Cartago en estímulos espirituales. Toda la ciudad parece que se cifraba en Ambrosio.

Un designio providencial lo guiaba hacia Él; "Erais Vos quien me conducíais a él, sin yo saberlo, a fin de que por mediación suya, sabiéndolo yo, fuera conducido a Vos". Y comenzó pronto a ser oyente suyo. Desde el principio le cautivó la suavidad de su decir, su manera de interpretar la Escritura Santa, la elevación y firmeza de su carácter inflexible en el cumplimiento de sus deberes. La Iglesia católica brillaba en aquel pastor con atrayente resplandor. "Sólo me parecía trabajoso de llevar su celibato", dice Agustín sin vislumbrar las fuerzas de la gracia divina que le sostenían.

Para tres nuevas convicciones le dio fuerza y apoyo el Obispo firme al vacilante profesor. Las Escrituras divinas, desfiguradas por los maniqueos,

brillaron con nueva faz ante sus ojos. Porque, siguiendo el método de la escuela alejandrina, Ambrosio le resolvió muchas de las dificultades con que los maniqueos le apartaron de creer en la palabra de Dios. Los sermones que probablemente escuchó comentando la obra de los seis días del Génesis, tal vez en la semana santa del año 386, le introdujeron en la nueva antropología, rectificando sus ideas sobre el hombre como imagen de Dios. Se le grabó para siempre la regla exegética que aplicará él mismo a la inteligencia de la Biblia: “Muchas veces oía en sus sermones al pueblo: La letra mata, pero el espíritu da vida”. La consecuencia fue una idea más espiritual de Dios y del hombre, distanciándose de la doctrina maniquea.

También la firme autoridad de la Iglesia y de la palabra de Dios, en que se apoyaba San Ambrosio, fue mudando su racionalismo al observar que toda la vida humana está fundada en la fe. Y aunque todavía le hacían fuerza los argumentos de los escépticos o académicos, la sociedad humana seguía por el camino de la creencia. Y así se fue persuadiendo de que, siendo nosotros incapaces de hallar la verdad con los esfuerzos de la razón pura, tenemos necesidad de ser enseñados por un magisterio seguro, cual es el de los libros santos. “Y así comencé a creer que de ningún modo hubierais Vos dado a la Escritura una autoridad tan preponderante en toda la tierra si no hubierais querido que por ellos creyésemos en Vos, o en ellos os buscásemos”.

Al mismo tiempo cultivaba su espíritu con las lecturas filosóficas, y así, por mediación de un amigo, llegaron a sus manos, probablemente en la *primavera* del año 386, unos libros que profundamente le impresionaron: las *Ennéadas* de Plotino, filósofo que gozaba de mucha estimación en los círculos intelectuales católicos de Milán, donde se cristianizaba el platonismo y se platonizaba el cristianismo. En tres nombres se resume el platonismo cristiano de Milán: Mario Victorino, San Ambrosio y el sacerdote Simpliciano. “Verdad es, como dice Courcelle, que tanto Agustín como Ambrosio se imaginaban un platonismo mucho más cercano al cristianismo de lo que era en realidad” .

Agustín admitió sin dificultad las aparentes armonías entre la trinidad neoplatónica y la cristiana. El Logos de San Juan y el del filósofo griego se daban la mano en su pensamiento. El señaló dos corrientes en los seguidores de la escuela de Plotino, que floreció en Roma a fines del siglo III. Unos, dejándose llevar de la curiosidad, se entregaban a las artes mágicas, y algunos seguían a Cristo, la persona en quien se encarna la verdad y la sabiduría de Dios

Agustín buscaba lo que estos últimos, y con la lectura de algunas *Ennéadas* se encaminó hacia su hallazgo.

6. Descubre la luz interior

Se inicia, pues, el período de la metafísica religiosa y de la experiencia interior. Agustín vislumbra la cima del idealismo platónico, “verdad fundamental que no puede extinguirse jamás. Es el convencimiento de que existe un reino de la verdad más allá de los caprichos de los hombres, que las verdades tienen un valor independiente de nuestro consentimiento, que su imperio está a una altura celestial por encima de la opinión y los deseos humanos. Sin este convencimiento no hay independencia ni puede edificarse la cultura: sólo aquella verdad superior puede desenvolver leyes y normas que eleven al ser humano, ligándole y dirigiéndole. Este es el pensamiento fundamental de todo idealismo; éste mira siempre hacia Platón”.

Con el método de la filosofía platónica descubrió San Agustín tres importantes cosas: las verdades eternas, las normas axiológicas de todo lo verdadero, lo bello y lo santo; la incorporeidad del espíritu humano, en que residen, como en asiento inmediato, y una Verdad ontológica absoluta y frontal, última instancia de nuestros conocimientos y juicios de valor.

La filosofía neoplatónica le dio el método de la introspección y de la trascendencia o salto dialéctico a una Verdad objetiva, inmune del flujo interior de nuestra vida: “Y por esto, advertido de que volviese a mí mismo, entré en lo íntimo de mi corazón y Vos fuisteis mi guía, y púdelo hacer porque Vos me ayudasteis. Entré, y vi con el ojo tal cual de mi alma, por encima del ojo de mi alma, por encima de mi entendimiento, una luz inmutable; no ésta vulgar y visible a toda carne, ni tampoco de la misma naturaleza, sino mucho mayor, como si esta nuestra luz fuese creciéndose y haciéndose más resplandeciente y ocupase todo lugar con su grandeza. No era esto aquella luz, sino otra cosa, otra cosa muy diferente. Ni tampoco estaba sobre mi entendimiento como el aceite encima del agua, no como el cielo encima de la tierra, sino encima de mí, porque ella me hizo, y yo debajo de ella, porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, ése la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad. ¡Oh Verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad! Vos sois mi Dios; a Vos de día y noche suspiro”.

En el capítulo XVII se describe el mismo proceso dialéctico con más detalle, pero es idéntico el contenido. Se trata de una experiencia-madre en la evolución filosófica y religiosa de Agustín, y en ella se advierten los tres momentos de la introversión neoplatónica: *aversio*, *introversio*, *conversio*. Hay una abstracción y separación de lo corpóreo y visible, una introversión en el reino íntimo, donde refulge una luz espiritual, y una conversión a Dios, Verdad primera y originaria.

San Agustín distingue muy bien en su experiencia una luz que se ve, un ojo interno con que se ve y una altura o eminencia sobre el ojo del alma, donde ella brilla. La luz había sido también categoría principal en el sistema maniqueo de la concepción del universo, como la forma suprema de esencia y existencia,

identificada con el principio bueno. Pero la nueva luz descubierta ahora no es material como la de los maniqueos, sino de carácter enteramente espiritual, y le servirá para la representación de la divina naturaleza, porque no sólo Platón, sino el gran Profeta del Nuevo Testamento, San Juan, ha dicho: *Deus lux est*: Dios es luz. Luz superior a la usual que se revela a los ojos carnales, porque se halla sobre el ojo interior de la misma alma o la mente. La altura no es aquí categoría de lugar, sino de excelencia ontológica. Como para la visión de los cuerpos no basta el sentido ni el cuerpo, sino también se requiere una luz que bañe su superficie, de análogo modo, en la visión espiritual, las verdades eternas, por una luz superior a la mente, se muestran a los ojos interiores.

Nos hallamos en el corazón del agustinismo. El principio de la interioridad adquiere desde aquí un valor permanente. El retorno al hogar de la propia intimidad sirve para hallar a Dios y descubrir el propio espíritu y el universo. La filosofía del espíritu y la mística de todos los tiempos se apoyarán en este gran principio platónico-agustiniano. En lo interior del hombre está el caracol de las evidencias y verdades eternas y de las normas absolutas, el empalme de la eternidad y del tiempo, el título del hombre, ciudadano de dos mundos. No hay que desparramarse afuera, sino escrutar el propio tesoro interior para descubrir la verdad y el camino de la dicha.

7. “Me desperté en vuestros brazos”

Con el descubrimiento de la realidad incorpórea y del propio espíritu, Agustín se limpió para siempre de la lepra materialista y se abrió a un mundo nuevo, maravilloso, de una extensión y profundidad desconocidas. Fue como un mágico despertar en los brazos de Dios y de la Verdad: “Me desperté en vuestros brazos, y os vi infinito, de muy otra manera, y esta visión no procedía ciertamente de mi carne, Ya concebía a Dios y al alma con más aproximación. A la vez, con la nueva ontología, el universo se ofreció a sus ojos vestido de otra luz y hermosura. Y se me manifestó claramente que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales, si fueran soberanamente buenas, no se podrían corromper, y si no fuesen buenas, no podrían corromperse; porque si fuesen soberanamente buenas, serían incorruptibles, y si no fuesen buenas, no habría en ellas cosas que corromper. Daña la corrupción, y si no menoscabase algún bien, no dañaría”. Así, todas las criaturas elevan un himno al Creador “porque le muestran digno de alabanza todas, y aun los mismos elementos discrepantes convienen con otros, y son buenos y en sí mismos son buenos”. Y “No solamente cada cosa está bien en su lugar, sino también en su tiempo”

El neoplatonismo fue una ayuda real en la ascensión dialéctica de San Agustín; pero el descubrimiento del reino superior de la hermosura y del destino espiritual del hombre, que debe aspirar a su contemplación, aumentó la tensión entre el mundo sensible e inteligible. La belleza terrena en el platonismo queda sombreada por el resplandor del ejemplar eterno, cuya visión beatifica al

hombre. Así, el alma, debilitada en su conexión con el mundo externo e inmediato, por la parte superior queda como colgada de las ideas: lo de acá es un mundo crepuscular, extraño y sombrío; arriba está la patria verdadera del alma. Esta aspiración a lo de arriba sublima y fortalece al espíritu, pero lo distancia de la tierra, a la que, sin embargo, está fuertemente adherido con vínculos raigales; de este modo se acrecienta la tensión entre lo superior y lo inferior, entre el peso del espíritu y el contrapeso de la carne. “Vuestra Hermosura me llevaba arrebatado a Vos, pero luego mi propia pesadumbre me arrancaba de vuestros brazos y volvía a caer a esta baja tierra con gemido. El peso que me tiraba así era el hábito de la carne”.

A la atracción de la hermosura sensible, particularmente de la persona humana, se añadía la tiranía del orgullo, pues el idealismo platónico dio nuevas armas y poderío a este terrible enemigo: “Yo entonces había empezado a querer parecer sabio, lleno como estaba de mi propio castigo, y no sólo no lloraba, sino que andaba hinchado con mi ciencia”

El egoísmo, en su doble forma de sensualidad y de orgullo, era el peso muerto con que braceaba su espíritu para levantarse del estado de abyección en que gemía. Y por una saludable experiencia supo cuánto va de la presunción a la confesión, y la miseria “de los que ven adonde se debe ir, pero no ven por dónde”, y la senda que lleva a la patria beatífica, que no sólo debe ser de lejos mirada, sino también de dentro habitada” .

El neoplatonismo planteaba la unión con Dios como condición de la dicha perfecta, y Agustín debió batirse con ese problema activo y contemplativo. Pero sólo hay dos modos de unión con Dios: o subiendo lo inferior hasta lo superior y abrazándolo, o descendiendo lo superior al hombre para estrecharlo y levantarlo consigo. El neoplatonismo propone la primera solución, apelando al esfuerzo del hombre para que se desprenda de lo sensible y se una a su principio. El cristianismo enseña la segunda: el descenso de Dios a la criatura; esto es, la humildad o la humanidad divina es el principio de la ascensión o deificación humana. Porque Dios ha bajado hasta el hondón de la miseria del hombre, puede subir éste al palacio de la felicidad divina. Y la humildad de Dios es lo que no halló San Agustín en los libros de los neoplatónicos ni se hallará jamás en los libros de la razón pura. Y ella era el camino de la vida nueva. Agustín quería moverse y subir a Dios, pero la pesadumbre de su orgullo y sensualidad le inmovilizaban en el fango del egoísmo. Sólo los ojos—dos ojos como dos soles—, trascendiendo lo sensible, podían seguir débilmente la lejana vislumbre de la hermosura infinita.

8. El Mediador

Pero aun este período de esfuerzos y recaídas lo fue madurando para la última experiencia: la conversión. Al futuro Doctor de la gracia y de la

soteriología cristiana le venía bien sentir todo el *stridor catenae*, la pavorosa estridencia de los hierros de su propia cárcel, la amargura y servidumbre de la esclavitud del pecado, para que suspirase por un Redentor y la liberación fuese experimentada como gracia, es decir, como un descenso de Dios al fondo de su mazmorra. La caridad de Cristo había de soltar para siempre al amor caído y preso con el ligamen a la mujer y al propio yo, envanecido con las conquistas de la filosofía y la nueva potencia de la interioridad, revelada por el platonismo. Materialismo e idealismo debían ser superados por una más profunda experiencia y transformación. Y aquí se presenta la gracia de Cristo, la caridad o el Amor divino preveniente que redime al amor humano, perezoso y tardío: “Tarde os amé, Hermosura tan antigua y tan nueva”.

Y ¿cómo ha entrado esta caritas en la jurisdicción del eros caído? Por un medio o un Mediador que es Cristo, Mensajero del Amor divino en la tierra. El rompió las cadenas del cautiverio espiritual, y San Agustín pudo cantar gozoso y libre: “Rompiste mis cadenas; sacrifíquenos sacrificio de alabanza”.

Diversos agentes —Mónica, Ambrosio, Simpliciano, San Pablo, Ponticiano— habían preparado los caminos del Señor y allanado las dificultades de origen intelectual, y “más que cierto de Dios quería estar firme y estable en El”; pero mientras el espíritu se hallaba dispuesto, remoloneaba la carne, “la tiranía de la costumbre”; el hombre viejo, “ligado a la tierra”. Porque la ley del pecado es la violencia de la costumbre, que arrastra y señorea el alma aunque no quiera; “tiranía merecida, puesto que voluntariamente el alma hacia ella resbaló con fácil pie”.

En el verano del año 386, Agustín consultó a un anciano sacerdote de la curia episcopal de San Ambrosio y más tarde sucesor suyo en el cargo pastoral. En él resplandecía la gracia de Dios, dice el autor de las Confesiones. Era Simpliciano, versado en Filosofía y de mucha experiencia espiritual. Había tenido parte en la conversión del célebre retórico Mario Victorino, que profesó la fe cristiana en Roma en el año 355, y por sus méritos de orador tenía una estatua en el Foro de la misma ciudad. La historia de esta conversión —de un africano, de un intelectual, de un profesor de elocuencia como él —conmovió profundamente a Agustín. Más tarde, Ponticiano le informó de la vida de tantos religiosos “fragantes de suave olor” y ejemplares heroicos de la castidad; la conversión de dos empleados palatinos de Tréveris fueron los revulsivos de su conciencia. Oyéndole, se sentía sobre ascuas; brillaban ante sus ojos los luceros del espíritu, los conquistadores del reino de Dios, y él estaba sumido en las tinieblas de la carne y de la sangre. Y entonces, haciendo como una disciplina con las palabras más duras, con los improperios más punzantes, se flageló a sí mismo, reprochándose su vileza y cobardía sin nombre.

Había sonado ya la hora improrrogable del cumplimiento de tantas aspiraciones; había que acabar con aquella vida triste, pesada y soñolienta. El

hombre animal no tenía ya ningún asidero, si bien allá en su cubil seguía bufando y refunfuñando con las orejas gachas.

La escena del jardín dio remate a la “baraúnda hirviente de perplejidades” con la invitación de la continencia, que le llamaba a sí con mil buenos ejemplos, con la voz del niño que cantaba: “Toma, lee; toma, lee”, y la lectura del Apóstol, que disipó sus últimas vacilaciones.

A las profundas conmociones siguió la seguridad, la bonanza interior, hecha de certidumbres decisivas en el destino de su vida.

“Al instante, como si una gran luz de seguridad se hubiera infundido en mi corazón, todas las tinieblas de mi vida huyeron”. Se había operado la conversión con los efectos señalados en el siguiente pasaje: “Me habíais convertido a Vos tan plenamente, que ya no buscaba esposa ni perseguía esperanza alguna del siglo, colocándome en aquella regla de fe en la cual una añeja revelación vuestra habíame mostrado a mi madre”.

He aquí la transformación espiritual de San Agustín; su vida cambia totalmente de dirección, porque se ha llenado de un contenido nuevo; libre ya de la tiranía de la concupiscencia y de la esperanza del siglo, con plena adhesión abraza la verdad católica, regla de toda conducta digna de la criatura racional. Liberación de la servidumbre de las pasiones, adhesión a Cristo y organización de la vida según su doctrina: tales son los frutos de la conversión de Agustín.

9. Conversión.

Pero la crítica moderna ha pretendido demoler este concepto tradicionalista de la conversión agustiniana, socavando la veracidad del relato de las Confesiones. Su valor documental ha suscitado una polémica, en que han intervenido críticos de valía por ambas partes: la conservadora y la racionalista. Sustancialmente, los argumentos contra el valor documental de la autobiografía agustiniana se reducen a lo siguiente: San Agustín nos ha dejado relatos divergentes de su conversión.

La diversidad de los relatos denuncia una imposibilidad psicológica: el convertido según los Diálogos no puede ser el convertido según las Confesiones. Estas, redactadas unos doce años después de los acontecimientos que narran, han dado un nuevo colorido a los hechos. No son propiamente historia, sino más bien un libro de poesía y de verdad, de meditaciones soteriológicas y de narraciones acomodadas a una intención y prejuicio teológico. La conversión de Agustín hay que estudiarla a la lumbre que proyectan los Diálogos de Casiciaco: allí habla el recién converso, no el polemista y el teólogo. Y ¿cómo aparece a los ojos de estos críticos el solitario de Casiciaco? Como un simple discípulo de Plotino, no como un seguidor de Cristo; es un neófito de la filosofía, del arte, de la escuela de la sabiduría antigua, no un verdadero catecúmeno de la Iglesia

católica. Propiamente no puede hablarse de conversión, sino de una evolución espiritual, de un germen de convicciones filosóficas que han impreso nueva orientación a su vida y siguen su lento desarrollo. Las Confesiones están bañadas con la proyección de una luz teológica posterior. El Doctor de la gracia quiere a todo trance triunfar con su tesis, y adapta los hechos para su fin. Así, por ejemplo, según ellas, la conversión tuvo un matiz cristológico intenso. Agustín se disminuye a sí mismo para que crezca Cristo. Pero las ideas cristológicas y soteriológicas agustinianas son de más tardía asimilación, y en los Diálogos no hay vestigio de ellas. El Cristo de Casiciaco es un *magister veritatis*, un modelo de vida moral o, a lo más, un topos uranio, el mundo de las razones ideales de las cosas; todo menos el Cristo íntimo de las Confesiones, salvador y libertador de las almas con su gracia. Cristo ha influido poco en el retorno de Agustín a Dios, lo cual hace sospechar que el relato de las Confesiones es un precipitado teológico de tardía elaboración. En los Diálogos apenas hay cristianismo; todo es arte y filosofía, con un tinte místico derivado del neoplatonismo.

Las discordancias entre las primeras y segundas confesiones de Agustín, en otras palabras, entre los *Diálogos* de Casiciaco y los trece libros de las *Confesiones*, han dado origen a una literatura copiosa, que sigue en auge. Sólo puedo aludir rápidamente a ella. En realidad, se trata del valor histórico de las Confesiones, discutido por dos bandos. El P. Portalié, hablando de los Diálogos, dice “que no es un platónico quien allí habla, sino un cristiano, o, más exactamente, uno y otro”.

Responde sin duda con esto a críticos como Harnack (1886), G. Boissier (1888), Loofs (1897), Gourdon (1900), Becker (1908), W. Thimme (1908) y a otros según los cuales los Diálogos no revelan un Agustín convertido a la fe cristiana, sino un filósofo platónico, para quien Cristo es un maestro de sabiduría, no un Mediador de salvación, un Platón *des foules*, como diría Próspero Alfaric, que en 1918 volvió a esta tesis con una eruditísima obra, llamando la atención de los críticos. Después de un período maniqueo, al que siguió otro en que se abrazó al escepticismo académico, Agustín se convirtió intelectual y moralmente al neoplatonismo, y a este período corresponden o responden las conversaciones de Casiciaco.

Contra esta corriente crítica y negativa hay otra contraria representada por Wörter (1892), Lejay (1892), Portalié (1903), Mausbach (1909), G. Legrand (1911), Luis Bertrand (1913), W. Montgomery (1914), J. Hessen (1916), Batiffol (1917). En 1920 el P. Ch. Boyer combatió la tesis de P. Alfaric con su gran estudio: *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, donde llegaba a la conclusión: “La opinión tan extendida, según la cual Agustín se hizo neoplatónico sin ninguna intervención del cristianismo, y que después fue guiado a la fe por el neoplatonismo, nos parece un error”. Todavía no se han armonizado todas las tendencias, pero sí ha perdido fuerza la oposición entre el

testimonio de los Diálogos y las Confesiones, si bien no falta quien retrase la conversión agustiniana hasta la ordenación sacerdotal Están por la historicidad de las Confesiones Helene Gros, P. Courcelle, O'Meara, Nórregaard.

A. Solignac, después de un nuevo estudio comparativo, resume su parecer: “Un serio examen del cristianismo de los Diálogos manifiesta su conformidad con el cristianismo auténtico, en cuanto se puede esperar de un convertido que no se ha beneficiado aún de la catequesis bautismal”.

También conviene tener en cuenta las investigaciones recientes de Olivier du Roy sobre las ideas trinitarias en los primeros escritos, y de R. Holte sobre la sabiduría y bienaventuranza Mas adviértase que, aun admitiendo la historicidad de los Diálogos y de las Confesiones, se puede matizar la creencia en ella con ciertos límites que imponen la índole de esos trabajos. Así, O'Meara da su parte de ficción a la composición a los Diálogos A. Mandouze admite también que hubo conversaciones reales en Casiciaco entre Agustín y sus discípulos, pero al darles la última revisión recibieron sus retoques y añadiduras.

Los Diálogos, pues, y las Confesiones, siendo obras muy diversas por su índole, su fondo y forma, no se contradicen. En aquéllos se ven los efectos de la conversión; en éstas se describe minuciosamente. Agustín en Casiciaco no es un neófito de la filosofía neoplatónica simplemente, sino también un cristiano, un convertido en el sentido religioso y bíblico de la palabra. Ciertamente le mueve un impulso vigoroso emanado del idealismo filosófico, el cual debe contarse entre las ideas-fuerzas que le guiaron hacia el cristianismo. Pero la conversión entraña un cambio psicológico profundo, el descubrimiento de un nuevo reino de valores, el paso de un estado inferior a otro más perfecto, la regresión al principio de quien se ha separado por un desvío culpable la criatura racional, la renovación del ser interno, que se hace más amplio y sólido. No es mera contemplación, sino acción y contemplación a la par. A la esterilidad, larga espera e incertidumbres de la época anterior sigue un dinamismo brioso. Fenómeno de un orden religioso, su causa principal es la acción sobrenatural de Dios o la gracia.

Para describir la conversión agustiniana parecen escritas estas palabras: “Una conversión supone tres etapas: primera, un estado anterior de dispersión y desorden; segunda, un estado intermedio de crisis; tercera, un estado de orden y de unidad en el alma”. Las tres etapas tienen un realce extraordinario en la conversión de San Agustín. Lo mismo la psicología de la dispersión íntima que la crisis y la solución, como el estado de equilibrio espiritual, conseguido por la unión con Dios, hallan en las Confesiones las fórmulas más pintorescas de expresión y contenido.

Lo que da en parte a la conversión de San Agustín un aspecto de evolución homogénea es la multitud de elementos antiguos incorporados a la síntesis de la

vida nueva. Así en Casiciaco se mantiene tenso el ideal del sabio antiguo y persevera el nudo central del pensamiento platónico.

Es decir, en la conversión hay un fenómeno de continuidad y otro de rotura, advertidos por los favorecidos con la gracia de Dios. Así escribe Teodoro de la Rive: “Al entrar en la Iglesia yo no rompí con mi fe antigua, sino la completé, la perfeccioné, dándole lo que siempre le faltó: una base sólida y una sanción superior. Rechazaba del cristianismo protestante la parte protestante y retenía la parte cristiana, que es la parte verdadera”.

La conversión no significa, pues, un vacío absoluto de lo antiguo y el principio de una plenitud nueva. No se destruye enteramente la casa ni se tira por la ventana todo el mobiliario interior. El piso humano, en lo que tiene de sano, fuerte, hermoso, queda en pie, si bien es embellecido, ampliado y solidificado para levantarse sobre él el nuevo piso sobrenatural. La aspiración a la verdad, al bien, a la felicidad, el mismo descontento del mal que se padece, son bienes raíces del espíritu que no se anulan, antes bien se acendran y ennoblecen y se lanzan en busca de una realidad mejor, más profunda y verdadera. Agustín humano no desaparece bajo Agustín cristiano. Agustín, cargado con los mejores tesoros de la sabiduría antigua, no tiene que despojarse de ellos al pasar por la puerta de la Iglesia católica. Bien vendrá el oro viejo para los cálices y candelabros del nuevo templo del Señor.

Pero de este hecho no se deduce que no haya habido un cambio radical en el aspirante a la nueva fe, como si la escena del huerto de Milán no hubiera ocurrido. Un profundo cambio se ha realizado en Agustín, y por eso puede hablarse de verdadera conversión.

Primeramente un cambio en las ideas, porque se ha adherido al cristianismo en lo que le ofrecía de más repugnante cuando discurría como discípulo de Platón: la Encarnación del Hijo de Dios. Diálogos y Confesiones concuerdan en este punto. El neo-platonismo no le enseñó la humildad del Verbo de Dios, y por lo mismo era impotente para curarle de su orgullo. El cambio de ideas fue lento y progresivo. No puede precisarse cuándo desechó el error o herejía de Fotino sobre la Encarnación y abrazó la verdad católica. Sin duda, éste fue un motivo de retardo para la conversión.

En segundo lugar hubo un cambio de afectos, de la estimación general de la vida, dirigida antes a lo terreno y ahora movida por una fuerza superior a lo celeste y eterno. En muchos casos se distinguen los dos cambios: puede anticiparse una convicción religiosa sin que la voluntad la siga inmediatamente, porque el afecto, diría San Agustín, no tiene la misma ligereza que el pensamiento. En nuestro convertido, el cambio de la voluntad consistió en la conquista de “un querer recio y entero”, es decir, en un fenómeno de unificación

de lo que antes se hallaba disperso. Las diversas tendencias fueron reducidas a unidad por una potencia superior.

10. Milagro del amor

San Agustín ha visto lo maravilloso de su transformación sobre todo en este cambio o liberación de los deseos contrarios, que disipaban su voluntad, frustrando todos sus esfuerzos. “Cómo me eximisteis del vínculo del deseo carnal, que muy estrechamente me tenía atado, y de la servidumbre, y bullicio, y tráfago de los negocios temporales contaré ahora y confesaré vuestro nombre, Señor, ayudador y redentor mío”.

El amor divino venció al amor de la criatura, alzándose con el poder del alma y edificando la pequeña ciudad de Dios, miniatura y dibujo de la grande. El amor tiene, pues, la última palabra en la transformación de los hombres. Para vencer un amor, sólo es valiente otro amor de más empuje y gallardía. Por eso San Agustín consideraba su conversión como un milagro del amor misericordioso, que rompió las cadenas de su cautiverio: como una infusión de dulzura y suavidad, que dejaba atrás todas las mieles y dulzuras creadas. Era el saboreo de la *voluptas Creatoris*, de tanta significación en la psicología de la gracia y del hombre nuevo. Se trata de una especie de Lustprinzip —permítase la expresión freudiana —de un orden espiritual, con que mueve el Creador a sus criaturas racionales para respetar el libre albedrío.

Con lo anteriormente expuesto se pueden resolver algunas divergencias señaladas entre el relato de las Confesiones y los fragmentos autobiográficos que nos ha dejado en otros libros. Así, en el que inserta en *De utilitate credendi* se describe su evolución religiosa como un proceso intelectual, muy adaptado a la naturaleza del libro y al fin que se propone, cual es ponderar el valor de la creencia. Ya se ha indicado el dualismo o divergencia entre la marcha dialéctica del espíritu y la del afecto o voluntad. Aun terminado un proceso de convicción religiosa, el hombre puede continuar largo tiempo sin moverse de sus posiciones antiguas, vacilante entre el nuevo ideal y la inveterada flaqueza de la costumbre. Este dualismo lo ha expresado muy bien otro gran convertido y genio religioso, Newman: “Se acerca a la Iglesia con la luz de la razón; se entra en ella con la luz del Espíritu Santo”. La inteligencia tiene su proceso propio, diverso del de la voluntad, aunque la conversión sea un fenómeno integral y complejo, por lo cual se pueden discernir e iluminar separadamente ambos procesos, y esto es lo que ha hecho San Agustín. En el libro acerca del valor de la creencia ha desintegrado el proceso dialéctico del fenómeno total, resultando de ahí una descripción incompleta, pero no contradictoria, con el testimonio de las Confesiones, pues quería señalar a Honorato un camino de luz y le interesaba el aspecto intelectual de su conversión. Identificar este aspecto parcial con el fenómeno integral de la conversión ha sido el error de la crítica racionalista. Y allí no hay un todo, sino una parte, racionalmente separable del conjunto.

El haber descrito, pues, la conversión como un movimiento dialéctico no significa que se reduzca a pura evolución intelectual. Los Diálogos deben completarse con el relato de las Confesiones, cuyo valor histórico es indiscutible.

Mas para determinar mejor la naturaleza del cambio operado en la conversión nótese que, en sentido teológico, ella se realizó con la recepción del bautismo, el cual produce la verdadera transformación ontológica del hombre, perdonando sus pecados y revistiéndole de Cristo con la gracia santificante. Del agua bautismal surge la nova creatura, en el sentido paulino, producida por la fe y el sacramento: dice San Agustín aludiendo a la maravillosa mudanza de su ser. En el Sábado Santo —24 de abril— del año 387 Aurelio Agustín fue bautizado en Milán por San Ambrosio, acompañándole su hijo Adeodato y su amigo Alipio. En las siguientes palabras del Santo podemos hallar los verdaderos motivos de su adhesión al cristianismo: “El que por la bienaventuranza eterna y el descanso perpetuo que se promete a los santos se quiere hacer cristiano, para evitar el castigo del fuego sempiterno con el diablo y entrar en el reino perdurable de Cristo, ése es verdadero cristiano”.

En resumen: todo el organismo humano, en su complejo intelectual, volitivo y ejecutivo, recibe una nueva fuerza y consagración. San Agustín piensa, ama y obra de un modo muy superior al de antes. Y eso es la conversión, en el sentido católico de la palabra.

II

LA VIDA DE SIEMPRE

1. El ideal monástico

San Agustín es un gran genio mixto de acción y contemplación, abrasado por el supremo interés de salvar almas. La contemplación se desposa en él con un amor vigilante en servicio de la comunidad cristiana. Tal es la ley fundamental del cristianismo. Sus genios y sus héroes religiosos, entregados al sondeo del mundo del espíritu, son los que más han trabajado por los hermanos para mejorar y exaltar su existencia terrena, porque la santidad engendra un doble vínculo de unión con Dios y los hombres. El Santo no es antisocial, sino el más cordial y humano de los hombres, el que quiere transformarlos y deificarlos para ofrecerlos a Cristo como trofeos de su poder.

Esta ley reguló la vida de San Agustín. Incorporado a la Iglesia por el bautismo, supo ser, como pocos, universal y católico por su pensamiento, por su amor y su acción en pro de la comunidad cristiana y humana.

Recibido, pues, el bautismo, emprendió el Santo la vuelta a su tierra natal, deteniéndose en Ostia Tiberina para embarcarse.

Y allí Santa Mónica se separó del hijo amadísimo. Cumplidos sus deseos, ningún lazo la detenía en la tierra, y fácilmente podía remontar el vuelo a la eternidad. Apartados del ruido mundano, estaban un día asomados a una ventana que daba a un huerto, conversando entre sí con gran dulzura de la Luz de la verdad presente en sus almas, y tuvieron la dicha de beber en los raudales del manantial divino, porque, subiendo gradualmente por la escala de las criaturas, llegaron a aquella región de la abundancia donde el Señor apacienta a los suyos con el pábulo de la verdad.

Y en aquel sabroso coloquio, la madre dijo al fruto de sus lágrimas: “Por lo que atañe a mí, ninguna cosa me deleita en este mundo; una sola cosa había por la cual yo deseaba detenerme un poco en él, y era la de verte cristiano católico antes que muriese. Con creces ha coronado Dios este deseo mío, pues te veo siervo suyo, con absoluto desdén de la felicidad terrena. ¿Qué hago yo aquí?”. A los pocos días le asaltó la fiebre y se acostó; y “al día noveno de su dolencia, y a los cincuenta y seis años de edad y a los treinta y tres años de la mía, aquella alma religiosa y pía fue soltada de la cárcel y de los hierros de este cuerpo”.

Agustín dio sepultura cristiana a sus despojos mortales, y después de un retorno y no muy larga permanencia en Roma, navegó hacia su país con

Adeodato y Alipio. Dirá más tarde el Santo volvía trocado enteramente, es decir, convertido.

En Tagaste, uno de los primeros cuidados fue el organizar la vida monástica. La visita de los monasterios de Milán y de Roma y el conocimiento del monacato antiguo le sirvieron de orientación y guía. Su ideal monástico, según advierte bien P. de Monceaux, comprendía tres elementos: un elemento ideal, o el recuerdo de la comunidad primitiva de Jerusalén, tal como la describen los Hechos de los Apóstoles; un elemento real, el recuerdo de los monasterios visitados en Italia; un elemento personal, su antiguo ideal del ascetismo y de la vida común, asociada al retiro y al estudio en compañía de otros amantes de la sabiduría. De la combinación de los tres elementos nació el programa ascético de San Agustín.

Enajenado el pequeño patrimonio, con algunos de sus antiguos amigos y postulantes de última hora, formó en Tagaste el primer monasterio con una vida de plegaria, de estudio, penitencia y buenas obras.

Vivir para Dios: tal fue el ideal de San Agustín y sus compañeros. Se suavizó el ascetismo de los antiguos monjes con un programa de cultura y de apostolado, y comenzó a lucir ya el gran candelabro agustiniano en provecho de las almas. Por eso a los tres años Agustín tuvo que abandonar el primer nido monástico, para fundar otro en Hipona, porque el Obispo de esta ciudad, Valerio, lo asoció a su catedral, ordenándole sacerdote. Fue a Hipona para atraer al servicio divino a un rico de la ciudad, y entró en la iglesia cuando el Obispo exponía al pueblo la necesidad de escoger a un sacerdote auxiliar, idóneo para la instrucción y predicación de la divina palabra, y los fieles, que ya conocían el modo de vivir y las cualidades del monje de Tagaste, lo apresaron y presentaron al Obispo para que le impusiera las manos, consagrándole ministro del Señor.

En Hipona combinó el sacerdocio con la vida monástica, fundando un monasterio en un huerto que le regaló el Obispo Valerio. Nuevos discípulos atraídos por la buena fama del Santo abrazaron la vida común y vivieron bajo su autoridad y magisterio.

Al ser nombrado Obispo auxiliar de Valerio en el año 391, por causa de las exigencias del nuevo cargo se trasladó del monasterio, pero introdujo la vida monástica en la sede episcopal.

Pío XI, en su encíclica del XV centenario de la muerte de San Agustín (20 de abril de 1930), perfila así la fisonomía del nuevo monasterio: “Los sacerdotes de Hipona renunciaban por regla a su patrimonio, llevando en comunidad una vida retirada del mundo, de sus placeres y lujo, pero sin austeridad ni rigores especiales, con el fin de cumplir los deberes de caridad con Dios y con el prójimo”.

La casa del Pastor de Hipona era un verdadero seminario, plantel fecundo de donde salían obispos y fundadores de monasterios. Se veían allí clérigos de todas clases: acólitos, lectores, subdiáconos, diáconos y sacerdotes. No ordenaba sacerdote a ninguno que no habitase con él.

Aquellos primitivos monasterios fueron centro de contemplación y de acción apostólica. Un reflejo de su fervor especulativo y religioso es el libro de las 83 cuestiones que le fueron propuestas por los religiosos para que las resolviese. Se discutían allí los más arduos problemas sobre Dios, sobre el libre albedrío, la providencia y la ciencia divina; sobre las ideas ejemplares, sobre el mal, sobre la Trinidad, sobre las diferencias de los pecados, sobre la moral de Cicerón, sobre el Verbo divino, sobre múltiples cuestiones de ambos Testamentos, etc. Mérito singularísimo de San Agustín es el haber infundido en la vida monástica del cristianismo un soplo ardiente de especulación y de amor a la cultura. Siendo Obispo recogió todas aquellas hojas volanderas en que respondía a los religiosos y formó un volumen.

Un maestro medieval —Casiodoro— apreciará grandemente el libro, como lleno de maravillosa ponderación.

Como rector perpetuo del Seminario, San Agustín se esmeró siempre por la buena formación del clero. Hacía vida común con él, sin permitirse ningún lujo ni excepción en su trato y vestido ni admitir regalos que pudieran dar motivo de hablillas al vulgo. A los estudios monásticos y clericales dio un gran impulso, por haber “reconciliado el cenobitismo con la literatura y la ciencia” (P. Monceaux), “con una innovación intelectual que anuncia la epopeya intelectual de los monasterios benedictinos de la Alta Edad Media y de las Ordenes mendicantes de Santo Domingo y San Francisco”.

El estudio de la Sagrada Escritura en primer lugar y luego el de las artes liberales formaba parte de la *ratio studiorum*, según la bosquejó el Santo en los libros *De Ordine* y *De Doctrina Christiana*, fijando el programa de la cultura eclesiástica de la Edad Media. También se esforzaba con interés por la formación y enriquecimiento de las bibliotecas monásticas, porque sabía que la cultura era un arma de apostolado para la defensa de la Iglesia y el combate de las herejías.

Pero la actividad de San Agustín tenía que desbordarse fuera del ámbito de su seminario episcopal. Con la plenitud del sacerdocio ya no se pertenece a sí mismo, sino a todos. Seguir paso a paso las múltiples tareas del Obispo sería historia de nunca acabar. Por otra parte, en la sucesión de los volúmenes de esta biblioteca agustiniana se irá mostrando un San Agustín cada vez más rico y complejo. Yo me limitaré a ponderar algunos aspectos y ocupaciones, que llenan enteramente la vida de San Agustín, magnífica y tremenda vida de campaña al fuego graneado de todas las ideas anticristianas.

2. Sacerdote de Cristo

Probablemente en la primavera del año 395 fue consagrado obispo por el Primado de Numidia, Megalio. Desde el principio se esforzó por realizar el concepto cabal del sacerdote de Cristo. Y el sacerdote era para él un vaso sagrado unguento por el Señor y lleno de divinas joyas y preciosidades : el Evangelio, los sacramentos, la gracia. Su misión es dispensar a los hombres estos divinos tesoros con omnímoda dedicación y generosidad. El amor a Cristo y la cristiandad le dominó enteramente, armonizando o reduciendo a unidad todas las pasiones. Y con el amor le agitaba una especie de terror sagrado de su responsabilidad ministerial. El episcopado es “un gran trabajo, un grave peso, una cuesta difícil”. Sobre todo en los sermones del aniversario de la ordenación episcopal, en que el Santo hacía examen particular de conciencia, asoma el íntimo terror a que me refiero:

Tiene que blandir la espada del terror, porque él también está aterrado. Al leer estos pasajes, pudiera creerse que el alma de San Agustín está dominada por un divino terrorismo, y que como a Beethoven moribundo toda su música le producía terror, así el gran Obispo vive bajo el encanto y el espanto musical de su palabra. Pero las citadas expresiones manifiestan el sentimiento de la responsabilidad por la misión de salvar almas.

La difícil tensión entre el amor y el temor hizo de San Agustín uno de los Obispos más ejemplares de la cristiandad de todos los tiempos. Nadie le podrá calificar gráficamente como un espantajo de la viña del Señor.

Al morir Valerio en el año 396 asumió él toda la jurisdicción pastoral de la diócesis de Hipona. Tenía cuarenta y dos años de edad y se hallaba en la plena floración de su genio y de su entusiasmo religioso.

San Posidio escribió a este propósito: “Acababa de ser puesta en el candelabro una gran luz, con que toda la casa iba a ser iluminada. La Iglesia de África, largo tiempo humillada por los donatistas, podía al fin levantar la cabeza” .

Sobre él pesa ya la responsabilidad del jefe, del guía, del centro de la vida cristiana dentro y fuera de la diócesis. Tiene que ser todo ojos, todo oídos, todo pies, todo manos, todo corazón para todos.

Una ocupación suya molestísima era la administración de los bienes temporales de la Iglesia que se destinaban a los pobres. San Agustín rehuía por temperamento de toda injerencia en lo material, pero como a Obispo le tocaba a él intervenir en mil asuntos relacionados con los bienes eclesiásticos, sobre todo después de la confiscación con que se multó a los donatistas, cuyas propiedades pasaron a la administración de la Iglesia católica. Él mostró siempre un gran desinterés y desapego de lo material; con todo, malas lenguas le tildaban de lo

contrario, obligándole a defenderse en la iglesia: “¿Acaso pensáis que son más esas haciendas?”

Otras veces la murmuración arreciaba de la parte contraria: Es demasiado desinteresado ese Obispo; no se preocupa de los intereses de la Iglesia y rehúsa los legados; o fácilmente devuelve los bienes a quien los reclama, después de haberlos cedido en donación con todas las de la ley.

Por otra parte, es un manirroto y bonachón: todo se le va de las manos.

Sin duda ninguna, San Agustín era un gran limosnero, por una parte, y por otra, muy circunspecto para recibir legados, testamentos, etc. No quería pleitos ni enredos para su Iglesia.

La administración temporal de los bienes eclesiásticos fue una de las cruces más pesadas, lo mismo que la de la justicia, que por disposición imperial iba aneja a los Obispos, por ser jueces ordinarios en lo contencioso. Ya el Emperador Constantino había reconocido el fuero episcopal para los que querían someterse a su fallo. Un gran número de cristianos, para evitar las largas y costosas formalidades de los tribunales civiles, a fines del siglo IV y principios del V preferían los procedimientos eclesiásticos, más rápidos y sencillos

San Agustín, por su perspicacia, su rectitud y bondad, se había granjeado muchas simpatías, y su tribunal se vio rodeado de toda clase de personas. Frecuentemente se le iba toda la mañana en sentenciar sobre pleitos, que en los días de ayuno se alargaban hasta la tarde sin ninguna interrupción. Allí salían a relucir las historias de siempre: cuestiones por las paredes divisorias, por las ventanas abiertas sin autorización, por construcciones elevadas que robaban el aire y el sol.

Cuando se cerraban los tribunales en los quince días de Pascua, era un respiro de libertad para el Santo. Él quería apartar a sus feligreses de todo litigio por motivos profundamente religiosos. Todo pleito es causa de apartamiento de Dios, porque roba la paz interior, tan necesaria para el culto divino. Si andas enredado en pleitos, es imposible que tengas un corazón sosegado; imposible que tengas tranquilidad de ánimo; tus pensamientos serán tu verdugo íntimo.

3. Legado de los pobres

Tarea más grata era para San Agustín la atención y la misericordia con los pobres. Él ha sido uno de los más ardientes propagandistas de la teología evangélica y sobrenatural del pobre, miembro paciente de Cristo en la tierra.

“Dad, pues, a los pobres, dice en un sermón; os ruego, os amonesto, os ordeno, os mando. No quiero ocultaros el motivo de esta exhortación. En la

puerta de la iglesia, cuando entro y salgo, los pobres me asaltan, rogándome que predique sobre la limosna. Y me han suplicado que os hable de esto; y cuando se ven defraudados y no reciben lo que esperan, dicen que yo trabajo en vano. De mí también reciben algo. Les doy lo que tengo, les socorro como puedo; pero no basto para remediar sus necesidades. Y porque mis haberes son cortos para esto, yo os hablo, hermanos míos, como un legado de los pobres. Ya lo sabéis, pues; veo señales de aprobación; gracias sean dadas a Dios; la semilla ha caído en buena tierra, lo dicen vuestros gestos”.

Para fomentar entre los fieles la caridad con el prójimo, en Hipona funcionaba una especie de ropero de los pobres. Cada invierno debían vestir a los indigentes de la Iglesia.

“Mirad, se acerca ya el invierno; no os olvidéis de los pobres; procurad vestir a Cristo desnudo”. Todos pueden tener la dicha de Zaqueo alojando a Cristo en su casa.

—Pero Cristo, ¿no está ya en el cielo? ¿Cómo es posible hospedarlo entre nosotros?

—Recítanos, ¡oh Cristo!, tu testamento nuevo y haznos dichosos con el cumplimiento de tu ley. Recita tu Evangelio para que nadie quede defraudado de la presencia del Salvador. Oíd las palabras del Juez: Lo que hicisteis a uno de estos pequeñuelos, me lo hicisteis a Mí. Esperabais vosotros recibir a Cristo sentado en el cielo. Ahí lo tenéis, yacente en el pórtico de la iglesia; ahí lo tenéis, en el pobre hambriento, en el que padece frío, en el necesitado, en el peregrino. Dad lo que tenéis por costumbre; dad más de lo que acostumbráis. Progrese la doctrina de la fe en vosotros; vayan también en aumento vuestra caridad y vuestras obras”.

Tal es el pobre a los ojos de San Agustín: un vice-Cristo, un medianero de bendiciones regalado al mundo con la extraordinaria misión de ayudar a los ricos a salvarse.

Gran psicólogo, sabía muy bien que la limosna es un arma de conquista buida y flamante, una especie de acción espiritual directa que obra en las almas prodigiosas transformaciones. Y su conducta se ajustaba a su doctrina, pues sabemos que llegó a quebrar los vasos sagrados para socorrer a los necesitados.

¡Cuánta caridad y finura psicológica y humana revelan estas palabras de un sermón! : “En la limosna no sólo debe resplandecer la benignidad del donante, sino también la humildad del servicio. Porque yo no sé cómo, hermanos míos, el alma del que da algo en cierto modo se compadece de la común humanidad y flaqueza cuando la mano del que posee se pone sobre la mano del menesteroso. Aunque el uno da y el otro recibe, ambos se tocan, el que sirve y el servido”. Este contacto de hombre con hombre en absoluta igualdad

humana es el verdadero espíritu de misericordia con que San Agustín tocó a los pobres.

4. El hombre palabra.

Con igual empeño atendía también al sustento espiritual del rebaño místico, a la formación moral y cristiana de su extensa feligresía. El cielo le había dotado bien de dones de comunicación. Ha sido llamado por Luis Bertrand “el hombre-palabra”, porque la efusión verbal de su íntimo tesoro en otras almas, la donación de sí mismo por la palabra hecha lumbré, hecha espada, hecha martillo, hecha música, hecha arrullo, es una de las manifestaciones más brillantes, uno de los rasgos más bellos del genio de San Agustín. Recién ordenado sacerdote comenzó su predicación, y los hechos dieron razón a Valerio contra las protestas y murmuraciones de algunos colegas por haber nombrado predicador al antiguo profesor de retórica. Pronto se ganó la palma entre todos los sembradores de la divina palabra. Los Obispos africanos reconocieron sus grandes prendas al encomendarle en el concilio de Cartago del año 393 la explicación del Símbolo. “Rarísimas veces me fue dado callar y escuchar a los demás”, dice en el prólogo de las Retractaciones. Donde él estaba, era el rey de la palabra. De ordinario predicaba todos los domingos y fiestas, siendo su auditorio de Hipona compuesto en gran parte de artesanos y pescadores. Él hablaba sentado en la cátedra, y los fieles de pie, los hombres a un lado y las mujeres al otro. Meditaba en los textos escriturarios que servían de esqueleto al discurso, y lo demás lo encomendaba al ardor de la improvisación y a la luz del Espíritu Santo. Los estenógrafos y aun los simples fieles recogían las palabras del gran predicador, y se formaron colecciones, más o menos voluminosas, de homilias, difundándose no sólo por el África, sino también por todo el mundo cristiano, esparciendo doquiera la doctrina y el olor suavísimo de Cristo.

En tiempo de Víctor Vítense, las homilias agustinianas eran tantas que no podían reducirse a guarismos. Todavía la labor crítica de discernimiento no ha logrado identificar las propiamente agustinianas. Ni la colección conservada por los benedictinos tiene una lista completa, ni los nuevos descubrimientos de algunos eruditos modernos han logrado rescatar toda la rica herencia agustiniana.

Sólo por una vaga conjetura podemos barruntar lo mucho que predicó San Agustín, quien es ciertamente uno de los mayores propagandistas de la palabra divina, el primero por la influencia póstuma ejercida con sus sermones, sobre todo en el clero medieval.

Mesa sin vino, sermón sin Agustino, dice el refrán, para significar cómo San Agustín ha sido siempre luz y antorcha de los predicadores. Sus disposiciones oratorias se pusieron de manifiesto en algunas ocasiones difíciles,

como en Cesárea de Mauritania, donde desarraigó la bárbara costumbre, llamada Caterva, que tenían los cristianos de batirse una vez al año a pedradas y palos, formando dos bandos opuestos que mutuamente se herían y aun mataban. “Si el arte oratorio consiste en la potencia para instruir y conmover, ningún orador tan grande como San Agustín. El poseía en sumo grado el arte del perfecto maestro que sabe empequeñecerse con los pequeñuelos y transfundir al alma de los oyentes la plenitud de sus emociones, comunicando a sus palabras una dulzura encantadora, una gracia persuasiva irresistible”

Nunca se agota el raudal de su verbo afluentísimo. En un aniversario de su ordenación episcopal predicó tres veces. Tres sermones pronunció en Cartago en la vigilia y fiesta de San Cipriano. Los bellísimos comentarios a la epístola de San Juan forman un grupo de sermones, ocho de los cuales los predicó durante la octava de Pascua. En la vida, pues, de San Agustín, la predicación llena una gran parte con un vivo centelleo de su espíritu, enamorado de Dios y de las almas. Su oratoria es siempre rica de matices, de gran vigor especulativo, de un estilo directo que no adormece, sino aviva la atención de los oyentes. Si algunas veces fatiga, es la fatiga de la ascensión o del largo rodeo dialéctico. Con los rasgos tomados de los sermones pueden iluminarse los aspectos más íntimos de la biografía agustiniana.

5. El polemista

Combínase con la predicación la labor defensiva y polémica del Santo contra las herejías que amenazaban a la Iglesia. Paganos, donatistas, maniqueos, pelagianos, arrianos, eran un peligro para la fe de los católicos, y San Agustín siempre estaba en la primera línea de fuego para luchar contra ellos. Con una gran sensibilidad religiosa miraba la honra de la Esposa de Cristo como el tesoro que debía defenderse a toda costa.

Véase cómo arrulla a la Iglesia para que no se deje seducir de las astucias maniqueas. “¡Oh Iglesia católica, verdadera Esposa del verdadero Cristo! Guárdate mucho, como ya lo haces, de la impiedad maniquea. Ella me arrancó en otro tiempo de tu seno; después yo pude huir, instruido por una experiencia que no debiera haber tenido. Sin el socorro de tu fiel Esposo, de cuyo costado procedes y me rescató con su sangre, me hubiera sumido en el abismo del error, siendo devorado irrevocablemente por la serpiente. No te dejes engañar por esta palabra: Verdad. Sólo tú la posees en tu leche y en tu pan; los maniqueos tienen únicamente el vocablo. Ciertamente puedes estar segura de tus hijos mayores, pero tiemblo por los pequeños, mis hermanos, mis hijos, mis señores; por esos párvulos que tú calientas, como polluelos, bajo tus alas ansiosas y nutres con tu leche. ¡Oh tú, fecunda y siempre pura, oh Virgen Madre!”

He aquí el corazón agustiniano, que tiembla de ternura, de gozo, de pavor ante la Virgen Madre. Porque sabe lo que es vivir en el error, se inquieta por los pequeñuelos confiados a su custodia.

La presencia de la herejía comunicaba a San Agustín ardor vigilante y combativo. Fue siempre un soldado de campaña, campeador de Cristo, cuyos arreos eran las armas y el descanso pelear. Tres formas de combate se pueden señalar en su táctica defensiva de la Verdad. Primeramente, desde la cátedra episcopal, protegía a los feligreses de los errores contra la fe católica. En sus sermones, enarraciones, tratados exegéticos, frecuentemente se alude a las polémicas religiosas de su tiempo.

Segunda forma de combate era la acometida o controversia frontal. San Agustín no se amedrentaba de luchar cuerpo a cuerpo con nadie, porque su dominio completo de las armas dialécticas, su conciencia de la verdad y de la nobleza de la causa defendida, le colmaba de valentía y arrojo. Disputó públicamente con Fortunato, con Félix, con Emérito, con Maximino, y sobre todo en la conferencia de Cartago con los donatistas, él fue la mente, el corazón de los católicos.

Y luego, día y noche, sin agotarse nunca, se perpetuaba la formidable polémica por escrito. Sobre el escritorio del gran Doctor se iban apilando las vitelas o las tablas de marfil. Lo que no se podía vencer con la palabra había que acabarlo con el escrito. Y así, día tras día y noche tras noche se iba desangrando aquel portentoso cerebro en bien de los hombres, de los presentes y venideros. Aquellas vigiliadas y claras noches agustinianas, ¡cuántas fiestas de luz y de reposo traerían al espíritu monástico de la Europa medieval! Pelagio y Juliano, Secundino y Fausto, Parmeniano y Donato, y con ellos una masa anhelante de errores, paganos y antipaganos, que en todos los tiempos puján por resurgir, recibieron los golpes de la dialéctica agustiniana, fortalecida en la luz de la fe. ¡Qué descanso para los futuros tiempos, en que La Ciudad de Dios había de emprender la conquista del espíritu de Europa!

La muerte sorprendió al gran luchador en campaña, esto es, dejando sin acabar algunos escritos polémicos, como el *Opus imperfectum contra Iulianum*, en respuesta a ciertos libros que publicó contra la doctrina agustiniana sobre el pecado original, libre albedrío, matrimonio y concupiscencia. El año 428, cuando se hallaba ocupado en la revisión de sus tratados y sermones, recibió de Alipio la copia de parte de la obra del pelagiano, con ruego de una urgente contestación. San Agustín cedió a la instancia de su amigo, y puso manos a la obra, trabajando por la noche. En las horas libres del día, con severo examen iba revisando su copiosa producción literaria, y por la noche pulverizaba los sofismas de Juliano, siguiéndole paso a paso, palabra por palabra, como si le tuviera delante y en animada discusión con él. Al acabar el sexto libro, de los ocho que debía comprender la obra íntegra, llamóle Dios al eterno descanso.

6. El guía y pastor

Con los escritos polémicos alternaba la redacción de otros libros de índole más sosegada y atrayente para su espíritu, pues él no sólo era un formidable polemista, sino también pastor y educador de las almas.

San Agustín es un escritor de raza pura, de extraordinaria vocación para el magisterio y la propaganda de las ideas. En el año 380, con un ensayo de estética *Acerca de lo bello y de lo conveniente*, inició su carrera literaria, para acabarla el 430 —año de su muerte— con *el Opus imperfectum contra Iulianum*, y el período de tiempo que corre entre ambas fechas forma un arco estelar de libros, que son gloria del ingenio humano y del polígrafo de Hipona.

Apenas se tomó pausa de reposo y silencio, pues nunca se secó la fuente de su pluma y de su espíritu. Años hay de gran fertilidad literaria, como el 400, en que probablemente redactó las *Confesiones* y los libros contra Fausto, los *De consensu evangelistarum*, *De catechizandis rudibus*, *De opere monachorum*, *De Virginitate*, *De bono viduitatis*. *La Ciudad de Dios* fue elaborada durante catorce años (413-426) por interrupciones, debidas a la polémica antipelagiana. Los *De Trinitate* comenzó de joven y los terminó en la ancianidad.

La producción literaria de San Agustín obedece a un doble imperativo: defender la Ciudad de Dios de los enemigos que la cercaban y embellecerla interiormente con nuevos esplendores de hermosura. Cuando se terciaba uno de estos motivos de caridad. San Agustín no podía negarse.

Un día es un diácono cartaginés, Deogracias, el cual, fastidiado con la monotonía de la enseñanza catequística, acude a él en busca de luz y de aliento. San Agustín le responde con uno de los más bellos libros que se han escrito sobre el arte de instruir a los ignorantes: *De catechizandis rudibus*. Habla en él el apóstol de la alegría cristiana, revelándonos aspectos muy interesantes de su genio y de su alma y formulando la teoría de la catequesis. Es uno de los libros en que se revela con más energía y extensión el amor de San Agustín a la pobre humanidad. La inspiración evangélica es lo más interesante en él. Nuestro siglo, que se precia de su amor a la humanidad, no puede permanecer frío e impassible ante esa manera admirable de rebajarse hasta las últimas miserias de la ignorancia,

Otro día es Quodvuldeus, también diácono cartaginés, quien le pide una guía heresiológica para conocer y desenmascarar a todos los enemigos de la fe cristiana, de la Trinidad, de la gracia, del bautismo, de la penitencia, de la unión hipostática. A cada herejía habían de acompañar textos bíblicos y argumentos racionales para refutarla. Como quien no dice nada, pedía una espléndida armería del cristianismo. Era una empresa ardua, y el Obispo de Hipona, cargado de años y trabajos, se excusó, remitiéndole a los catálogos de heresiarcas conocidos entonces. Pero el diácono no se dio por vencido y volvió a

nueva instancia: “Nosotros los africanos no apreciamos mucho los manjares extranjeros; preferimos nuestro pan, que tú no rehusarás a nuestras súplicas y a nuestra hambre”

A tal requerimiento no pudo negarse, y fruto de sus fatigas nocturnas, de lecturas de San Epifanio, de Filastro, de Eusebio y de otros, así como de la propia experiencia y meditación, salió el libro *De haeresibus*, con un recuento de ochenta y ocho herejías.

“Ochenta y ocho herejías —heridas luminosas en el Cuerpo de Cristo— y un solo médico : Agustín”, dice D. Merejkowski

La labor epistolar completa el cuadro de las ocupaciones ordinarias de San Agustín. Poseemos un rico epistolario suyo, reflejo a la vez de su entendimiento y corazón. Por la extraordinaria irradiación de su espíritu fecundo y generoso, Hipona se hizo buzón y consultorio de la cristiandad. Cuando surgía un peligro, todos los ojos se dirigían a Hipona, porque allí estaba el instrumento providencial, el brazo derecho de las buenas causas de la civilización y del cristianismo. De Italia, de Francia, de España, de Palestina, de África, llovían consultas sobre la residencia epis-copal de Hipona, y a todas había que responder. La colección agustiniana de las cartas llena un período de cuarenta años, o sea desde el tiempo en que se preparaba para recibir el bautismo en Casiciaco hasta la muerte. Las hay de todas clases y extensión: íntimas y confidenciales, exhortatorias y didácticas. La mayor parte constituyen verdaderas disertaciones filosóficas, teológicas, escriturarias, según el fin o el argumento de las consultas.

“Parece increíble —dice U. Moricca— que un solo hombre con tan gravísimas ocupaciones y preocupaciones, originadas por el gobierno de su diócesis, por las controversias religiosas, por la composición de los libros, por las fatigas de la predicación, hubiese podido mantener tanta y tan extensa correspondencia. San Agustín, sin duda, poseyó, como pocos, el arte de utilizar los escasos retazos del tiempo”.

“Yo te quisiera ver metido entre mis innumerables cuidados —le dice el Santo a Dióscoro—, para que aprendieras a no ser vanamente curioso ni a exigir que aumenten tu curiosidad los que precisamente tienen como una de las cargas más pesadas el reprimir y refrenar a los curiosos”.

7. Constitución orgánica

De lo escrito parece colegirse que San Agustín disfrutó de un vigor corporal extraordinario, de una constitución orgánica robusta; no se explica de otro modo su capacidad de trabajo y rendimiento.

El psiquiatra friburgués doctor Bernardo Legewie, en un ensayo titulado *Die körperliche Konstitution und die Krankheiten Augustins*, ha examinado este punto interesante para la semblanza del Santo. ¿Fue San Agustín un hombre robusto o débil, sano o enfermizo? Los resultados de esta investigación son favorables para él. En su niñez no hay ningún síntoma patológico. Agustín era un muchacho sano, franco, social, retozón, con muy fina sensibilidad para los azotes de la escuela. Su constitución sexual fue igualmente normal.

Su régimen alimenticio era parco y frugal, preferentemente vegetariano. Con todo, como hijo de Adán, rindió tributo a las enfermedades, las cuales, por falta de datos precisos y científicos, no pueden clasificarse debidamente.

En el año 389, escribiendo a Nebridio, se excusa de un viaje a Cartago por causa de su longitud y la enfermedad. Habla de una enfermedad pasajera sin duda, porque más tarde hizo repetidos viajes a Cartago para asistir a sus concilios y predicar en sus basílicas. A los cincuenta y seis años se excusa de asistir a una reunión en Cartago, alegando como causa primera: “Porque ya no puedo con el trabajo que en aquella ciudad hay que sobrellevar, pues a mi enfermedad, conocida de todos los que familiarmente me tratan, han de añadirse mis años”. No podía emprender viajes marinos y transmarinos por la misma causa.

Era también muy sensible para el frío. Hacia el año 424, a los setenta años de edad, alude en un sermón a sus achaques: “Os he hablado muy prolijamente. Perdonad a la vejez locuaz. Como veis, soy viejo por la edad; lo era desde hace tiempo por la flaqueza del cuerpo. Rogad a Dios para que hasta la muerte os anuncie la palabra divina”.

El doctor Legewie opina que esta *minus idónea valetudo* comenzó a minar su organismo hacia los cuarenta y seis años de su vida. Era enfermedad conocida de sus familiares, pero no grave, por la actividad apostólica que desarrolló siempre. El examen particular de algunos órganos, como la garganta y el pecho, vierte nueva luz sobre este tema. San Agustín predicó muchísimo, escribió y dictó sin cansarse hasta última hora.

Su voz debió de ser delgada y fina, porque requería silencio para ser oída. Una vez que le visitó en Hipona el conde Bonifacio, apenas podía hablar.

Parece también que tuvo alguna enfermedad crónica, no muy bien definida por las indicaciones imprecisas que tenemos. Comenzó en Milán en el año 386, siendo su causa la excesiva fatiga del verano y los trabajos de la cátedra de retórica; su pecho se resintió: “Por mi excesiva labor didáctica había comenzado a sentir flaqueza en el pulmón y a sacar el huelgo suspiroso. Dolores en el pecho anunciaban una lesión que me impedía todo ejercicio de voz sostenida y clara”. Los síntomas eran la dificultad de la respiración, el dolor de pecho, la pérdida y atenuación de la voz. En Casiciaco aún se resentía de estos efectos.

Sufrió también algunas enfermedades agudas, como dolor de estómago, de dientes, de un tumor hemorroidal, que no le dejaba ni estar de pie, ni sentado, ni caminar, y de diversas fiebres, las cuales le acometieron en su última enfermedad, a los setenta y seis años, cuando Hipona se hallaba sitiada por los vándalos. Retuvo hasta el postrer momento lúcida su mente y sanos el oído y la vista. El 28 de agosto del año 430 entregó su alma en manos de Dios.

"San Agustín —resume el doctor Legewie— gozó de sana aunque delicada constitución corporal. Contra la excesiva fatiga del organismo o de la mente no tenía mucha resistencia. Sin embargo, rindió siempre los máximos servicios. Sus lamentos sobre la falta de capacidad de trabajo nacían, sin duda, del fortísimo deseo de rendir más. Fue extraordinariamente resistente para las enfermedades violentas que le acometieron algunas veces. Una enfermedad de bastante duración, si bien no era de condición maligna, pudo vencerla bien. Así logró una buena ancianidad, como dice Posidio : *Enutritus bona senectute*"

Lo expuesto en el presente artículo sirve para darnos alguna idea de la poliforme actividad de este infatigable operario de la cultura europea. Pero apenas se alude aquí a lo más profundo y esencial del espíritu agustiniano: al tesoro de su vida interior exuberante, a su lucha asidua por la unión con Dios, pues él recorrió el itinerario espiritual, que describiremos en otro capítulo

Toda la hermosura y fecundidad de la vida de nuestro Santo se nutre de una raíz contemplativa, adherida no al suelo, sino al cielo. San Agustín no es solamente el hombre-palabra, el hombre-pluma, sino también el hombre-silencio, el hombre-fuego, que busca la esfera de lo infinito. Todo él se halla vivificado por la vena subterránea y gozosa de la contemplación. De allí salen las hornadas calientes del pan espiritual, la abundancia de su verbo, nutricio de las generaciones cristianas.

El P. Abrahán de Santa Clara llama al Santo “el gran ojo de la Iglesia católica”, es decir, el gran contemplador, que ha seguido el hito de dos inmensidades: la del propio espíritu y la de Dios. Y este gran contemplador nos invita a subir a la espécula de su pensamiento para mirar al universo, al hombre y a Dios con ojos agustinianos. Esta es una de las primeras condiciones para acercarnos a la intimidad de un alma, porque así repetimos en cierto modo su propia historia, hacemos nuestra su misma biografía. En los graves problemas con que se bate el hombre, es donde mejor centellea su espíritu. Será, pues, conveniente contemplar con ojos agustinianos, aunque sea rápidamente, al universo, al hombre y a Dios, en quienes se centraron las inquietudes del genio contemplativo de San Agustín.

III

EL UNIVERSO AGUSTINIANO

1. Optimismo metafísico

“La idea central, la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del mundo y de la filosofía de la Edad Media, es la creencia de que el mundo es un cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones eternas, las cuales, nacidas con el primer principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final. Santo Tomás de Aquino, el espíritu más grande de los que plasmaron la idea medieval del mundo, considera que la finalidad de la filosofía consiste: en imprimir en el alma el orden total del universo y de sus causas... La confianza apriorística de que en el mundo, por doquiera limitado, reina el orden, constituye el grandioso optimismo metafísico del mundo medieval, sobre cuyo fondo se destaca parejo el pesimismo moral”.

Este optimismo metafísico, esta visión del orden universal, califica igualmente al pensamiento agustiniano, que contempla el universo sobre todo en sus conexiones metafísicas.

No se me oculta que se ha hablado de la pobreza de la ontología agustiniana como subsidiaria de la platónica. Pero adviértase que la verdadera ontología debe sus luces más potentes al cristianismo, el cual ha iluminado el Ser por esencia. San Agustín se nutre del pensamiento platónico, pero también de la soberana ontología del *Ego sum qui sum* (YO SOY EL QUE SOY).

Sobre esta definición de Dios ha posado él los ojos con moroso deleite, y le ha servido para trazar la línea divisoria entre el ser de la criatura y del Creador. ¿Quién puede negar que la doctrina agustiniana de la simplicidad divina es la flor misma de la ontología, coincidente con la de Tomás de Aquino?

Ni tampoco debe olvidarse que, si bien el pensador africano da su preferencia a Platón, con todo, no están eliminados de su filosofía los elementos aristotélicos, pues todas las categorías de Aristóteles caben en el universo agustiniano. La estructura de lo real no es diversa en San Agustín que en Aristóteles. Y algunas categorías, como la de relación y tiempo, todavía tienen un alcance más profundo en San Agustín, así como la causalidad secundaria es fundamental para su filosofía, según se indicará más adelante.

Cuando se dice, pues, con Windelband que la filosofía de San Agustín “es una metafísica de la experiencia interior”, con Gilson que es la “metafísica de la

conversión”, se limita y empobrece el pensamiento agustiniano. Ciertamente es el mayor psicólogo de la vida y de la experiencia interior, pero a la vez un genio demasiado cabal para no afrontar los más graves problemas del ser y del movimiento del universo. Su tendencia a mirar las cosas desde un ángulo de reflexión divina no eclipsa ni el valor ni la esencia de las criaturas.

“La inmensa obra de San Agustín —dice J. Thonnard— contiene una explicación verdaderamente racional de las cosas, toda impregnada, sin duda, de la doctrina de la fe, pero que se distingue objetivamente de ella, de modo que hallamos ya en él la primera filosofía cristiana completa y en el sentido propio”.

Viniendo, pues, a nuestro tema, ¿existe en la mente de San Agustín una representación de la estructura general de los seres del universo con validez para todo el orbe ontológico? ¿Puede encerrarse cuanto existe en un panorama único de visión desde donde se vislumbra todo lo real?

Creemos que sí, y este esquema puede servir tal vez de principio sistemático del pensamiento agustiniano

Y, ante todo, no se pierda de vista el optimismo metafísico agustiniano, que es también fundamental en la filosofía del cristianismo. La conquista del optimismo fue una empresa ardua para el Santo en el período precristiano. El maniqueísmo daba la imagen del mundo reflejada en un espejo diabólico, pues escindía su unidad con la doctrina de los dos principios antagónicos y absolutos, introduciendo un fatalismo y pesimismo radical que falseaba el orden causal de las cosas.

Cuando con el auxilio de la filosofía neoplatónica comprendió que el mal era una privación de bien y no exigía una causa positiva propia, fulguró el universo a sus ojos con una claridad y hermosura nueva, rescatado del fantasma del principio maléfico, que enturbiaba su recta comprensión. El mundo quedaba reintegrado a la soberanía de un principio único, esencialmente bueno y creador de toda bondad. Los seres todos podían ya respirar una atmósfera más pura y libre, porque se hallaban en las manos de Dios y no de un tirano.

Así, la bondad del universo es verdad fundamental y primera del pensamiento agustiniano, y descansa sobre una estructura vestigial o trinitaria, pues toda criatura es vestigio de Dios, huella de la omnipotencia, de la sabiduría y del amor infinito. Puede, pues, enunciarse de este modo el principio fundamental de la ontología agustiniana: “Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños; de El procede todo modo, sea grande o pequeño; de Él, toda forma o especie, sea grande o pequeña; de Él, todo orden, sea pequeño o grande. Porque todas las cosas, tanto mayor bien encierran cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas; y cuanto menos moderadas, hermosas y ordenadas son, tanto menos bienes tienen. Las tres cosas, pues; el modo, la forma y el orden —y no

menciono otros innumerables bienes porque se reducen a éstos—, estas tres cosas, digo, conviene a saber: el modo, la forma y el orden, como bienes generales, se hallan en todas las cosas hechas por Dios, lo mismo en las espirituales que en las corporales. Dios está sobre todo modo, toda forma y todo orden, y no está encima sobre espacios locales, sino con una inefable potencia, porque de El procede todo modo, toda forma y todo orden. Donde estas cosas están derramadas con largueza, hay allí grandes bienes; donde escasean, son también menguados los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. Asimismo, donde relucen estas cosas, allí hay grandes naturalezas; donde están regateadas, son pobres también las naturalezas, y donde no existen, tampoco hay naturaleza alguna”.

He aquí un principio fundamental de la ontología de San Agustín, el cual admite una estructura general para todos los seres, lo mismo espirituales que materiales, mostrando predilección por el ternario —*modus, species, ordo*—, porque él contempla el universo como vestigio de Dios, revelador de los valores eternos y absolutos. Su genio religioso no se sacia nunca con lo relativo y busca la esfera de lo absoluto aun en lo creado.

El modo, pues, la especie y el orden son categorías constitutivas, es decir, ontológicas. A medida que se asciende en la escala de los seres, estos elementos se enriquecen de nuevo contenido y excelencia. Así, la especie en el alma es la idea, el arte, la doctrina, la iluminación, y el orden o el peso significa el amor al deleite, el apetito del bien, el orden moral. Se encierra, pues, en el ternario vestigial todo el haz de las propiedades ontológicas de los seres: el ser, la unidad, la forma, la distinción, la hermosura, la variedad, la verdad, la limitación, la ordenación a un fin.

2. Modus, mensura

El modus alude primeramente al constitutivo de un ser, a la existencia de una cosa. Es la primera de las propiedades señaladas en el célebre texto de una carta a Nebridio: Ninguna naturaleza hay, absolutamente ninguna sustancia, que no tenga y manifieste en sí estas tres cosas : Poseer un ser, y un ser característico, y durar en él son propiedades que convienen a todo lo existente y responden a la estructura triádica, enunciada ya. La existencia y la esencia de una cosa es lo primero que se manifiesta en los seres, y les viene del Sumo Ser o Suma Esencia, que ha creado todo.

También parece incluir San Agustín la unidad en el modo: Las cosas que fueron creadas por el arte de Dios muestran en sí cierta unidad, especie y orden. Es la propiedad del ser opuesta a la multiplicidad y división, pues todo cuanto existe posee cierto grado de unidad. Ser equivale a ser uno. De modo que en cuanto una cosa alcanza la unidad, en tanto es. Y efecto de la unidad es la convivencia y concordia en que se hallan todas las cosas compuestas, pues las

cosas simples por sí mismas son, y, por serlo, gozan de unidad, y las no simples imitan la unidad con la concordia de las partes, y en tanto son en cuanto la alcanzan, “Por lo cual el orden recoge y dispone al ser, como, al contrario, el desorden dispone al no ser, perversión o corrupción. Luego todo lo que se corrompe tiende de suyo al no ser”

Formar una cosa es reducirla a la unidad de sus elementos constitutivos, haciéndola vestigio del primer Principio, “de quien recibe la unidad todo lo que de algún modo es uno”.

El contraste entre la unidad plenísima de Dios y la multiplicidad y composición de las criaturas es rasgo ontológico muy saliente en el pensamiento de San Agustín.

De aquí surge el dinamismo vario de la evolución universal, “porque las cosas nacen, y mueren, y naciendo, casi comienzan a ser, y crecen para llegar a su perfeccionamiento, y cuando son perfectas, envejecen y fenecen. No envejecen todas, pero fenecen todas. Pues cuando nacen y tienden al ser, con tanta mayor prisa caminan al no ser. Tal es su manera de ser, que Vos les habéis dado, porque son partes de las cosas que no coexisten jamás simultáneamente, sino que por la alternativa de su desaparición y sucesión contribuyen todas a componer el todo de que forman parte”. Las criaturas, con sus cambios incesantes, remedan, en cierto modo, la riqueza del divino Ser. Su finalidad intrínseca es la perfección propia y la del universo, de que forman parte. Conseguir un grado de excelencia y perfección por el desarrollo de todas sus potencias, a fin de que sea glorificado el Creador en ellas: tal es el sentido de todo lo creado. Conseguido este fin, envejecen y mueren, porque ya no tienen interés.

Por eso el modus implica cierta idea de perfección y plenitud : “Lo excesivo y lo escaso son cosas contrarias entre sí. Lo escaso tiene menos de lo que conviene; lo demasiado supone más de lo conveniente. En medio de los extremos está el modo, esto es, lo que basta”. Todo ser, pues, entraña en sí cierta autarquía o suficiencia, o si se quiere, plenitud de cualidades que lo adaptan a su fin o destino. Un árbol, porque está hecho con modo, no tiene nada de más ni de menos, ni le falta ni le sobra; lo conveniente para su nacimiento, desarrollo y madurez lo ha recibido de su Principio. Todo se ajusta a un plan sabio y diligente.

El modo, como la medida, lleva al orden, pues sólo una inteligencia perfecta puede ajustar tantos elementos a un plan complejo, sin que nada falte ni sobre. Las últimas palabras de San Agustín relacionan el modus con la mensura, que es el primer par ontológico de la constitución de los seres. Modus, especies, ordo, corresponden al ternario bíblico medida, número y peso. San Agustín los menciona indistintamente.

La medida —*mensura*— nos sitúa en otra vista panorámica del ser, en que lo primero que salta a los ojos es el límite, el término, como signo diferencial con respecto al Creador.

El Creador ha puesto sus límites y términos a los seres, por los que se diferencian de su causa: toda criatura tiene en sí un límite natural por el que no es lo que su Creador, pero en Él tiene el lugar de su descanso para conservar el ser que tiene.

El aspecto limitativo, esencial entre la criatura y el Creador, sirve para explicar en la ontología agustiniana el problema del mal. La voluntad humana puede apartarse del bien. porque no es sumo ser o bien. “Y volví los ojos a las demás cosas que están debajo de Vos, y hallé que ni del todo son ni del todo no son. Son, porque vienen de Vos; no son, porque no son lo que Vos sois. Porque aquello es verdaderamente que permanece invariablemente”. Lo creado tiene un ser medio y tasado, un ser por participación, concepto este que ha sido decisivo para la metafísica de la criatura en la filosofía de Occidente.

También la medida incluye la idea de ajuste o adaptación a una norma fija, que es la medida de las medidas, pues “la medida es la que prefija a cada cosa su modo de ser”. Modo y medida se enlazan en íntima conexión, como la especie y el número, pues la medida señala a cada cosa su modo de ser. Es también principio de la hermosura y origen de la congruencia de las partes.

La congruencia de las partes supone la adaptación y medida, porque ofenden o por demasiado pequeñas o por demasiado grandes. La medida nos lleva, pues, a la proporción ontológica, en evidente relación con el segundo ternario.

3. Forma, especie, número

A la especie o forma atribuye San Agustín la propiedad diferencial. Es un sello distintivo de la verdad y hermosura de los seres. El uso identifica la hermosura con la especie: “De Dios procede aun la más insignificante especie, y lo que de la especie se afirma vale igualmente de la forma, porque no sin razón para alabar algo se emplean como equivalentes ambas palabras. Por la forma imprímese en un ser la semejanza con el prototipo o ejemplar supremo con que está modelada su esencia”. El Verbo divino, realiza las tres operaciones que, según los Padres de la Iglesia, se suceden en la evolución y progreso del mundo: crear, distinguir y adornar. El principio de la distinción y del ornamento es la forma, no sólo la aristotélica, intrínseca a las cosas, sino también la platónica, la Idea primera y ejemplar, Forma de todas las cosas que aspiran a la unidad. San Agustín admite las dos formas; la inmanente y la trascendente o ejemplar.

Siendo la forma el principio de la distinción, origina la multitud, es decir, el número, enlazado con la especie en la terminología que vamos analizando. El

tránsito de la forma al número lo hace así nuestro filósofo: "La razón, apoyándose en el testimonio de los ojos y recorriendo los cielos y la tierra, advirtió que le placía la hermosura, y en la hermosura las figuras y en las figuras las dimensiones, y en las dimensiones los números". El concepto de número es de un contenido rico, pero impreciso, lo mismo en la filosofía agustiniana que en la antigua o pitagórica. La matemática es un medio poderoso para el conocimiento racional del mundo.

Así, las leyes matemáticas son importantes en la epistemología agustiniana, porque nos introducen en un reino sereno de certezas invulnerables a la *escepsis*. El número, como decía Filolao, no admite falsedad, que es contraria a su esencia. San Agustín constantemente apela a las leyes y certezas matemáticas para la determinación de un reino inteligible.

En su aspecto ontológico, los números son leyes de las cosas. Todo movimiento sensible se halla sujeto al número y al ritmo. La estética de la música la basa el Santo en el ritmo y el número. "El platónico Aurelio Agustín — dice N. de Cusa—, cuando investiga la grandeza del alma y su inmortalidad y otras altísimas verdades, recurre a la ayuda de la matemática". El número se enlaza con la belleza, con la armonía y, por tanto, con el aspecto racional del cosmos, como obra de una Inteligencia superior. El número es, según dice un escritor medieval, el máximo delator de la ciencia divina, insinuándonos por sí mismo cómo Dios hizo todo con número, peso y medida, y cuanto más eficazmente todo lo penetra, tanto mayores misterios revela

El número para San Agustín es el gran mensajero entre el mundo sensible y el inteligible. Y por eso los seres forman como un magnífico poema, "porque si, contemplando lo mudable o con los ojos del cuerpo o con la consideración del ánimo, todo se presenta regulado por la fuerza de los números, quitada la cual se van al fondo de la nada, sábetse que estas cosas transitorias, con sus movimientos acompasados y la variedad distinta de sus formas, realizan como unos versos temporales; y que existe una Forma eterna e inmutable, ni contenida ni extendida por lugares, ni variable según los tiempos, por la cual son formadas estas cosas para realizar según los tiempos y obras los números de los tiempos y lugares".

4. Peso, deleite, orden

También estos tres vocablos son ricos en la ontología agustiniana. El peso —*pondus*— expresa una ley cósmica universal en el reino de los cuerpos y de los espíritus. "El peso es cierto impulso o conato entrañado en cada ser, con que se esfuerza por ocupar su propio lugar. Tomas una piedra en la mano, sientes su peso, te hace presión en ella, porque apetece volver a su centro. ¿Quieres saber lo que buscas? Suéltala de la mano: cae en tierra, y allí descansa; ha llegado a donde tendía, halló su propio lugar. Otras cosas hay que se dirigen hacia arriba,

porque si derramas agua sobre el aceite, por su peso se precipitará abajo. Busca su lugar, quiere ordenarse, pues cosa fuera del orden es el agua sobre el aceite. Luego hasta que logra su orden y lugar es inquietud y movimiento. Al contrario, quiebra una ampolla de aceite debajo del agua. Como el agua derramada sobre el aceite busca su lugar sumergiéndose, el aceite soltado debajo del agua sube arriba. ¿Adónde tienden igualmente el fuego y el agua? El fuego se dirige arriba, buscando su centro, y los líquidos buscan también el suyo con el peso. Y lo mismo las piedras, las maderas, las columnas y la tierra con que está edificada esta iglesia”.

El peso define las gravitaciones propias de los seres: las afinidades químicas, las tendencias instintivas, los apetitos naturales, las pasiones humanas. En el hombre, el peso equivale a deleite y amor. San Agustín admite en todas las cosas cierto apetito innato de orden: “Aunque fuéramos piedra, agua, aire o fuego, u otra cosa semejante, destituidos de todo sentido y vida, con todo, no estaríamos privados de cierto apetito para buscar nuestro lugar y nuestro orden. Porque los pesos y movimientos son como los amores de los cuerpos, ya tiendan con su gravedad a los lugares bajos, ya, siendo leves, busquen las alturas, pues así como al cuerpo lo lleva su peso, así el ánimo es llevado del amor adondequiera que va”. En las Confesiones esculpe la conocida fórmula: “Mi amor es mi peso; adondequiera que soy llevado, él me lleva”.

San Agustín considera el peso como ordenador, porque impele cada cosa a su centro de reposo. Por eso hay cierta correlación entre peso y orden. Siendo compuesta la estructura de los seres finitos, ha de reinar cierta concordia o amistad entre las diversas partes, o cierta congruencia mutua y con el todo que forman. Todas las cosas buscan la paz o el descanso en el orden, el cual fortifica el ser y defiende su integridad, amenazada por la corrupción o la perversión. El orden, pues, se enlaza con la unidad y la hermosura, “porque a Dios se debe todo ornamento, hermosura y conveniencia de partes, la cual, si se destruye totalmente en las cosas sin dejar huella, no quedará más que la nada”.

Además de las congruencias parciales o individuales, tienen los seres otras de más ámbito, porque se hallan dentro de un orden general, al que sirven. En el orden de la Naturaleza, San Agustín contempla tres cosas: la serie de causas concatenadas entre sí, la obra y el reflejo de la razón y el reino de los fines. En el libro *Del orden* persigue estas ideas y la convicción filosófica de que nada se realiza sin causa, sin orden y sin fin en el universo, porque todo lo somete la divina Providencia a un orden necesario de las cosas: incluso el mal moral.

Así se completa la visión optimista del universo, en que todas las criaturas se hallan ordenadas.

En la estructura ternaria considera San Agustín la triple relación de las criaturas con el Creador, causa eficiente, ejemplar y final del universo.

Ya en las primeras lucubraciones filosóficas y religiosas le es familiar este pensamiento, que se condensa bien en el siguiente pasaje: En todo lo existente, una cosa es aquello de que consta, otra lo que le discrimina de las demás y otra lo que le hace conveniente. Toda criatura, pues, si de algún modo existe, y notablemente se diferencia de la nada, y goza de una congruencia en sus partes, ha de tener una causa trinitaria. Llamamos Dios a la Causa y Autor de las cosas. Conviene, pues, que haya una Trinidad, que es lo más noble, inteligente y bienaventurado que puede concebirse. Y por eso, al indagarse la verdad, se suscitan tres cuestiones: si una cosa existe, si es esto o aquello, si es buena o mala .

La triple estructura y relación causal delata el origen de cuanto existe, es decir, la creación. Crear es producir totalmente las cosas de la nada. San Agustín excluye de ella todo emanatismo, toda intervención de agente intermediario, toda preexistencia de materia. La creación, activamente considerada, es una donación íntegra y absoluta del ser con todos los elementos que lo integran; y mirada desde el ángulo de la criatura, es la recepción total de cuanto se posee. Tan omnímoda es la receptividad de las criaturas, que aun la misma formabilidad o posibilidad de recibir una forma, estriba en su eterno Formador. Lo que recibe la criatura de la donación divina lo hemos encerrado en tres compartimientos ontológicos, que corresponden a su ser, su verdad y su bondad. Todo ser creado, en su doble aspecto positivo y negativo, implica una referencia al Sumo Ser.

“Dios es sumo ser, y, por consecuencia, por Él ha sido hecha toda esencia que no es suma, porque no puede ser igual a Él, por haber sido hecha de la nada, y no podría tener el ser a no haberlo recibido de Él”. Esta relación primera y fundamental exprésala el Santo con diversas fórmulas, llamando a Dios causa.

La segunda relación de las cosas es con un orden ideal anterior al mundo y coeterno con Dios, el cual no ha obrado a ciegas, sino con perfecto conocimiento de cuanto hizo; San Agustín en este punto cristianizó la teoría platónica de las Ideas ejemplares, o de los dos mundos.

“Si todo lo creó con ciencia, luego conocía las cosas antes de crearlas. De donde resulta una cosa maravillosa, conviene a saber: nosotros no conoceríamos el mundo si no existiera; pero si Dios no lo conociera antes, no podría existir”.

Las ideas divinas son ciertas formas causales o modelos constantes e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por eso son eternas e invariables y están contenidas en la divina inteligencia: no nacen ni fenecen, pero según ellas se forma todo lo que nace y muere. Aun las cosas singulares tienen en la mente divina su idea particular.

Este ejemplarismo divino es de singular influencia en la concepción del universo, porque todas las cosas quedan elevadas al rango de mensajeras de una divina noticia.

Dice bien G. von Hertling después de exponer el ejemplarismo agustiniano: “El valor de las cosas finitas queda con esto grandemente elevado. En el fondo de cada ser, con todas sus mudanzas, se oculta un pensamiento eterno. La mística posterior ha subido por esta escala a las más vertiginosas alturas” .

En tercer lugar, el orden y el peso de las cosas nos eleva a la Suma Bondad del Creador, como el modo y la forma nos elevaron al Sumo Ser y Suma Sabiduría. “Dios ha hecho todas las cosas, y las ha hecho por su Verbo, porque son buenas. No hay artífice más excelente, ni arte más eficaz que su palabra, ni razón más poderosa de la creación que ésta: una obra buena ha sido realizada por un artífice bueno. Platón aduce el mismo motivo para la formación del mundo, diciendo que era razonable que un Dios bueno creara un universo bueno, sea que leyera esto en nuestros libros o lo aprendiera de quienes lo han leído, sea que con la fuerza de su genio, por el conocimiento de los efectos visibles de Dios, se haya encumbrado a la idea de sus magnificencias invisibles”.

Así, el universo ostenta el sello de la bondad inagotable de su Causa, porque en todas partes relucen la medida, el número y la armonía. El mundo es bellissimo espectáculo de contemplación para rastrear por su hermosura, su utilidad y potencia las grandezas invisibles del Hacedor.

Es como un poema donde las estrofas y las sílabas tienen que sucederse para producir todo su ritmo y belleza. El tiempo y la sucesión regulan su proceso evolutivo, en que intervienen dos linajes de causas: la última, que es Dios, y las próximas, insertas en las mismas vísceras ontológicas de los seres.

5. Causalidad secundaria

San Agustín no ha mantenido una ideología ocasionalista o romántica de la Naturaleza, porque hay en su concepción del mundo lugar para la causalidad secundaria. El primer Principio, de tres modos obra en las cosas naturales: creando, conservando y concurriendo con las causas segundas para llevarlas a la perfección de su desarrollo. Y el Santo excluye claramente los dos extremos, que deben evitarse en esta materia: uno, que merma los derechos de Dios, y otro, que merma los de la criatura. Hay quienes creen que el universo fue creado por Dios, y que después, abandonado a sí mismo, produce todas las cosas, sin que El nada obre. A tales hay que recordar —dice el Santo— lo del Evangelio: Creamos, pues, y entendamos que Dios obra todavía, de modo que si sustrajera su operación a las cosas, se desmoronarían en la nada.

El extremo contrario consiste en sostener que de tal manera formó Dios las criaturas, que de ningún modo incluyó en su originaria condición los elementos constitutivos de su naturaleza, y esto contradice también al pasaje escriturario donde se dice que Dios acabó sus obras en el día sexto. Las naturalezas están perfectas, acabadas en su orden, como provistas de lo necesario para su desarrollo. Ya se ha indicado anteriormente cómo el concepto de *modus* entraña este acabamiento, porque cada cosa tiene lo que le basta, sin demasía ni escasez en su estructura.

O como diría el Santo usando la terminología conocida: todas las cosas al ser creadas fueron formadas de modo que tuviesen sus medidas propias, formas propias y peso propio, que habían de desenvolverse según la condición de su mutabilidad, aumentando o disminuyendo, multiplicándose y mermando en número y variando en sus disposiciones ponderables conforme a la voluntad de Dios, cuyo consejo permanece inmutable.

Así, verbigracia, el magnetismo es una fuerza gravitatoria propia, radicada en los cuerpos que lo poseen. “Tenemos noticia de la piedra imán, que maravillosamente atrae al hierro. La primera vez que lo observé quedé absorto, porque levantó en alto una sortija de hierro, y después, como si al hierro atraído le hubiera comunicado su fuerza, la sortija imanada, puesta en contacto con otra, la levantó igualmente. Aplicaron sucesivamente otras dos, y todas formaron una cadena de sortijas, suspendidas y enlazadas unas con otras, no por la parte interior, sino por simple contacto exterior. ¿Quién no se pasmará de esta fuerza y virtud del imán, que no sólo tenía en sí la piedra, sino que se comunicaba a cantos anillos que mantenía suspensos y adheridos entre sí con vínculos invisibles?”

Estas clases de fuerzas son inherentes a las naturalezas del mundo y dan lugar a movimientos propios, “pues de tal modo gobierna las cosas creadas que las deja ejecutar acciones y movimientos propios”.

La misma doctrina contiene la teoría de las razones seminales, “las cuales confieren a las causas segundas su verdadera eficiencia”, como dice J. Guittou. El movimiento evolutivo del mundo se halla regulado por la acción de esas causas seminales, que los intérpretes más autorizados de San Agustín consideran como verdaderos agentes y causas productoras de la variadísima evolución del cosmos.

El padre agustino Nebridio de Mündelheim define así las razones seminales: Las razones seminales no sólo tienen un alcance biológico, sino otro más vasto, extensivo a todos los procesos causales del universo y a los cambios de las formas de los seres, porque el mundo fue creado en forma de una masa oscura e informe, pero formable, dotada de íntimas energías o principios de operaciones que producen todos los fenómenos.

“Todas las cosas originariamente fueron creadas en cierta contextura de los elementos, y esperan la oportunidad para mostrarse, pues así como las madres llevan en gestación al feto, así el mundo contiene las causas de todo lo que nace: causas creadas por aquella soberana esencia, donde nada comienza a ser ni fenece. Y así, no sólo los ángeles, mas también los hombres indignos, según lo muestra el ejemplo de la agricultura, pueden actuar desde fuera y aplicar algunas causas artificiales, siempre sin salir de los términos de la Naturaleza, para que se manifiesten aquellas fuerzas ocultas y en cierto modo sean creadas al exterior, desarrollando sus medidas, números y pesos, que recibieron en lo íntimo de Aquel que todo lo dispuso con medida, número y peso”.

En otra parte dice claramente: Insertaba en las cosas creadas las causas de su futuro desarrollo, si bien Él es creador de las mismas; y existe por lo mismo entre las causas superiores e inferiores una conexión causal o un orden de causas conexas, las cuales actúan con regularidad y concierto.

La conexión de las causas entre sí constituye un orden natural, un curso necesario de la evolución del mundo, determinado por leyes fijas, de modo que las razones seminales no sólo explican el movimiento y desarrollo del universo, sino también la constancia y orden de los fenómenos, la fijeza y seguridad con que se realiza el plan divino. San Agustín no es un evolucionista, que suprima las barreras naturales, los límites y medidas. La mensura sabemos que incluye ciertos términos lo mismo en la esencia que en la operación. “Los elementos del mundo corpóreo tienen definidas sus fuerzas y cualidades, lo que puede cada uno y cae fuera de su ámbito potencial, lo que se puede hacer de tal y tal cosa... De donde resulta que de un grano de trigo no nacen habas, ni de una semilla de haba una espiga de trigo, o de una bestia un hombre, o viceversa. Mas sobre el curso y movimiento natural del mundo domina la omnipotencia del Señor, quien puede hacer lo que no se halla preinserto en las razones seminales. Como omnipotente, Él puede muy bien hacer lo que puso en las posibilidades de su ser. Uno es, pues, el modo como germina esta planta, otro el de aquélla. Las razones de ambos modos no sólo se hallan en Dios, sino que fueron creadas e infundidas en las mismas cosas. Pero que un ramo cortado, árido, desmochado, sin ninguna raíz, ni tierra, ni humedad, florezca de improviso y dé frutos, o que una mujer estéril en la juventud conciba en la ancianidad, o que hable una burra, etc., todo esto dio a las naturalezas creadas al dotarles de potencia (pasiva), para que con ella pudieran hacerse tales prodigios”

Así, el universo no es un círculo cerrado a toda posibilidad de injerencia de su Creador; Él puede intervenir y obrar milagros fuera del curso ordinario y regular del cosmos, con eficacia reservada a su omnipotencia.

Cuando se dice, pues, que es tendencia profunda del agustinismo el prevailecimiento de la acción y los derechos de Dios, no supone esto merma de la

eficacia de las causas segundas y de sus derechos. Las razones seminales son verdaderas causas, que por sí mismas impulsan el desarrollo del universo, y están provistas de verdadera actividad productiva. No pueden reducirse a puras potencias pasivas. Dos órdenes de acciones explican la evolución del mundo: la de las segundas causas y la de la primera, como dos acciones se combinan con el buen funcionamiento de una máquina de trillar: la propia, que consiste en limpiar el grano y triturar la paja mediante un mecanismo, en que consiste todo el ser de la máquina, y la acción externa, directiva y providencial del hombre que la maneja. La primera es inmanente, trascendente la segunda. El universo no está abandonado al puro engranaje de las causas segundas, al mecanismo fatal de las leyes naturales; su Creador se ha reservado una intervención maravillosa, sólo conocida de muy pocos.

6. Sentido del mundo

Por eso, el universo, como obra de una inteligencia infinita, tiene un sentido, un fin digno de su Autor. Dios ha creado el mundo no por una indigencia o miseria de aburrimiento solitario, como fantasean los panteístas, sino por una bondad infinitamente difusiva, que quiere manifestar a seres racionales, capaces de entenderle, las riquezas de su poder, sabiduría y hermosura. No obra, pues, por un impulso adquisitivo, sino donativo y generoso; no es un avaro, sino un derrochador de tesoros. En otras palabras : suele decirse que Dios creó el mundo para su gloria, para darse a conocer y a participar de su dicha a criaturas privilegiadas, hechas a su imagen y semejanza.

La belleza del universo para San Agustín no es solamente una de las pruebas más significativas y convincentes de la existencia de Dios, sino también el medio más eficaz de ascensión mística con que el alma, partiendo de la contemplación de lo bello que encierran las cosas terrenas, aunque siempre en grado parcial y defectivo, se eleva hasta Dios, suma y perfecta hermosura. “El universo, la naturaleza, los seres todos, como hermosos, tienen un doble semblante: uno dirigido al Creador y al entendimiento, otro vuelto a las criaturas y al sentido. Al hombre le muestran el aspecto sensible de lo bello, esto es, el deleite estético, que Agustín distingue claramente de lo útil. Con respecto a Dios y a nuestro entendimiento se revelan como unidad, orden, armonía, número. Este doble aspecto resalta con mayor evidencia en la música, la más divina de las artes”. El universo está hecho como de acordes musicales, de números, de proporciones y armonía.

El aspecto fundamental en que San Agustín considera el mundo, como un vestigio ternario de Dios, nos persuade fácilmente esta verdad. Todo el sentido del mundo, como vestigio divino, consiste en anunciar el tránsito del Señor, en cumplir lo que responden las criaturas en el cántico de San Juan de la Cruz:

“Mil gracias derramando pasó por estos sotos con presura, y yéndolos mirando, con sola su figura vestidos los dejó de su hermosura. Indicar este paso de Dios es la misión sagrada de las criaturas; conocer este paso de Dios es la mayor dicha de los hombres. Descubrir y glorificar a Dios, Majestad, Sabiduría y Bondad infinita, es el empleo más honorífico de la razón. Por eso las criaturas son vestigios, signos, reflejos, indicios, anuncios, retratos de la Hermosura increada. Todos los valores creados —la hermosura, la verdad, la utilidad, la bondad, santidad— anuncian la presencia y el paso del Señor. Así, todo ser alaba en cierto modo al Creador. Esta conexión de las criaturas, esta ordenadísima hermosura que asciende desde lo más bajo hasta lo más alto y desciende desde lo sumo hasta lo ínfimo, sin interrumpirse en parte alguna y compuesta de cosas semejantes, alaba toda al Señor.

“¿Por qué alaba al Señor? Porque al considerar y ver su hermosura, en ella, tú alabas a Dios. Miras su hermosura, notas su fecundidad, admiras sus energías, cómo forma las semillas, cómo muchas veces produce sin sembrar. Ves todo esto y con tu contemplación, en cierto modo, la interrogas: la misma investigación es una pregunta. Cuando, lleno de estupor, has considerado y ponderado sus maravillosas fuerzas, su magnificencia y hermosura, su preclara potencia, como no puede tener de sí esta virtud, luego infieres que subsiste por obra de su Creador. Y el descubrir esto es la voz de la confesión para que alabes al Señor.

“Porque al contemplar tales maravillas, ¿no te dice a una voz su hermosura: Yo no me hice a mí misma, sino Dios? Luego confiéste a Ti, Señor, todas tus obras y los Santos te bendigan... Porque cuando tus Santos te bendicen, ¿qué claman? Cantarán la gloria de tu reino y magnificarán tu potencia. ¡Oh cuán poderoso es Dios, que creó la tierra y colmó el mundo de tantos bienes! ¡Cuán poderoso es Dios, que dio sus vidas propias a tantos animales! ¡Cuán poderoso es Dios, que puso tantas semillas en la tierra para que produjesen una increíble variedad de arbustos, de flores y frutos!

“¡Cuán grande, cuán magnífico es el Señor! ... Mirad el mundo cómo resplandece de hermosura. ¡Cuántas maravillas en la tierra, en el mar, en el aire, en el cielo, en las estrellas! ¿No produce un espanto la consideración de tantas cosas, el resplandor de tantas hermosuras, que ya no es posible imaginarse espectáculo más bello? Y tú vives anegado en este mar de magnificencias, en medio de esta hermosura inefable”

Hallamos aquí, bajo esta oratoria frondosa de lirismo, la expresión del sentido del mundo, y aun un aspecto profundo de su esencia: el de ser la voz de Dios, el eco de sus eternos pensamientos. La única razón de ser del mundo es servir de espectáculo al hombre, para que rastree por las cosas creadas la invisible hermosura del Creador. Por muy bien que se conozcan todos los fenómenos del orden natural, sus medidas, sus formas, sus fuerzas ponderables,

si ello no sirve para avivar las fuerzas dialécticas del espíritu hacia Dios, el hombre es un ignorante. Sólo la sabiduría puede curar esta profunda ceguera del hombre natural. La siguiente anécdota de E. Suso contiene y refleja el espíritu más puro de la contemplación agustiniana del mundo.

En el jardín del amor donde se celebran las bodas del amigo y del Amado, cada flor, cada árbol, cada animal, tiene su significación espiritual.

—¿Ves—le dice la Sabiduría a E. Suso—, ves cómo aparezco magníficamente adornada con un vestido espléndido, cómo estoy rodeada de flores de mil matices, de rosas bermejas, de lirios blancos, de púdicas violetas?

Y Suso, que comprende al punto el sentido místico, responde:

—¡Oh, en qué ceguera he vivido hasta ahora! Yo cogía las rosas, y no respiraba su verdadero perfume; me paseaba entre magníficas flores, y no las veía,

He aquí la clave de la visión cristiana y agustiniana del universo : hallar en todo el vestigio de la Sabiduría divina, que por todas partes nos atrae a la contemplación de su hermosura y bondad.

IV

EL ENIGMA DEL HOMBRE

1. ¿Qué soy yo, Dios mío?

A los ojos de San Agustín, siempre se ha presentado el hombre como un enigma y grande milagro. Su antropología se halla penetrada de admiración, de extrañeza de sí mismo. Cuando en las Confesiones se hace esta apasionada pregunta: ¿Qué soy yo, pues, Dios mío, y qué esta mi naturaleza?, lo hace movido por una urgencia y sed de conocimiento del misterio humano. Las cuestiones centrales de la filosofía agustiniana se trenzan a la del hombre.

¿Qué es, pues, el hombre, en su esencia y proceso? Dos grandes corrientes de ideas, pero hornagueadas por la propia experiencia, influyen en la antropología de San Agustín, como en la de la cultura occidental: la corriente bíblica y paulina del hombre, imagen de Dios y ser caído en la culpa, y la corriente griega del *homo rationalis*, o animal movido por un verbo interior, en que se cifra toda su alteza y dignidad.

Siguiendo la dirección lógica del ternario vestigial apuntado en el artículo anterior, el modo, la especie y el orden iluminan el ser humano y su posición y parentesco ontológico con las criaturas.

El modo expresa su composición dualística, la unidad del compuesto, la contingencia de su ser, su finitud, su relativa perfección; la especie incluye toda su vida racional o cognoscitiva, por la que no sólo es especie humana, sino también especie de las especies o forma de las formas, en cuanto todas están entrañadas y almacenadas en la memoria. El orden y el peso jerarquizan sus múltiples elementos mediante el amor o gravitación al centro, que es Dios. Los tres bienes generales, repartidos en el universo, realzan la fábrica exterior misma del hombre, en cuyo cuerpo hay cierta masa de carne y hermosura de forma, y el orden y distinción de miembros y moderación de salud".

Aquí vuelve a relucir el optimismo agustiniano contra la concepción pesimista de los gnósticos y maniqueos: el cuerpo no tiene un origen diabólico ni es una masa de corrupción. "Es falso, es herético, es blasfemo decir eso: porque del cuerpo y del alma es uno solo el Artífice. Todo lo quiero sano, porque yo soy todo. No quiero que mi carne, como cosa extraña, sea separada de mí para siempre, sino que toda sea sanada conmigo".

Ni el cuerpo es una cárcel, en que ha sido confinada el alma para purgar antiguos pecados, como suponía el mito platónico. Las poquísimas veces que San Agustín, comentando pasajes bíblicos, emplea la palabra cárcel, no la usa en un sentido ontológico, sino moral, o como equivalente a corrupción: En un sentido espiritual, el cuerpo es cárcel del alma, y los místicos han entendido mejor que nadie lo que significa la esclavitud y pesadumbre de la carne. No pueden escudarse con la autoridad de San Agustín los desestimadores del cuerpo humano, porque cuerpo y alma pertenecen a la unidad incomprensible del hombre. El sentimiento de la medida, que él exaltó tanto, no abandona en este punto al filósofo de Hipona, quien equidista igualmente de los maniqueos, y de los pelagianos de nuevo cuño, y modernos divinizadores de la carne santa y sus concupiscencias, que se escandalizan de la frase del asceta medieval: “Pálidas han de ser tus mejillas, no rubicundas.” El cuerpo humano ha sido siempre para la Cristiandad y sus Doctores un vaso sagrado, cuyo destino es reverberar la gloria del Señor en una nueva forma de existencia que le está reservada.

2. Unión sustancial

Ni hay tampoco en la doctrina agustiniana ninguna prueba de una unión accidental entre el cuerpo y el alma, como se ha dicho apoyándose en unos pocos textos de sabor platónico, olvidando cientos con sabor, digámoslo así, escolástico. Un investigador español, el agustino escurialense Marcos del Río, ha entresacado más de doscientos pasajes agustinianos para probar que el hombre es un compuesto natural que consta de alma racional y de cuerpo organizado. En la Ciudad de Dios dice así: Conocemos por testimonio de nuestra misma naturaleza que el cuerpo está unido al alma para que el hombre sea entero y completo. A la definición del hombre pertenece la porción externa y corporal: ¿Qué es el hombre? Alma y carne. “El hombre consta de alma racional y carne mortal”.

Esta composición define la esencia metafísica del hombre, en quien se hallan unificados los estratos de realidad pertinentes al mundo inferior Y en la composición dualista del hombre, la parte principal o el alma es el principio de la vida y aun la forma. Si bien San Agustín no ha usado esta palabra, equivalentemente las funciones del alma en la organización de la materia humana corresponden a las de la forma. Comunicar el ser es formarlo y reducirlo a unidad, porque todo ser en tanto es en cuanto es uno. La potencia uniformadora y vivificante del alma la expresa el Santo con un símil: así como el agua amasa, congutina y recoge la tierra cuando con su mezcla se forma el lodo, de análogo modo, el alma, abrazándose a la materia, la vivifica, la reduce a unidad armónica e impide su disolución. De esta unidad nace la hermosura del compuesto humano, porque la unidad es la forma de la hermosura.

El alma forma también, juntamente con el cuerpo, único principio de operación, usando de él como instrumento unido. Aun en las operaciones más elevadas, como son las de la justicia sobrenatural, el organismo toma su parte: “Mirad cuántas cosas buenas hacen los Santos con el cuerpo. Con él obramos lo que Dios nos ha mandado hacer para remedio de tantas necesidades en la vida: Reparte tu pan con el hambriento, y al pobre que carece de casa, cobíjalo bajo tu techo. Si lo ves desnudo, vístelo; y otras cosas de este género que se nos han mandado, no obramos sino por el instrumento del cuerpo”

Y tal es la unión que enlaza ambos principios, que, aun siendo distintos, ejercen entre sí un influjo mutuo y natural. Todo cuanto hace el alma tiene algún reflejo en lo somático. En un pasaje epistolar a Nebridio insinúa el Santo hasta la motoricidad de las imágenes, que es conquista de la psicología moderna. En virtud del reflejo orgánico del pensamiento pueden los espíritus puros captar lo que piensa el hombre. “Creo que todo movimiento del ánimo produce algún efecto en el cuerpo. Pero tales efectos sólo llegan a nuestros sentidos, tardos y lentos, cuando se trata de movimientos mayores, verbigracia: la ira, la tristeza, el gozo. De aquí es lícito conjeturar que hasta cuando pensamos algo, si bien esto no se nos muestra en el gesto corporal, puede aparecer a los ojos de los espíritus aéreos, cuyos órganos de percepción son vivísimos, incomparablemente superiores a los nuestros. Estos, pues, digámoslo así, vestigios de movimientos que el ánimo imprime y fija en el organismo pueden permanecer y formar cierto hábito”.

A su vez, el fenómeno puede invertirse, de suerte que los movimientos o hábitos corporales afecten al alma, "porque si hay continuamente una dificultad de realizar algo conforme a nuestros deseos, asiduamente el ánimo se irrita. Porque la ira, según creo yo, es el apetito turbulento de remover los obstáculos que impiden nuestra acción. Así, muchas veces nos airamos, no sólo con las personas, sino con las cosas, con la pluma de escribir, tirándola y rompiéndola, y lo mismo hacen los jugadores con los dados, y los pintores con el pincel, o cualquier instrumento que no responde a lo que deseamos hacer. Con esta facilidad de airarse afirman los médicos que se aumenta la hiel, y con el aumento de tal humor, sin motivo apenas nos enfadamos. Y así, lo que el ánimo hizo con sus movimientos es después causa suficiente para vol-verlo a conmover.

Claramente se afirma en estos pasajes la existencia de dos hechos: el ánimo imprime sus movimientos en el organismo aun con las operaciones mentales y provoca y excita ciertos humores o secreciones que, a su vez, son causa de aquellos movimientos.

No se puede sostener, pues, que en la psicología agustiniana lo corpóreo no puede influir de algún modo en lo psíquico, ni menos todavía que la unión de cuerpo y alma es accidental, como la que hay entre el motor y el móvil, el

habitante y la casa, la cárcel y el aprisionado o el coche y el cochero. Para San Agustín, la unión de lo somático y espiritual no es un accidente, sino un grande misterio, que, a pesar de todos los esfuerzos del pensamiento, sigue siéndolo, y sólo podemos atisbarlo por ciertos efectos y operaciones que el principio superior o alma produce en el inferior.

3. El alma

El alma da al cuerpo su ser específico de organismo humano, así como el desarrollo vital y la hermosura que le compete. Y por eso goza de una preeminencia y superioridad ontológica con respecto al cuerpo: “El alma es cosa espiritual, incorpórea y próxima a la substancia de Dios”.

He aquí la situación privilegiada del hombre, debida a la excelencia de su alma; se halla entre los abismos: el abismo infinito de Dios y el de la materia informe, que es casi nada: *prope nihil*. Su grandeza y excelencia radica en la proximidad con Dios; su miseria, en su conexión con la materia.

La distancia entre la materia y el espíritu está jerárquicamente salvada. Es decir, que San Agustín, sin admitir la tricotomía platónica ni escindir la unidad personal del hombre, intercala, entre la porción superior y la ínfima, potencias conexas, cuyo fin es establecer contacto entre las dos. Los sentidos, tanto externos como internos, y los apetitos, o tendencias consiguientes, pertenecen a la parte inferior, de que se compone el hombre. No hay un dualismo, sino un orden de jerarquía, si bien en el estado actual del hombre caído las relaciones se hallan perturbadas, como veremos. Por eso el hombre está sometido a una doble ley de polaridad, pues obedece a las leyes naturales y psicofísicas, y como sujeto espiritual o mente, a leyes de razón. Ambas porciones son dos ventanas o aberturas que rasgan el hermetismo del ser humano y le imprimen doble orientación: una hacia lo sensible y temporal, otra hacia lo invisible y eterno. Por los sentidos y apetitos inferiores se relaciona con el mundo natural, y por la mente y la voluntad, con el invisible y superior, siendo ciudadano de dos mundos y ocupando un punto medio, un horizonte entre la eternidad y el tiempo.

San Agustín ha defendido el valor del testimonio de los sentidos y de la experiencia sensible, sin la cual el hombre sería una larva de espíritu sin posibilidad natural de crecimiento. El principio de su gnoseología realista se refiere a las cosas sensibles y temporales que nos preceden a nosotros, como son las del mundo corpóreo e histórico, y exigen la experiencia de los sentidos, como primer contacto con lo real. Hay facultades o sentidos internos, como la memoria y la fantasía, que en el enlace de ambos mundos sirven de puente al espíritu o *principale mentis humanae* que discrimina al hombre de todo lo demás. “El alma humana posee algo de que carecen las bestias, que también tienen alma y se llaman animales. Pero ¿qué más posee el hombre, creado a

imagen y semejanza de Dios? El entender y el saber, el discernir el bien del mal; en esto fue hecho a imagen y semejanza de Dios”

El conocimiento de las verdades necesarias y eternas, ha dicho también Leibniz, nos distingue de los simples animales y nos hace poseer la razón y las ciencias, elevándonos al conocimiento de Dios y de nosotros mismos.

Así llegamos a la cima de la realidad espiritual, que constituye al hombre. Una criatura mudable, que lleva dentro de sí una luz eterna; un ser impuro en cuya conciencia resuena la voz de una justicia incorruptible, un espíritu ambiguo y oscilante en cuyo fondo arde una lámpara inmortal: he aquí el misterio que llenaba de estupor a San Agustín. El descubrimiento de la luz eterna fue para él principio de la redención. Entonces la imagen de Dios comenzó a clarear en la intimidad de su ser, revelándole su grandeza e hidalguía.

4. Imagen de Dios

El espíritu —como imagen de Dios—, por la luz eterna que resplandece en él, comprende una trinidad: *esse, intelligere, amare*. El ser, la verdad y el amor forman una trinidad psicológica en que se refleja la divina.

El alma tiene un ser incorpóreo, espiritual, semejante a la substancia de Dios: *vicina substantiae Dei*. La metafísica agustiniana es substancialista, no fenomenalista, si bien al genio agustiniano le atrae a la vez la contemplación de las leyes y esencias incorruptibles y la de los fenómenos del devenir espiritual. Nuestro ser espiritual no está aterido y yerro en una forma, sino en continuo fieri; su tremendo destino se realiza con el movimiento continuo. No obstante eso, el espíritu no debe concebirse como onda de llamas sucesivas que arden y mueren sin un sujeto que permanezca en el ser. San Agustín alude frecuentemente a la substancia anímica, al núcleo indestructible del yo, en quien se unifica la pluralidad de funciones, actividades y estados subjetivos.

“Estas tres cosas, memoria, inteligencia, voluntad, porque no son tres vidas, sino una sola vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, la inteligencia y la voluntad se dicen relativamente a otras cosas. Pero la vida, la mente y la esencia, cada una existe para sí misma. Por lo cual estas cosas en tanto son una en cuanto constituyen una vida, una mente, una esencia”.

“Por eso el alma se define como una substancia racional destinada a regir el cuerpo. El yo, como última unidad en la que se anudan todos los hilos de la vida anímica, y su distinción e independencia de los procesos anímicos, han sido por San Agustín expresados con toda precisión. Yo recuerdo por la memoria, yo conozco por la inteligencia, yo amo. Mi yo interior lo ha conocido. Yo, yo, ¿quién es este yo? Este yo es el espíritu, la substancia espiritual”. Y por eso, cuando el

espíritu se conoce a sí mismo, se conoce como substancia, y si tiene certeza de mí mismo, tiene certeza de su substancia.

El entender —*intelligere*—corresponde al segundo término del vestigio trinitario, y supone una conexión irrompible con la verdad y su fuente originaria: Dios. El conocimiento de una forma nueva de ser a las cosas, porque, según San Agustín, tienen ellas una triple existencia: en el arte ejemplar, en las inteligencias creadas y en sí mismas.

La escolástica ha reducido esta triple existencia a las fórmulas: *universalia ante rem, in re, post rem*.

Subsiste, pues, un universo interiorizado en el hombre y ordenado según las categorías de substancia, accidente, causa, efecto, relación, modo, género, especie, individuo, etc. La potencia del espíritu se muestra por el conocimiento en doble forma: como potencia receptiva y fuerza reproductora de las especies de todas las cosas, que se almacenan en los grandes depósitos de la memoria, y como sujeto axiológico, que valora lo que percibe con normas absolutas. El hombre no sólo aprende las formas de las cosas, sino que juzga de ellas con una operación superior. Indagar el fundamento de este hecho íntimo constituye una tarea noble del espíritu humano, porque es elevarse a su propia fuente y origen: “Pues buscando fundamentos para apreciar la hermosura de los cuerpos, ora celestes, ora terrestres, y para juzgar con entero y equilibrado juicio sobre las cosas mudables, cuando yo decía: Esto debe ser de esta, manera; aquello no; buscando yo, digo, el fundamento de este mi juicio, cuando así juzgaba había descubierto sobre mi espíritu tornadizo la inmutable y verdadera eternidad de la verdad”.

5. San Agustín y Kant

He aquí la misión sagrada de la razón: guiar al hombre a su principio y patria. San Agustín no se cansó de tornar cien veces a este tema, incluso en sus sermones al pueblo, habituándolo a la dialéctica de la peregrinación. Aquí se muestra su misión de genio cristiano y su contraste con el espíritu moderno, particularmente con el de Kant, defensor de la inmanencia absoluta de la razón. Ambos filósofos han caracterizado la inteligencia humana como una facultad legisladora capaz de emitir juicios de valor en la ética, estética, matemática, lógica. Pero mientras a San Agustín los caracteres de las verdades necesarias o las normas absolutas le obligan a salir de la esfera propia del sujeto pensante, Kant los considera como puras formas y acuñaduras del pensamiento. La sensibilidad da la materia, el entendimiento, las leyes universales o normas a priori. No hay necesidad de salir del sujeto autónomo e independiente, regulador de las leyes del universo.

Paulsen llama a Kant el filósofo del protestantismo; con igual motivo puede llamársele el filósofo del laicismo. San Agustín, al contrario, es el filósofo

de la religión, de la luz o del Verbo, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. El hombre agustiniano es una tierra sagrada donde lucen doquiera las huellas de Dios, y no cesa de vocear la presencia del Altísimo y la necesidad de las ascensiones del espíritu.

La misión de San Juan Bautista, enviado al mundo para dar testimonio de la Luz verdadera, ilustra la condición del espíritu creado y de la razón. En un bello comentario al capítulo primero de San Juan, contrapone a Cristo y su Precursor, al Verbo y la voz. San Juan fue como un monte bañado con el áureo resplandor solar. Cristo vino a sanar las almas débiles de ojos enfermos para encararse con el vivo manantial de luz, mas capaces de conocer por ciertos cuerpos o paisajes iluminados la presencia y salida del sol. Los contemporáneos del Verbo hecho carne no eran aptos para poner los ojos directamente en El: y entonces, ¿qué hizo? : vertió su luz sobre San Juan, y al confesar éste que no era él la Luz, sino que la recibía de otro, vinieron muchos en conocimiento de Aquel que ilumina a otros.

He aquí la metafísica de la razón humana: ella no es la verdad, pero la irradia. La Verdad es eterna, ella temporal; la Verdad no cambia, ella se muda; la Verdad es necesaria, ella contingente. El monte iluminado durante el día puede entenebrecerse por la noche; luego no es el sol; el alma pasa de estados tenebrosos a estados de claridad, y viceversa; puede ser iluminada por la verdad y oscurecida por el error. Luego ella no es la verdad, pero la luz que posee da testimonio de la Verdad inmutable y eterna. Conocer el Verbo divino y señalarle con el índice es la mayor gloria del verbo humano.

Por eso San Agustín se halla frente a Kant y todos los racionalismos, porque, ante todo, es un confesor del Verbo de Dios, aprehendido en el esplendor de su imagen, la razón humana. La conciencia creada no es autónoma, porque tiene una ley superior, a que debe someterse. El autonomismo del hombre está radicalmente eliminado del pensamiento de San Agustín, porque, como vestigio e imagen, es un ser relativo, metafísicamente anclado en su principio con una triple dependencia. Toda su esencia y vida consiste en un ser que viene de Dios, vive en Dios y camina hacia El con la más profunda orientación del espíritu.

6. Mi amor es mi peso

El *esse* y el *intelligere* nos han manifestado la dependencia de origen y de las más altas operaciones del espíritu, que no pueden realizarse sin el concurso de una luz divina; el querer o amarnos revelará a Dios como término final de nuestros movimientos gravitatorios, según la frase de las Confesiones: “Nos habéis hecho, Señor, para vos, y nuestro corazón no reposa hasta descansar en vos” El amor humano se muestra sobre todo en forma de inquietud y como

ímpetu escatológico y proyección a lo futuro. La vida de la vida mortal es la esperanza de la vida inmortal, dice el creador de las frases bellas.

Las palabras *pondus* y *ordo* nos declaran la esencia de esta actividad espiritual. El alma no sólo tiene un órgano de captación de lo real, sino también un sistema de impulsos vitales, que la llevan a la búsqueda y adquisición de lo que el entendimiento le ofrece como valioso. El peso pertenece a la estructura de todas las cosas, según hemos indicado, y todas tienen su centro de reposo. La inclinación o amor al centro mueve igualmente las voluntades humanas. En términos generales, la felicidad es el lugar de reposo último. Se moverán ellas buscando diferentes centros, según las imágenes que se forjan de la felicidad, pero por todos los caminos van al mismo lugar o al mismo fin: la satisfacción plena de su ser, el equilibrio estable de sus apetitos.

La voluntad puede definirse como acto con estas palabras: es un movimiento del ánimo, exento de coacción, por el que se esfuerza o a no perder lo que se posee o a adquirir lo que necesita. Un objeto no puede ser blanco y negro a la vez; así, tampoco la voluntad puede ser a la vez querer y ser coaccionada con respecto a una misma cosa. Si preguntamos al que hace algo por violencia por qué lo hace, nos responderá que le fuerzan a ello. Y todo el que es forzado a una cosa, obra contra su voluntad. Luego el querer ha de ser libre de coacción. De donde resulta que todo el que hace algo por voluntad, no lo hace por fuerza

Dos clases de impulsos dinamizan la voluntad humana: unos de conservación de los bienes que se poseen y otros de adquisición o de creación de nuevos valores relacionados con la felicidad. La increíble variedad y fuerza creadora desplegada por el espíritu humano en todos los órdenes de la cultura reconocen como causa el más íntimo y urgente de los impulsos que venimos analizando. San Agustín ha conocido y apuntado su empuje dinámico, que ningún obstáculo puede contrastar .

La felicidad se concreta en el deleite para los hombres, y por eso viene a ser el *pondus animae*.

“El centro, pues, del alma no se halla en ningún espacio ocupado por forma de cuerpo, sino en el deleite, adonde se alegra de haber llegado por el amor”. Y aquí se abren ante el hombre los dos caminos: uno que lleva a los bienes sensibles y otro a los espirituales. O si se quiere, en tres centros se precipita el ímpetu gravitatorio del hombre: el deleite de los sentidos, el deleite espiritual de sí mismo y el deleite de Dios. Los epicúreos, los estoicos y los cristianos definen estas actitudes fundamentales de la vida. En su proceso se pueden señalar tres factores, que San Agustín llama *suggestio*, *delectatio* y *consensus*. La sugestión comprende los diversos estímulos que mueven las tendencias o apetitos humanos, vengan de cosas exteriores o de las imágenes

depositadas en la memoria y capaces de avivar los deseos: *conmovere desiderium*. A ella responde afirmativa o negativamente el sujeto solicitado o atraído. En el primer caso se produce una reacción favorable o un descanso en la voluntad (*delectatio*) y una plena adhesión o consentimiento

Este, que San Agustín describe como proceso psicológico del pecado, puede extenderse a toda la genealogía de los actos. El consentimiento o adhesión admite dos modalidades, que el Santo llama el uso y el goce. Gozar de las cosas es poner en ellas el último fin del descanso; usarlas es tomarlas para logro de otro fin. “Gozamos de las cosas conocidas en que la voluntad descansa como en fin; usamos aquellas otras que ordenamos para el logro de un objeto de fruición. La mala voluntad consiste en gozar mal y en usar mal de las cosas”.

Todos los bienes creados deben ser medios, no fines o términos últimos de descanso, porque, como limitados y transitorios, sólo pueden tocar la epidermis, sin llegar a la medula interior del espíritu. Por eso ninguno debe ser objeto de una fruición absoluta, sino relativa.

Debe ordenarse el uso frutivo de las cosas creadas al logro del verdadero amor, que sólo en Dios halla su completo descanso. “El cielo, la tierra y todas las cosas que en ellos son, dondequiera me dicen que os ame, y no cesan de decirlo a todos para que no puedan excusarse”. Es un desorden y una idolatría poner el corazón en las criaturas, con absoluto olvido de Dios. Por eso el concepto del orden nos ayuda a definir mejor los movimientos voluntarios. Si el peso expresa el impulso gravitatorio al centro, el orden significa la dirección, la rectitud del movimiento. El movimiento que lleva al verdadero centro es ordenado; el que no, pecaminoso, porque se desvía del fin. El orden y el desorden queridos introducen los valores morales en el reino del espíritu. “El espíritu ocupa un lugar medio, porque debajo de sí tiene todo lo corpóreo o material y sobre sí al Creador suyo y del mundo. Puede, pues, usar bien de la felicidad temporal cuando no ama las cosas creadas, con desestima y olvido del Creador, ordenando la felicidad que en ellas encuentra al servicio suyo, porque Él le ha colmado de aquellos bienes. Todo lo que Dios ha creado es bueno, desde la criatura racional hasta el más insignificante átomo, y usa bien de todo cuanto guarda el debido orden, y al discernir, elegir y apreciar subordina lo pequeño a lo grande, lo corporal a lo espiritual, lo bajo a lo alto, lo temporal a lo eterno”.

Tal es el resumen de la ética agustiniana, basada en la ontología o grados jerárquicos de los seres. El amor o la estimación debe adecuarse a lo real; todas las cosas son buenas, como hechura del Creador, pero se hallan graduadas cualitativamente y formando jerarquía; estimar más lo que vale más y menos lo que vale menos, amar sumamente al que es sumo, tal es la ley del orden del amor o de la virtud.

7. Libertad y libre albedrío

El orden del amor es la cifra de la vida superior del espíritu, y como tal, nace la libertad, la cual pertenece a la esencia de la voluntad racional. “Nuestra voluntad no sería voluntad si no fuera libre”. “El libre albedrío fue concedido al hombre para que conquistara méritos, siendo bueno no por necesidad, sino por libre voluntad”. El libre albedrío es soporte de todo el orden moral, el principio esencial de un mundo de valores superiores, y, por consiguiente, un grande bien. Pero a la vez supone la facultad de elegir el mal, es decir, la facultad de caer, que es una imperfección de la voluntad humana.

Como el poder errar no es una perfección de la inteligencia, ni el poder oxidarse una perfección de los metales, ni el poder resbalarse una perfección de los pies, así también el poder pecar es una imperfección aneja a las voluntades que no están identificadas esencialmente con el Bien absoluto.

La facultad de elección del mal se convirtió en un hecho, iniciándose la tragedia de la libertad humana. San Agustín ha visto en la primera caída la pérdida de la libertad humana, lo cual ha motivado contra su doctrina la acusación del determinismo. Pero el Santo distingue cuidadosamente la libertad del libre albedrío, porque él considera esa facultad en diversos momentos históricos o concretos en que se ha manifestado.

La libertas significa para San Agustín aquel aspecto virginal y poderoso de la voluntad humana, salida de las manos del Creador con un saludable equilibrio de sus fuerzas, exenta de todo peso íntimo hacia lo inferior. Entonces gozaba del privilegio del *posse non peccare*, la facultad de poder no pecar. Mas con la primera desobediencia y rebeldía se modificó el estado íntimo del hombre, y al ser privado de los dones con que fue creado, su voluntad quedó debilitada, herida en sus fuerzas, cargada con un peso o inclinación hacia lo malo, que con las sucesivas caídas de las generaciones humanas ha ido en aumento. El pecado introdujo una fuerza gravitatoria que impulsa al hombre a buscar el centro de su reposo en sí mismo y en las criaturas, dificultando su elevación a Dios. La libertad, gravada con este *pondus* terrestre, debilitada para el bien con la servidumbre del pecado, es el *liberum arbitrium*.

La primitiva caída no fue una corrupción total de la naturaleza humana, porque Dios nunca castiga a la voluntad mala, atentando al decoro de su naturaleza. Quedan intactos los bienes-raíces de la naturaleza y algunos rasgos divinos; *v. gr.*, el amor a la verdad, a la eternidad, a la felicidad, hilos misteriosos con que Dios mantiene cierta unión con las criaturas alejadas de El por la culpa para atraerlas a sí cuando le plazca.

Lo que caracteriza al libre albedrío es cierto predominio que tienen sobre él la concupiscencia, el interés material y el temor servil. Mas en este estado conserva aún la capacidad de poseer a Dios, es decir, de la conversión por el

arrepentimiento con una nueva forma de vida de relaciones con Dios, con un nuevo amor, esto es, un *liberatum arbitrium*; con una voluntad libre sustraída a la servidumbre del pecado mediante la acción de la gracia y la intervención de un Libertador. Así logra el hombre el tercer momento o estado de la libertad: “Nadie puede ser libre del dominio del pecado si el Hijo no lo libera”.

La gracia sana la naturaleza y la eleva a un orden de excelencias y prerrogativas semejantes al estado del hombre inocente. Con la gracia adquiere también el *posse non peccare*, o la victoria sobre el pecado, victoria difícil, porque la voluntad todavía no se halla enteramente libre del peso gravitatorio hacia el mal. Como por el pecado fue profanado el ser humano, con la gracia se consagra y embellece para ser un santuario de Dios.

La nueva justicia que imprime en el hombre no es la ficticia y trascendente de la Reforma, sino la inmanente de la doctrina católica; es decir, una cualidad propia creada por Dios, inherente al justo. Con las mismas palabras, el concilio de Trento formula contra los protestantes la naturaleza de la justificación del pecador. No se trata de una justicia nominal y aparente, sino real y viva, que transforma al hombre, creando en él un nuevo estado afectivo y una cualidad que le hace hijo de Dios y heredero de su reino.

Finalmente, en un cuarto estado, el hombre logra la completa libertad segura, victoriosa, eterna, imperdible, con la prerrogativa de la impecabilidad, como consecuencia de la adhesión fructiva a Dios, plenitud de todo lo deseable.

Con la contemplación beatífica será imposible toda aversión de Dios y desordenada conversión a las criaturas, en que consiste el pecado, porque el sumo bien brillará con tanta hermosura que jamás podrá sustraerse a su blando yugo. El *pondus animae* hallará allí su centro, su paz eterna, con la certeza dichosa de un arraigo en la vida inmortal.

No es necesario añadir aquí que a este premio eterno del buen uso del libre albedrío corresponde un polo opuesto de infelicidad perpetua. Hay, pues, dos inmortalidades que definen el destino humano: una bienaventurada y otra condenada a tormentos eternos y, sobre todo, a una desesperada privación, en que consistirá su máxima pena. El infierno sólo tiene sentido en una doctrina que reconoce la eminente dignidad del hombre y de su libre albedrío, capaz de forjar su destino para siempre.

Con razón la doctrina del libre albedrío, sobre todo en sus conexiones con la divina presciencia, la gracia, el pecado, fue objeto de asiduas meditaciones del gran Doctor de la Iglesia. La libertad humana es cosa sagrada y tremenda para el hombre, y sus relaciones más profundas no son las que van de persona a persona de las que integran la sociedad humana, sino las que van a Dios, "el cual corona al que se mantiene en pie, ordena al que se cae y ayuda y da la mano al que quiere levantarse".

V

EL PROBLEMA DE DIOS

1. Senderos divinos

La peregrinación espiritual de San Agustín puede resumirse en estas palabras de su gran discípulo San Buenaventura: Esta es toda nuestra metafísica: de la emanación, de la ejemplaridad, de la consumación, es decir, ser iluminados por los rayos espirituales y reducidos al sumo. Y así serás verdadero metafísica.

Lo divino es la atmósfera propia del genio de San Agustín, porque en el universo creado sólo ve vestigios, sombras, guiños de la Sabiduría infinita, que le hacen volver y subir a la Causa suprema y ejemplar de cuanto existe.

La idea de Dios ilumina la concepción agustiniana del mundo. No sólo por interés religioso, sino también por razones metafísicas, el problema de Dios es central en su filosofía, como ánora del pensamiento y del corazón. El sentido del mundo, el valor de la personalidad humana y hasta los problemas del conocimiento y de la cultura reclaman el apoyo de Dios. Conocer a Dios es la más dichosa y provechosa ocupación del espíritu, porque Él es el valor de los valores, el sumo Bien, en quien se aquieta el corazón humano. La dialéctica de la cultura agustiniana se halla movida interiormente por este impulso del conocimiento de Dios, que es un impulso soteriológico o de salvación del alma, es decir, el más hondo impulso que submueve al hombre.

“Cuando os busco a Vos, Dios mío, busco la vida bienaventurada. Buscaros he para que viva mi alma. Mi cuerpo vive de mi alma, y mi alma vive de Vos”, dice el incansable buscador de Dios.

Y ¿dónde busca San Agustín a Dios? No es mi intento describir todos los caminos que recorrió el gran peregrino de lo absoluto, pero si apuntaré algunos aspectos esenciales. Primeramente indicaré los senderos del mundo exterior, lleno de vestigios de la primera Causa. Se ha negado alguna vez que en la filosofía agustiniana haya una ascensión a Dios por vía de la causalidad eficiente del universo. Las maravillosas páginas de las Confesiones bastan para convencerse de lo contrario. El ternario metafísico que hemos analizado aquí ofrece los mismos resultados. Por el vestigio es fácil elevarse a la Causa que lo ha estampado en las criaturas.

Sírvannos de luz algunos textos relativos a la estructura esencial, propia de los seres creados. “En todas las cosas, al ver las medidas, los números y el orden,

busca a su Artífice. Y no hallarás sino a Dios, donde está la suma medida, el sumo número y el sumo orden”. “Confieso que no sé para qué han sido creados los ratones, y las moscas, y los demás gusarapillos; pero veo que en su orden tienen su hermosura, aunque, por mal de nuestros pecados, nos sean adversos. Pues no hay cuerpo ni miembrecito de animal donde no halle medidas, proporciones y orden, todo dispuesto para la unidad de la concordia. Y todo ello, ¿de dónde puede proceder sino de la suma medida, número y orden, que subsisten en la majestad inmutable y eterna de Dios?”

Así, pues, aunque Dios está sobre toda medida, número y orden, con todo, “según que la medida prefija a cada cosa su modo de ser, y el número, que imprime en cada una su especie, y el peso, que reduce todo el ser a su quietud y estabilidad. Él es originaria y singularmente todo eso, pues todo lo termina, todo lo forma, todo lo ordena”.

Se nos insinúa aquí la triple relación de la criatura con el Creador, que San Buenaventura expresa en estos términos: “Por lo que dice en cierto peso, número y medida, demuéstrase que la criatura es efecto de la Trinidad creadora en el triple género de causalidad, a saber: eficiente, por la cual recibe la criatura unidad, modo y medida; ejemplar, a la que debe la verdad, la forma y el número, y final, de la que se origina la bondad, el orden y el peso. Las cuales propiedades se hallan en todas las criaturas, como vestigios del Creador, sean corpóreas o espirituales, sean compuestas de materia y espíritu”

Estas relaciones bastan para echar un puente conexivo entre la razón humana y el ser de Dios: “Yo por las obras te mostraré a mi Dios”. Las criaturas son signos de Dios, y nos lo muestran o indican como las palabras son signos en que se manifiesta nuestro espíritu. Sí no repugna que un ser espiritual, como es nuestra alma, se haga en cierto modo visible en el gesto, en la palabra, tampoco va contra ninguna ley que el Espíritu infinito se ostente en sus hechuras visibles, tomándolas como elementos expresivos de sus riquezas insondables. Tanto el mundo externo como el interno de nuestra alma están sembrados de indicios, de huellas, de voces que nos hablan del Autor.

El Santo diría también, con una imagen que se ha hecho clásica en la literatura mística, que la hermosura del universo es como un grande libro en que se deletrean y descubren los pensamientos del Creador. Estudia lo alto y lo bajo, advierte, lee. La lectura o contemplación de las criaturas fue ocupación dulcísima del genio religioso de San Agustín, tan ágil y brioso para pasar de la tierra al cielo, reconociendo en todas las maravillas creadas un reflejo de la grandeza del Creador, la representación de una hermosura oculta y divina, mil veces superior a cuanto nos admira y suspende acá.

2. Tres errores

Pero han de evitarse tres errores en la interpretación del libro de las criaturas: el panteísmo, el agnosticismo y el antropomorfismo.

El primero confunde las obras, el arte y el artífice, siendo cosas que netamente deben distinguirse. La obra no puede igualarse con el artífice, porque la relación de causa y efecto traza una raya divisoria entre la criatura y el Creador: “El Creador es Creador, y la criatura, criatura. No puede igualarse la criatura con el Creador. No puede igualarse el banco al carpintero, ni la columna al escultor. Y con todo, si el carpintero hizo el banco, no creó la madera. Mas Dios con su palabra omnipotente todo lo creó. Todo fue hecho por un imperio de su voluntad, con la fuerza de su palabra; pero las hechuras no pueden compararse con el Hacedor”

Ha de evitarse igualmente una interpretación grosera de la divinidad, equiparándola a nosotros y dándole forma y pasiones propias de los hombres. La Sagrada Escritura apropia al Señor algunos nombres de afecciones humanas, como la ira, el celo, el arrepentimiento, o también miembros corporales, como alas, ojos, brazos, etc., pero es para amoldarse a nuestra pedagogía infantil y elevarnos de lo sensible a lo espiritual. Las manos de Dios significan la virtud con que obra; los ojos y oídos, el conocimiento e inteligencia de todas las cosas, como si las tuviera presentes; la cara, la virtud con que se manifiesta y se da a conocer, etc.

También es pernicioso el agnosticismo, o la convicción de una imposibilidad del conocimiento de Dios. El procedimiento analógico justifica la objetividad de nuestra ciencia divina. La analogía del ser entraña una metafísica abisal y conexiva a la vez. Nuestros conceptos, muy distantes de la divina realidad, la reflejan con alguna aproximación.

El vestigio dista mucho del ser de la persona, pero nos da a conocer su paso; el retrato tampoco nos da el vivo resplandor de la hermosura de un rostro, pero sí cierta semejanza, en la que podemos contemplarla.

Las criaturas, como vestigio e imagen, nos ofrecen a los ojos un trasunto lejano y borroso de la grandeza de Dios. Así, la medida, la especie y el orden llevan impresas las huellas del tránsito de un Poder, de una Hermosura, de una Inteligencia y Bondad soberana por el mundo. Lo que se admira esparcido en tantas criaturas, se recoge y unifica en el Ser Sumo del Creador, quien “nada de cuanto hizo es, pero originariamente todo lo contiene en sí, según su modo de ser”.

Rasgo diferencial del ser creado e increado es en Dios la simplicidad, o suma plenitud de todas las perfecciones con la suma unidad. De las criaturas se puede distinguir una composición metafísica entre lo que tienen y lo que son, o

entre el poseedor y la cosa poseída. El hombre que posee la sabiduría no es la sabiduría; el aire luminoso no es la luz, ni la fruta dulce la dulzura. En última instancia, esta composición es la que media entre el participante y lo participado.

Pero Dios es simple, porque todo lo que tiene es. Dios propiamente no tiene, sino es; no tiene sabiduría ni es sabio: es la misma sabiduría. Todo lo que tiene es, y todo es uno. Es sumamente vario y sumamente uno, y su plenitud difusiva es principio de toda comunicación.

Mas la misma profusión de excelencias de que está sembrada la creación debe hacer cauto al buscador de Dios, para no atribuirle atropelladamente todo lo que le atrae. No debe echar mano de todo el follaje de los sentidos, sino escoger lindas y raras flores para tejer en ellas una guirnalda de conceptos que más o menos se adecúen a lo divino.

Ha de pulir y adelgazar las perfecciones de lo creado para atribuir las al Creador

3. La Forma de las formas

El mismo impulso dialéctico recibe la razón al contemplar la forma, especie o número de las cosas. Las formas mudables guían a la forma inmutable y eterna, que, permaneciendo idéntica a sí misma, todo lo renueva.

“Todo lo mutable es necesariamente formable; y llamamos formable a lo que puede formarse. Mas ninguna cosa puede formarse a sí, y ciertamente formar las cosas es darles forma. Lo que tiene ya forma no necesita recibirla, mas si carece de ella, no puede recibir de sí misma lo que no tiene. Y ¿a qué repetir lo que ampliamente hemos tratado ya de la mutabilidad de los cuerpos y del alma? Concluyese, por tanto, que lo mismo el cuerpo que el alma son formados según cierta forma inmutable y permanente que es la Providencia del mundo. Pues si todas las cosas existentes, substraída su forma, vuelven a la nada, esa Forma invariable por la cual subsiste todo lo mutable, para que realice los números de sus formas, es su providencia...

“Mirando, pues, y considerando las criaturas, quien sigue el camino de la Sabiduría verá que se le muestra alegremente y con su providencia le sale al encuentro, y con tanto más anhelo deseará terminar su jornada cuanto el mismo camino que recorre es bello por la sabiduría a que aspira. Así, pues, estas dos cosas, cuerpo y vida, propias de las criaturas —aunque también la del Creador se llama vida, y suma vida—, estas dos cosas, digo, de las criaturas porque son formidables, y perdida totalmente su forma, tornan a la nada, claramente demuestran que subsisten en virtud de aquella Forma, que siempre se mantiene igual a sí misma. Por lo cual, todos los bienes, ora sean grandes, ora pequeños, no pueden venir sino de Dios”.

La Forma de las formas es el Verbo de Dios, origen de todo lo hermoso. “Forma simplicísima y simplemente igual al Principio de que procede, siendo coeterno con El”.

El proceso anterior recuerda el aristotélico de la elevación al Motor inmóvil por la consideración del movimiento o ser potencial, si bien aquí el ser potencial es el ser formable, que exige una forma inmutable y eterna. La visión de Dios se enriquece interiormente con este aspecto, porque aparece a nuestros ojos como el ejemplar supremo, el reino puro de las ideas creadoras. Y esta elevación dialéctica es muy familiar al genio de San Agustín y al espíritu del cristianismo.

“Si por el Verbo fueron creadas todas las cosas y el Verbo es Dios, admira la fábrica hecha por el Verbo y por el edificio aplaude y ensalza el plan divino. ¿Qué Verbo será, pues, aquel por quien fueron hechos el cielo y la tierra y todos los ornamentos del firmamento, la fecundidad de la tierra, la extensión del mar y de la atmósfera, el resplandor de las estrellas, la claridad del sol y de la luna? Trasciende todas estas cosas, y los ángeles y sus diversas jerarquías, pues todo es hechura suya”.

San Agustín tenía una concepción artística de lo real, y su lirismo es inagotable para cantar las bellezas de lo creado. “Para encontrar en la Iglesia de Cristo un alma tan capaz de alabar a Dios en las criaturas, es preciso esperar a San Francisco de Asís y su Cántico al Sol”, dice el P. Guilloux.

“Recorre con tu espíritu todas las criaturas; en todas partes te darán voces diciendo: Dios nos ha creado. Todo lo que te deleita en el arte, redundará en honor del artífice: cuanto más recorras las criaturas, su contemplación te hará prorrumpir en alabanza del Artista. Contempla los cielos: ¡qué maravillosa obra de Dios! Ves la tierra: Dios creó las formas de las semillas, la variedad de los gérmenes, la multitud de animales. Repasa con tus ojos los cielos y la tierra: todo está pregonando la gloria de un Hacedor; las mismas hermosuras de las criaturas son ciertas voces que están alabando a su Creador. Pero ¿quién será capaz de explicar el conjunto del universo?”

En un sermón nuevo publicado por C. Lambot hallamos los mismos ímpetus líricos tan agustinianos: “Amad lo bueno, hermanos míos. ¡Cuán bellas son tantas cosas que se os meten por los ojos: el cielo, la tierra, el mar, con todo lo que entraña en sus senos; las estrellas que resplandecen en lo alto, el sol que nos da el día, la luna que templará la noche; las aves, los peces, los hombres, hechos a imagen de Dios, alabadores de las criaturas, amantes de las criaturas, pero si lo son del Creador!”

“Todo lo que arrebatara vuestro amor es hechura suya. Si no fueran hermosas, no las amaríais. Y ¿cómo podrían ser hermosas si no hubieran sido labradas por el Hermoso Invisible? Amas a un alma: Dios la creó. Amas los

cuerpos bellos: obra de Dios son. Te agrada la amenidad de los campos: Dios la creó. La luz te hechiza con su esplendor: criatura suya es. ¿ Cuán digno, pues, de tu amor no será el que hizo cosas tan amables? No te digo que nada ames, sino que ordenes tu amor”.

La mística cristiana de todos los tiempos ha recorrido estos caminos de peregrinación a que nos ha habituado el genio de San Agustín. Pero su novedad perdura todavía, y los amigos de Dios hallarán en los arranques del gran Doctor fuerza para sus ascensiones y aliento en las fatigas de su itinerario.

4. La escala de los bienes

Análoga dialéctica de ascensión despliega San Agustín cuando considera el sistema ponderal de fuerzas que mueven a los seres del universo. Así como todo modo de ser reclama un Sumo Ser, medida de cuanto existe, y todo número y proporción reclama una mente universal que todo lo racionaliza, y toda forma una Forma originaria y ejemplar, y toda especie una superior hermosura, así también toda inclinación a un bien, todo peso espiritual, exige un centro absoluto de quietud y reposo o un sumo bien en que descansa el corazón del hombre. La inquietud humana es una querrela perpetua de la insuficiencia de los bienes finitos y una reclamación del Absoluto Bien. Hay, pues, aquí una especie de movimiento dialéctico del corazón, semejante al de la inteligencia, en busca de la primera Verdad. No sólo la inteligencia, sino el corazón, va en busca de lo Infinito. Y aquí la jerarquía desarrolla una gran potencia impulsora para las fuerzas dialécticas del espíritu. El universo es ordenada variedad. Todo fue creado y colocado con orden en el mundo. Hasta el universo corpóreo sigue la misma ley. Desde los coros siderales, con el concierto de sus movimientos, hasta el número de los cabellos de nuestra cabeza forma un maravilloso tejido la hermosura gradual de todas las cosas. Un cosmos escalonado y en gradación de diferencias cuantitativas y ontológicas es más bello y digno de Dios que un universo monótono e igualitario, porque las diferencias jerárquicas mantienen despierta y movida la potencia dialéctica de nuestro espíritu. La mente *nostra pellegrina*, que diría Dante, necesita estímulos, y los más eficaces se los suministra la consideración de los grados del ser.

La escala jerárquica nos empuja adelante y arriba, siempre arriba. Somos como el peregrino que, entrando en una ciudad, se viese obligado de estupor en estupor a completar el giro, acuciado por el mismo cambio y creciente sucesión de maravillas y hermosuras. Así, nuestra mente peregrina, cuando sube de peldaño en peldaño, de las maravillas del reino mineral a las del vegetal, y luego a las de los organismos animados, y de éstos a los espíritus ligados a la materia, los cuales, a su vez, la empujan hacia otros espíritus puros, se ve como arrebatada por el impulso mismo de la jerarquía a subir más arriba, a un Espíritu absoluto e increado, principio y corolario del orden universal. La gradación de los seres espolea y agiliza al espíritu, habituándole al salto

dialéctico de lo creado a lo increado, de lo contingente a lo necesario, de lo múltiple a lo simple, del efecto a la causa, de lo mudable a lo inmutable, de lo ordenado al *Ordo ordinans*, de lo natural a lo sobrenatural. Así, el mundo mismo adquiere un sentido espiritual, como fuerza propulsora de acercamiento de las criaturas racionales a su fin, que es el conocimiento y amor de Dios.

Por la escala de los valores asciende San Agustín al Sumo Valor. La bondad y perfección de las criaturas son gotas de almíbar que le hacen paladear la dulzura del Señor: “Una dulzura inexplicable me detiene aquí al oír cuán bueno es el Señor, y considerando y recorriendo todas las cosas que veo fuera, procedentes de Él, aun cuando en ellas encuentre mi agrado, vuélvome al que las hizo para entender cuán bueno es el Señor. Y siempre, al entrar en Él, según mi capacidad, lo hallo interior y superior a mí: de tal modo es bueno que no necesita de estas cosas para serlo. Ni alabo a éstas, callando las alabanzas de Él, porque Él es bueno absolutamente, perfecto en sí mismo, sin indigencia de ningún bien que aumente el suyo ni temor de ningún mal que pueda mermar el que posee. ¿Qué más os diré? En las criaturas hallo tantas cosas buenas: bueno es el cielo, bueno el sol, la luna buena, buenas las estrellas, buena la tierra, buenas las cosas que engendra, buenas las plantas, buenos los animales terrestres, buenas las aves, buenos los peces. También hallo bueno al hombre y llamo bueno al ángel a quien no derribó la soberbia... Llamo buenas a todas estas cosas, pero añadiendo siempre los nombres propios: buen cielo, buena tierra, buen ángel. Mas cuando subo a Dios, no hallo otro nombre que el de bueno. Pues el mismo Jesús lo dijo: Nadie es bueno sino Dios, estimulándonos a inquirir y discernir cuáles son los buenos por participación de otro bien y el bueno por su propio bien. ¡Cuán bueno será, pues, aquel de quien todos los bienes proceden! Porque no hallarán bien alguno que no lo sea por bondad recibida de Él”.

En este proceso recomienda San Agustín prescindir de las imperfecciones inherentes a las cosas para aprehender el mismo Bien: “Nosotros amamos lo bueno, y buena es la tierra con la elevación de sus montes, y la suavidad de sus colinas, y la llanura de los valles; buena es la hacienda, amena y feraz, y la casa, bien proporcionada, espaciosa y llena de luz... Bueno es el varón..., buena la elocuencia que instruye deleitando..., y la poesía, armoniosa, musical y nutrida de sentencias. Mas ¿para qué proseguir? Bueno es esto, bueno aquello. Quita esto y aquello, y concibe el mismo Bien, si puedes; así lograrás concebir a Dios, que no es bueno con bienes de otro, sino la forma y el bien de todo bien. Porque en estas cosas buenas mencionadas y otras mil que se pudieran enumerar, ciertamente no podríamos decir esto es mejor que aquello, cuando verdaderamente juzgamos, si no llevásemos impresa la noción misma del Bien, según la cual aprobamos y discernimos los bienes. Así se ha de amar a Dios; no este o aquel otro bien, sino el bien mismo. Cuando oigo decir alma buena, son dos palabras, alma y buena, y por ellas vengo en conocimiento de dos cosas: una por la que es alma y otra por la que es buena”.

Estos pasajes han servido de base a la prueba de la existencia de Dios, fundada en los grados de los seres. Pero San Agustín, más que para probar la existencia, pugna por la conquista de un concepto en lo posible adecuado a la divina grandeza y supereminencia. Es un proceso analítico que, partiendo de la contemplación de los diversos grados de bien, repartidos en los seres, termina en un absoluto bien sin límite ni medida. Porque cada bien creado encierra un aspecto positivo y otro negativo en su ser, una suma de utilidades o excelencias, pero mezclada de imperfecciones. Afirmando de Dios la pura esencia del bien y removiendo todo límite e imperfección, nos forjaremos un concepto de Dios más o menos próximo, pero siempre muy distante de la divina realidad.

La inmaculada cognición, que postulaba Nietzsche, no pertenece a este mundo. Dios se nos escapa siempre de las manos y de la más complicada red de nuestros conceptos. Por eso el pensamiento debe trascenderse a sí mismo en la búsqueda de Dios. No hay ninguna idea adecuada al Ser divino, porque todos nuestros fondos nos vienen de préstamo del mundo de los sentidos o del espíritu

“Traspasa todo lo visible que hay en ti, trasciende lo invisible : el cuerpo se ve, el alma no se ve, pero se muda. Ora quiere, ora no; ora sabe, ora es ignorante; ora se olvida, ora recuerda. Unas veces adelanta, otras desfallece. No es Dios esto, no es Dios esa naturaleza, ni es el alma porción de la divina sustancia. Invisible es Dios, invisible el alma; pero mudable el alma, inmutable Dios. Trasciende, pues, no sólo lo que en ti se ve, sino lo que es sujeto de mudanza”. La conquista de la idea de Dios exige un espíritu limpio y agudo, una dialéctica de continuos exorcismos a las falsas representaciones de nuestra fantasía.

5. La luz eterna

Pero tal vez el proceso dialéctico más familiar al Santo es subir a Dios, como luz de los espíritus creados, reflejada en las verdades eternas. La filosofía agustiniana es un canto a la luz de la Verdad subsistente. “Una es la luz que ilumina, otra la iluminada; porque también nuestros ojos se llaman luces (*lumina*), y, sin embargo, abiertos en las tinieblas, nada ven. Pero la luz iluminante por sí misma es luz, y para sí misma es luz, y no necesita de otra luz para lucir, antes bien las demás necesitan de ella para brillar” .

He aquí toda una metafísica de la luz suprema: ella es sustancial, increada, subsistente por sí. Todas las luces creadas deben encenderse en su fuente primordial. La razón humana, como luz, tiene la misma condición; no es por sí misma luz, y necesita ser alumbrada por la primera Verdad. “Nuestra mente, que es como el ojo del alma, si no es irradiada por la luz de la Verdad y maravillosamente ilustrada por aquel que ilumina y no es iluminado, no puede

llegar ni a la sabiduría ni a la justicia”. La razón humana es como la antorcha de San Juan, ilustrada por la Verdad eterna de Dios.

Para conocer la naturaleza de este fenómeno de la iluminación divina o de la visión de las verdades, primeramente ha de eliminarse toda interpretación ontologista. Malebranche no captó bien el pensamiento de San Agustín. La organización óptica del espíritu humano no le permite encararse con la viva lumbre del sol y nuestra alma no es capaz de ver a Dios en esta vida. Pero debemos avezar los ojos al tenue resplandor difundido en las obras de la creación, particularmente en la imagen espiritual del hombre.

Así, las verdades eternas, para cuya visión es rociado el espíritu con la luz de Dios, no son la esencia divina. Ya en las primeras obras de Casiciaco tuvo San Agustín el acierto de discernir entre los que él llama *spectamina disciplinarum* y la majestad y la grandeza de Dios. Como dista el cielo de la tierra, así distan entre sí el manantial de la luz eterna y los teoremas de las ciencias. Los ojos de la mente son como los sentidos del cuerpo, y las verdades ciertas, como los objetos terrestres iluminados por el sol, que los hace visibles, bañándolos en su claridad, y Dios, el manantial de la luz que ilumina esos objetos interiores, y yo. la razón, soy lo que la mirada en los ojos.

Por eso el espíritu humano necesita de ciertas escalas o gradas que le acerquen a lo divino. Y pueden señalarse tres grados o planos de inteligibilidad. Ofrecen el primero las criaturas visibles, que ostentan impresos los sellos de la omnipotencia, sabiduría y bondad de Dios, o las obras de arte; *v. gr.*, un edificio levantado conforme a los cánones de la estética o una bella acción realizada por un hombre justo. En ellos descubre el hombre vestigios de razón, normas invariables de belleza o de bondad, reguladoras de toda obra estética o moral.

Esas leyes universales de estética, de moral, de derecho, de matemática, constituyen un segundo plano, superior al meramente empírico y sensible. Con ellas juzga de las obras que se presentan a sus ojos, aprobándolas o censurándolas según las reglas invariables que posee, y que nunca fallan ni fenecen. Cuando murió Fidias, no fenecieron con él los cánones de su arte.

Finalmente, superior a ambos existe un reino inteligible, una Mente eterna, áncora de todo lo real y racional. Las leyes universales del pensamiento, los principios axiológicos de las ciencias, las verdades eternas, necesarias, absolutas, invariables, suponen como apoyo un Espíritu absoluto, una Verdad primera, una luz universal y común que a todas las inteligencias alumbraba.

San Agustín ha distinguido netamente estos tres órdenes, considerando como objeto de una intuición intelectual el segundo grado, no el tercero o el mundo inteligible de Platón, del que sólo posee una vislumbre la razón humana. La dialéctica agustiniana, pues, asciende gradualmente de lo real a lo racional y

de lo racional a lo divino, reflejado en las verdades eternas como el resplandor del sol baña los paisajes de la tierra.

La intuición de las verdades eternas tiene una gran significación en la búsqueda de Dios, cuyo resultado es doble: uno relativo a la existencia, otro relativo a la esencia de Dios. El ensayo más completo sobre el primer aspecto se contiene en el segundo libro *De libero arbitrio*. La prueba se apoya en el análisis de una función característica de la razón humana, cual es la de emitir juicios de valor universales y necesarios. Todos los grados jerárquicos del ser —*esse, vivere, intelligere*— se cifran en el pensamiento, que es una forma más noble y perfecta de vivir con la luz de la mente. Las operaciones racionales son superiores a las de los sentidos más perfectos, como la vista y el oído.

Lo que admira a San Agustín en el estudio de las operaciones superiores del espíritu no sólo es la fuerza y potencia de éste, sino su contenido, que rebasa al continente o vaso de la razón. Es decir, hallamos en nuestro espíritu verdades comunes eternamente inmutables, de las que nos suministran ejemplos la dialéctica, la matemática, la estética, la ética. Las leyes de los números son objeto de una percepción intelectual, inexplicable por el empirismo. De aquí surge un fenómeno maravilloso: la comunidad de espíritus, comensales de las mismas certezas absolutas, en que no puede mellar la duda.

La presencia de estas verdades universales, necesarias, eternas, independientes de toda limitación temporal y espacial, exige un fundamento proporcionado, que no es nuestro espíritu. En este punto, San Agustín se enfrenta con Kant, como antes se enfrentó contra todo empirismo, al declarar irreductibles a la experiencia sensible, las verdades inmutables, que son objeto de intuición común para todos los espíritus creados. Los caracteres ontológicos de las verdades eternas apuntan a un principio trascendente, superior a nuestro espíritu, el cual, siendo variable, contingente, temporal, no puede engendrar ni ser fundamento de lo eterno y necesario. Y así como en nuestras percepciones sensoriales comunes los hombres ven tanta diversidad de cosas con una misma luz, de análogo modo en el reino inteligible hay “una luz de sabiduría común a todos los que saben”. Nuestro ser íntimo, en continuo flujo vital, no puede ser el último fundamento de la verdad inmutable. Esta es superior a nuestra misma razón, porque con ella juzgamos de la mente, lo cual es indicio de superioridad. Así, San Agustín llega a un Espíritu infinito y eterno, manantial de toda luz y de la misma inteligibilidad de las cosas. Allí se encienden todas las mentes creadas. La fundamentación última de las verdades eternas llevó a San Agustín a la prueba de la existencia de Dios. Como el universo material guía a una primera Esencia, causa de todo lo que tiene ser, el universo ideal o el mundo de la conciencia guía a la *prima Sapientia* y *prima Veritas*, en conexión con las inteligencias creadas.

Esta prueba de la existencia de Dios—dice Grabmann—, fundada en la eternidad de la verdad, no ha quedado sin resonancia en la filosofía de nuestro tiempo. Hallamos claros reflejos de este pensamiento o proceso de San Agustín en Descartes, Malebranche, Bossuet, Fenelón y Leibniz. El mismo proceso dialéctico de Kant en su *Tratado sobre el único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1762) sigue el esquema de la prueba agustiniana. Igualmente, el gran aristotélico berlinés A. Tresdelemburg ha desarrollado la prueba noética de la existencia de Dios. Después se citan otros nombres de apologistas, seguidores de San Agustín en este punto: H. Schell, G. Esser, A. Seitz, G. Reinhold, S. Heber, y filósofos como Kleutgen, Hagemann, Enders, Schiffini, Hontheim, Lepidi, De Munynk, Garrigou Lagrange, Sertillanges.

J. Hessen dice: El fundamento y el sentido de la teoría agustiniana del conocimiento consiste en sustentar el edificio del saber con alto fundamento metafísico, empalmando la verdad y su valor con un Espíritu absoluto. Y su pensamiento nuclear conserva todavía su contenido de verdad. Lo que hoy aparece más claro en la teoría gnoseológica es la persuasión de que el problema del conocimiento en su más profunda hondura es un problema metafísico, y toda gnoseología desemboca a la postre en la ontología. Y la solución, agustiniana nos parece tan moderna por su carácter metafísico... No sólo Platón, Aristóteles, Plotino, San Agustín, Santo Tomás y Duns Scoto, sino también los grandes filósofos de la época moderna: Nicolás de Cusa, Descartes, Malebranche, Leibniz, Fichte, Schelling, Hegel, Lotze y E. Hartmann, no han podido resolver el problema sin el pensamiento de algo absoluto en sentido metafísico, sin un retorno a los últimos fundamentos del ser. Y que el pensamiento metafísico actual ha sentido también su fuerza lo prueba, sobre todo, Max Scheler, la mente más especulativa de la filosofía alemana del siglo XX. Así podemos concluir que el pensamiento de la solución agustiniana posee un eterno derecho de domicilio en la teoría del conocimiento”.

La experiencia de la Luz interior sirve para iluminar el misterio del Ser divino. Juntamente con los elementos bíblico-aristotélicos, a que hemos aludido en el análisis de los otros términos del vestigio, la luz revela el aspecto dinámico de la divinidad y su profunda conexión con el mundo de los espíritus, de los cuales es principio y centro unitivo.

Análogas reflexiones se pueden hacer con respecto a la esencia o atributos de Dios, revelados por los caracteres de las verdades. La eternidad, necesidad, inmortalidad, inmensidad, inmutabilidad, espiritualidad del Ser divino se vislumbran en las propiedades de las verdades eternas.

Cierto que San Agustín ha señalado como ninguno los límites de nuestros conocimientos de Dios y la inaccesibilidad de su esencia. La teología apofática halla en él uno de los más celosos defensores. Todos los conceptos, para

aplicarlos al ser divino, hay que mondarlos de sus imperfecciones, inherentes al espíritu humano que los maneja y al mundo finito de donde proceden. Aun los conceptos al parecer de contenido más espiritual, como amor, justicia, ciencia, etc., entrañan elementos impuros, de los que han de limpiarse.

De aquí la necesidad de la trascendencia, el salto de todo lo temporal y espacial, lanzándose en la divina tiniebla después de purificarse bien los ojos interiores para acercarse al Puro y Altísimo.

Con la combinación de todos estos elementos, San Agustín ha forjado un concepto complejo y riquísimo de Dios, que ha sido alimento de la especulación religiosa del cristianismo. “Las representaciones de Dios que los profetas tradujeron en imágenes ardientes fueron relacionadas con los conceptos más sutiles de la filosofía platónica y aristotélica, y combinadas con éstos dieron aquel concepto de Dios de una perfección relativamente grandísima, que San Agustín profesaba con júbilo y que imprimió imborrablemente para todos los tiempos en la fisonomía del Occidente católico y, por consiguiente, de toda la cultura humana”.

VI

EL CREADOR DE LA TEOLOGIA OCCIDENTAL

1. MÉRITOS DE SAN AGUSTÍN

Martín Grabmann resume así los méritos teológicos del Doctor de Hipona:

“San Agustín, el más filósofo entre los Santos Padres y el teólogo más avasallador e influyente de la Iglesia, es el verdadero creador de la teología occidental, el que dio vida a una serie de ramas o disciplinas de la ciencia sagrada, como la homilética y la hermenéutica, en sus libros *De doctrina christiana*, y a la catequesis, en el tratado *De catechizandis rudibus*.

La importancia que concedió a la filosofía, como propedéutica para los estudios teológicos, y sus ideas acerca de las relaciones entre la autoridad y la razón, entre la fe y la ciencia, establecieron el principio directivo de la especulación teológica de los siglos posteriores en la conocida fórmula *fides quaerens intéllectum*, verdadera norma del método escolástico en la Edad Media. A esto hay que añadir el ejemplo elocuente de sus grandes obras dogmáticas, con el que señaló prácticamente el camino seguro a los teólogos posteriores en la sistematización de la ciencia divina.

En este sentido fueron modelos sus escritos *De fide et symbolo* y *Enchiridion ad Lamentium, sive de fide, spe et caritate*, en los que sentó a la vez las bases de la dogmática y de la moral. Los 15 libros *De Trinitate*, que encierran sus lucubraciones más sublimes acerca de Dios, “aventajan en profundidad de pensamiento y en riqueza de ideas a todas las demás obras del gran Doctor y constituyen el monumento más excelso de la teología católica acerca del augusto misterio de la Santísima Trinidad.

“La obra maestra de San Agustín, *De civitate Dei*, es al mismo tiempo una apología del cristianismo y una filosofía de la historia y de la cultura de gran estilo, como sólo podía esperarse de la pluma de su genio incomparable. En los 12 libros últimos de La Ciudad de Dios nos ofrece San Agustín una visión general del aspecto humano o científico de la teología. En casi todos los problemas de la ciencia sagrada, ya dogmáticos, ya morales, fue San Agustín la máxima autoridad humana para los siglos posteriores.

“No en vano se lee al pie de su más antigua imagen esta elocuente inscripción: *Diversi diversa Patres, sed hic omnia dixit romano eloquio*. “Su influencia se extendió por toda la filosofía dogmática y ética medievales, lo mismo que por las doctrinas políticas de la Iglesia y el derecho del Estado.

“Y porque discurrió sobre todos los puntos fundamentales del dogma, y no de un modo superficial y con fines puramente catequéticos, sino de la manera más profunda y cabal que pudo, poniendo en sus lucubraciones, frente a toda clase de herejías, la riqueza incomparable de su inteligencia y de su espíritu, de aquí que no sea difícil encontrar en sus obras un sistema inagotable e imperecedero de teología. En realidad, los sistemas de la escolástica medieval en sus comienzos: los sistemas doctrinales de Hugo de San Víctor y Alejandro de Hales, por ejemplo, no son otra cosa que una elaboración del copioso material teológico del Obispo de Hipona. El espíritu de las Confesiones anima la mística de la Edad Media, que también extrae de los restantes escritos del Santo riqueza de pensamientos y vitalidad y frescura inmarcesibles. La historia de la teología es en sus épocas más gloriosas la historia del influjo y de la supervivencia de San Agustín en la posteridad”.

Por esta síntesis de Grabmann se puede vislumbrar la influencia y la riqueza de San Agustín en el campo de la teología. Esta se propone el estudio y contemplación de las divinas realidades, captadas con un método seguro y racional. San Agustín ha sido uno de los más apasionados y sagaces escrutadores de lo divino. Pero la teología no se presenta en sus manos como disecada y exangüe, sino rezumando vitalidad. El busca a Dios, como la piedra el centro de su gravedad y el imán su norte. La teología es el itinerario de un peregrino de Dios que desde el valle de la tierra asciende a las cimas de lo absoluto y eterno.

Y en el itinerario de la razón han de distinguirse jornadas y grados, siendo el primero de ellos lo que ahora recibe el nombre de teología fundamental o apologética, porque en ella se estudian las bases racionales de la fe cristiana.

2. RAZÓN Y FE

San Agustín llegó al cristianismo después de un largo proceso dialéctico de investigación y purificación moral. Su primera época puede calificarse como una etapa racionalista, de conflicto entre la razón y una doctrina de autoridad. Uno de los lazos del maniqueísmo era la promesa de una verdad fulgurante de evidencia. Ante todo y sobre todo, la razón: ella debe ser la lumbre de la vida.

San Agustín buscaba entonces ávidamente la verdad, contándose entre los que él llama “Pobres diablos, condenábamos caprichosamente con nuestro libre examen la religión santísima cuya doctrina ocupaba ya toda la redondez de la tierra”.

No quería una religión de autoridad, sino de razón, porque le atraía el iluminismo. La desilusión provocada por la entrevista con Fausto y, como consecuencia, el fracaso del sistema dualista, comenzaron a curarle del racionalismo. Pero su ideal de la verdad subsistía; aspiraba a la sabiduría, a una comprensión totalmente racional de las cosas, y la certeza matemática se

presentó a su espíritu como el tipo perfecto del conocimiento. Saberlo todo como dos y dos son cuatro y que los radios de una circunferencia todos son iguales: he aquí la verdadera ciencia.

Pero las ilusiones racionalistas cedieron poco a poco, y con una visión más serena de la vida humana, toda ella apoyada en la fe y la tradición, reconoció el primado de la creencia, cuyo valor pondera en el *opúsculo De utilitate credendi*. No basta la razón pura ni para vivir racionalmente, porque también la autoridad es una forma de razón a la que debe atenderse. En el mencionado opúsculo describe su itinerario en busca de la Verdad, dándonos a la vez una apología del cristianismo, de máximo interés para el conocimiento del alma agustiniana y aun para la apologética clásica de nuestra religión. San Agustín se abrió un camino por entre la maraña de errores y dificultades hasta descubrir la Iglesia de Cristo, refugio doméstico de su espíritu, ansioso de verdad eterna.

En la apologética agustiniana concurren las dos cosas necesarias para la conquista espiritual de las almas: las condiciones psicológicas y morales del sujeto y las pruebas objetivas, que garantizan la adhesión a la fe. Así, San Agustín ha trazado la calzada que lleva a Roma, es decir, a la Iglesia católica.

¿Cuáles son, pues, las etapas de este itinerario?

Principio de todo movimiento e investigación religiosa es la inquietud espiritual o el deseo de salvar el alma, cuyas profundas necesidades reclaman la religión, dice el Santo. Hay que creer en el alma y amarla de veras para amar a Dios. Particularmente la creencia en la inmortalidad o el deseo de conquistarla debe contarse entre los primeros resortes que mueven al *homo religiosus*.

Otro postulado fundamental es la fe en la Providencia divina. Sin fe en la Providencia tampoco hay religión, y el hombre se vuelve un materialista o idealista que se adora a sí mismo con la más hedionda de las idolatrías.

La fe en la Providencia descansa sobre un sistema de certidumbres racionales. Tres voces claras y fuertes dan testimonio de Dios, Creador y Gobernador del mundo: la voz de la Naturaleza, o el orden universal; la voz de la conciencia, que nos urge y apremia a servir a un Ser superior, causa de cuanto existe, y la voz del género humano, el común sentir de los mejores hombres, cuya vida y ejemplo exhortan al culto religioso.

Con estas convicciones preambulares se origina en el espíritu un movimiento favorable e indispensable para la investigación: la esperanza de hallar la verdad, pues por una “disposición de la divina Providencia es absolutamente imposible que no hallen lo que quieren los espíritus religiosos que buscan debidamente, esto es, con piedad, pureza y diligencia, la verdad o el conocimiento de Dios y de sí mismos”

El esfuerzo constante y habitual hacia la sabiduría debe llegar a la meta, y, por lo mismo, no puede faltar a los peregrinos de Dios una *via veritatis* un camino de la verdad a la que se tiende.

Tanto la “esperanza de hallar la verdad” como el “camino de la misma” evocan en el itinerario agustiniano luchas heroicas sin tregua. No sólo la verdad religiosa, sino la verdad en general, se le hizo un problema, una aporía, en el curso de sus investigaciones. “Muchas veces perdía la esperanza de hallar la verdad, y el oleaje de los pensamientos me llevaba a la duda académica. Pero considerando la naturaleza de la mente humana según podía hacerlo entonces, y viéndola dotada de tanta viveza, perspicacia y sagacidad, no me resignaba a creer que la verdad estuviese latente, sino más bien que se nos ocultaba el modo de hallarla, y que este modo había que derivarlo de una autoridad divina. Restaba, pues, averiguar cuál era aquella autoridad que en medio de innumerables disensiones blasonaban tantos de ofrecerla. Presentábase, pues, a mis ojos una selva inextricable, y me daba miedo entrar allí. Y con estas cosas, sin reposo mi ánimo, andaba agitado por el deseo de hallar la verdad” .

Tal era la situación trágica del espíritu agustiniano. No puede negársele el noble esfuerzo y deseo de la sabiduría y el empleo razonable de las fuerzas en busca de un ideal. Su hambre de certezas eternas tenía que mover a piedad la mano providente del que da de comer a los pajarillos del cielo y viste a las florecitas del campo. La indigencia del hombre tanteando en las tinieblas y el pavor de la selva de los errores humanos le empujaron a los brazos de la Providencia, es decir, a la plegaria. “No vi otra salida en tamaño apuro sino invocar la divina Providencia con lastimeras y gemebundas voces para que viniese en mi socorro. Y así lo practiqué diligentemente”.

Oración e investigación: he aquí el camino de la sabiduría cristiana, el método completo del verdadero filósofo.

3. BUSCANDO UN CAMINO

San Agustín echaba en falta un complemento de la razón pura, porque ésta le había llevado a un laberinto sin salida y le daba humos en vez de luz. El camino puramente racional es peligroso, difícil y andadero para pocos, pues ni aun los más agudos ingenios pueden resolver sin el auxilio de Dios los problemas de la vida. “Por muy alto ingenio que posean, si Dios no les favorece, se arrastran por el suelo”. No es, pues, éste el camino de Dios, el cual ha de ser llano, seguro, firme, por donde ligeramente puedan correr chicos y grandes: “Se ha de creer que el mismo Dios ha establecido alguna autoridad para que, poniendo el pie en ella como en peana, nos elevemos hasta El”

Por este camino llano se salvan los hombres, y todos deben andar por él: “Y aun habiendo algunos capaces de volar, para que no estimulen a la vana presunción, se les debe hacer andar por el camino común y seguro por donde

van todos. Tal es la providencia de la divina religión, esto es lo que manda Dios, esto nos han enseñado nuestros mayores y lo han guardado hasta ahora; pervertir este orden es buscar un camino sacrílego para la verdadera religión”

De los dos caminos que llevan a la verdad y a Dios la *auctoritas* se adecúa y conviene a la masa del género humano. Una divina autoridad acoge, pues, al hombre en el camino mismo de la religión.

Mas ¿dónde se halla esa sagrada Vara para que el espíritu se confíe a su dirección? En la Iglesia católica, que ya en tiempo de San Agustín gozaba de una extensión y universalidad digna de todo respeto. Se presentaba con una maravillosa historia de rápidas conquistas, con una autoridad que era la máxima entre todos los cetros religiosos de aquel tiempo.

Era, pues, una religión razonable, y la fe, ayudada por la razón, la mejor condición para acercarse a ella. Ninguna cosa debe admitirse sin razón suficiente. La razón, o digamos la filosofía, debe allanar el camino de las creencias religiosas, esclareciendo ciertas verdades fundamentales en que se apoya la fe; verbigracia, la autoridad de Cristo y del cristianismo. Para abrazarla, el género humano ha tenido sus motivos, capaces de transformar la faz del mundo. El cristianismo ha presentado sus credenciales para que los examine la razón humana desapasionadamente, pues no quiere una fe desprovista de todo apoyo humano. Cristo vino igualmente amparado de un cortejo nobilísimo de autoridades; el mundo que le precede, la humanidad antigua, es su vaticinio y esperanza de su adviento; el mundo de sus contemporáneos fue testigo de sus milagros y doctrina, de su vida, muerte y resurrección; el mundo que le sigue, el mundo cristiano, es obra de su milagrosa transformación, criatura sacramental suya, que le venera como a unigénito del Padre. El milagro precede, acompaña y sigue a Cristo. Las profecías del Antiguo Testamento, las curaciones operadas por El, la sublimidad de su doctrina, la constancia de los mártires, la santidad de los ascetas y siervos de Dios, la virginidad, la caridad, el despego del mundo, etc., testifican, como sellos auténticos, la acción y presencia de Dios en la comunidad de los creyentes. “Esto ha realizado la divina Providencia por los vaticinios de los profetas, por la humanidad y doctrina de Cristo, por los viajes apostólicos, por las contumelias de los mártires, por las cruces, por la sangre, por las muertes, por la vida ejemplar de los santos, y todo según la oportunidad de los tiempos, sellado con milagros dignos de tan excelsas cosas y virtudes. Al ver, pues, tan manifiesta acción de Dios y tantos frutos y provecho, ¿vacilaremos en arrojarnos en los brazos de la Iglesia, que, según confesión del género humano, ha alcanzado la cumbre de la autoridad con la Sede Apostólica, con la sucesión de los obispos, con la condenación de los herejes, inútilmente conjurados contra ella y condenados, ora por el buen sentido de los cristianos, ora por la gravedad de los concilios, ora por la grandeza de los milagros? No dar la primacía a esta autoridad es sobradamente impío o precipitada arrogancia”.

Luce aquí la calzada marmórea que lleva a Cristo y al cristianismo. San Agustín la había recorrido palmo a palmo, y ahora, con toda su experiencia y madurez, se la señala a Honorato para que se ponga en marcha .

4. POR LA IGLESIA A CRISTO

La Iglesia es la epifanía del Salvador. Arras del Esposo son su santidad y milagros, su doctrina y autoridad, únicas en el mundo.

El gran peregrino del espíritu no se movió a entrar en la Iglesia, según ha fantaseado Buonaiutti, por la perspectiva de un porvenir brillante o la posición política ventajosa del catolicismo contemporáneo.

No buscaba él gangas temporales, sino el elixir de la eternidad, y su conversión fue sinceramente religiosa. Lo que enseñó después él sobre la libertad interior con que debe abrazarse la fe era fruto de la experiencia. El creer es obra de la libertad y no de la coacción, sea física o moral.

Ciertamente, la Iglesia se mostró a sus ojos como un hecho visible, atrayente, maravilloso en medio del paganismo, ya moribundo. San Agustín no creía que un esfuerzo puramente dialéctico llevara a la adhesión total a la fe, y menos motivos de lucro y granjería económica. Motivos de esta índole eran una cosa incompatible con la angustia religiosa, que aún vierte a chorros en las páginas que nos ha dejado.

La fe es una iluminación de Dios y cosa íntima, *res cordis*, y primogénita del corazón, *primogénita cordis* en su nacimiento interviene una secreta fuerza de Dios, abriendo al hombre los ojos interiores para que pueda decir: yo creo. San Agustín ciertamente veía la Iglesia: “Aquí está el dedo de Dios; aquí se manifiesta una fuerza, una hermosura de doctrina y unidad que no brilla en ninguna otra parte; aquí se presenta el Amor de Dios para guiar al hombre descaminado”

Decir esto con plena adhesión no es mero fruto de la dialéctica humana, sino también de la atracción especial del Padre. La razón propone y la gracia dispone. Esta pertenece también a la estructura íntima de la apologética agustiniana, porque nadie va a Cristo sin ser atraído por el Padre. La sinceridad y angustia religiosa del gran peregrino, su desengaño racionalista, el bloqueo de su miseria interior, el sentimiento de su indigencia, la plegaria, la contemplación de la Iglesia como la más numerosa y mejor organizada comunión de creyentes, con un sistema racional de certidumbres y pruebas, prepararon su ánimo para las operaciones de la gracia o atracción de Cristo, de la que fue resultado su conversión.

Después de ésta se inicia la nueva etapa en la evolución de su pensamiento; esto es, el estudio y asimilación del misterio de Cristo y del

cristianismo. “Confieso que ya creo en Cristo, y estoy dispuesto a abrazar como verdad todo lo que él enseña, aun cuando no se apoye en ninguna razón”. Aquí se insinúa la doble actitud de la razón ante la fe. San Agustín ha creído en Cristo, y en su adhesión han colaborado la razón y la gracia o iluminación de Dios. Su fe en el Hijo de Dios es racional por los motivos de credibilidad que ya ha indicado globalmente y enumerado en este pasaje con respecto al Salvador: “Así, pues, El, que traía una medicina para sanar la corrupción de las costumbres, con los milagros se concilio la autoridad, con la autoridad ganó la fe, con la fe conquistó a las multitudes, con la adhesión de la multitud logró la antigüedad, con la antigüedad robusteció la religión, inexpugnable no sólo a las fraudulentas novedades de los herejes, sino también a los inveterados errores de los paganos”

En el anterior pasaje se compendia la apologética de Cristo, cifra de fuerza y suavidad.

Se trata aquí de una adhesión racional al Cristo histórico, manifestado a los hombres en Palestina. Mas en el Hijo de Dios no sólo hay un semblante humano, terreno, histórico, con divinos resplandores, sino también un semblante divino, un mundo interior infinitamente rico, accesible a la fe y a la contemplación. Si se puede formular una demostración histórico-racional de su existencia y divinidad, en cambio, los misterios que El enseña descansan sobre su testimonio. Basta que los enseñe el Hijo de Dios para que nos dobleguemos ante ellos, aun sin comprender su razón intrínseca. Comienza, pues, aquí la teología o estudio de los misterios divinos, cuyo centro es Cristo, y que San Agustín ha abarcado con su mirada y corazón.

5. THEOLOGIA MENTIS ET CORDIS

San Agustín, como teólogo, ha aplicado su potencia especulativa a la indagación de las realidades divinas contenidas en la revelación. Semejante al Aguila de los Evangelistas, el de los Doctores ha sido predicador y asiduo contemplador de las realidades internas y eternas, llegando a imprimir un sello peculiar a la ciencia de lo divino en Occidente. El fecundó el espíritu de Europa con un vigor especulativo que no había poseído antes. Si los griegos fueron en la Antigüedad un pueblo de artistas y de sabios, en cambio, los romanos aspiraban, ante todo, al dominio práctico, a la disciplina, a la acción y regulación de la vida por las fórmulas del Derecho. La Iglesia misma en Occidente se distinguió al principio por su espíritu disciplinar, por su criterio positivo y realístico, orientado a la aplicación de la moral. La antigua literatura cristiana muestra esta impronta del genio romano. Sólo San Hilario, por su contacto con la cultura griega, logró elevarse a mayor altura en la especulación de los misterios de la fe.

Con el genio de San Agustín irrumpe un ímpetu y pasión fuerte de conocimiento, aun de los problemas más caliginosos e insondables. El programa

de Casiciaco era enciclopédico, con afán de explorar todas las tierras y traerlas al servicio y amor de Dios, a la gloria y defensa de la fe. “Con San Agustín, advierte el padre Portalíé, el centro del desarrollo dogmático y teológico se desplaza del Oriente y pasa al Occidente, hecho notabilísimo en la historia de los dogmas. Hasta él, dice Bonifas, la influencia preponderante había pertenecido a la Iglesia griega; el Oriente era la tierra clásica de la teología y la escuela de la elaboración dogmática. Con San Agustín, este influjo se trasplanta al Occidente. El espíritu práctico de la raza latina se enriquece con el espíritu especulativo e idealista de los griegos”

Esta inserción del espíritu especulativo en el genio de Occidente coloca a San Agustín entre los primeros propulsores de la cultura europea. Su contacto ha sido siempre fecundo y creador de energías. Aun los discípulos más apocados y ruines se elevan y engrandecen en su escuela, recibiendo impulsos de especulación en los arduos problemas de la vida.

Pero el gran pensador, al infundir la pasión por la inteligencia de las cosas, no amortigua la tendencia práctica y romana de la cultura. El impulso caritativo, el amor al orden psíquico de las facultades, salva la curiosidad de caer en el puro deporte y afán de sutilezas, desarraigadas de la vida. San Agustín tiene una mente griega y un corazón romano, y su especulación nunca pierde de vista la práctica y la vida. Si la expresión no estuviera viciada por ciertas tendencias corrosivas del espíritu moderno, podríamos decir que era un pensador vitalista. Y lo es, pero en el más alto sentido ontológico de esta palabra.

“Jamás ha expuesto San Agustín sus pensamientos por una simple curiosidad; todo en sus obras eleva el alma a Dios, y no hay que buscar una diferencia fundamental entre su doctrina filosófica y ascética”.

1. Él recoge los tesoros del mundo antiguo y los transmite al mundo nuevo.

2. Él ha sido para el desarrollo y progreso dogmático el principal instrumento de la Providencia. La dogmática cristiana le debe teorías nuevas para mejor explicar la revelación, y en particular ha desarrollado algunos aspectos con tanta fuerza que han merecido el nombre de agustinismo. Realizó también notable progreso en el lenguaje teológico.

3. Él es el inspirador del pensamiento religioso en los siglos siguientes, desplazándose del Oriente al Occidente el centro del desenvolvimiento dogmático

Igualmente, su investigación teológica va armada de un impulso soteriológico o de salvación del alma. El conocimiento es, ante todo, una fuerza de salvación.

Suelen distinguirse dos tipos de investigación teológica: el agustiniano-franciscano y el aristotélico-tomista. Se trata de un matiz que imprime carácter diferencial a las dos escuelas. Según los investigadores de tipo agustiniano, la teología no tiene como fin el mero conocimiento de las cosas divinas, sino va ordenada a la producción y aumento de la caridad, ayudando al alma a elevarse a Dios y desarrollando la vida afectiva, dice San Buenaventura.

Es, pues, una *theologia mentis et cordis*. Así se condiciona ya un método peculiar de investigación, pero sin merma del vuelo especulativo, antes bien remontándole a mayores alturas, pues San Agustín, como dice Grabmann, es “el teólogo más especulativo, el genio más universal y creador de todos los Padres de la Iglesia; San Agustín es la cumbre más alta del pensamiento teológico de la Edad patristica y en quien se abraza con ella la ciencia de las escuelas posteriores”.

La teología de tipo aristotélico-tomista se propone como fin de la especulación satisfacer la curiosidad del espíritu o naturaleza del pensamiento. Es ante todo *optes rationis*, una obra de razón dirigida a la perfección propia de la inteligencia humana, creada para la verdad, y transfiere a la sagrada el método de las demás ciencias.

Este matiz diferencial señalado por algunos no carece de importancia para penetrar en el alma del pensamiento agustiniano. La teología agustiniana es especulativa y afectiva, y busca la verdad con todas las fuerzas. La ordenación del amor pertenece también al método de comprensión de la verdad según aquel dicho tan repetido: No se entra en la verdad sino por la caridad.

6. GRADOS DEL CONOCIMIENTO

San Agustín estaba abrasado por un gran deseo de conocer el contenido de la fe. Y el conocimiento comprende tres grados sucesivos: Creer, entender, saber: tal es la aspiración del perfecto teólogo. Se busca un proceso jerárquico ascendente en que el orden de los actos subjetivos corresponde al orden de las cosas.

Sólo un espíritu ordenado puede ascender al principio del orden, que es Dios. Y el orden comienza por el creiere, por la sumisión a la palabra de Dios, primera condición para entenderla. Pero el *credere*, de suyo entraña una pujanza cognoscitiva, una aspiración intelectual. Pertenece también a un grado de saber inferior, porque hay diferencia entre creer y entender. Si no fueran cosas diversas el creer y el entender y no habían de creerse primero las grandes y divinas verdades que queremos conocer, no hubiera dicho el profeta: “Si no creéis, no entenderéis” .

Dos fuerzas de conocimiento mueven al hombre, dos pesos le impelen al centro: la autoridad y la razón. Lo que creemos se debe a la autoridad; lo que

entendemos, a la razón. La fe es impulso de razón, porque el hombre quiere conocer por sí mismo lo que le enseñan otros.

“Tal es mi condición —dice San Agustín—, que estoy deseando impacientemente conocer lo verdadero no sólo por fe, sino por inteligencia”. La satisfacción legítima de este deseo nos ha traído la teología: el segundo grado de conocimiento de las realidades divinas. El Santo no se cansa de ponderar aun a los simples feligreses la necesidad de esta comprensión de las cosas de la fe, la cual no debe ser un pretexto para no buscar la razón de lo que creemos. Indagar la razón de las cosas es aspirar a un saber sistemático, causal y ordenado, en que las verdades formen un todo orgánico y coherente, iluminado por los principios de la fe.

La sistematización estriba en dos fundamentos: uno divino y otro humano, indicados ya: la autoridad y la razón. Es notable que el padre que más ha utilizado la razón en la investigación de Dios es igualmente el que más ha insistido sobre la necesidad de fundar toda la vida cristiana en la autoridad. San Agustín no ha visto ningún conflicto entre la razón y la autoridad de Dios, entre los pensamientos divinos y los humanos, cuando son verdaderamente razonables.

La autoridad divina es el primer y principal fundamento de la Verdad divina, y el primer paso que se debe dar para hacer más inteligible la existencia de la misma es convencerse de que ha sido revelada. Todos los cristianos creen en el misterio de la Beatísima Trinidad. Lo mismo cree la última viejecita del pueblo fiel que el gran teólogo y padre San Agustín. Aquella también sabe que es una verdad revelada, por habérselo oído mil veces al párroco de la aldea. Pero San Agustín ha ahondado en los diversos testimonios de la Sagrada Escritura, primera fuente del saber cristiano. Allí se guarda lo que Dios ha hablado a los hombres en los dos tiempos de la revelación cristiana: en la Antigua y Nueva Alianza. Los libros de ambos Testamentos son veraces, santos, inexpugnables, si sabemos entenderlos en su espíritu, aun cuando sea su lenguaje carnal a veces.

Acomodándose a nosotros como a párvulos, ha usado toda clase de palabras para que nuestro entendimiento, como nutrido por ellas, se eleve gradualmente a las cosas divinas y sublimes. Lo mismo las cosas corporales, verbigracia, alas, como las de nuestro ánimo, verbigracia, pasiones, celo, dolor, se atribuyen frecuentemente a Dios, y raras veces se le da nombre con que se designe su ser absoluto: *Ego sum qui sum*. La divina Escritura es como un jardín teológico de la infancia donde debe ejercitarse el ingenio para subir gradualmente a las cosas sublimes .

Mas para entrar en esta selva misteriosa que es la Biblia necesita el hombre la ayuda del Magisterio de la Iglesia y divina Tradición. La Iglesia lleva esculpida en su corazón la imagen viviente de las verdades reveladas. El

contemplador de las realidades divinas o el teólogo ha de comparar la imagen de Dios, estampada en el corazón de la Iglesia, y la que halla en las Sagradas Letras. La Esposa de Cristo conserva el verdadero retrato del Esposo, transmitido de generación en generación a todos sus devotos. Contemplar ese divino retrato, indagar la fe de los primitivos o sucesivos tiempos del cristianismo, conocer a los maestros y guías de las comunidades cristianas, como son los doctores y pastores, venerados por su antigüedad y doctrina, es tarea necesaria para el teólogo.

San Agustín fue también un asiduo contemplador de esta santa faz de la Iglesia, sellada con la Verdad. Ella garantiza el valor de las Sagradas Escrituras, según aquel dicho célebre: “Yo no creería ni al Evangelio mismo si no me moviese a ello la autoridad de la Iglesia católica” .

7.LA TRADICIÓN

No basta la Biblia para vivir en la verdad católica, pues la regla de la fe comprende la Escritura y la autoridad de la Iglesia.

El símbolo bautismal, grande con el peso de las sentencias, las plegarias de los fieles, las costumbres salubérrimas de la Iglesia, las tradiciones apostólicas y universales, los estatutos de los concilios, el consentimiento común de los fieles, la enseñanza de los esclarecidos y aprobados varones de la Iglesia, como San Ambrosio, San Hilario, San Cipriano, San Juan Crisóstomo, los cuales enseñaron lo que aprendieron de la Iglesia , y, sobre todo, la autoridad del Romano Pontífice, “ministro de la fe católica”, y la cátedra de San Pedro, invencible a los poderes del infierno: he aquí la escuela viva de la tradición cristiana que el teólogo ha de frecuentar.

Con el magisterio de la Iglesia y el depósito de las verdades contenidas en la Sagrada Escritura, la razón humana puede intentar cierta comprensión de los misterios. El primer grado es abreviar en las fuentes de la revelación para certificar la existencia de un artículo o verdad; el segundo aspira a penetrar en su esencia con un método racional. La sed de conocimiento religioso y, a la vez, la necesidad de la propaganda religiosa y defensa de los dogmas cristianos contra los herejes mantuvieron a San Agustín en una tensión intelectual que han logrado pocos. “Permite Dios la abundancia de las herejías para que no seamos siempre unos rorros y permanezcamos en la ruda infancia”.

8.ESPECULACIÓN DE LOS MISTERIOS

La aplicación del esfuerzo especulativo por parte de San Agustín ha sido fecunda para una comprensión más racional del cristianismo. Los problemas religiosos han salido beneficiados con la luz agustiniana.

El ser de Dios, su existencia, probada por el orden universal y el hecho de la iluminación del espíritu, por la contingencia del mundo, por la hermosura de la Creación, que muestra en todas partes vestigios de su Principio, como causa, Ser Absoluto, suma Verdad y sumo Bien, origen de todo lo verdadero, hermoso y bueno; los divinos atributos o propiedades del Ser Primero, su inmutabilidad, su infinitud, su eternidad, su ciencia sin límites, su providencia, que a todo se extiende; la Trinidad divina de las Personas, su igualdad sustancial, su inmanencia mutua, su distinción, sus relaciones *ad intra* y *ad extra*, sus operaciones, los rasgos peculiares de cada una de las Personas, la procesión del Verbo y la del Espíritu Santo a *Patre Filioque*; la creación de la nada en el tiempo, la obra de los seis días del Génesis, los ángeles, el misterio de la encarnación del Verbo, su consustancialidad con el Padre, su acción creadora y ejemplar, su iluminación natural y sobrenatural, su unión hipostática, el valor de su humanidad, su vida, pasión, muerte, resurrección y obra redentora; los frutos y universalidad de la salvación, su mediación, su intimidad con las almas como luz, camino, verdad, maestro interior, esposo, médico, modelo; María, su cooperación activa en la obra de la salvación del hombre, su divina maternidad, el valor de su consentimiento en la anunciación, su virginidad perpetua, su maternidad espiritual con respecto a los miembros de Cristo, sus méritos, el principio del contraste o recirculación, el valor moral de la vida de María, su semejanza con la Iglesia, su pureza singular, debida a su dignidad de madre del Redentor; la antropología religiosa, el origen del alma, la naturaleza del hombre, su composición sustancial, el dualismo de la porción superior e inferior, su espiritualidad y libertad, su nobleza de imagen de Dios, su elevación al orden sobrenatural, el estado del hombre inocente, sus dones, la caída, el pecado original y sus consecuencias, la situación del hombre caído, su ignorancia, debilidad y concupiscencia, su reparación por Cristo; la gracia santificante, su inherencia al alma del justo, la renovación de la imagen de Dios, la vida divina en el hombre, la cohabitación de las divinas personas en el justo, la necesidad de la gracia, su gratuidad, eficacia y universalidad, la suavidad de su moción con respecto al libre albedrío, los dones del Espíritu Santo y su influjo en las almas, las virtudes teologales; la Iglesia, su constitución jerárquica, magisterio y notas, su función maternal con el espíritu humano, su influjo en la educación del hombre, su misterio de cuerpo de Cristo, sus relaciones con el Estado y el poder civil, la devoción a la Iglesia; los sacramentos, su esencia, su número y virtud santificadora, el bautismo, la Eucaristía, la penitencia, el matrimonio; la escatología o novísimos del hombre, la resurrección de la carne, juicio universal, visión beatífica, purgatorio, infierno: he aquí el vastísimo campo especulativo del genio de San Agustín. Difícilmente habrá una cuestión tratada por él donde no haya aportado más precisión y claridad, cuando no una visión original profunda y nueva, “este Doctor, el más universal y el genio más vigoroso que ha poseído la Iglesia”.

Para dar más realce a estas anotaciones, tómese, verbigracia, el dogma tan difícil de la Trinidad. Pues en él introdujo San Agustín una luz filosófica más

copiosa y reveló aspectos originales. Partió de un punto diverso del de los Padres griegos, insistiendo en particular sobre la intimidad y la inmanencia de las procesiones divinas y arruinando por su base el subordinacionismo. Evitaba a la par todo modalismo y se hacía más clara la explicación de la pluralidad real de las divinas personas por la doctrina de las relaciones. Al iluminar la vida interior de Dios, arrojó también una mirada profunda al ser del espíritu humano, puente analógico que más se acerca al misterio unitrino de Dios. La trinidad psicológica *mens, notitia, amor*, introduce a la criatura racional en el barrunto de la secreta vida infinita de Dios.

Puede repetirse el mismo elogio en otros dominios de la teología, porque en todos ha estampado la huella original de su genio. Tixeront habla de los “progresos inmensos” que la ciencia divina ha realizado con la especulación del Obispo de Hipona

En la Cristología y Mariología, en el tratado de la Iglesia y de los sacramentos, ha influido grandemente. Mas, sobre todo, le debe particulares luces el estudio del hombre caído y elevado por la gracia de Cristo.

Conquistó el título de Doctor de la Gracia, no sólo por haberla defendido acérrimamente contra Pelagio y sus secuaces, sino también por los regueros de luz psicológica y sobrenatural que vertió en su estudio. Así se le considera como *le fondateur de la anthropologie surnaturelle chrétienne*. Ningún teólogo antes o después de él se ha hallado en circunstancias más difíciles, ni con problemas más arduos, ni ha puesto en resolverlos mayor penetración y profundidad

San Agustín se ha movido en el más ancho de los mundos del espíritu con tal agilidad y dinamismo, que ha impreso un movimiento sin fin a la dialéctica del espíritu. No es una teología agnóstica la de San Agustín, porque la investigación lleva siempre al hallazgo, lleno de promesas y nuevas atracciones. Ni se contenta con las simples aventuras de la caza, sino que busca el sabor de la pieza cogida, el *sapere*, último grado del conocimiento sabroso y experimental de las cosas divinas. El puro saber teológico se enriquece con una experiencia lograda con el don de la sabiduría. La teología agustiniana, impulsada por la dialéctica de la caridad, se corona con la mística o conocimiento de Dios por efectos particulares recibidos en el alma. La especulación termina en la contemplación, en el contacto del espíritu con Dios, porque el amor de suyo no se contenta con menos que con tocar lo que ama.

9.LA SABIDURÍA

El *sapere* nace del contacto y unificación de los espíritus por la caridad: “Cuando se uniere a Él, se hará un mismo espíritu con Él, según aquello del Apóstol: El que se adhiere al Señor, se hace un espíritu con Él, porque participa de la naturaleza, verdad y felicidad de Aquél, sin que aumente en su esencia, verdad y bienaventuranza” “.

El conocimiento y el amor son ciertas formas de contacto con las cosas de diversa influencia y profundidad. Hay objetos resbaladizos que apenas tocan el alma; otros le producen una impresión más honda; algunos penetran hasta las capas más íntimas del ser espiritual. En el orden del amor se observa el mismo hecho: personas hay cuyo contacto llega a las mayores profundidades del ser íntimo. El saber se califica por la mayor compenetración del sujeto humano y el Ser divino, por un robusto sentimiento de la presencia de Dios en su imagen, esclarecida por luz superior.

Más que un conocimiento de la verdad es un *amplexus ventaris*. El abrazo implica una atracción y aprieto, una compenetración íntima de dos personas que se buscan y se aman. El conocimiento se matiza en el *amplexus veritatis* de una intensa y rica efectividad, de una poderosa irradiación que baña y transforma al hombre.

El conocimiento sabroso y experimental no supone una visión inmediata de Dios, sino más bien en el espejo de las criaturas, sobre todo en la imagen del alma.

“El creyente sincero—dice el P. Cayré—en las esferas más altas de su espíritu, cuando interiormente se halla purificado por la caridad, halla analogías sorprendentes, que le muestran los fundamentos de su fe en Dios y sus infinitas perfecciones. Las nociones supremas del ser, de la verdad, del bien, iluminan su actividad moral e intelectual, adquiriendo bajo la acción de la gracia una potencia representativa que las hace como transparentes. En ellas y por ellas, el alma ve en cierto modo a Dios, que es el Señor por excelencia, la Verdad y el sumo Bien; las penetra más a fondo, escudriña toda su realidad, captando al que es el Principio de todo lo real. Este nuevo conocimiento de Dios que la sabiduría añade a la fe puede llamarse en sentido lato visión, pero se trata de una visión en imagen, como se colige de los libros *De Trinitate*”.

Dicho conocimiento intuitivo admite también sus grados según la pureza interior y la intensidad del amor divino. Por la caridad se hace el alma espejo de la verdad suprema, y cuanto más se acendra y refina, más tersa es para reproducir el original. Por lo cual, San Agustín, en relación con la teología especulativa, desarrolla una teología de la vida espiritual, de la que es Maestro. El filósofo, el teólogo, el místico y el moralista forman una sola pieza sólida en el hombre agustiniano; todo se subordina a la unidad superior del espíritu, allí donde la verdad y el amor forman como la cima de una llama que puja por elevarse al cielo.

10. TEOLOGÍA “KERIGMÁTICA”

Para completar los rasgos teológicos de San Agustín aludiré brevemente a su teología “kerigmática” o de la predicación. H. Rahner ha pretendido darle una organización y consistencia propia, como a una rama científica diversa de la

teología nacida del impulso sacerdotal de nuestro tiempo: el de aplicar la dogmática a la vida cristiana, divulgándola entre los fieles.

La experiencia ha demostrado que la teología escolástica es poco adaptada para este fin, porque es inaccesible a la máxima parte de los cristianos. La teología “kerigmática” busca el modo de comunicar y extender el contenido de la especulación teológica en la predicación .

El predicar, “kerigma”, es un momento teológico de primera importancia, como lo es el oír. La palabra divina hasta que se hace teología, en el sentido sistemático, recorre diversas etapas. En su primer momento es *verbum Dei*, una palabra, revelación o locución de Dios, el cual se manifiesta al hombre como quitándose un velo que lo esconde a los ojos mortales.

En un segundo momento, es recepción por parte de la criatura, que escucha atónita la revelación del Eterno. Aquí, el audita interior, de que habla San Agustín, se abre y sublima al recoger el mensaje del Creador, que le comunica un secreto. Este oído interior, maravillosa capacidad de la criatura para oír al Creador, es también necesario para la fe.

En un tercer momento, la divina palabra, recogida por un hombre, se divulga, se pregona, se predica a otros, se hace “kerigma”. Ahora la teología estudia particularmente este momento de la predicación para recoger sus enseñanzas y aplicarlas a la propaganda del Evangelio. Remonta el vuelo a la predicación apostólica, a los tiempos heroicos de la fe cristiana, cuando el pueblo luchaba tan bravamente por la defensa de su tesoro dogmático.

H. Rahner ha estudiado igualmente algunos elementos simbólicos de la teología primitiva: *Mysterium lunae, Nave, Pez, Antena*.

La teología de la predicación no mira, como la especulativa, a establecer los fundamentos teóricos, la coherencia orgánica o el grado de certeza de los misterios, sino más bien quiere esculpirlos en el corazón del pueblo, buscando sus resonancias afectivas o el significado pragmático que tienen las verdades para sostener y afianzar la vida cristiana.

Esta teología podría definirse, con el mejor agustiniano, San Buenaventura: Atraer las almas a esta noticia santa y amable de la verdad de Cristo: he aquí la misión de la teología kerigmática, pues, en última instancia, el fin de la palabra divina es la santificación de los hombres, o como diría el mismo gran Doctor franciscano: Noticia santa, agradable y estimulante debe ser la verdad divina.

San Agustín, uno de los máximos predicadores de la fe cristiana, puede sin duda adoctrinarnos también sobre este tema, pues en él, la predicación es lumbre de teología, noticia santa, que cunde por el auditorio religioso,

estremeciendo los ánimos. El temario de su propaganda comprende la totalidad de la palabra revelada, pues no hay dogma que no haya convertido para los fieles en pasto de la mente y corazón.

Ciertamente, San Agustín se hallaba dotado de cualidades egregias para una teología kerigmática, porque en él el santo, el conductor de multitudes, el filósofo y el retórico se dan la mano. El concibe el magisterio pastoral como una función paterna y vital del organismo eclesiástico. Los dogmas son leche y pan para los fieles, y él, un encargado de distribuir esos víveres a los miembros que forman el cuerpo místico. No hay vida cristiana sin dogma ni dogma que no responda a dos necesidades vitales del espíritu humano: una de utilidad, otra de hermosura. El dogma es fuerza viva y materia de contemplación. La Trinidad, la elevación de la criatura al estado de gracia y amistad con Dios, el pecado original, el Verbo Encarnado, las magnificencias de la Redención, la deificación de los hombres, la hermosura del cuerpo místico, los sacramentos, los novísimos: todo en manos de San Agustín se transmuta en pan tierno y caliente, en leche pura para darla a los pequeñuelos de Cristo.

La teología de la predicación necesita, sobre todo, dos cosas: la fuerza del espíritu y la fuerza de la palabra. La palabra de Dios sin el espíritu de Dios pierde su valentía sobrenatural y se convierte en frío tintineo de la voz humana. Igualmente, la palabra de Dios sin el fiel consorcio de la palabra humana, de sus recursos artísticos, de su potencia expresiva, se desluce y emplebea. San Agustín, como santo y retórico habilísimo, ha combinado las dos fuerzas con una técnica inimitable. Sólo un genio de la teología kerigmática puede decir a sus oyentes después de haber predicado tanto: “Jamás noto cansancio en vosotros; no obstante eso, sabe Dios que temo el seros pesado. Lléname de gozo veros recibir con tanto gusto la palabra divina, que vuestro entusiasmo en venir a oírme sobrepuja a la pasión que lleva a los insensatos al teatro”. ¿Tendrían ellos ánimo para asistir al espectáculo tanto tiempo si tuvieran que estar de pie?

Uno de los recursos de la teología de la predicación es el símbolo y la analogía, para que la mente humana se levante de las cosas sensibles a las divinas e invisibles. El pensar con símbolos forma parte esencial del organismo del razonamiento, de la memoria, de la asociación de ideas, de la esquematización.

El símbolo ofrece un doble fondo: sensible y espiritual. Por ser fácil el tránsito del uno al otro, goza de tanto valor su empleo en la propaganda religiosa y popular. San Agustín, como platónico y cristiano, conocía su importancia y lo prodiga en los sermones. Y si bien se dice que “la teología simbólica no es argumentativa”, no se puede negar que es manifestativa de la verdad dogmática y de ciertas congruencias, con que tanto se agrada el entendimiento humano, sobre todo el popular.

Para mostrar con un ejemplo la fuerza del genio “kerigmático” de San Agustín quiero traducir algunos pasajes relativos a la encarnación del Verbo, tema central y favorito de las miradas especulativas de su genio religioso. Cristo fue objeto predilecto de su predicación, sobre todo en los tres aspectos señalados por el prólogo del Evangelio de San Juan: El Verbo era Dios... El Verbo se hizo carne... A los que le recibieron les dio la potestad de hacerse hijos de Dios...

Divinidad del Hijo de Dios, su humanidad y la deificación de los hombres, en estos puntos se concentra particularmente la teología kerigmática agustiniana.

Para adaptar el hecho de la Encarnación a la capacidad del pueblo sírvese de la analogía entre el Verbo humano y el divino. Lucha con su palabra y su verbo interior para tocar la orla al Verbo divino.

“Hablándoos estoy del Verbo de Dios. ¿Cómo podía este Verbo, que creó todas las cosas y gobierna el universo, coartarse y encogerse en las entrañas de la Virgen? ¿Cómo podía dejar el mundo y abandonar a los ángeles para encerrarse en el seno de una mujer? No sabéis aún meditar en las cosas de Dios. El Verbo de Dios—te hablo, ¡oh hombre!, de la omnipotencia del Verbo divino—todo lo podía, porque es omnipotente; podía quedarse con el Padre y venir a nosotros; podía presentarse corporalmente entre nosotros y estar latente en sí mismo... ¿De qué te maravillas? Te estoy hablando de Dios. Dios era el Verbo. El mismo verbo humano puede ayudarnos en este aprieto; aunque muy disímil y no admite por su distancia comparación con Aquél, no obstante eso, nos insinúa una semejanza.

“Mirad: esta palabra, este verbo que os estoy comunicando, ha estado guardado en mi pecho hasta ahora; y en este momento sale de mí para ir a vosotros, pero sin alejarse de mí. Ya comenzáis a participar de lo que hasta ahora os faltaba; mas cuando procedió de mí, ofreciéndose a vosotros, no abandonó el seno de mi espíritu. Mi palabra ha resonado en vuestros oídos sin apartarse de mi corazón. Mi verbo estaba dentro de mí y se encarnó en la voz: el Verbo de Dios estaba en el Padre y se hizo carne.

“Mi verbo quiere salir a vosotros y no halla un vehículo digno. El vehículo del verbo es el sonido de la voz. Lo que pienso dentro de mí quiérollo comunicaros y me fallan las palabras. Pues pretendo hablar del Verbo de Dios. He aquí que estoy distribuyendo mi palabra, que a todos llega. Mas ¿se divide acaso para esto? Si, en vez de refocilar vuestro espíritu con mi palabra, os repartiese panes, tendríais que dividirlos para que pudiesen llegar a todos. Y he aquí que reparto mi palabra y nadie queda privado de ella; toda entera llega a todos. Cada uno la recibe entera, y todos juntos reciben lo mismo. ¡Oh maravillas de mi palabra! ¿Qué será, pues, la palabra de Dios? Oíd otra cosa: He

hablado, y todo lo que os he comunicado a vosotros lo conservo dentro de mí. Ha llegado todo íntegro a vosotros, sin perder yo ni una migaja. Antes de hablar, todo lo tenía yo y vosotros carecíais de ello; he comenzado a hablaros, y vosotros a participar de mi palabra, sin yo perderla. ¡ Oh milagro de mi palabra! ¿Qué es, pues, la palabra de Dios? De las cosas pequeñas conjeturad las grandes”.

En otra parte expone la siguiente analogía sobre el mismo tema :

“Si no podemos ver al Verbo de Dios, oigamos al Verbo hecho carne. Pues nos hicimos carnales, prestemos nuestra atención a la Palabra hecha carne. Para esto vino, tomando nuestra flaqueza para que puedas percibir la firme locución de Dios, vestido de nuestra debilidad. Por eso se le dio el nombre de leche. Porque amamanta a los párvulos y a los crecidos les da manjar de sabiduría. Toma primero la leche de la infancia para que puedas atreverte con manjares sólidos. Pues ¿cómo se forma la leche que toman ios niños? ¿No había manjares en la mesa? Pero el niño no puede arrimarse a la mesa ni tomar aquellos manjares. Y entonces la madre, ¿qué hace? Tómalos ella y los asimila y convierte en leche, en cosa digerible para el infante.

“Así, el Verbo se hizo carne para que, como párvulos, nos alimentemos con leche, adaptada a nuestra debilidad. Y ha de notarse aquí una grande diferencia, y es que cuando la madre encarna y convierte en jugo lácteo el alimento sólido, éste se transforma y cambia en leche; pero el Verbo de Dios, permaneciendo inmutable, tomó la carne como entrañándose con ella. Su divino Ser no se transmutó ni corrompió para hablarte a ti en forma de hombre, porque es inalterable e intransformable”

Estos ejemplos manifiestan el genio comunicativo de nuestro Santo.

El catequista y el teólogo moderno pueden aprender mucho de él, no sólo en la fuerza espiritual y comunicante, sino en el arte de vestir las ideas más elevadas.

VII

PADRE ESPIRITUAL DEL OCCIDENTE

1. CARACTERES DE LA ESPIRITUALIDAD AGUSTINIANA

“Padre espiritual del Occidente” se ha llamado a San Agustín por la influencia universal que ha desplegado en la espiritualidad cristiana de Europa. Ascetas y místicos le han mirado siempre con singular devoción, porque, además de una doctrina, ofrece una vida ejemplar de intimidad con Dios.

Eco de la espiritualidad tradicional de la Iglesia en Occidente, los escritos de San Agustín reflejan una vida interior singularmente elevada y constituyen una de las fuentes principales de la mística cristiana. Tienen también el mérito de utilizar para describir las fases de la contemplación sobrenatural el vocabulario y los cuadros de la metafísica neoplatónica.

Purificación del corazón, recogimiento e introversión, intuición de la luz divina en el centro del alma; todo ello por la gracia del Verbo encarnado y en el seno de la Iglesia, en la casa del Señor; tales son, según San Agustín, las etapas más señaladas de la ascensión mística.

“San Agustín ha formulado—dice Pourrat—los principios de la teología ascética; su terminología espiritual y su doctrina sobre la ascensión del alma a Dios llegaron a ser clásicas. El también, juntamente con el pseudo Dionisio Areopagita, ha echado los cimientos de la teología mística y consagrado ciertas fórmulas, que serán el norte para guiar a las almas en los recónditos caminos de la espiritualidad”.

El P. Gardeil escribe: “San Agustín es el fundador de la teología de la vida espiritual, el que le ha dado la base verdadera y definitiva, considerándola como el desarrollo de las virtudes latentes del espíritu humano, de la Mens, y esto hace de ellas una vida espiritual, en el pleno sentido de esta palabra, no sólo mirándola a los rayos del Ser que en ella vive, el Espíritu puro, sino también a los rayos del hombre, que, principalmente por su mente, se une a Dios. Nadie mejor que San Agustín ha señalado la correlación entre estos dos espíritus, hechos el uno para el otro, ni descrito mejor la vida que los pone en conexión, exceptuando sólo a San Pablo, el discípulo del Maestro, que ha dicho: Dios es Espíritu, y los que le adoran deben hacerlo en espíritu, porque tales adoradores quiere el Padre”.

Harnack le ha dedicado una hermosa página sobre este punto: “Agustín expresó el sentimiento de la miseria del pecado consolado por la confianza con

una fuerza de emoción y con palabras tan conmovedoras que ninguno antes de él había conocido. Aún más: por estas confidencias íntimas llegó tan seguramente a millones de almas, describió tan exactamente su estado interior, trazó de la confianza una imagen tan viva e irresistible, que lo que él mismo vivió lo han revivido sin cesar en el curso de mil quinientos años los que han seguido. Hasta nuestros días, en el catolicismo, la piedad y la manera de expresarla son esencialmente agustinianas. Inflamadas por sus sentimientos, las almas sienten como él, piensan con sus pensamientos. A muchos protestantes les sucede lo mismo, y no son los peores”

San Agustín posee egregias cualidades para el magisterio espiritual; conoce profundamente al hombre, porque le ha tomado los pulsos a la flaqueza humana. Psicólogo y analista finísimo de la conciencia, ha descrito sus estados interiores en el largo proceso de purificación y unión con Dios. Ni le falta el dominio de la palabra, porque es un soberano de la lengua latina, que se ha ungido en sus labios de dulzura e intimidad.

Por estas dotes sobresale su magisterio, que nunca ha estado vacante en la Iglesia, ni aun en nuestro tiempo. “Aún hoy vive en nosotros su espíritu; de todos los Padres de la Iglesia es, sin duda, él el más próximo a nosotros, el más moderno; estudiarlo y escucharlo reporta máxima utilidad” .

Los espíritus más finos de nuestro tiempo deben lo mejor a San Agustín. Nombremos como ejemplo al cardenal Newman, de quien escribe E. Bóminghaus: “Aquí resalta la grandeza singular de San Agustín: en la piedad espiritual del hombre; por eso sigue y seguirá siendo el nuestro. Si un cardenal Newman con su plegaria nos conmueve tan íntimamente el corazón; si se le ha considerado como el máximo orante de su siglo, lo mejor que tiene es espíritu del espíritu de Agustín; una mirada temblorosa a Dios profundamente humana desde el fondo de la vida propia, una mirada en cuya profundidad toda el alma se estremece”

2.EROS Y ÁGAPE

Conviene, pues, conocer al gran Maestro espiritual de Europa. Eliminemos antes ciertas interpretaciones que desfiguran su espiritualidad, la cual ha sido tildada, por ejemplo, de ser excesivamente egoísta. Igual reproche se repite en el campo protestante contra la piedad católica.

San Agustín está movido por la fuerza del eros más que del ágape. Eros y ágape significan dos tendencias radicadas en el amor. Eros, según el mito platónico, es hijo de la pobreza y de la necesidad, y mueve al hombre a buscar lo que le falta, a satisfacer sus deseos, su hambre e inquietud. Lo erótico se considera como un impulso interesado que perjudica a la pureza del espíritu.

Agape es todo lo contrario; no un movimiento adquisitivo, como el del eros, sino donativo. No busca su propio interés, sino el ajeno; no quiere recibir, sino ofrecer lo que tiene. Agape significa oblación, descenso al reino de la miseria para aliviarla desinteresadamente, sin ningún fin egoístico. Es el afecto generoso del rico hacia el pobre, de Dios hacia los hombres, sin ninguna ventaja propia. No pone ningún límite entre dignos e indignos, entre justos y pecadores

Según algunos, la espiritualidad agustiniana va movida esencialmente por el eros, por el puro interés de las satisfacciones subjetivas. San Agustín busca la armonía completa de su ser, enriqueciéndose interiormente para gozar de sí mismo. Sobre todo pretende edificarse una casa ancha y rica para vivir y disfrutar.

Este concepto de la espiritualidad agustiniana es unilateral y equivocado. En un espíritu tan complejo como el de San Agustín, “el alma más rica del Occidente cristiano”, según T. Haecker, no se puede ir a una discriminación escueta de elementos. Su alma no se puede disecar.

La espiritualidad agustiniana y la cristiana están interiormente animadas por el eros y ágape juntamente. No es puro interés ni puro desinterés, sino un interés desinteresado y un desinterés interesado. No es formulista a lo Kant ni utilitarista a lo Spencer. Agape—dice Nygren—es la concepción fundamental del cristianismo, que reza así: Dios es caridad. No eros, sino caridad, *ágape*. El amor de Dios es soberano, independiente de todo motivo exterior, de todo lucro e indigencia. Es pura oblación, que desciende al seno del pobre para enriquecerlo con sus dones. Siendo, pues, la caridad o ágape el mensaje esencial del cristianismo, será muy aventurado el decir que la piedad agustiniana carece de motivos o impulsos de ágape, pues el gran Doctor tan profundamente asimiló el espíritu cristiano en toda su complejidad y riqueza. El considera el amor como la mano del alma: Pero la mano tiene una doble función; recibir y dar. Es demasiado egoísta la mano que sólo se abre para recibir y nunca da. El rico espíritu y amor de San Agustín sabe recibir y dar. No se excluye de él el resorte del deseo de la felicidad, que en ningún espíritu creado puede suprimirse sin amputar tendencias invisceradas en su estructura metafísica. Ambos motivos, eros y ágape, recepción y donación, pertenecen a la integridad del amor agustiniano. Un amor sin fuerza de oblación y donación no merece el nombre de tal. Sería interesante un estudio analítico de estos momentos y motivos de oblación e inmolación en la espiritualidad agustiniana. Sólo quiero mencionar aquí un pasaje de las Confesiones, en que los impulsos caritativos triunfan de los eróticos: “Aterrado por mis pecados y abrumado por la grandiosidad de mi propia miseria, yo había agitado en mi ánimo y meditado la huida a la soledad; pero Vos me lo vedasteis y me disteis seguridad diciendo: Por eso Cristo murió por todos, porque todos los que viven ya no viven para sí, sino para aquel que tomó muerte por ellos. Señor, heme aquí. En vos arrojo todo mi cuidado; con

esto viviré y meditaré las maravillas de vuestra ley. Vos sabéis cuánta es mi ignorancia y mi flaqueza; enseñadme y curadme”.

Aquí se debate una contienda entre los motivos eróticos o egoísticos que le arrastraban a la soledad para servir tranquilamente al Señor, y los impulsos caritativos, que le llevaban al sacrificio e inmolación de sus aspiraciones contemplativas en favor del prójimo. La vida agustiniana está llena de episodios semejantes a éste. Sin el espíritu de sacrificio y donación no hubiera sido uno de los Pastores más ejemplares de la Iglesia. “Todo amor—dice él—entraña una benevolencia hacia aquellos a quienes se ama”. La benevolencia pertenece al ágape, como el eros es el buscar el bien para sí. También la expresión suya *Nolo salvus esse sime vobis* alude a estos ricos elementos objetivos de la caridad, que trabaja por el bien ajeno sin miras egoísticas. No puede calificarse, pues, de exclusivamente erótica la espiritualidad agustiniana, si bien el eros mueve la dialéctica de su espíritu, como en Platón. El amor en el filósofo griego es un movimiento ascensional del hombre que se repliega del mundo sensible para refugiarse en el suprasensible de las ideas eternas, de perfecta e incorruptible hermosura.

El primer impulso de la espiritualidad lo recibió San Agustín del platonismo. Así, su ascética y su mística tienen una base filosófica y natural que siempre deben presuponerse: el amor a lo bueno, a lo hermoso, a lo verdadero, con que es elevada el alma a lo suprasensible y espiritual. El amor es una fuerza de elevación y perfección para el ser humano. Pero Agustín, atraído por dos amores de opuesta dirección, durante mucho tiempo no logró vencer al amor terreno. El platonismo le indicó dónde estaba, en cierto modo, la patria, pero no le dio ni la fuerza ni el camino para ir allí. Las luchas y tanteos antes de convertirse a Dios le prepararon maravillosamente para recibir la experiencia de la gracia cristiana, es decir, de la caridad de Dios, que levanta y salva al eros caído.

La aspiración más profunda de la espiritualidad agustiniana es la posesión de Dios, como plenitud de todo lo valioso y deseable. Late aquí un motivo erótico honesto. Busca una perla de infinito valor, porque allí está toda su riqueza y vida: “Te buscaré para que viva mi alma” “. Buscar a Dios es buscar la propia vida. Y ¿dónde debe buscarse a Dios?

En su juventud le buscó en las cosas externas y hermosuras corporales: San Agustín vivió una tras otra las tres soluciones o estaciones que puede recorrer el espíritu humano en su itinerario a lo absoluto. En ellas se agota la vida del espíritu.

3. TRES FORMAS DE VIDA

Dice Pablo Landsberg, exponiendo la psicología de las herejías: “Esta psicología fue descubierta e insinuada primeramente por San Agustín, en lucha

con las escuelas del último período de la antigüedad, con el estoico cristiano Pelagio. Luego ha sido recogida con nueva visión por Pascal, que hizo de ella la idea fundamental de sus *Pensées* y la aplicó a los semipelagianos de la Contrarreforma, a Descartes y Montaigne. Esta psicología dice lo siguiente: sólo hay tres opiniones humanas en que se manifiestan realmente actitudes fundamentales frente a Dios, al hombre y al mundo. Pascal indica como representantes de ellas a Epicteto, Montaigne y la Iglesia”.

He aquí también una profunda psicología de la espiritualidad humana en sus aspectos esenciales. La vida no puede vivirse sino de tres modos: como epicúreo, como estoico o como cristiano. Materialismo, idealismo, cristianismo encarnan tres formas de vida, cuyos ideales son el placer, la virtud del alma y Dios.

San Agustín vivió las tres soluciones. Militó en la escuela de Epicuro buscando la felicidad en el deleite, en las comodidades, en los goces de la amistad humana y de las artes plásticas y literarias. El neoplatonismo le despegó del materialismo, al abrirle los ojos para un mundo superior de hermosura, pero le llenó de orgullo, que es la actitud del estoico, del hombre que pone la beatitud aspirando en la perfecta calma de sus deseos. Ellos creen, dice San Agustín, que el alma enferma puede curarse a sí misma : El hombre es médico y salvador de sí mismo.

Ambas soluciones son contrarias al espíritu del cristianismo. Sobre este punto pronunció San Agustín en Cartago un sermón donde encara con su diversa espiritualidad al epicúreo, al estoico y al cristiano. El orador parte de un hecho universal: el deseo de la felicidad. Lo importante es saber qué hace al hombre bienaventurado. Y aquí se presenta el trivio de los filósofos y aun de los hombres: la felicidad la constituye o el placer material, o la virtud del alma, o el don de Dios.

La solución materialista, en última instancia, lleva a la desesperación. Es ley fundamental del espíritu que el ánimo desordenado sea verdugo de sí mismo. A Los placeres rocían con ajenjos amarguísimos la vida, como dice el gran desengañado de Tagaste .

Tampoco puede admitirse la solución estoica.

“Estás entre aquellos que desean la virtud, entre aquellos que ponen la esperanza en el hombre. Te deleita la virtud; en buena cosa pones tu dicha. Lo sé muy bien: tienes sed; pero no puede manar de ti mismo la virtud. Eres un pozo seco. Si te señalo la fuente, tal vez te echarás a reír y dirás:

— ¿Yo beber de esa Roca?

Pero a la Roca se ha acercado la vara, y saltó el manantial vivo. Los judíos piden milagros, pero tú, estoico, no eres judío; lo sé, eres griego, y los griegos buscan la sabiduría. Y nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los griegos; pero para los llamados por Dios, lo mismo judíos que griegos, lo mismo para Pablo que para Dionisio Areopagita, Cristo es Virtud y Sabiduría de Dios. Ya no te burlas; reconoces en la vara la cruz, en Cristo la fuente, y si tienes sed, bebe la virtud. Sáciate en la fuente de Cristo. ¿No buscabas la virtud? Clama, pues: Vos sois mi virtud, Señor. ¿No querías la vida bienaventurada?

Pues bienaventurado aquel a quien tú enseñas. Bienaventurado el pueblo que no pone su fin en el deleite de los sentidos ni en la virtud lograda con sus fuerzas, sino bienaventurado el pueblo cuyo es el Señor. Tal es la patria de la bienaventuranza a la que todos aspiran”

He aquí señalado el itinerario del espíritu: fuga del mundo sensible con sus halagos y del mundo espiritual creado que se llama el yo, y luego una ascensión a Dios, Espíritu puro.

4. EL MEDIADOR

Pero se interpone, lo mismo en el momento negativo que en el positivo de la espiritualidad, un Camino, un Medio o un Agente superior: Cristo.

Es el creador de la espiritualidad cristiana, opuesta a todo epicureísmo y estoicismo. El espíritu no puede alcanzar su meta sin el camino de Cristo: “La vida digna de este nombre es la bienaventurada, la cual ha de ser también eterna”. Esta buscan todos, por ésta anhelan todos: por la verdad y la vida. Pero a tan grande posesión, a tan alta ventura, ¿por dónde se va? Construyeron sus caminos los filósofos y dijeron: Por aquí se llega.

Pero surgieron otros contradictores: No, no es por ahí; es por aquí. No conocieron el camino, porque Dios resiste a los soberbios. Tampoco nosotros lo conoceríamos, a no haber venido El a donde estamos. Yo soy, dice, el camino. Perezoso caminante, no querías ponerte en el camino. El camino ha venido hasta ti. Buscabas por dónde ir. Yo soy el camino. Buscabas adonde ir. Yo soy la verdad y la vida. No errarás si vas a Dios por el camino de Cristo. Tal es la doctrina de los cristianos, incomparablemente superior a la de los filósofos, a la vida sórdida de los epicúreos, al orgullo de los estoicos.

Estas expresiones, dentro de su lirismo, contienen todo el zumo de la experiencia agustiniana. El probó muy bien lo que es perder el camino y andar por la vida en la oscuridad, sin saber para qué se vive ni conocer el profundo sentido de la existencia humana. Así, Cristo, camino de los hombres, es la solución de todas las dificultades y el que llena de contenido nuevo la

espiritualidad humana. El movimiento del espíritu de San Agustín nace del impulso de Cristo.

Al principio, en medio y al fin de la espiritualidad agustiniana está Cristo.

Contra cierta afirmación contenida en el manual de la historia de las religiones titulado *Christus* según el cual San Agustín ha interiorizado a Dios en el hombre, pero no a Cristo, porque su Humanidad quedó un poco en lontananza, hay que sostener que el Santo ha interiorizado a Cristo, sin dividirlo ni mermarlo, en toda su integridad divino-humana. Nada tan lejano del pensamiento de San Agustín como esta escisión que se quiere introducir entre una mística del Logos y una mística de la Humanidad. El gran cristólogo hiponense no es un monofisita ni un nestoriano. Su Cristo es el Cristo paulino y juanino de la tradición católica, a la vez *Verbum, anima et caro*.

Cierto que la Edad Media realzó el culto de la humanidad de Jesús, pero no hay que olvidar la profunda intimidad agustiniana de la piedad de San Bernardo y de los Hijos de San Francisco, principales inspiradores del nuevo movimiento espiritual. Dice muy bien C. Dawson: “Al dominar el Poder civil, la Iglesia corría un gran peligro: el de secularizarse a sí misma con el acumulamiento de la riqueza y de la potencia política, hasta convertirse en una organización más bien social que espiritual. Este peligro, sin embargo, fue conjurado por el nuevo renacimiento espiritual que acompañó el progreso social e intelectual del siglo XIII. La energía moral dinámica de la tradición agustiniana continuó caracterizando al catolicismo occidental y halló su expresión en un tipo nuevo y más personal de piedad. La humanidad de Jesús se hizo centro de la vida religiosa en un sentido hasta entonces desconocido. En vez de la serena figura del Cristo bizantino, en su majestad terrible de Juez y Señor de los hombres, apareció la personificación del Salvador en sus flaquezas y sufrimientos.

La energía íntima de la cristología agustiniana era bastante para despertar en los grandes devotos medievales una forma de piedad en consonancia con las necesidades de su época. La Edad Media practicó lo que había amonestado San Agustín: Si queréis vivir piadosa y cristianamente, abrazaos a Cristo-Hombre y llegaréis a Cristo-Dios.

5. VESTIDO DE LANA Y LINO

La conexión irrompible de la espiritualidad agustiniana con Cristo supone otra que de ella se deriva: la unión con la Iglesia. El espíritu cristiano nace, se desarrolla y perfecciona en el seno materno del Cuerpo místico. La espiritualidad de San Agustín es eclesial y supera toda contradicción entre los elementos internos y externos de la vida cristiana, la cual se nutre de dos polos vegetativos : uno íntimo, en contacto y relación inmediata con Dios, y otro exterior, de nexos con una organización visible, jerárquica, vicaria de Cristo y continuadora de su obra de salvación.

San Agustín es, sin duda, uno de los grandes artífices de la interioridad en el suelo cristiano de Occidente; pero ella no le ha perjudicado para someterse a una disciplina externa y organizada. Diré con su lenguaje alegórico que él lleva un vestido de lana y otro de lino. Dice al explicar el pasaje de la mujer fuerte de los Proverbios: “Me preguntas qué significa la lana y qué el lino. La primera significa algo carnal y externo; el segundo, lo íntimo de nuestra vida. Adopto esta explicación porque los vestidos de lana se usan por fuera; los de lino, por dentro. Todo cuanto hacemos con el cuerpo, a la vista está; lo que se obra con el espíritu permanece oculto. Obrar con la carne y no con el espíritu, nada aprovecha; como obrar con el espíritu y no con el cuerpo es propio de perezosos. Veis, por ejemplo, a un hombre que socorre a un pobre, pero sin pensar en Dios, buscando el agrado y la buena fama entre los hombres; ése lleva vestido de lana, pero le falta el vestido interior de lino. Tal vez hallarás otro que te dice: Bástame a mí con adorar a Dios en la conciencia y darle allí mi culto; ¿qué necesidad tengo de ir a la iglesia ni de mezclarme entre los fieles cristianos? He aquí un hombre que quiere llevar vestido de lino sin la túnica de lana. Mas la mujer fuerte nos recomienda ambas cosas”.

La espiritualidad de San Agustín exige las dos cosas: lana y lino, lo exterior y lo interior, el contacto con Dios y la sumisión a una Iglesia visible. No hay, pues, como se ha insinuado, un contraste insoluble entre los elementos íntimos y externos de la piedad religiosa. La Iglesia es necesaria para el pleno desarrollo de las fuerzas espirituales del hombre. El ejemplo de San Agustín muestra cómo ella no merma ni corta las alas del espíritu para que no vuele. El místico hiponense vive una vida profundamente interior, sin que se lo estorbe la disciplina o la autoridad de la Iglesia. Él es contemplativo y eclesiástico a la vez. Ni el canto, ni las ceremonias litúrgicas, ni el Derecho, ni el báculo pastoral le han puesto cortapisas a la libertad y vuelo interior.

He aquí cómo formula los frutos generales de la vida en común con la Iglesia: “Amad al Señor, porque Él os ama; acudid frecuentemente a esta Madre (la Iglesia) que os ha engendrado. Mirad los bienes que le debéis; siendo criaturas, ella os ha unido a vuestro Creador; os ha hecho hijos de Dios cuando erais siervos; hermanos de Cristo, cuando erais esclavos de Satanás. Pagadle todos estos beneficios con el obsequio de vuestra asidua presencia. Porque nadie puede tener propicio a Dios Padre si menosprecia a la Iglesia Madre. Esta, pues, santa y espiritual Madre todos los días os prepara manjares celestiales para sustentar vuestras almas. Os da el Pan del cielo, os regala el Cáliz de la salud eterna; no quiere que sus hijos anden hambreado y perezcan. No abandonéis nunca a esta vuestra Madre”.

Tales son las funciones de la maternidad de la Iglesia. Ella es la artífice de la espiritualidad cristiana, porque nos libra de la potestad diabólica, y nos incorpora a Cristo, y nos alimenta con su cuerpo y doctrina. La santificación operada en el bautismo es de orden sobrenatural, germen de la futura formación

de Cristo en las almas. Cristo y la Iglesia son los padres de la generación espiritual a la vida nueva. Los padres que nos engendraron a la vida son Cristo y la Iglesia. Dios Padre y la Iglesia Madre engendran a la vida eterna, porque son eternos.

San Agustín es de los que mejor han realizado la compenetración del elemento pneumático y jurídico de la Iglesia, como escribe Hoffmann: “Es, por una parte, defensor acérrimo del ideal espiritual y pneumático de la Iglesia, que los montanistas, novacianos y donatistas habían extremado: todo está subordinado al espíritu. Todo el aparato visible se ordena a la santidad. Por otra parte, al desarrollar la doctrina paulina sobre el Cuerpo místico, tan penetrada de fe, esperanza y caridad, ha contribuido, como Padre espiritual del Occidente ningún otro Padre de la Iglesia, a profundizar e interiorizar el concepto de Iglesia. Nadie ha iluminado más eficazmente que San Agustín el primitivo pensamiento de la *Ecclesia sancta*, como comunidad de personas santas, no por sus méritos, sino por la gracia”.

6. PURGACIÓN, ILUMINACIÓN Y UNIÓN

Impulsado por el deseo de la felicidad, el hombre agustiniano se pone en marcha hacia la meta por el camino de Cristo. Le fatiga un deseo totalitario.

El cristiano conoce ya el sumo Bien, la plenitud de las verdaderas riquezas, donde está su todo. Conoce el camino y se siente asistido por una guía materna que le acompaña en su peregrinación : la Iglesia.

Este principio, de tanta significación en la vida humana, rige también toda labor espiritual. A nadie se conoce sino por la amistad, por la similitud de uno con otro. Por esta vía de la semejanza debe irse a Dios.

Y lo primero necesita liberarse de dos enemigos que le hostigan en el camino: el encanto de las cosas materiales del país por donde pasa y el peligroso visco de su propio espíritu. La sensualidad y el orgullo le arman celadas en todos los ángulos de la vida. Hay que purificarse continuamente. Tanto mejor se unirá con Dios cuanto más se limpie de las satisfacciones de los sentidos y del amor propio. La humildad y la continencia cristianas son virtudes fundamentales. La condición del cristiano en la vida presente es de continuo combate.

La faena de la espiritualidad es doble: purificación de la carne por la continencia e iluminación del espíritu por la humildad y el descubrimiento de la imagen de Dios esculpida en nuestra alma. A La templanza sublima las tendencias del ser humano, imponiendo la ley de la razón a los miembros rebeldes; sin haber dicotomía ni tricotomía en la estructura del hombre, con todo, se mueve un contraste entre las diversas porciones de su único ser sustancial. La carne, lo mismo para San Pablo que para San Agustín, es el instrumento del poder pecaminoso, el suelo germinal de la energía del pecado.

Hay que oponer un reino de Dios al *regnum cupiditatis* y a la *tyrannis cupiditatis*. La tensión entre la carne y espíritu imprime un carácter dramático al combate cristiano. “Hay lucha en este cuerpo mortal; mientras vivimos, luchamos; mientras dura el combate, corre peligro nuestra vida; pero siempre vencemos por Aquel que nos ha amado”. San Agustín contempla al hombre cristiano, particularmente en el proceso de su formación, en la dialéctica de su desarrollo. No se halla abandonado a la corriente de un fatalismo insuperable.

“No te dejes vencer en la pelea. Venza el espíritu a la carne, o a lo menos no se deje vencer de ella”.

En el combate espiritual del cristiano hay un aliado secreto y siempre victorioso por su parte: Dios. “Tu Dios está dentro de ti; el Espíritu Santo te ha sido concedido en don”. “El Espíritu de Dios lucha en ti contra ti, contra el interior adversario que se esconde en ti”. Sin la fuerza del Espíritu Santo, el hombre es vencido por la carne. “No son hijos de Dios si no los mueve el Espíritu divino. Si los mueve éste, luchan, porque cuentan con el apoyo de un gran aliado. Dios no asiste pasivamente a nuestros combates, semejante al concurso de pueblo que contempla en el estadio un espectáculo de caza. Puede favorecer a un cazador, pero no asistirle, cuando lo ve en peligro”.

“*Praeliantibus loquor*—dice elocuentemente el gran orador—: estoy hablando a soldados de campaña. Me entienden, los combatientes; el que no lucha, no sabe lo que digo” .

He aquí la esencia de la vida cristiana: nadie puede entender lo que es el cristianismo prescindiendo de su carácter militante y heroico. En esta lucha no puede llegarse a una supresión completa del enemigo, es decir, a una extinción total de la concupiscencia y a una paz íntegra. El hombre continente quisiera que ninguna contradicción se levantara en sus miembros. Suspira por la paz, pero todavía no la tiene.

“¿Qué queréis vosotros, oh buenos, oh santos, oh aguerridos soldados de Cristo? No sentir la fuerza de la concupiscencia, pero no podéis. Dad la batalla, esperad el triunfo. Ahora es tiempo de pelear” Las armas contra el enemigo son los preceptos de Dios.

Primer grado de la espiritualidad cristiana es el establecimiento del reino de Dios en el hombre, de tal modo “que lo superior y lo más excelente conserve su mando, sin resistencia de las partes que nos son comunes con las bestias, y que la misma razón, título de sus ventajas y excelencias sobre lo demás, se supedite a lo principal, que es la Verdad, el Hijo de Dios. Porque no puede ejercer su imperio sobre lo inferior si no se somete a lo superior. Y ésta es la paz de los hombres de buena voluntad: la vida del perfecto y consumado sabio” . Dios es el que establece su reino en el interior del hombre, porque pone los reales en su corazón. ¿Quieres tú ser el asiento de Dios? Porque, créelo, puedes

muy bien serlo. Prepárale buen lugar en tu alma, y te certifico que vendrá y hará morada en ti. Él es la virtud y la Sabiduría de Dios. Y ¿qué dice la Escritura de la divina Sabiduría? El alma del justo es el asiento de la Sabiduría. Luego si el alma del justo es sede de la divina Sabiduría, sea tu alma justa, y se convertirá en trono de la misma. Y en verdad, hermanos míos, en todos los hombres que viven y obran bien, portándose caritativamente con los semejantes, ¿no es cierto que vive de asiento y permanece el mismo Dios? Obedece el alma a Dios, huésped de su corazón, y ella manda a los miembros. Tu alma da órdenes a tus miembros, a tus pies, a tus manos, a tus ojos, a tus oídos; como a siervos manda, para que ejecuten su voluntad; mas ella obedece y sirve en su interior al Señor que mora dentro. No le obedece lo inferior si ella no se somete a lo superior .

7. LUZ INTERIOR

La permanencia y acción de Dios en lo íntimo del hombre por la gracia constituye una iluminación espiritual, así como por la purgación y combate de la continencia la parte inferior se sublima y espiritualiza y hasta la misma carne se hace templo de Dios. Por la iluminación, el espíritu vence poco a poco al orgullo para que reine la humildad, que es el compendio de la disciplina cristiana.

Para San Agustín, en la humildad se cifra la perfección. Ella nos relaciona con la verdad, con la iluminación del espíritu, pues, para conseguir la verdad, el primer camino es la humildad; el segundo, la humildad, y el tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntares, te daré la misma respuesta.

Esta virtud consiste en conocerse a sí mismo, esto es, en mantenerse en un término medio entre el rebajamiento bestial, que es efecto de sensualidad, y el endiosamiento del orgullo estoico. “No se te pide: rebájate y hazte menos de lo que eres, sino conoce lo que eres. Confiésate enfermo, confiésate hombre, confiésate pecador, reconoce que Él es quien justifica” .

La verdadera humildad cabalga entre dos abismos: el de la propia miseria y el de la misericordia infinita. Produce un saludable movimiento introspectivo, que trae consigo una elevación y ampliación espiritual, pues con ella se ensancha la capacidad divina de nuestro ser: “Cuanto más se humilla uno, es tanto más capaz, tanto más lleno; los collados rechazan el agua, los valles la recogen”.

A la vez, el cristiano se hace más íntimo y profundo. La soberbia arroja fuera de sí; la humildad concentra y recoge. El soberbio despilfarra el tesoro interior; el humilde lo desea y conserva.

Con esto se imprime a la vida espiritual un movimiento incesante y renovador de las fuerzas dialécticas: “La asociación de un movimiento progresivo al alma del hombre constituye el valor incomparable de Agustín. Al elevar la fuente de la verdad y del amor muy por encima de la pequeñez humana

y conservar a la vez su contacto y su influencia inmediata, al despreciar y levantar al hombre al mismo tiempo, ha formado un tipo de vida sentimental religiosa y aun histórica en general, independiente de todas las particularidades de la confesión”.

La vida sigue un ritmo ascendente constante. No se permite estar quedo, pues esto equivale a retroceder. Subir, subir siempre : he aquí la ley de la vida interior.

El hombre es un viador que siempre debe seguir adelante: Mirad que somos viadores. Me preguntáis: ¿qué es caminar? Lo resumo en breves palabras: seguir adelante, progresar. Progresad, hermanos míos; examinaos siempre sin engaño, sin adulación, sin lisonja... Avergüénzate de lo que eres para llegar a ser lo que no eres. Si estás satisfecho de ti mismo, ya te has detenido. Si dices: Ya basta, estás perdido. Sigue siempre creciendo, siempre caminando, siempre avanzando; no te pares, no vuelvas atrás, no te extravíes. Se detiene el que no avanza; retrocede el que vuelve a las cosas que ya dejó; se extravía el que apostata. Mejor va un cojo por el camino que un andarín fuera de él”.

Estas fórmulas agustinianas se han hecho clásicas en la historia de la espiritualidad cristiana. Término de este movimiento interior es Dios. Pero ¿dónde está Dios?

8.ELEVACIONES

La humildad, como proceso de interiorización, impone también la trascendencia, el salto de sí mismo para tocar a Dios. Cuanto el espíritu se hace más humilde, más puro, más delgado, más brillante con la luz divina, está más cerca del contacto de Dios, porque su imagen, esculpida en el fondo íntimo, manifiesta mejor sus rasgos. Para tocar a Dios debe superarse a sí misma, desprenderse de su modo bajo de pensar y sentir. “Si el alma no se trasciende a sí misma y su modo de ser, no verá que Dios es lo que es” .

San Agustín ha escudriñado profundamente la estructura del espíritu para indagar las huellas de Dios, mereciendo en la Mística occidental el nombre de Padre de la introversión y el gran especulador de la imagen divina en el alma, como dice L. Reypens.

Tanto el motivo de introversión como el de la imagen sirven a los grandes místicos europeos de constante estímulo a la purificación total del ser.

La vida se hincha de un contenido rico y pugna por llegar más allá de todas las apariencias hasta el núcleo dichoso donde se verifica el abrazo de Dios con el hombre.

En la rebusca agustiniana de Dios subsisten las tendencias profundas del aspirante a la felicidad. La verdad, el bien, la hermosura, siguen atrayendo al hombre con fuerza. El hombre purificado por la continencia y la humildad progresa en el doble conocimiento de Dios y del alma, y en ésta descubre analogías, en que se refleja la gloria del Eterno. Así, los grados inferiores y superiores de la vida espiritual ostentan una continuidad armónica en su proceso evolutivo. El espíritu se afina, como órgano óptico, y se capacita para adherirse a Dios, *modo interiore*. A La esfera de la verdad y del bien se enriquece y se acerca a los ojos de *la mens purgata*. Hay que desplegar la dialéctica de la trascendencia buscando el concepto sencillo, general y puro, que también será decisivo en la mística de San Juan de la Cruz. Los razonamientos agustinianos para captar la esencia de la verdad y del bien recuerdan pasajes y procesos intelectuales del gran místico español en la Subida al Monte Carmelo y en la doble Noche oscura del alma

Todo lo corpóreo estorba para la adecuada intelección del Ser divino; hay que exorcizar la fantasía y cuanto ella manosea y baraja. También la categoría del tiempo siembra de obstáculos nuestro camino. Se debe dejar muy atrás todo espíritu creado.

Los conceptos puros y trascendentales, como el de la Verdad, independientes del tiempo y del espacio, nos sirven para súbitos atisbos del Ser divino: “¡Oh alma apegada al cuerpo corruptible y agitada por varios y terrenos pensamientos!, mira si puedes esto: Dios es la Verdad”. Escrito está también que Dios es la Luz; no como la que ven los ojos corporales, sino cómo la ve el corazón cuando oyes: es la Verdad. No andes averiguando qué es la Verdad, porque pronto se te echarán las brumas de las imágenes carnales, oscureciendo la serenidad y el primer centelleo, cuando te dije: Verdad. O permanece, si puedes, en aquel primer centelleo de luz que te hiere, cuando oyes: la Verdad. Pero te es imposible, porque recaes al punto en lo terreno y acostumbrado

Análogo proceso dialéctico se emplea para concebir a Dios como sumo Bien: “Contéplalo si puedes. Tú sólo amas el bien; porque buena es la tierra con la eminencia de sus montes, la altura de sus colinas y la planicie de sus valles; buena es la heredad amena y fértil, y la casa amplia y soleada, compuesta de partes proporcionales; buenos los animales con la variedad de sus organismos, y bueno el clima templado y salubre, y el manjar suave y provechoso a la salud... Buena es la conversación amena y provechosa, y el verso cadencioso y grávido de sentencias. Mas ¿a qué proseguir? Bueno es esto, bueno es aquello; quita esto y aquello y ve el mismo bien, si puedes; así verás a Dios no bueno con bien de otros, sino Bien de todos los bienes”

La mística posterior ha hecho de estos actos dialécticos y amorosos escala de ascensión al Señor. Uno de los mejores agustianianos medievales, Ricardo de San Víctor, dice: “Vuelve a ti mismo, alma, y con toda vigilancia custodia tu

corazón. Peto ¡ay de ti si allí permaneces! No permanezcas, sino pasa, yendo y subiendo por el lugar del tabernáculo maravilloso hasta la casa de Dios. Trasciéndete a ti mismo, sube a tu Dios, busca y capta el sumo Bien”. Se percibe bien aquí el ritmo del pensamiento y de la prosa imperativa de San Agustín.

9. LA DIVINA PRESENCIA

Elevaciones e iluminaciones de este género han de completarse con otras, encaminadas a captar las imágenes de la Trinidad, grabadas en el hombre interior. Sobre todo, el espíritu, como *mens*, *notitia*, *amor*, o como memoria, *intellectus*, *voluntas*, es un retablo de la vida interior de Dios, con su procesión del verbo y del amor. Aquí radica la grandeza del ser humano: en su capacidad de participación de la suma naturaleza. La estructura del espíritu es trinitaria lo mismo en los elementos de la vida inferior: sensaciones, imaginaciones y recuerdos, como en los de la vida racional y superior. “He aquí que la mente se acuerda, se entiende y se ama a sí misma. Si intuimos esto, intuimos una trinidad: no es todavía Dios, pero sí una imagen suya, donde resplandece”. Estar presente a sí mismo, entenderse y amarse sin mendigar de lo exterior ni peregrinar fuera de sí para adherirse al objeto de sus operaciones, nos da un barrunto lejano de la inmanencia de la vida y conciencia de Dios.

Todavía es una manifestación superior de vida recordar, entender y amar a Dios. La luz divina se vierte aquí para iluminar su propia imagen. Por eso “esta trinidad no es precisamente imagen de Dios, porque a sí misma se recuerda, se entiende y se ama la mente, sino porque puede recordar, entender y amar al que la ha creado. Y obrando así se hace sabia. Si no lo hace, aun cuando se recuerde, se entienda y se ame a sí misma, no sale de su insensatez. Acuérdesse, pues, de su Dios, entiéndalo y ámelo, porque a su imagen fue creada” .

En esta etapa de la espiritualidad, la Trinidad divina se hace objeto predilecto de la memoria, del entendimiento y de la voluntad. Estamos en la vía unitiva. El intus eras de las Confesiones adquiere aquí una conciencia superior, esclarecida por nueva luz. El espíritu vive en comunicación íntima con las tres divinas Personas. Cuando San Agustín exclama con su lirismo peculiar: deja escapar la lava del fuego más central y amoroso de su espíritu. La presencia íntima de la Trinidad dilata, envastece, purifica los amplios salones y estancias de la memoria.

La aprehensión de Dios en su doble aspecto esencial y trinitario, como *Veritas* y *Summum Bonum* y como Trinidad de Personas, constituye cierta contemplación divina ni inmediata ni ontológica, sino mediata y sapiencial, debida a la acción de los dones del Espíritu Santo, el cual guía al alma a las más altas cimas de la perfección evangélica. San Agustín fue el primero en relacionar los dones del Espíritu Santo y las bienaventuranzas, estableciendo que para el ejercicio de las más elevadas virtudes se requiere una intervención particular del

Espíritu Santo. Resume brevemente las ideas de un sermón. “Desde el valle de la humildad y del llanto en que el temor ofrece a Dios el sacrificio del corazón contrito, suben a la piedad, sometiéndose en todo a la voluntad divina y acatando su gobierno aun en las mayores adversidades. Por la sumisión total al Señor merecen la ciencia o conocimiento profundo de sí mismos, de su condición miserable y de los estragos del pecado en todas las manifestaciones de la vida y a la vez el conocimiento de la vanidad de todas las cosas fuera de Dios.

“La ciencia dispone para la fortaleza, para vivir crucificados al mundo y sus mentiras sin quebrarse con sus escándalos y perversidades. Pero aun los fuertes necesitan del don de consejo, sobre todo para observar bien el precepto de la caridad fraterna y vencer las tentaciones de la lengua. Por el don de entendimiento se purifica la intención para dirigirlo todo a su debido fin.

“Y cuando llega al fin, allí se estaciona, allí se descansa, allí se triunfa con segura paz. Y este fin, ¿cuál es sino Cristo Dios? En El, pues, se hacen sabios y reciben la filiación divina cuantos alcanzan la sabiduría; y ésta es la paz perpetua y plena”.

He aquí la escala sagrada que lleva a la sabiduría mística o contemplación.

El don de sabiduría, a la que se asocia la contemplación, realiza la más alta aspiración del espíritu. “El sexto grado es la pureza del corazón apto ya para contemplar el bien supremo, que sólo con ojos limpios y serenos puede verse y el séptimo es la sabiduría o contemplación de la Verdad, que pacifica al hombre y le imprime la semejanza de Dios; y por eso los pacíficos serán llamados hijos de Dios”

En el último grado de la perfección se han de distinguir los tres elementos de la contemplación, conviene a saber: “En su base, un elemento especulativo, un acto de fe, que es en sí un acto de inteligencia, si bien emitido con el influjo de la voluntad; un elemento afectivo, indicado ya por la expresión fe viva. Es la caritas, que en la contemplación adquiere una preponderancia muy superior a la que tiene simplemente al formarse la fe por la caridad. Finalmente, existe un elemento pneumático, un impulso del Espíritu Santo”.

La contemplación agustiniana ostenta la misma estructura. La verdad para el Santo encierra una riqueza compleja y es término no sólo de una adecuación intelectual, sino de un *amplexus veritatis*, de una adhesión afectiva o cordial, de una caritas, acompañada de experiencia sabrosa.

El realismo de las expresiones con que describe ciertos fenómenos induce a creer que tuvo él también experiencias de carácter propiamente místico.

Su doctrina de la contemplación no sólo era fruto de una evolución de ideas neoplatónicas, sino de la experiencia. San Agustín se hallaba

maravillosamente dotado para los fenómenos místicos; no le faltaba nada: pureza de corazón, agudeza y serenidad intelectual, amor vehemente y un movimiento ascensional continuo a las cosas celestiales. ¿Cómo a un alma de este temple no había de comunicarle el Espíritu Santo el gozo de *sentire Deum*? Y es curioso advertir cómo en el término de esta ascensión pone San Agustín la vislumbre “de la divina tiniebla” de los místicos, como una impresión inefable. El espíritu, después de lentos procesos catársicos, comienza a acercarse a Dios por la semejanza o renovación de su imagen. La caridad trae un doble crecimiento: del alma y de Dios. Crece y se agranda el alma, y, a la par, se agranda y crece Dios en ella.

Sin duda, el alma crece por crecer en ella Dios. El doble crecimiento es fruto de la sabiduría. Al perfeccionarse la caridad, comienza a ver y a sentir algo inefable. Antes de experimentarlo hablabas de Dios, y creías que era como lo decías; empiezas a sentirlo, y allí mismo sientes cuán inefable es lo que sientes”

¿Aludirá San Agustín con estas palabras al ingreso en el abismo de Dios, conocido por la experiencia mística de los antiguos? Evidentemente se trata aquí de algo más que de procedimientos dialécticos, propios de la teología apofática. Se vislumbra un choque del espíritu finito con una realidad trascendente que supera toda medida de conocer, un sentimiento de distancia que no es mero fruto del pensamiento discursivo, sino carisma de la contemplación.

Difícil es igualmente no sentir el calor de una experiencia viva en este cántico a la melodía interior: “Yergue su oído a aquella voz interna de Dios, escucha en lo íntimo una poesía racional. Allí arriba, sobre la mente, se percibe en el silencio un sonido no corporal, sino espiritual, y cuantos escuchan aquella melodía se llenan de tedio con el estrépito del mundo, y toda la vida presente les parece un tumulto que les impide oír los acordes de una música superior extremadamente deleitosa, incomparable e inefable”. Este recargo de adjetivos: *nimum delectabilis, et incomparabilis, et ineffabilis*, recuerda la música callada de San Juan de la Cruz, esto es, la inteligencia sosegada y quieta, sin ruido de voces, donde se conoce una armonía de música espiritual.

Pueden citarse también otros pasajes, particularmente de las Confesiones, donde parece aludirse a fenómenos propiamente místicos.

La visión de Ostia ha sido objeto de diversas interpretaciones, y en ella no han hallado muchos sino residuos de una dialéctica platónica, mientras algunos la tienen por un caso de contemplación mística.

Un notable agustinólogo, el P. Matías Hauzeur, dice hablando de ella:

“Pueden observarse aquí tres grados de contemplación: 1.º El positivo y discursivo, que recorre la escala de todas las criaturas y objetos, potencias y

actos, formando un concepto confuso de Dios con analogías tomadas de las criaturas. 2.º El negativo o la negación mística y silencio honorífico de todas las cosas. 3.º El positivo, pero simple por la elevación del alma a Dios, mediante un concepto simplicísimo y distinto y afecto de Dios, sobre toda semejanza de criaturas, fuerza de potencias naturales y perfección de los actos, pero sin ser una visión intuitiva” .

VIII

PROPAGANDISTA DE LA CULTURA RELIGIOSA

1. MANJAR ES LA VERDAD

San Agustín, con su palabra y su pluma, ha sido uno de los máximos propagandistas de la cultura religiosa en Europa. Con este epígrafe, pues, se apunta, sobre todo, a su labor catequística. La difusión del Evangelio se funda sobre la comunicación de unas almas con otras. Los carbones no deben separarse del fuego central que arde en el hogar de la Iglesia por el corazón de sus apóstoles y sacerdotes. El arte comunicativo ha alcanzado en San Agustín grande esplendor y eficacia. Era una necesidad vital para él expansionarse con sus feligreses con un cordial derramamiento, en que vertía los tesoros de su alma. Los habitantes de Hipona, Cartago, Constantina, Cesárea, Hipona Dyarrhyto, Sinitum y Tagaste fueron los testigos principales de la elocuencia y actividad apostólica del Santo.

Veritas panis est, decía él; la verdad es el manjar de las almas. La cultura religiosa es una forma de subsistencia espiritual de la que nadie debe privarse, so pena de muerte por hambre. El dispensador de los misterios de Dios ha de alimentar las multitudes confiadas a su celo.

Y aquí salta la primera dificultad: ¿Cómo debe organizarse este régimen de abastecimiento? ¿Cómo pueden comunicarse a las almas verdades altísimas, inefables, que forman el depósito de la fe revelada? El hombre es un tardígrado entre los seres intelectuales, y su vida espiritual se desarrolla en contacto con la tierra, con los sentidos, y todo lo que no va envuelto en formas sensibles, en perfumes y colores, lo que no tiene sabor, o es impalpable, o no toma el vehículo de un sonido, pasa de vuelo a su capacidad. El catequista debe familiarizar a los hombres con la misma sabiduría de Dios, de modo que la verdad les descubra su rostro, les acaricie, les guiñe y atraiga, según la fórmula de San Agustín. ¿Cómo humanizar lo divino y allanar lo altísimo?

Este problema lo ha resuelto la misma sabiduría de Dios con el misterio del Verbo hecho carne. La Verdad eterna y subsistente se ha hecho visible y palpable en Cristo. La doctrina del Padre —doctrina Patris— se ha convertido en imagen, en sonido, en jardín de infancia, en dulzura láctea.

2. LECHE Y PAN

En Cristo hay doble aspecto: uno sensible, otro divino. En otras palabras, caras a la catequesis agustiniana, es a la vez leche y pan, verdad histórica y temporal y esencia eterna e inteligible.

Dice a este propósito nuestro clásico Fr. Pedro de Valderrama: “La verdadera sabiduría compararon a la leche que mama el niño a ojos cerrados, y sin ponerse en cuestiones con ella, la recibe con gusto y agrado de su dulzura y candidez; le da fuerza y vida, cosa muy propia de lo que la fe enseña, para lo cual no ha de haber argumentos y bachillerías, sino un entendimiento captivo y obediente con sencillez de niño”.

La Encarnación del Verbo es como la humana expresión de la Verdad de Dios, para que llegue al hombre por el conducto más accesible: los ojos y el oído. Late aquí una misión pedagógica, compasiva y maternal.

“Pues así como la madre que está lactando a su infante, los manjares que éste no puede digerir los asimila ella y los convierte en el jugo de su pecho, que destila en la boca del párvulo, de modo que él recibe lo que se pone en la mesa, pero transformado en leche, porque tal es el alimento congruo a su debilidad, de análogo modo, el Señor, para hacérsenos como leche, vino vestido de carne a nosotros”.

Este pensamiento es muy familiar a San Agustín y sus oyentes. El Verbo, luz eterna y pensamiento de Dios, es vida y alimento de los ángeles y elegidos; pero en su divina sustancia no pueden asimilarlo los hombres carnales y temporales. Su Majestad está velada a nuestros pobres ojos. Y he aquí el oficio de la Madre, la singularísima función catequística de la Virgen María, Reina de todos los catequistas; ella adaptó el Verbo divino al verbo humano, vistiéndolo de carne. Comió en cierto modo el pan de la vida y lo transformó en leche para destilarla en nuestras bocas infantiles. El Verbo encarnado es nuestra leche. Cristo, pues, es leche y pan a la vez, bebida de párvulos y manjar de mayores. Ofrece un aspecto humano, terreno, histórico, accesible a las más tardas inteligencias, y un aspecto divino, de consustancialidad con Dios, que columbran los ojos limpios y avizores de las almas contemplativas.

De aquí el doble contenido de la cultura religiosa: uno elemental y otro superior. No se pretende con esto restaurar la separación gnóstica de psíquicos y pneumáticos ni desgarrar la continuidad de la cultura religiosa.

San Agustín quería desarrollar en las almas todos los impulsos, todas las virtudes interiores de la curiosidad noble bajo la acción fecunda y secreta del Maestro único. Sobre este tema nos adoctrina bien en sus comentarios 97, 98 y 99 al evangelio de San Juan. En tres sermones sucesivos vuelve al mismo

asunto, sin duda porque veía amenazada la fe de sus feligreses con propaganda de carácter gnóstico-maniqueo.

Aprueba el Santo la distinción entre carnales y espirituales y cierta gradación de la cultura religiosa. Los enemigos a quienes acomete esgrimían a su favor algunos textos paulinos, y se servían de ellos para difundir doctrinas heréticas contra la verdadera Humanidad de Jesús, la creación de los cuerpos y la revelación del Antiguo Testamento.

Blasonaban igualmente de poseer una doctrina secreta que debía comunicarse a los perfectos. San Agustín combate estos errores, y a la vez fija los principios para una verdadera cultura religiosa superior y mística. En el Cristianismo no hay doble doctrina: una esotérica para los perfectos y otra exotérica para los que no lo son. No se reparte un pan oculto ni se distribuye la dulzura de un agua furtiva; todos son comensales de un mismo manjar: Cristo. El cual para unos es leche y para otros alimento sólido. Idéntica doctrina se predica a todos en la Iglesia, pero unos son carnales y otros más espirituales. Aun cuando se prediquen las mismas verdades, no todos tienen la misma agilidad y penetración. Unos son párvulos y rorros y no se les puede aún destetar de su régimen lácteo. Otros tienen ya poderosa fuerza digestiva.

Lo que distingue a los párvulos de los mayores en edad espiritual es la *intelligentia luminosa*. Los carnales y párvulos retienen sólo por la fe lo que se les predica, mientras los espirituales, como más capaces, llegan a lo mismo por comprensión intelectual. No hay, pues, ninguna necesidad de ocultar algunos secretos doctrinales (secreta doctrina) y privar de ellos a los párvulos para comunicarlos reparadamente a los mayores.

El fundamento de la diversidad en la cultura religiosa es la intelección; *la certa cognitio*, opuesta a la *sola fides*; el *agnoscere, scire solida scientia*, que supone mayor perfección que el *credere*; el *lactis alimentum* y el *cibi solidamentum*.

3. PROGRESO CULTURAL

Hay, pues, un desarrollo espiritual por la asimilación de la cultura religiosa, por la cual el *parvulus* se hace *maior*.

Y este desarrollo no consiste en atesorar chascarrillos catequísticos, sino en un legítimo y orgánico progreso de conocimiento y una mayor capacidad y amplitud espiritual. No es enriquecimiento de la mera memoria, sino ensanchamiento total del ser íntimo.

Y ¿cómo se logra envastecer el espíritu, afinarlo para las sublimes intuiciones del mundo sobrenatural de la fe? Las virtudes teologales ponen mano en tan divina labor.

La fe lleva ya en su misma entraña un impulso cognoscitivo; además, purifica el alma y la agranda y llena de un superior contenido. “Pues si bien el que nada entiende tampoco es capaz de creer en Dios, con todo, por la misma fe con que uno cree se va sanando para entender cosas mayores”

Progresas, pues, nuestro entendimiento para comprender lo que cree y progresa la fe para abrazar las cosas que entiende. Y en la progresiva intelección consiste el adelanto de la mente. Mas todo se realiza no con las fuerzas naturales, sino con la ayuda de la gracia del Señor

Igualmente, la esperanza y la caridad mueven la dialéctica del pensamiento. “Creced en la caridad, difundida en vuestros corazones por el Espíritu Santo, para que, inflamado vuestro espíritu y amando lo espiritual, podáis conocer por una visión y oído interior la luz y la palabra espiritual, que no pueden soportar los hombres carnales ni se derrama en los oídos con estrépito de sonido material. Pues no se ama lo que totalmente se desconoce. Pero cuando se ama lo que se conoce, aunque sólo en una partecita suya, el mismo amor estimula a un mayor y más pleno conocimiento. Si adelantáis, pues, en la caridad, el mismo Espíritu Santo os instruirá en toda verdad. Por ninguna boca de maestro humano aprenderéis lo que entonces se calló el Salvador para que seáis dóciles y aprendices de Dios”.

El divino Espíritu es el interior Magister que enseña y abre los ojos. Por lo cual las mismas cosas que sobre la eternidad, verdad y santidad de Dios se predicán constantemente, las entienden unos bien y otros mal, o no las entienden. Pues quien mal entiende una cosa, no la entiende. Los mismos que las entienden bien, unos calan más hondo que otros con la vivacidad de su mente, y nadie llega a la penetración que tienen los ángeles. Así, pues, según la mente, en el hombre interior se da cierto crecimiento no sólo para pasar de la leche al manjar sólido, sino también para tomar éste con más o menos cantidad. No se trata de un crecimiento que invada un nuevo espacio con su masa, sino un desarrollo de inteligencia luminosa, porque el mismo alimento es una luz inteligible.

“Para lograr vuestro crecimiento y alimentaros de manjares sólidos con que se dilate más y más vuestra capacidad, no apeléis al maestro exterior que derrama sus palabras en vuestros oídos, al que planta y riega por fuera, sino al que da incremento”.

La caridad o el amor introduce en las mayores honduras de los misterios divinos. En la religión cristiana no todo es accesible a la dialéctica de la razón; hay una parte reservada a las intuiciones amorosas de los corazones puros. Así, verbigracia, el misterio de la atracción divina de la gracia. La armonía entre el libre albedrío y la acción de la gracia ha de buscarse, más que por razonamiento, por una intuición o experiencia amorosa. ¿Cómo Dios puede traer y atraer a la

criatura sin hacerla violencia, respetando el fuero íntimo de su libertad? San Agustín, gran conocedor de las leyes gravitatorias del mundo psicológico, penetra en este misterio por la vía del amor. No sólo hay fuerzas que hacen violencia, sino también las hay que atraen con suavidad, porque se ajustan a las aspiraciones más sutiles y delicadas del espíritu.

“Hay una delicia y agrado del corazón que encuentra sabroso el Pan del cielo. Porque si el poeta pudo decir: arrastra a cada cual su deleite, no la necesidad o violencia, sino el gusto; no la obligación, sino el agrado, ¿cuánto mejor diremos es atraído a Cristo el hombre que se deleita con la verdad, con la justicia, con la beatitud, porque cifra de todo ello es Cristo? ¿O sólo el cuerpo podrá florecer en sus gustos, y no el espíritu con más razón? Si no hay delicias espirituales, pues ¿cómo dice el Salmo: se embriagarán con la abundancia de tu casa y los inundarás con el torrente de tus deleites, porque en Ti mana la fuente de la vida y en tu luz veremos la Verdad?. Dame una persona que ame y entienda lo que digo. Dame a un deseoso, a un sediento y peregrino por esta soledad, a uno que suspire por la patria eterna; dame a un tal y me entienda perfectamente. Si hablo a un frío, a un indiferente, no sabe lo que digo”

En este hogar interior donde habla el Espíritu se enciende la pasión del conocimiento que ennoblece la cultura religiosa. Nadie está condenado a la canción monótona del silabario de los párvulos; todos pueden aspirar al ingreso en la divina universidad de Cristo. El Espíritu Santo es el guía y padrino de cuantos aspiran a tan alto fin; él enciende los deseos de conocer el objeto de la fe y de amar lo conocido. San Agustín era muy optimista; creía firmemente en la fecundidad inagotable de la divina Verdad; ella fructifica donde menos se piensa. Todo cristiano puede ser gnóstico o conocedor y catador de las más inefables realidades del mundo sobrenatural.

Ni hay temor de que se sondee la profundidad de los misterios de la revelación, porque es tal la hondura de las divinas letras, que todos los días adelantaría en su conocimiento, aun cuando desde los albores de la niñez hasta la edad decrepita me dedicara a su estudio, desocupado de todo, con sumo trabajo y despierto ingenio. No digo esto porque haya tanta dificultad para llegar a conocer las cosas necesarias para nuestra salvación, sino porque, habiendo fe, condición necesaria para la vida piadosa y buena, quedan aún tantas y tan múltiples verdades, sombreadas por la opacidad de los misterios; hay allí tantos secretos, no sólo en las palabras con que están expresados, sino también en las cosas que nos proponen para entender; se oculta allí tanta hondura de sabiduría, que aun a los más provecos en la edad, a los más perspicaces, a los más inflamados con el deseo de aprender, les ocurre lo que la misma Sagrada Escritura dice en cierto lugar: cuando acabare el hombre, entonces comenzará.

No existe, pues, una meta en el progreso de la cultura religiosa ni por razón del objeto, que es la verdad divina, es decir, el Ser infinito, ni por parte del principio íntimo que la promueve, que es el amor. Así, en toda la labor religiosa de San Agustín no hay un signo de cansancio ni agotamiento, porque va impulsado por el amor hacia el logro de un equilibrio y satisfacción completa de todo el ser. A la profundidad de la cultura corresponde, pues, un esfuerzo evolutivo incesante o una búsqueda incansable que nunca dice basta. El espíritu agustiniano se mueve en la inmensidad, donde a cada avance se abren nuevas perspectivas y a cada perspectiva nuevos afanes de incursión.

“Buscad a Dios y vivirá vuestra alma. Busquémosle para hallarlo, hallémosle para buscarlo. Velado está para que vayamos a buscarlo y hallarlo; inmenso es para que sigámoslo buscando, aun verificado el hallazgo. Buscad, pues, siempre su divina faz. Contenta al investigador cuando le descubre el ser, y después de descubrirsele (por más profundo conocimiento), lo ensancha y capacita para que no acabe de llenarse de Él. Busquémosle siempre y sea el fruto de la invención esfuerzo de nueva inquisición”. No se permite un respiro a la laxitud y adormecimiento espiritual; una corriente siempre fresca y nueva de entusiasmo arrastra la mente religiosa. El beber y tener sed, define su inquietud.

4. BÚSQUEDA Y HALLAZGO

Nótese cómo San Agustín combina siempre el esfuerzo de búsqueda con el hallazgo, el trabajo con la ganancia. Al leer ciertos pasajes se podría tomarle por un espíritu fáustico que sólo en el movimiento e inquietud reposa, reflejando cierto estado morboso de nuestro tiempo, tal como lo pinta bien U. Spirito en su libro de tonos idealistas: *La vita come ricerca*. La vida es búsqueda sin hallazgo, la pura tendencia o movimiento como fin de sí mismo. El espíritu gira constantemente como una rueda sin fin en perpetua rotación estéril. El trabajo llena de sentido la vida, ligando al hombre a una actividad, cuyo único premio es el impulso a nuevos disparos de energía creadora. La inquietud es la quietud del espíritu; su contento, el descontento; el andar sin saber adónde, su descanso.

San Agustín asocia al espíritu una actividad creadora incesante, pero fijándole un fin eterno. Pensador ricamente ontológico, ordena el afán de la cultura a un fin objetivo y racional. El espíritu fue creado para grandes bocados, no sólo para las aventuras de la caza. El reposo es estímulo y premio de la acción. Toda la dialéctica tiene por meta el descanso dominical en la contemplación de la Verdad.

San Agustín no se parece a los que siempre andan y nunca dan en el camino. “Nosotros, dice, siempre vamos por el camino hasta llegar al lugar de nuestro reposo. No nos detengamos nunca: buscando, caminamos, y hallando, llegamos a nuestro término”. Así se enlazan el esfuerzo y el descanso, el sudor y el sabor del pan, el camino y la posada. ¿Qué sería eso de buscar siempre sin

hallar?, se pregunta el Santo. La vida y la cultura cristiana es un movimiento sosegado. “La fe es un hallazgo de Dios, pero la esperanza nos agujonea a buscarlo mejor. La caridad lo halla por la fe y pretende poseerlo por especie (verlo cara a cara); entonces lo hallaremos de modo que plenamente nos sacie, y ya no habrá lugar a más búsqueda”.

Tal es el dinamismo de la cultura religiosa vivificada por las tres virtudes gemelas. Todo se mueve por caminos claros hacia una meta prevista y definitiva.

De aquí se origina igualmente el movimiento hacia la unidad, aspiración racional que se afina con el progreso cognoscitivo. La razón misma, según San Agustín, es fuerza que busca la unidad, aun en medio de las mayores divergencias.. Y el centro de la unidad y totalidad de la cultura se halla en Cristo. Toda la suma de representaciones de la cultura cristiana propende a coincidir con Cristo, anillo de conjunción del cielo y de la tierra.

Es el Ser de la plenitud absoluta, como Dios y Hombre verdadero, porque enlaza lo visible y lo invisible, lo eterno y lo histórico. Todo lo real se condensa en Cristo. Por eso en Él se resume la ciencia y la sabiduría, palabras donde se compendia el contenido de la cultura religiosa. Quienes atribuyen a San Agustín, como resabio de servidumbre platónica, una desgarradura demasiado abierta entre el mundo inteligible y el mundo sensible, deben recordar cómo todo lo temporal se vincula con lo eterno en Cristo, y ello equivale a afirmar la más robusta cohesión entre lo ideal y lo real. La cultura agustiniana es una síntesis de ciencia y de sabiduría. La Forma, *formarum* o el Verbo conserva su pureza ontológica y moral al abrazarse al mundo corpóreo o sensible.

Aquí San Agustín se halla muy lejos de Platón, como un cristiano de un pagano. El mundo sensible se santifica y consagra en Cristo y se hace objeto de una cultura. Y “si a la sabiduría pertenece el conocimiento intelectual de las cosas eternas, es propio de la ciencia el conocimiento racional de las cosas temporales”

La razón más profunda del ser de Cristo y del Cristianismo está en servir de enlace a lo eterno y temporal, porque lo temporal sólo puede iluminarse con una luz eterna. Por eso Cristo es la suma de la ciencia y de la sabiduría. En él tocamos al Verbo de la vida en un intercambio de clemencias divinas y humanas, eternas e históricas.

En Cristo hay un doble orden de realidades; unas que son objeto de la ciencia, otras que lo son de la sabiduría. En el exordio del evangelio de San Juan se combinan ambos órdenes: En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo. Todas las cosas fueron creadas por Él. En Él estaba la vida... Él era la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo... Todo esto se refiere a cosas eternas e inmutables cuya visión nos beatifica; todo esto requiere una vida contemplativa.

Mas cuando dice: Un hombre hubo enviado por Dios, cuyo nombre era Juan, el cual vino para dar testimonio de la luz, para que todos creyésemos en El. Esto se realizó temporalmente, y pertenece a la ciencia, abrazada por el conocimiento histórico.

Tal es la doble dirección de la cultura religiosa hacia la ciencia y la contemplación, hacia una síntesis comprensiva de esencias temporales y eternas. En Cristo se encarna y se mide toda la profundidad del misterio del mundo y de la vida. Es la verdadera antorcha del espíritu humano.

En pro de esta cultura trabajó San Agustín infatigablemente para alumbrar el misterio de la eternidad y del tiempo. En Cristo halló él un contenido espiritual infinitamente rico y superior a toda realidad terrena, un abismo de esencia y existencia donde se descubre la reciprocidad entre Dios y el hombre. Por eso la Cristología es la lumbré universal del pensamiento agustiniano, la forma misma de la cultura agustiniana. En la mente de San Agustín, Cristo está relacionado con todas las cosas, y todas las cosas relacionadas con Cristo, y esta relación es su iluminación.

5. UN MANUAL DE FORMACIÓN CULTURAL CRISTIANA

Aludo a un libro agustiniano de gran influjo en la historia de la cultura eclesiástica: *De doctrina christiana*.

“Este libro—dice U. Morica—sirvió en la Edad Media de manual al clero”. Y Luis Dempf ha visto en él los principios constitutivos de la sistemática. Una distinción famosa de su primer libro inspiró al Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, el método sistemático de su especulación teológica.

El ideal de la propaganda religiosa se expresa en esta fórmula : Que la verdad se manifieste, que la verdad agrade, que la verdad nos inflame en su amor.

A dos propósitos mira la intención de la obra: a enseñar un método de invención de la verdad y de un método expositivo de la misma, o, en otras palabras, de una hermenéutica y de una retórica sagrada.

Mas en torno a la hermenéutica de la Verdad divina se agrupan todas las verdades o ciencias humanas. Con el fin de interpretar rectamente la palabra de Dios, se aspira a una organización sistemática y enciclopédica de la cultura cristiana.

Distinguiendo una ciencia de las cosas (doctrina rerum) y una ciencia de los signos (doctrina signorum), divide las primeras en dos categorías: las cosas que constituyen la meta final de los más profundos anhelos del espíritu creado,

y las que deben servir de medio consecutivo para aquéllas, siendo el hombre mismo un ser intermedio, que goza o usa de ellas.

Así se establece una ordenación jerárquica real, partiendo de dos criterios o tipos fundamentales de estimación humana. La ciencia cristiana busca primariamente lo real, las cosas—res—, con la mira puesta en la satisfacción de dos tendencias originarias del espíritu.

Y la mirada de San Agustín va a las ultimidades de los fundamentos ontológicos, porque las cosas a cuyo conocimiento debe aplicarse el hombre, llevado por el deseo de la felicidad, el objeto supremo de la ciencia, es Dios, Verbo inspirado y Verbo encarnado, Él es el medio de todas las ciencias.

La cultura cristiana es cultura de postrimerías, más allá de las cuales no puede lanzarse la mirada especulativa ni el empuje vital del corazón humano, por ser Dios la esfera infinita del ser y del valor.

Mas ¿cómo el hombre puede conseguir esta ciencia de Dios? ¿Qué camino conduce a esta soberana ontología?

El primer camino para Dios es Cristo, según el santo Doctor, siempre fiel a la tendencia cristológica de su pensamiento. En su esencia, Cristo es el sumo ser, que se ha entreabierto al hombre; mas en su plenitud ontológica es igualmente un medio. El fin y el medio, Dios y el Mediador, la Patria y el Camino se unifican en la persona de Jesús, viniendo a ser El por esto la realidad más digna de saberse, la clave metafísica del conocimiento del mundo y de la historia y el alma de la cultura cristiana. Él nos ha abierto el gran libro, cerrado con siete llaves, es decir, la Sagrada Escritura, donde se encierra la revelación del pensamiento de Dios, la Verdad que el hombre debe saber. Conocer la Santa Escritura es penetrar en el misterio de Cristo, cifra de la ciencia y de la sabiduría. Con este fin en la Doctrina cristiana se dan las reglas de la investigación religiosa para descifrar el pensamiento divino. Unas son morales y otras científicas.

A la ética le corresponde la primacía en el conocimiento de los misterios divinos; es la caritas, que en su doble aspecto de amor de Dios y del prójimo constituye el objeto primario de la revelación.

La caridad crea una disposición intelectual necesaria para oír a Dios. En el estudio de la divina palabra no se trata de esparcir activamente la luz sobre Dios, sino de recibirla primero de Él. Y la caridad crea esta receptividad de la luz superior. Por eso toda exégesis racionalista de la revelación está irremisiblemente condenada al fracaso.

Pero, además de las reglas de moral y disposiciones del corazón, el aspirante a la cultura católica debe utilizar los subsidios humanos o científicos, que le guían a la recta interpretación de los Libros Santos.

San Agustín insiste en la lectura asidua y comparativa de ambos Testamentos, el conocimiento de las lenguas en que fueron escritos, es decir, la hebrea y la griega; la comparación de las versiones, entre las cuales sobresalen la de los Setenta y la Itálica. Igualmente son necesarias al intérprete las ciencias, como la geografía, zoología, botánica, mineralogía, matemáticas, historia, dialéctica y retórica.

Investigada y conocida la verdad, debe exponerse con arte, agrado y unción. Tal es el fin de la retórica y homilética. Los mejores preceptos de la oratoria antigua se han cristianizado en el IV libro de la Doctrina cristiana. La verdad divina no rehúsa ningún atavío de estilo. Debe hacerse amable y distinguida en su presentación, porque lo exigen así los fines del apostolado de Cristo.

Estos preceptos han llegado a hacerse clásicos en la propaganda de la cultura cristiana .

IX

EN DEFENSA DEL HOMBRE

1. ERRORES DE PELAGIO

San Agustín es un denodado campeón y defensor de la Humanidad y del humanismo cristiano, minado por un sistema de ideas de que eran portavoces austeros monjes que blasonaban de salir por los fueros de los derechos humanos.

“El encuentro de San Agustín con Pelagio—dice J. Guitton— comienza una nueva época en su vida. Y una nueva época también para el pensamiento religioso de Occidente” . Como en los libros sobre la Trinidad, ahondando en la propia conciencia, esbozó la metafísica de la personalidad, así en la polémica anti-pelagiana se redondeó la antropología del Santo con ideas que hicieron surgir al primer plano de la conciencia las relaciones que ligan al hombre con Cristo. Antropología y Cristología se atraen y completan en el pensamiento agustiniano.

Los pelagianos propalaban una concepción autonómica del espíritu y del mundo. Ciertamente creían en Dios; pero, como observa muy bien Neander, el Dios de Juliano está confinado en la eternidad, y desde allí es simple espectador, no actor del drama del mundo.

Al contrario, una de las ideas favoritas del Santo, o si se quiere, el corazón del agustinismo, consiste en la relación e influjo de Dios lo mismo en el curso de la historia humana que en el drama individual de las personas. Dios no es sólo espectador, sino actor en la conciencia del hombre. Soporte fundamental del sistema pelagiano era el estoicismo, la moral del esfuerzo y de la tensión para lograr el bien supremo—la ataraxia—en un orden puramente natural. El pelagianismo se emparenta con “el iluminismo” moderno, pues la razón humana, sobre todo en Julián de Eclana, adquiere tal confianza en sí misma que, postergando la autoridad de Dios, se coloca en primer lugar.

El pelagianismo fortalece la confianza del hombre en sí, en el vigor de su libre albedrío, en la sanidad de la concupiscencia, en la lumbre de la razón, en la perfección originaria e incorrupta de nuestro ser, capaz de alcanzar la meta de sus aspiraciones. La oración es un acto humillante, porque engendra la desestima de sí mismo, y el hombre nunca debe perder la confianza de poder salvarse con el apoyo de su libre albedrío. La esfera de la conciencia individual

es autónoma, autárquica y libre, sin posibilidad de intromisión por parte de ninguna potencia, porque eso repugna a su sentimiento de independencia y señorío. La libertad se concibe como facultad emancipada de Dios, originariamente recta, sin que tuerza a un lado ni a otro, pero capaz de cometer o no el pecado.

Comparaban la libertad con una balanza en perfecto equilibrio, movida a una señal de la voluntad. Como consecuencia de lo anterior, pregonaban una soteriología laica o humanista: el hombre se basta a sí mismo para salvarse, porque puede practicar toda virtud y evitar todo pecado .

Fácilmente se coligen de lo dicho consecuencias acerca del pecado original, gracia, sacramentos, Iglesia, redención de Cristo, estado de la naturaleza humana. El hombre, pues, goza de salud y de vida perfecta con la armonía interior de sus potencias, la posesión de sus virtudes, la consonancia de sus afectos y pasiones.

Los problemas de la antropología religiosa se presentaban en el primer plano de la atención, estimulando la extraordinaria capacidad reflexiva del que ha sido justamente apellidado el Doctor de la Gracia, como pudiera llamársele igualmente el Doctor de la antropología cristiana.

2.PALADÍN DEL HUMANISMO CRISTIANO

La Europa cristiana alcanzó por medio de San Agustín una conciencia más clara de la situación real del hombre y de la necesidad del auxilio divino para obrar bien.

¿Cómo está constituido el hombre y cuál es su situación? ¿Qué puede y no puede? ¿Qué estrago hizo en él la primera culpa? ¿Cuál es nuestra relación con el primer Adán y con el segundo? ¿Necesita de su apoyo para ir adelante en lo bueno?

A tales problemas, suscitados por la polémica pelagiana, contestó San Agustín con el apoyo de la tradición, desarrollando la doctrina de la gracia, porque de ésta ni palabra querían oír los discípulos del monje bretón. Para despistar a los incautos, ellos daban el nombre de gracia a los dones de la creación, a la superioridad natural del hombre con respecto a los animales, al auxilio ordinario de la Providencia y, con mayor razón, a la Encarnación del Hijo de Dios, Maestro del amor divino.

Pero San Agustín no se contentaba con malabarismos verbales para resolver los gravísimos problemas que se habían planteado. Se trataba nada menos que de la esencia del Cristianismo y de las bases de la civilización cristiana. No era aquél un pique de monjes, sino un conflicto esencial en la evolución religiosa de Occidente, pues el paganismo presentaba nueva batalla a

Cristo. Con los debates antropológicos se trenzaban los dogmas de la Cristología, confirmando una vez para siempre cómo el destino humano va ligado al de Cristo.

¿Qué novedad trajo Cristo al mundo? Su religión, ¿significa un verdadero progreso en el espíritu humano? ¿Qué diferencia hay entre el hombre antiguo y el hombre nuevo, entre el estoico y el cristiano, entre el seguidor de Jesús y el judío? ¿Qué ha hecho Cristo en nuestro favor y cuál es su misión en la Historia?

El pelagianismo era un movimiento regresivo en la evolución religiosa del espíritu humano. Le faltaba la profunda experiencia del mal y la experiencia de la liberación y del bien, es decir, las dos experiencias madres del gran Doctor hiponense. El pelagianismo miraba al mundo y al hombre con un optimismo peligroso, con ojos racionalistas y paganos, como si la existencia de Jesús no hubiera significado nada. No reconocía una ventaja esencial para el hombre nuevo ni distinguía entre el hijo de Abrahán y el Hijo de Dios. La ley divina lleva al reino de Dios lo mismo que el Evangelio. Las dos fuerzas para la salvación son la ley y el libre albedrío, lo mismo que el judaísmo, pues también los judíos creían cumplir la ley con el libre albedrío. En realidad, todo sigue como antes de la venida de Cristo. El hombre es sano, íntegro, ricamente equipado de fuerza salvífica, y el pecado de Adán sólo fue un mal ejemplo, desvirtuado ya a lo largo de los siglos.

Así se desfigura y mutila la fisonomía cristiana del Redentor del mundo. Donde hay tantos salvadores, sobra el Salvador. El Cristo pelagiano es una caricatura del Cristo evangélico y agustiniano, pues se reduce a simple maestro y modelo para los hombres. Sin negar su divinidad, Pelagio niega la obra divina de Jesús, que es la deificación de la naturaleza humana. En el sistema pelagiano no hay un Salvador ni salvación, porque no hay un hombre caído ni deificado, sino un estoico, orgullosamente erguido sobre el plinto de la naturaleza sana.

Se comprende que San Agustín se arrojara contra esta herejía con toda la vehemencia de su genio. El, que llevaba a Cristo tan entrañado en su espíritu. ¿Cómo quien lleva a Cristo tan intimado podría contentarse con un Cristo exterior, cuando lo más típico y vital del agustinismo se reduce a una doble conexión con el Verbo como Verdad eterna e iluminante y como Verbo hecho carne o Mediador, cuya gracia recibió en la conversión, al unirse al Cristo humilde, Camino y Vida nuestra?

3.FRUTOS DE LA REDENCIÓN

En Cristo celebra San Agustín una triple obra: de liberación o redención, de incorporación del hombre a una vida nueva, de salvación de los valores humanos. Es un Cristo el suyo opuesto radicalmente al Cristo de Pelagio, como el hombre agustiniano está en el polo contrario al del monje bretón. Para San Agustín como para la Iglesia católica, Adán cayó de la primitiva alteza y

excelencia en que fue creado. Entró en el mundo el pecado, y por él la ruina y la muerte. El honor del espíritu se halla amenazado por la anarquía de los impulsos, que someten al hombre a la ley de los miembros. La corrupción no ha estragado sustancialmente la naturaleza, como quieren los protestantes. Aun después de la caída, conserva grandes bienes. Explicando el pasaje de San Pablo relativo a los paganos, que también cumplieron algunos preceptos de la ley, da la razón siguiente: tienen la ley escrita en los corazones, esto es, no se borró en ellos enteramente lo que imprimiera la imagen de Dios al ser creados; ni con esto se anula la diferencia entre ambos Testamentos, porque en el Nuevo se escribe la ley de Dios en el corazón de los fieles y en el Antiguo se grabó en tablas”.

Ellos también eran hombres, y, naturalmente, tenían aquella fuerza con que el alma racional conoce y hace algo legítimo.

Ciertamente se ha hablado del pesimismo religioso del gran Doctor; pero más que pesimista, es un agudo realista y concededor de la naturaleza, que Cristo vino a sanarla y elevarla a un nuevo orden de conocimiento y operación.

No estamos en el mejor de los mundos, pero tampoco abandonados a las fuerzas ciegas del mal, porque una Sabiduría amorosa gobierna todas las cosas.

Del mismo pecado de Adán ha chispeado una viva lumbre sobre el misterio de Dios por contraste. San Agustín ha penetrado como pocos en la dialéctica de los contrarios, que ha lugar en el misterio de la Encarnación.

La obra redentora de Cristo trajo primeramente una liberación de la esclavitud del pecado y del demonio. Por su desobediencia se hizo reo de muerte eterna, esclavo del pecado, enemigo de Dios, un ser turbio y carnal, renitente para lo bueno, propenso para lo malo.

Dos palabras reflejan la situación del hombre caído: *infirmitas* e *impietas*. La impiedad lo alejó de la vida y comunicación con Dios, arrojándolo en un estado de abandono, de vileza y de muerte. La inclinación a su Dios, como principio y fin, quedó amortecida por la malicia. Por otra parte quedó flaco y desmedrado para obrar el bien. Un enfermo dejó tras sí una raza endeble e infecta por la culpa. “Si no hubiera por nuestra parte flaqueza y enfermedad, no tendríamos necesidad de médico, el cual en lengua hebrea se llama Jesús; en la griega, *Soter*, y en la nuestra, *Salvador*”

La flaqueza e impotencia originaron la esclavitud del demonio, “el cual, atrapándolo en las redes de los pecados, lo empujaba a la ruina de la segunda y sempiterna muerte”. Las codicias y los pecados forman la cadena de nuestra esclavitud

La naturaleza, viciada y enferma, y la costumbre unidas hacen robustísimas e invencibles las malas inclinaciones, y por ellas ejerce como cierto dominio el príncipe de las tinieblas .

De esta miseria y servidumbre nos liberta el Redentor: “Siervos tuyos somos, hechura tuya somos; Tú nos has creado, Tú nos has redimido. Caímos en las manos del príncipe de este mundo, que sedujo a Adán y lo esclavizó, y comenzó a dominarnos a todos como propiedad suya. Pero vino el Redentor, y el engañador fue vencido. La remisión de los pecados por medio de la benigna reconciliación de Dios libra a los hombres de la potestad diabólica” .

La muerte del Salvador ha sido causa de tamaño bien: “Derramó su Sangre para borrar nuestros pecados, que eran las cadenas de los cautivos. Con su muerte, que es un verdadero sacrificio ofrecido por nosotros, purificó, abolió, borró toda la culpa”

La liberación operada por Jesús es el acontecimiento mayor de la Historia. “En todas las cosas acaecidas en el tiempo—dice San Agustín—, la suma gracia es el haberse unido el hombre a Dios en unidad de persona” . Uniósse Dios al hombre para que éste quedara incorporado en El y deificado. Y éste es el segundo fruto de la redención: la inserción de los hombres en Cristo, principio de una Humanidad superior a la antigua por el nuevo resorte que dinamiza su vida: la gracia, la participación de la naturaleza divina. Comienza, pues, la nueva Historia, que nace de la conjunción de los dos principios: el divino y el humano.

La gracia no sólo es un principio vital que liberta al espíritu de la servidumbre de los instintos naturales, cadenas de la esclavitud diabólica, sino que le asocia a una vida nueva en Dios: se hace más vigoroso y fecundo para la creación de un reino de valores superiores.

La redención ha alejado al demonio del mundo y de las almas, y con esto se ha eclipsado a nuestros ojos la pavorosa realidad del mediador de la muerte, porque el verdadero Mediador ha desbaratado su reino y sólo le ha permitido que nos acometa desde fuera.

4.EL HOMBRE NUEVO

El redimido es un sujeto activo y libre, con plena conciencia de su victoria sobre el príncipe de este mundo, y esto mismo contribuye a forjar en él la nueva psicología, que se cifra en una palabra: hijo de Dios. La psicología del hombre antiguo es la psicología del esclavo, y la del nuevo es la psicología del hijo de Dios. La gracia de la filiación y el espíritu de la filiación es la formalidad propia del hombre redimido por Cristo. Esta psicología recibe también el nombre de amor o caridad.

San Agustín atribuye una doble liberación a Cristo mediante la *gratia liberatrix, gratia liberans*. La primera consiste en la remisión de los pecados; la segunda, en la infusión de la caridad. Una cosa es la remisión de los pecados con respecto al mal pasado y otra la caridad que hace libres para obrar el bien. De ambos modos nos ha libertado Cristo, porque Él nos perdonó los pecados y nos inspira y da la caridad. “Tal es—dice en otra parte—el beneficio de la divina gracia: que los divinos mandatos no nos infundan terror, sino que se nos hagan suaves, según lo del salmo: Suave eres, Señor; enséñame a practicar tu justicia con suavidad, esto es, que no me vea coaccionado por el temor de la pena a vivir servilmente bajo la ley, sino que con libre caridad me deleite en ella, porque libremente cumple un precepto el que lo hace a gusto”

El hombre nuevo es movido por el resorte del amor de Dios, mientras el antiguo lo era por el temor servil o el interés. San Agustín esculpe bellamente la diferencia entre ambas alianzas y los dos tipos de hombres: “Recibió la ley del decálogo el pueblo judío, pero no la observó. Y los obedientes obraban por temor y no por amor a la justicia. Llevaban el salterio, pero no cantaban. (El salterio de las diez cuerdas significa los diez mandamientos.) Por eso el hombre antiguo o no practica lo que la ley mandó o lo hace movido por el temor del castigo, no por amor a la santidad, no por el gusto de la pureza, de la templanza, de la caridad, sino por miedo. Porque era hombre viejo, y éste puede cantar el cántico antiguo, pero no el nuevo. Si desea cantar el cántico nuevo, renuévese, siguiendo el consejo del Apóstol: Despojaos del hombre viejo y revestíos del nuevo. Quiere decir: mudad las costumbres; amabais antes el siglo, ahora consagraid vuestro amor a Dios. Ibais en pos de las bagatelas de la iniquidad y de los gustos temporales, amad ahora al prójimo. Si obráis por amor, cantáis el cántico nuevo; si por temor, lleváis el salterio, pero mudos; si no cumplís, arrojáis el salterio. Mejor es llevarlo que arrojarlo, y aún mejor cantarlo con gusto que llevarlo como carga”

He aquí expresada en forma lírica, pero real, la diferencia entre el hombre antiguo y el nuevo; es la hermosura de la virtud y la libertad de la caridad las que dinamizan la voluntad de los hijos de Dios. El espíritu rebosa de una nueva plenitud, que se cifra en la persona de Cristo. Porque la gracia consiste en incorporar al hombre a su Cabeza que es Cristo. Nosotros, en unión con la Cabeza, formamos la vid; separados de ella, somos sarmientos podados que sólo para el fuego valen. La vid comunica a los sarmientos unidos su propia savia, fuerza y hermosura. Se transforma la vida del hombre en unión con Cristo, porque la vid tiene fuerza para asimilar la materia y organizarla y convertirla en fruto de suavidad.

Se opera una transformación y renovación paulatina, cuyo último efecto será la victoria sobre la muerte, a ejemplo de Cristo resucitado. La vida florece con vigor santo, reproduciendo la imagen del ejemplar supremo, y pensamientos, palabras y obras se elevan a un grado superior de excelencia,

porque los cristianos “forman un solo Cuerpo, bajo una Cabeza en un solo Espíritu, y una sola vida, sometida a la ley de progreso con sus tres etapas: *incrementa, successus, perfectio*”.

Así, nuestra conexión con Cristo es principio de todo bien y desarrollo en la vida. No basta la buena voluntad, ni el libre albedrío, como pretendían los pelagianos, otorgándole la facultad de obrar el bien y evitar el mal. La experiencia había, enseñado a San Agustín adonde lleva la propia libertad, desligada de la ayuda de Dios o gracia.

La concupiscencia, con sus múltiples ramificaciones, subsiste todavía en el hombre bautizado; queda para nuestra prueba y combate y lucimiento del poder de Dios con nuestra victoria

La potencia del mal es mayor en el hombre caído que en el inocente, y necesita un auxilio más poderoso para no caer bajo su dominio. Acometen al hombre actual tentaciones que faltan en el paraíso, y debe ser fortalecido con el don de la perseverancia para vencer al mundo con todos sus amores, terrores y errores; tal es la lección del martirio.

5.LA GRACIA

La necesidad de la gracia San Agustín la ha defendido con sumo ahínco, aun en las obras anteriores a la polémica antipelagiana. El hombre necesita de la gracia divina al principio, en el medio y al fin de su vida sobrenatural. Todo el proceso de la perfección cristiana se halla penetrado por la acción íntima de la gracia en nosotros.

“La gracia para San Agustín—dice el P. Dumont—es el conjunto múltiple y complejo de socorros divinos que, amortiguando nuestras pasiones, esclareciendo nuestro entendimiento y moviendo nuestra voluntad, nos impulsan a querer eficazmente el bien, y nos ayudan a practicarlo con tal perfección que, semejantes por adopción al Hijo de Dios, merecemos también verle cara a cara en su reino con el Padre y el Espíritu Santo. Esta fórmula resume en sus líneas fundamentales las funciones atribuidas por San Agustín a la gracia y sintetiza las verdades desarrolladas actualmente en los tratados de la vida sobrenatural. Comprende, pues, la gracia una triple forma de acción: medicinal, eficaz y elevante. Ella cura al hombre, le ordena y dirige a su fin, que es la visión intuitiva de Dios. Vino, pues, la gracia, que borra los pecados cometidos, ayuda al que se esfuerza y comunica el amor de la justicia, desechando el temor. Remisión de los pecados, embellecimiento del alma, ayuda prestada a la voluntad, amor a la ley y justicia, sin miramiento a galardones temporales; destierro de todo temor servil, confianza y entrega en la bondad infinita de Dios : he aquí los resortes íntimos de la vida cristiana.

La gracia fortalece la voluntad para el cumplimiento de los mandatos del Señor, no por las fuerzas propias, sino con el auxilio del Libertador. No sólo el *voluntatis affectus*, sino el *actionis effectus*, se deben a la gracia. El organismo ejecutivo del hombre queda reforzado para cumplir lo que pide la justicia del Evangelio. No ha lugar, pues, al subterfugio de los pelagianos:

La ayuda, en que hacemos consistir la justicia, no es para facilitar simplemente la operación, no; da la facultad de obrar. Así como la luz se requiere no para ver más fácilmente, sino para ver, también la gracia es necesaria para obrar, esto es, cumplir los mandamientos divinos. Tened mucha cuenta con esto, no sea que alguien os diga: Aun cuando Dios me sustraiga su ayuda para hacer esto, ya me basto yo; si bien con trabajo y dificultad, pero yo puedo hacerlo. Como si dijera alguno: Con remos, pero al fin llegamos; buen trabajo nos costó, y, desde luego, de haber soplado favorable viento, hubiéramos llegado antes”. No se reduce a esto la ayuda de Dios, la ayuda de Cristo, la ayuda del Espíritu Santo. Si ella nos falta, no podemos obrar bien. Claro que por tu libre albedrío puedes hacer algo, pero con imperfección. Necesitas la ayuda divina para obrar bien. Algunos se han visto precisados a admitir la ayuda de la gracia, pero para obrar más fácilmente. He aquí sus palabras: “Dios concedió la gracia a los hombres para que con su ayuda cumplan más fácilmente lo que se manda a su albedrío. Mejor se navega con viento próspero a velas desplegadas que con remos; pero con éstos también se llega. No es así, hermanos míos. El Maestro verdadero que a nadie adula ni engaña, el Maestro que es a la vez Doctor y Salvador, no dice: "Sin Mí podéis hacer algo, pero más fácilmente conmigo. No dice: Sin Mí podéis dar vuestro fruto, pero con mi ayuda lo daréis más copioso. No dijo eso, no. Oíd lo que dijo: Santo es el Evangelio, y todos deben doblegarse a él. No afirma esto Agustín, sino el Salvador: Sin Mí nada podéis hacer”.

6. GRACIA Y LIBRE ALBEDRÍO

La ayuda del Creador a la criatura no anula en ésta su libertad, antes bien la robustece. Para armonizar las dos cosas—libertad y gracia—, San Agustín, sin duda inspirándose en las palabras *condelector legi Dei*, de San Pablo, y en su experiencia íntima, forjó la teoría de la *delectatio caelestis*, con la cual se excluyen dos motivos inferiores en el dinamismo de la voluntad: el temor servil y el interés. Quien obra por estos motivos no ama el bien por su honestidad. El que ama a la esposa por la dote no ama la persona, sino el oro de la misma.

La delectación celeste significa la victoria sobre el interés y el temor de esclavo, es decir, una elevación en la dinámica de la voluntad. En el sentido concreto se identifica con la caritas.

Se ama a Dios y su voluntad por gusto, porque es bueno, sin buscar otra recompensa fuera de él. La gracia suaviza el cumplimiento de la ley, que ya no

nos repele, sino atrae. La suave acción de Dios cambia la voluntad sin violentarla, comunicándole un movimiento conforme a su naturaleza y raíz oculta que es la inclinación al bien. San Agustín habla de la "inefable suavidad con que Dios infunde la gracia en el corazón del hombre". Por la fe imprime en el alma un conocimiento, que trae consigo una nueva afición y amor, y este amor acendra el deleite, refina el goce, de modo que se crea en cierto modo una sensibilidad y órgano muy delicado para no sentir como una opresión la acción divina sobre el hombre. Así deben entenderse muchos pasajes agustinianos que consideran la gracia como comunicación de una suavidad de Dios: "Esta es aquella suavidad que comunica el Señor para que nuestra tierra dé su fruto, a fin de que obremos el bien, no por miedo a un castigo carnal, sino por el gusto del bien espiritual mismos". Esta suavidad, añade en otra parte, no puede aprehenderse si no viene acompañada de un deleite. (No viene del puro conocimiento, sino del gusto experimental.) Enseña, pues, Dios la suavidad, infundiéndole el gusto; enseña la disciplina, mitigando la tribulación; comunica la ciencia, insinuando el conocimiento.

La suavidad y la caridad de Dios son una misma cosa. Es un gran don divino sentir gusto en hacer bien. Pues cuando se obedece a Dios por temor del castigo, no por el deleite de la justicia; cuando se le tiene miedo, no se le ama; se le sirve servilmente, no liberalmente.

La gracia de suyo tiende a suprimir los sentimientos bajos y violentos del espíritu para convertir el deseo y amor al bien en movimiento gravitatorio propio que nazca de la misma intimidad renovada y purificada. Eleva la conciencia humana a un grado superior de iluminación, haciéndola centro de sentimientos puros, limpios de toda escoria servil. Se hace lo que se manda, no por la fuerza de la obligación y sanción, sino porque se ama, por haber plantado Dios en la voluntad el deseo y afición a lo bueno. La caridad, pues, comprende y supera con mucho el espíritu de la ley, que sobra donde se ama. De aquí el dicho célebre: Ama y haz lo que quieras, porque el amor verdadero es la verdadera ley del espíritu, muy superior a la servidumbre farisaica a lo mandado. Ni el hombre agustiniano es un vulgar anárquico que en nombre del amor viola el orden y hace cuanto se le antoja, sino seguidor del orden del amor, donde se respeta la jerarquía de los valores.

Así se resuelve el supuesto conflicto entre la libertad individual y la acción de la gracia, que daba tanto pánico a los antiguos pelagianos y a sus modernos sucesores. ¡Oh, que nadie meta mano en el sagrado recinto de la intimidad libre! ¡Que nadie pise la clausura privada y autonómica del individuo!

Este error, que admite una inmanencia absoluta para el ser espiritual humano, descansa sobre supuestos falsos. Uno de ellos es el de la naturaleza sana, íntegra, perfecta. Otro, la soberanía absoluta o la inmanencia perfecta del ser libre. El tercero es una falsa idea acerca de la libertad. Y el cuarto, una

grosera idea acerca de la acción divina en nosotros. Si la naturaleza humana se halla enferma, nada más razonable que la intervención quirúrgica y medicinal del que puede sanarla. No es violar la libertad alargar la mano al caído y ayudarle para levantarse. Ni tampoco es el espíritu humano un recinto murado de absoluta interioridad, sino con puertas y ventanas a lo exterior y superior. La libertad se halla subordinada a la vida, y la voluntad necesita de estímulos que le vengan de otra parte para inflamarse y seguir el bien. Finalmente, Dios tampoco actúa en la conciencia violentándola, sino sanándola, mejorándola, levantándola, liberándola e imprimiendo en ella inclinación y deseo de lo que debe amar por su bien.

Este proceso de sanación paulatina se indica en el siguiente pasaje: “Tu siervo se complacía en tu justicia (en la práctica del bien). Y muestra por qué pasos ha llegado hasta allí. Primero es necesario ver cuán amable y honesta es la justicia; en segundo lugar se debe aspirar a desecharla, y en tercer lugar, con el progreso de la luz y de la sanidad, ya deleita el poner por obra aquello cuyo conocimiento nos deleitaba”

La gradación apuntada aquí manifiesta cómo Dios no entra en las conciencias como pegando portazos, sino de puntillas, con gran sigilo y respeto a la libertad individual. No forcejea ni violenta, sino gradualmente cambia y transforma la voluntad o el afecto. Primero alborea una luz suave que baña el rostro de la justicia; la que antes se nos antojaba ceñuda, se cubre de un esplendor amable de honestidad y gracia; nos reconciamos poco a poco con ciertos preceptos que se nos hacían antipáticos o imposibles.

Con la nueva luz se despierta un movimiento de simpatía hacia el rostro amable, que se nos va descubriendo, atrayéndonos a su unión y amistad. La gracia rehabilita el organismo psicológico en su integridad cognitiva, afectiva y ejecutiva. San Agustín conocía bien el efecto de la vulneración de la naturaleza: lo que debía formar un organismo compacto y único se disoció en diversos centros que se guerrearán entre sí. Donde las potencias cognoscitivas, afectivas y operativas debían moverse con armonía y coordinación, el pecado introdujo la anarquía. “Por eso muchas veces vemos lo que debemos hacer y no lo hacemos; no nos deleita el hacerlo, y deseamos que nos deleite. Se adelanta el entendimiento, pero le sigue despacio, y a veces ni le sigue el tardo y flaco afecto”. La gracia restaura la coordinación jerárquica de las potencias, la consonancia entre la contemplación y la acción, y produce una acción libre, conforme con los impulsos más secretos de la voluntad humana.

La transformación se opera lentamente, y el resultado es el amor al bien por el mismo bien.

La armonía entre el libre albedrío y la gracia la declaran también los pasajes célebres de un comentario al evangelio de San Juan: “No pienses que

eres atraído contra tu voluntad, pues también con amor se atrae al alma, y el deleite arrastra suavemente. ¿Qué significa ser atraído por el deleite? Regocíjate en el Señor, y El colmará la medida de tus deseos. Hay un deleite espiritual al que es sabroso este Pan celestial. Pues si el poeta pudo decir: A cada cual arrastra su deleite o su pasión, no una necesidad o una fuerza coactiva, sino el gusto, ¿con cuánta más razón diremos que es atraído a Cristo el que se deleita con la Verdad, el que se apasiona de la justicia, el que se entusiasma de la bienaventuranza y vida eterna, pues todo esto se cifra y compendia en la plenitud de Cristo? Para el cuerpo hay sus deleites, y ¿no los habrá para el alma? Muestras un ramo verde a una oveja, y va a ramonearlo. A un muchacho le enseñas un puñado de nueces, y corre a ti; lo atraes no por violencia, sino por gusto, por afición. ¿No atraerá, pues, Cristo, manifestado por su Padre?”

Así une los extremos de la cadena misteriosa de la gracia y el libre albedrío el mayor psicólogo del Cristianismo.

7. LA GRACIA Y LOS VALORES HUMANOS

Pero la acción de la gracia se extiende también a una esfera de bienes naturales, arraigados en el ser humano. No destruye, sino perfecciona la naturaleza. La doctrina agustiniana equidista de los dos extremos que en este punto pueden darse: el maniqueísmo y el pelagianismo. Extremadamente pesimista, el primero admite una corrupción sustancial de la naturaleza, donde no es posible la acción del principio bueno y redentor. La zona infecta del mal no puede ser tocada por la gracia de Dios.

Pero San Agustín no admite una devastación total de la naturaleza por el pecado, sino siguen en pie los bienes raíces, que son patrimonio del hombre. Tales son, v.gr., las potencias que conservan su fuerza natural, el deseo de la felicidad, el amor a la verdad y al bien, la capacidad natural de conocer a Dios. El ser *capax Dei* es también un bien radical que ha conservado el alma como imagen de Dios. La gracia se inserta en estos bienes para sanar al hombre y mejorarlo interiormente.

El pelagianismo, esencialmente optimista, todo lo ve de color de rosa en el universo y en el hombre. Pero coincide con el maniqueísmo al negar la posibilidad de una influencia salvífica en el hombre por medio de la gracia. La doctrina católica y agustiniana, en cambio, confiesa la posibilidad, la conveniencia y la realidad de la acción divina en el hombre caído.

Que el Espíritu infinito se introduzca en lo más íntimo de la persona finita para despertarla, moverla, elevarla y mejorarla es la más dichosa y racional de todas las posibilidades y realidades.

La naturaleza íntegra sale mejorada con esta acción y contacto con lo divino en el hombre. Aun los valores naturales salen gananciosos.

La gracia salva a la naturaleza. Gracia y naturaleza se relacionan entre sí, se buscan y completan. No se destruyen, como dos fuerzas explosivas, al unirse, sino se unen sólidamente con vínculo provechoso para ambas partes. No repugna la medicina a la naturaleza. El vicio es enemigo y destructor de la naturaleza, no la gracia de la medicina. Lo cristiano no repugna a lo humano, sino que lo sana, completa y perfecciona. La gracia, según San Agustín, no sólo trae una nueva excelencia y forma de ser—filiación de Dios— con que el ser humano se yergue sobre el ser puramente natural de siervo, sino además fortalece todas las potencias y, afinando el amor, compone y comunica nueva consonancia a los afectos y pasiones. Así dice el Santo ponderando los beneficios de la Iglesia católica.

Los hijos de Adán, al hacerse hijos de Dios por adopción o gracia, se cohieren en sus vínculos para formar una fraternidad más sagrada. La convivencia social humana, al hacerse cristiana, se hace más suave, se humaniza más. Lo cristiano no suprime, no aplasta, sino realza la sociedad con nuevo vínculo cordial que enlaza las almas. La fraternidad de los primeros cristianos ofrecía a los ojos del paganismo un espectáculo nuevo, es decir, una sublimación de la sociedad por la caritas. Esta sublima a todo el ser humano, porque es una fuerza totalitaria que consigue levantarse con el señorío del espíritu. “Con razón se ha visto en ti, ioh Iglesia!—continúa San Agustín—, cuán poco valen los esfuerzos mandados por la ley cuando la concupiscencia devasta el ánimo y se pretende frenarla con el temor del castigo y no se domina con el amor de la virtud” .

La energía de la caridad reduce a obediencia y unidad las fuerzas rebeldes y disgregadas de las pasiones, con lo cual la persona humana recobra su mando perdido y ensancha su dominio, con aumento de potencia, de gloria y dignidad. Por la caridad nos conformamos con Dios para que, separados del mundo, no nos confundamos con lo que debe estarnos sujeto. El hombre debe llevar o la imagen de Dios o la imagen de la bestia. El vicio lo rebaja y animaliza. No que la naturaleza humana sea anulada, porque la buena obra de Dios es indestructible en sus fundamentos.

Con todo, el vicio le imprime un carácter bestial.

En otras palabras: el hombre, para conservar su excelencia y dignidad superior, debe asemejarse a Dios, lo cual es efecto de la gracia.

Y por aquí llegamos a una conclusión importante: cómo Cristo es no sólo la flor y gala de la Humanidad, porque atesora todos los valores del hombre, sino también la columna que la sostiene. “Antes de venir Cristo, el hombre era como una pared agrietada y curva, y el demonio la estaba empujando para derribarla en el suelo. Vino Cristo, y, arrimándose a ella, se hizo su sostén y columna”. Esta amenaza y ruina significa la pérdida de ciertos valores, como la libertad

espiritual, el ejercicio sano de la razón, el señorío sobre las pasiones, la profunda intimidad de la vida.

“En tanto vale el hombre algo en cuanto vive unido al que lo creó, porque separándose de Él no es nada”

En la polémica con los arrianos nos ofrece también una fórmula verdaderamente profunda, expresiva de la conexión entre Cristo y la Humanidad. “No nos airemos contra ellos (los arrianos), antes bien oremos para que Dios les otorgue la luz, pues tal vez lo son de nacimiento. Prefieren la familia a la verdad. Háganse, pues, lo que no son para conservar lo que son; esto es, háganse católicos para conservar el ser de hombres; para que en ellos no perezca la criatura de Dios, ayúdeles la divina gracia”.

La frase *Fiant catholici, ut possint servare quod homines sunt* pudiera ser el más bello lema del humanismo cristiano. Cristo es la sal de la tierra, el que preserva de su corrupción la naturaleza humana. Su ausencia no supone una corrupción sustancial del hombre ni una pérdida total de todos los valores. El templo, abandonado por Cristo, no se viene al suelo, pero sí queda desmantelado, sin la gracia y esplendor de la imagen de Dios, sin la cual el hombre es mucho menos hombre de lo que debiera ser. En Jesús se encarna la idea eterna y ejemplar de Dios sobre el hombre.

Ahora se comprende cuál hubiera sido la suerte de Europa de haber triunfado el monje bretón, tan falto de vista metafísica y de profunda experiencia humana y cristiana.

Tal es también la lección amarga de la dialéctica interna de la historia del humanismo. N. Berdiaeff resume así este resultado: “El humanismo no ha fortificado, sino debilitado al hombre. He aquí el resultado paradójico de la historia moderna. El Renacimiento comenzó por la afirmación de la individualidad de las fuerzas creadoras del hombre, y ha terminado por la negación de la individualidad creadora del hombre. El hombre sin Dios deja de ser hombre; tal es el sentido religioso de la dialéctica interna de la historia moderna, historia de la grandeza y decadencia de las ilusiones humanistas. El hombre, en el estado de separación y vacío de su alma, hácese esclavo no de las fuerzas superiores, suprahumanas, sino de los elementos inferiores, inhumanos. El espíritu humano se entenebrece y los espíritus inhumanos se apoderan de él”^{C2}.

Lo mismo que ha dicho San Agustín lapidariamente. El hombre, separado del Espíritu Santo, por su propio peso se hunde en la animalidad, con pérdida de valores muy estimables.

He aquí la dialéctica interna del pelagianismo en todos los tiempos. El hombre no puede sostenerse en sí mismo una vez que se separa de Dios.

X

EL CUERPO MISTICO DE CRISTO

1. EL PARTIDO DONATISTA

San Agustín es el gran maestro de la eclesiología católica, porque nos ha enseñado a comprender el cristianismo y a vivir en intimidad con el Cuerpo místico de Jesús. “La gloria que nosotros queremos vindicar para San Agustín—dice Batiffol—es la de haber hecho del catolicismo no sólo una inteligencia y una unidad, sino una mística, porque ningún doctor como él tuvo la intuición afectuosa de la presencia actuante de Dios en la Iglesia”.

Cuando fue consagrado obispo se encontró con un África desgarrada por el cisma, por la “pars Donati”. El donatismo tenía sus sacramentos, su culto, su organización jerárquica, su cuerpo aguerrido y dinámico de partidarios, que se habían fortificado contra la verdadera Iglesia con un sistema defensivo de apologética y teología. La Iglesia de Cristo, según ellos, se había temporalizado, entregándose en manos del Poder público. Se corrompieron sus ministros, haciéndose vasos inmundos que no podían contener ni distribuir la gracia de Dios. Sólo una minoría selecta se salvó. Todo el mundo es una cloaca de corrupción; sólo en un rinconcito africano florece el jardín de Cristo .

La campaña contra este error y en defensa de la Esposa inmaculada de Cristo ocupó una gran parte de la actividad literaria del gran Doctor. Apuró todas las artes de persuasión y catequesis contra el cisma: el tratado doctrinal, el opúsculo, el diálogo, el poema con ritmo popular y estribillo, el manifiesto, la correspondencia de todas clases, el sermón, la conferencia y discusión pública con procesos verbales estenográficamente reproducidos.

El divulgó el epíteto de *Mater Ecclesia*, que tan a menudo fluye de sus labios con un arrullo musical y tierno. Defendiendo a la Iglesia, defendía a la Madre espiritual del hombre y de la civilización de Europa. El donatismo era un sistema terrorista que pretendía dominar con la violencia. Sus jefes profesaban teorías subversivas sobre la abolición de la propiedad y el reparto de los bienes, contando con un turbio linaje de aventureros, que en nuestro tiempo hubieran engrosado las filas de los del martillo y de la hoz. Amparando sus ideas con pasajes evangélicos, apelaban al pillaje, al incendio, al alboroto popular, hasta el punto de obligar a las autoridades a medidas represivas por la fuerza.

En Hipona, el clero donatista prohibía a los panaderos de la secta cocer el pan de los católicos. Cuando predicaba San Agustín levantaban un clamoreo en la vecina capilla donatista para impedir se oyera su palabra.

Particular blanco de su saña era el Obispo de Hipona, que enarbolaba la bandera de la unidad religiosa y del orden civil. Más de una vez le gritaron por la calle: “¡Abajo el traidor!”

Sus violencias y demasías obligaron a los emperadores a tomar parte en la contienda por el bien común y seguridad del orden público. En el año 411 se reunieron en Cartago católicos y donatistas, bajo la presidencia del tribuno Marcelino. El programa doctrinal se resumía en estos puntos, presentados por los católicos :

1. La Iglesia de Dios, anunciada por los profetas y predicada por Cristo, es universal, luego la católica es la verdadera.

2. Ella se compone de justos y pecadores, de buenos y malos, de grano y paja.

3. Los donatistas no pueden probar que la Iglesia, corrompida en todas partes, únicamente se conserve pura en el partido de Donato, pues aun suponiendo la indignidad de Ceciliano—hecho que no se puede demostrar—, no bastaría él para corromper la Iglesia ni invalidar su bautismo.

Con estos puntos de extraordinaria importancia dogmática se definía la naturaleza de la verdadera Iglesia.

Las dos primeras sesiones de la asamblea se consumieron en asuntos de procedimientos, en que no intervino San Agustín. “Su actuación—dice un crítico autorizado—, tan reservada en las primeras audiencias, llegó a ser preponderante en la tercera; suya es la honra de haber soportado todo el peso de la controversia sobre la causa, *Ecclesiae*. Sin hablar palabra cuando se trataba de minucias de procedimientos, pues se reservaba su actuación para el nervio de la causa, incapaz de ser derrotado por todas las interrupciones, erguido, luminoso, fuerte, dotado de una unción desbordadora, Agustín puede llamarse sin hipérbole el verdadero triunfador de la conferencia”.

Allí quedaron derrotados doctrinal y legalmente los donatistas.

2. CRISTO EN LA IGLESIA

La controversia obligó a San Agustín a irradiar nueva luz sobre los hondos misterios de Cristo, cuya presencia se hizo más íntima, eficaz y consciente en la comunidad de los fieles. Uno de los puntos controvertidos versaba sobre la validez de los sacramentos administrados por los ministros indignos y por los herejes. Los sacramentos no sacrifican si no es santo el ministro, decían los

partidarios de Donato; hay que pertenecer a la Iglesia verdadera, es decir, al grupo aristocrático, de que formaban parte ellos. No es, pues, Cristo el que confiere la santidad, sino el ministro. El ministerio eclipsa totalmente la acción del Salvador. Late aquí, como en el pelagianismo, una doctrina que nos emancipa de Cristo, con merma de su señorío sobre las almas, porque es impedido por la causa instrumental en el ejercicio de su clemencia. Por eso el donatismo puede considerarse “como la primera tentativa para fundar la fe sobre la experiencia religiosa”. Descansaba sobre un individualismo en pugna con el espíritu universal de la religión de Cristo. San Agustín, al contrario, refuerza nuestros vínculos de unión con Cristo y con los miembros que forman su cuerpo. Después de San Pablo, ningún Padre de la Iglesia ni teólogo ha derramado tan copioso raudal de luz sobre el misterio de Cristo y su cuerpo. Se le honró con el epíteto de “Padre del Cuerpo místico” y, por consecuencia, de la solidaridad sobrenatural de todos los cristianos. Cristo es el nuevo Adán, origen de una raza de hijos de Dios, estrechados entre sí con una sagrada parentela más fuerte que todos los lazos carnales. “Así como toda generación carnal procede de Adán, así toda generación espiritual viene de Cristo”.

Por este camino dialéctico se llega a uno de los puntos cardinales de la doctrina antidonatista. Cristo sana, Cristo purifica, sólo Cristo es el autor y consumidor de nuestra justificación, y no el hombre. La eficacia de los sacramentos se vincula a la santidad difusiva de Cristo. Bautice Cirilo o Metodio, Cristo es el que bautiza. Absuelva Pablo o Timoteo, Cristo es quien absuelve y perdona los pecados. Cristo adquiere con esta doctrina una profunda intimidad con la Iglesia o Cuerpo místico, totalmente penetrado de la fuerza salvadora que emana de su divina persona para comunicarla en forma de gracia sacramental. Cristo hace suyos a los cristianos o miembros que se adhieren por el bautismo y forma con ellos una plenitud o totalidad que comprende a toda la Iglesia. Pues de tres modos se designa a Cristo en la Sagrada Escritura; primero, como Verbo o Persona divina; segundo, como Verbo encarnado, y tercero, como Cristo total.

3. RASGOS DE LA ESPOSA

Como Cuerpo de Cristo, la Iglesia ostenta ciertos rasgos divinos que la distinguen de todas las falsas imitaciones. La Esposa verdadera goza de una hermosura original y propia, con que deja muy atrás todas las pretendientes a la mano de Cristo. San Agustín ha estudiado morosamente la hermosura y rasgos de la Iglesia en tres retratos que de ella poseemos: la profecía, la palabra de Cristo y la doctrina de los apóstoles.

En el libro *De unitate Ecclesiae* se dibujan los caracteres de la Esposa de Cristo tal como se contienen en el Antiguo Testamento, en el testimonio del Salvador y de los apóstoles. Tenemos los libros divinos, cuya autoridad es reconocida de ambas partes; busquemos, pues, allí la Iglesia, indaguemos allí

nuestra causa Si las Sagradas Letras nos pintan una Iglesia limitada al territorio del África, entonces habrá que doblegarse a las razones de Donato ; pero si allí se predice y predica una Iglesia universal, con derecho a extenderse por todas partes, su causa está perdida.

Tema predilecto de la divina Escritura es Cristo y su Iglesia. “Profiéreme un solo testimonio en favor del partido de Donato; yo te sacaré mil en favor de la universalidad de la Iglesia” Particularmente se detiene el Santo en recordar profecías de Isaías y de los Salmos.

“Notad cómo en los Salmos se nos pinta la Iglesia extendida por todo el orbe de la tierra y magnificada con el esplendor de la gloria de su Rey”.

El testimonio de Cristo es igualmente fehaciente, porque al separarse de nosotros recomendó su Iglesia a los. Les profetizó su universalidad, “porque sería predicada en su nombre la penitencia y la remisión de los pecados a todas las gentes, comenzando por Jerusalén. Nada hay, pues, más veraz ni más divino y manifiesto que este testimonio”.

Los apóstoles, herederos de la doctrina de Jesús, vieron realizarse su divino plan. “Nos ha sido, pues, evangelizada una Iglesia que había de extenderse por todas partes”

Con la universalidad se dibujan también otros rasgos, como el de la unidad. El cuerpo de Cristo ha de calificarse por la cohesión viva de sus miembros y órganos: " Pues así como el cuerpo, siendo uno, tiene sus miembros y, con ser muchos los miembros, único es el cuerpo, también Cristo es multitud de miembros y un solo cuerpo. Luego todos nosotros, unidos a la Cabeza, valemos mucho; sin la Cabeza, nada. ¿Por qué? Porque juntamente con nuestra Cabeza somos vid; sin ella, somos sarmientos podados que sólo para el fuego sirven... Señor, si nada podemos sin ti, contigo lo podemos todo. Pues lo que El obra por medio de nosotros nos parece que obramos nosotros”.

La unidad le viene a la Iglesia de su conexión con Cristo o de la caridad divina, y es como un milagro perpetuo. Como la túnica inconsútil, está tejida de arriba: “Sus vestidos son sus sacramentos; pudieron repartírseles los herejes; pero allí quedaba un vestido indivisible. Era la túnica, tejida desde arriba, dice el Evangelio”. Luego tejida por el cielo, tejida por el Padre y por el Espíritu Santo. ¿Qué túnica es ésta, sino la caridad, que nadie puede dividir? ¿Cuál es la túnica, sino la unidad?

“Como la división y la discordia hacen a los herejes, la paz y la unidad forman a los cristianos”.

Rasgo también inalienable, que hemos indicado ya en pasajes anteriores, es la universalidad, que ninguna secta ha conseguido. Los herejes y herejías son locales y provinciales, mientras la Iglesia de Cristo es ecuménica.

“No todos los herejes están diseminados por toda la faz de la tierra, y, con todo, no faltan en ninguna parte. Unos están aquí, otros allí; pero se ven en todas partes. No se conocen a sí mismos. Hay sectas en África, en el Oriente, en Mesopotamia, en Egipto. Una misma madre, la soberbia, las engendró; así como una Madre, nuestra Santa Iglesia, engendró a los fieles repartidos por el orbe. Ella conoce las sectas, porque entre todas anda mezclada. Es como una vid que, desarrollándose, se ha extendido por todas partes, mientras los herejes son como sarmientos inútiles, cortados por la podadera del dueño por causa de su esterilidad para que la vid fuera conocida, no amputada. Los sarmientos quedaron allí donde fueron cortados; pero la vid, creciendo por todas partes, conoce los sarmientos que mantiene unidos, y los que al ser cortados quedaron junto a sí”.

El milagro de las lenguas es para San Agustín uno de los símbolos del destino católico de la Iglesia. Cada hombre hablaba en todas las lenguas, como anticipo de la Iglesia futura, que había de hablarlas todas. Un hombre era signo de la unidad, y todas las lenguas en un solo hombre el signo de la unidad en medio de todas las gentes.

La diversidad de lenguas teje la maravillosa variedad en el vestido regio de la Esposa de Cristo, y como la hermosura y variedad del vestido reluce en la unidad del mismo, así todas las lenguas resplandecen en la unidad de la fe. Brille la variedad en el vestido sin desgarrones.

Trátase de una catolicidad orgánica y asimilativa de peculiaridades raciales, compatibles con la unidad esencial de la fe, como lengua, liturgia, arte, costumbres. Por eso uno de los más nobles sentimientos de la piedad católica es lo que llama el Santo *communicare orbi terrarum*, vivir en relación con todo el orbe de la tierra. “Extiende tu caridad por todo el globo de la tierra, porque los miembros de Cristo se esparcen por toda ella”.

Por otra parte, la catolicidad de la Iglesia es fecunda y santificante. “Santo es el templo de Dios que sois vosotros”, dice el Apóstol. Ella es la Iglesia santa, la Iglesia única y verdadera, la Iglesia católica, siempre en liza con las herejías. Puede ser combatida, pero no vencida. Todas las herejías salieron de ella como sarmientos inútiles de la vid podada, mas ella permanece en su raíz, en su vid, en su caridad. La unión con la vid produce su vitalidad, así como la separación origina la muerte.

La santidad de la Esposa es un reverbero de la infinita santidad de Jesús. El Esposo le ha regalado todo el espléndido equipo de sus excelencias y hermosura; la ha embellecido con las joyas del espíritu para que luzca el poder,

la fuerza, la sabiduría, la riqueza, la bizarría incomparable del Rey. Totalmente penetrada de la gracia de Cristo, la Iglesia realiza en el organismo místico operaciones análogas a las del alma en el cuerpo: “Por diversos oficios se manifiesta una vida común. Tal es la Iglesia de Dios; en algunos santos obra milagros; por medio de otros enseña la verdad; en éstos guarda la virginidad, en aquéllos la pudicicia conyugal; aquí obra una cosa, allí otra; cada miembro tiene su propia operación, pero adaptada a la vida común. Lo que el alma al cuerpo humano, tal es el Espíritu Santo en el Cuerpo de Cristo o Iglesia”.

La santidad es la hermosura viviente del Cuerpo místico, nota de su verdad visible a todos los ojos. “No está tapada y cubierta esta Iglesia, ni se halla bajo el modio, sino sobre el candelabro, para que luzca a todos los de casa. De ella está escrito: no puede ocultarse la ciudad edificada sobre un monte”. Mas para los donatistas se halla como cubierta, porque oyendo tan claros testimonios sobre su dilatación por todas partes, ellos, con los ojos vendados, más quieren tropezar en el monte que subir a Él, porque Cristo es la piedrecita desgajada del monte, sin obra de manos, que creció y se hizo altura dominante y llenó toda la tierra.

4. POR LA IGLESIA, A CRISTO

El milagro de la santidad y universalidad de la Iglesia nos fuerza a poner en ella un principio superior. Por un doble movimiento dialéctico vamos de la Iglesia a Cristo y de Cristo a la Iglesia. “Los apóstoles veían la Cabeza y creían en el Cuerpo. Por lo visible creían en lo invisible. Nosotros somos semejantes a ellos: vemos algo que fue invisible para ellos y no vemos lo que tuvieron ante sus ojos. ¿Qué vemos nosotros inasequible a su mirada? La Iglesia extendida por el mundo. ¿Y qué no vemos que estuvo al alcance de sus ojos? A Cristo en la carne. Como ellos veían a Cristo y creían en el Cuerpo o Iglesia, así nosotros vemos el Cuerpo y creemos en la Cabeza. Ambas visiones mutuamente se ayudan y refuerzan. Ayudóles a ellos la visión de Cristo para creer en la Iglesia futura; ayúdanos a nosotros la visión de la Iglesia para creer en Cristo resucitado. Se han cumplido su fe y la nuestra. El Cristo total se ha manifestado a ellos y nosotros; pero totalmente ni fue visto por ellos ni por nosotros. Ellos vieron la Cabeza, creyeron en el Cuerpo; nosotros vemos el Cuerpo y creemos en la Cabeza. Pero a nadie le falta Cristo; en todos está completo y todavía su Cuerpo no ha logrado la entera plenitud”.

San Agustín ha insistido con particular interés sobre este punto, fundamental en la apologética moderna, canonizada en cierto modo por el Concilio Vaticano I. La Iglesia es un motivo viviente de credibilidad para los hombres, pues la acompaña un fascinoso resplandor de milagro. Por la Iglesia nos elevamos a Cristo, su fundador. La Iglesia vive en una atmósfera de resurrección y nos guía a la causa originaria, es decir, al gran Resucitado, visible en las almas resucitadas que le siguen y aman. Una fuerza divina y creadora

penetra el Cuerpo de Jesús, produciendo su vida superior. La Iglesia, perpetuo milagro de la resurrección de las almas por la fe, nos levanta a la resurrección de Cristo, que es el hecho más bello y fecundo de la Historia “.

5.MADRE NUESTRA

Mas la Iglesia no sólo por su evidencia y fulgor de milagro nos lleva a Jesús por un camino dialéctico, por ser ella como una premisa necesaria cuya conclusión es Cristo, actuante en su historia y su vida, sino también por su influjo maternal. Ella es la madre verdaderísima de los cristianos. El hombre moderno, descolgado del regazo caliente de la fe, no siente la ternura sagrada y viva que emana de este título nobilísimo, que arrancó tan devotos y filiales acentos al genio agustiniano. El profundizó como pocos en el carácter eternamente infantil del hombre, en su fragilidad, en su abandono espiritual, en su miseria y necesidad de apoyo. El hombre es un ser que necesita siempre el cariño materno que ilumine la orfandad sombría de su alma. Y por eso la maternidad de la Iglesia llena el gran vacío de su interior, porque ella no sólo es la virgen de Cristo, sino la madre del género humano, pues engendra a los cristianos a una vida nueva, los alimenta con la leche de su doctrina y los fortalece con el pan de la sabiduría. La piscina bautismal es el útero materno.

“Nuestro primer nacimiento fue de un hombre y una mujer; nuestro segundo nacimiento procede de Dios y de la Iglesia” .

“Pueblo, que eres creado—dice en otra parte—, alaba a tu Dios; alaba tú que naces y bendice a tu Señor. Bendícele, porque eres amamantado; alábale, porque te da alimento, y con ese alimento progresa en la sabiduría, en la edad... Como competentes, creced en Cristo, para que lleguéis a ser varones perfectos. Alegrad con vuestro progreso al Padre y no contristéis con vuestro retroceso a la Madre. Amad lo que seréis. Porque seréis hijos de Dios, hijos de la adopción. Vuestro padre es Dios; vuestra madre, la Iglesia”.

Así resume el Santo las principales funciones maternas de la Iglesia. Lo mismo en la infancia que en la adolescencia y en la edad madura, la Madre espiritual nunca se separa del hombre: “Fuera del calor del seno de la Madre, moriréis de hambre”, dice el Santo. Ni un momento puede separarse el hombre del regazo de la Iglesia, so pena de morir de frío y de miseria. Así como la personalidad humana, privada del calor doméstico, se cría espiritualmente mutilada, porque le falta la experiencia maestra del amor, también la personalidad moral necesita recibir el aliento caritativo de la Iglesia para lograr su plenitud. ¡Con qué pintoresca imagen describe San Agustín a los feligreses la miseria y descarrío de su primera edad! “Yo fui miserablemente engañado, al llevar casi desde niño al estudio de las divinas verdades el afán de la discusión y no la piedad sumisa de la fe, que inquiere humildemente. Así cerraba la puerta del Señor con mis malas costumbres. Debía aldabear y llamar para que me abriesen,

y yo la empujaba para cerrarla más y más. Quería alcanzar con la soberbia lo que sólo se otorga a la humildad. ¡Cuánto más felices sois vosotros y con qué seguridad, puestos en el nido de la fe como tiernos pajarillos, recibís de la madre Iglesia el sustento espiritual! Yo, al contrario, desgraciado y díscolo de mí, creyéndome con arrestos para volar, cuando todavía era implume, me arrojé del nido, y en vez de volar, en tierra di con mi cuerpo. Pero el Señor, movido a compasión, me cogió del suelo para que no me pisaran y maltrataran los transeúntes y volvió a colocarme en el nido”.

He aquí un cuadro plástico de la miseria humana y de la piedad materna de la Iglesia. Se contrastan dos formas de vida; una a la cruda intemperie, lejos del abrigo materno de la Iglesia; otra en el nido seguro, calentado con el amor de Cristo. La Iglesia, para San Agustín, remedia una de las mayores miserias del espíritu humano: su doble orfandad y separación de Dios y de los hombres.

La doble orfandad se ostenta muy sensible en el rostro del hombre moderno, solitario y desarraigado de toda certeza y verdad absoluta. El liberalismo le ha arrancado del hogar doméstico y arrojado a la calle de la opinión pública, llena de rumores y sofismas. Y vivir en la calle es un terrible desamparo y orfandad para el espíritu, ávido de verdades vitalicias, que sólo se reciben como alimento en el hogar eclesiástico. La Iglesia alimenta al hombre con la verdad suprema de Cristo. El que vive fuera de ella incurre en toda suerte de idolatrías y falsedades. Al hombre extraño a la Iglesia, la religión es el culto de sus fantasmas y el error es su Dios.

Terribles palabras, confirmadas con la historia del humanismo moderno anticristiano. La Iglesia sana y rectifica las desviaciones del espíritu, porque posee una autoridad infalible, por haber “Dios puesto en la cátedra de la unidad la doctrina de la verdad”.

En el seno de la Iglesia está la Verdad: todo el que se apartare de él, necesariamente caerá en errores. La seguridad con que condena los errores supone en ella una relación perpetua e irrompible con la Verdad, que es Cristo.

6. CASTILLO DE LA FE

La Iglesia es: la ciudadela de la fe, el castillo de la autoridad, provisto de fortísimas defensas para seguridad de los débiles y refugiados en ella.

Las defensas y murallas consisten también en la razón, porque su “clementísimo Rey la armó con toda clase de baterías de invencibles razones”.

Al leer estos elogios se pinta en la memoria la viñeta de los medievales, que representaban la fe en forma de un castillo, con sus torres, cubos, atalayas, fosos y muralla, y con nobles guerreros, armados de punta en blanco, para combatir a los enemigos. Vivir dentro de este castillo, que es a la vez *tabernaculum*

veritatis, da al cristiano la plena seguridad para repetir con el gran Santo: En la Iglesia permaneceré seguro, porque en ella vive la Verdad: ella es universalmente perfecta y no yerra. Cristo libra a la Esposa de caer en tantos errores como la cercan por todas partes; Cristo habita en Sión, que significa especulación, y si en la Iglesia no morase el Señor, la más precavida especulación iría a perderse en mil errores.

“Múltiples errores, diversas herejías, diversos cismas se oyen por doquier; lenguas innumerables contradicen a la verdadera doctrina; pero tú refúgiate en el tabernáculo de Dios, arrímate a la Iglesia católica, no te desvíes de la regla de la verdad, y te verás protegido en el tabernáculo de la contradicción de las lenguas- Mas la seguridad no equivale a dormida quietud. El católico va a bordo del más maravilloso barco con que se puede hacer la travesía del mundo”.

Es un error creer que los católicos andan con mil zozobras interiores acerca de su fe, como desaguando penosamente la sentina de la duda, que entra y pone en peligro la salvación del alma. Así pensaban los adversarios de Newman ^d. Pero es igualmente un error creer que por ser nuestro barco tan probado en las tempestades y marejadas de los siglos, los que en él viajan se entregan a una perezosa quietud. El barco no puede perecer, pero sí los tripulantes. El católico no tiene una certeza absoluta de su salvación. Sólo Dios conoce el número de los predestinados, y vivimos en una ignorancia invencible acerca de la perseverancia final y del destino último. Por eso yerran los que creen que la predestinación hace inútil la Iglesia, como si todo hubiera de ser obra de una fuerza oscura y determinante.

Los protestantes han visto aquí una contradicción en la eclesiología agustiniana, un elemento aniquilador de la misma. Como diría Reuter, “los dos valores son incompatibles: el dogma católico de la Iglesia es destruido por el desarrollo lógico de la idea predestinacionista”. Con todo, otros protestantes, *v.gr.*, Loofs, no admiten la antinomia reuteriana. Ni es admisible desde el punto de vista católico y agustiniano.

La salvación humana va ligada parcialmente al celo y esfuerzo de los que integran la comunión de los creyentes. No es fruto de una mecánica del destino. Por lo cual, San Agustín, un año antes de la muerte, añadió a su eclesiología su último rasgo, tal vez el más capital. Al afirmar que la salvación no es nunca una evidencia ni aun para el más perfecto, al mostrar que entrar en la Iglesia y vivir en su unidad y bajo sus leyes es para el menos perfecto una garantía anticipada, realizaba la alianza de la religión exterior con la interior, del culto con la verdadera piedad, y arraigaba la fidelidad en la inquietud.

Así, la Iglesia infunde seguridad, pero sin apagar la sagrada llama de la inquietud, de una tensión necesaria para el desarrollo de la vida. El católico es un ser seguro e inseguro, quieto e inquieto, tranquilo e intranquilo. La certeza

misma de la fe es un estímulo de conocimiento cuyas posibilidades son inmensas, como hemos apuntado ya en otra parte.

San Agustín es el menos estático de los cristianos; la Iglesia no fue ningún pretexto de quietud y soñolencia, antes bien de vigilancia y dinamismo. De aquí su devoción a la gran Madre espiritual del género humano: “Amemos a Dios, nuestro Señor; amemos a su Iglesia; a aquél como Padre, a ésta como Madre; a aquél como señor, a ésta como su esclava, porque somos hijos de su esclava. Amad, pues, carísimos hermanos, unánimemente a Dios Padre y a la Iglesia Madre”

XI

LAS “CONFESIONES” O EL GENIO RELIGIOSO DE SAN AGUSTÍN

1. LIBRO DE LAS EPIFANÍAS DEL SEÑOR

Las Concesiones son, sin duda, la gran definición del alma de San Agustín, las que se adecúan mejor a su genio religioso, como fruto a la par del entendimiento, corazón y fantasía. Ellas esparcieron por Europa una fragancia de intimidad cual no se había conocido hasta entonces. La antigüedad clásica se mantuvo parca en declaraciones de la conciencia individual. Sólo el cristianismo, elevando al individuo a una nueva categoría de excelencia, hizo posible la floración literaria de las Confesiones y Revelaciones. El hombre antiguo vivió sometido a las normas de la convivencia social, al espíritu de la polis. El cristianismo no negó el hecho social, antes bien lo fortaleció desde dentro, desde el núcleo central del espíritu, reclamando un hombre nuevo mucho más rico e interior, porque las relaciones con Dios eran más cordiales e íntimas que en los antiguos religiosos. Este hombre nuevo, trepidante de pasión y de patética sinceridad, se agita y mueve en las Confesiones. Él puede exhibir muy bien su alma, como un museo romántico y como una sala de Dios, embellecida con la hermosura de todos los dones naturales y sobrenaturales. Porque eso son las Confesiones: una prodigiosa exhibición de una de las almas más prodigiosas que ha regalado al mundo el Creador para lucir su misericordia y grandeza.

Ese pequeño y benemérito libro, al iluminar la conciencia personal de San Agustín, ha iluminado los enigmas de Dios y del hombre, pues las Confesiones son en el orden individual lo que la Ciudad, de Dios en el colectivo y universal: un esfuerzo genial para poner en claro a la luz de Dios las honduras de la propia conciencia y vida. Ambos son libros de las epifanías del Señor. La Ciudad de Dios introduce un orden y un sentido en la masa informe de los hechos de la historia universal. Donde reinaba el caos surge un cosmos, un todo orgánico en que reluce la altísima pedagogía divina, encaminada a la salvación del hombre. Se corrige la concepción fatalista de los ciclos históricos, porque el espíritu, en contacto con Dios, ha sido elevado a una nueva forma de existencia, que produce movimientos originales y variadísimos en el curso de la Historia. La familia humana se mueve hacia un destino grandioso con la dirección de la divina Providencia.

Pero todavía quedaba sin explorar la tierra de la propia individualidad caótica, hasta que San Agustín metió allí la brasa de la lumbre de su genio. Como la historia universal, la personal de cada uno es teatro de misteriosas teofanías y, por tanto, una historia sagrada con raíces profundas en el plan divino. Lo que para los demás era una tierra seca, apretada y estéril, se ha convertido en las manos de San Agustín en vergel perenne, húmedo de rocío penitencial. El genio agustiniano husmea las huellas del Señor, sigue el rastro y venta el olor de la Providencia para descubrir sus planes y esclarecer los movimientos individuales con la luz de un sentido general, con que adquieren unidad y orden superior. La conciencia individual se ha convertido en universo ordenado, engranándose lo pequeño al todo de que forma parte por la comunicación con Dios, que gobierna y da sentido a todos los procesos individuales y colectivos.

Tal es uno de los mayores méritos del autor de las Confesiones: el haber incorporado al cosmos una zona oscura, cual es la vida de un *individuum ineffabile*. Sobre ella ha proyectado el Santo dos luces: la de Dios y la de su propia alma. Son dos enigmas que fatigan al gran genio desde la primera hasta la última página. Ya en el primer capítulo nos abre los ojos al doble panorama interior y superior. “Grande sois, Señor, y loable sobremanera; vuestra pujanza es grande y no tiene número vuestra sabiduría. Y presume alabaros un hombre, parte ruin de vuestra creación; un hombre que lleva en derredor de sí el andrajo de su mortalidad, que lleva sobre sí el estigma de su pecado y aun el testimonio de que vos resistís a los soberbios. Y con todo eso presume alabaros un hombre, parte ruin de vuestra creación. Vos le despertáis para que se deleite en alabaros, pues nos hicisteis para vos y nuestro corazón está inquieto mientras no halle descanso en vos”

Pujan aquí por brotar a la superficie una teodicea y una antropología nuevas y desconocidas de los antiguos. Por eso resulta difícil una clasificación de este libro. Ciertamente es uno de los más bellos de las ciencias del espíritu, un tipo sui generis de filosofía religiosa. Y éste de filósofo religioso puede considerarse como uno de los rasgos más cordiales, donde todo San Agustín se pone a nuestro alcance.

Como fuente de materiales para el estudio de la fenomenología religiosa, pocos libros pueden suministrar la copia y riqueza de datos que se atesoran en el coloquio del alma agustiniana con Dios.

La novísima investigación, recusando los métodos de la llamada escuela estadística de Starbuck y de W. James, que acumulaba multitud de datos empíricos de hombres mediocres y de psicópatas para formular las leyes de la experiencia religiosa, acude ahora preferentemente al estudio de las grandes personalidades creadoras. Dice a este propósito Federico Heiler: “Todos los sucesos del alma, de que han nacido los supremos valores culturales

espirituales, el vivir religioso, tanto como el pensamiento filosófico y la creación artística, han de estudiarse en primero y en último término con la propia personalidad creadora. Por eso, como ha dicho con razón Söderblom, la psicología de la religión no puede ir adelante si no es concentrándose en los grandes genios y profundos espíritus del reino de la devoción. Es un error muy difundido entre psicólogos creer que los autotestimonios obtenidos mediante detallados cuestionarios (escritos u orales) son fuentes más ricas, productivas y seguras que los documentos históricos y literarios relativos a la religiosidad de las grandes personalidades”.

Colítese de esto la significación de San Agustín como centro superior de estudios religiosos, por pertenecer a la categoría de las grandes personalidades creadoras y de los más influyentes espíritus del reino de la devoción. La amplitud y profundidad de su experiencia vale más que un fichero de testimonios de personas de escasa sensibilidad y fuerza introspectiva, sin maestría conceptual y gráfica para la formulación del contenido de sus vivencias.

San Agustín todo lo posee: finísima receptividad para los valores religiosos, vista de largo alcance, perspicacia para el análisis de las vivencias, caudal plástico, rico de matices y colores, para decorar los sutiles paisajes del mundo interior.

2. ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA

Para conocer y describir la estructura de las Confesiones conviene anticipar un breve análisis de la estructura de la conciencia religiosa. Examinaremos para ello un hecho que Heiler considera como el acto religioso por excelencia: la plegaria. Y nótese que la plegaria es la forma constante del pensamiento en la autobiografía agustiniana.

Supongamos un alma en pena que, atribulada por una desgracia o en un peligro grave, derrama en los oídos del Padre celestial una oración: la que Cristo nos enseñó a los hombres. ¿Qué ofrece a nuestros ojos esa conciencia que acude a Dios movida y conmovida por una tribulación? Analizando sus elementos, hallaremos una estructura trinitaria. En ella se descubre una zona superior, una zona media y una zona inferior, o para decirlo con metáfora más concreta: un cielo, una tierra y una atmósfera.

Toda plegaria va vinculada a la fe en un mundo superior de donde puede venirle la luz, la fuerza y el consuelo. El alma se encara con un Padre que está en los cielos, como un sol inteligible y trascendente que a todos alumbraba y calienta. Confía en la providencia de Dios, sumamente rico y poderoso, santo y justo, que cuida hasta de los gusanillos de la tierra.

He aquí lo que llamo cielo del alma orante: esas verdades objetivas, últimas, que forman la bóveda superior del mundo interior : la fe en la existencia, esencia y providencia de Dios. Lo más puro y cenital del alma es como el firmamento de estas verdades, estrellas fijas del espíritu humano. Los que carecen de ese firmamento, de ese escabel azul de Dios, no pueden orar ni practicar la religión: son almas tenebrosas, cerradas al mundo más bello de los valores. Por eso la plegaria es una subida al cielo del alma, alumbrada por los luceros amables de las creencias religiosas.

Debajo de este cielo o región cenital del espíritu, “de innumerables luces adornada”, está la tierra, la pobre tierra nuestra, húmeda, oscura, huérfana de calor, hincada en la niebla del enigma; es el suelo y el subsuelo del alma orante que expone a Dios su cuita y desamparo, su hambre y sed de vida; es país de hambre, y tierra sequiza y de difíciles labores, inmensa y salvaje maraña, llena de emboscadas y peligros, donde vive el hombre en medio del enjambre y zumbido de tantas impresiones como rodean de todas partes nuestra vida cotidiana”.

El hombre, como sujeto de miseria, polvo y ceniza delante de Dios, como insignificante “hierba sedienta” y corazón inquieto “con gemidos y deseos de vestirse con la sobrevestidura de nuestra habitación celestial”, es la tierra de que hablamos aquí. El hombre se reconoce como finito ante el Infinito, como relativo frente a lo Absoluto, como hierba árida y sedienta frente a los verdores y esplendores tropicales de la vida divina. Pero este cielo y esta tierra no se hallan incomunicados: entre ambos se interpone la atmósfera, uniendo al Creador con la criatura, el sol con el valle de lágrimas. La función unitiva y medianera de la atmósfera la realizan los actos religiosos, que son medios de comunicación con Dios.

“¡Oh Dios, a quien no podemos unirnos sino por la dilección, por el amor, por la caridad!”, dice el Santo. La fe, la esperanza, la caridad, la pureza del corazón, la penitencia, la plegaria, etc., forman la atmósfera cristalina del alma religiosa.

La estructura trinitaria que acaba de exponer responde a la trinidad psicológica que San Agustín estudia en los libros *De Trinitate*, buscando los vestigios de Dios en los diversos estratos de nuestra conciencia: mundo, sujeto, relación; objeto, potencia, unión de ambos.

Mundo objetivo, superior, trascendental; mundo subjetivo, anímico, inferior; enlace de ambos en la unidad del sujeto orante; tal es la estructura de la conciencia religiosa. De aquí se derivan tres grupos de problemas fundamentales: determinación y definición de Dios, determinación y definición de la naturaleza del hombre, determinación de los actos unitivos entre ambos.

Metafísica del ser divino, antropología y psicología del hombre, fenomenología de la religión, constituyen el campo de exploración para el genio religioso.

La estructura de la conciencia religiosa en general y de la agustiniana en particular esclarece y describe también la de las Confesiones, que son ante todo un maravilloso libro de filosofía y fenomenología de la religión. San Agustín ha entrado dentro de sí mismo, en la sagrada tierra del espíritu, como en un santuario, lleno de temor reverente y de admiración para comunicarse con el divino oráculo y examinarse delante de él e iluminar el tremendo enigma del ser íntimo.

Su grandeza como genio religioso y autor de las Confesiones estriba en cuatro cosas: es un buscador y metafísico de Dios, “el mayor psicólogo del cristianismo” (Grabmann), un captador insuperable de las más finas vivencias religiosas y un artista de la palabra, creador de una prosa psicológica plateresca y arrolladora. “Para nadie como San Agustín, dice Eucken, fue la lengua latina tesoro de una profunda intimidad. Él es un gran artista describiendo, un maestro de la palabra de primera fila; su lenguaje, lo mismo en los momentos fuertes como en los pasajes dulces, tiene un atractivo sentimental, un tono musical cautivador”.

3. BUSCANDO A DIOS POR EL CIELO INTERIOR

Las Confesiones son la historia de una ascensión a Dios, es decir, de una búsqueda, la más seria y fatigosa que puede emprenderse en esta vida. San Agustín, dolorido de muchas caídas, desde el principio del libro lleva auestas el tremendo enigma de Dios. El tormento de su definición le fatiga desde el comienzo: Pero ¿qué sois vos, Dios mío?

Y más tarde le seguirá martilleando en el cerebro la misma interrogación. “Y ¿qué es lo que amo, cuando os amo? No la hermosura del cuerpo, no la frescura de la tez, no el candor de la luz, regalo y caricia de nuestros ojos; no la dulce y varia melodía de la música, no el suave olor de las flores, de los ungüentos y de los aromas; no maná ni mieles, no miembros que puedan aprisionar brazos y abrazos carnales. No, no amo estas cosas cuando a Dios amo. Y, no obstante, amo una luz, una voz, un olor, un manjar y un abrazo cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, olor, manjar, abrazo y ósculo de mi hombre interior... Y ¿qué es esto de amar a Dios?”

La insistencia de la pregunta delata la insuficiencia de la respuesta. Se ve que San Agustín se entrega atado de pies y manos a la grandeza indefinible de Dios; las metáforas que acumula son un lejano gorjeo de definición, desgranado por ese ruiseñor poético enjaulado en el alma agustiniana.

Con todo, la idea del Ser divino caldea el ámbito de las Confesiones. Trata de aprehenderlo por un triple procedimiento: por el dialéctico y abstracto, o

análisis del mando y de las ideas; por el concreto y vivo de la interpretación personal de su historia y por el contemplativo y experimental, de que hay claros indicios en la autobiografía del Santo. Pero advierto al lector que no se debe dar demasiada importancia a ningún esquema y clasificación cuando se trata de encerrar el alma agustiniana, dinámica y escurridiza como pocas. Se va de las manos cuando se la quiere meter en un molde artificial. Por conveniencia expositiva, ajustaré mis reflexiones al esquema indicado.

Primeramente, por un procedimiento ascendente y dialéctico, el genio religioso de San Agustín se esfuerza por conquistar a Dios, es decir, formarse una idea de su grandeza e infinitud.

Unas veces sigue un itinerario que se ha hecho clásico en la filosofía religiosa y mística del cristianismo: “Interrogué a la tierra, y la tierra dijo: No soy tu Dios. Y todas las cosas que hay en ella confesaron lo mismo... Y pregunté a todos los seres que se estacionan a las puertas de mis sentidos carnales; Dijisteis de aquel Dios que no sois vosotros; decidme algo de Él. Y contestáronme con grito potente: Nos hizo El. La interrogación era mi contemplación; la respuesta era su hermosura”

Forma parte de este proceso dialéctico, que, si bien en forma lírica, coincide con el argumento filosófico tomado de la contingencia del mundo, la ascensión a Dios al través de todas las gradas del alma.

Hemos indicado alguna vez la estructura gótica del espíritu, que favorece el vuelo libre del alma contemplativa. El sentido profundo de la jerarquía es estimular la subida de lo imperfecto a lo perfecto, de lo perfecto al Perfectísimo. En un mundo jerárquico y ordenado, el espíritu se habilita para el salto dialéctico, para el paso de lo menos a lo más y a lo máximo. Al contrario, en un mundo monótono y uniforme, la razón se duerme; con la variedad y los contrastes, se aviva el seso y despierta.

La ascensión es un acto espiritual necesario en la dialéctica del espíritu. Si bien San Agustín, como espiritualista, no admite lugares en el alma, con todo no desdeña ciertas figuraciones espaciales, y así, ella tiene su región inferior, media y superior. Las expresiones *transcendere*, *transire*, *elevare animum*, significan diversos momentos dialécticos de la ascensión al cielo íntimo, del movimiento de lo inferior a lo superior. Dios se manifiesta en lo profundo (in profundo), en lo íntimo sobre el alma (in te supra me) por cima del ojo interior y de la mente, que es como la región celeste y azul.

El contraste entre lo superior e inferior es vivo e hiriente: El sujeto se ve a una distancia y lejanía inconmensurable. El tránsito y la ascensión tienen una gran importancia en la fenomenología religiosa: Traspasaré, pues, esta fuerza de mi naturaleza ascendiendo como por escalones a aquel que me hizo.

“He aquí que yo, subiendo por mi alma a vos, que permanecéis muy por encima de ella, traspasaré esta potencia mía que se llama memoria en mi anhelo de llegar a vos”. Cuatro veces se repite en el mismo capítulo a manera de *ritornello*: Hay que pasar por las criaturas, por elevadas que sean, y subir siempre arriba, más arriba.

4. “Sois LA VERDAD”

“Pero ¿dónde estáis, Señor, en mi memoria? ¿En qué sector de ella habitáis? ¿Qué morada os fabricasteis? ¿Qué santuario os edificasteis? Vos tuvisteis con mi memoria la dignación de hacer estado en ella; mas en qué parte permanecéis es lo que me pregunto. Traspasé al recordaros aquellas partes de mi memoria que me son comunes con las bestias, porque no os encontraba allí entre las imágenes de las cosas corporales. Y me remonté luego a aquellas otras partes a las cuales encomendé los afectos de mi alma, y allí tampoco os encontré. Y penetré hasta la sede reservada a mi espíritu que tengo en mi memoria, porque el espíritu también se acuerda de sí mismo, y vos tampoco allí estabais ; porque así como no sois ni imagen corporal ni afecto de ser vivo, cual el que experimentamos al alegrarnos, al entristecernos, al desear, al temer, al recordar, al olvidar o cosa semejante, así tampoco sois el mismo espíritu. Todo aquello está sujeto a mudanza; mas vos permanecéis inmutable sobre todas las cosas y os dignasteis habitar en mi memoria desde que os conocí. Y ¿por qué os busco en qué lugar habitáis, como si allí hubiera lugares? Habitáis en ella, ciertamente, porque me acuerdo de vos desde que os conocí y en ella os encuentro todas las veces que os recuerdo... ¿En dónde, pues, os hallé para conoceros, sino en vos, por encima de mí? Entre vos y nos no hay espacio; nos apartamos y nos separamos, mas no hay espacio que nos separe. Sois la verdad, y en todo lugar os asentáis y presidís para responder a los que os consultan, y simultáneamente respondéis a los que os consultan cosas diferentes”.

Este itinerario hasta llegar al hondón y cima del alma, que será la meta sublime del esfuerzo de la mística y de la metafísica del espíritu en Occidente; esta aprehensión de Dios en el santuario de la conciencia, como verdad absoluta que ilumina y habla a todos, resume el fruto de las especulaciones más altas del genio religioso de San Agustín.

Dios no se refleja en el río cambiante de las imágenes corpóreas o de las impresiones y afectos del sujeto, porque supera toda determinación de tiempo y espacio. Es trascendente, objetivo, más real y vivo que todos los seres de nuestro mundo conocido. Y ese rasgo de Dios, esa superioridad fascinante y dominante, esa trascendencia de todo espacio y tiempo, esa independencia frente a la conciencia finita, que lo percibe como su Creador y su fin, y por ambos motivos heterogéneo y distante, es ingrediente esencial de todas las representaciones del *homo religiosus*.

Dios es altísimo, y está en el cielo y nosotros en la tierra. San Agustín, cerebro en pena por una definición de Dios, ya en los primeros capítulos lo describe como:

“sumo, óptimo, potentísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; muy secreto y muy presente, muy hermoso y muy robusto, estable e incomprensible; inmutable, que lo mudáis todo; jamás nuevo y nunca viejo, que todo lo renováis, conduciendo a los soberbios a la decrepitud, sin que ellos lo entiendan; siempre activo, siempre quieto; acarreante, y no menesteroso; llevando, y llenando, y amparando; creando y sustentando, buscando y no teniendo falta de cosa alguna. Amáis sin encendimiento; celos tenéis, y estáis seguro; pésaos, pero sin dolor; os enojáis, y estáis tranquilo; vuestras obras mudáis, mas no mudáis el consejo; recibís lo que halláis, y nunca perdisteis; nunca pobre, y holgáis con las ganancias; jamás avaro, y demandáis logros”.

Pugna aquí el genio agustiniano por llegar a la pura inanimidad de Dios, concibiéndolo como armonía de contrastes, que tanto influirá en la filosofía religiosa moderna, sobre todo desde Nicolás de Cusa.

El alma religiosa no se contenta con el Dios de los filósofos; pide un Dios personal, vivo y amante. Se encara no con un objeto abstracto, sino con un semblante inundado de luz, con unos ojos que le miran y penetran de parte a parte, porque Dios es caridad, y ésta forma el núcleo más profundo e interesante del Ser divino.

Pero hacer a Dios amoroso y, digámoslo así, pasional, con la pureza que indican las anteriores palabras de San Agustín, es ponerlo en conexión con el alma, meterlo como una brasa viva en la ceniza del espíritu humano. De trascendente se hace inmanente, dice el Santo. Nos toca íntimamente con su acción, y se verifica entre El y nosotros un intercambio de relaciones que constituye una especie de historia individual y el tema más interesante y dramático de cada uno.

En las Confesiones se emprende una originalísima investigación de estas relaciones divinas, con el fin de esclarecer el enigma de la existencia individual. Pero esta investigación es una forma de aprehensión de Dios, como agente misterioso en los más oscuros procesos de la vida.

Los episodios individuales no son caóticos ni indiferentes, porque en ellos reside un sentido, una dirección y gobierno de una persona infinitamente amorosa. Tal es la intuición religiosa, que en las Confesiones alcanza su más cristalina expresión.

Para San Agustín, la conciencia individual es teatro de las apariciones del Señor. El espíritu humano es un ser teofánico, no sólo en su estructura, sino en su vida, con lo cual se realzan y dignifican todos los acontecimientos aun

privados, en los cuales colabora la Providencia para el logro de su destino. Al mismo tiempo, el Ser divino se matiza con múltiple variedad de reflejos y atributos. El Dios de los filósofos se convierte en el Dios de Abrahán, de Isaac y de Agustín, en algo íntimo y familiar, ligado indisolublemente al destino de la propia alma. Se manifiesta como Juez, Legislador, Señor, Caudillo, Médico, Pastor, Padre, Madre, Amigo, Esposo, Salvador...

La ontología divina de las Confesiones está expresada con un caudal inagotable de fórmulas, en que San Agustín traduce su experiencia. Las relaciones con Dios llenan de sentido toda la vida humana, desde la infancia hasta la senectud. “Él fue quien hizo todas las cosas, y no está lejos, pues no las hizo y se fue, sino que obras tuyas, están en Él”. “Ninguna suerte de ser tendría yo si vos en mí no estuviereis”. La infancia pregona la misericordia del Señor: “A vos, Dios nuestro excelentísimo y óptimo Creador y Gobernador de la universalidad de las cosas, os hago gracias, aun cuando dispusierais que yo no pasara de niño... ¿Qué hay en un tal ser animado que no sea admirable y digno de loor?”. La misericordia del Creador alborea con la vida: “Recibiéronme las consolaciones de la leche humana, y ni mi madre ni mis nodrizas henchían sus pechos con el jugo que me sustentaba, sino que vos por ellas dabais mantenimiento a mi niñez tierna, según la disposición y riquezas de vuestra providencia, que se reparten y llegan a los seres más humildes de vuestra creación”.

La divina Providencia se extiende a cada uno en particular: “¡Oh Señor bueno y todopoderoso, que así tenéis cuidado de cada uno de nosotros como si fuese solo, y así lo tenéis de todos como de cada uno!”

Las desviaciones del libre albedrío no frustran la vigilancia y amor de Dios, que lo siguen a todas partes. En la miseria del alejamiento y del pecado se oculta la diestra poderosa: “Yo me iba haciendo más miserable y vos más cercano. Presente estaba ya vuestra diestra y pronta para arrancarme del cieno y lavarme, y yo lo ignoraba”.

Dios es el Buen Pastor, que nunca pierde de vista a la infeliz oveja descarriada y enferma de roña.

“Y fiel y en derredor mío volaba vuestra misericordia”. Sabiamente mezcla hiel y miel, siempre con la mira puesta en salvar a los que quieren perecer: “Traspasé todas vuestras leyes y no me libré de vuestros azotes. Porque vos estabais siempre orilla de mí, cruel con misericordia, rociando de ajenjos amarguísimos todos mis goces vedados, para que de esta manera buscarse yo goces sin ofensa vuestra” .

En las heridas del pecado hurga la mano saludable del Todopoderoso. “Vos pungíais la irritable sensibilidad de mi herida para que, abandonándolo todo, me convirtiese a vos, que estáis por encima de todas las cosas”.

En todo el proceso de los episodios personales brilla una intención amorosa y salvífica. La acción divina unas veces es persuasiva, insinuante, oculta y secretísima; otras apremiante y bloqueadora, sin dejar escape: “por todas partes me asediabas”. Con una pértiga invisible agita y fatiga Dios al pecador: “Y aguijábaisme con secretos estímulos para privarme de reposo hasta que por una interna intuición hubiera cobrado de vos certidumbre. Y mi hinchazón cedía al toque secreto de vuestra mano medicinal, y la vista de mi alma, enturbiada y oscurecida, iba sanando de día en día con el mordicante colirio de unos dolores saludables”.

5. EL ORDEN

En la estructura íntima de las Confesiones, como en la filosofía agustiniana, goza de privilegio la idea del orden. San Agustín ha visto realizado cierto orden en los acontecimientos de su vida, cierta pedagogía insistente, que le ha llevado a los pies de Cristo. Y el orden es *dux ad Deum* para el Santo, guía que lleva a Dios con el reverbero de la sabiduría infinita.

El orden supone uso de medios adecuados a un fin de salvación. Y la Providencia no sólo actúa por sí misma en lo íntimo de la conciencia, sino por medio de causas externas, sean personas o acontecimientos.

Se describe y supone una conexión y orden causal en los episodios del peregrino de Tagaste. Efectos inesperados, sorpresas benéficas, correspondencia entre ciertos acontecimientos y las aspiraciones profundas del espíritu, la forma en que algunos sucesos contribuyen a un progreso interior, a un cambio de opinión, dejándole en un borde psicológico donde se toma aliento para nuevo adelanto o ascensión; los estímulos, las protecciones recibidas, el despacho de las plegarias, hacen posar en el fondo del ánimo la persuasión de una mano conductora que gobierna nuestra vida. Las Confesiones nos han abierto los ojos para la intuición de esta armonía secreta entre los hechos y el destino providencial de las almas.

Personas y acontecimientos forman el engranaje de este nexo causal, sin faltar al respeto del albedrío humano.

En la historia de San Agustín hay un grupo de personas providenciales: “Vos, Señor, que tenéis el gobierno de todas las cosas que creasteis, os servís de todos, así lo sepan como ignoren, según el orden que vos conocéis, y este orden es justo”.

Entre los instrumentos personales goza de primacía Santa Mónica, en quien se encarna la acción suavísima y maternal de la Providencia, comparada ya a una madre por el mismo San Agustín. En su pecho había fabricado el Señor templo y morada para comunicar sus oráculos: “¿Y cuyas eran sino palabras vuestras aquellas que por mi madre, vuestra sierva fiel, cantasteis en mis

oídos?... Eran avisos vuestros, y yo no los conocía; y pensaba que callabais vos, y hablaba ella, por quien vos no estabais callado para mí”.

De las causas segundas se sirve Dios para ordenar el curso de los acontecimientos. Sobre todo, la plegaria señorea en el reino del espíritu. “Enviasteis, Señor, vuestra mano de lo alto y librasteis mi alma de esta oscuridad profunda, porque en vuestra presencia, mi madre, vuestra sierva fiel, lloraba por mí más que no lloran las madres los funerales corporales de sus hijos”

El sueño de la regla pertenece también a un orden providencial figurativo donde se clarea la presciencia de Dios, enlazando los tiempos. Dígase lo mismo de las palabras semiproféticas del Obispo anónimo, que consoló a la madre con la promesa de la conversión del hijo de tantas lágrimas.

Otros personajes providenciales son: San Ambrosio, San Simpliciano, Ponticiano, Nebridio, Victorino, Antonio, monje de Egipto. Hasta el gran lazo diabólico, el doctor Fausto, providencialmente sirvió al desenlace del cautivo, “pues vuestras manos, Dios mío, en lo secreto de vuestra providencia no desamparaban mi alma”.

Idéntico orden intencional reluce en la serie de los acontecimientos : la llegada de Fausto a Cartago, la partida suya a Roma, la enfermedad que le puso en peligro de muerte, la vista del borracho feliz en una calle de Milán, la lectura del Hortensias, de Cicerón; el conocimiento de los libros platónicos, etc., no fueron acontecimientos fortuitos, sino providenciales. El conocimiento de la filosofía neoplatónica ha de contarse entre los hechos más benéficos para la historia de San Agustín y aun de la cultura europea. “Advertido de que volviese a mí mismo, entré en lo íntimo de mi corazón, y vos fuisteis mi guía, y púdelo hacer porque vos me ayudasteis”. Se despertó a un nuevo mundo y surgió un *novo pellegrin d’amore*. Ya no soltará jamás su bordón de espíritu nostálgico y errante en viaje dialéctico hacia la ciudad de la perfecta hermosura.

“Meditaba yo esto, y vos estabais orilla de mí; suspiraba yo, y vos me oíais; ondeaba, y vos me gobernabais; andaba por el ancho camino del siglo, y no me desamparabais”

¡Siempre la inquietud y el dolor, gran aliado de la Providencia, en acecho para salvar a las almas!

“Vos me erais tanto más propicio cuanto menos dejabais que no me fuese dulce toda cosa que no erais vos”. San Agustín huía de rama en rama como un pájaro apedreado para que no anidase más que en el árbol de la vida, que es Cristo.

6. LA CONVERSIÓN

En el proceso de correspondencia entre las aspiraciones profundas de joven, que él mismo llamaría *cardo desiderii*, y las ordenaciones providenciales se diseña un anticipo del influjo secreto de la gracia o providencia sobrenatural, que previene, prepara, forma y corona al hombre. El Doctor de la Gracia y de la Providencia se maduraba en esta escuela positiva de relaciones entre Dios y el hombre, en el dramático conflicto entre la libertad humana y la liberalidad divina.

Entre los acontecimientos espirituales relatados en las Confesiones debe darse la primacía al de la conversión, milagro teológico revelador de las profundidades de Dios y del alma. Una catástrofe psíquica como ésta alumbró el doble abismo de la miseria insondable de la criatura y la misericordia infinita del Creador. La conversión es una teofanía de altísimo valor para el alma, pues se realiza con una extraordinaria intervención de Dios y lleva impresos ciertos sellos de su omnipotencia y bondad sin fin.

San Agustín sintió la conversión como regalo y gracia. Como hasta entonces, podía haber seguido dando vueltas en aquel remolino de la costumbre.

El noble luchador, marcado con muchas heridas, conocía a fondo la insuficiencia y debilidad de su naturaleza y era testigo de muchas derrotas interiores para atribuirse a sí mismo tamaña victoria.

La intervención divina se presentó a sus ojos como algo avasallador, heterónimo, sorprendente, fuera de todos los cálculos, obligándole a una salida heroica, a un salto superior a su cobardía. No podía romper la cadena de la esclavitud interior, es decir, “su propia férrea voluntad, pues el enemigo se había apoderado de mi voluntad y con ella había fabricado una cadena, aprisionándome con ella. Mi voluntad perversa se hizo pasión, la cual, servida, hízose costumbre, y la costumbre no contrariada hízose necesidad. Y con esta manera de eslabones trabados entre sí, que por esto llamé cadena, me tenía aherrojado en dura servidumbre. Mi nueva incipiente voluntad de servir gratuitamente y de gozar de vos, Dios mío, sola alegría cierta, todavía no era capaz de superar la fuerza de la otra antagónica voluntad mía, robustecida por el hábito. Así que mis dos voluntades, la añeja y la reciente, aquélla carnal, espiritual ésta, peleaban entre sí, y en su rivalidad combativa me destrozaban el alma”.

Se ve aquí la mano del psicólogo terrible que ha sentido el automatismo de las tendencias inferiores y la impotencia para reducirlas a orden. Con un lenguaje casi freudiano apunta la presencia del *monstrum*, cuya espalda emerge de la conciencia subterránea y subliminal del hombre. El haber sentido con tal viveza la presencia del “monstruo” situó a San Agustín en una luz favorable para ver la epifanía de Dios en la liberación. En el círculo inmanente de las fuerzas

interiores, ninguna había capaz de encararse y acabar con el dragón. Había agotado todos los recursos. Aun las más nobles ideas-fuerzas de la antigüedad se estrellaban impotentes ante el enemigo. El tremendo conflicto entre los dos bandos guerreantes exigía un principio superior de concordia y unidad. He aquí la gracia: “Desventurado de mí, ¿quién me libraría de este cuerpo de muerte sino vuestra gracia por Jesucristo, Señor nuestro?”

La conversión, en parte, es un fenómeno de sublimación, no de la sublimación freudiana, que reduce la forma misma del espíritu a lo biológico y sexual, sino de la sublimación cristiana, debida a un agente superior que ilumina y fortalece el espíritu, haciéndole capaz de señorío sobre las tendencias desviadas del hombre caído. “Al instante, con el fin de este pasaje, como si una gran luz de seguridad se hubiera infundido en mi corazón, todas las tinieblas de mi duda huyeron”.

Al instante. La instantaneidad pertenece a la plenitud de la experiencia agustiniana de la conversión. En otros pasajes repite la misma circunstancia: “¡De qué ínfimo y profundo y secreto apartamiento fui evocado en un instante (in momento) para que yo sujetase mi cerro indócil a vuestro manso yugo y mis hombros sueltos a vuestra carga llevadera, Cristo Jesús, ayudador mío y redentor mío! ¡Qué suave se me hizo de repente carecer del suave halago de aquellas bagatelas, cuya pérdida me había sido miedo y cuya manumisión me era ya gozo! Vos las echabais de mí; vos, verdadera y soberana suavidad, las echabais de mí; y en su lugar entrabais vos, más dulce que todo placer... Ya mi corazón estaba exento de las cuitas mordedoras del ambicionar, del adquirir, del revolcarse en el cieno, del rascarme la lepra de los apetitos. Ya podía cantar mi alborada a vos, Señor, Dios mío, que sois mi fresco alborcer, que sois mi riqueza y mi salubre optimismo”. La instantaneidad de la transformación y la nueva plenitud psicológica que sentía dentro de sí fueron para San Agustín signo y criterio de una intervención divina dirigida personalmente a él.

El Dios de las Confesiones es el Dios íntimo, el amante secreto y avasallador que sigue a las almas por las más tortuosas sendas hasta clavarles el dardo fino de su misericordia. La idea del Dios trascendente se matiza con una múltiple variedad de relaciones vivas y familiares, sin merma de su elevación y trascendencia: “Vos estabais más íntimo que mi mayor intimidad y más alto que lo que en mí se empina a mayor altura”.

Los dos aspectos—trascendencia e inmanencia—son el resultado de la búsqueda agustiniana, y labran en el retablo de Dios las facciones de su semblante. Pero, con toda su riqueza y complejidad, apenas sirven para balbucir el misterio del ser divino.

La experiencia de la conversión añade nuevos rasgos a éste, sobre todo “el de ayudador y redentor”, palabras o conceptos con que se alude no sólo a la

santidad divina y misericordia sin límites, sino a la potencia transformadora de las almas. Dios es un ser dinámico que saca a luz riquezas inefables cuando renueva al hombre. Su contacto con el polo negativo e imperfecto de las almas hace saltar de El maravillosos resplandores de hermosura y bondad.

“Vos, Señor, sois bueno y misericordioso, y vuestro brazo midió la profundidad de mi muerte, y del fondo de mi corazón extrajo y agotó todo un abismo de corrupción. Y ésta consistía toda en no querer nada de lo que yo quería y en querer todo lo que queráis vos”

La conversión es una obra de largas y difíciles labores. San Agustín habla de espuelas secretas para domar, de allanamiento e igualamiento de terrenos, de humillación de montes y collados, de enderezamiento de vías tortuosas, es decir, de grandes maravillas de fuerza, de paciencia y misericordia para cambiar al alma. Para llegar a lo íntimo se requiere una mano poderosa que remueva los obstáculos y rompa el seto vivo, espinoso y tremendo de las pasiones con que el alma ha cerrado el paso al dueño del jardín interior.

Pero el resultado de todas estas experiencias es singularmente provechoso, porque el hombre adquiere un concepto de Dios riquísimo, reflejado en el espejo de su propia historia y conciencia individual.

En las Confesiones, preferentemente, predomina un estado de tensión psicológica en que lo divino actúa como potencia secreta que mueve, invita, atrae, fascina, asombra, espanta, domina, acosa, flagela, deslumbra. Dios se muestra como causa de una múltiple energía, con que aspira a lograr el dominio sobre la criatura, si bien respetando el fuero interno de su albedrío. El nombre que mejor determina el doble aspecto de las epifanías divinas y de las reacciones psicológicas consiguientes es el amor.

Dios es caridad, nos ha dicho el apóstol de la misma. Pero esta palabra, una de las más ricas del vocabulario agustiniano, es una caja de caudales de contenido inagotable y suprarracional. Sólo la experiencia mística puede intentar un desciframiento, porque posee su llave.

7. “TARDE OS AMÉ”

Y tampoco falta en las Confesiones un procedimiento místico de captación de lo real divino, porque, además de la conversión, San Agustín tuvo momentos excelsos de intimidad y contacto con Dios. No es ya el proceso dialéctico abstracto o el más concreto e intuitivo de la aprehensión de Dios en la historia sagrada del espíritu propio. Aquí se muestra Dios por una voz interior, por una fragancia, por un centelleo, por un sabor, por un apretón de manos que deja en todo el ser un estremecimiento, un horror honoris y un *tremor amoris*, en que se resumen las emociones más ricas y profundas del alma. Lo divino irrumpe en las facultades con una fuerza y caudal que rebasa todos los vasos interiores; todo

concepto es impotente y toda palabra descolorida para expresar lo que se ha sentido. Pero queda un asombro que nunca muere, una inflamación que devora toda la maleza árida de la selva interna, unas chispas de estilo que saltan de la mente para iluminar la divina tiniebla.

Algunas frases de las Confesiones, por su turgente realismo, justifican la conjetura de una experiencia mística del autor. Es difícil no ver un residuo de ella en este pasaje purpúreo y musical: “¡Tarde os amé, Hermosura tan antigua y tan nueva; tarde os amé! Y he aquí que vos estabais dentro de mí y yo de mí mismo estaba fuera. Y por de fuera yo os buscaba; y en medio de las hermosuras que creasteis irrumpía yo con toda la insolencia de mi fealdad. Estabais conmigo y yo no estaba con vos. Manteníanme alejado de vos aquellas cosas que si en vos no fuesen no serían. Pero vos llamasteis, gritasteis, derrumbasteis mi sordera: centelleasteis, resplandecisteis, ahuyentasteis mi ceguedad; derramasteis vuestra fragancia, la inhalé en mi respiro, y ya suspiro por vos; gusté, y tengo hambre y sed; me tocasteis, y encendíme en el deseo de vuestra faz”

Las últimas expresiones insinúan la doctrina de los cinco sentidos espirituales místicos para aprehender a Dios como luz, como palabra, como fragancia, como sabor y toque

8. TIERRA HUMANA

Debajo del cielo del alma está la tierra, el humus, el hombre. Con el problema terebrante de Dios se combina el humano. “Soy para mí mismo un erial de difícil laboreo y demasiado sudor”.

“Grande pujanza es la de mi memoria. No sé, Dios mío, qué formidable potencia es, que me inspira un pavor religioso; no sé qué profunda e infinita multiplicidad. Y ¡esto es mi espíritu! Y ¡esto soy yo mismo! ¿Qué soy, pues, yo, Dios mío? Mi esencia, ¿cuál es? Una vida variada, multiforme, inmensa prodigiosamente”.

Se siente aquí el angustioso jadeo del pensamiento, a caza de un enigma. Todo el libro agustiniano, o más bien todo San Agustín, es un pavoroso interrogante del ser humano. Y al principio de esta antropología está la admiración, la extrañeza, origen de todo filosofar, según Platón.

Nuestro mismo ser se ofrece a los ojos de San Agustín como algo extraño, distante, sorprendente. El que no sienta la sorpresa del propio ser tiene cerrados los ojos para toda búsqueda y comprensión.

El protagonista de las Confesiones es el homo religiosus, el peregrino de lo absoluto, el hombre como sujeto de relaciones divinas y, sobre todo, de un amor misterioso, insondable. No se habla aquí, pues, del hombre abstracto, estático, lineal, sino del hombre vivo, concreto, selva inmensa de innumerables tensiones

y deseos. “Obra de sinceridad sangrante, de heroica desnudez, ella es la expresión de su alma en carne viva”, dice bien L. Riber. De la suya y de las nuestras, porque, al hacer la vivisección de la suya, ha descubierto todas nuestras visceras e intimidades.

Frecuentemente alude San Agustín al ser fragmentario y disgregado del hombre. Esta disgregación y falta de plenitud y unidad es importante para la analítica de la existencia humana y para el conocimiento del proceso inverso de la vida espiritual, que la reduce a la unidad y plenitud. San Agustín siente la propia esfera vital como *infelix locas*, como un cuarto irrespirable, hediondo e infeliz. No podía estar dentro ni salir de allí. Llevaba su existencia como carga y opresión, y el peso y contacto divino como un alivio. “Como no estoy lleno de vos, soy carga a mí mismo”.

9. EL CORAZÓN INQUIETO

El desequilibrio y malestar íntimo le forzaba a buscar a Dios. El hombre es esencialmente un ser que busca a Dios; aun en las más profundas tenebrosidades del pecado, le ruge en el pecho un hambre sorda de lo divino: es la más profunda ley existencial del espíritu, que igualmente puede resumirse en esta otra fórmula: “No cesa en vuestro loor ni calla vuestras alabanzas la creación entera, para que se levante del cansancio nuestra alma, apoyándose en las obras que hicisteis, pasando a vos, su Hacedor admirable. En vos hay renovación de vigor y verdadera reciedumbre”.

Nuestra inquietud busca un hincapié y apoyo de recreo y alivio en la peregrinación a lo eterno; pero ahí surge cabalmente el peligro de la tragedia: el hombre, al apoyarse en las criaturas, queda envasado en su pegajoso encanto y hermosura, suspendiéndose toda marcha hacia el Bien absoluto. El pajarillo, en vez de volar a las alturas, gime preso en la liga, en la caro terrea, *terraque carnea* de los medievales.

Pocos pensadores han buceado tan apasionadamente en esta separación de Dios y situación trágica del hombre como el autor de las Confesiones. Mas la criatura alejada de Dios nunca pierde cierto destello de luz divina y de verdad, que esclarece su propia cárcel. Es un hilo misericordioso que Dios no suelta de la mano para atraer a los que quieren írsele del corazón; un resplandor de la imagen y semejanza con nuestro Principio, que mengua, pero nunca fenece y siempre recuerda el soberano Ejemplar.

Este pensamiento es fundamental en la metafísica agustiniana del pecado; todos los vicios implican un movimiento secreto hacia Dios, destino esencial y resorte último de las criaturas racionales.

“La soberbia remeda la alteza; pero vos sois único Dios, excelso sobre todas las cosas. Y la ambición, ¿qué busca sino los honores y la gloria? Mas vos

sois único digno de honor y glorioso eternamente... Así es que el alma va fornicando cuando se aparta de vos y busca fuera de vos aquellas cosas que no halla puras y sin mezcla sino cuando vuelve a vos. Mal os imitan todos aquellos que de vos se alejan y se levantan contra vos. Pero también, imitándoos así, dan a entender que sois el Creador de toda la naturaleza y que por eso no hay manera de apartarse de vos enteramente”. “He aquí la profunda esencia del pecado: un remedo desordenado de Dios, un anhelo de deificación disparado por caminos tortuosos, fuera de toda humildad. La concupiscencia misma es el apetito de un bienestar infinito que sólo en Dios puede hallarse”.

Es imposible considerar al hombre aislado de una secretísima conexión con Dios. La captación de ese “noúmeno” de la historia individual, con una prolija anatomía del propio corazón, realza grandemente el genio religioso del autor de las Confesiones.

La atmósfera de la inquietud es la mutabilidad de las cosas y la del mismo espíritu adherido a ellas, cuando su más pujante anhelo pide eternidad, profunda eternidad. Pero en medio del cambio de cuanto le rodea se siente disparado siempre hacia un más allá o un más arriba, meta final de sus aspiraciones, que en última instancia reposan en Dios. La inquietud, pues, sea que se estanque en las criaturas, poniendo su fin en ellas; sea que no interrumpa su marcha hacia el término de sus anhelos, entraña siempre un ímpetu de trascendencia, de subida consciente e inconsciente hacia Dios.

Un episodio—el de la muerte del amigo—descubre toda esta metafísica de la limitación humana y del movimiento que imprime a las tendencias más entrañables del espíritu. El episodio se halla narrado con una vivacidad sangrante: “Buscábanle en dondequiera mis ojos, y se les era negado; y había tomado aborrecimiento de todas las cosas, porque estaban vacías en él y no podía ya decirme: Vendrá, ¡helo aquí! Como cuando vivía y estaba ausente. Yo mismo era un grande enigma para mí, y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y por qué tan profundamente me turbaba; y no sabía responderme nada. Llevaba a cuestras mi alma despedazada y ensangrentada, que no quería ser llevada de mí y no encontraba en dónde ponerla; no en los bosques deleitosos, no en los juegos, ni en la música, ni en los fragantes jardines, ni en los convites brillantes, ni en los placeres del aposento y la recámara; no, por fin, hallaba descanso en los libros y en los versos. Dábanme horror todas las cosas y aun la misma luz, y todo lo que no era lo que era él me era tedioso y no llevadero, fuera de los gemidos y lágrimas, pues en ellas solas hallaba alguna pequeña porción de respiro. Y cuando del llanto era destetada mi alma, sentíame agobiado de la gran carga de mi miseria.

A vos, Señor, tenía que ser levantada mi alma y por vos curada; yo lo sabía, pero ni quería ni podía, porque para mí, al pensar en vos, no erais algo sólido y firme, pues vos no erais vos, sino un fantasma huero. Mi propio error era mi

Dios. Si me esforzaba por situarlo allí para que descansase, rodaba resbaladiza por el vacío y de nuevo se derrumbaba sobre mí. Y yo me quedaba hecho un lugar de infelicidad en donde ni podía permanecer ni de allí alejarme. ¿Adónde iría mi corazón huyendo de mi corazón? ¿Adónde yo mismo no me seguiría en pos de mis propias pisadas?”

10. ENIGMA DEL SER HUMANO

En esta pintura descubrimos la desgarradura íntima del alma agustiniana y el doble movimiento que la muerte del amigo ha producido en ella: uno, evasivo de sí mismo, teológico en cierto modo, porque va en busca de un ser firme y seguro; otro, introspectivo, antropológico. Quiere huir de sí mismo y no puede; pretende echar de encima una carga y ella le vence.

En esta cuestión relativa a nuestro ser se mueve, entre la esperanza y la desesperación, la filosofía existencial, la filosofía en la cual el hombre busca y se esfuerza por comprender su propia situación.

El dolor aguzó su curiosidad antropológica y le abrió los ojos para escudriñar un tema existencial. Una catástrofe le careó en el vasto desierto y soledad de su conciencia frente a la esfinge de la vida. La muerte, al separarle de un amigo, le devolvió a sí mismo, , a una existencia que se repliega sobre sí misma para iluminarse y comprenderse, a una existencia que se halla a sí misma con un puñal clavado en el pecho, la angustia ante la muerte y el desamparo irremediable en un abismo que por todas partes la rodea. Ya nunca San Agustín logrará arrancarse esta espina metafísica que ha agrandado su conciencia refleja y alargado su vista para mirar con mayor profundidad los arcanos del ser humano. Aquí se cumplen bien las palabras del Santo hablando del pueblo de Dios en el desierto.

El hombre se halló a sí mismo en los males, en la catástrofe, en la experiencia de la muerte. Así quedan parcialmente justificadas las catástrofes del espíritu, que, perturbando el ritmo estático de la vida, lo empujan a otras experiencias y descubrimiento de nuevas dimensiones. La Providencia divina pesca en este turbulento y gemebundo río de los dolores humanos. San Agustín salió de aquel amargo baño con más capacidad reflexiva, más experimentado, más abierto a los arcanos de la vida, más humano en una palabra.

Episodio de más categoría y más rico de contenido antropológico es el de la conversión. Lo hemos mencionado antes en su aspecto de careo con lo divino y revelador de la gracia, esto es, de un amor de predilección insondable para la criatura. Lo mencionamos aquí como un careo del hombre consigo mismo, revelador de profundas intimidades, tocadas con el dedo de la experiencia. El proceso preambular se halla caracterizado en San Agustín por un sentimiento vivo de la dispersión del espíritu en las criaturas, de una fragmentación del ser que le tortura, de una distancia y lejanía de Dios. En otras palabras: un ser

irredento busca la liberación, rompiendo con lo pasado y comenzando una vida nueva. En la conversión como conflicto asistimos al choque de tres fuerzas que mueven la naturaleza humana: las humanas, las divinas y las diabólicas. Y en el proceso del conflicto se revelan las mayores profundidades de la persona. Así, el dualismo de la porción inferior y superior se dibuja con impresionante relieve. San Agustín ha descubierto una fuerza subterránea en la conciencia, “un monstruo”, sobre el cual las investigaciones de la psicología moderna han vertido nueva luz.

El escritor ruso D. Merejkowski dice, sin duda exagerando: “¡Cómo se hubiera maravillado San Agustín si por casualidad hubiera sabido que él ha hecho o casi (pues para hacerlo era necesario reparar en ello) uno de los mayores descubrimientos que se han realizado por medio del conocimiento experimental! Por vez primera desde la creación del mundo, saliendo de las tinieblas a la luz, la *psiche* nocturna, el milagro o el *monstrum*, ha mirado en los ojos a la *psiche* diurna con una mirada tan estupefacta, que quien lo ha visto hubiera podido realmente morir y volverse loco”

En el choque íntimo de la conversión y en etapas preambulares, el *monstrum* ha mostrado las más temibles honduras de la persona humana, la cual, mejor que en el ritmo sosegado del vivir cotidiano, se revela en los grandes conflictos interiores. Al árbol humano hay que solmenarlo bien para que rinda todo el fruto de la esencia inefable. Por eso donde mejor se transparenta su ser o es en las profundidades de Dios, como en los místicos, o en las profundidades de Satanás, que ha vislumbrado alguna vez en sus personajes Dostoievski.

11. REDENCIÓN

La conversión agustiniana es también un conflicto interno revelador de las profundidades de Dios y de Satanás. Hay allí como una sensación impresionante del hombre caído, es decir, del hombre encadenado, siervo de la potencia de las pasiones. Sentir ese encadenamiento es intuir una realidad amarga y elemental y a la vez palpar la necesidad y ansia de redención o forma de una existencia libre y armoniosa.

Las experiencias de ambos hechos, encadenamiento y sed de redención, forman los estratos primordiales del ser humano o del sujeto religioso de las Confesiones.

El encadenamiento espiritual está expresado en ellas como desgarramiento del ser, como rebeldía y automatismo de la psiche inferior. La indocilidad de la manada bestial de los apetitos la ofrece San Agustín a los ojos con una despiadada sinceridad y desnudez.

Por haber visto tan cara a cara la servidumbre del cautiverio le fue fácil medir la hondura de la gracia del Señor, esto es, el hecho de la redención.

Así, el hombre agustiniano, movido por la inquietud y pasando por la región de la miseria y desamparo, al través de un conflicto durísimo, llega a las últimas etapas de su proceso religioso: la redención y la santidad. La verdadera existencia que se ha encontrado a sí misma, es iluminada con la luz de la redención.

La historia del hombre recibe una consagración al ser rescatado y unido al Salvador. Tantas idas y venidas del corazón inquieto, tantas vueltas y revueltas, se han coronado con el éxito de la salvación.

El hombre se ha hecho sujeto teológico y sagrado, porque un amor infinito reposa en él. La existencia humana es finita, humillada, angustiada, pero no se puede hablar de un desamparo. La redención es la verdadera lumbre de la vida y de la Historia. Fuera de ella no hay más que una salida trágica a la desesperación. La dirección heroica que Jaspers ha querido imprimir a la filosofía existencial, evitando el camino trágico de la de Heidegger, lleva también a la tragedia. Y es porque el hombre sin la conexión con Cristo o sin posibilidad de redención es un callejón sin salida. La salida y la subida está en Cristo, en un nuevo tipo de humanidad, tal como lo ha realizado el hombre agustiniano.

El hombre nuevo de las Confesiones clama: “Pequeñuelo soy yo, pero mi Padre vive siempre y es mi tutor celoso. Él es quien me engendró y me tutela. Vos sois mi bien todo” ”.

Todo menos una filosofía de la desesperación y desamparo es la filosofía de las Confesiones.

El hombre nuevo de las Confesiones está movido también por resortes heroicos, porque la tensión espiritual que la gracia ha creado en él le impulsa a la santidad, es decir, al más difícil heroísmo. La redención no crea una forma estática de ser. O, si se quiere, produce un *status gratiae*, un estado de gracia, pero como sistema de impulsos creadores, que aspiran cada día a un ser más depurado y perfecto, a la plenitud de la edad de Cristo.

A la primera inquietud, cuya exasperación le arrojó en la miseria de las criaturas, en el hombre redento sigue una inquietud de movimientos más sosegados, pero de mayor tensión todavía, porque los polos opuestos se ven más distantes. Ello produce un dinamismo interior de riquísima variedad y contenido. No es que San Agustín sea un ser atormentado por la angustia, pero tampoco es un satisfecho de sí mismo. El *consumma imperfecta mea* resuena con eco doloroso a lo largo de la vida religiosa del Santo.

El hombre redimido se analiza en las Confesiones con una sinceridad ejemplar. Su examen de conciencia ha influido grandemente en las almas que buscan a Dios y pelean consigo mismas. Mas a la luz de esta introspección se admira un maravilloso cambio, que toca todas las esferas de la vida. Se ha

transformado el mundo, haciéndose mensaje del nuevo amor que le arde en las entrañas, y lo ha producido esta novedad. San Agustín conoció el efecto cósmico, digámoslo así, del amor lo mismo en los momentos sombríos, verbigracia, los de la muerte del amigo, como en los de dicha y exaltación.

“Todo lo que miraba era muerte”, nos ha dicho antes. Ahora exclama: “El cielo, la tierra y todas las cosas que en ellos son, dondequiera me dicen que os ame”.

Ha quedado libre de la servidumbre de los signos, como diría el Santo, de la esclavitud de las cosas, incorporándolas al reino del espíritu. A la par que el mundo externo, se ha transformado la interioridad agustiniana, amplificada y embellecida con la luz de Dios. El estudio de la memoria ilustra este punto, esbozando una filosofía de la interioridad, es decir, de la capacidad inmensa, de cierta infinidad donde todo cabe.

“Por la inmensidad de este panorama yo discurro y llevo mi vuelo breve de una cosa en otra; yo penetro tan profundamente como puedo y no hallo fin. Tan grande es el poderío de la memoria, tan grande es la potencia de la vida en el hombre, en el hombre efímero que vive para morir”.

Aquí se vislumbra la grandeza del hombre y también la del genio religioso, que ha realizado tan profundas excavaciones en el ser espiritual, sin tocar su fondo.

Pero la máxima dignidad de la memoria y del hombre consiste en poseer a Dios.

La idea de Dios en el hombre es una de las maravillas que llenaban de estupor a San Agustín. Un personaje dostoiévskiano, Iván Karamazof, dirá también más tarde: “Lo asombroso es que la idea de Dios se haya podido albergar en la cabeza de un animal tan salvaje y malvado como el hombre. Tan santa es ella, tan conmovedora, tan fina, que honra a un individuo”.

El contacto divino hace sagrado al hombre y le impulsa por el camino de la purificación, obligándole a un examen de conciencia escrupuloso donde salen a relucir todas las miserias interiores.

El Dios de San Agustín y de las Confesiones no es un ser yerto y mortecino, sino un Dios vivo, celoso y guerrillero que provoca a una lucha continua al alma cobarde y soñolienta. El que lo tiene dentro no puede esquivar la agresividad de su amor.

Dios de la pura interioridad, empuja al espíritu a replegarse dentro de sí, allí donde no se entra de buena gana, poniéndolo cara a cara consigo mismo. No vale esconderse en un rincón ni taparse el rostro; ante el espejo universal y

tremendo relucen todas las pecas y pecados. En este encuentro se revelan nuevos aspectos del sujeto religioso; clama aquí de nuevo el hombre agustiniano, enfermo de mil achaques: “Yo no os escondo mis llagas: Médico sois, y yo enfermo; misericordioso sois, y yo miserable”. La historia de siempre: el careo de la miseria y de la misericordia inefable. El contraste entre la idea de la perfección y la realidad psicológica lo describe San Agustín con valiente realismo, previniéndonos contra la sorprendente flaqueza humana. El mundo interior está lleno de cepos y emboscadas que no conocemos. Hay una aparente bondad, debida al desconocimiento de los choques y pruebas de la tentación. Es una presunción de valentía que se manifiesta de cara al enemigo, en la experiencia propia, “porque lo que hay dentro del espíritu, hartas veces queda oculto si la experiencia no lo descubre. Nadie debe estar seguro en esta vida que se definió una tentación continuada, no sea que quien de peor pudo hacerse mejor, de mejor se empeore. La sola esperanza, la sola confianza, la sola promesa mía, es la misericordia vuestra”

Desconfianza de sí mismo, confianza en la misericordia infinita : tal es la fisonomía del hombre religioso de las Confesiones. El examen severo y minucioso de las caídas y miserias le arroja en los brazos de Dios: “De tales naderías está llena la vida. Mi esperanza única, y muy grande, es vuestra misericordia”

Aquí está entero San Agustín y el hombre redimido: en este caminar entre los dos abismos: el de la miseria del propio yo, combatido, humillado, descontento siempre de sí por las caídas y peligros, y el de la misericordia divina, que le cura las heridas “con más presteza que se las aflige el tentador”.

No faltan en este estado experiencias místicas, como las insinuadas en el siguiente pasaje: “En ninguna de estas cosas por las que paso consultándoos a vos hallo lugar seguro para mi alma sino en vos, en quien se recogen todos mis afectos derramados y nada mío de vos me aparta. Y algunas veces me introducís en la intimidad de un extraño sentimiento inusitado muy adentro de mí, a no sé qué misteriosa dulzura, que, si alcanzara en mí su plenitud, no sé qué será lo que no será esta vida. Pero presto reincido en lo de acá abajo, agravado por mi trabajosa pesadumbre, y el usado oleaje me reabsorbe y me cautiva y lloro mucho; pero me cautiva mucho. Tanto pesa la carga de la pesadumbre. Aquí puedo estar y no quiero; allí quiero y no puedo; miserable en ambos sitios”

¡Cómo nos conmueve este gemido tan paulino y agustiniano de la existencia cristiana! *Ecce homo*: aquí está el hombre entero, desnudo, Prometeo encadenado en la fatídica roca.

Pero el corazón magnánimo de este hombre no es rapiña de la desesperación y pesimismo. El sentimiento de la miseria crea una tensión heroica de arrojar en los brazos de Cristo. Por el examen implacable de su

interior ha llegado San Agustín a la “existencia que se encuentra a sí misma” en Cristo, que es la categoría suprema del existir humano. El hombre religioso tiene un Mediador, un Médico y Libertador que ha vencido la desesperación y la muerte.

“¡Cómo nos amasteis, Padre bueno, que no perdonasteis a vuestro Hijo único, sino que le entregasteis por nosotros pecadores, por los cuales El no consideró que fuese usurpación ni rapiña ser igual a vos, sino que se hizo súbdito hasta la muerte de cruz, único libre entre los muertos con potestad de exhalar su alma y de recuperarla de nuevo! Fundadamente tengo en El muy vigorosa esperanza de que sanaréis todas mis dolencias, puesto que está sentado a vuestra diestra y por nosotros intercede; otramante, desesperaría. Muchas y grandes son estas dolencias mías, muchas y grandes, pero más generosa es vuestra medicina”.

12. LA ATMÓSFERA DE LAS “CONFESIONES”

Si la atmósfera es, según hemos convenido ya, la región media entre el cielo y la tierra, el hombre de las Confesiones es un ser atmosférico; no vive ni en la tierra ni en el cielo, sino en esa región férvida y azul que sirve de enlace para lo divino y lo humano. La forman los actos que realiza el alma, sean cognoscitivos o emocionales. Principalmente es la oración. He aquí la atmósfera celeste del alma. San Agustín ora ante Dios, y esto le yergue del suelo, le hace más ágil, más vaporoso y puro.

La oración exhala la más pura esencia de la vida religiosa y ofrece doble valor: uno teológico, otro psicológico.

Según las corrientes filosóficas de nuestra época, se considera la plegaria como una función existencial del hombre, una función en que el hombre manifiesta su ser.

El hombre por la plegaria se expansiona ante Dios, desplegando su ser íntimo, gravado con el peso de una existencia mortal, amenazada por todas partes. La comunicación con Dios le eleva, le engrandece y purifica. El hombre, espantado de su miseria, tiende a trascenderse a sí mismo, para ir al encuentro de Dios y hablarle, derramando en sus oídos sus cuitas, peligros y necesidades. Se trata, pues, de una trascendencia de la criatura y una condescendencia del Creador. Ascende la criatura y desciende y condesciende el Creador, manifestándole sus secretos y confortándola para las luchas de la vida. Así como la vida anterior la calificaba San Agustín por estas palabras: *Mecum eras, tecum non eram*, al contrario, en la plegaria se realiza el encuentro de ambos: vos estáis dentro de mí y yo estoy con vos. He aquí la oración: un estar el alma en Dios y un estar de Dios con el alma. Y sabemos la profundidad que entraña para el Santo hallarse Dios en el alma, porque él es el filósofo cristiano de la presencia de Dios en el universo y en el hombre.

Dos sentimientos señorean al hombre en este encuentro: uno de distancia y otro de proximidad. Es el Altísimo, el Inefable, a quien ninguna categoría de tiempo o de espacio puede representar como es en sí. Nuestro espíritu dista infinitamente de Él. “Señor y Dios del espíritu sois. Todo aquello está sujeto a mudanza; mas vos permanecéis inmutable sobre todas las cosas y os dignasteis habitar en mi memoria desde que os conocí”.

He aquí la trascendencia y la inmanencia divina, aprehendida por el alma en la plegaria.

El sentimiento de la distancia ontológica y moral, la dependencia omnímoda con respecto al Señor y Dios del espíritu, que se relaciona con el sentimiento de la criatura de la psicología religiosa de Schleiermacher, pudiera predominar y sofocar todo conato de movimiento hacia Dios, haciendo imposible la vida religiosa y la comunicación con El. Mas el sentimiento de la distancia se halla templado por el de la proximidad divina, o de un amor misericordioso “que arde siempre y no se apaga nunca”, recogiendo todos los ayes y suspiros humanos. Cuando nuestro Santo exclama: “Mirad: no os escondo mis llagas; médico sois, y yo enfermo; misericordioso sois, y yo miserable”, lo mueve una confianza incondicional en el Amor infinito, que se ha hecho nuestro médico.

“Toda mi esperanza, Señor, estriba en vuestra sola grandiosa misericordia”, dice en otro lugar

Corpora non agunt nisi soluta, reza el axioma escolástico, que puede aplicarse a las almas, las cuales tampoco actúan si no están como disueltas por el amor. Entonces se dilatan y se abren, así como con el temor se encogen y se atan. La fuerza expansiva de la plegaria viene de la confianza, que libra y desata las energías afectivas para que se declaren y presenten su ofrenda al objeto de su amor. En las Confesiones nos hallamos ante un espíritu libertado y suelto que se mueve ante el Señor con una incomparable riqueza de gestos. Su plegaria se halla matizada de infinitas variantes de expresión y contenido. Quien la conoce y saborea, rechazará como superficial el dicho de Milton, el cual comparaba la plegaria litúrgica, esto es, católica, con el canto del cuco, que siempre repite lo mismo. La plegaria agustiniana es tan rica, tan profunda, tan polifónica, tan acorde con las leyes de la armonía interior del hombre, que dos teólogos protestantes, F. Heiler y T. Fend, han llamado al autor de las Confesiones “el Padre de la plegaria cristiana”.

Piénsese, *v.gr.*, cómo temas tan arduos, cual es el de la materia informe, los ha rumiado y derramado en el divino coloquio. Sólo la fuerza del genio religioso puede convertir en materia incandescente de meditación elementos tan extraños.

Quizá se echara en falta un poco más de alegría y serenidad en el orante de las Confesiones, cuyas páginas parecen atravesadas por ráfagas de tempestad, de viento huracanado. Cierta impaciencia interior parece empujar la prosa agustiniana, forjada con todos los artificios de la antigua retórica. Mas esta impaciencia y tormento son lote de todo amor vehemente y peregrino. Las Confesiones son un libro de lágrimas, y por eso tienen un sabor amargo y estimulante. San Agustín no se cree todavía suficientemente puro. Goza ciertamente de los que él mismo llama *iuge convivium*, el continuado convite de la conciencia limpia y segura; mas todavía, ciertos resabios impuros en sí y derredor, que él quisiera aniquilar para siempre, trabajan e irrumpen en su estado de ánimo, comunicándole como cierta inquietud y malestar y, sobre todo, cierta impaciencia, muy explicable en un peregrino de su talla. Por ella es más humano y más próximo a nosotros.

En la vida de la plegaria se manifiesta una polaridad, que tanto ha utilizado R. Otto para la descripción de lo santo o *numinoso*. San Agustín la ha formulado bellamente hablando del Verbo, “maravilloso en el decir y maravilloso en el obrar. ¿Quién lo comprenderá? ¿Quién lo explicará? ¿Qué luz es aquella que me alumbra con intermitencias y hiere mi corazón sin herida? Siento horror y siento amor; siento horror en cuanto soy desemejante a Él; siento amor en cuanto le soy semejante”.

Esta fórmula se ha hecho patrimonio común de la psicología religiosa. El sentimiento de dependencia con respecto al Creador, el pavor de la criatura, que se anega en su propia nada; la heterogeneidad de la luz interior, y, por otra parte, la fascinación y atracción de la misma por cierto parentesco o similitud, que provoca nuestro interés y deseo de unión; he aquí el aire atmosférico de la vida religiosa. Los dos aspectos de lo divino, como *mysterium tremendum*, lo mayestático y prepotente, lo inefable, lo *dissimile*, y, por otra parte, como *fascinosum*, porque es la plenitud de todo valor, provocan los dos sentimientos de pavor y amor. Si lo heterogéneo y lo disímil nos aleja y retrae, lo semejante y atractivo produce, al contrario, movimientos de simpatía y de aproximación.

En esta polaridad de repulsión y atracción se contiene la esencia misma de la vida religiosa, la cual se halla en San Agustín intensamente coloreada por el amor.

Las tres funciones del sujeto, que K. Girgensohn analiza tan agudamente en su Psicología religiosa, conviene a saber : tender hacia Dios, sumo Valor: abrirse a Él y entregársele con confianza en una comunidad de intercambio con lo divino y sentirse con su contacto más rico, más satisfecho y profundo hallan plena confirmación en la experiencia religiosa de las Confesiones. Sobre todo, el alma agustiniana ha sabido bien abrirse a Dios, pues, si bien se nota, la confesión es el acto religioso de descubrirse, desnudándose ante el Señor para abarcar el sujeto y el objeto con una mirada trepidante de vergüenza y emoción.

La función del amor es abrirse al amado, es decir, la función más totalitaria del ser espiritual. De aquí procede la plenitud humana de las Confesiones, que son el libro del hombre. En la función amorosa de abrirse se engendra, al careo con lo disímil, un sentimiento que acompaña siempre la plegaria de las Confesiones: el de culpa o arrepentimiento.

14. CULPA Y ARREPENTIMIENTO

Se nutre de una doble oposición: con Dios, suma Hermosura, y con el ser íntimo, desgarrado, desorganizado por la culpa. Así dice nuestro Santo: “fea es, no puedo poner los ojos en ella; no querría verla. A vos os quiero, justicia e inocencia, hermosa y decorosa con lumbres de honestidad y de saciedad insaciable”.

He aquí la doble mirada a lo real y a lo ejemplar, a Dios y a la conciencia propia. El Santo se siente repelido por la fealdad del pecado. No es que rehúya enfrentarse con él, porque lo analizó y describió todos sus efectos y desastres. Puede llamarse con razón el metafísico del pecado.

Él lo ha definido como un movimiento defectivo o como una caída de un extremo a otro por culpable gravitación: “Por una inmoderada propensión a esta suerte de bienes ínfimos abandonamos los mejores y soberanos, os abandonamos a vos, Señor nuestro, y a vuestra Verdad y a vuestra ley”

Ofrece doble aspecto y malicia y fragilidad, por ser una aversión de Dios y conversión a las criaturas. La voluntad humana tiene capacidad para amar lo finito, dejando lo sumo e infinito. El robo de las peras le ofrece materia para analizar la terrible facultad en que se puede amar el defecto mismo, el *dedefcus*, la fealdad, aunque la voluntad busca ordinariamente un bien. La fuerza descriptiva de San Agustín no se agota al pintar el estrago y maldad del pecado. Lo dibuja como “fealdad”, corrupción, “podredumbre”, “fango”; como escisión y desgarramiento del ser íntimo), como enfermedad y languidez, vivero de amargura, maraña de matorrales que ensilvecen y ensombrecen el alma, como remolino, como breñas abruptas, como carga y servidumbre, como tenebrosa parodia de la omnipotencia, como mutilación de la libertad, como herida. Estas y otras imágenes se pueden espigar sin salir del libro segundo de las Confesiones.

Quien tan profundamente conoció los daños del pecado había de mirarlo con odio y prevención. Por eso en las Confesiones hay un arrepentimiento tan sincero y universal, una condenación y lucha a muerte contra el pecado, causa de tanto desastre para el alma. El estado de culpa es un estado de miseria, de dolor, de servidumbre, de permanente malestar. El pecador vive inseguro, como quien habita una casa rota, agrietada y amenazante.

El “desamparo óptico” y la “fuga de sí mismo”, tan finamente analizados como consecuencia del estado culpable por H. G. Stoker, los sintió también San Agustín, y para su estudio pueden hallarse materiales en las Confesiones. Reléase la pintura de su alma con motivo de la muerte de su amigo, que es uno de los cuadros más plásticos que nos ha dejado el gran filósofo cristiano, y se hallará la verdad de estas afirmaciones.

El horror de la vista propia le ha inspirado pinceladas de vigoroso realismo: “Esto contaba Ponticiano. Mas vos, Señor, entre palabra y palabra suya me retorçais hacia mí mismo, quitándome de mis espaldas, donde yo me había puesto cuando no quería mirarme el rostro, y me poníais enfrente de mi propia cara para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, cuán manchado y ulceroso. Y me veía y me horrorizaba, y no tenía dónde huir y refugiarme de mí mismo. Y si me esforzaba por apartar de mí tal visión, contaba Ponticiano; Ponticiano contaba, y vos tornabais a oponer mi rostro contra mí mismo y me dibujabais a mí mismo en las propias niñas de mis ojos para que conociese y aborreciese mi maldad. Yo la conocía, pero cerraba los ojos, rechazaba su imagen y la enterraba en el olvido. Mas entonces, con cuanto más ardido fervor amaba yo a aquellos de quienes había oído contar el saludable e impetuoso afecto con que se habían entregado a vos, con tanto mayor aborrecimiento me odiaba a mí mismo por la comparación con ellos. Así iba yo royéndome y carcomiéndome en mi interior y cubríame de horrible e intensa vergüenza cuando Ponticiano nos contaba tales cosas. Terminada la conversación y arreglado el negocio porque había venido, él se fue a su casa y yo me volví a mí mismo. ¡Qué denuestos no me dije! ¡Con qué palabras recias como azotes no flagelé mi alma, aguijándola porque me siguiera en mis conatos de ir en pos de vos! Y ella rezongaba y bufaba, pero no se excusaba. Todas las razones estaban agotadas y refutadas”^s.

Difícilmente puede superarse el colorido de este cuadro, que nos ofrece plásticamente los elementos del arrepentimiento. Resalta, ante todo, un choque violentísimo, un desdoblamiento de la persona. El yo está desgarrado en dos partidos; el uno, llamémosle así, conservador; el otro, el nuevo, el revolucionario; el primero quiere seguir lo pasado, afirmarse en sus posiciones del hombre viejo, en la soberanía de los instintos; el segundo se encara con el cobarde, vicioso y esclavo de la costumbre para desalojarle de sus trincheras e imponerle un nuevo programa de renovación espiritual. Y no faltan denuestos, y pedradas, y palos en esta lucha. Naturalmente, en una conciencia tan vigorosa como la agustiniana, no podía sostenerse largo tiempo un estado de tan alta tensión, y vino el triunfo del hombre nuevo. El arrepentimiento de San Agustín no es, como para ciertos sistemas de filosofía moderna, un proceso negativo, un producto antivital en la economía del espíritu o una enfermedad que carece de sentido; no es tampoco un estado de pura depresión, consiguiente a un relajamiento de tensiones interiores; ni un mero recuerdo del pasado inevitable, o un simple proceso de censura y castigo de ciertos actos. El arrepentimiento

conserva un alto sentido teleológico en la economía espiritual del hombre. Lo pasado está presente en el ánimo de San Agustín; se avergüenza de ello, se horroriza y lo apalea con dicterios tremendos. Lo pasado, como objeto de abominación, actúa en cierto modo sobre lo por venir. El mismo horror de la fealdad culpable dispone al sujeto para la creación de una hermosura nueva. El asco de sí mismo, el vómito de sí mismo, contribuye a la salud del espíritu, a su desgana y liberación.

“El arrepentimiento—dice Max Scheler—es una forma de au-tocuración del alma, el camino único para recobrar las fuerzas perdidas. Y en el aspecto religioso, el arrepentimiento devuelve a Dios el alma y la dispone para que retorne a Él, de quien se había alejado”.

Tal es igualmente para San Agustín: condición de retorno a Dios y a la paz perdida del alma. Y aquí ha lugar un fenómeno interesante: el arrepentimiento cristiano convierte en elementos vivos y dinámicos el peso muerto de una vida indigna y censurable. Es un estado de desequilibrio interior que tiende naturalmente a la armonía de los contrarios. Hay que eliminar los elementos perturbadores, que aquí son los pecados cometidos, y edificar la vida, respondiendo a los nuevos imperativos surgidos en la conciencia. La palabra contrición alude a una especie de trituración del enemigo, sin la cual no puede haber paz interior.

Mas la eficacia del arrepentimiento en San Agustín y en la conversión cristiana va más lejos: no sólo tritura al enemigo, sino que le obliga a servir al yo nuevo y superior. El pecado, de cuerpo presente en la memoria, no es ya un obstáculo paralizador, sino un enemigo muerto que estimula el despertar de nuevas fuerzas, el impulso hacia lo grande y heroico. Lo pasado no perturba la conciencia si no se inserta en la síntesis de la nueva vida como cierto principio de bien. San Agustín diría también que son como el abono del alma, provechoso para una labor fructífera.

“Quiérome acordar de mis fealdades pasadas y de las carnales torpezas de mi alma, no porque yo las ame, sino para amaros a vos, Dios mío. Esto hago por amor de vuestro amor, trayendo a la memoria mis caminos torcidos con amargura de mi renovado recuerdo para que vos me seáis dulce, dulzura no falaz, dulzura feliz y segura, y me recojáis de aquel derramamiento en que a pedazos estuve dividido; mientras separado de vos, que sois sólo uno, anduve desvanecido en muchas vanidades” .

Tal es uno de los rasgos eminentes del genio religioso de San Agustín: toda la masa lútea y pecaminosa de la vida antigua se ha convertido en plasma germinal del espíritu. En la selva oscura de matorrales han florecido las rosas de la confesión y alabanza del Señor. La Cristiandad de todos los tiempos amará el pequeño y oloroso libro de laudes agustinianas, cumpliéndose los deseos del

autor: “A estos espíritus hermanos me descubriré. Respiren enhorabuena en mis bienes, enhorabuena suspiren en mis males. El bien que hay en mí es vuestro, es un don vuestro; el mal que hay en mí es culpa mía y es justicia vuestra. Respiren, pues, por mi bien y suspiren por mi mal. Himno y endecha suban a una ante vuestro acatamiento desde el fondo de estos corazones fraternos, que son vuestros incensarios”.

Las Confesiones se han convertido en el más bello turíbulo de oro que arde en el templo de la Cristiandad en alabanza del Señor; maldades lloradas y dones de Dios, todo se consume en olor de suavidad. Así, toda la atmósfera de este libro y de esta alma está saturada y azulada de incienso.

XII

LOS LIBROS SOBRE LA TRINIDAD

Y LA FILOSOFIA DEL ESPIRITU

1. BUSCANDO A DIOS EN SU IMAGEN

Con los profundos libros sobre la Trinidad—De Trinitate—, San Agustín no sólo iluminó el más arduo misterio de la fe, sino también el enigma del espíritu humano, realizando lo que A. Dempf llama “el descubrimiento de la metafísica del alma, como persona y personalidad, y de la experiencia interna de los valores a priori”.

El mismo autor dice en otra parte: “En ningún libro a lo largo de su vida ha emprendido este investigador y descubridor un tal difícil viaje de exploración como en el estudio de la conciencia de sí mismo y de la esencia del espíritu creado, peldaño analógico indispensable para esclarecer filosóficamente el misterio de la Trinidad. Apenas se sabía nada en este terreno misterioso del conocimiento propio, y aún hoy, después de milenio y medio, no se ha agotado lo que halló él en este recóndito y vasto reino de la propia intimidad. Todo un sistema de filosofía cristiana, el de San Anselmo, se desarrolló en la Edad Media con los datos, suministrados por un descubrimiento suyo, y toda la nueva filosofía del espíritu, desde Descartes acá, depende de otra intuición, esto es, de la certeza de la experiencia interior. San Agustín ha sentado sobre bases firmes nada menos que lo eterno en el hombre, el sempiterno *vivete et scire*, la capacidad de la vida y del conocimiento eterno del espíritu humano”

Con lo dicho puede atisbarse el valor de la especulación trinitaria del gran Doctor. Mas al hablar de la filosofía moderna del espíritu ha de eliminarse toda interpretación equívoca o errónea que nos aleje de la mente del Santo. Se le ha llamado “el dialéctico de la inmanencia”, cuando con igual o mejor título se podría calificar de dialéctico de la trascendencia, porque lo mismo en el orden cósmico que en la psicología colectiva e historia universal e individual ha exaltado el valor de lo trascendente, la necesidad de romper el círculo de la propia interioridad para explicar la fenomenología del espíritu. Este se halla lleno de fisuras, por donde entra la luz de lo trascendente.

Aun la misma fórmula *in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas* incluye un salto dialéctico de la inmanencia a la trascendencia.

Guido Mancini considera a San Agustín representante de la filosofía del espíritu en un sentido inmanentista o idealista, y contrapone la filosofía griega, como filosofía de la naturaleza, a la filosofía cristiana, que es una filosofía del espíritu, que en nuestro Doctor surgió a plena conciencia, trayendo una nueva sistematización del mundo de las ideas. San Agustín es contrario a la filosofía del ser, pues nosotros somos el principio del mundo, como nuestro mundo; como sujeto activo de la autoconciencia, nos constituimos en el ser que tenemos al pensarnos. El principio fundamental de la gnoseología agustiniana es el de la metafísica de la experiencia interna, de la que ha germinado la filosofía posterior con los esfuerzos de Descartes, de Kant y, finalmente, de Hegel

Estas interpretaciones necesitan un refrendo y corrección, pues no bastan algunas analogías para identificar sistemas tan opuestos, *v.gr.*, como el de San Agustín y de Hegel. El gran filósofo cristiano no es un idealista, en el sentido moderno de la filosofía italiana o de la romántica de Alemania. Su idealismo es objetivo, realista, teológico, por ser el espíritu finito un vaso comunicante del Espíritu infinito. La filosofía agustiniana del espíritu se deriva de las más entrañables tendencias del cristianismo, exploradas con una maravillosa intuición, en la que tal vez nadie le ha aventajado.

“San Agustín—dice el citado A. Dempf—contempló ya los fundamentos de la doctrina cristiana del alma, la cual es considerada, ante todo, como imagen de Dios. La divina semejanza radica no en su conformidad con el mundo, sino en su propia naturaleza; en su vida espiritual trinitaria, compuesta de sentimiento, inteligencia y voluntad, o conocimiento, amor y auto-conciencia. Mas la conformidad natural del alma con Dios ha de ser elevada por el perfecto conocimiento y espiritualización de sí mismo a la categoría de conformidad sobrenatural, a la divinización por la gracia. Con esto es la primera vez que el ser verdadero del alma es captado con profundísima agudeza, como autoconciencia y perfección de sí misma, en la verdad y amor de Dios”. Así, San Agustín manifestó la nueva dimensión del espíritu, su interioridad, abierta a lo divino. Dios y el alma solicitan la atención del pensador cristiano. El *nosce teipsum* se hace mandato principal en la ascética del cristianismo.

Un místico medieval fuertemente influido por San Agustín lo traduce así con una prosa enfática e imperativa, propia del gran Doctor: “Conócete como imagen mía y así podrás conocerme a mí, cuya imagen eres, y me hallarás dentro de ti. Purifícate, ejercítate en la piedad, y dentro de ti hallarás el reino de Dios. ¡Oh imagen de Dios!, reconoce tu dignidad; resplandezca en ti la imagen de tu autor”.

El anhelo del descubrimiento de Dios originó una nueva psicología diferente de la de Aristóteles, la cual estudiaba el alma dentro del cuadro cósmico, como formando parte de él y regido por sus leyes. “En toda la literatura antigua—dice Luis Mager— no hallamos una descripción de la vida del alma, en el sentido, por ejemplo, de las Confesiones de San Agustín. Los Soliloquios de Marco Aurelio estriban sobre el principio fundamental de que nosotros hemos de llevar una vida perfectamente armónica con lo cósmico, con las leyes naturales. Aquí está valorado el hombre como ser de naturaleza, como parte del universo exterior”.

La psicología aristotélica conserva la misma tendencia: el alma es mirada como forma sustancial del cuerpo y sus funciones se muestran considerando el modo de obrar de la naturaleza. La psicología es un capítulo de la física es la física del ser vivo, biología. La filosofía cristiana, en cambio, y en particular la de San Agustín, estudia el alma a la luz de Dios como un mundo en sí, centro del máximo interés metafísico. El hombre se busca a sí mismo no en el mundo, sino en Dios, en el reflejo y semejanza que ostenta de su Principio, como espíritu o mens. Se pretende llegar a la más profunda intimidad por una ascesis y progresiva sublimación del ser propio, por la desnudez interior, que es el camino del verdadero conocimiento psicológico. Uno de los pensadores contemporáneos que más se acerca a San Agustín en el empleo de este método es el oratoriano P. A. Gratry en su *Philosophie de la connaissance de l'âme*, donde dice: El medio de dar al conocimiento del alma su verdadero plan es admitir

desde el principio, aunque sólo sea por vía de hipótesis, que ha de verificarse esta grande idea tradicional de la filosofía cristiana, a saber, que nuestra alma es imagen de la Santa Trinidad, como se expresa Bossuet: “Una Trinidad creada que Dios ha hecho en nuestras almas nos representa la Trinidad increada”. Aplicando este método han llegado los mejores pensadores y místicos cristianos a descifrar el enigma del espíritu humano’.

2. LA DESNUDEZ

El alma debe pensarse a sí misma. Mas en la reflexión ha de evitar un primer peligro, y es confundirse a sí misma con lo que posee. Ella está cubierta con tosca vestimenta, que oculta la verdadera forma del espíritu. El mundo exterior se hace mundo interior, molesto equipaje de peregrinación, grave para las almas contemplativas. El alma no es lo que le entra por los sentidos, formas, colores, fragancias, sonidos, sabores. El espíritu no es lo que viste ni lo que tiene; el alma no es almacén. Tirar todas las ropas es la primera condición para bucear en los abismos del alma. Particularmente, la fuerza del amor impide atisbar la esencia del propio ser, pues “tanto puede, que las cosas en que ha pensado con afecto por largo tiempo, pegándose a ella con el visco de la afición y del cuidado, las arrastra consigo, aun al querer pensarse a sí misma por un acto introspectivo. Y como ellas son corpóreas y fueron amadas con los sentidos, adhiriéndose con larga familiaridad, y como, por otra parte, no las puede entrañar e inviscerar consigo según su ser material, por ser ella espiritual, se aglutina y se abraza con sus imágenes, fabricadas de sí misma y en sí misma. Porque, al formarlas, les comunica algo de su propia sustancia, de donde proceden muchos errores, pues el alma hállase tan fundida con las cosas a que tiene afición, que le parece identificarse con ellas. Yerra, pues, la mente cuando con tanto apego se adhiere a esas imágenes, pensando que ella es también algo semejante a las mismas”

Señala aquí San Agustín el origen de los principales errores psicológicos. No obstante, posee virtud para discriminarse a sí misma de los cuerpos y de sus especies impresas en los sentidos, si bien en algunos casos patológicos las imágenes se imprimen con tanta viveza y bulto, que aparecen como proyectadas fuera, según ocurre en los sueños, alucinaciones y éxtasis. De aquí proviene la dificultad que tiene el alma en pensarse a sí misma, diferenciándose de lo que lleva esculpido dentro, esto es, de las imágenes sensibles, de cuyas manos no puede soltarse para mirar su propio semblante.

Maravillosamente se pegaron a ella con el gluten del amor, y por eso se estrella su esfuerzo de representarse a sí misma según su puro ser, porque se confunde con lo que se halla inseparablemente unido a él.

Cuando, pues, se le manda conocerse a sí misma, no ha de buscarse, como si se hallara lejos, arrancada de su ser, sino despójese de lo que se añadió a sí: *id quod sibi addidit detrahat*, pues ella es interior a todas las cosas sensibles y sus especies, depositadas en cierta porción del alma que nos es común con las bestias, las cuales carecen de inteligencia, por ser ésta propia de la mente. Conózcase, pues, a sí misma y no se busque como si estuviera ausente, antes bien fije la atención, errabunda por otros objetos, en sí misma, haciéndose tema de reflexión. Porque verá entonces que nunca dejó de amarse a sí ni de conocerse, sino que amando otras cosas se confundió y

conglutinó en cierto modo con ellas, y abrazando, como si fueran una, las que son diversas, tomó por unidad la multitud.

La desnudez es el camino de la verdadera interioridad, como piensa San Juan de la Cruz. Las imágenes y formas son la corteza del espíritu.

Limpio y desnudo el espíritu de todo lo pegadizo y exterior, comienza a brillar con propio fulgor y evidencia y manifiesta la que podía llamarse su estructura gótica. Tomamos aquí esta palabra como una categoría religiosa aludiendo al empuje jerárquico y ascensional entrañado en la naturaleza del alma. San Agustín concibe el espíritu como ordenado jerárquicamente en sus partes con una porción inferior y otra superior. La palabra *mens* expresa generalmente la porción superior.

“Si, prescindiendo del cuerpo, pensamos sólo en lo que es el alma, hallaremos que a ella pertenece la mente, algo así como si fuera su cabeza, su ojo o su cara, si bien aquí debe rechazarse toda representación material. Recibe, pues, el nombre de mente no el alma, sino lo que en ella más aventaja. Y así, cada hombre, por asemejarse a Dios según la sola mente, constituye una persona y una imagen de la Trinidad según la mente”

Tal es la nueva filosofía del espíritu aportada por el cristianismo. San Agustín dio transparencia al ser íntimo, bañándolo en el resplandor de la imagen de Dios. El alma no sólo es forma del cuerpo, sino, ante todo, efigie del Creador.

La *mens*, como sujeto del sello de la divina semejanza, eleva al hombre sobre todo lo creado y le hace observatorio analógico del Creador, donde mejor se vislumbran las divinas perfecciones. Supremo tribunal del alma, allí se juzgan todas las cosas que entran por los sentidos, y no tiene competencia superior sino en Dios.

El conocimiento del alma es interiorización y ascensión a la vez.

La mente, como imagen de Dios, es esencialmente representativa; en su faz interior se dibujan unos rasgos divinos que la glorifican, y pueden incluirse en dos grupos: rasgos de lo absoluto y rasgos de lo relativo en Dios.

Así, la verdad, con sus caracteres de inmutabilidad, eternidad, necesidad, nos aveza al atisbo de los atributos del Ser divino, absoluto, eterno, inmutable y omnipresente. Pero también la categoría de relación nos guía a las interioridades de la vida divina, al misterio de la Trinidad. El estudio de esta trinidad, reflejada en el ser de nuestro espíritu, llena las mejores páginas de los libros *De Trinitate*.

Mens, notitia, amor; memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui; memoria Dei, intelligentia Dei, voluntas Dei: he aquí tres trinidades psicológicas por las cuales asciende San Agustín al barrunto del gran misterio de Dios”. Y a la vez al misterio del alma, la cual, despojada de todo lo que no es ella por la desnudez espiritual, descubre su propio ser. ¿En qué consiste éste?

A los ojos del Santo se ofrece una primera trinidad, compuesta de tres realidades sustanciales: *Mens, notitia, amor*. Una misma e idéntica realidad, o mejor, un mismo todo, se escinde en diversas formalidades, opuestas unas a otras.

Primeramente nos hallamos con una cualidad propia del espíritu : redire in semetipsam, volverse a sí misma con la reflexión. Con los ojos corporales podemos ver otras cosas iluminadas por el sol, pero no el mismo órgano óptico, a no ser en un espejo: “Nuestra mente, así como las noticias de las cosas corporales, las recoge por los sentidos, las incorpóreas las recibe por sí misma. Luego a sí misma se conoce por sí misma, porque es espiritual. Pues si no se conoce, no se ama”.

La reflexión, *conversio incorpórea*, con que la mente se abraza a sí misma, es un hecho primordial de la vida humana, fuente de las primeras certezas. El espíritu tiene un conocimiento y amor consustanciales, porque vive fuertemente asido a sí mismo por el conocimiento y el amor. Sabe que vive, que siente, que recuerda, que ama, y ama este saber y este ser suyo. Ningún argumento en contra puede remover esta convicción, que sella la unión irrompible con la verdad, y por la verdad, con Dios.

El hecho primordial a que aludimos aquí es el cruce de tres verdades fundamentales para el hombre: la verdad existencial y ontológica, porque se abraza el ser mismo que nos constituye; la verdad lógica o ideal, porque aun el hecho de la duda basta para establecer las verdades ideales o universales; finalmente, la verdad teológica, pues toda verdad, aun particular, exige como último fundamento un Principio universal, soporte de todo lo verdadero.

Una imagen más evidente del misterio divino de la Trinidad son la memoria, entendimiento y voluntad. Por estas potencias, en que se cifra el dinamismo psicológico, se puede rastrear la estructura del Espíritu infinito, porque la mente humana es imagen inadecuada de la suma Esencia.

La memoria de que se trata aquí es la intelectual, distinta de la sensitiva, propia también de los animales, y ofrece diversos planos: memoria de cosas, de sí misma, de Dios.

3. MUNDO INTERIOR

La memoria comunica al hombre el ser mundo pequeño, lleno de riquezas inexplorables. El dicho aristotélico: el entendimiento, al entender, se hace todas las cosas, halla su aclaración con el estudio de la memoria, tal como lo hacen las Confesiones. Allí nombra San Agustín “los vastos palacios de la memoria donde están atesoradas las innumerables imágenes que acarrearón las percepciones multiformes de los sentidos. Allí está escondido todo aquello que pensamos”.

“Allí están a mi disposición el cielo, la tierra, el mar con todas las impresiones que en ellos pude sentir, fuera de aquellas que ya olvidé. Allí yo me encuentro conmigo mismo, y me acuerdo de mí, y de lo que hice, cuándo y dónde lo hice, y qué efectos experimentaba en el momento de hacerlo. Allí están todas las cosas que, experimentadas por mí o creídas de otro, mantengo en mis recuerdos... Grande es, Dios mío, esta fuerza de la memoria; grande en exceso; santuario ancho e infinito. ¿Quién llegó al suelo de su profundidad? Y esta fuerza lo es de mi espíritu, y ni yo mismo alcanzo a comprender la totalidad de lo que soy... Y salen los hombres a admirar la altura de los montes, y el oleaje proceloso de la mar, y el fácil y copioso curso de los ríos, y el ámbito del océano, y las revoluciones y giros de los astros, y no ponen atención en sí mismos, y no se maravillan de que cuando yo decía todas estas cosas no las veía

con los ojos. Y, sin embargo, ya no las diría, si no viera allá dentro en mi memoria, y en magnitudes tan vastas como si los viese fuera, aquellas montañas, y olas, y ríos, y astros que vi, y aquel océano en que creí”.

¡Qué bien se trasluce aquí el aspecto cósmico y universal del espíritu, como espejo del mundo, con su capacidad infinita de contención!

“Grande es la pujanza de la memoria. No sé, Dios mío, qué formidable potencia es que me inspira un pavor religioso; no sé qué profunda e infinita multiplicidad. Y esto es mi espíritu. Y esto soy yo mismo. ¿Qué soy yo, pues, Dios mío? Mi esencia, ¿cuál es? Una vida variada, multiforme, inmensa prodigiosamente”.

Por la memoria humana se puede barruntar, si bien de lejos, la infinita riqueza y multiformidad simplicísima del Espíritu creador.

Mas su mayor excelencia consiste en alojar a Dios: “Habitáis en ella, ciertamente, porque me acuerdo de vos desde que os conocí y en ella os encuentro todas las veces que os recuerdo” . Así, mundo externo, mundo interno y mundo superior se enlazan en la capacidad receptiva de nuestro espíritu.

Mas en este archivo y receptáculo de la memoria, las cosas están bañadas de una luz intelectual por una palabra íntima: *verbum mentís*, que pronuncia el espíritu.

4. VERBUM CORDIS

El Verbo es, según P. Gardeil, la plus grand mot de la langue augustinienne. Como en la Trinidad, el Padre interiormente pronuncia una palabra consustancial, coeterna, que todo lo expresa en simplicísima unidad, siendo la forma de las formas, así también el espíritu creado posee una locución interior, y por ello produce o engendra diversos verbos mentales, expresivos del ser del alma y de las cosas. Nuestro *verbum mentís* incluye una doble relación: con la mens de que procede, con el sujeto locutor y con la memoria, como archivo de las cosas atesoradas por los sentidos o el testimonio de los otros.

Esta palabra íntima y espiritual, anterior a los sonidos articulados, es muy semejante a la cosa conocida como imagen suya.

Nuestro lenguaje tiene algo de corpóreo e incorpóreo. El verbo de la mente se hace voz corporal para resonar en los oídos de los hombres, se encarna en cierto modo en el sonido articulado, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando la naturaleza humana. Y como nuestro verbo se hace voz, pero no se muda en voz, de semejante modo, el Verbo divino, vistiéndose de nuestra naturaleza, no se trocó en ella, pues lo divino y lo humano se unieron maravillosamente, sin fundirse ni confundirse, en una sola cosa.

Por lo cual, el mejor espejo para vislumbrar el Verbo divino no es la palabra externa, sino el *verbum rationalis*. El verbo es esencialmente intencional y conectivo. O si se quiere, social. Este es un hecho de máxima importancia para la filosofía. Los hombres se enlazan entre sí por el consorcio de la palabra externa; pero semejante enlace sería imposible sin el elemento incorpóreo y espiritual, de que es vehículo el lenguaje exterior. Los hombres se hallan interiormente unidos por el vínculo del Verbo

mental, que hace de ellos una comunidad espiritual de seres inteligentes. San Agustín no se cansaba de celebrar la *ventas communis*, la unión de las inteligencias en las mismas verdades, como uno de los hechos admirables del espíritu humano.

Pero aun esta comunicación social supone otra metafísica, lo cual muestra cómo toda comunidad de espíritus se une en el Espíritu y Verdad de Dios. “Si ambos vemos que es verdadero lo que dices y que es verdadero lo que digo, ¿en dónde, dime, lo vemos? No ciertamente yo en ti ni tú en mí, sino que ambos a dos lo vemos en la misma inmutable verdad, que está por encima de nuestras inteligencias”.

Hay, pues, una esfera interpersonal en los espíritus para que se comuniquen entre sí y mutuamente cohabiten unos en otros por la comprensión de la Verdad.

¿Cómo se forma, pues, este Verbo en nosotros? ¿Cómo intuimos esas *rationes aeternae* o esencias de las cosas expresadas en conceptos universales y leyes válidas para todo tiempo y espacio, cuales son las de la ética y estética? Por la luz de otra palabra superior, *lux percipiendae veritatis*. Hablar es encontrarse dos personas en la común vivencia del Verbo de Dios. El espíritu finito está tocado, irradiado por una Luz eterna.

¿Cómo se explica que los mismos hombres perversos e injustos alaben y censuren muchas obras y costumbres humanas? A sus ojos, lo bueno reluce como digno de alabanza, y lo malo, como censurable. Piensan también en las verdades eternas. ¿Con qué leyes o reglas pueden emitir estos juicios de valor sino con las que ven no lo que son las cosas, sino lo que deben ser? Viven mal y saben cómo deben vivir. ¿Dónde, pues, ven estas reglas? Y ¿cuál es su fundamento? No las ven en sí mismos, en sus naturalezas veleidosas, pues se trata de normas absolutas e invariables; ni en el hábito de su mente, porque ellas son leyes de justicia y ellos son injustos. ¿Dónde, pues, se hallan escritas dichas reglas sino en aquel libro de la luz que llamamos la Verdad? De aquí se deriva toda ley justa, y se trasplanta en el corazón del hombre no por un movimiento migratorio, sino por cierta impresión, como la imagen del anillo pasa a la cera, sin dejar el anillo. El que no obra bien, mas sabe cómo debe obrar, se separa de aquella luz que, con todo, le sigue rociando su mente.

Las palabras *tanquam imprimendo transfertur* recuerdan una expresión tomista sobre la impresión de la primera Verdad en el alma, y supone que esta luz, aunque trascendente, se hace inmanente en el hombre.

San Agustín distingue el órgano de la visión y la luz. El espíritu es aparato de visión, pero necesita de una luz eterna que le venga de arriba.

El sentimiento de la presencia luminosa de Dios en las operaciones superiores del espíritu es entrañable a San Agustín y a la escuela franciscana. San Buenaventura decía con frase lapidaria: “En todo lo que se conoce o siente se halla Dios íntimamente escondido”.

Aquí, en la conexión del verbo humano con el Verbo divino, se vislumbra la grandeza y se palpa la miseria del primero. San Agustín expone las semejanzas y desemejanzas entre ambos, ahondando en los fundamentos de la metafísica del espíritu. La metafísica agustiniana del conocimiento ha evitado el gran escollo del

idealismo moderno, el cual, al explicar el espíritu como historia o como actualidad immanente, ha tenido que carearse con el problema de los caracteres de la universalidad y eternidad del conocimiento humano. El mismo problema se presentó a los ojos de San Agustín, y, según él, tales caracteres no pueden apoyarse en el yo empírico, sino en un Espíritu absoluto y divino, centro de todas las almas.

Según los idealistas, del espíritu absoluto es manifestación fenoménica el yo individual de cada hombre, en cuya intimidad se realiza una teogonía eterna, como diría G. Gentile.

Mas en el fondo del espíritu agustiniano no hay una teogonía, sino una teofanía, que es cosa muy diversa, esto es, una misteriosa irradiación de un Espíritu infinito y omnipresente, cuyo concurso es necesario para los actos superiores de la mente. El verbo humano, pues, no es creador, ni acto puro; el Verbo divino es el Creador, y “todas las criaturas espirituales y corporales no las conoce porque existen, sino que existen porque El las conoce. La existencia de las cosas nada añade ni modifica la ciencia divina. Por esta causa, así como nuestra ciencia difiere tanto de la ciencia de Dios, así nuestro verbo, originado de nuestra ciencia, es muy disímil del Verbo, que nace de la esencia del Padre”.

No somos creadores, sino receptores de la Verdad. Las mismas cosas nos comunican cierta luz, colaboran activamente en la formación de nuestros conceptos. Nuestra intelección supone un tránsito de la potencia al acto: nuestro verbo, antes de formarse es formable, mientras el Verbo divino es una Forma.

Los caracteres, pues, de eternidad, necesidad e inmutabilidad de las verdades suponen como fundamento la Forma de las formas, coeterna con el Ser absoluto, que no tiene nada de formable ni de informe, porque es pura actualidad y plenitud. Toda la miseria de la cultura moderna consiste en negar el vínculo de los dos Verbos, reduciendo el lenguaje de la razón a un soliloquio, a un eco en el vacío del yo finito.

El tercer término de la trinidad psicológica es la voluntad, con la cual se completa el círculo de la vida interior. Su función es conectiva o copulante. Por una operación vital une sujeto y objeto o tiende a unirlos.

El organismo psicológico se halla vivificado por esta fuerza. Hasta la producción del Verbo está condicionada por el amor, porque es concebido o por el amor de la criatura o del Creador.

El primero se llama concupiscencia, el segundo caridad. No se prohíbe amar a las criaturas, pero su amor debe referirse al Creador, porque, de lo contrario, todo amor de criatura en sí misma corrompe al hombre, en vez de ayudarlo a elevarse a su principio. Lo que llevamos concebido en la mente nos agrada o para pecar o para obrar bien. Y es el amor el intermediario que une nuestra mente con las ideas que de ella proceden, y como una tercera cosa, con ellas se estrecha en un abrazo incorpóreo. No se refiere aquí el Santo a puros conocimientos especulativos sin ninguna intromisión de la voluntad, sino a noticias amorosas.

Cuando, pues, la mente se conoce a sí misma, el verbo formado se une a ella por el amor. Y porque ama el conocimiento y conoce el amor, el verbo está en el amor y el

amor en el verbo, y ambas cosas en el que ama y lo dice. Se manifiesta la voluntad en dos aspectos: como impulso insatisfecho que busca lo que le falta y como descanso y fruición cuando lo posee. En la vida presente, el fondo del espíritu más es fuerza de tendencia, inquietud, que fruición, porque el objeto plenamente satisfactorio a que aspiramos se halla oculto a las miradas contemplativas de nuestra inteligencia. El espíritu radicalmente está vuelto al bien, y la voluntad no es sino *amor boni*.

Tanto por parte del pensamiento, que busca la verdad, como por parte de la voluntad, que anda en pos del sumo bien, el espíritu humano sigue el norte divino de lo Absoluto. Toda su dialéctica es una peregrinación a lo Infinito, rastreado en las cosas de acá.

5. Dos ERRORES MODERNOS

En la especulación agustiniana sobre la trinidad psicológica relucen dos enseñanzas graves, en que se contiene la medicina para errores de nuestra época. Me refiero a dos herejías antitrinitarias, digámoslo así, consecuencia de haber destruido el orden de la jerarquía interior de las facultades. La una niega la excelencia y el valor del verbo humano, la otra la fuerza y dignidad de la cantas. La una es un pecado contra el verbo, la otra un pecado contra el amor.

La primera consiste en una especie de arrianismo psicológico, que posterga y aminora el logos con respecto a los elementos irracionales de la vida. La mente humana, según hemos visto, engendra su verbo, su concepto de sí mismo, de Dios y de las cosas, reproduciéndolas en sí con una similitud objetiva, en que consiste su verdad. El espíritu humano tiene su fecundidad prolífica, que lo hace imagen del divino. Estas prerrogativas no se reconocen en gran parte de la filosofía moderna. La cuestión planteada por Nietzsche: ¿Debe dominar la vida sobre la ciencia o el conocimiento sobre la vida?, la ha resuelto el hombre moderno dando la supremacía a la vida y origen a las filosofías vitalistas, pragmáticas, positivistas y agnósticas de nuestro tiempo. Se considera la vida en sí misma como el supremo desenvolvimiento y perfección de las fuerzas íntimas, al servicio de los ideales. El entendimiento, que trabaja por conceptos abstractos, no debe asumir la dirección de la vida, sino el corazón, el sentimiento, los impulsos instintivos, la intuición de lo concreto. El pensamiento frío, analítico, ha obturado las fuentes de la vida, acabando en la pura negación y anquilosamiento. El nuevo órgano de intelección no es el pensamiento, sino el corazón, el sentimiento, el mando de los apetitos. La inteligencia es estéril para la verdad y para la vida

Esta gran herejía filosófica pone en peligro la vida misma, porque la sume en la corriente ciega de los instintos, desconoce el valor de la jerarquía de las facultades y de sus operaciones. Da el primado a la voluntad y a la práctica, postergando la facultad de las formas y normas que es la inteligencia. El organismo psicológico se halla ordenado en sus facultades; los tres términos de la trinidad, analizada por San Agustín en sus libros De Trinitate, se enuncian según una ley de prioridad y de procedencia, lo mismo que en el misterio que reflejan. Así, el logos o el verbo se halla en medio; procede de la ciencia o de la memoria, y a la vez origina o influye en la producción del amor. La dilección procede del pensamiento, pero no es su imagen. Por otra parte, cuanto mejor se conoce, más se ama: quanto maior notitia, tanto erit maior dilectio

Hay una prioridad innegable del logos sobre el amor. El nuestro, como el divino, es un *Verbum spirans amorem*, según dice Santo Tomás.

El amor ocupa el tercer lugar en la procesión interior, y no se puede anular este orden sin grave daño para la vida del espíritu.

El concepto tiende a igualarse con el ser, como el amor a igualarse con el concepto: “Así, pues, la mente, y el amor, y su noticia son tres cosas, y las tres una cosa; y cuando son perfectos son iguales. El conocimiento o noticia, cuando es menor que su objeto, no es perfecto. O si la mente se ama menos de lo que debe amarse, v.gr., si ama más el cuerpo, siendo ella más noble que todo lo corpóreo, peca y no es perfecto su amor. O si ama con un amor excesivo, como el que debe manifestarse a Dios, que es el objeto más amable, también peca por exceso, porque ella es incomparablemente menos que Diosa .

Nuestras ideas deben, pues, adecuarse al ser de la mente y de las cosas, y la dilección o amor, a la idea que la refleja. Por eso el amor participa de la verdad del conocimiento. Hay una dilección verdadera, que consiste en ajustarse a la verdad.

No se puede hablar, pues, de un primado de la voluntad en San Agustín, porque contradice a los datos más claros de la metafísica del espíritu.

“e ha hablado—dice bien P. Landsberg—de la existencia en San Agustín de un primado de la voluntad. Pero a quien haya penetrado la figura esencial del Santo y su gesto fundamental, que es al propio tiempo el cumplimiento y la superación del ideal del sabio antiguo y platónico; a quien conozca el mundo espiritual antiguo en que aún vivía San Agustín, esa opinión le parecerá singular. ¿No es precisamente San Agustín el que ha considerado más resueltamente que los demás maestros de la Iglesia la contemplación como el fin ultraterreno de la vida? La dificultad se resuelve teniendo en cuenta que cuando San Agustín habla de diligere y de amare piensa en un estado real del alma que es intelectual y no volitivo. Cierto que los modernos, al decir amor, piensan primeramente en la voluntad amante y en el acto amoroso. En San Agustín me parece que ocurre lo contrario. Para él, el estado más elevado del alma es aquella fe viva por el amor, de la que dice Santo Tomás : La fe que limpia del pecado no es una fe muerta que pueda subsistir en el pecado, sino una fe que vive por el amor. Y en otro pasaje: El movimiento de la fe no es perfecto sin amor. Este pensamiento fundamental de que existen actos amorosos de contemplación y fe es patrimonio común de la mística como de la escolástica.

Hay una íntima compenetración en los tres elementos trinitarios. Los tres tienen como una subsistencia propia, porque el amor no es el conocimiento, ni el conocimiento el ser de la mente. Pero cada una está en las otras dos, porque la mente que se conoce y ama está en la dilección y en la noticia; y la dilección de la mente que se ama y se conoce a sí misma está en la mente y su noticia; y la noticia de la mente que se conoce y ama está con su noticia en el amor y con su amor en la noticia; y el amor y la noticia se hallan en la mente que se ama y conoce. No se puede romper la unión ni desordenar esta jerarquía sin pecar contra las leyes del orden, como lo hacen las filosofías irracionalistas.

La segunda herejía va contra el tercer correlativo de la trinidad psicológica: el amor o la caritas. Se niega su fuerza genésica y copulativa en orden al conocimiento o toda conexión vital entre el conocimiento y el amor. Mira con ojeriza particular aquella “llama compuesta de luz y de amor” de que habla Fr. Luis de León, y que es la expresión más alta y dichosa de la vida del espíritu. Si el primer pecado consistía en negar la procesión del amor por la vía de un verbo, a quien corresponde la prioridad y supremacía directiva, el segundo consiste en aislar el verbo de todo calor saludable y amoroso. El amor despliega una actividad ilusoria, funesta para las operaciones más nobles y objetivas de la razón. El corazón carece de razón. El orden de las ideas es enteramente autónomo y desligado del orden de la caridad, pues a la razón pertenece todo el campo de lo real. El ideal es un pensamiento puro, libre de todo contacto cordial y caritativo, porque la inteligencia en sí misma y por sí misma debe realizar la operación de comprender y resolver los problemas del universo.

He aquí un gravísimo error contrario a la doctrina de Platón, de San Agustín y del Evangelio. El hombre es un ser íntegro a quien no puede escindirse en compartimientos estancos, separados de la unidad superior del espíritu.

La vida psicológica implica una compenetración de elementos, una circuminsesión de las facultades, para usar un vocablo teológico. El conocimiento se relaciona con el amor, no sólo porque tiende a engendrarlo, sino también por recibir de él su influjo dinámico. La pureza de corazón, las disposiciones morales, la ordenación del amor, condicionan el ejercicio especulativo. El puro pensamiento es incapaz de resolver todos los problemas del espíritu.

La purificación del ojo interior por el amor es también limpieza del pensamiento. Platón ya enseñó esta venerable doctrina : la dialéctica del espíritu que asciende a lo divino se apoya en la fuerza del eros; el movimiento del alma exige condiciones morales, un impulso de amor hacia Dios, pues ella no despliega sus alas más que por la virtud.

San Agustín, como se verá en los Diálogos, traducidos para este mismo volumen, considera la virtud como parte del método de la sabiduría, pues la pureza del corazón es necesaria para ver a Dios.

6. CIRCULARIDAD DEL ESPÍRITU

De lo dicho se deriva una importante ley, que puede llamarse de circularidad del espíritu. La mente, como fecundada por el ser mismo de las cosas, engendra el verbo, y éste produce el amor; pero el amor, a su vez, refluye sobre el verbo, sobre la amata notitia, y la carga de impulso hacia el objeto que ama. El amor quiere abrirse camino y entrañarse con lo que ama. Cuanto menos se ama, más perezosamente se recorre el camino de la peregrinación. El movimiento dialéctico está animado por el amor. Es una corriente que circula del objeto al pensamiento, del pensamiento a la voluntad.

En virtud de la circuminsesión que hemos apuntado, cada uno de los términos correlativos se halla como armado de un ímpetu de invasión sobre los otros dos, a los cuales se refieren esencialmente. La mente que se conoce y se ama, por su misma constitución interna se ve transportada constantemente hacia los otros. El objeto conocible y amable comunica su sustancia al concepto, y el concepto pásalo a la

voluntad, que es el órgano del amor; éste se lanza e irrumpe sobre el objeto y su verbo con un movimiento afectuoso, en que vibra todo el ser con nuevas ansias de verdad, de luz y de gozo. Por eso un movimiento sin fin califica la dialéctica religiosa del espíritu.

Cuando la mente se vuelve sobre sí misma y se piensa, indagando su contenido y estructura, descubre su excelencia y superioridad sobre todo lo demás y a la vez la belleza del original, cuya imagen es. De la hermosura creada se eleva a la Increada por ciertos destellos misteriosos que se clarean en su mismo rostro. La voluntad se complace y deleita en estos divinos rasgos, pero a la vez se enciende su apetito de conocerse mejor, recorriendo la cortina del misterio, cuya vislumbre le arrebató.

El amor es inclinado a mirar y remirar lo que ama. Implica un movimiento de reversión al verbo y al objeto amado para descubrir nuevas excelencias y hermosura. Pero el nuevo descubrimiento trae nuevo incentivo al deseo, y el deseo nueva búsqueda, y la búsqueda nuevos hallazgos, y los nuevos incentivos nuevas búsquedas y hallazgos de hermosura, y así el espíritu anda arrebatado en esta rueda mágica en perpetuo giro circular, dándonos la imagen de una esfera que se mueve a sí misma en torno a un misterioso centro. Jenófanes representaba a Dios en forma esférica para significar el movimiento sosegado, como es el del amor.

San Agustín ha visto muy claramente este movimiento circular del espíritu, esta tensión del ser íntimo, incesantemente arrastrado hacia Dios. El admite el influjo del amor en el progreso del conocimiento, que no tiene fin. Ningún bien se conoce perfectamente si no se ama; y cuando se ama, el mismo autor es un estímulo para que se conozca cada vez mejor.

El espíritu humano se mueve hacia lo infinito e incomprensible. A Dios hay que buscarlo siempre siguiendo aquel consejo: “Buscad su rostro siempre”. Pero ¿se le buscará después de hallarlo? Así se ha de buscar al Incomprensible, y no piense que no halló o descubrió nada el que pudo comprender cuán incomprensible es aquel a quien busca. Sabiendo, pues, que es incomprensible el objeto buscado, ¿a qué seguir en pos de El sino para que nunca se cese en la rebusca, pues con esta misma investigación se mejora y se adelanta, persiguiendo un tan soberano Bien que se busca para hallarlo y se halla para buscarlo? Se le busca para hallarlo más dulcemente y se le halla para buscarlo con más avidez. Así se explican las palabras del Eclesiástico: Los que me comen tendrán más hambre y los que me beben tendrán más sed. Lo comen y beben, porque lo hallan; y como con esto crece su apetito y su sed, todavía no cesan de buscarlo. La fe busca, el entendimiento halla. Por eso dice el Profeta: Si no creyereis, no entenderéis . Pero el entendimiento sigue buscando al que halló. A este fin, pues, debe dirigirse el esfuerzo intelectual del hombre: a buscar a Dios.

XIII

LA CIUDAD DE DIOS O LA DIALECTICA DE LA HISTORIA

1. EL LIBRO-FLORESTA

San Agustín es el creador de la Ciudad de Dios: he aquí un rasgo inconfundible de su genio. El fue profundo y original en el modo de abrazar la Historia, ordenándola en un plan único, modelado por el pensamiento de Dios. La Ciudad de Dios no sólo ha sido otero de contemplación de la Historia, sino un modelo de organización de la sociedad.

Después del Antiguo y Nuevo Testamento, difícilmente se podrá hallar un libro cuyo influjo en el desarrollo del Occidente haya sido mayor que el de la Ciudad de Dios. El formó parte en la educación de los hombres de Estado y de los pensadores de la Edad Media después de Carlomagno hasta Dante. Por ningún teólogo de la antigüedad fue estudiada la Iglesia con más penetración. Por eso se le ha llamado el mayor teólogo y sociólogo del medievo. Es igualmente un libro enciclopédico, un libro-floresta, pues contiene una apologética, una teología, una filosofía de la Historia y una moral. La visión medieval de la Historia está determinada por la Ciudad de Dios. Orosio, Otón de Freising (De duabus civitatibus, 1158), Dante (De monarchia, 1321), Ruperto de Deutz (1135) y Joaquín de Fiore (1202) recogen la herencia especulativa de San Agustín para interpretar los acontecimientos históricos.

En la Edad Moderna, Bossuet, con su discurso sobre la historia universal; el conde de Maistre, F. Schlegel y W. Soloviev seguirán la inspiración y el espíritu agustiniano. A estos y otros nombres puede sumarse el de Vito Fornari, no tan apreciado como se merece. Su voluminosa Vida de Jesús es una verdadera filosofía de la Historia, penetrada de alto espíritu agustiniano. Vito Fornari ve todo el proceso de los acontecimientos en un marco cristológico, y la cultura humana ofrece lo que él llama preludios de Cristo.

Por lo dicho puede vislumbrarse la vitalidad de la gran obra de San Agustín, uno de los capítulos de la *philosophia perennis* del cristianismo y también de la cultura humana. No importa que encierre muchos elementos caducos y marchitos, hojarasca debida al estado de la cultura histórica del siglo V. La Ciudad de Dios es un libro de hoja perenne de un verdor inmarcesible. “La filosofía de la Historia—dice León XIII—fue ideada y perfeccionada primeramente por este grande Doctor de la Iglesia. Los que han venido después de él y han dejado huellas dignas de recuerdo en este ramo de estudio tomaron por maestro y guía al mismo San Agustín, abrevando cuanto pudieron en su especulación y escritos. Al contrario, los que se separaron de las huellas de este gran hombre cayeron en muchos errores, porque en la investigación del curso y desenvolvimiento de los estados no tuvieron la verdadera inteligencia de las causas que moderan los sucesos humanos”.

Una tan categórica afirmación se refiere al contenido esencial de la doctrina de la Ciudad de Dios más bien que al subsidio de pruebas con que sostiene su tesis, tomadas de la enciclopedia defectuosa de su tiempo.

2. EL PROVIDENCIALISMO

San Agustín, “profeta y filósofo de la intuición”, como le llama H. Scholz, aplicó por primera vez a los acontecimientos históricos los principios y verdades fundamentales de la metafísica cristiana, introduciendo un orden y armonía en el caos de los sucesos humanos, tan desarticulados, al parecer, de un organismo vivo. Y la iluminación del caos, como siempre, viene del Verbo de las alturas, de una concepción teológica y teleológica del universo, del que es parte integrante la Historia. San Agustín no ilumina lo superior por lo inferior, como lo hacen, v.gr., los evolucionistas, sino lo inferior con lo superior. El mundo material recibe su luz y sentido del alma racional, y ésta del Espíritu de Dios. Por esto la tesis más fundamental que circula a lo largo de toda la Ciudad de Dios se llama providencialismo. Mas la palabra providencia y providencialismo es un complejo de ideas que ofrecen diversos aspectos, o si se quiere, momentos de orden eterno y temporal. La Historia, antes de realizarse en el tiempo, ha florecido en la eternidad, en el consejo de los pensamientos divinos o de la presciencia del Creador. La causalidad ejemplar de Dios todo lo abarca, ab angelo ad vermiculum, desde el más encumbrado serafín hasta el más insignificante gusarapillo de la tierra. A la plenitud inmutable del Ser divino pertenece la visión eterna de lo temporal, es decir, la ciencia infinita, en la que se hallan todos los tiempos presentes por modo maravilloso. La presciencia no impone ninguna necesidad a las voluntades libres, como lo hacía el hado (fatum) de la religión pagana.

“Los gentiles no pudieron concebir ni armonizar la presciencia divina con el libre albedrío humano. Sobre este tema, el autor de la Ciudad de Dios polemiza con Cicerón, cuyo razonamiento suena así: Si de todo lo futuro hay presciencia, han de suceder las cosas en el orden en que son conocidas: si en tal orden han de verificarse, cierto es para Dios que lo sabe el orden de las cosas, y siendo cierto el orden de las cosas, lo es igualmente el de las causas, porque nada puede verificarse sin que preceda una causa suficiente, y supuesto un orden causal cierto al que se debe cuanto sucede, todas las cosas están sometidas a la fatalidad. No queda, pues, ningún lugar para nuestra potestad ni hay libre albedrío humano”

Cicerón se ve cogido entre los cuernos del dilema. Admitir un Dios presciente de lo futuro es mutilar al hombre y a la sociedad de un órgano necesario: la libertad, sin la cual no hay moralidad ni orden jurídico. La conciencia no le permitía hacer esta dolorosa amputación al organismo humano. Por otra parte, admitir el hecho innegable de la libertad humana, postulado de toda justicia, es privar a Dios de todo conocimiento de los futuros libres, mutilarle en su ciencia absoluta. Pero entre un Dios manco o un hombre manco prefirió lo primero. El Dios ciceroniano es un dios disminuido, es decir, un ídolo. “Pero nosotros, contra estas impías aserciones, sostenemos ambas cosas, y decimos que Dios todo lo prevé, antes de verificarse, y que nosotros obramos libremente todo cuanto conocemos y sentimos hacer como seres voluntarios. No admitimos un hado que todo lo haga, antes bien confesamos que nada es efecto de la fatalidad. Y el orden de las causas, donde la voluntad de Dios puede influir mucho, ni lo negamos ni designamos con el nombre de hado. Ni hay consecuencia en este

razonamiento: Si para Dios es cierto el orden causal, se anula la acción de nuestro libre albedrío. Pues nuestras mismas voluntades están en el orden de las causas, que es cierto para Dios y lo abarca con su presciencia, porque las voluntades humanas son causa de las obras humanas.

Hay que concertar, pues, ambos hechos: la presciencia divina y el libre albedrío. Un Dios ignorante de lo futuro no es Dios. La previsión de un hecho libre no mengua la libertad de quien lo realiza, como un recuerdo tampoco es causa eficiente de lo recordado.

Con la providencia y el libre albedrío se entroniza en la Historia el doble orden causal que origina el curso de los acontecimientos humanos. Deben evitarse, pues, dos errores en la interpretación del pensamiento agustiniano: de una parte, el que llama I. Gentile “il fatalismo teológico providenziale”. El concepto cristiano de Dios excluye el *fatum*, la sumisión a un orden causal independiente de la misma soberanía divina.

San Agustín no es un fatalista ni determinista, sino un providencialista cristiano a cuyo sentido teológico repugna toda mutilación en el Ser supremo.

Otro extremo de falsa interpretación consiste en negar la intervención del libre albedrío o de las causas segundas en el desenvolvimiento de la historia. L. Dempf admite tan extraña exégesis: “El monergismo de Dios, su intervención absoluta y exclusiva en la salvación del hombre es tan ilimitada, que la cooperación del hombre se reduce a un mero “como si” de su libertad”. Pero esta interpretación es injusta para San Agustín, espejo de la ortodoxia cristiana, y para los muchos Pontífices romanos que han exaltado su doctrina. San Agustín nunca atribuye a Dios una causalidad única y absorbente en el gobierno y administración del mundo. *Humanae voluntates humanorum operum causae sunt*, nos ha dicho poco ha el Santo. El universo histórico agustiniano es obra conjunta de Dios y del hombre, sin negar con esto el influjo de otros agentes mundanos o extramundanos. San Agustín no es un naturalista ni un romántico, sino un pensador cristiano, según el cual Dios obra de un modo secreto y efficacísimo en el curso de la Historia, “porque gobierna las cosas del cielo y de la tierra, retorciendo para sus fines los violentos torrentes desbordados y el flujo de los siglos, cuya turbulencia obedece a un orden certero”.

Como a causa primera, le compete la supremacía en el orden de la causalidad, por ser “el Creador de todas las naturalezas y el dador de todas las potestades, no de las voluntades”. Con estas palabras distingue bien el Santo la potestas y la voluntas, o la voluntad como potencia y centro de operaciones y como acto. Dios ha puesto los fundamentos últimos de las cosas (y por lo mismo, de la voluntad humana); pero le ha dotado a ésta de una facultad de determinarse por sí misma con cierta autonomía, que contrasta frecuentemente con los planes del mismo Creador.

Por lo cual, la admisión de la presciencia divina no anula el libre albedrío, ni la del libre albedrío la presciencia divina. “Ambas cosas abrazamos, ambas confesamos fiel y verazmente; la primera para creer bien, la segunda para obrar bien. Porque se vive mal cuando se profesan ideas erróneas acerca de la divinidad”.

Las voluntades creadas pertenecen a un orden causal, eficiente : “La causa, pues, eficiente y no hecha es Dios. Pero las demás causas hacen y son hechas; a este orden pertenecen los espíritus creados, particularmente los racionales”

Lo histórico se revela, pues, en sus conexiones con un orden ejemplar eterno. La Historia tiene su protohistoria en los divinos pensamientos. Son graves las conclusiones derivadas de estos postulados, lo mismo con respecto a Dios que con respecto a los acontecimientos humanos. Como el ejemplarismo divino es un principio de elevación de todas las criaturas, porque entran y se coordinan en un plan superior y cada cual aporta su mensaje y cumple con su fin, así también la presciencia de Dios supone un ejemplarismo histórico, un orden ideal divino, reflejado en el curso de los acontecimientos, con lo cual se dignifica y ennoblece toda la Historia con sus figuras. No hay pueblo que no tenga su misión y su palabra que decir a los hombres. Lo mismo los grandes que los pequeños actores contribuyen al desarrollo del drama universal. Los pueblos son pensamientos de Dios y reflejo de sus perfecciones: el uno se caracteriza por su fuerza, el otro por su ciencia; éste por el atractivo de sus cualidades naturales, aquél por su profunda intimidad o su fuerza poética y creadora.

Todos ofrecen como unos visos entreoscuros de la grandeza y esplendor de Dios, porque han brotado de su pensamiento como partes del organismo de la Historia.

Este primer postulado de la doctrina providencialista de San Agustín condiciona lo que uno de los más penetrantes comentaristas de la Ciudad de Dios, H. Scholz, llama “la lógica de la Historia”, la cual comprende tres aspectos principales: la Historia como Teodicea, como Pedagogía divina y como Proceso estético.

3. EL MAL DE LA HISTORIA

Los tres aspectos corresponden al concepto cristiano de Dios, infinitamente justo, infinitamente sabio, infinitamente bello. Así, la Historia resulta un reverbero de los divinos atributos, porque tiene una justificación en sí misma, una ordenación al bien y un esplendor de hermosura.

Primeramente, en la Ciudad de Dios hay una Teodicea o justificación de Dios, particularmente en el problema de la permisión del mal. Este, fruto de la limitación ontológica de las criaturas racionales y del mal uso del libre albedrío, pertenece a la dialéctica actual de la Historia, ora en su forma de padecimiento físico y moral, ora en la de malicia voluntaria.

La existencia del mal procede del abuso del libre albedrío, de su condicionada autonomía frente a la voluntad soberana de Dios, con la cual se presenta a veces en lucha titánica. Pero este postulado es la condición misma del bien. Los valores morales proceden de la libertad espiritual del hombre, cuya existencia justifican el movimiento y dramatismo de la Historia, lo cual no significa que el curso del mundo sea reductible a causas o razones claras o que no abunden elementos suprarracionales. Abundan, sin duda, porque la razón humana no es capaz de disipar todas las tinieblas del problema de la permisión del mal.

La Historia, como Pedagogía, se ordena a la formación del hombre. Las diversas edades de este proceso pedagógico son seis, y corresponden a los días del Génesis. El

séptimo es el del reposo sabático, que pertenece a otro mundo, a otra forma de existencia muy diversa de la actual. La obra cosmológica prefigura la obra historiográfica, que es creación de otro nuevo mundo, con la educación e iluminación del género humano. Hay igualmente correspondencia entre las edades de la humanidad y las del individuo: infancia, puericia, adolescencia, vejez y senectud. Aquéllas comprenden los tiempos precristianos que van de Adán a Noé, de Noé a Abrahán, de Abrahán a David, de David al destierro, del destierro a Cristo. Estas edades tienen también su mañana y tarde, como los días de la creación. La tarde es siempre una catástrofe, como el diluvio, la confusión de lenguas, la caída de Saúl, el destierro, la reprobación del pueblo hebreo.

Otras correspondencias pueden señalarse; así, la separación de la luz y las tinieblas indica el anuncio primitivo de la venida del Redentor; la separación de las aguas superiores e inferiores simboliza la discriminación de la raza justa de Noé y la raza corrompida; la separación de la tierra sólida y las aguas representa la vocación del pueblo hebreo, y la formación del sol, la aparición del reino davídico. A la creación de los pájaros y peces que carecen de habitación corresponde la dispersión del pueblo israelita. Finalmente, en la sexta edad, como Eva salió formada del costado de Adán, así Cristo formó la Iglesia de su mismo costado, abierto por una lanzada cuando pendía muerto en la cruz. Con la segunda venida de Cristo comenzará el sábado de gloria eterna.

A lo largo de estas edades, Dios ha iluminado progresivamente el género humano, disponiéndole para el gran misterio de Cristo y el destino de la nueva humanidad que surgirá de su sangre. Así, todo el mundo antiguo es pedagogo de Cristo.

4. POEMA INEFABLE

Finalmente, la Historia, como Proceso estético, incluye el mal, pero subordinado a la hermosura del universo. El maniqueísmo avezó, sin duda, a San Agustín a la observación y cruda pintura de los males del mundo, que desafinan en la armonía cósmica y afean el cuadro de sus innumerables hermosuras. Pero la antigua filosofía se había habituado a carearse con este problema para resolver sus antinomias y fundir sus notas en la federación coral de las obras de Dios. Los neoplatónicos ponderaron también la belleza de los contrastes, disponiendo la mente de San Agustín para una visión cristiana del mundo. En los libros de Casiciaco ya formulaba esta solución; el sabio debe mirar el conjunto y no perderse en los pormenores de la parte: Deus, per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est. En la poesía, en la oratoria, en la música, hay sus antítesis, sus libertades y disonancias. Una anomalía realza el aprecio de la hermosura. Las herejías sirven al fomento de la cultura religiosa y a la fuerza y belleza de la verdad católica. Las tinieblas hacen más bella y útil la luz. Lope de Vega decía bien:

La antigua filosofía

Quiere que todo se entienda

Hecho a modo de contienda

Y así se sustenta y cría.

Esta doctrina, de un valor universal, ha logrado en la Ciudad de Dios su formulación, hallando como un eco panteísta en la filosofía de Hegel: Dios no hubiese creado, no digo un ángel, pero ni siquiera un hombre, con previsión de su pecado, si al mismo tiempo no supiera el buen uso que puede hacer de ellos; y así ha forjado el orden de las edades con ciertos contrastes y antítesis, cual si fuera perfecta poesía. Pues así como un contrario careado con otro realza la hermosura del discurso, también la hermosura del universo se realza con cierta elocuencia, no de palabras, sino de cosas contrarias.

Esta concepción estética del universo parece reclamar cierta necesidad del mal, requerido por el orden y el realce de la hermosura total del universo. Pero si San Agustín no olvidó nunca este aspecto, profundizando más en las Escrituras lo completó y subordinó a otro aspecto superior. El acento, cargado antes sobre la necesidad del mal para el esplendor de la hermosura del universo, pasa a la bondad del fin, por el cual es permitido: el optimismo sucedió al pesimismo”. Expresión de este optimismo se halla en la misma Ciudad de Dios. Ninguna otra fue la causa de crear Dios el mundo sino la de hacer bien, porque El es el bien de todos: *ui boma fierent a bono Deo*. Y si nadie hubiera pecado, el mundo estaría lleno y adornado sólo de naturalezas buenas; mas, porque vino el pecado, no se ha de creer que todo está estragado por él, porque es mucho mayor el número de los que en el reino de Dios guardan el orden de su naturaleza. Ni la mala voluntad, por no someterse al orden natural, se evade de las leyes justas de Dios, que todo lo ordena. Pues así como la pintura se agracia con el color negro debidamente distribuido, también la totalidad de las cosas, si hay alguien capaz de abarcarla con sus ojos, se embellece aun con los pecadores, aunque considerados en sí mismos nos ofenden con su deformidad Y El mal no tiene un fin en sí, porque es como un intruso en el universo, pero Dios lo somete a ley.

5. CURSO DE LA CIUDAD DE DIOS

Por la creación y por la Historia quiere Dios la difusión, del bien, la revelación de los divinos valores, uno de los cuales es el libre albedrío, supuesto de todo el orden moral. Pero siempre nos parece a nosotros más racional un mundo en que todo fuera bueno o una historia ideal sin vilezas ni injusticias que un mundo tan lleno de contrastes como el nuestro, como nos agrada más un rostro sin lunares que lleno de arrugas y verrugas. ¿Por qué, pues, Dios ha creado este mundo y no otro mejor? Toca responder a esa pregunta a la infinita Sabiduría.

Con los aspectos indicados se iluminan parcialmente los acontecimientos de la Historia, en cuyo proceso han de considerarse tres cosas: el principio, el medio y el fin, o los que llama San Agustín, refiriéndose a la Ciudad de Dios: *exortus, excursus, finis*. La Historia se desenvuelve en el tiempo, el cual se divide en pasado, presente y futuro. Debemos a San Agustín uno de los estudios más interesantes de la filosofía europea sobre la metafísica del tiempo. Pero si bien éste se escinde en partes, un hilo secreto enlaza lo pasado con el presente y el porvenir. Y aun hay evolución, aunque no en el sentido naturalístico de los modernos. El principio, el medio y el fin son una cadena maravillosa en manos del Creador. Los ciudadanos del reino de Dios son los que más íntegramente abarcan y avaloran la plenitud del tiempo, la totalidad del proceso histórico, así como los habitantes de la ciudad terrena se distinguen cabalmente por su adhesión al momento actual y su desligamiento de lo pasado y lo futuro. Por eso la

tradición y la escatología hallan un aprecio altísimo en la Ciudad de Dios y ninguno en la ciudad del mundo. La cohesión entre lo pasado, lo presente y lo futuro salva la plenitud e integridad de lo real. La fobia a lo pasado, que tanto empaña las teorías progresistas, no se conoce aquí. Todo lo histórico conserva una dignidad sagrada, grávida de admonición para los presentes.

Tema preferido por San Agustín era el de la concordia de ambos Testamentos, pues así se traza una línea de continuidad entre el mundo antiguo y el nuevo, el pasado y el presente. Se halla patente en el Nuevo Testamento lo que oculto en el Antiguo. De aquí el carácter sagrado, misterioso, de la supervivencia del pueblo hebreo, uno de los más antiguos del mundo. Fue el germen, profecía y fundamento de la Ciudad de Dios; es decir, tuvo un destino histórico, una predestinación singular, que no cabe en las categorías del materialismo.

El principio, el medio y el fin de la Ciudad de Dios excluyen un evolucionismo cíclico, *circuitus temporum* ideado por los antiguos pensadores. El mundo, según ellos, sigue un movimiento circular, que es un remedo de lo eterno por la repetibilidad de los mismos hechos. Pasado un intervalo de siglos, se iniciará el movimiento circular de la Historia, y los mismos acontecimientos correrán por el cauce abierto en lo pasado. Volverá Platón a enseñar en los jardines de Academo, rodeado de los mismos discípulos. “Pero lejos de nosotros dar oído a estas cosas. Porque Cristo murió una sola vez por nuestros pecados y resucitó de entre los muertos para nunca morir. Y nosotros, después de la resurrección, estaremos siempre en el Señor”.

La Historia, según los cristianos, se desenvuelve con un movimiento rectilíneo y progresivo que, brotando del Uno (principio), y pasando por el Medio o el dos, acaba su progresión en el tres, que es la Trinidad, lugar del reposo sabático o fin último de la evolución de los siglos. Creación, caída, revelación, Encarnación, Redención, Iglesia, forman las etapas maestras del progreso del género humano.

El origen de la Ciudad de Dios ha de buscarse en el cielo, en Dios, principio universal de todas las cosas. Allí se remonta San Agustín y descubre la separación de las ciudades. En profundos capítulos resume la ontología del ser divino, raíz primera y universal de donde procede cuanto se verifica con el concurso de las causas segundas en el curso de los siglos. Dios es un principio único. No hay ningún dualismo de estilo maniqueo, porque a la esencia del Sumo Ser nada hay contrario fuera del no ser. “La división se inicia con la creación de los ángeles y se convierte en lucha con la caída de muchos de ellos. No es la naturaleza contraria a Dios, sino el vicio”. La raíz última de la caída es la defectibilidad, propia de toda criatura, que, por no ser el sumo ser, puede separarse de él. El mal se incuba en la estructura metafísica de la criatura, que no es simple, sino compuesta. Esta metafísica, que llega hasta la viscera secreta del ser finito, sirve a San Agustín para explicar los orígenes de la lucha entre las dos ciudades, cuyas vicisitudes forman la trama interna de la Historia. Así entra en el engranaje de los sucesos humanos una nueva fuerza que, juntamente con Dios y el libre albedrío, actúa también en nuestra Historia: el diablo, el espíritu caído y malo. El interviene visiblemente en los primeros episodios del hombre para derrocarlo de la maravillosa posición en que Dios lo colocara.

La filosofía de la Historia de San Agustín considera al hombre, en unión de todas las fuerzas mundiales, en un panorama concreto de desarrollo. Los factores económicos y materiales resultan los más desestimados en el cuadro general. El demonio, en cambio, tiene un relieve vigoroso en, el origen de la caída y dirección del género humano, con cuya servidumbre constituyó un reino, del que se hizo príncipe y mediador para la muerte, en contraste con el Mediador para la vida, que es el Hijo de Dios.

Principio germinal, pues, de las dos ciudades es el primer hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Desembarazándose de algunas cuestiones espinosas relacionadas con el origen de las dos ciudades—creación de los ángeles, su caída, mutabilidad de los espíritus finitos, principio temporal del linaje humano y del mundo, exclusión de los círculos eternos de los antiguos filósofos—, pasa el Santo al argumento de excursus o progreso de ambas ciudades. El hombre, aunque principio único, no fue creado en la soledad ni para vivir aislado, sino para que de él se propagase la multitud, es decir, se formasen las ciudades. Nada hay tan social por naturaleza como el hombre y nada tan discorde por el vicio como él mismo

“Así, pues, en aquel primer hombre creamos que tuvieron su origen en el género humano, no ya según la evidencia, pero sí según la presciencia de Dios, las sociedades, como dos ciudades”

6. LOS DOS AMORES

Comienza, pues, la Historia. El hombre se introduce aquí en la corriente viva de los sucesos como causa de los mismos movida por dos resortes opuestos: el egoísmo y la caridad. Son los dos principios dinámicos: uno, positivo y creador de valores eternos, y otro, preferentemente negativo, si bien capaz de crear valores terrenos.

Los que insisten en decir que la concepción de la Ciudad de Dios es puramente teológica, y más los que excluyen total o parcialmente todo sinergismo combinado de las causas segundas y de la primera, pueden leer en este texto cómo se debe la formación de las dos ciudades a los dos amores humanos, uno de ellos demasiado humano. Son los artífices de la Historia, la cual es iluminada con una luz psicológica fuerte, permitiéndonos entrar en el secreto motivo de las acciones. Las pasiones humanas intervienen en el drama de la Historia.

Se ha apuntado la idea de que San Agustín, al resumir las causas motrices de los acontecimientos, incorporaba en el organismo de la Historia la propia realidad de su espíritu, que fue también suelo de un drama de choques formidables, de un duelo a muerte de los dos amores. Dos amores explican toda la sagrada historia del espíritu de San Agustín. Dos amores intervienen, entremezclándose y combatiéndose, en el curso de la sociedad humana a lo largo de los siglos. El gran vidente cristiano halló en sí mismo, en su más entrañada experiencia, el medio de intuir y revelar los más hondos procesos históricos. Allí encontró una miniatura de la Historia universal, de sus conflictos y de su desenlace último. En este aspecto, las Confesiones son un esbozo de la Ciudad de Dios. Los hechos de la Providencia, los estragos de la caída humana, el materialismo, el idealismo, el resurgimiento paulatino a lo largo de luchas íntimas, la iluminación del espíritu, su liberación por la gracia, la transformación operada en el

hombre por el cristianismo, la Iglesia, la comunión de los santos, pertenecen, sin duda, a la experiencia agustiniana y proyectan copiosa lumbre para comprender y enjuiciar los acontecimientos culminantes de la vida histórica del género humano.

La misma propensión sigue cuando ve miniaturas de las dos ciudades en el círculo de la familia. Así, la de Abrahán, con sus dos hijos, uno de las promesas y otro de la carne, hace cierta sombra o imagen. Tales interferencias entre lo individual y lo colectivo ayudan a comprender lo histórico, en el sentido universal de esta palabra.

Tal vez por esta causa, la lucha entre las dos ciudades está concebida dialécticamente como tensión de contrastes, que serán reducidos a una armonía final por la omnipotencia y la justicia de Dios al fin de los tiempos. También aquí es rica la experienciá de San Agustín con sus diversas catástrofes, sobre todo de la conversión. Como en el orden individual, en el social, las catástrofes activan el proceso dialéctico, formando nuevos estados de conciencia con el descubrimiento de nuevas necesidades por parte del espíritu. Un cataclismo como el que presenció San Agustín le obligó a una revisión de valores, despertando la conciencia histórica, es decir, la necesidad de razonar el curso de los sucesos, abarcándolos en su totalidad desde el principio del mundo hasta sus días y vertiendo sobre ellos una luz nueva.

Los paganos inculparon a los cristianos de las calamidades públicas. El cristianismo, decían ellos, ha traído estas cosas: Desde que vinieron los cristianos, todo va mal; vamos a la ruina. ¡Ah los tiempos pasados!

San Agustín les recordará un poco de su historia para probarles que las desgracias y calamidades acompañan al género humano siempre, porque pertenecen a la cirugía de Dios. El médico corta y pincha sin miramiento, porque quiere la salud del enfermo. Es la suya una aspereza suave y una crueldad compasiva. *Necesse est ut aspera sint témpora*, dice el Santo pregonando una concepción robusta y militar de la vida. Es necesario que los tiempos sean duros. ¿Por qué? Por que no se ame la felicidad terrena. Es necesario y medicinal que la vida presente sea sacudida y perturbada para que se ame la futura .

Los males y calamidades, en el orden individual y social, son en el proceso dialéctico de la Historia instrumentos quirúrgicos con eficacia para espiritualizar a los hombres y evitar su aburguesamiento. San Agustín insinúa la necesidad moral de las catástrofes. Y así, la Iglesia hasta el fin del mundo va caminando entre las persecuciones del mundo y las consolaciones del Señor.

7. CRISTO EN LA HISTORIA

En el excursio de las dos ciudades, en combinación con los dos amores humanos que avanzan contrastándose, se asocia el amor de Dios, como medio impulsor principal de la Ciudad de Dios. Aquí, el amor, como el eros platónico, es un mediador entre lo terrestre y lo celeste y se ha encarnado en Cristo. El es propiamente el centro de ía Historia, porque la formación de la Ciudad de Dios constituye el fin del mundo.

Dice a este propósito Berdiaeff: “El concepto de la esporadicidad de los hechos, introducido en la realidad histórica por el cristianismo, ha llevado a la conciencia cristiana a admitir que en el centro mismo del proceso universal histórico existe cierto

hecho esporádico de carácter único y exclusivo, que no puede compararse con ningún otro y de contenido tanto histórico como metafísico. Este hecho es el advenimiento de Cristo. La Historia es algo que tiene su significado oculto, que contiene en sí un misterio. Es algo que ha tenido su principio y tendrá su fin. La Historia tiene su centro, que es la aparición de Cristo en la tierra” .

Cristo señala, pues, una etapa terminal y otra inicial y eterna en la Historia: el mundo antiguo le anticipa y le profetiza; el mundo nuevo viene de El, porque lo ha creado con su gracia.

Si la historiografía moderna, meditando en San Agustín, llega a persuadirse de que Cristo es el centro de la Historia, hallará la única explicación posible de la misma.

La Ciudad de Dios contiene una visión cristocéntrica que ha sido clásica en el cristianismo y sigue siendo el más augusto monumento erigido en honor de Cristo, Rey de los siglos y dominador de la Historia, dividida en dos vertientes: una anterior, otra posterior a su venida. La primera le prefigura. En los libros XV, XVI y XVII discurre largamente San Agustín sobre la revelación de Cristo desde los albores del género humano hasta la plenitud de los tiempos. También el mundo pagano recibió la luz profética de las sibilas.

Como punto germinal y terminal, Cristo abolió la economía del hombre antiguo, operando una transformación espiritual en el nuevo, operación espiritual que da sentido profundo a todo el curso de la Historia. La creación de un tipo de hombre superior al antiguo justifica la divina pedagogía del Antiguo Testamento y abre nueva perspectiva para los tiempos futuros, señalados por una progresiva realización del plan divino, revelado en el Mesías. Lo antiguo y lo nuevo se revela en espíritu y verdad. La Ciudad de Dios tiene sus raíces y su complemento en el cielo y sus brotes en el Antiguo Testamento, pues Cristo va tangiblemente unido al destino de los hombres desde el principio hasta el fin de los siglos. El sentido de la Historia se aclara con la redención y el nuevo hombre que sale bañado y purificado de la fuente bautismal. La luz de Cristo ilumina ambos Testamentos y aun toda la historia de la humanidad, que suspira por un libertador. Cristo no sólo es la sustancia del corazón del pueblo hebreo, sino también de toda la humanidad. Como mediador entre Dios y los hombres, verifica la unión de los extremos, separados por el pecado. Y en esta unión se resume el destino del hombre y el fin de la Historia. Por eso Cristo es verdaderamente el fundador de la Ciudad de Dios, porque mantiene el amor divino sobre la tierra, es decir, el esplritualismo en lucha contra el egoísmo nihilista de los hombres. El mundo iría a sumergirse en la animalidad sin la gracia de Cristo.

Aun al hombre alejado de la revelación positiva le cosquilleaba una sorda aspiración a Cristo. Me refiero aquí a teorías religiosas que cundían con aplauso antes y después del cristianismo, y eran en última instancia un angustioso llamamiento al Redentor. Así, San Agustín polemiza largamente contra Porfirio, filósofo platónico propagandista de ciertas teorías religiosas del Oriente sobre la purificación del alma por obra de genios benéficos—medianeros—para lograr la capacidad de ver a Dios y conocer la verdad.

Grupos de almas escogidas aspiraban a una unión íntima con Dios después de purificarse de sus culpas. Gran cosa es estar unido a Dios, participar de su ser, de su inmortalidad y de su gloria. Los conceptos de catarsis, athanasia, apotheosis, theopoiesis, theoria o contemplación expresan los profundos anhelos del espíritu griego. Se apelaba a mediadores extraños para lograr la unión con el Ser supremo, a seres intermediarios entre el cielo y la tierra. En resumen: se buscaba un mediador, un realizador de los anhelos espirituales de la humanidad. Y éste es Cristo, en quien se cifran y cumplen no sólo las aspiraciones mesiánicas del pueblo hebreo, sino también los deseos de redención del pueblo gentil.

“Por esta causa es El verdadero mediador, porque, tomando forma de siervo, se hizo lazo de unión entre Dios y los hombres, el Hombre Jesucristo, y recibiendo en su forma de Dios, juntamente con su Padre, el sacrificio, con todo, como revestido con la forma de siervo, más quiso ser sacrificio que recibirlo, para que nadie tomase ocasión de ahí para sacrificar a ninguna criatura. Por eso es Sacerdote y El mismo oferente y ofrenda. Y quiso que continuase en su Iglesia el sacramento cotidiano de esta oblación, porque, siendo ella Cuerpo de la misma Cabeza, de El ha aprendido a ofrecerse a sí misma. Y los sacrificios de la antigua alianza eran signos múltiples y variados de este único sacrificio, porque a él, como singular y único, lo prefiguraron muchos, al modo que con muchas palabras se recomienda una cosa sin causar fastidio”.

Siendo el sacrificio el acto unitivo por excelencia con la divinidad, atrae a sí toda la liturgia. Por eso el drama del Calvario es el acto histórico por excelencia, el de mayor resonancia en la profundidad espiritual del hombre, la lumbre del tiempo y de la eternidad.

La soteriología del mundo antiguo, con su disciplina theurgica y la eficacia de los sacrificios de la primera alianza, pierde todo su valor con el sacrificio del Cordero divino, que es el acto libertador y conectivo con nuestro Principio, el sacramento universal de purificación. “Y no es la carne la que por sí misma purifica, sino por el Verbo, por quien ha sido asumida, pues el Verbo se hizo carne y moró entre nosotros”

La teurgia porfiriana no quiso reconocer la humildad del Verbo, principio universal de purificación y santificación: “Esta es la verdadera religión, que contiene el camino para libertar las almas, porque ninguna puede liberarse más que por este medio”

“Este es el Mediador, que alargó la mano a los caídos y sumidos en lo profundo de la miseria”. Porfirio se equivoca buscando en la India y Caldea el principio de la salvación y redención humana, porque Cristo es veracissimus potentissimusque mundator atque salvator. Fuera de El, nadie se ha salvado, nadie se salva, nadie se salvará.

8. VALOR DEL CRISTIANISMO

De aquí se origina el valor del cristianismo en la Historia. Los grandes pueblos europeos, que han prevalecido por su contenido histórico y el dinamismo creador de la cultura, deben sus mejores dones al cristianismo, el cual ha iluminado el fondo oscuro de la Historia y de los movimientos del espíritu humano, porque es el cuerpo místico de Cristo o una constante epifanía de la luz de Dios en el mundo. La afirmación de Herder,

patrocinada por Hegel, que la historia del mundo va de Oriente a Occidente, porque Europa es el fin de la historia universal, siendo Asia su principio, no puede admitirse en rigor, pero tiene su verosimilitud, por haber sido Europa el suelo más fecundo de la religión cristiana y la más alta manifestación del espíritu humano.

San Agustín dedica páginas de maravillosa lucidez para probar la verdad de la Iglesia y sus derechos sobre los hombres, como cuerpo de Cristo y brazo de su soberanía imperial. Ella encarna la Ciudad de Dios, y como sociedad sobrenatural, cuyo fundador es Cristo, extiende su jurisdicción más allá de los límites del espacio y del tiempo, porque comprende lo pasado, lo presente y lo futuro. Sus miembros pertenecen a toda la humanidad desde los albores del paraíso hasta la consumación de los siglos.

A todas las razas habla el lenguaje del amor y de la paz. Su unidad viviente, la coordinación de todos sus miembros a un fin de salvación, su trascendencia con respecto a todas las sociedades o entidades humanas, el milagro de su presencia en el mundo, han sido objeto de las asiduas meditaciones del autor de la Ciudad de Dios. La Iglesia ha venido

del ciel in terra a miracol mostrare,

podemos repetir con Dante. Es el milagro vivo de Cristo en la tierra una teofanía permanente que prolonga su presencia hasta el fin del mundo. Para el que no cree en los milagros, ella es milagro evidente, según un argumento clásico en la apologética cristiana e incorporado por Dante en su Comedia.

Su excurso, su crecimiento, se obra en virtud de una acción divina o de un principio superior. Su glorificación completa se reserva a los últimos tiempos, porque la Iglesia es escatológica y mira a lo por venir, pues entonces se descubrirá su hermosura. La escatología da sentido a toda su vida y aun a la Historia. El movimiento y el curso de los siglos se ordena a un fin, cuya exploración es tema de los últimos libros de la Ciudad de Dios.

9. EL ANHELO DE LA PAZ

Los hombres tienen un fin temporal y eterno, pero ambos se funden en una sola y dulce palabra: pax. San Agustín dedica a la paz páginas perennes como el bronce. Todas las cosas aspiran a la paz, y ésta es la tranquilidad del orden. Como reposo y tranquilidad del ser en todas sus manifestaciones, la paz fue estudiada por los filósofos antiguos, a cuyas opiniones pasa revista, estableciendo la doctrina del sumo Bien y del fin del hombre.

El anhelo y tendencia universal a la paz se puede considerar como el más hondo substrato de la Historia, lo mismo en la Ciudad de Dios que en la terrena. La paz con Dios, con los hombres entre sí, la paz doméstica, la paz ciudadana, la paz de todas las cosas, son celebradas por San Agustín con entusiasmo. Se ve que se halla en un campo de batalla, en frontera peligrosa de muchos enemigos. Particularmente deleita el último capítulo sobre el reposo eterno, tan admirado del gran historiador italiano L. Tosti: "San Agustín ve el porvenir de la humanidad, no a la luz de una razón que tantea, sino de una fe en plena posesión de lo que busca; por eso, mientras los demás historiadores de su tiempo, sin prever el fin de la barbarie, se resignan a la ley bruta de la materia que

todo lo disuelve, San Agustín se eleva a la ley psicológica, que hace inmortal al espíritu creado y, traspasando el valle de lágrimas, se encumbra y contempla la glorificación de la humanidad redimida en la Ciudad de Dios. Mientras San Jerónimo tiembla, aterrado en Palestina por la ruina de la grandeza del Imperio romano; mientras Salviano humedece con sus lágrimas las ruinas de los bárbaros, San Agustín eleva a la patria celestial el poema lírico con que termina su razonamiento acerca de la Ciudad de Dios. Al que atentamente investiga en la Historia la razón moral de los pueblos del siglo V, parece aquella poesía como una dichosa vena del paraíso, que alivia y conforta el pecho de las contristadas generaciones, sanando sus heridas y haciendo germinar la esperanza del porvenir, como una rociada que se expande y suaviza la corteza de la nueva civilización”.

Difícilmente se olvida la prosa graduada y musical de estas frases con que acaba el libro último : Allí descansaremos y contemplaremos; contemplaremos y amaremos; amaremos y alabaremos : he aquí lo que será nuestro destino eterno. Pues ¿ a qué más aspiramos sino a un reino inmortal?

Cada una de estas expresiones rezuma altísimo sentido; así, en el *videbimus* se condensa la aspiración de la filosofía y humanidad antiguas lo mismo que la del alma agustiniana, porque la contemplación de la Verdad eterna es el fin del hombre.

Tal es el fin de la Ciudad de Dios: la eterna visión de la Hermosura primera e infinita.

10. HISTORIA DE ROMA

Con todo lo dicho se resumen algunos aspectos fundamentales de la grande obra de San Agustín, pero no quisiera inducir a los lectores a un error haciéndoles creer que con lo expuesto basta para conocerla. La Ciudad de Dios es inagotable vivero de intuiciones e ideas filosóficas, teológicas, históricas, críticas, religiosas. Y si bien en la exposición anterior nos hemos atendido particularmente a los aspectos de más universal y profundo eco en la historia de la cultura cristiana, con todo, conviene aludir a la parte polémica y circunstancial, a que están dedicados los diez primeros libros. Es lo que ha llamado G. Simard “el panteón de los dioses” o crítica de la religión pagana y aun de toda la cultura romana antigua, apoyada sobre fundamentos religiosos, como demostró Fustel de Coulanges.

Los paganos atribuían la caída de Roma al cambio de religión. Los dioses mostraban su disgusto por haber abandonado su culto, trocándolo por el de Cristo. Símmaco, prefecto de Roma, había expresado con singular elocuencia ante el Senado la necesidad de restaurar el culto antiguo para levantar de su postración al Imperio. Eran los últimos coletazos del paganismo: “Parece que la misma Roma se pone en pie en vuestra presencia y os dice: Nobilísimos príncipes, padres de nuestra patria, respetad la ancianidad a que me hizo llegar el sagrado rito que invoco, venerad mis antiguas solemnidades. Ese culto puso al mundo bajo mis pies; estos sacrificios alejaron de mis muros a Aníbal y del Capitolio a los galos”

San Ambrosio se irguió valeroso contra las reclamaciones del prefecto romano. Pero el conflicto se agravó con motivo del saqueo de Roma por Alarico y sus huestes en el año 410. Reflejo de las conciencias perturbadas por la gran catástrofe, se levantó un

clamor de querrela y acusación contra el nombre de Cristo y los cristianos. Cundían los sofismas de labio en labio, con estrago de la fe cristiana. La Iglesia era blanco de una acometida frontal, en que esgrimían sus armas la calumnia popular y el pensamiento erudito. Los dioses presentaban su batalla contra el Crucificado, y San Agustín fue el campeador de la fe y de la cultura del cristianismo. Fruto del celo y ciencia del Obispo de Hipona, lanzó al mundo la Ciudad de Dios, armada de una serenidad lúcida y de un empuje belicoso sin igual.

Los diez primeros libros contienen la defensa de los cristianos contra las acusaciones paganas y su creencia de que el politeísmo había sido el instrumento del dominio y del bienestar de Roma. San Agustín demuestra la falsedad del politeísmo y la impotencia de sus dioses para defender el Imperio y librarlo de los males y catástrofes. Lejos de cooperar a su esplendor, contribuyeron a su ruina. Es una ilusión creer que los tiempos antiguos fueron de oro, pues infortunios y calamidades forman el tejido mismo de la historia de Roma desde el principio. Los males alternan con los bienes, las derrotas con las victorias.

La evolución política de Roma, monárquica, republicana, imperial, no aseguró su equilibrio colectivo. Guerras y disidios intestinos la desgarraron continuamente. Los nombres de Cinna, Mario, Sila, Léntulo, Catilina, Lépido, Cátulo, César y Pompeyo evocan recuerdos de interminables discordias. No tienen los paganos derecho a inculpar a los cristianos por las calamidades que padecen; la historia de entonces había sido la historia de siempre.

Después de esta vigorosa crítica indaga San Agustín las causas de la grandeza y decadencia del Imperio romano. “La causa de su grandeza no fue ni fortuita ni fatal”.

La fortuna es un nombre vano. Lo fatal supone “la necesidad de cierto orden, que se verifica fuera de la voluntad de los hombres y de Dios. Por un orden providencial se establecen los imperios humanos”.

La verdadera dinámica de la fundación, desarrollo y decadencia de los imperios reclama la acción de Dios y de los hombres, porque dos amores han levantado sus ciudades. San Agustín, buceando siempre en la psicología humana, hace intervenir las causas segundas en el tejer y destejer de la historia de Roma. Un amor terreno basta para explicar el origen y desenvolvimiento de la ciudad terrena. Y al decir amor terreno no se alude aquí al puro egoísmo, sino a la adhesión y búsqueda de ciertos valores humanos o de virtudes naturales por las cuales mereció la fortaleza, relativa estabilidad y señorío de su imperio. El centro de la dominación de los reinos del Oriente pasó al Occidente, superando Roma a todos por la magnitud y esplendor de su poder.

Una causa psicológica y otra providencial explican la soberanía de Roma. La primera abraza el conjunto de las cualidades morales del pueblo romano; el amor a la libertad y la ambición de alabanza y gloria encendieron su ánimo para emprender cosas grandes. Era un ideal para ellos “morir valientemente y vivir libres”. Satisfecho el deseo de la libertad, una de las más urgentes necesidades de la naturaleza humana, les entró el deseo de gloria y dominación, pasiones capaces de despertar un intenso dinamismo en la Historia.

Por otra parte, fino psicólogo San Agustín, observa y pondera un hecho que influyó en el carácter y moralidad del pueblo romano : unas pasiones regulan la acción de otras; la vegetación frondosa de un amor impide el crecimiento de otros por limitación inherente al desarrollo de la actividad humana. Unas pasiones comprimen y sofocan a otras. Impulsos más nobles tienen a raya otros más egoístas y menos creadores, como la avaricia y la lujuria “El amor a la libertad es independencia patria, el deseo de conquistas, la piedad religiosa, acostumbraron a los romanos a ciertos hábitos de disciplina ética, a la frugalidad de la vida, que los mantuvieron lejos de otras *libidines turpiores*. Ya Catón explicaba la antigua grandeza de Roma por sus virtudes morales: laboriosidad de la familia, sentido jurídico de las relaciones sociales, la libertad y sinceridad en el consejo, la ausencia de delitos y vicios”.

La ética, pues, tiene una significación altísima en la grandeza del Imperio romano, así como su decadencia le vino de la relajación de las costumbres. El sociólogo G. Ferrero coincide en este punto con San Agustín. Debe añadirse a ésta una causa, providencial: Roma fue un instrumento de civilización antes de venir Cristo y como una miniatura de la Ciudad de Dios por su amor a la libertad, a la justicia y a la patria de este mundo. En sus grandes hombres pueden aprender los hijos de la Ciudad de Dios a estimar la gloria de la patria eterna.

Ni con lo expuesto se agotan las causas explicatorias del progreso y grandeza del imperio romano: “Aunque he expuesto algunos motivos por los cuales el único y verdadero y justo Dios ayudó a los romanos, porque fueron buenos según cierto tipo de ciudad terrena, a conquistar la gloria de tan vasto Imperio, con todo, puede haber otras causas más ocultas, según los diversos méritos de los hombres, conocidos de Dios y no de nosotros”

Los méritos de los hombres tienen, pues, una singular importancia en el desenvolvimiento de la Historia, por ser uno de los factores en la marcha ascendente o descendente del género humano. La visión providencialista de San Agustín no excluye aquí tampoco la acción de las causas segundas o concurso del libre albedrío humano.

Por un proceso contrario se explica la decadencia romana: los vicios minaron su virilidad y prepararon su caída. Las pasiones más nobles y creadoras fueron sofocadas por las del lujo y la lujuria, trayendo como consecuencia la disolución de los ánimos que produjo la disolución de la patria.

XIV

SAN AGUSTIN, GENIO DE EUROPA

1. UNA CAPRICHOSA ECUACIÓN

San Agustín es uno de los máximos genios de Europa, pues ha recogido las aspiraciones y concentrado lo mejor del espíritu de Occidente. La historia de la cultura europea lleva doquier impresas las huellas de su pensamiento.

Para medir la anchura y profundidad del epíteto enunciado conviene ir primero a una congrua definición de Europa. Con una ecuación tal vez un poco caprichosa, pero que me sirve a mí para ordenar las ideas de este artículo, podría formularse la siguiente equivalencia:

$$\text{EUROPA} = \text{E} + \text{R} + \text{P}.$$

Los signos abreviados equivalen a Evangelium, Ratio y Patria. Evangelio, Razón y Patria forman los principios plásticos de Europa, o si se quiere, la Religión cristiana, la Razón o la Ciencia y el principio de las nacionalidades. En tres grandes pueblos se cifran los tres elementos: en Jerusalén, Grecia y Roma.

El Evangelio, con la visión sobrenatural del mundo, nos ha venido de Jerusalén; la Razón, de Grecia; la Patria o nación en su más perfecta forma, de Roma.

La fuerza de Dios, la fuerza de la razón, la fuerza de la autoridad ; la ley de Gracia, la ley de Grecia o de la Lógica, la ley de la justicia; la visión sobrenatural, la visión racional, la visión pragmática del mundo; el Logos hecho carne, el Logos hecho reverbero de pensamiento universal, el Logos reflejado en la ley eterna y en el orden de la conciencia; el *credere, intelligere y agere*, o la fe, la inteligencia y la acción; he aquí la maravillosa trinidad creadora de la cultura y del espíritu de Occidente.

El Evangelio fue la levadura sobrenatural que transformó la faz de Europa. El hombre antiguo tenía una visión miópica y fragmentaria de la humanidad, que el cristianismo corrigió con tres catolicidades: la de la gracia y redención, la del Logos que alumbra a todo hombre que viene a este mundo y la de la política y gobierno de las almas. Al decir San Juan que el Verbo ilumina a todo hombre que viene a este mundo, canonizó las aspiraciones y barruntos de una filosofía perenne, latente en los espíritus más elevados de la Antigüedad. A todos alcanza la luz y el calor íntimo de Cristo, cabeza y germen de un nuevo tipo de humanidad, muy superior al antiguo. El Verbo de Dios a todos baña con su rocío.

La concepción que venía elaborándose lentamente en el pensamiento de algunos judíos, diseminados por el mundo griego, fortalecida por la fe, hizo posible la

consagración y bautismo de la cultura griega, que apadrinaron algunos Padres de la Iglesia. Este episodio, interesantísimo en la historia de la cultura europea, podría definirse como las nupcias de la razón con el Evangelio en la mente de Europa.

La tercera catolicidad que trajo el Evangelio preparó su desposorio con Roma o el orden romano. Ella entrañaba principios dogmáticos y soteriológicos, esto es, la doctrina de la unidad del género humano, la igualdad de los hombres ante Dios, la universalidad de la salvación. Nuevas ideas-fuerzas, ellas coadyuvaron a la consagración del esfuerzo imperialista de la reina de Occidente. Roma aspiraba a un plan universalista, pero carecía de fuerza espiritual y de elementos aglutinantes para la formación de una verdadera sociedad de almas.

El cristianismo, pues, entrañaba un doble impulso de conservación y de adquisición o creación. Por el primero, respetaba y vivificaba cuanto hallaba sano en la naturaleza humana en griegos, latinos o bárbaros; convertía las basílicas en iglesias, asimilaba lenguas y costumbres, usos, trajes, etc., e infundía un nuevo espíritu en los organismos creados. Se mostraba depositaria de la tradición, en el noble sentido de esta palabra.

Pero, a la vez, el celo de las almas la obligó a predicar el Evangelio a toda criatura, desarrollando una fuerza expansiva sin igual y llevando a la práctica el plan universalista, de espíritu romano. El progreso del reino de Dios, a la par que unía a los pueblos más antagónicos en la unidad de Cristo, cabeza del género humano rescatado con una misma fe, un bautismo y sacramentos, desarrollaba las diferencias cualitativas de las naciones europeas, creaba lenguas, interpretaba y asimilaba su arte, forjando una nueva fisonomía individual y literatura; y esta fusión de rasgos individuales y universales era el principio de las nacionalidades europeas, cuya fisonomía sería indefinible sin el cristianismo.

Pues bien: el genio de San Agustín es la confluencia de todas estas avenidas espirituales, que fertilizaron el espíritu de Occidente. Su fisonomía tiene un valor extraordinario para comprender y definir el espíritu europeo, pues resume el Evangelio, la razón de Grecia y el orden romano como teólogo del Verbo encarnado, intérprete de Platón y organizador de la Ciudad de Dios o del imperio universal de las almas.

Lo más puro del Evangelio, del espíritu de Atenas y de Roma ha destilado su esencia en el genio de San Agustín, en quien se puede estudiar la conexión de las tres simbólicas ciudades. Él es místico, pensador y organizador de la nueva patria de las almas, y viene de Jerusalén, de Atenas y de Roma. Cicerón le impulsó hacia Grecia en busca de la sabiduría, y Grecia o Platón con su doctrina de las ideas le careó con el Oriente del Logos, que es Cristo.

Por eso San Agustín resume los tres tipos más interesantes de la cultura europea: el hombre pagano, que no conoce a Cristo y vive in *puris naturalibus* fuera del orden, pero en busca de un nuevo orden, que presiente con su razón y corazón; el hombre cristiano o medieval, que ha realizado la simbiosis de lo divino y humano, infundiendo el espíritu de Cristo y del Evangelio en toda la cultura; y el hombre moderno, pues San Agustín ha sido llamado por Harnack, con aplauso de muchos, el primer hombre

moderno por la fuerza inexorable de una subjetividad flameante, que abrasa todo cuanto pasa por sus manos.

“Hay momentos—dice R. Eucken—en los que Agustín, con su subjetividad e iniciativa, se acerca más a nosotros que Hegel o Schopenhauer”

Por eso en la unidad viviente de la persona de San Agustín se trenzan todos los graves problemas en que se ha empleado el esfuerzo del Oriente, de Grecia y de Roma. Se refieren particularmente a tres aspectos: la unión con Dios, la concepción racional del mundo, la paz y ordenación de la Ciudad de Dios.

El genio del Oriente busca, sobre todo, la unión con Dios, realizada plenamente en Cristo, el nuevo Adán de la humanidad redenta. El genio griego bracea con los problemas de la comprensión racional del mundo por medio de las categorías filosóficas y creaciones artísticas, no superadas aún por ningún otro pueblo. Roma trabaja por la organización de la ciudad terrena, poniéndola al amparo de un orden eterno basado en las leyes de la justicia.

El espíritu de los tres genios alienta en Agustín. La religiosidad del Oriente, el espíritu contemplativo de los helenos y el pragmatismo romano hallan en él una acogida cordial. Su filosofía es una *sponsalis philosophia*, una filosofía nupcial que aspira al enlace casto y conyugal con Dios; al esclarecimiento del universo, con el auxilio, sobre todo, de categorías religiosas, y a la organización de la humanidad en una Iglesia ecuménica. Estos problemas, de una complejidad inabarcable, han acuciado siempre el genio agustiniano, el cual fue un campo de formidables tensiones. Los problemas reviven en él como fuerzas en estados de tensión. No es un intelectual a secas, sino un hombre de férvidos impulsos vitales, siempre en ansia de lo mejor, lo mismo en el orden de la verdad que del bien moral. No es que haya de considerársele, como insinúa Eucken, interiormente desgarrado por dudas penosas o inseguro de sus posiciones. Ninguna duda ni íntima tortura rasga el equilibrio de su vida. Se siente bien defendido en las manos de Cristo, amparo y fortaleza torreada de su alma. Y sabe muy bien que lo que guarda Cristo no lo puede arrebatarse el Anticristo.

Su vida está asentada sobre sólidos cimientos y certezas invulnerables, si bien, dentro de la seguridad que mana de su conciencia de cristiano verdadero, él se mueve en su inmenso campo de tensiones con un dramatismo impresionante.

2. UNIDAD DE CONTRASTES

Uno de los más agudos intérpretes actuales del agustinismo, E. Przywara, define el genio agustiniano como *complexio oppositorum*, como polaridad y unidad de contrastes. Consecuente con una filosofía que quiere adaptar a nuestro tiempo, y que él llama filosofía de la polaridad para armonizar las más divergentes tendencias modernas en una síntesis equilibrada, plica su doctrina a San Agustín, en quien admira la unión de los contrastes. Hay ciertamente en él una unidad sistemática y cultural y una unidad de la personalidad y del carácter, porque sin estos valores no puede darse ningún genio de fuerza creadora e influyente. Pero la unidad asequible al hombre en la tierra es por síntesis de oposiciones y contrastes. Abarca la variedad y la multiplicidad, no dispersa, sino armonizada .

“Las fuerzas opuestas, al encontrarse, producen una tensión, que tiende a descargarse para dar lugar a nuevas tensiones y nuevas descargas. En esta no interrumpida serie de mutuas oposiciones y descargas se contiene una ley vital de la naturaleza y del hombre”.

A San Agustín no le era desconocida la ley de la polaridad. Su mismo estilo, robustamente antitético y variado, revela esta dimensión de su personalidad. Los más graves temas con que luchó la antigüedad revivieron en San Agustín, buscando una armonía de soluciones. Así despertaron un vivo interés en él los dos motivos entrañados en la filosofía griega: el motivo parmenídeo y platónico, que aspira a subir de lo mudable y transitorio a un reino de esencias puras e inmortales, y el motivo heraclíteo-aristotélico del movimiento o del ritmo de los contrastes, es decir, de la dialéctica de la variación, donde emergen a la luz los más diversos aspectos del ser.

San Agustín es a la vez metafísico del Ser esencial e inmutable y metafísico del tiempo o del ser sometido al ritmo dialéctico de los contrastes. De aquí la inquietud agustiniana, que no es veleidad de espíritu, sino necesidad del flujo vital en peregrinación a lo absoluto por la línea del *credere, intelligere, videre*. La fe le impulsa a la inteligencia, y la inteligencia a la visión, con un proceso indefinido cuyas etapas son grados de purificación. Para él, la posición de la criatura es como la del polo negativo que busca al positivo del ser absoluto, de quien le separa una distancia infinita y a quien, no obstante, lo siente próximo. La tensión entre ambos polos se transforma en energía cinética, en luz que inflama todo su ser. El espíritu agustiniano se halla constantemente alimentado con estas altas tensiones y descargas.

Por eso todas las polaridades del espíritu europeo viven en San Agustín: Dios y el alma, mundo sensible y mundo inteligible, realismo e idealismo, razón y fe, el movimiento y el ser, el orden y el caos, el objeto y el sujeto, la contemplación y la acción, el conocimiento conceptual y el intuitivo, la ascética y la mística, el conocimiento y el amor, eros y ágape, el temor y la dilección, la libertad y la gracia, la ley y la caridad, la carne y el espíritu, la interioridad y exterioridad, la libertad y concupiscencia, el reino de Dios y el reino del mundo, la justicia y la misericordia, el tiempo y la eternidad, la presciencia divina y el libre albedrío, la inmanencia y trascendencia, la obediencia y autoridad, la cabeza y el cuerpo, la totalidad y la parte, organización eclesiástica y reino interior, pecado y gracia, sacramento y misterio, redención y culpa, naturaleza y sobrenaturaleza, el reposo y el movimiento, la tradición y el progreso, la conservación y la adquisición, la *docta ignorantia* y la *illuminatio per fidem*, la autonomía y la heteronomía, la religión y la vida, el *Deus incomprehensibilis* y el *Verbum caro factum*, la visión matutina y la visión vespertina del mundo: he aquí los diversos polos entre los cuales se mueve constantemente el genio de San Agustín con un difícil equilibrio.

Y estas tensiones son el sustento vitalicio de la cultura y del espíritu europeos. Y la historia moderna, en sus diversas etapas, puede considerarse como una rotura de equilibrio de las energías unificadas por el gran principio agustiniano y medieval de la conexión de lo divino y humano, pues el último fundamento de la armonía de todas las fuerzas y tensiones de la vida y de la cultura descansa en Dios, coordinador de todas las divergencias, porque es la categoría de la unidad absoluta y de la concordia suma en el más augusto de los misterios: Dios armoniza todos los contrarios con su omnipotencia.

La historia de la cultura moderna sigue un proceso de descomposición hasta declararse autónoma y sui inris en todos los dominios, desligándose la razón de la fe, la religión de la vida, la economía de la moral, el individuo de la comunión de los santos, etc. Así se puede resumir en San Agustín todo el complejo de polaridades que definen el genio europeo, dándole particular fisonomía lo mismo en sus momentos de integración que en los de desintegración. Por eso su estudio a los rayos de la cultura será siempre interesante por el contenido vital que insertó en el genio de Occidente, creando sus más vivas tensiones, y por la forma o modo con que las organizó en la unidad de su espíritu.

San Agustín, pues, está presente en todos los momentos evolutivos de la cultura europea y en los de la inserción del cristianismo y del mundo antiguo. En la historia de la filosofía, la época anterior a la alta escolástica se señala por el predominio casi único de las ideas agustinianas, y durante ella San Agustín forma a los más conspicuos dirigentes de la cultura occidental. Las escuelas medievales se organizaron según el plan agustiniano de las artes liberales: “con los dos pensamientos del amor de Dios, como suprema ley de la vida, y de la contemplación de Dios, como fin de la vida”. El esfuerzo cultural europeo está animado por esta suprema aspiración, que tanto contribuyó al desarrollo de las fuerzas dialécticas y contemplativas del espíritu de Occidente.

Ni conviene omitir aquí uno de los más ricos legados del genio de San Agustín a la posteridad; conviene a saber: el patrimonio de definiciones y frases que han circulado de siglo en siglo con el aplauso universal de las escuelas. San Agustín es un gran definidor de esencias y categorías, y Europa ha nutrido su pensamiento con las clásicas definiciones agustinianas. Cuando él define, va derechamente al núcleo esencial de las cosas. Las palabras, plenas de gravidez y de calor vivo, se acoplan a su pensamiento, haciéndose aladas para volar de boca en boca e incorporándose al lenguaje corriente. Lo que ha dicho él hay que repetirlo con sus mismas palabras, no admite traducción. Es el mayor genio de la paremiología cristiana. En frases cortas, hojas volantes de un espíritu siempre verde y florido, ha hecho circular lo mejor de su espíritu. Son célebres, verbigracia, la definición de la virtud (*ordo amoris*), del pecado, del amor, de la ley eterna, de las Ideas divinas, de la voluntad, de la hermosura, de la razón, de la verdad, de los afectos del alma, de la amistad, de la religión, de la oración, de la vida contemplativa y activa, del signo, del tiempo, de la gracia, del mal, de la providencia, de la predestinación, etc. El racimo de las definiciones de la paz fue familiar en la literatura política medieval y explorada la riqueza de su contenido con muy oportunas aplicaciones a la vida. Con las definiciones ha puesto en vibración cordial innumerables frases, donde cualquier hombre puede reconocer movimientos y experiencias propias

“Los herejes son ranas que croan en los pantanos; producen estrepitosa algarabía de voces, pero les falta la verdad”.

En estas líneas escultóricas se cifra el ideal de la humanidad cristiana, que trabaja y suda para alcanzar el amor contemplativo de Dios. Se podrían arracimar los ejemplos con abundancia.

Se le ha reprochado al Santo el abuso de la retórica, que le lleva al concepteo y a un estilo barroco, particularmente en las Confesiones. Pero se debe notar que la retórica en San Agustín tiene una misión sagrada y litúrgica: la de acolitar a las ideas. O

si se quiere, una misión apostólica: de salvar almas. Él no juega nunca vanamente con las palabras, porque son copas preciosas y escogidas para henchirse de un divino licor y ofrecerlo a los comensales del espíritu. Él es un inagotable escanciador de copas y vinos rancios. Detrás de la retórica hay una profunda veracidad, un espíritu severo que alinea las ideas para hacerlas más apetecibles. Él dice, por ejemplo, comentando a los fieles el episodio de la mujer adúltera, después que se han marchado todos y ha quedado sola, con Jesús delante, tan avergonzada que ni se atreve a mirarlo:

Se han ido todos, Permanecen solos el Creador y la Criatura. La miseria y la misericordia

Hay aquí mucha retórica, sin duda; un estudiante descubrirá la antítesis, el paralelismo, la anáfora, la aliteración, la paronomasia, el quiasmo. Parece demasiada retórica y arte de agudeza e ingenio. Pero lo que en estas frases domina es la profunda intuición de una realidad antitética, un cuadro plástico de ese Rembrandt del espíritu que es San Agustín, tan maestro en el arte del claroscuro de los grandes contrastes que ofrece la misma realidad para pintarlos con su prosa, tan llameante, tan vivaz para encenderse y encender.

En San Agustín hay un incomparable retórico, y él, tal vez entre todos los escritores latinos, nos ha hecho del latín un lenguaje íntimo y encendido; pero prevalece, sobre todo, el filósofo de las profundas intuiciones, para quien el universo está labrado con fuertes contrastes, que colorean vivamente su estilo. Él quiere agrandar para hacer bien, no para jugar con las palabras, y va en pos de la eterna lozanía de la Verdad.

Esta faceta genial de orfebre de frases sintéticas y definidor sublime de la Historia y del pensamiento es, sin duda, una de las concausas de la reviviscencia y perennidad de su soberanía espiritual en Europa, que ha visto en San Agustín el *luminare maius* de la revelación cristiana y el Maestro tan persuasivo y diestro en abrir los ojos a la luz del espíritu y al noble goce especulativo de las ideas.

4. LA HERENCIA AGUSTINIANA

Por eso se comenzó muy pronto el reparto de la herencia riquísima legada por él en un rincón de Africa. Las ideas agustinianas comenzaron a divulgarse, no sólo con la difusión de los originales, sino en forma de enciclopedias o de libros de sentencias. Se sintió pronto la necesidad de canalizar el flujo inmenso y torrencial del agustinismo por medio de afluentes que llevasen a las almas la linfa de su espíritu. Y así nace un grupo de libros de sentencias, con afán de abarcar el flujo vital del mundo agustiniano por medio de pensamientos y refranes, ordenados para la enseñanza con un nexo de sencillas relaciones. El primero de este género es el libro de sentencias, espigadas de las obras de San Agustín por Tiro Próspero. Contiene 392 sentencias inconexas; pero, con todo, hacen vislumbrar la inagotable riqueza de San Agustín. De carácter preferentemente religioso, dan acertadas fórmulas para resolver las más difíciles cuestiones.

Así se creó, con un propósito de canalización y divulgación del pensamiento agustiniano, un género literario que fue muy cultivado en la Edad Media y que nos trajo la Suma Teológica.

En el siglo VI, el abad de Luculano, Eugipio (c. 553), formó su *Thesaurus ex operibus S. Augustini*, donde en 388 capítulos resume una gran copia de pensamientos agustinianos. Esta recopilación fue estimada de los medievales.

Imposible seguir paso a paso los progresos y conquistas del agustinismo en el aspecto religioso y científico. Con todo, se debe hacer una excepción en favor de San Próspero, uno de los más activos campeones del agustinismo; de San Fulgencio de Ruspe, llamado *Augustinus abbreviatus*; de San Gregorio Magno y San Isidoro de Sevilla, verdaderos maestros del Occidente, fuertemente nutridos de cultura agustiniana; de San Beda, Alcuino, Ca-siodoro, Rabano Mauro, Floro de Lyon...

La influencia preponderante de San Agustín—dice Portalié— es el carácter especial de esta época hasta el advenimiento del aristotelismo.

Se formó un modo de pensar y mirar el mundo con ojos agustinianos, es decir, un conjunto doctrinal que jamás ha cesado de influir en el espíritu de Occidente. Lo llamaremos agustinismo. Mas no se debe restringir tal calificativo a ciertos aspectos particulares de la doctrina de San Agustín, que no son predominantes ni reflejan la amplitud de su espíritu. Pues se da ese nombre a la doctrina de la gracia y del libre albedrío, o en filosofía, a ciertas opiniones particulares; *v.gr.*, la existencia de una materia espiritual o potencialidad de la criatura, la no distinción de las facultades del alma con respecto a la sustancia: la doctrina de la iluminación divina, la tendencia a no distinguir formalmente la esfera de la filosofía y teología o el orden de las verdades reveladas y racionales para constituir un organismo total de la sabiduría, el modo de concebir las relaciones entre el orden natural y el de la gracia sin una separación formal y la tendencia a absorber el Estado en la Iglesia o el poder temporal en el espiritual.

El P. Cayré reserva el mote de agustinismo a doctrinas características de San Agustín y no de sus discípulos, que recibieron influencias extrañas a las del Santo; *v.gr.*, de Dionisio Areopagita. Entre ellas cuenta él la insistencia sobre la idea de Dios y de sus derechos, el idealismo ejemplar, como fundamento del conocer; el método doctrinal, a la vez efectivo y sintético, y el moralismo, orientado hacia un amplio misticismo.

Simultáneamente a las citadas corre otro gran raudal de ideas primarias, ontológicas, dogmáticas, morales e historiológicas, que forman el complejo organismo agustiniano.

El orden del mundo particularmente considerado en su Ejemplar eterno con un sano optimismo metafísico; la doctrina de las Ideas divinas, que San Agustín comunicará a toda la Edad Media en frases lapidarias, en frases que sólo podía encontrar quien puso al servicio de una gigantesca pasión toda la disciplina de la antigua retórica; la estructura jerárquica de los seres, los cuales están provistos de medios para realizar sus fines, porque fueron creados en orden, número y armonía, y desde el ángel hasta el más humilde gusanillo sirven a la glorificación del Creador; la conexión irrompible del hombre con un Ser supremo, causa de cuanto existe, luz y fuente de felicidad para las criaturas racionales; el curso de la Historia, no como mecanismo ciego de fuerzas fatales, sino como acabada poesía, que compone la divina Providencia en unión con el hombre, y que será descifrada al fin de los siglos; la

primacía del logos sobre el ethos, la exaltación del raciocinio, como guía del cielo, *dux ad Deum*, y la asociación coral de todas las criaturas al cántico dominical del universo; el movimiento de todos los seres hacia Dios, en quien hallan su descanso; la disonancia del libre albedrío, que originó el pecado y el desorden; la ordenación del mal al bien del mundo; el sentido de la vida, que es serviré *liberaliter Deo*: un servicio liberal de Dios, porque es esencial al amor la libertad del amante; el orden de la gracia, que tiende a crear en el hombre un *liberatum arbitrium*; Cristo, manjar universal de todos los espíritus creados, como verdad y vida nuestra, cabeza de un organismo vastísimo en que florece todo lo bello y perfecto; la dialéctica del *homo spiritualis*, que va de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo divino; la fe, que busca el entendimiento o comprensión racional de los misterios creídos; la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa; la visión frutiva de Dios como término último y premio del buen uso del libre albedrío; la libertad del error, considerada como la peor muerte para el alma, porque el error pierde, la verdad dirige; la filosofía, como amor divino, porque el verdadero filósofo es un amante de Dios; la virtud, concebida como el orden del amor que regula la jerarquía de todo lo existente; el orden de las potencias psíquicas, bajo la guía del entendimiento: he aquí temas que pertenecen al agustinismo eterno y fueron manjar nutricional del pensamiento cristiano medieval en sus tres fases: receptiva y tradicionalista, conciliadora y concordista y sistemática.

Y con la masa ingente de materiales para el organismo de la cultura, San Agustín le comunicó su espíritu de unificación y vivificación. Así, *v.gr.*, el libro más clásico de las Sentencias, el de Pedro Lombardo, recibe su cohesión interna y su orden de una división del libro agustiniano *De doctrina christiana*.

El hecho es significativo por el influjo en la sistematización de los tiempos posteriores y porque muestra que las obras de nuestro Santo eran objeto de meditación para los portavoces de la cultura.

5. LA ESCOLÁSTICA Y LA MÍSTICA

Místicos y grandes pensadores encendían su lámpara en el sol de África. “Toda la escolástica—dice Julián Marías—, a pesar de sus altas cimas, va a depender en lo esencial de San Agustín”. Lo mismo la escuela franciscana que la dominicana le deben un rico caudal de ideas. “La metafísica medieval tiene base aristotélica y remate agustiniano”, dice Martín Grabmann. “Escolástica y mística—añade—beben en las mismas fuentes. San Agustín ha ejercido la más honda influencia en ambos aspectos de la vida espiritual de la Edad Media. Señaladamente sus Concesiones han sido el Jordán del místico anhelo de Dios en los tiempos medievales”. Es un tópico en la historia del pensamiento la influencia de San Agustín en el espíritu franciscano, uno de los plasmadores de la Europa medieval con profundas resonancias en el moderno. Los franciscanos dieron los mejores intérpretes al agustinismo, haciendo de la doctrina de las ideas ejemplares una fuerza ascética y estética para la renovación de la vida contemplativa y del arte. El amor ingenuo y ardiente de la naturaleza recibe su más alto estímulo del ejemplarismo divino. Basta citar a San Buenaventura, tan hermano de San Agustín en el empuje ascensional del pensamiento y del corazón y tan amigo de pasar de la contemplación de las criaturas a la de Dios.

“San Agustín—nos dice el P. E. Longpré—, todo abrasado en el amor del Verbo encarnado, había puesto al *Christus humilis* en el centro de su pensamiento; ahora bien, la forma de la vida franciscana brotó toda entera de este concepto” .

La influencia agustiniana en el Cister da sobrada materia para un amplio reportaje. San Bernardo, guiado por San Agustín, funda en la Edad Media la doctrina mística en torno a la sagrada humanidad de Cristo. De Guillermo de S. Thierry dice un investigador de su obra: “Nuestro Guillermo y sus obras no se entienden bien sino en el contexto de la tradición agustiniana”. El P. Y. M. Congar dice a su vez: “Los cistercienses han leído mucho la *Ciudad de Dios* y las *Enarraciones sobre los Salmos* de San Agustín: tal vez más que los monjes negros, sin duda más que los doctores escolásticos de los siglos XII y XIII. Sin menospreciar las partes que conciernen a la antigüedad, su historia, su religión, los monjes blancos debieron de saborear ante todo en la Ciudad de Dios lo que podía alimentar el deseo del cielo, en que han manifestado, juntamente con el amor a las letras, uno de los componentes esenciales del espíritu monástico. Así también hallaban en ella, en fórmulas inolvidables, los grandes temas de la antropología espiritual de que se nutrían, las grandes categorías en que se expresaba la situación del hombre en su peregrinación hacia la patria verdadera”.

Los grandes teólogos y ascéticos medievales como H. de San Víctor, llamado *alter Augustinus, Lingua Augustini* , Ricardo, de la misma escuela; San Anselmo, Alejandro de Hales, Enrique de Gante, Egidio Romano, Santiago de Viterbo..., siguen de cerca a San Agustín.

El pensamiento religioso y místico se alimenta de la reflexión de las fórmulas agustinianas. Particularmente, las Confesiones ocupan con razón el punto céntrico en el gráfico de la Mística que trae Sainz Rodríguez en su Introducción a la historia de la literatura mística en España. El hombre debe sumergirse dentro del yo íntimo, en el hondón y escondrijo del espíritu, donde resplandece la imagen de Dios y se recibe la acción de la gracia. La mística del Logos del más metafísico de los contemplativos trata de los dos itinerarios, el de San Agustín y el franciscano, en particular los de San Francisco y San Buenaventura.

6. EN LA EDAD MODERNA

Si de la Edad Media pasamos a la Moderna, hallaremos también doquiera huellas agustinianas, porque el gran Doctor va vinculado a las hondas transformaciones del espíritu humano. La Reforma y el Renacimiento se apoyan en San Agustín. Lutero descoyunta la maravillosa síntesis de su genio, dando una poderosa fuerza a las medias verdades, desarticuladas del organismo total. La razón y la fe, vinculadas en el *crede ut intelligas*, se disocian, yendo cada una por su parte. La primera es mutilada, denostada y disminuida en su potencia por Lutero. La fe mira y despacha a la razón como una fornicaria que deshonra la casa. San Agustín confía en las fuerzas racionales del hombre, porque la fe sana, robustece y amplifica la inteligencia.

También el reformador germánico derriba la analogía del ser, puente conexivo entre lo creado e increado; el mundo se separa de Dios, la naturaleza de la sobrenaturaleza, la fe de la autoridad. El horror honoris sofoca el *tremor amoris*, y el miedo a Dios, tan poco agustiniano, pero tan tiránico en Lutero, y una de las fuerzas

que motivaron la Reforma, imprime a ésta un sello de servidumbre, de tristeza y fatalismo. Se comienza la fuga de Dios, sello característico del hombre moderno, porque el miedo es un movimiento fugitivo de Dios. El miedo a Dios es tal vez el hecho espiritual más profundo de toda la época moderna. El humanismo ateo se ha esforzado en liberar la humanidad de la idea de Dios como de una carga y opresión impuesta por la Edad Media. La consecuencia es la desaparición de Dios y la secularización del espíritu y de la cultura, separados de su divino fundamento, con la consiguiente rotura de los vínculos y conexiones, que dan un aspecto tan arquitectónico y monumental al pensamiento de la Edad Media. Lo interno y lo externo, lo inferior y lo superior, lo divino y lo humano, lo natural y sobrenatural se desligan, fundiéndose sus maravillosas soldaduras. El seguro orden agustiniano, basado en la trabazón íntima de sus partes integrantes, donde todo se mueve según un plan eterno concebido por la mente divina, se descompone, y nace el orden moderno, la pura conexión de las realidades entre sí, sin relación con un reino inteligible, que contiene toda su razón de ser. El nuevo orden descansa en sí mismo.

La historia del espíritu moderno se define por su fuerza centrífuga y disociatriz, que desarticula y disuelve, poniendo en libertad las tensiones equilibradas en el reino de Dios. Y en este proceso de rotura y desintegración se halla presente San Agustín por doble modo: por presencia y por ausencia. Por ausencia, porque lo moderno significa, como fuga de Dios, lo antiagustiniano en sus elementos más sanos: idealismo teológico, imagen de Dios, orden, jerarquía, fe, razón, sacramentos, gracia, liturgia, Iglesia, autoridad, etc.

A la vez, San Agustín ha dado aparente pretexto a los movimientos separatistas de la época moderna. Él se halla en el cruce de senderos innumerables, porque es *complexio oppositorum*. Acentuó profundamente los contrastes de lo real, pero sujetándolos a un heroico equilibrio.

Así, la tensión entre la carne y el espíritu adquiere en él un relativo equilibrio mediante la gracia. Ambos extremos—espíritu y concupiscencia—ofrecen un singular y peligroso relieve. Se puede ir a un espiritualismo exagerado o a un fatalismo instintivo del *servum arbitrium*.

La Reforma, al desfigurar el concepto de la gracia, en vez de tomar la unidad viviente del ser renovado y penetrado por la fuerza de Dios, aísla la concupiscencia, desintegrándola del proceso purificativo de la gracia, y la considera en toda su fuerza tiránica y dispersiva de instinto despótico. El hombre es un ser disonante, irreductible a una armonía, porque la gracia no puede llegar al núcleo sustancial y corrompido de su ser ni al bajo fondo de su animalidad. Es un siervo, un esclavo de sus pasiones, a las que fatalmente sirve. Por esta pendiente podrá llegarse con el tiempo a la concepción freudiana del hombre, movido por el mecanismo de la libido. San Agustín no es un freudiano, pero Freud podría hallar en su doctrina de la concupiscencia elementos aprovechables. La libido reforzada, privada de los elementos de contraste—gracia—, se hace centro de gravedad del espíritu. Según el psiquiatra vienes, es la forma misma del espíritu, donde no cabe propiamente un *ordo amoris*, porque se halla dominado por el monismo y fatalismo sexual o amor *concupiscentiae*.

De este modo, al ponderarse ciertos extremos se puede perder el sentido del equilibrio y justo medio en que se halla la verdad. San Agustín, como síntesis difícil de fuertes contrastes, puede favorecer y ha favorecido la exageración de los mismos, y lo que se dice de la concupiscencia se puede extender a otros extremos.

Mas limitándonos aquí al pensamiento filosófico y considerando el *Insichsein des Geistes* de Hegel como elemento definidor de la Reforma y del espíritu moderno, pueden señalarse en él dos intuiciones: la cartesiana, orientada hacia el pensamiento puro, como origen de toda certeza y principio de toda ciencia, y la antigua y medieval, platónica y metafísica, representada por la Academia platónica de Florencia. La antigüedad, particularmente en Platón, aspira a la verdad absoluta, a la contemplación de las ideas arquetipos, raíz de todo lo inteligible y real. La Edad Media será platónica y metafísica.

Pero en Descartes se advierte ya un viraje del pensamiento hacia el estado de reposo subjetivo en la posesión de la verdad, que llamamos certeza. La orientación objetiva, sin quedar anulada, es disminuida notablemente. El propio espíritu se hace fuente de verdad. El hombre se habitúa a mirarse a sí mismo y pierde paulatinamente la fuerza contemplativa, abarcadora de alturas y lejanías. El yo suplanta poco a poco al objeto y se hace tema único de contemplación.

En San Agustín conviven las dos intuiciones: la platónica y la cartesiana. El conoce y ama la interioridad. Al buscar los fundamentos epistemológicos de la verdad, como Descartes, afirma su pie en el sujeto viviente y pensante, núcleo indestructible de verdades eternas. Pero él no se estanca en el sujeto como en una vía muerta, pues el empuje vital del espíritu le obliga a salir de sí mismo a un reino puro, objetivo, ideal. El espíritu humano, como recipiente de verdades inmortales, reclama otro espíritu originario, fuente de todo lo verdadero.

Vida, certeza y verdad se hallan firmemente abrazadas, y por ellas ascenderá el espíritu agustiniano al inmortal seguro. El hombre será rama de apoyo para todo vuelo del pensamiento, como en el espíritu moderno, y el subjetivismo querrá ampararse en las bellas fórmulas de la interioridad agustiniana. Mas el espíritu en San Agustín es regazo ontológico de verdades, ancladas en un reino de esencias puras *y de un valor absoluto. La fórmula tan cara al idealismo In interiore homine habitat veritas* separa a San Agustín del espíritu moderno.

Pero ambas tendencias, cartesiana y platónica, unificadas en San Agustín, perdurarán a lo largo de los esfuerzos del pensamiento moderno. Se producirá una disgregación de la síntesis, con detrimento de la filosofía.

La inmersión en el cogito cartesiano aumentará la tensión entre lo espiritual y sensible, latente en la filosofía platónica y agustiniana, y motivará una separación y una desgarradura de los elementos que componen la personalidad del hombre. Pensamiento puro, razón, voluntad, instintos, sentidos, serán los principales residuos de la descomposición, y cada cual se quedará con la parte que más le agrade en el reparto del yo: unos con los sentidos y su forma de percepción, otros con la razón pura, que aplicará al estudio de lo real un matematismo exagerado, y otros con las fuerzas afectivas y vitales. Y surgirán diversas tentativas de explicación del universo, según el

predominio dado a la percepción sensible, a la inteligencia pura o a las intuiciones afectivas. Y el nombre de Agustín será traído y llevado con igual razón y sinrazón: intelectualistas y voluntaristas querrán repartirse sus fórmulas.

Descartes comienza su filosofía del pensamiento puro, de la idea clara y distinta, tomando por tipo de conocimiento el matemático y aspirando a *una mathesis universalis* que todo lo reduce a proporciones numéricas, relegando el mundo cualitativo a secundario lugar. Como reacción surgirán las filosofías de carácter voluntarístico, vital, afectivo, cuyas raíces pueden hallarse en la *mens purgata* de San Agustín y de la escuela franciscana, que, pasando por Duns Scoto, Pascal con sus *raisons du coeur*, y la intuición bergsoniana y la filosofía de la acción, de Blondel, llega a nuestros días. La filosofía pragmática, vitalista e intuicionista se enlaza con esta dirección.

Por la riqueza de los motivos filosóficos, que se fundieron en el espíritu agustiniano, se halla ligado a múltiple parentela en la Europa moderna. En todas las familias étnicas del Occidente—latinos, germanos, eslavos—se conservarán títulos de afinidades agustinianas. Sobre todo, la Europa latina y mediterránea se enlaza mejor con el Doctor de Hipona .

Aun las desviaciones del agustinismo—Reforma, ontologismo, jansenismo—pregonan a su modo la pujanza vital del Santo. Malebranche, que, según el P. Gratry, “ha prestado a la filosofía el inmortal servicio de mostrar la presencia divina en la Razón” realizó a su modo una tarea agustiniana. Y el francés repite: “¡Oh Sabiduría! Yo no soy la luz para mí mismo, y los cuerpos que me rodean no pueden iluminarme: las inteligencias mismas no contienen en su ser la razón que las hace sabias, ni pueden comunicar esta razón a mi espíritu. Vos sois la Razón universal de los espíritus”. Según H. Gouhier, Malebranche dio a la metafísica el sentido de la espiritualidad, enlazándola con aquella filosofía del espíritu, cuyos primeros temas desarrolló San Agustín.

Pascal es también de los agustinianos. Al ponderar las disonancias de la naturaleza y la necesidad de apoyarse en el propio conocimiento y al dar tanta importancia a los hechos del corazón, recuerda mucho a San Agustín y su fórmula sobre el misterio de las atracciones de la gracia.

F. de S. Fenelón (1651-1715) se muestra discípulo del mismo Maestro al completar simultáneamente lo que Malebranche y Pascal sostienen cada uno por su lado demasiado exclusivamente, lo mismo que cuando demuestra la existencia de Dios por el espectáculo de nuestro espíritu y el análisis de la razón en su *Traité de l'existence et attributs de Dieu* .

La misma acogida hace sobre todo a las ideas antropológicas, soteriológicas e historiológicas J. B. Bossuet (1627-1704) en sus libros tan conocidos *De la connaissance de Dieu et de soi même*, *Traité du libre arbitre* y *Discours sur l'histoire universelle*.

Sería también injusto silenciar entre los representantes del espiritualismo francés a Maine de Biran (1776-1824). Su itinerario desde el empirismo y racionalismo hasta el espiritualismo religioso y cristiano lleva impreso el sello del agustinismo.

El análisis de las tres vidas—animal, racional y espiritual, incluyendo la gracia—esboza una antropología de carácter ascendente que acaba en una *vita in Deo*. El espíritu está metafísicamente abierto a Dios y sólo en relación con Él puede desarrollarse y explicarse. He aquí un pasaje de evidente dialéctica agustiniana, tomado de su *Journal*: “Yo en otro tiempo me vi muy embarazado para concebir cómo el espíritu de verdad podía hallarse en nosotros sin confundirse con él: porque nosotros sentimos que los buenos movimientos no salen de nosotros. Esta comunicación íntima del Espíritu con nuestro espíritu propio, cuando nosotros sabemos llamarlo y prepararle una morada interior, es un hecho psicológico verificable y no solamente de fe”.

Esta es una experiencia de Dios operante en nosotros en las acciones más finas de nuestro espíritu, con tal que éste se halle dispuesto a escuchar su voz o a recibir su iluminación. Su método de conocimiento es de purificación interior, y como para San Agustín y Pascal, el término de su itinerario espiritual es cristológico.

Rosmini, sobre todo en su Antropología sobrenatural, sigue de cerca a San Agustín, y descubre la imagen de la Trinidad, reflejada en la estructura del ser racional, captando a Dios como creador de las realidades finitas, iluminador de las inteligencias y moralizador de las mismas.

En España, nuestro profundo pensador, Balmes, admite la sustancia de la doctrina de la iluminación divina en su *Filosofía fundamental*. Allí se propone explicar el maravilloso fenómeno de la unidad de las inteligencias o la existencia de ideas comunes. Todas las inteligencias beben en un manantial común. “No hay razón impersonal propiamente dicha; hay comunidad de la razón, en cuanto a todos los espíritus finitos los ilumina una misma luz: Dios que los ha criado”. No basta la razón individual ni una razón colectiva impersonal para fundar la razón común de los hombres: “Si queremos explicar esta unidad, es necesario salir de nosotros y elevarnos a la grande unidad de donde sale todo y a donde se dirige todo”. Más arriba de la inteligencia humana hay otra inteligencia que les sirve de apoyo, que las ilumina dotándolas desde el primer momento de su existencia de las facultades que necesitan para percibir y cerciorarse de lo que perciben. Así llegamos a una Razón universal origen de todas las razones finitas, fuente de toda verdad, luz de todas las inteligencias, lazo de todos los seres”. Como para San Agustín, estas verdades universales son una prueba de la existencia de Dios: “Por mi parte, confieso ingenuamente que no encuentro prueba más sólida, más concluyente, más luminosa de la existencia de Dios que la que se deduce del mundo de las inteligencias”.

Estos razonamientos coinciden sustancialmente con los de San Agustín sobre Dios, luz y fuente universal de la verdad.

También entre los pensadores de la raza germánica y sajona cuenta San Agustín con espíritus afines. La filosofía romántica, con su simpatía hacia la Edad Media, se ha asimilado dos motivos agustinianos sobre todo: la inquietud espiritual y la dialéctica de los contrarios.

Hegel elevó el concepto de la polaridad y fuerza impulsora que constantemente renueva la realidad del mundo y de la Historia, conciliando los contrastes. Lo real

manifiesta su riqueza y variedad en la dialéctica de los contrarios, en la armonía de la afirmación o unidad de los momentos opuestos. La dialéctica del pensamiento puro se enlaza con la estructura trinitaria. Ciertamente nos hallamos a distancia inmensa de San Agustín, pero no puede negarse que ciertos motivos hegelianos parecen ser una resonancia de los del gran Doctor. Su dialéctica parece un comentario a las palabras de la Ciudad de Dios: “Dios ha construido el orden de las edades con una serie de contrastes, como acabada poesía”. También se ha calificado la experiencia de Hegel como una experiencia del Verbo, de la unidad, que, gracias a la función medianera de la razón, se establece entre el fondo eterno del ser y la realidad de la naturaleza y de la Historia.

Conviene recordar igualmente en este lugar a los partidarios de la prueba agustiniana de la existencia de Dios mencionados anteriormente, porque dicha prueba descansa en una concepción metafísica del Creador y de la criatura. A los citados se puede sumar a Switalski, con su doctrina noética, apoyada en la existencia de una Verdad primera, de una Conciencia absoluta, en que deben anclarse todos los valores. La doctrina iluminista es *un a priori* teológico, necesario para explicar las normas axiológicas, independientes de todo relativismo y subjetivismo.

Idéntica tendencia se registra en algunos neokantianos y partidarios de la filosofía de los valores, enemigos de todo psicologismo y subjetivismo. Lo verdadero, lo bello, lo bueno y lo santo son valores ideales, supuestos necesarios comunes y eternos de todo trabajo cultural, y como independientes de todo tiempo y espacio, y aun de toda conciencia finita, reclaman un espíritu absoluto. Max Scheler ha elaborado un sistema de percepción de los valores de fuerte entonación agustiniana. Según él, la correlación entre el acto y el objeto y el carácter de las ideas y de los valores absolutos supone necesariamente una Conciencia absoluta que piensa y ama y es áncora del orden ideal.

Inglaterra nos ha regalado uno de los espíritus más afines al gran Doctor de la Iglesia. He nombrado a Newman, tan hermano en el alma del autor de las Confesiones. Una sentencia antidonatista, resonando en su conciencia, le puso en el camino de Roma. Las palabras que sirven de lema a su Apología, e incisas en su tumba, *Ex umbris et imaginibus in Veritatem*, traducen bien el itinerario espiritual de ambos. De las sombras e imágenes, a la Verdad; esto tiene ya un fuerte sabor platónico y agustiniano. La experiencia agustiniana de la luz interior de Newman, temperamento práctico y moralista, abarca, sobre todo, las normas de la moral, la audición de la voz de Dios, testimonio de un legislador supremo que gobierna las conciencias. El *ordo moralis* es una prueba de la existencia de Dios.

Pero en la intimidad de la plegaria es donde quizá mejor se refleja la semejanza viva entre San Agustín y el gran convertido inglés.

La misma teoría, de la realización expuesta en Grammar of Assent, según la cual la actividad noética del espíritu debe completarse y ensancharse con la acción y por la acción, halla en el pensador africano fórmulas como ésta: La acción pertenece al proceso integral del conocimiento, pues con ella logra el espíritu ampliar la propia esfera vital, haciéndose espejo del universo.

También la conciencia personal e individual, como para el autor de las Confesiones, es para Newman grandioso teatro de la acción de la Providencia.

Pasando al mundo eslavo se advierten también las huellas del agustinismo. La Iglesia oriental y sus pensadores religiosos se hallan penetrados de espíritu platónico, pues, como dice el fundador de la filosofía religiosa rusa, I. Kirevski, “en el método que caracteriza el pensamiento platónico, los procesos intelectuales se presentan en forma más completa, más integral, y la actividad especulativa es más rica en color y armonía”

El espíritu platónico propende a ver el mundo al resplandor de las ideas ejemplares, como teofanía y revelación de Dios. Dígase lo mismo de la Historia. Sirvan de ejemplo dos pensadores contemporáneos; W. Soloviev, llamado el “Newman ruso”, y N. Berdiaeff, ambos nutridos con el espíritu de la Ciudad de Dios. Contra la concepción marxista de la Historia, el curso de la humanidad es un teatro de fuerzas espirituales y divinas, esto es, una revelación de Dios o una Cristofanía. A pesar de todas las catástrofes, la Historia es esencialmente religiosa. Toda cultura es reveladora de Dios, y la naturaleza humana, cristocéntrica. La desgracia y el gran pecado del Occidente y su cultura consisten en haberse rebelado contra Dios, centro absoluto de reposo. Sólo la vuelta al Dios-Hombre puede devolvernos el reposo de la paz perdida. Cristo es la categoría de unidad total, porque es el cosmos divinizado. Tal es el pensamiento de Soloviev. También Berdiaeff, como San Agustín, estrecha la conexión entre la Cristología y antropología. “La Cristología es la única verdadera antropología”, dice en un profundo libro.

La crítica de Berdiaeff sobre el humanismo y la decadencia del hombre moderno da una sorprendente actualidad a la polémica antipelagiana de San Agustín y su tesis. Cristo es el gran soporte de la humanidad y del humanismo. Cuando Él se va, todo se va. El caos del espíritu moderno demuestra hasta qué punto nos es necesario el apoyo de Cristo y su fuerza de redención para no caer bajo la tiranía de las fuerzas antidivinas que submueven el mundo.

Esta manera religiosa, cristológica, de concebir el mundo y la Historia, propia de todos los grandes pensadores rusos, sin excluir a Dostoievski, nos recuerda a San Agustín, que ha sido llamado con razón “el Patrón espiritual del siglo XX”. Sin duda, él es el espíritu más rico del Occidente cristiano, el de mayor complejidad de temas y experiencias. No se explica de otra manera su parentela sagrada con tantas almas de tan diversa índole y tan distantes en el tiempo, en el espacio y en la cultura.

7. EN NUESTRO TIEMPO

Los temas de cada época y las preocupaciones de cada raza hallan en el Doctor africano profundas resonancias. Para todos tiene una palabra luminosa y acento conmovedor. Apenas surge una idea o tendencia nueva en las ciencias del espíritu que no halle en San Agustín atisbos o adivinaciones geniales. Ayer se verificaba esto con la fenomenología de Husserl, cuya doctrina sobre la *Wesenschau* o intuición esencial ofrece analogías con la intuición de las verdades eternas de San Agustín. Hoy se repite lo mismo con la nueva orientación filosófica de Heidegger o con la filosofía de la acción de Blondel, el cual se escuda con la autoridad del Santo, “porque él ha sido para el pensamiento cristiano el principio interno y permanente de continuidad”.

Antes he mencionado, hablando de Newman, una idea que es también capital en la filosofía de Blondel: lo real en su entera plenitud no se asimila por conceptos abstractos, sino reclama la acción, la práctica, el contacto íntimo de las vivencias. Lo abstracto y puramente nocional es, según él, como un museo escolar donde, con pretexto de lección de cosas, se exhibe el campo de trigo por medio de unas pajuelas secas, pegadas a un cartón, al lado de otras muestras de objetos muertos. En cambio, por el concepto real queremos la presencia viva, la unión verdaderamente asimiladora, dejando todas las representaciones e imágenes lejanas.

San Agustín es un maestro “en el realismo experimental y espiritual”. Por temperamento, por decisión, realiza más que conceptualiza sus propias doctrinas, sin esclavizarse a los contornos ficticios, a los soportes lógicos, que tantos toman por el contenido y plenitud de la misma verdad, no siendo más que un esquema y esqueleto. “La filosofía agustiniana es una doctrina al aire libre, con su atmósfera espiritual, su ciencia pletórica de vida, que puede siempre rejuvenecerse sin comprometer su profunda identidad ni desprenderse de su íntima armadura”.

Para San Agustín, como para Blondel, la verdad no es escolástica, sino vital; su escuela es la vida. La dialéctica platónica, por ejemplo, la vivió íntimamente como escala de ascensión a Dios, haciéndola historia de su alma, itinerario de su pensamiento movido por el amor.

Como pensador viviente, todo lo abarca con la plenitud de su personalidad. Por eso en la historia de las ideas su mérito esencial y aun único en verdad es el de haber abarcado con su esfuerzo una explicación y una realización de todo lo que el catolicismo desarrolla, como metafísica, historia, psicología, ascética y mística, y todo con una ley de homogeneidad intelectual; y dejando a estos diversos elementos su carácter propio, con todo, les confiere una coherencia formalmente suficiente para incorporarlos al organismo de su pensamiento. En este sentido es verdaderamente San Agustín, respetando los méritos de Justino el Filósofo, *vraiment le Père de la philosophie chrétienne*, en el sentido técnico y legítimo que implica esta expresión, pues nos ha suministrado el principio sintético, que entraña inmensas posibilidades de renovación y desarrollo”.

Blondel ve en San Agustín una fuente perenne de energías fecundas y suscribe el pensamiento del P. Portalié: “Siempre que el pensamiento cristiano se aleja de San Agustín se debilita y languidece; siempre que vuelve a él, se enciende con nueva llama y brío”.

El filósofo francés ha incorporado bellas fórmulas agustinianas a su pensamiento; *v.gr.*, sobre la inquietud humana, sobre el movimiento del espíritu hacia la luz y el amor divino, sobre el tiempo y la duración, sobre la conexión de la naturaleza y orden sobrenatural, sobre el proceso de la formación del ser espiritual, sobre la percepción concreta y existencial de la humanidad, herida y rescatada, que para él es el más preciado tesoro y depósito de la filosofía cristiana, en vivo contraste con la insufrible fatuidad de la ciencia racionalista.

Otro pensador de nuestros días, Pedro Wust, convertido del kantismo y autor de obras muy originales y profundas, como *La resurrección de la metafísica* y *La Dialéctica del espíritu*, pide la vuelta a San Agustín y a los maestros de la escuela franciscana.

“La alta escolástica, sin la base mental de la escuela franciscano-agustiniana, no se concibe”. Pecado grave del Renacimiento fue construir una filosofía de la que se desterró el espíritu franciscano-agustiniano del amor. El antiplatonismo y antiagustinismo califica la filosofía moderna, que es una filosofía *sine unctione*. Y esta terrible ausencia equivale a falta de sustancia metafísica. El agustinismo exige en el discurso humano una actitud amorosa frente al reino del ser.

Los mejores discípulos de San Agustín y de su escuela son grandes amantes, abrasados por un férvido anhelo de vida, y todo lo contemplan en una atmósfera de pasión. Lo que se llama ahora “frialdad del conocimiento”, ellos lo condenarían como una horrenda mutilación del hombre, que no es escueta inteligencia, sino un ser movido por razones y emociones. La pasión y el entusiasmo por la verdad no deben faltar en el verdadero pensador.

P. Wust considera también como un tema de actualidad la metafísica del conocimiento o doctrina agustiniana de la iluminación, cuyo abandono es el principio de la secularización del espíritu y de la cultura moderna.

Con el fin de cerrar el paso al panteísmo y de no suprimir las barreras entre lo natural y lo sobrenatural, se ha abandonado casi totalmente esta doctrina de la iluminación o concurso divino en los actos superiores del espíritu, alimentada con la profunda intuición de los genios más creadores. Quisiera poner de relieve con toda energía que precisamente aquí se ha iniciado el proceso, no sólo de una desconsagración del conocimiento superior, sino también de la secularización de la cultura en general. Aquí se comienza la contienda sobre el tema de la frialdad del conocimiento, olvidando que ésta no debe confundirse con la consabida fría indiferencia a los valores, propia del positivismo; antes bien, esa impassibilidad cognoscitiva es el grado supremo de la sabiduría, es decir, el grado supremo del amor espiritual a los valores, la más limpia y fina serenidad y consagración del alma.

He aquí la alta misión que, según P. Wust, corresponde a la escuela agustiniano-franciscana: nueva consagración y santificación de la filosofía por el amor.

Las mismas ideas sustenta otro pensador: el P. León Veuthey, O. M. Conv., en un estudio encabezado *Augustinismus und Aristotelismus*. “Siendo la Historia maestra de la sabiduría, a ella acudimos para preparar el programa del porvenir. Es, pues, natural preguntar cuál ha sido el fundamento de la fecundidad y de la grandeza del aristotelismo y cuál la causa de su decadencia posterior. Y la Historia muestra y responde que su máxima grandeza se debe a la síntesis del agustinismo y aristotelismo, y la decadencia sobrevino con el abandono del espíritu agustiniano concreto y el predominio del espíritu aristotélico abstracto, que debía llevar a la pura verbosidad. He aquí, pues, el programa de renovación de la filosofía: la vuelta al espíritu concreto del agustinismo, pero sin renunciar al espíritu aristotélico. Se debe buscar la armonía de ambos espíritus y no un mero eclecticismo. Y el espíritu agustiniano es la expresión de lo concreto, intuitivo y afectivo del hombre, así como el aristotelismo es la tendencia a

lo abstracto, discursivo y racional. El hombre completo debe abarcar ambas cosas. Tal mensaje aporta hoy la escuela franciscana : es espíritu concreto, intuitivo y efectivo”.

EL MENSAJE ACTUAL DE SAN AGUSTIN

1. HOMBRE MODERNO Y ANTIMODERNO

He aquí la aspiración de un grupo selecto de pensadores de nuestro tiempo: el retorno a San Agustín. Y con ella cerramos también las páginas introductorias a la versión de sus obras, que hoy presenta a los lectores españoles la Biblioteca de Autores Cristianos.

Va siendo ya un tópico llamar a San Agustín hombre moderno y aun el primer hombre moderno. Filósofos de cultura, como Siebeck, Windelband y Harnack, le han honrado con este epíteto. ¿Y por qué San Agustín es el primer hombre moderno, a pesar de pertenecer al ocaso de la antigüedad, de la que fue excepcional testigo?

Un motivo—el principal sin duda—es el influjo del Santo en el nacimiento de la modernidad, entendiendo por ésta el complejo movimiento cultural que se inició en las postrimerías del siglo xv y llega hasta nosotros.

Aquel movimiento en su origen y desarrollo recibió el impulso de tres factores: el renacentista o literario, el filosófico y el religioso.

Tres nombres lo encarnan—Petrarca, Descartes y Lutero—, y ninguno de los tres fue ajeno a la atracción del Obispo de Hipona.

Sobre el influjo de San Agustín en el primero existe bastante bibliografía. Las Confesiones, sobre todo, imprimieron en Petrarca una huella indeleble.

Conocemos sobre este punto no sólo su *Secretum meum*, remedo del mencionado libro, donde dialogan el poeta y el Doctor de la Gracia, sino también una bella anécdota de la subida al monte Ventoso, en la Provenza, el día 26 de abril de 1336.

Unos años antes, el agustino P. Dionisio de Borgo San Sepolcro le había regalado un ejemplar de las Confesiones, que leía continuamente y llevó consigo en su excursión alpinista para solaz de su viaje. En la cima del monte, antes de esparcir el ánimo por el espléndido panorama que se desplegaba ante sus ojos, abrió al azar el libro agustiniano y leyó estas palabras: “Y suben los hombres a admirar la soberana alteza de las montañas, y el vasto oleaje del mar, y las arrebatadas caídas de los ríos, y la anchura del océano, y los giros y rodeos de las estrellas, y dejan de entrar en sí mismos”.

Es muy curioso el pasaje leído por el alpinista del Ventoso, por referirse al tema de la subjetividad o intimidad, considerada como rasgo específico del hombre moderno. Canta allí San Agustín la inmensa capacidad de asimilación que posee el espíritu, pues todo lo convierte en sustancia propia, en espectáculo interior.

La memoria es museo universal del mundo, donde se manifiesta la potencia creadora o recreadora del hombre. Subyace aquí una grave tentación, a la que en parte cedió Petrarca, y nos traerá más tarde la interioridad romántica, para hacer del yo el centro del universo, sumiso únicamente a las leyes gravitatorias del puro sujeto. “El romanticismo encuentra su labor y satisfacción en dar forma artística a la pura intimidad, en hacer de la intimidad del hombre una obra de arte y gozar en ella de sí mismo”. El poder artístico se emancipa de las leyes superiores y crea para su propio solaz “la ilusión de una subjetividad soberana” y la teoría del genio omnipotente, sobre todo del poeta, que recrea el universo y lo viste de una luz de milagro.

También Descartes, considerado como artífice de la modernidad, arrimó su ascua a esta tendencia subjetivista. Sordo a las voces de la tradición y de la historia, a los grandes pensamientos metafísicos del medievo, el racionalismo cartesiano excluye de la ciencia todo cuanto no sea reductible a una idea clara y distinta, al rigor de una demostración geométrica. Su punto de partida es la duda universal, y su tabla de salvación la certeza del hecho íntimo del pensamiento : Yo pienso, luego existo.

Esta tabla última de certezas habíala asido igualmente San Agustín, dando a la experiencia interior la primacía. Hay mucho oleaje de opiniones, que azotan al espíritu, pero también una roca firme de vivencias, que resisten a todo asalto destructor. “Justamente con respecto al problema de la subjetividad se le ha llamado, no sin exageración de los términos, el primer hombre moderno. De hecho, con su doctrina de la autocertidumbre de la conciencia puso la base para la evolución de los milenios posteriores. La ingente fuerza de la nueva vida religiosa en este hombre, perteneciente aún en muchos aspectos a la antigüedad, da plena expresión al gran cambio en este punto, adelantándose en toda la Edad Media y en doce siglos al famoso principio de Descartes”.

Mas dentro de esta afinidad espiritual entre los dos pensadores, están ambos separados por irreconciliables divergencias. Sobre todo, el racionalismo cartesiano no estimó bastante la jerarquía de los saberes, que en San Agustín se expresa en forma trinitaria: *credere, intelligere, sapere*. Los tres tipos ordenados del saber corresponden a tres planos de inteligibilidad de lo real. Por la grada de la fe, y pasando por la inteligencia, asciende el hombre al conocimiento de las causas últimas y a la posesión frutiva de la verdad. Pero el cartesianismo, seducido por las tendencias intelectualistas de su época y por el señuelo de una ciencia perfecta, se quedó sólo con el *intelligere*, con el saber sin sabor de la razón pura. Se renunció a la riqueza concreta de lo real, se mutiló el universo en su aspecto cualitativo y se hizo tabla rasa de la Historia. Hija del puro cartesianismo es la frase desdeñosa de Malebranche, según el cual, Adán no necesitó de la Historia para poseer la perfecta sabiduría. Justamente otro filósofo genial, J. B. Vico, que también pertenece por su espíritu a la familia agustiniana, reaccionó contra el sistema de Descartes, realzando el valor de la vida de la sociedad humana y de la historia de la civilización.

También para San Agustín la Historia es un mundo inteligible, lleno de interés, como teatro de la epifanía del Señor y de la epifanía del hombre, por ser obra de los dos amores. El cristianismo no es una religión abstracta, sino una gran revelación histórica y el quicio mismo de la Historia.

Finalmente, en San Agustín se ha visto una fuerza impulsiva de la Reforma. “La Reforma—dice Eucken—se ha apoyado en San Agustín en lo fundamental”. La frase es ambigua y reformable. Lutero pretendió reforzar la interioridad religiosa de los cristianos, desligándola de todo vínculo externo, autoridad, Iglesia, sacramento, imagen, etc. La vida debe vivirse en relación inmediata con Dios, sin intermediarios que la enfríen. Y pues aquí hablamos de la intimidad como rasgo del hombre moderno, cuando se pretende conocer la relación entre San Agustín y Lutero conviene aludir a la doctrina del alma como imagen de Dios. ¿Cómo quedó la imagen de Dios después del pecado según el santo Doctor? ¿Y cómo según Lutero?

Puede señalarse como rasgo esencial del protestantismo su aversión a toda imagen, sin duda por su función medianera entre la criatura y el Creador.

Al contrario, rasgo propio del agustinismo es la veneración y uso de la imagen como vínculo conexivo con el divino ejemplar. Y ya se sabe que el ejemplarismo es la divina escala del amor peregrinante en San Agustín. Y también una de las fuerzas creadoras de su intimidad, de inmensos horizontes.

El protestantismo admite una corrupción total de la naturaleza humana, es decir, una desfiguración completa del semblante de Dios en el espíritu; anula el principio de la analogía y la capacidad de la razón para subir de los efectos al Creador con un conocimiento racional.

El agustinismo contradice y refuta todas esas aserciones.

Busquemos a Dios en su imagen: reconozcamos en su imagen al Creador. San Agustín puede llamarse el filósofo cristiano de la imagen de Dios por el ahínco con que la indagó en sus libros sobre la Trinidad. Al pesimismo calvinista del *finitum incapax infiniti*, él, intérprete de una metafísica optimista contra los seguidores de Manes, opone su doctrina sobre la dignidad del alma humana como *capax Dei*, sello de su grandeza. Y la divina capacidad se enriquece efectivamente con Dios por la justificación, que es una divina semejanza ontológica y no imputativa ni ficticia. Tampoco la interioridad agustiniana rechaza ningún medio externo, ni la sumisión a una jerarquía superior, ni el valor de los sacramentos, ni el culto de las imágenes vivientes de Dios, que se llaman los santos; ni el amor y obediencia a la madre Iglesia, la cual ampara y facilita la unión con lo divino. Con la mediación primera y frontal de Cristo se compaginan otros tipos de mediaciones secundarias, que realzan a aquélla.

Así pueden señalarse oposiciones entre el maestro de la fe católica y los que falsamente quieren pasar por discípulos suyos.

2. UBI INVENI VERITATEM

En conclusión: si San Agustín, por la riqueza de su interioridad y por haber favorecido las iniciativas individualistas de los promotores de la Edad Moderna—Petarca, Descartes y Lutero—, puede llamarse hombre moderno, también es verdad que por su espíritu se halla muy distanciado de ellos. El no proclama el culto de una individualidad cesárea y potente, sino humilde y sierva de la Iglesia.

Ni su interioridad es romántica, o racionalista, o luterana, desavenida con lo externo. En lo interior del hombre habita la verdad, y este dichoso hospedaje ha estimulado su dialéctica introspectiva en busca de una luz superior que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. La conexión de la razón humana con la de Dios sirve de fundamento a la metafísica agustiniana del espíritu. En lo interior se vislumbra un misterio inefable, meta sublime de todo conocimiento: la Trinidad. En nuestra alma, como imagen de Dios, brilla una trinidad o una mente que es raíz primordial de la vida íntima, y un fruto o prole de la mente que nos da un lejano barrunto del Verbo de Dios, y un amor que procede de ambos, de la mente y del verbo, y a la vez los vincula, porque el amor une a la mente con su concepto o verbo.

Aludiendo a esta doctrina, de la que ha hecho pábulo la mística católica, sobre todo la medieval, dijo Matilde de Magdeburgo: “Alma, tú eres trinitaria en ti misma; tú puedes ser muy bien la imagen de Dios”.

Tales son las grandes riquezas de la interioridad católica y agustiniana. La psicología, ontología, teología y mística se enlazan para ventear las huellas del *Deus interior intimo meo et superior summo meo* de las Confesiones.

Grave pecado de la moderna interioridad ha sido el dissociar la altura de la profundidad en la dialéctica del sondeo espiritual. Para San Agustín, peregrino de grandes alturas y profundidades, descender a lo íntimo es subir, o una operación de trascendencia. Cuanto más profundiza y descende, tanto más asciende, porque ascenso y descenso, excelsitud y hondura, humildad y exaltación, expresan conceptos y movimientos equivalentes en las rutas del mundo interior. Esto es, San Agustín combina con el precepto de la introversión, el salto de la trascendencia.

Y con esto señalamos el mensaje actual de San Agustín. Él es un hombre moderno sin duda: la copiosa bibliografía que damos lleva la mira puesta en demostrar el interés que despierta el contacto con su espíritu en nuestros contemporáneos y la riqueza y complejidad de su problemática. ¿Él es tal vez el primer hombre moderno? Pues igualmente es el hombre antimoderno, porque diagnostica y cura muy graves enfermedades y extravíos de nuestra época, sobre todo su despótica subjetividad. El hombre ha sondeado las terribles profundidades del espíritu, ese abismo peligroso donde tantas cabezas se desvanecen. Hay dos caídas igualmente temibles para el hombre: la una en lo exterior, que lo animaliza y degrada; la otra en lo interno, que lo deforma y encarcela. La primera se llama materialismo; la segunda, estoicismo, pelagianismo, idealismo. Las dos caídas deben expiarse en el reino de la cultura, y la forma más trágica de expiación consiste en perder el sentido de la existencia misma y de la vida.

Sobre el pelagianismo actual escribe P. Wust: “En realidad, la doctrina pelagiana sobre el ser del hombre es el mal fundamental, no sólo de la filosofía moderna, sino también principalmente de la cultura moderna. En ella está el principio del proceso que nosotros calificamos como la profanación del conocimiento, llevada a cabo por la destrucción de la metafísica y de la mística. En ella vemos nosotros el punto de arranque para la incontrastable y progresiva secularización de la cultura de Occidente”.

En San Agustín abunda una subjetividad vigorosísima, una riqueza de motivos y experiencias de orden natural y sobrenatural, un ardor y movilidad, un dinamismo interior tan potente, que muy pocos pueden emparejarse con él. Pero si la subjetividad o la interioridad tanto le aproxima al hombre moderno, él supo combinar con ella un espíritu objetivo, platónico, abierto a los esplendores de la verdad, a todas las jerarquías del ser. Todo el orbe ontológico y el de la historia brillan en el espejo de sus ojos. Y ésta es una gran lección para el hombre actual, intoxicado por el subjetivismo. San Agustín no tiene pánico a lo trascendente y heterónimo, pues su espíritu, finito y exhausto, le ha obligado a salir de sí, al salto de la trascendencia, para abrazarse a otro Espíritu infinito, puerto de descanso de sus rumbos y aspiraciones.

Hoy se pregona “el humanismo interior” de Plotino como un remedio para curarnos de los males que está produciendo la técnica actual, arrojando al hombre de su íntima esfera, donde se logran los más altos valores. Es la caída en lo exterior que San Agustín denunció tan certeramente, como vinculado al abandono de lo trascendente. Por eso, con mejor razón que el de Plotino, el humanismo interior agustiniano es la receta válida contra los efectos insanos de la técnica y de la dispersión actual. El humanismo interior de San Agustín pide como condición esencial el vuelo de la trascendencia.

He aquí el hallazgo del agustinismo. En lo íntimo del yo halla las verdades eternas, que le guían a lo absoluto. La más profunda psicología le lleva a la ontología más sublime. San Agustín aspira al conocimiento objetivo de la verdad con todo el peso del alma, con todas las potencias jerárquicamente ordenadas por el amor. Pues también la buena voluntad es una fuerza que lleva a la sabiduría.

En lo exterior, diferente cosa son los pies, las escalas y las alas. Mas en lo íntimo, pies, escalas y plumas son los afectos de la buena voluntad. Con ellos caminemos, con ellos subamos, con ellos volemos.

En el amor se cifra el empuje vital del hombre concreto y él guía río arriba de todas las mudanzas a los manantiales del ser.

Esta sed de lo absoluto que le impulsa a buscar a Dios en todos los vestigios del mundo finito; esta apetencia del ser puro, del ser esencial, que rebasa toda medida y colma el vacío del hombre interior; este empuje totalitario que moviliza las fuerzas humanas para buscar la Verdad, en que se cifra todo bien; esta ordenación jerárquica de las potencias para continuas y difíciles ascensiones, dan el mensaje que San Agustín ofrece al hombre moderno, víctima de triste anarquía interior.

El más profundo clamor, la pasión más sincera y santa de San Agustín se condensa en estas palabras:

“Yo quiero el ser perfecto; yo quiero el ser verdadero; yo quiero el ser puro; yo quiero aquel ser que está en la Jerusalén celeste, esposa de mi Señor; allí no habrá muerte, ni mudanza, ni días transitorios, sino una perpetua eternidad, que no es devorada ni empujada por la sucesión de los tiempos”.

Todo San Agustín arde en esas palabras, programa de su dramática peregrinación de hombre, de pensador y de santo.

www.cristoraul.org

