



308913
1
1e
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

“DEL AMOR”
ESTUDIO EN SAN AGUSTIN DE HIPONA

T E S I S
QUE PARA OPTAR EL TITULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
AIDA BROISSIN ARAÑO

DIRECTOR:
DRA. HORTENSIA CUELLAR PEREZ

MEXICO, D. F.

LIBRO CON
FALLA DE ORIGEN

1992



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

"D E L A M O R"

ESTUDIO EN SAN AGUSTIN DE HIPONA

INTRODUCCION

I.	EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN	
-	<u>Eros y Agape</u>	13
-	La Verdad que busca san Agustín	19
-	El método	23
-	El drama de la existencia humana	30
II.	ANALISIS DEL AMOR	
-	El orden en el amor	34
-	El conocimiento en el amor	45
-	La unión en el amor	52
-	El amor de lo temporal y lo eterno.	61
III.	EL AMOR A SI MISMO	79
-	Como principio de la virtud	96
-	Como fundamento para acceder a la verdad.	114
	CONCLUSIONES	137
	BIBLIOGRAFIA	146

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTIN

		VOL.
Sobre la Santísima Trinidad	De Trin.	5
Tratados sobre el Evangelio de San Juan	Tr. in Ioan	13 y 14
Sermones	Serm.	7 y 10
Sobre el Orden	De Ord.	1
Las Confesiones	Conf.	2
De las Costumbres de la Iglesia Católica	De Mor. Eccl. Cath.	4
Los Sililoquios	Sol.	1
Sobre la Verdadera Religión	De Vera Relig.	4
Sobre la Doctrina Cristiana	De Doct. Christ.	15
La Ciudad de Dios	De Civ. Dei	16 y 17
Epístolas	Epist.	8 y 11
Del Génesis a la Letra	De Gen. ad Lit.	15

Sobre el Sermón de la Montaña	De Serm. Domini in Monte	12
De la Gracia y el Libre Albedrio	De Grat. et Lib. Arb.	6
Del Libre Albedrio	De Lib. Arb.	3
Sobre la Utilidad de Creer	De Util. Cred.	4
Enarraciones sobre Los Salmos	En in Ps.	
De la Agonía de Cristo	De Agone Christ.	

Las abreviaturas son las convencionales según la edición de la BAC (Obras de San Agustín) en la que fundamentalmente basé mi investigación.

INTRODUCCION

Este estudio del amor, no pretende de ninguna manera agotar el tema, puesto que es una realidad que tiene una dimensión preponderantemente existencial y en este sentido inagotable.

En el amor, es donde el hombre se revela más claramente a sí mismo como persona, ya que interviene íntegramente su ser y entran en juego todas sus operaciones. Es también en una expresión de amor donde Dios se ha revelado al hombre con más transparencia; de aquí que el abordaje del tema no sólo constituya una problemática antropológica y filosófica sino también teológica.

La investigación que aquí realizo la hago en san Agustín de Hipona, ese gran hombre de la filosofía, la historia y la teología, y a través de varias de sus ideas intentaré recobrar el sentido real del amor.

Y digo real porque en la actualidad el amor sufre una confusión semántica y una serie de reduccionismos que es preciso rescatar, recuperar y asimilar en su auténtico sentido.

Dentro del pensamiento cristiano la dificultad no se encuentra tanto en saber qué se debe amar sino que se pregunta constantemente, y no sin angustia, si es posible amar y qué es amar. La cuestión que se plantea es la naturaleza misma del amor.

Desde el momento en que se plantea a Dios como el Ser absoluto, se establece un Bien Absoluto, y como el bien es el objeto del amor, por eso mismo nos vemos llevados a plantear un amor absoluto.

Un ser finito desea bienes finitos; un ser relativo desea bienes relativos, es decir, que al faltarle lo que le es necesario para mantenerse en el ser, o para perfeccionarse, lo desea, y lo desea para sí mismo. En este sentido, todo amor humano es espontáneamente un amor más o menos interesado.

Sin embargo cuando se admite la existencia de un bien absoluto, el deseo humano se halla entonces en presencia de un objeto tal que es imposible desearlo con miras a cualquier otra cosa que no sea él.

Encontrándonos en los términos que siempre se plantean entre las relaciones de los seres al Ser, la única diferencia está en que en vez de plantearla en el terreno de la existencia, de la causalidad o del conocimiento, se está frente a ella en el terreno del amor.

El hombre tiene una voluntad, desea el bien, lo que es el bien para él, por otra parte todo amor humano es una participación analógica del amor de Dios por sí mismo.

Ahora bien, en virtud de su propia perfección, Dios no se ama sino en vista de sí mismo porque es digno de todo amor; de modo que mientras amamos, no sólo las demás cosas, sino a Dios mismo en vista de nosotros mismos, nuestro amor es infiel a su verdadera esencia, puesto que la esencia del amor es el desinterés.

Así pues, para amar como es debido, hay que amar primeramente todas las cosas por Dios, como El las ama; y luego, amar a Dios por El mismo, como El se ama. Pero tal parece que esto es contradictorio a la naturaleza humana, por eso es necesario precisarlo.

El amor que un ser finito experimenta por su bien, es, y parece que no puede dejar de serlo, interesado; ¿qué hará si se le exige un amor desinteresado? ¿No sería una exigencia para Dios mismo? Porque se entiende que Dios se ame por su propia perfección, puesto que su perfección no le deja más nada por adquirir, puede gozar de ella sin poderla completar; pero, ¿no es la imposibilidad misma, que el hombre, a quienes tantas cosas faltan, y más que nada le falta Dios, pueda y aún deba amar su bien supremo de modo distinto al de un bien por adquirir? Aquí está en toda su agudeza el problema del amor: una participación esencialmente interesada de un amor esencialmente desinteresado, que debe llegar a ser desinteresado para realizar su propia esencia. ¿Cómo salir de esta dificultad? Mirando a los principios.

El término de lo que se busca es un acto de amor por el que el hombre amará a Dios como Dios se ama (sin interés). Ante esto se tienen dos alternativas: o el problema es insoluble, puesto que el hombre al darse cuenta de la necesidad que tiene de la falta de Dios lo amará con el interés de ser saciado en su necesidad; o el problema ya está resuelto, es decir, si el amor de Dios no estuviera en nosotros, jamás conseguiríamos ponerlo en nosotros. Pero sabemos que está, puesto que somos esencialmente amores de Dios creados a su imagen y semejanza, cada uno de nuestros actos, cada una de nuestras operaciones, están espontáneamente orientados hacia el Ser que es su fin así como su origen.

La cuestión, entonces, ya no es saber cómo adquirir el amor de Dios, sino más bien llevar ese amor de Dios que poseemos a que tome consciencia de sí mismo, de su objeto, y de la manera cómo hemos de comportarnos con respecto a ese objeto.

Es muy importante aclarar aquello que el vocablo amor nos oculta generalmente, y es confundirlo con el deseo puro y simple. Es evidente que casi todos nuestros deseos son interesados; pero nos expresamos mal

diciendo que se ama una cosa cuando se la desea para sí mismo; lo que en tal caso se ama es uno mismo. Amar es distinto; es querer a alguien por él mismo, gozar de su existencia y de su bondad por sí misma, sin relacionarlas con nada que no sea él.

Quien ama, no lo hace con miras a una recompensa, porque entonces por el mismo hecho, dejaría de ser amor; pero tampoco se le debe pedir que ame renunciado a la dicha que le da la posesión del amado, pues esa dicha le es coesencial; si renunciara a la dicha que le acompaña, el amor aceptaría dejar de ser amor.

De modo que todo amor verdadero es, a un tiempo desinteresado y recompensado, y más precisamente, sólo si es desinteresado puede ser recompensado, puesto que el desinterés es su misma esencia.

Quien no busca en el amor más premio que el amor, recibe la dicha que éste da; quien busca en el amor otra cosa que el amor, pierde a la vez el amor y la dicha que éste da, así lo expresó San Bernardo.

Así pues, la noción de un amor a la par desinteresado y recompensado no implica ninguna contradicción, pues-

to que en la recompensa, que como dije es coesencial al amor, se encuentra satisfecho el interés.

En la primera parte del trabajo hablaré del pensamiento del santo acerca del amor, de las relaciones que guardan Eros y Agape en su obra, de la relación entre conocimiento y fe; y de lo que significa para él la tarea filosófica.

En la segunda parte pasaré al tema del amor en general, donde apuntaré de alguna manera en qué consiste, de qué partes consta, sus manifestaciones y sus implicaciones.

En la tercera paso a hablar del amor a sí mismo como fundamento y principio para acceder a la Verdad, así como de su necesidad principal en relación a la virtud.

En un futuro continuaré el presente trabajo donde trataré del amor al prójimo, de cómo es el principio del bien común y de cuál es su relación con el amor a sí mismo.

Y por último trataré el tema del amor de Dios al hombre y el amor del hombre a Dios, en relación con el amor a sí mismo y el amor al prójimo; además como un atributo del Ser Supremo, como parte substancial de su Ser, la identidad del amor con Dios y de su trascendencia.

No está por demás aclarar que fundamentalmente trabajo con algunas obras-fuente de San Agustín como *Las Confesiones*, *Sobre el Orden*, *Los Soliloquios*, *Del Libro Albedrío*, etc., y de modo secundario me apoyo en comentaristas como Juan Pegueroles, Etienne Gilson y Sciacca.

El tema, lo vuelvo a reiterar, es de suma importancia, no sólo por las implicaciones existenciales que denota sino incluso por el enfoque teológico en que lo sitúa radicalmente San Agustín.

San Agustín es un pensador problemático desde el punto de vista metodológico porque no es clara la distinción entre filosofía y teología, están estrechamente vinculadas, de aquí que la metodología para abordar el tema no pueda ser exclusivamente filosófica.

I. EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTIN

Eros y Agape

Es preciso aclarar aquella interpretación que desfigura la espiritualidad de San Agustín, la cual sostiene que el autor está movido más por la fuerza del Eros que del Agape, mismas que significan dos tendencias radicales en el amor. Eros, según el mito platónico, es hijo de la pobreza y 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 que perjudica la pureza del espíritu; el Agape es todo lo contrario, no es un movimiento adquisitivo como el de Eros, sino donativo; no busca su propio interés, sino el del otro, no quiere recibir sino dar lo que tiene.

Agape significa oblación, descenso al reino de la miseria para ayudarla sin ningún interés de por medio, sin ningún fin egoísta. Es el afecto generoso del rico hacia el pobre, del sano hacia el enfermo, del prodigo al necesitado, de Dios hacia los hombres, con el único objetivo de darse, sin buscar ventaja de por medio. Este tipo de amor no pone ningún límite entre justos y pecadores, dignos e indignos.

San Agustín busca constantemente la unidad, de fe y razón, de la teología y la filosofía, así mismo busca la unidad de Eros y Agape, por lo que hay que decir que la espiritualidad del autor está interiormente animada por el Eros y el Agape. No es ni puro interés ni puro desinterés, sino un interés desinteresado y un desinterés interesado, en una dialéctica permanente. De aquí la necesidad de eliminar este concepto de que la espiritualidad agustiniana está movida esencialmente por el Eros.

La concepción fundamental del cristianismo con respecto al amor dice así: 'Deus caritas est' (1Jn. 4,16), y afirmar que Dios es amor no es contradecir que Dios es ser; muy por el contrario, es afirmarlo por segunda vez, pues el amor de Dios no es sino la generosidad del Ser, por cuya plenitud superabundante se ama en sí mismo y en sus participaciones posibles.

Por eso, la creación es a la vez un acto de amor y un acto creador de amor. Dios es causa del amor, en que engendra el amor en sí y lo causa en los demás seres como una imagen y semejanza de sí mismo.

Siendo el Ser, es el soberano bien y el soberano deseable; se quiere, pues, y se ama a sí mismo; pero puesto que el bien que El ama no es otro sino su Ser, y puesto que el amor por el cual ama ese bien no es sino su voluntad que es substancialmente idéntica a su ser, Dios es su amor.

Ahora bien, ese amor que Dios engendra en sí y que El es, lo causa en los demás, imprimiéndoles un deseo de su propia perfección análogo al acto eterno por el cual se ama a sí mismo. Puede decirse que mueve a sus criaturas a que lo amen.

Hacerse amar de otro es ponerlo en movimiento hacia sí, y causar movimiento, si quien lo causa es Dios, es crear. Así, pues, es una sola y misma cosa decir que Dios es digno de ser amado, que mueve los seres, que causa el movimiento de éstos hacia El, o que crea en ellos el amor por el cual lo aman.(1)

El amor de Dios es, pues, soberano, independiente de todo motivo exterior, de toda utilidad e indigencia.

(1) GILSON ETIENNE, El Espíritu de la Filosofía Medieval. Rialp, Madrid 1981, p. 265

Es pura oblación que desciende al seno del pobre, del limitado para enaltecerlo, para enriquecerlo con sus dones, sin El perder nada, y este es el mensaje esencial del cristianismo y ésta la demanda primera a todo ser humano.

Por lo anterior no es posible decir que en la filosofía agustiniana no está contemplado el amor como Agape. San Agustín considera el amor como la mano del alma "Intendite amorem hominis; sic putate quasi manum animae".(2) Pero la mano tiene una doble función: recibir y dar. Es demasiado egoísta la mano que no se abre ni para recibir ni para dar, o que cuando se abre sólo es para recibir, y el misterio del amor está justo en que cuando se abre para dar, también recibe.

Ambos motivos, Eros y Agape, recepción y donación pertenecen a la integridad del amor agustiniano. Un amor sin fuerza de oblación y donación no merece el nombre de tal.

Así pues, no excluye el resorte del deseo de la feli-

(2) Serm. 125,7

cidad, que en ningún espíritu creado puede suprimirse y precisamente porque no somos sólo espíritu o sólo cuerpo, sino una unidad integrada, y siendo de tanto interés el hombre para San Agustín es algo que no podía dejar de considerarse en su filosofía.

Tampoco puede excluirse el Eros dentro de su espiritualidad, si bien el Eros mueve la dialéctica de su espíritu, como en Platón, porque 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.

Tal vez por esto se suele confundir a San Agustín, pero en este pasaje muestra cómo el Agape triunfa sobre el Eros:

"Aterrado por mis pecados y abrumado por la generosidad 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 vivan

ya no vivan para sí, sino para aquel que tomó muerte por ellos'". Aquí se debate una contienda entre los motivos egoístas que le arrastraban a la soledad para servir a Dios, y los impulsos caritativos en favor al prójimo. Y más adelante dice: "todo amor entraña una benevolencia hacia aquellos a quienes se ama". (3) La benevolencia pertenece al Agape, como el Eros el buscar el bien para sí.

(3) Tr. in Ioan 8,5

¿Cuál es la verdad que busca San Agustín?

La verdad de la sabiduría, no las verdades de la ciencia. San Agustín distingue entre ciencia y sabiduría. Una tiene por objeto lo temporal mientras que la otra tiene por objeto lo eterno, el fin, el destino del hombre. La sabiduría está íntimamente relacionada con la felicidad, y esta vinculación se aprecia en el texto de su obra del Libre Arbitrio: "La sabiduría es la verdad en la cual se contempla y se posee el bien Supremo, y es feliz el que posee el bien sumo que se conoce y se posee en aquella verdad que llamamos sabiduría". (4)

La sabiduría, pues, consiste en conocer lo que el hombre es, en conocer su destino, con el fin de vivir conforme a su naturaleza, es decir, "para que procure ordenarse según su naturaleza, esto es, bajo aquel a quien debe estar sometida y sobre aquello que ella debe señorear; bajo aquel por quien debe ser regida, sobre las cosas que ella debe regir". (5)

(4) De Lib. Arb. II, 9, 26

(5) De Trin. X, 5, 7

El conocimiento de la verdad del hombre, y el actuar en conformidad con esa verdad como condición necesaria de la vida feliz, es un aspecto de la noción de sabiduría en San Agustín. Hay un segundo aspecto que suprime todo rasgo de intelectualismo: "La sabiduría es una Persona, el Hijo de Dios, a quien la Sagrada Escritura llama la Sabiduría del Padre (1Cor. 1,24). La verdad en cuyo conocimiento y posesión consiste la felicidad, es una verdad subsistente y personal, es Dios". (6)

Estos dos aspectos de sabiduría aparecen en la interpretación que da San Agustín a la palabra philosophia. Etimológicamente significa amor, no de la ciencia, sino de la sabiduría, que por un lado va a solucionar ¿qué es el hombre? ¿cómo llegar a ser hombre? y por otro lado la sabiduría es Dios, concluyendo que el verdadero filósofo es el que ama y posee a Dios que es su verdadero fin. (7)

El hombre en ese conocimiento de sí mismo se percató de que no sólo es materia, de que no sólo tiene razón, sino que además hay algo de eterno en él, que so-

(6) Conf. X, 22, 32

(7) Cfr. PEGUEROLES JUAN, Op. Cit., pp. 83-85

lamente puede ser llenado por Dios. El conocimiento de esta su naturaleza, aunado con su actuación conforme a ella, es decir, atendiendo equilibrada e íntegramente su ser, conduce al hombre a la sabiduría y por ende a la felicidad.

"Quiero conocer a Dios y al hombre, -¿nada más?,- nada absolutamente". (8) y por otro lado afirma: "Dos son los problemas de la filosofía: uno acerca del hombre, el otro acerca de Dios". (9).

La filosofía agustiniana es investigación vital de problemas vitales, una entrega total a la búsqueda incansable del bien del hombre. Poniendo en el umbral de su filosofía el ansia de felicidad. (10)

El primer impulso hacia la espiritualidad lo recibió San Agustín del platonismo. Así, su ascética y su mística tienen una base filosófica natural que siem-

(8) Sol. II, 1, 1

(9) De Ord. II, 18, 47

(10) Cfr. PEGUEROLES JUAN, El pensamiento filosófico de San Agustín, Labor, Barcelona 1972, pp.

pre han de presuponerse. El amor a lo bueno, lo hermoso, 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, y San Agustín muestra a lo largo de su obra las Confesiones, cómo por mucho tiempo no podía vencer el amor terrenal, pues sin duda el hombre muestra una continua atracción por los dos amores de opuesta dirección.

En última instancia la aspiración más profunda de la espiritualidad agustiniana es la posesión de Dios, como plenitud de todo lo valioso y deseable; "te buscaré para que viva mi alma" (11), lo dice en las Confesiones, puesto que para él buscar a Dios es buscar la vida. (12)

(11) Conf. X, 20

(12) Cfr. CAPANAGA VICTORINO, Obras de San Agustín.
BAC, Madrid 1951, pp. 114-115

El Método

Ante la verdad que busca San Agustín, el primer asunto en su abordaje es la cuestión del método: ¿cuál es el camino para alcanzar la verdad acerca de Dios y del hombre, para conocer y poseer el Bien Supremo? En un primer momento propugna un método racionalista autónomo, como influencia de los maniqueos: creer sólo lo que se entiende, sin embargo el resultado fue el fracaso. La razón autónoma no lo llevó a la verdad sino al escepticismo.

Sin duda buscaba un método, pues dice: "No creía que estuviese oculta la verdad, sino más bien el medio de hallarla". (13)

En su búsqueda descubre el método verdadero, no entender para creer, sino creer para entender "si no puedes entender, cree, a fin de que entiendas". (14)

Es importante destacar como San Agustín no dice que antes de creer la razón no pueda conocer ninguna verdad, puesto que para conocer, por ejemplo, las verda-

(13) De Util. Cred. 8, 20

(14) Serm. 118,1

des de la matemática no se necesita del acto de fe, ya que la fe es necesaria para conocer la verdad de la Sapientia más no para las verdades de la Scientia.

Y ¿por qué es necesario creer antes de entender? porque la fe opera una transformación, una metanoia en el hombre.

La fe, así concebida es ante todo una conversión. Por tanto no solamente ilumina la razón, sino que sobre todo crea en el hombre una actitud de buena voluntad, de amor sincero a la verdad.

"La teología moderna ha recuperado esta dimensión personal del acto de fe, bastante olvidada en la teología anterior influida por el racionalismo ambiental. Esta teología premoderna tendía a concebir el acto de fe solamente como una sumisión a fórmulas dogmáticas, como obediencia del entendimiento a la palabra y a la autoridad de Dios: credere Deo. La teología moderna redescubre la concepción más plenaria de San Agustín, que concibe el acto de fe, además y sobre todo como credere in Deum, como una entrega confiada de toda la persona a un Dios que es amor y que se revela al hombre para invitarle a entrar en su amistad". (15)

Se pone el acento en el amor personal de Dios, amor que permite la religación con Dios. El problema central del amor no se puede tratar como objeto, como algo que esté frente al hombre o fuera de él; sino que es un misterio, algo que le conscierna, que le comprende, que envuelve su existencia toda.

Para conocer a Dios, hay que reconocerle como tal, tiene el hombre que renunciar a ser fin de sí mismo.

Dicho en otras palabras, para conocer a Dios, hay que amarle, amarle antes de conocerlo, y surge aquí el problema de si se puede amar aquello que antes no se conoce, y desde la perspectiva de San Agustín es claro que sí, puesto que no basta conocer la verdad y el Ser, sino poseerlos por el amor, y en esta posesión es donde se da realmente el conocimiento.

"Para el intelectualismo griego, la conducta moral viene condicionada por el saber; sólo el sabio puede obrar rectamente, el vicio es error o ignorancia, el hombre peca porque no sabe (...) Para San Agustín, al revés, el saber viene condicionado por la conducta; sólo el hombre previamente purificado (convertido) puede acceder a la sabiduría". (16) Y esto es por el cambio de mente que ejerce la fe en el hombre.

(16) Ibidem, p. 20

Sin embargo es muy importante destacar que la fe no viene a sustituir a la razón, sino que es para entender mejor, para conocer mejor, conciliando a ambas, no escindiéndolas; dicho en otras palabras, la fe rescata los límites de la razón, o más claro, la fe no es el final, sino el comienzo del entender humano considerando su limitación. "Siendo así que el conocer y el hacer hacen feliz al hombre, en el conocer hay que evitar el error, en el hacer el pecado. Se equivoca quien piensa poder conocer la verdad, viviendo mal. Una vida así no puede contemplar la verdad pura e inmutable y unirse con ella. Por tanto, hasta que no nos hayamos purificado, hemos de creer lo que no podemos entender". (17)

Y por otro lado dice: "Si bien nadie puede creer en Dios sin entender algo, sin embargo la misma fe con que cree le sana, para que entienda más, porque hay cosas que si no las entendemos no las creemos... por tanto, nuestro entendimiento aprovecha para entender lo que hemos de creer y la fe aprovecha para creer lo que hemos de entender; y en la inteligencia ulterior de lo creído avanza el espíritu con el entendimiento". (18)

(17) De Agone Christ. 13, 14

(18) Enarr. 118, 18, 3

La fe radica en el entendimiento y es por la voluntad por lo que se asienta o se rechaza, es decirle si a lo que la inteligencia dicta.

En un primer momento se ha de tener un contenido de lo que Dios es, y el reconocimiento de su existencia conduce a entender más acerca de él, pero no ya por el entendimiento sino por la fe. Así pues, la fe y la razón llevan al hombre al conocimiento de la Verdad.

Es muy importante afirmar que a la razón no le satisface el creer, sino que precisa de entender, pero al mismo tiempo ha de reconocer sus límites y aquí es donde entra la fe, pero en este reconocimiento está el amor a la verdad y es por el amor por lo que se puede pasar el umbral de la razón. "Saber y entender lo que creemos" dice San Agustín.

El método de San Agustín pretende, pues, un equilibrio, una tensión entre dos polos: la necesidad previa de creer y el afán de entender. Una razón autónoma sin fe y una fe autónoma sin razón no es agustiniano. En la célebre carta escrita a Consencio nos muestra lo anterior: "Debes corregir tu manera de pensar, no para rechazar ahora la fe, sino para esforzarte por ver con la luz de la razón lo que ya mantienes

firmemente con la fe. Lejos de tí pensar que Dios odia en nosotros esa facultad por la que nos creó superiores al resto de los animales. El nos libre de concebir la fe como un sustituto de la razón, para ahorrarnos la reflexión racional, siendo así que ni aún creer podríamos si no fuésemos racionales". (19)

En base a lo anterior se puede inferir que en el reconocimiento de la verdad absoluta, está el amor como tendencia a alcanzarlo; en el reconocimiento de la donación racional que el hombre recibe, está el amor para perfeccionarlo; en el reconocimiento del límite de su razón está el amor para superarlo.

La fe es un cierto tipo de conocimiento que le permite al hombre amar a Dios, porque nadie ama lo que desconoce, pero al mismo tiempo se puede decir que la fe para que sea útil necesita del amor.

La felicidad, el bien supremo del hombre, no consiste en conocer la verdad, sino en amarla, dicho de otra manera, no basta con conocer el fin del hombre, no es conocer la verdad y el ser, sino poseerlos por el amor. Y puesto que la verdad es Dios, consistirá en dejarse invadir por el amor y la paz infinitos de Dios.

Sólo un auxilio divino capacita al hombre para romper su ensimismamiento y saliendo de sí, buscar su salvación en otro.

Gilson comenta: "Es capital para la inteligencia del agustinismo el hecho de que San Agustín no separó nunca la sabiduría, objeto de la filosofía, de la felicidad. Lo que busca es un bien cuya posesión sacie todo deseo y confiera por ende la paz. Este eudemonismo fundamental nace de la actitud de San Agustín que desde un principio y para siempre vio en la filosofía algo muy distinto de la búsqueda especulativa de un conocimiento desinteresado de la naturaleza. Lo que le preocupa es el problema del destino del hombre. Llegar a conocerse, para saber lo que hay que hacer, para ser mejor y si es posible ser feliz... San Agustín busca la verdad para ser feliz, pero nunca ha pensado que sea posible una felicidad separada de la verdad". (20)

(20) GILSON ETIENNE, Introduction a l' Etude de Saint Augustin, Paris 1969, pp. 1-2

El Drama de la Existencia Humana

El hombre busca el ser y la paz, así lo expresa en las Confesiones: "esse vult et requiescere amat in eis quae amat", pero sólo halla en torno, el fluir de lo temporal, la incesante huida de las cosas hacia la nada: "eunt ut non sint", el hombre busca el ser y la permanencia en las cosas como si fuesen, pero ellas no son, pasan: "non stant, fugiunt"; y el corazón del hombre no halla descanso; "inquietum cor..." (21)

San Agustín expresa que lo trágico no es que las cosas pasen, lo trágico es amarlas como si no pasasen. La solución del drama humano radicaría en darle su justo valor a la realidad; amando finitamente lo finito, o bien amar lo temporal temporalmente, sin exceder su valor en cuanto tal, es decir, que surge el drama en el hombre cuando su objeto de amor no es lo eterno, sino lo mudable. Pero cuando el objeto de su amor es Dios, Verdad y Ser entonces el hombre cobra estabilidad porque se adecúa con aquello que tiene en su naturaleza de eterno.

(21) Cfr. Conf. IV 10, 15

San Agustín lo declara así: "Yo me disipé en el tiempo... y el tumulto de la multiplicidad desgarró las entrañas de mi alma, hasta que purificado y dretido por el fuego de tu amor me vierta en Tí. Entonces cobraré estabilidad y quedará solidificado en Tí, que eres mi molde". (22)

Por otro lado afirma "Amado las cosas pasajeras el hombre se derrama, amado lo permanente se solidifica y se vuelve estable". (23)

Sin embargo, el hombre sigue inmerso en el tiempo y su forma de amar y conocer es temporal, y si en lo temporal está lo imperfecto, su modo de conocer y amar lo inmutable es imperfecto, así pues para que el hombre cumpla ese anhelo de encontrar su estabilidad, que es su felicidad, amando y conociendo lo trascendental, tendría que librarse del tiempo, evadirse de lo temporal, trascender su condición humana, y sólo así se logrará esa plenitud.

(22) Conf. XI, 29

(23) De Lib. Arb. III 7, 21

Pero, ¿es posible que el hombre pueda trascender la condición humana? Dios mismo ha tendido un puente al hombre para así poder llegar a él, para así poder trascender lo temporal, y esto es a través de la Encarnación.

"¡Oh Verbo anterior al tiempo, por quien fue hecho el tiempo, pero nacido en el tiempo, El, la vida eterna, para llamar (al ser) a (los hombres) temporales y convertirlos en eternos! ... Esperemos pues, llegar un día a esos años inmortales, cuyos días no se miden por el curso del sol, sino que ahí lo que es permanece como es, porque sólo esto es ser verdaderamente".
(24)

En esta referencia dice cómo el hombre puede trascender su condición de temporalidad y cambio a través de lo que Dios le ha revelado por medio de Jesucristo, el cual le da al hombre la vida eterna, y en ella la posibilidad de trascender las condiciones espacio-temporales a las que sujeto está, y esa vida eterna consiste en una vida de calidad no de cantidad, puesto que es estar en el Ser, donde no hay cambio, ya que siempre ha sido y siempre será.

Gilson dice a propósito de lo anterior: "Hay que representarse todos los seres como participaciones dispersas de una vida única e inmutable, que es el Verbo o la Sabiduría divina... Para los seres creados sólo hay una manera de vencer al tiempo y liberarse de su angustia, y es unirse al verbo y participar de su vida, de su unidad, de su estabilidad. Nosotros estamos en el tiempo y separados de El, pero el Verbo se ha hecho carne. Uniéndose a Cristo encarnado, el hombre puede, con la gracia de Dios llegar hasta Cristo, Hijo único del Padre, y el Verbo Dios por quien han sido hechas todas las cosas y que es la luz y la vida de los hombres. Esta concepción de Jesu-Cristo como reconciliador de su propia creación, como camino de sí mismo, Sabiduría encarnada, a Sí mismo, Sabiduría eterna. No hay concepción más absolutamente cristiana que ésta, porque en ella ningún problema puede resolverse si no es apelando al Hijo de Dios, a Cristo". (25)

- (25) GILSON ETIENNE, Notes Sur l'etre et le temps, Paris 1962, p. 221

II. ANALISIS DEL AMOR

El amor es una realidad tan rica que no debe ser entendido desde una perspectiva unívoca, sino que es una realidad que se participa de muchas formas y por eso es necesario analizarlo desde distintos puntos de vista.

El Orden en el Amor

El orden es un principio que rige la realidad toda, así mismo ha de regir en la realidad del amor.

Desde un punto de vista metafísico, se ha definido el orden como la disposición de una pluralidad de cosas y objetos, de acuerdo con la anterioridad y posterioridad en virtud de un principio, (26) es decir, hay una jerarquía de realidades superiores e inferiores unas a otras en relación a su dignidad ontológica.

(26) PALLARES EDUARDO, Diccionario de Filosofía, Porrúa, México 1964, p. 461

Ciertamente encontramos en la realidad que las cosas están ordenadas, regidas por leyes físicas y que observan necesariamente el orden natural. Así el orden en el amor será la estimación justa y adecuada del valor de todas las cosas. San Agustín lo expresa así: "Este será el que tenga el amor ordenado de suerte que ni ame lo que debe amarse ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse". (27)

Cabe preguntar ¿en base a qué se tiene que ordenar tal estimación? Así como en la naturaleza los cuerpos están sujetos a la ley natural, a la ley física, el hombre se ordena sujetándose a la ley moral. Y se sabe que la opción moral es obra de la voluntad, y que la voluntad impera en todas las operaciones del alma, de modo que el hombre estará ordenado si su voluntad está ordenada.

Y ¿cuál es el principio por el que se mueve la voluntad? El amor, responde San Agustín, "el amor es el peso del alma". (28)

(27) De Doct. Christ. I, 27, 28

(28) Conf. XIII, 9

El peso expresa una ley cósmica universal, tanto en los cuerpos como en los espíritus y dice: "El peso es cierto impulso 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. ¿Quiéres saber lo que busca? Suéltala de la mano: cae en tierra, y ahí 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." (29)

San Agustín concibe de manera análoga el dinamismo de la voluntad. En el alma como en el cuerpo, hay un peso que la impele sin cesar y la mueve a buscar el lugar natural de su reposo: el amor. (30)

(29) En in Ps 29, X

(30) Cfr. Conf. XIII, 9, 10

Este amor, que es el peso del alma tendrá como término final de su movimiento gravitatorio a Dios; "nos has hecho para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en tí" fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. (31)

El amor humano se muestra con una constante intranquilidad, pero ordenado el amor, encontrará su lugar. En otras palabras cuando el hombre tiene su amor ordenado y ama a Dios con prioridad, descansará y hallará la paz "cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar ... las cosas menos ordenadas están inquietas: ordénanse y descansan". (32)

Un hombre está ordenado cuando lo superior y más valioso de su persona, es decir, su razón, tiene primacía sobre lo sensible, y a su vez que esta facultad superior esté sometida a lo que la supera, que es la misma Verdad... y no podrá la razón dominar a sus inferiores si no se somete a su superior, esta es la paz. (33)

(31) Conf. I, 1

(32) Conf. XIII, 10

(33) Cfr. De Serm. Domini in Monte. I, 2, 9

Por otro lado, en la Ciudad de Dios constantemente apela a que el hombre a través de sus facultades superiores, la inteligencia y la voluntad, ha de emprender la búsqueda de la paz del alma racional: "supongamos que fuésemos animales irracionales; nada apeteceríamos fuera de una ordenada armonía de las partes del cuerpo y la calma de las apetencias. Nada, pues, fuera de la tranquilidad de la carne y la abundancia de placeres, de manera que la paz del cuerpo favoreciese a la paz del alma (los animales buscan su paz en la satisfacción de todos sus apetitos). Porque si falta la paz del cuerpo se pone impedimento a la del alma, carente de razón al no poder lograr la calma de los apetitos. Ambos, principio vital y cuerpo, se favorecen mutuamente la paz que tienen entre sí, es decir la del orden de la vida y de la buena salud. Los animales demuestran amor a la paz de su cuerpo cuando esquivan el dolor, y a la de su alma cuando buscan el placer de sus apetitos para saciar su necesidad. Del mismo modo, huyendo de la muerte evidencian claramente cuánto aman la paz que mantiene unidos alma y cuerpo. Pero en lo que el hombre se refiere, como está dotado de una alma ra-

cional, todo aquello que de común tiene con las bestias lo somete a la paz del alma racional, y de esta forma primero percibe algo con su inteligencia, y luego obra en consecuencia con ello, de manera que haya un orden armónico entre pensamiento y acción, que es lo que hemos llamado paz del alma racional. Para lograrlo debe aspirar a sentirse libre del impedimento del dolor, de la turbación del deseo y de la corrupción de la muerte. Así, cuando haya conocido algo conveniente, sabrá adaptar su vida y su conducta a este conocimiento. Dada la limitación de la inteligencia humana, para evitar que en su misma investigación de la verdad caiga en algún error detestable, el hombre necesita que Dios le enseñe.

De esta forma, al acatar su enseñanza estará en lo cierto, y con su ayuda se sentirá libre. Pero como todavía está en lejana peregrinación hacia el Señor todo el tiempo que dure su ser corporal y perecedero, le guía la fe, no la visión. Por eso, toda paz corporal o espiritual, o la mutua paz entre alma y cuerpo es con vistas a aquella paz que el hombre durante su mortalidad tiene con el Dios inmortal para tener así la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna". (34)

(34) De Civ. Dei XIX, 14

En este texto se destaca la importancia de la integración que debe haber en el hombre, tanto en el cuerpo como en el alma y estos a su vez integrados, habiendo una armonía entre el pensamiento y la acción. Hace así mismo alusión a la limitación del ser, por lo que se exige el reconocimiento de la dependencia del Ser Supremo. También se ve que busca el último fundamento del orden y de la paz en la ley eterna, que es la manifestación de la voluntad de Dios en la conciencia misma del hombre.

San Agustín frecuentemente hace referencia a que el hombre debe usar los medios y amar los fines, sin invertir el orden que ha de haber en esto. En esta misma obra lo expresa del siguiente modo "la belleza del cuerpo, es ciertamente un bien, ... pero al fin temporal, carnal, infimo, y es amado de modo indebido, dejando en segundo término a Dios, bien eterno, interno, sempiterno; como dejada la justicia, es amado el oro por los avaros, sin culpa alguna del oro, sino del hombre. Lo mismo ocurre con toda criatura: siendo buena, puede ser amada con buen o mal amor: con bueno si se ama debidamente, con malo si con desorden". (35).

Amar debidamente es usar de lo que es medio y gozar sólo de lo que es fin. Puesto que sólo hay un fin último y supremo, no subordinado a ningún otro, que es Dios, el orden pide gozar sólo de Dios. (36)

Aquí interviene una noción muy importante de su pensamiento, la virtud, puesto que si el hombre ha de dar su justo valor a la realidad, y amarla de acuerdo a esa medida, se amará el fin último antes que nada y de aquí se seguirá ordenadamente la jerarquía de valores, definiendo así la virtud: "es el orden del amor". (37)

De modo que la virtud no consistirá en no amar, sino en amar lo que debe ser amado. Y por otra parte lo expresa así: "Todo lo que Dios creó es bueno..., pero el alma racional para proceder rectamente, ha de guardar el orden, subordinando con reflexión y criterio lo menor a lo mayor, lo corporal a lo espiritual, lo inferior a lo superior, lo temporal a lo eterno". (38)

(36) Cfr. De Doct. Christ. I, 22, 20-21

(37) De Civ. Dei XV, 22

(38) Epist. 140 2, 4

En su obra las Confesiones nos muestra cómo es que él se encontraba apartado del orden que la realidad misma exige y que de alguna manera intuía, cuando dice: "¡Tarde te amé hermosura tan antigua y tan nueva tarde te amé!. y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste". (39)

Se puede ver que se inclinaba por el peso del amor, pero inadecuadamente, o sin virtud. Tenemos, pues, que si el amor está ordenado, hay virtud y si hay virtud hay paz.

La moral agustiniana es, a la vez, un eudemonismo y un deontologismo. Así como nunca separó la vida feliz de la verdad, así nunca la separó del orden. Y lo primero fue siempre para él la verdad y el orden. Lo primordial en su moral es un deontologismo severo que prescribe la observancia del orden, de la ley eterna. Y no como medio para ser feliz, sino como un fin último: hay que amar a Dios sobre todo, hay que hacer fin sólo de Dios. Pero ocurre que inseparable-

mente, la observancia del orden trae consigo la paz. No puedo alcanzar la paz más que observando el orden, y no puedo observar el orden sin alcanzar por ello mismo la paz. No puedo hallar la felicidad más que amando a Dios sobre todo, y no puedo amar a Dios sobre todo sin ser feliz. Deontologismo y eudemonismo no son más que las dos caras de una misma realidad. (40)

Por otra parte es importante ver el orden que a las criaturas se ha de dar. "Dios como maestro le ha enseñado al hombre dos preceptos fundamentales: El amor a Dios y el amor al prójimo como a sí mismo; en ellos ha encontrado el hombre tres objetos de amor: Dios, él mismo y el prójimo." (41)

Hemos visto que el amor bueno es el que está ordenado a Dios y en virtud de éste y como consecuencia se amará al prójimo y a sí mismo, pero a Dios se le ama porque es perfecto, porque es infinito, porque es Creador, más por qué habrá que amar al hombre y a uno

(40) Cfr. PEGUEROLES JUAN, Op. Cit. p. 91

(41) De Civ. Dei XIX, 14

mismo si encontramos que somos imperfectos, corruptibles, etc. Cabe entonces preguntarnos ¿cuál es el orden que debe regir en nuestro propio ser para amarnos? y ¿cuál el orden para amar al prójimo?

En su obra encontramos la respuesta en estos términos "ningún pecador debe ser amado en cuanto es pecador. A todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo". (42)

El Conocimiento en el Amor

San Agustín al inicio de sus Confesiones y a través de una plegaria nos introduce en el problema del conocimiento de Dios: "Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Más ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser invocado para ser conocido?". (43) Introduce en seguida un elemento muy importante dentro de la filosofía agustiniana -la fe: "Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica?". (44)

Hasta aquí podemos apreciar que para hablar de alguien es preciso tener un contenido de aquel de quien se quiere hablar, sin embargo ¿cómo hablar de Dios si no se le conoce? y mas aún ¿cómo hablar de Dios si no se cree en El?, pero al mismo tiempo no se puede hablar de él si no se ha oído nada de él.

(43) Conf. I, 1,1

(44) Conf. I, 1,1

Y termina su plegaria diciendo: "que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en tí, pues me has sido predicado. Invócate, Señor mi fe, la fe que tú me diste e inspiraste". (45)

De modo que la fe tendrá un papel muy importante en el conocimiento de Dios, sin menoscabo de la razón.

Y más adelante se pregunta "¿qué es lo que eres para mí?...¿y qué soy yo para tí para que me mandes que te ame?". (46) Insistentemente en toda su obra aparecen este tipo de cuestionamientos, queriendo indagar con toda precisión la esencia misma de Dios, la misma esencia del ser del hombre, y sobre todo para establecer el amor del hombre a Dios.

En otra parte de la obra encontramos esta pregunta: "¿quién ama lo que ignora? se puede conocer una cosa y no amarla; pero pregunto: ¿es posible amar lo que se desconoce? y si esto no es posible, nadie ama a Dios antes de conocerlo". (47) Resaltando a todas luces la primacía del conocimiento sobre el amor, sin embargo es una primacía de orden, no de entidad, por-

(45) Conf. I, 1, 1

(46) Conf. I, V, 5

(47) De Trin. VIII, 4, 6

que ciertamente que se puede conocer algo y no amarlo, más cuando se ama no se puede dejar de conocer, está implicado, pues, en el amor el conocimiento. Y en seguida se pregunta "¿y qué es conocer a Dios, sino contemplarle y percibirle con la mente con toda firmeza? no es Dios cuerpo para que se le busque con los ojos de la carne". (48)

El conocimiento de Dios no es un conocimiento sensible sino intelectual, sin embargo, se sabe que es connatural al hombre recibir sus conocimientos de los sentidos, a través de la imagen sensible, pero entonces ¿cómo es que se conoce a Dios?, y continúa: "pero antes de que podamos contemplar y conocer a Dios... es menester amarlo por fe". (49)

La fe es un cierto conocimiento que le permite amar a Dios para después conocerle y contemplarle con toda la mente, introduciendo aquí su método "creer para entender", pero no sólo, sino también para amar y esperar, porque más adelante dice: "¿dónde, pues encontrar las tres virtudes que el artificio de los libros santos tiende a edificar en nuestras almas, fe, espe-

(48) De Trin. VIII, 4, 6

(49) De Trin. VIII, 4, 6

ranza y caridad, sino en el alma de aquel que cree lo que intuye y espera y ama lo que cree? se ama, pues, lo que se ignora, pero se cree". (50)

La fe la toma no como fin en sí misma, sino que es medio para el conocimiento y el amor de Dios, porque dice: "sirve, pues, la fe para conocer y amar a Dios no como desconocido y no amado sino porque la fe nos lo hace conocer con más claridad y amar con mayor firmeza". (51)

Pero entonces habría que decir que la fe está por encima del amor, sin embargo en otro pasaje, glosando la Epístola de San Pablo a los Corintios, muestra cómo la fe sin amor nada es: "nada hay más excelente que este don de Dios ... el Espíritu se denomina Don por el amor; y el que no lo posee aunque hable el lenguaje de los hombres y el de los ángeles, es bronco que resuena o esquila que tintinea; y si tuviese el don de profecía y conociese todos los misterios y toda la ciencia, y su fe sea capaz de trasladar montañas, nada es, aunque distribuya toda su hacienda y

(50) De Trin. VIII, 4, 6

(51) De Trin. VIII, 9, 13

entregue su cuerpo a las llamas, de nada le aprovecha. ¡Qué don tan excelso es el amor, sin el cual estos bienes tan grandes a nadie pueden conducir a la vida eterna!... sólo el amor hace útil la fe, puede sin el amor existir la fe, pero no aprovecha". (52)

Aún cuando el amor es un don de Dios, podría suponerse erróneamente que no interviene la voluntad del hombre para amar a Dios y al prójimo, sino que es única y exclusivamente obra de Dios. Sin embargo, Dios le manda al hombre amarle como si dependiera del hombre mismo lograrlo.

Una vez que se ha visto la importancia del amor, no queda más que por libertad, buscar el don más grande que proviene de Dios, pero ¿qué es pues el amor para buscarlo con tanto empeño? ¿Cuál es el contenido del amor?

San Agustín al respecto dice "... en esta cuestión que versa sobre el conocimiento de Dios nos interesa principalmente saber qué es el amor verdadero, o mejor, qué es el amor. Sólo el amor verdadero merece el

nombre de amor; lo demás es pasión ... consiste el amor verdadero en vivir justamente adheridos a la verdad, y en despreciar todo lo perecedero por amor a los hombres, a quienes deseamos vivan en justicia". (53)

Tal definición es una síntesis que San Agustín hace del Eros y el Agape. Josef Pieper a este respecto comenta que el Eros es "el símbolo y compendio de todo lo que es enriquecimiento de la existencia, satisfacción del ansia de felicidad, saturación con los bienes de la vida, a los que no sólo pertenece la proximidad y el calor humanos, sino también el amor a Dios; es el eros un impulso radicalmente natural que se nos ha dado de manera inmediata conjuntamente con el ser creacional de hombres limitados, es decir, por virtud y definición de nuestra propia creacionalidad". (54) Considerando aquí una realidad concreta, tal y como nos es dada. El hombre en virtud de su naturaleza corporal, necesita vivir, luchar y adquirir con qué mantenerse, y no puede hacerlo sino planteándose él

(53) De Trin. VIII, 7, 10

(54) PIEPER JOSEF, Las Virtudes Fundamentales.

Rialp, 2a. Ed., p. 493

mismo como el objeto de su deseo, y como no puede quererse a sí mismo sin querer todo cuanto le es necesario, primero se quiere él y luego quiere todo lo demás por amor a sí mismo, este es pues el amor natural que el hombre se tiene para procurarse el bien.

Por otro lado está la consideración del ágape, "como lo sobrenatural, es decir, como una virtud que se alimenta no de nuestras propias fuerzas, sino de las que se nos dan gratuitamente por la divina intervención, tampoco es simple y llanamente separable del amor propio natural que aspira a la personal felicidad y plenitud de la propia existencia ... lejos de separarlos, se ve uno más bien dispuesto a reconocer que lo natural, es decir, lo que es por virtud de la creación y lo que en sentido propio se llama ético, así como lo sobrenatural, se hallan tan fuertemente ligados entre sí que apenas se distinguen las juntas siempre que esas tres tendencias: la natural, lo ético libre y lo que en nosotros alienta por la gracia, vivan en buena armonía." (55)

La Unión en el Amor

La unión al bien es una pieza importante en el pensamiento de San Agustín, porque esto perfecciona al hombre y al mismo tiempo le purifica el alma conduciéndolo a su fin.

Así puede constatarse en Del Libre Albedrío: "Alégrate de que prefieras ser, aún siendo miserable; porque si a este comienzo del amor al ser continúas añadiéndole más y más amor al ser, te asentarás en el que es el Ser por esencia..., a quien prefiere no ser a ser miserable, por lo mismo que no puede dejar de ser, no le queda más remedio que ser miserable; pero aquel cuyo amor al ser es mayor que su odio al ser miserable uniéndose por amor a lo que ama, va excluyendo lo que aborrece, y cuando comienza a ser perfecto con la perfección que corresponde a su ser dejará de ser miserable". (56)

Se destaca la necesidad de la aceptación del ser, aún siendo miserables, puesto que el hombre por el hecho de ser, es perfectible. Aquí podemos afirmar lo va-

lioso que en el hombre hay; además en la misma medida en que el valor de la persona se reafirme como tal, en esa misma medida dejará atrás lo que de miserable en él hay, y esto a través del amor al bien.

¿Pero cuál es este bien en el hombre? porque a simple vista no se ve por qué seres como los hombres, colocados en un universo cuyos recursos están a su disposición, no llegan a satisfacer sus deseos. Epicuro decía que con un poco de pan y agua, el sabio es el igual del mismo Júpiter; esta realidad estoica que demarca Epicuro, no va de acuerdo con la verdad que el hombre vive, puesto que al satisfacer sus necesidades fisiológicas no es realmente feliz, porque en lo más íntimo de su ser demanda la apertura a la unión del amor.

Todo hombre busca su felicidad como fin último, parece que es incapaz de alcanzarlo puesto que todo lo que es, lo desea, pero nada de lo externo está en conformidad con su naturaleza última.

Gilson dice al respecto "La impresión que engendra en el hombre esa persecución de una satisfacción que siempre huye, es primero un profundo transtorno: la

inquietud silenciosa pero pujante, del que busca la felicidad a quien se le rehusa hasta la paz... por no poseerlo el hombre va errante de objeto en objeto, y no sin causa, pues si el que ya tiene es bueno, el que no lo tiene también lo es. Llevado por el movimiento que lo arrastra, es menester que pierda un bien para adquirir otro; la caza al placer no es sino la desepcionante imagen de la paz que falta, como el movimiento no es más que la imagen movediza de la inmóvil eternidad". (57)

El siguiente cuestionamiento es: si nada de lo que al hombre le es dado le basta, ¿no será quizá porque hay algo de infinito en él, que no le permite acoplarse al mundo tangible que lo rodea puesto que no corresponde a lo que de más profundo hay en él?

"El disgusto del hombre por cada bien particular, no es sino el envés de la sed de bien total que lo agita, su cansancio no es más que el presentimiento de la infinita distancia que separa lo que el ama de lo que se siente capaz de amar". (58)

(57) GILSON ETIENNE, El Espíritu de la Filosofía Medieval, Rialp, Madrid 1981, pp. 262 y 263

(58) Ibidem

San Agustín ante ideas semejantes a las expuestas anteriormente responde así: "La inmortalidad y la incorruptibilidad del cuerpo se origina de la sanidad del alma, más ésta consiste en unirse firmísimamente al bien más perfecto, es decir, a Dios inmutable". (59)

Para San Agustín una de las aspiraciones más profundas, es la posesión del Bien Absoluto, como plenitud de todo lo valioso y deseable: "Buscar a Dios es ansia y amor a la felicidad, y su posesión la felicidad misma. Con el amor se le sigue y se le posee, no identificándose con El, sino uniéndose a El con un modo de contacto admirable e inteligible, totalmente iluminado el ser, y preso con los dulces lazos de la verdad y de la santidad. El solo es la luz misma; nuestra luz es iluminación suya. El camino de la felicidad es el primero y principal precepto del Señor: 'Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con todo tu espíritu". (60)

(59) De Doct. Christ. I, 23, 22

(60) De Mor. Eccl. Cath. I, 11, 19

Es preciso recordar que para San Agustín hay una identidad entre sabiduría y felicidad, mientras más sabiduría más felicidad, mientras más posesión de felicidad más sabiduría. "La sabiduría nace del contacto y unificación de los espíritus por la caridad: 'cuando se uniese a El, se hará un mismo espíritu con El, según aquello del Apóstol: El que se adhiere al Señor, se hace un espíritu con El (1Cor. 7:17), porque participa de la naturaleza, verdad y felicidad de aquel, sin que aumente en su esencia, verdad y bienaventuranza". (61) Resalta la importancia de la participación por esencia en el ser a través de la unión espiritual que se logra por el amor, para así disfrutar conscientemente ese modo de participación único de verdad y felicidad.

El problema del amor es paralelo al problema del conocimiento, el intelecto tiene por objeto la verdad; el amor, el bien; sin embargo como el objeto es infinito e incapaz de ser aprehendido por un ser finito, tenemos que establecer lo siguiente: o el problema del conocimiento y del amor es insoluble, o está ya resuelto, porque si se trata de resolverlo desde una

(61) De Trin. XIV, 20

perspectiva de la naturaleza, es insoluble, pues el deseo de lo infinito no podrá ser satisfecho con los seres finitos. Si se supone que la saciedad es un conocimiento y amor de Dios que se ignora por exceder infinitamente nuestra capacidad, ya está resuelto, pues entonces se comprende ese escaso conocimiento y amor, y al mismo tiempo esta escasez atestigua su posesión.

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. (62)

(62) CAPANAGA VICTORINO, Obras de San Agustín.
Introducción General, BAC, p. 105

En otro pasaje, el santo nos muestra la importancia de la unión total y verdadera con el Bien Absoluto, porque: "El es la fuente de nuestra felicidad. El es fin de nuestros deseos. Eligiéndole, o mejor, reeligiéndole, pues le habíamos perdido por nuestra negligencia; reeligiéndole, de aquí tomó su nombre la religión, tendemos a El por el amor para, en llegando, descansar. Seremos felices precisamente por ser perfectos con el fin. Nuestro bien, sobre el fin del cual los filósofos levantan gran polvareda, no es otro que unirnos a El. El alma intelectual, en un abrazo incorpóreo, si cabe hablar así, a El, se llena y se fecunda de virtudes verdaderas. Amar este bien con todo el corazón, con toda el alma y con toda la fuerza, es para nosotros un precepto. A este bien debemos ser conducidos por los que somos amados y conducir a quienes amamos. Así se completan aquellos dos preceptos de los que pende la Ley toda y los profetas: Amarás al Señor Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente; y amarás a tu prójimo como a ti mismo. Para que el hombre aprendiera a amarse, se le fijó un fin al que refiere todo lo que hace para ser feliz. El que se ama a sí mismo, no quiere otra cosa que ser feliz. Este fin es adherirse a Dios". (63)

La relación fundamental del hombre con Dios, en el pensamiento agustiniano, se puede formular como una negación de sí mismo: el hombre, para ser hombre, ha de dejar de ser en él para ser en Dios. Es una negación necesaria y salvadora.

Esta negación no niega, sino que afirma, porque Dios no es totalmente otro para el hombre, ya que a la vez que es infinitamente trascendente, es infinitamente inmanente al hombre en el sentido de que le sostiene en el ser participándole su esencia. Caminando el hombre hacia Dios, camina hacia sí mismo y en Dios llega a ser hombre en plenitud. Negándose a salir de sí mismo, avaro de su autonomía y autarquía, el hombre queda ensimismado, alejándose de Dios, se aleja de sí mismo, privado de Dios, el hombre no llega a alcanzar su talla de hombre. (64)

Por otra parte, a modo de pregunta, afirma que los que se aman buscan la unión. "¿Qué busca el amor, sino adherirse al que ama y si es posible fundirse con él? La grande fuerza del deleite, proviene cabalmente de la mucha unión con que se traban entre sí los amantes. Y el dolor es pernicioso, porque se em-

peña en desgarrar la unidad. Luego dañoso y peligroso es unirse íntimamente con lo que puede separarse".

(65)

De aquí la importancia de buscar lo permanente, de querer buscar esa unión con lo eterno e incorruptible, sin embargo, San Agustín en las Confesiones deja ver que esa unión no se da totalmente en esta vida, y justo porque se está sujeto a lo que cambia, a lo corruptible, preguntándose: "¿Quién me hará descansar en ti? ¿Quién me dará que vengas a mi corazón y le embriagues para que olvide mis maldades y me abrace contigo, único bien mío?". (66) Y más adelante "Cuando yo me adhiriere a tí con todo mi ser,... mi vida será viva, llena toda de tí. Más ahora, como al que tú llenas lo elevas, me soy carga a mí mismo, porque no estoy lleno de tí" (67)

(65) De Ord. II, 18, 48

(66) Conf. I, 5, 5

(67) Conf. X, 28, 39

El Amor de lo Temporal y lo Eterno

San Agustín en su largo peregrinar hace una clara elucidación del amor a las cosas terrenas y pasajeras; y del amor a lo eterno, inmutable y permanente, que propiamente dicho es lo único y verdadero que merece ser amado, y afirma:

"No amas sino lo bueno, pues buena es la tierra con las cresterías de sus montañas,... buena la casa con simetría en sus estancias amplias y bañada de luz; buenos los animales, seres vivientes; ... buena la sana y sabrosa vianda, buena la salud, sin dolores ni fatigas;... buena el alma del amigo por la dulzura de su corazón y la fidelidad de su amor; bueno el varón justo; buenas las riquezas, instrumento de vida fácil; bueno el cielo con su sol, su luna y sus estrellas... ¿Qué más? bueno es esto y aquello; prescindiendo de los determinativos esto o aquello y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien participado, Bien de todo bien". (68)

Hasta aquí nos deja ver San Agustín la diferencia entre las cosas creadas y el Creador, las cuales son buenas porque son, porque son una participación de la Bondad del Creador, pero no son buenas en sí mismas, "Y en todos estos bienes que enumeré y otros mil que se pueden ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea de bien, según el cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra, Dios se ha de amar, pero no como se ama este o aquel bien, sino como se ama el Bien mismo. Busquemos el bien del alma, no el bien que aletea al juzgar, sino el bien al cual se adhiere el amor. Y ¿qué bien es este, sino Dios?" (69)

En este texto se destaca la importancia de ordenar el amor, no diciendo que las cosas terrenas no hay que amarlas, sino que hay que darles su justo valor, amarlas como medio para amar como fin al único Bien Supremo.

Y esto según San Agustín, es el bien del alma con el que se logra la unión a través del amor al Sumo Bien que es Dios, porque dice: "Que vergüenza amar las cosas porque son buenas y apegarse a ellas y no amar el Bien que las hace buenas..." (70).

Y ciertamente que todo ser es bueno y por la bondad que hay en ellas, perdemos de vista el que da la bondad al ser. "El alma... no nos agrada en sí misma, sino por el primor del arte con que fue creada. Se elogia su creación ahí donde se ve el ideal de su existencia. Esta es la Verdad y el Bien sumo; el bien sólo es susceptible de aumento o disminución cuando es bien de otro bien. El alma, para ser buena, se convierte al Bien de quien recibe el ser alma. Y es entonces cuando a la naturaleza se acompaña la voluntad para que el alma se perfeccione en el bien, y se ama este bien mediante la conversión de la voluntad, bien de donde brota todo bien, que ni por aversión de la voluntad es posible perder...y dicho

bien no se encuentra lejos de cada uno de nosotros: en el vivimos, nos movemos y somos". (71)

San Agustín proyecta aquí su propia conversión, dándose cuenta que el alma por sí misma no es mala, sino malas son las obras de la voluntad que oscurecen al alma, o dicho de otra manera, un alma sólo es buena acompañada de la acción positiva de la voluntad para hacerse mejor. Además el reconocimiento de quien recibe el alma es lo que hace que la voluntad se incline al Bien Sumo y así logre la perfección a la que ha sido llamada.

En base a lo anterior se entiende cuando San Agustín en las Confesiones dice: "¡Tarde te amé hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, más yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en tí, no serían". (72)

(71) De Trin. VIII, 50

(72) Conf. X, 27, 38

En esta obra de las Confesiones podemos percatarnos de la ascensión en busca de Dios que emprende el Santo. Busca a Dios en las cosas de fuera porque contempla en ellas cierto bien, cierta hermosura, pero se da cuenta que ellas no son Dios.

"Y ¿qué era lo que me deleitaba sino amar y ser amado? Pero no guardaba modo en ello, yendo de alma en alma, como señalan los términos luminosos de la amistad, sino que del fango de mi concupiscencia carnal y del manantial de la pubertad se levantaban como unas nieblas que obscurecían y ofuscaban mi corazón hasta no discernir la serenidad de la dilección, de la tenebrosidad de la libidine. Uno y otro arrastraban y arrastraban mi flaca edad, por lo abrupto de mis apetitos y me sumergían en un mar de torpezas. Tu ira había arreciado sobre mí y no lo sabía. Me había hecho sordo con el ruido de la cadena de mi mortalidad, justo castigo de la soberbia de mi alma, y me iba alejando cada vez más de tí, y tú lo consentías; y me agitaba, y derramaba, y esparcía y hervía con mis fornicaciones y tú callabas, ¡Oh tardo gozo mío; tú callabas entonces, y yo me iba cada vez más lejos de

ti tras muchísimas semillas estériles de dolores, con una soberbia abyección y una inquieta laxitud". (73)

San Agustín aquí nos expresa su necesidad de encontrar el peso de su alma, y sin orden, su amor lo inclinaba a los placeres, buscaba a Dios y más lejos se encontraba de él, y mientras más agitado estaba, más distante de escuchar la voz de su Amado, la presencia de quien su alma buscaba. Pasando así a una segunda etapa de su ascensión no ya buscando fuera, sino dentro, en el hombre.

"¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia tí, sin que yo supiera lo que entonces tu obrabas en mí! Porque en tí está la sabiduría. Y el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice filosofía, al cual me encendían aquellas páginas. No han faltado quienes han engañado, sirviéndose de la filosofía, coloreando y encubriendo sus errores con nombre tan grande, tan dulce y honesto ... También se

pone ahí de manifiesto aquel saludable aviso de tu Espíritu, dado por medio de tu siervo bueno y piadoso (Pablo): Ved que no os engañe nadie con vanas filosofías y argucias seductoras, según la tradición de los hombres, según la tradición de los elementos de este mundo y no según Cristo porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad. Más entonces -Tú lo sabes bien, luz de mi corazón, como aún no conocía yo el consejo de tu Apóstol, sólo me deleitaba en aquella exhortación el que me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta sino la Sabiduría misma, estuviese dondequiera. Sólo una cosa me resfriaba tan grande incendio, y era el no ver ahí escrito el nombre de Cristo. Porque este nombre, Señor, este nombre mi Salvador tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así, cuando estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, elegante y erudito que fuese, no me arrebatava del todo". (74)

Aquí podemos apreciar su actitud unificadora de filosofía y teología, además el punto capital y de arranque en el desarrollo del pensamiento de San Agustín, cuando en su búsqueda de lo permanente halla el libro de Cicerón "Hortensio", el cual marca una huella imborrable. "El Hortensio, como se deduce de estas palabras y las referencias que de él nos han dejado otros autores era un examen crítico de todas las escuelas o sectas filosóficas, señalando los errores e inconvenientes de cada uno, para llegar a la conclusión de un eclecticismo filosófico, ideal y templado, carácter fundamental de la filosofía de Cicerón. Es casi seguro que el Santo no comprendió en esta época, ni en mucho tiempo después, el aspecto y tendencia del célebre Diálogo marcadamente escéptico, no obstante que al final del mismo se leían frases en este sentido que no dejaban lugar a dudas. Pero el joven de Cártago no vio en él más que su aspecto bueno: la exhortación cálida y esplendente que hacía el lector a buscar la verdadera sabiduría." (75)

Y llamado ardientemente por la verdad, cayó en manos de los Maniqueos que a través del engaño y con apariencias lo envolvieron, y dice: "¡Oh Verdad, Verdad! cuán íntimamente suspiraba entonces por tí desde los meollos de mi alma, cuando aquellos te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que sólo de palabras y en sus muchos y voluminosos libros. Estos eran las bandejas en las que, estando yo hambriento de tí, me servían en tu lugar sol y luna, obras tuyas hermosas, pero al fin tuyas, no Tú, y ni aún siquiera de las principales. Porque más excelentes son tus obras espirituales que estas corporales siquiera lúcidas y celestes. Pero yo tenía hambre y sed y no de aquellas primeras, sino de tí misma, ¡Oh Verdad, en quien no hay mudanza alguna ni oscuridad momentánea!". (76)

Los maniqueos se vanagloriaban de enseñar una explicación puramente racional del mundo, de justificar la existencia del mal y de conducir a sus discípulos a

la fe mediante la sola razón. Agustín creyó durante algún tiempo que esa era la sabiduría que el anhelaba. (77)

Sin embargo es claro que San Agustín buscaba el bien permanente y sólo a través del tiempo y en un análisis retrospectivo se dio cuenta que eso que vivía no era sino un bien aparente, un bien que lo alejaba de aquello que intuía de algún modo.

Más adelante, sus convicciones maniqueas se habían estremecido, las explicaciones racionales que no cesaban de prometerle no habían llegado todavía, y veía claramente que no llegarían nunca. (78)

"¡Ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! y todo, todo por buscarte no con la inteligencia -con la que quisiste que yo aventajase a los brutos-, sino con los sentidos de

(77) Cfr. GILSON ETIENNE, La Filosofía en la Edad Media, Gredos, 2a. Ed., p. 118

(78) Ibidem

la carne, porque tu estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío." (79)

Salió pues de la secta y se dirigió a Roma donde tuvo un encuentro con Ambrosio, al cual siguió en sus predicaciones y en las que descubrió la existencia del sentido espiritual que se oculta bajo el sentido literal de la Escritura. (80)

Aquí establece que el conocimiento de Dios es un trabajo eminentemente intelectual, y no sensible, ciertamente, que se parte de los sentidos, de los efectos que en las criaturas vemos, para después acceder a la causa primera, sin embargo San Agustín muestra que partió de lo sensible, quedándose en el plano sensible. Pero esto en última instancia es estar siendo lo que no se es, o sea, hombre. Y es por esta razón que declara como insuficiente el conocimiento sensible del alma para conocer a Dios.

(79) Conf. III, 7, 11

(80) Cfr. GILSON ETIENNE, Op. Cit. p. 118

Sin embargo, por otra parte hace una advertencia a los que por defecto caen en el extremo opuesto: "Como Dios no se puede conocer por los que lo merecen, sino por medio de la inteligencia, aún siendo tanto más excelente que ella cuanto supera la excelencia del Creador a la de la criatura, hay peligro que el espíritu humano, al verse entre los seres invisibles e intelectuales, se crea de la misma naturaleza que el que lo creó y el orgullo deshaga la unidad que sólo hace la caridad". (81)

Destaca la unidad que el amor mantiene en esa búsqueda de la verdad, el cual, demanda el orden, esto es, la valoración justa de la realidad tanto ontológica como gnoseológica.

"Ella (la inteligencia) se asemeja a Dios, cuanto su capacidad lo soporta, si con docilidad acepta ser esclava del que el ha de iluminar y esclarecer. Y así como se hace semejante en la medida de su docilidad y libre esclavitud, así también se aleja de él en la

(81) De Mor. Eccl. Cath. I, 12, 20

medida que con temeraria osadía desea serle más semejante, por lo que rehuye la esclavitud de la ley de Dios, creyéndose igual a El en poder". (82)

Karol Wojtyla en su libro Persona y Acción habla de la importancia de la subordinación de las acciones a la verdad, o bien del sometimiento de la libertad a la verdad, que en un primer momento parece la anulación misma de la libertad, sin embargo el sentido más propio de la libertad lleva dentro de sí misma la sumisión a la verdad, que implica la autodeterminación al fin último del hombre.

"Cuanto más distante de Dios, no por distancia local, sino por el afecto y deseo de las cosas a El inferiores, más es su ceguera y miseria". (83) Esto como consecuencia del amor desordenado, es decir, por quedarse en el amor de las criaturas sin mirar el amor del que las creó, y este es el drama más grande del ser humano, porque lejos de mirar el Bien permanente, que es lo que más profundamente anhela, se encuentra en una situación limitada por él mismo que no le per-

(82) De Mor. Eccl. Cath. I, 12, 20

(83) De Mor. Eccl. Cath. I, 12, 20

mite alcanzar la verdad, pero esta actitud frente a la verdad no es más que el profundo desprecio de la propia naturaleza.

".... el amor al contrario, la vuelve a Dios, amor que desea con ansia que el alma sea su esclava, no igual a El. La tenacidad y diligencia en procurarlo serán la medida de su perfección y felicidad, y la docilidad en la total y plena sujeción a Dios causará la más perfecta libertad". (84)

De esta manera es como habla de dos amores en su obra La Ciudad de Dios, en la cual pone por un lado aquella donde reina el amor a sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena, y teniendo como característica principal la soberbia, por querer rebasar los límites de su propia naturaleza; y la otra, el amor de Dios hasta el desprecio de sí, que es la celestial y en donde el amor se encuentra ordenado.

Una cuestión muy importante en este punto es posible abordar, a saber, si el hombre puede olvidarse de sí mismo. Se había tratado ya el problema de si el hombre puede amar a Dios sin ningún interés de por me-

dio, es decir, si en la necesidad en que se haya de atender primero a sus propias necesidades le es posible desprenderse completamente de sí para entregarse completamente a Dios.

Semejante conversión, dice Etienne Gilson, no puede ciertamente efectuarse en el plano de la naturaleza sola, y por consiguiente no depende del orden filosófico, sin embargo es menester abordarlo.

La escuela cisterciense sostiene que el hombre se ama primera y necesariamente a sí mismo y que sólo progresivamente se eleva al amor de Dios, pero esto es un estado de hecho como consecuencia de la desviación impuesta por el pecado original a nuestras inclinaciones naturales. Pero a pesar del amor viciado en el hombre, su objeto propio sigue siendo la perfección del bien divino.

Santo Tomás de Aquino, por su parte, no ignora que el amor humano se aparta demasiado a menudo hacia objetos indignos de su naturaleza; sabe que de hecho el hombre caído en desgracia se prefiere espontáneamente a sí mismo que a Dios, puesto que esa es su pérdida de la gracia divina, pero no por eso deja de recordar

que todo amor creado es una participación del amor increado, lo que supone la identidad de su objeto.

Estas dos posiciones clásicas son substancialmente la misma: antes de la caída, el hombre sabe naturalmente que debe amar a Dios y cómo debe amarlo; después de la caída lo ha olvidado y debe aprenderlo de nuevo.

Para ambos es natural que el hombre ame a Dios más que a sí mismo, puesto que si el hombre ama naturalmente su propio bien, cuánto más aquel sin el cual su propio bien sería imposible, sin embargo este amor por el cual el hombre prefiere a Dios por sobre todo lo demás no es todavía la caridad, sino la dilección natural que es la que la caridad perfeccionará y acabará.

"Si hoy necesitamos la gracia para amar a Dios por sobre todas las cosas, no es, pues, porque nuestra naturaleza sea de suyo incapaz, sino porque ha llegado a ser incapaz sin una gracia que primero la cure de sus heridas y la oriente hacia su verdadero objeto", (85) esta es la conversión y la metonimia de la que San Agustín insistentemente habla en su obra.

(85) GILSON ETIENNE, El Espíritu de la Filosofía Medieval, Op. Cit., p. 271

"Toda privación hace disminuir, y así, desde el momento que cualquiera quiere sobresalir por la soberbia, cae en las angustias y en la miseria, puesto que del amor común lo conduce al propio y funesto amor de sí mismo... La caridad, que no busca su propio interés, es decir, que no se alegra de la propia excelencia y, por lo tanto, con razón no se envanece, es contraria a esa enfermedad". (86)

Para Kierkegaard esta enfermedad mortal, al igual que San Agustín, la llama soberbia y es la falta de conciencia del pecado, teniendo como manifestación la desesperación de querer ser sí mismo y no poder, llegando a la conclusión, que es la síntesis del compás dialéctico en que el hombre se encuentra, que es preciso no querer ser sí mismo para ser en Dios.

Se puede afirmar que actuar en contra de la propia naturaleza lleva al hombre a su propia esclavitud, porque sus facultades superiores las pone al servicio de lo inferior, de lo corruptible y perecedero, en vez de ponerlas en servicio de lo superior.

Por último en su obra de la Verdadera Religión y para reforzar el amor a lo eterno dice: "Quien se deleita,

pues, con la libertad, trate de liberarse del amor de las cosas pasajeras; y el que quiera reinar viva sumiso y unido a Dios, Señor de todas las cosas, amándole más que a sí mismo. He aquí la perfecta justicia, consistente en amar más lo que vale más, en amar menos lo que vale menos. Ame el alma sabia y perfecta, tal como la ve en sí; a la necia no la ame como tal, sino porque puede ser perfecta y sabia; pues tampoco debe amarse a sí mismo como necio, porque quien se ama a sí mismo como necio, no llegará a la sabiduría ni logrará lo que desea sin aborrecer lo que es. Y mientras está en el camino de la sabiduría y perfección, sufra la flaqueza y necesidad del prójimo con el mismo ánimo con que se sufriría a sí mismo, en idéntica condición, si fuese necio y amase la sabiduría. Siendo, pues, la soberbia como una sombra de la verdadera libertad y de la soberanía verdadera, la divina Providencia nos insinúa a qué aspiran nuestros vicios y adónde hemos de tornar, corrigiéndolos." (87)

Es muy importante aclarar bien en qué distintos sentidos se entiende el amor a sí mismo, porque por un lado se ha de entender como la soberbia y por otro como la regla, norma y medida de todo amor a los demás hombres, incluso a Dios mismo.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

IV. DEL AMOR A SI MISMO

San Agustín dice que "dudar de que el hombre se ama a sí mismo y que desea su bien, es propio de un fallo de juicio" (88), y esto es evidente, puesto que el hombre por naturaleza y necesariamente quiere su felicidad, y no solamente en los apetitos sensibles; sino también en los actos espirituales, y este querer ser feliz no es objeto de libre decisión; hay un componente que está presente por fuerza natural en su voluntad, entendiendo este querer como un acto que le compete a la integridad de la persona, a la realidad del hombre como un ser único, compuesto de espíritu y naturaleza. Esta es la forma en que se presenta el Eros, entendido como la exigencia de vida total, de búsqueda de plenitud existencial, de felicidad. Es una exigencia que domina toda tendencia natural y cualquier decisión consciente. De aquí que es imposible aceptar el pensamiento de que la voluntad espiritual sea incapaz de no querer su propio perfeccionamiento y plenitud, o en otras palabras, la felicidad personal.

(88) De Doct. Christ. I, 25, 26

"Sin embargo, se ha de prescribir el modo de amarse a sí mismo, es decir, cómo se ame con provecho" (89).

Es una realidad que el hombre busca su bien, y todo lo que es, es bueno, sin embargo es importante destacar que hay bienes aparentes y bienes permanentes, el ansia de felicidad del hombre es una ansia de felicidad permanente puesto que responde a su propia permanencia espiritual, de modo que aunque la elección sea un bien, puede no corresponder a lo que su naturaleza espiritual exige. Y de esta manera se puede afirmar que quien no actúa en conformidad con esa exigencia natural no se ama con provecho.

Por eso la necesidad del conocimiento de la propia naturaleza para actuar en conformidad con ella. De aquí aquel célebre precepto que Sócrates recogió del oráculo de Delfos "Conoce a ti mismo".

Sócrates proponía a sus sucesores que trabajaran por conocerse para hacerse mejores. Este hacerse mejores no es más que la plenificación del ser; y amarse con provecho, es pues, procurar la plenificación del ser, esto es, realizar actos propios de hombre, en relación a su última esencialidad.

Esta célebre frase fue retomada e interpretada más adelante a la luz de las Sagradas Escrituras por la filosofía cristiana, la cual establece que la naturaleza misma del hombre es 'imagen divina', por el texto del Génesis que dice: "Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra... Creó Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó" (Gn.1,26-27) texto que afirma tres veces la semejanza divina que inscrita está en la esencia misma del hombre por el acto creador, y que rige la estructura íntima de su ser.

Ahora bien, el problema del conocimiento de sí mismo, de la constitución última del hombre, agotado está, puesto que si perseguimos el conocimiento de la naturaleza para actuar en conformidad con ella y se establece que la esencia misma es que es creada a imagen de Dios, entonces los actos del hombre han de ser en conformidad a la imagen divina. El problema estará en definir en qué consiste la imagen de Dios.

El primer carácter de la imagen divina es su universalidad; esta universalidad se explica por el hecho de que no se trata de un carácter accidental sobrea-

gregado a la naturaleza humana, sino de esta naturaleza misma, tomada en lo que constituye su esencia. Por eso se puede afirmar que todos los hombres sin distinción alguna son creados a imagen de Dios.

Otro caracter de la imagen de Dios en el hombre como creado, es que siendo Dios dueño del mundo creado por él, y gobernado según su grado, ha entregado al hombre una parte de su gobierno, "y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres y entodas las sierpes que serpean por la tierra" (Gn 1,26), de modo que el hombre ejerce sobre las cosas un dominio análogo al de Dios mismo.

Si se admite lo anterior, el problema filosófico es saber por qué el hombre es capaz de reinar sobre el mundo y ejercer esa soberanía casi divina.

En principio porque el hombre es libre y los demás seres no lo son, y las raíces de esa libertad se encuentran en su inteligencia, que le permiten dirigirse y elegir. De aquí que la imagen divina será colocada por los teólogos en lo que el hombre tiene de más eminente, ya en su inteligencia, ya en su libertad.

Ahora bien, decir que el pensamiento y la libertad son en nosotros la imagen de Dios, no significa que el alma sea una suerte de representación o de pintura que bastaría con mirar para conocer la naturaleza de su autor.

San Agustín considera como eminente la dignidad del pensamiento, abierto a la iluminación de las ideas divinas, y a ese contacto inmediato del intelecto con Dios es al que la escuela agustiniana vinculará la noción de imagen.

Podemos ver que el sentido en que se dirigen estas especulaciones no van de Dios al hombre, sino del hombre a Dios, es decir, la imagen divina en el hombre no es sólo, ni sobre todo, aquello en lo cual el hombre se asemeja efectivamente a Dios, sino la conciencia que el hombre adquiere de ser una imagen, empleando esa similitud para alcanzar a Dios.

Hay un elemento común al socratismo en San Agustín, esto es su antifisismo, ni uno ni otro reprobaban el estudio de la naturaleza como tal (fisis) pero concuerdan en que el conocimiento de sí mismo es mucho más importante para el hombre que el mundo exterior.

Mucho me he detenido en esto de la imagen divina como la esencia misma de la naturaleza humana, porque considero que la interpretación del amor depende de la forma de entender la naturaleza humana.

Cuando Sócrates aconseja en el Fedón que intenten conocerse a sí mismos, ese precepto significa para ellos inmediatamente que tienen que conocer la naturaleza que Dios les ha conferido y el lugar que les ha asignado el orden universal, con el fin de que a su vez se ordenen hacia Dios. Por otro lado, dice San Agustín que el orden es "la disposición que asigna a las cosas, semejantes o diferentes, el lugar que les pertenece" (90).

Para conocerse y por ende amarse, hay que colocarse, pues, en su lugar, por debajo de aquello a lo cual se es inferior, por encima de aquello a lo cual se es superior. En realidad ese es el verdadero sentido del precepto de Sócrates. Si para el alma sólo se trata de tomar conciencia de sí misma, nada sería más fácil, y apenas sería útil prescribírselo. Siempre presente a sí misma, se siente, o cuando menos se presente a través de las ilusiones sensibles que pueden velarle su propia naturaleza. Pero le queda por li-

brarse de esas ilusiones, para no creerse ni más ni menos de lo que ella es.

Apoyándose en la doctrina agustiniana del orden, San Bernardo interpreta el Oráculo de Delfos diciendo que hay dos causas que nos llevan a humillarnos excesivamente, y una temeridad todavía más peligrosa que nos invita a ser demasiado presumidos. Orgullo y presunción, pusilanimidad y falta de confianza en sí: he aquí los dos peligros que nos asedian sin cesar; del orgullo nos libramos sometiéndonos a pruebas, de la pusilanimidad, tomando conciencia de nuestra verdadera naturaleza, y el verdadero término del conocimiento de sí, es conciliar estos dos aspectos necesarios del problema, manteniéndonos a igual distancia de las dos cegueras que padecemos. (91)

Ambos extremos, pusilanimidad y confianza excesiva, devienen en la soberbia, misma que es contraria al amor verdadero, al amor ordenado. Y es por la que el hombre no puede acceder a la verdad. De aquí la importancia del orden en el amor, de la virtud en el amor, por eso la definición de San Agustín de la virtud "el orden del amor" (92).

(91) Cfr. GILSON ETIENNE, El Espíritu de la Filosofía Medieval, Op. Cit., pp. 219 y 220.

(92) De Civ. Dei XV, 22

La grandeza del hombre, está pues, en haber sido creado a imagen de Dios. Por su libertad manda a la naturaleza y usa de ella según sus necesidades; pero al mismo tiempo el hombre sabe que no recibió de sí mismo su propia grandeza, y este es el primer aspecto de la pequeñez. Si ignora su dignidad de persona creada a imagen de Dios, persona que no es medio sino fin en sí misma, se ignorará a sí misma; si de ello no toma conciencia y permanece sin reconocer que recibió este ser personal de uno más grande que él, se hundirá en la vanagloria porque se erige a sí mismo como Dios.

El ser que le ha sido dado al hombre, lo honra, por ser imagen de Dios, sin embargo pierde esta honra en la medida en que pierde la conciencia de esta dignidad ontológica, al perder la conciencia no actúa conforme a ella y es entonces cuando su ser lo convierte al nivel de los animales. El extremo opuesto es perder la conciencia de las limitaciones y miserias no reconociendo el ser dado y pretende ocupar el lugar de Dios.

De aquí la importancia del orden en el amor, como ya se ha dicho, es la estimación justa y adecuada del valor de la realidad.

San Agustín en su obra Del Génesis a la Letra, dice que el origen de todo mal radica en la soberbia, la cual se manifiesta como un excesivo amor a sí mismo, sin orden y sin virtud, lo expresa como "el acto por el que cada uno apetece algo más de lo que le conviene, llevado de su propia excelencia y de cierto amor propio, al que se le ha dado el nombre de (privatum) privado, cuya palabra resalta más bien el menoscabo que el incremento" (93).

Este amor a sí mismo que conduce al egoísmo, no se puede llamar amor, aunque en apariencia se vea como tal, porque busca el bien de sí mismo, pero el amor está justamente en mirar el bien del otro en tanto que otro. El conocimiento de sí mismo lleva al hombre a actuar conforme a su naturaleza, este actuar en conformidad, es el amor, porque el hombre reconoce por un lado la riqueza y la posibilidad de plenificación de su ser, dándose necesariamente en la apertura de su ser al fin último, si se cierra esta riqueza y no se abre a la infinitud, se convierte el hombre fin de sí mismo, y a esto habría que llamarle excelencia privada, o amor a la propia excelencia.

En este sentido hay que entender que "toda privación hace disminuir, y así, desde el momento que cualquiera quiere sobresalir por la soberbia, cae en las angustias y en la miseria, puesto que del amor común le conduce al propio y funesto amor de sí mismo" (94), al que Agustín llama perverso amor de sí mismo, el cual "priva de la santa compañía del cielo al espíritu inflado, y esta misma propia miseria coarta al que desea saciarse mediante la iniquidad" (95).

Esto es que el hombre si no se abre a la excelencia de donde proviene y adonde va, se encierra en sí mismo, y este encierro no permite que fluya en él el amor verdadero, sin embargo el anhelo de la plenitud permanece y se cae indefectiblemente en ser saciado ese anhelo con realidades que no corresponden a la auténtica excelencia.

(94) De Gen. ad Lit. XI, 15, 19

(95) De Gen. ad Lit. XI, 15, 19

Por eso "la caridad que no busca su propio interés y que no se alegra de la propia excelencia y, por lo tanto, con razón no se envanece, es contraria a esta enfermedad (la soberbia)" (96).

Parece contradictorio, puesto que si la máxima excelencia del hombre radica en la apertura a Dios, entonces se puede preguntar ¿Cómo no buscar la propia excelencia? La diferencia radica en que si se busca la propia excelencia desde sí mismo se cae en el egoísmo, porque el amor no procede de la excelencia del hombre, sino que procede de la excelencia de Dios.

Sin embargo se nos pide que amemos a Dios, y al prójimo como a nosotros mismos, como si en este precepto se encontrara la plenitud de nuestro ser, y como si procediera el amor del hombre mismo. San Agustín ante esta cuestión dice "en vano se darían al hombre estos mandatos si no gozará de libre voluntad" (97), y cita la la. Epístola de San Juan que dice "amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios" (4,7), y afirma "no viene, pues, de nosotros, sino de Dios...Y si se nos dice: 'amémonos unos a otros, porque la ca-

(96) De Gen. ad Lit. XI, 15, 19

(97) De Grat. et Lib. Arb. 18, 37

ridad procede de Dios' es, sin duda, para advertir a nuestro libre albedrío que buscar debe el don de Dios" (98).

¿Y dónde buscar este don tanpreciado? En lo que de eterno e incorruptible hay en el hombre, en lo más profundo de su interioridad, en el centro mismo de su alma, que es la creación misma de la imagen de Dios, este amor que es por participación es el principio y núcleo de todo nuestro amor, es el que tiende a la propia realización, a la plenitud. Es el dinamismo elemental puesto en movimiento en el acto mismo de la constitución de nuestro ser, es, como dice en las Confesiones San Agustín "pondus meum, amor meus" (99)

En la propia consistencia de mi ser radica este don. Y aquí toma todo su sentido esta extraordinaria oración "¡Tarde te amé hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba" (100)

Por esto, la importancia del conocimiento de la naturaleza, de sabernos criaturas de Dios, afirmadas por

(98) De Grat. et Lib. Arb. 18,37

(99) Conf. XIII, 9

(100) Conf. X, 27

Dios, y si Dios nos ha afirmado ¿quiénes somos nosotros para negarnos?

Josef Pieper habla del amor como la aprobación efectuada por una voluntad, y dice "en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar... amar algo o alguna persona significa dar por 'bueno', llamar 'bueno' a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: 'es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo...no es una simple oración afirmativa, sino que la aprobación que aquí se contiene es más bien la expresión de una voluntad".

(101)

Esta afirmación del ser es el principio del reconocimiento del bien, y esto viene dado en la existencia misma.

Ante esta afirmación, ante este ¡Bueno es que existas! se podría preguntar ¿bueno para quién?, por que hay una clara diferencia entre el que se afirme la existencia del otro por una necesidad particular, a que se dé esta afirmación por razón de la misma persona, en tanto que ella, por ella misma, porque logre

(101) PIEPER JOSEF, Las Virtudes Fundamentales,

Rialp, Madrid, p. 436.

la plenitud a la que está destinada. De modo que la afirmación del propio existir radica no en el tener o en hacerse medio, si no en el ser fin en si mismo, logrando así la plenitud a la que está destinada.

Es importante destacar la necesidad del reconocimiento del ser como dado, en la necesidad de regresar y buscar el fundamento de Aquel que causa al ser, afir-mándolo. Y así en este modo de tratarse como fin la persona, se asemeja más a Dios, que por antonomasia es Fin en si, y por sí mismo, manifestándose a través del amor como donación de su ser.

Dios confirma al hombre en su existencia diciendo que "es bueno en gran manera" (Ge. 1,31), y por esto es preciso que el hombre sea capaz de sentirse a sí mismo y al mundo como creatura. Y cuando esta convicción de que el ser es creado se lleva hasta el final, se penetra exhaustivamente todo lo que es sensación de vida y de existencia, teniendo que aceptar que toda la realidad, incluido él mismo, ha de entenderse como creadoramente querido y afirmado, como lo que existe únicamente por virtud de este ser, afirmado y amado.

Cuando San Agustín dice en el último capítulo de las Confesiones que "vemos las cosas porque existen, pero ellas son porque tú las ves" (102), habrá de interpretarse la forma análoga: porque Dios quiere y afirma las cosas, el hombre y la totalidad del mundo, y sólo por eso son buenas, es decir, dignas de amor y de aceptación también para nosotros (103).

En el reconocimiento del hombre como creatura y como imagen de Dios encontramos una forma aún más excelente de semejanza, a saber, el amar. Y esto es un acto libre de actuar en conformidad con la naturaleza, es una afirmación del don y de la propia naturaleza.

San Agustín establece el amor a sí mismo como la forma más propia de gozar del sumo y verdadero bien: "...no es posible en quién ama a Dios que no se ame a sí mismo; y más diré: que sólo se sabe amar a sí mismo quién ama a Dios. Ciertamente se ama mucho a sí mismo quien pone toda la diligencia en gozar del sumo y verdadero bien..." (104).

(102) Conf. XIII, 38

(103) Cfr. PIEPER JOSEF, Op. Cit., pp. 449-450

(104) De Mor. Eccl. Cath. I, 26, 48

De modo que el amor, como un acto libre y primordial de la voluntad, es también el punto de arranque y el centro de la existencia. Ahí se decide lo que cada uno es. Por esto la importancia del orden, el amor es lo que tiene que estar "en orden" para que todo el hombre lo esté y sea bueno. San Agustín dice que la definición de la virtud es muy corta: "la virtud es el orden en el amor" (105), entendiendo que virtud no tiene otra significación que el bien en el hombre.

En otra de sus obras dice "...no sé por qué motivo inexplicable, quien se ama a sí mismo y no ama a Dios no se ama a sí mismo; y en cambio, quien ama a Dios y no se ama a sí mismo, se ama a sí mismo, pues no se ama quien se ama para no vivir. Más cuando se ama a Aquel por quien se vive, no amándose a sí mismo, ama más, porque no se ama a sí por amar a Aquel que es su vida." (106)

Aquí se pone como algo inexplicable, sin embargo en otra obra aclara y explica que "el que sabe amarse, ama a Dios; el que no ama a Dios, (aunque se ame a sí mismo por que el amor natural es innato), puede decir-

(105) De Civ. Dei XV, 22

(106) Tr. in Ioan 123, 5

se sin inconveniente que se aborrece, al obrar contra sus intereses y perseguirse como enemigo. Error ciertamente monstruoso, pues anhelando todos favorecerse a sí mismos, muchos sólo practican lo que en grado superlativo les daña". (107). Y esto por un lado por el amor desordenado del que ya hablé en el capítulo correspondiente al orden en el amor y por el otro porque es ir en contra de lo más propio y excelso en el hombre, su espiritualidad.

De aquí la importancia de hablar de virtud en el amor. Virtud como principio de amor verdadero y amor a sí mismo como principio de virtud.

Si el hombre se ama a sí mismo, busca los medios que le conducen a la plenitud de su ser, a la felicidad; y estos medios son las virtudes, sin embargo sin virtud no hay orden en el amor.

Como Principio de la Virtud

En los escritos de San Agustín todo parece indicar que las virtudes cardinales, o sea, la justicia, la prudencia, la fortaleza y la templanza, se reducen a una sola: el amor. Continuamente se ve el intento de buscar la unidad en todo, no con el fin de eliminar la diversidad, sino de explicar desde un principio único que está por encima de cualquier otro.

Este intento lo vemos en el siguiente texto: "como la virtud es el camino a la verdadera felicidad, su definición no es otra que un perfecto amor a Dios. Su cuádruple división no expresa más que varios afectos de un mismo amor, y es por lo que no dudo en definir estas cuatro virtudes con distintas funciones del amor" (108).

La definición de cada una de las virtudes está en función del amor, referidas directamente a él y por él, a saber "la templanza es el amor que totalmente

(108) De Mor. Eccl. Cath. I, 15, 25

se entrega al objeto amado; la fortaleza es el amor que todo lo soporta por el objeto de su amor; la justicia es el amor únicamente esclavo de su amado y que ejerce, por lo tanto, señorío conforme a razón; y finalmente la prudencia es el amor que con sagacidad y sabiduría elige los medios de defensa contra toda clase de obstáculos" (109).

Tenemos, pues, que el amor es la fuente misma de la virtud y por el cual hay entrega al que se ama, hay renuncia por lo que se ama, hay un dominio recto y ordenado del que se ama y escoge sabiamente la ayuda al incremento del amor dejando aquello que se lo impide.

Más adelante aclara San Agustín que "este amor, no es amor de un objeto cualquiera sino amor de Dios, es decir, del sumo bien, suma sabiduría y suma paz. Por esta razón, precisando algo más las definiciones se puede decir que: la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorruptible para sólo Dios; la fortaleza es el amor que todo lo sufre sin pena, con la vista fija en Dios; la justicia es el amor que no sirve más que a Dios, y por esto ejerce señorío conforme

a razón, sobre todo lo inferior al hombre; y la prudencia, en fin, es el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que le puede alejar de El." (110)

Vemos que acepta las virtudes morales de los antiguos filósofos, pero les da una relevancia enorme, conectándolas con su último fin. "Según San Agustín, se puede decir de un pagano que hace obras buenas, que vive justamente y que es virtuoso; más sin la fe, que obra por el amor, no realiza en verdad ninguna obra perfecta, ni posee la verdadera justicia o virtud, porque nada de lo que hace tiene ante Dios ninguna consistencia ni valor para conseguir la verdadera felicidad eterna" (111).

Aquí podemos ver un aspecto muy importante de su teología, a saber, que las obras sin fe de nada sirven, pero al mismo tiempo la fe sin obras es muerta, o sea, no puede llamarse fe, porque la fe actúa en quien la posee dando como fruto las obras virtuosas. Sin embargo es importante recalcar que la fe sin amor, nada es, recayendo nuevamente en el amor, tanto la fe como las virtudes éticas o buenas obras.

(110) De Mor. Eccl. Cath. I, 15, 25

(111) CAPANAGA VICTORINO, Agustín de Hipona, BAC, Madrid 1974, p. 334.

"El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado, debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Por eso me parece una definición breve y verdadera de virtud: el orden del amor." (112)

Aquí encontramos la definición clásica de la virtud "ordo amoris", la cual encierra toda una ética de los valores con su jerarquía como ideal y el corazón como el centro dinámico de todo movimiento libre hacia ellos.

En este punto es preciso determinar la estructura de una acción virtuosa. Se ha dicho que para que un acto sea virtuoso se exige la conformidad con las leyes del orden natural, esta conformidad produce una armonía espiritual, intelectual y física, o una hermosura del hombre interior. En la obra Del orden lo expresa así: "cuando el alma se ordena y embellece a sí misma, haciéndose armónica y bella, puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad... Para lograr esto hay que dedicarse con todas las veras del entusiasmo al ejercicio de un vida virtuosa..." (113)

(112) De Civ. Dei XV, 22

(113) De Ord. II, 51

Ahora bien, el amor que es una participación divina, no es sólo el principio de virtud, sino la virtud misma. El amor sin embargo no consume a las virtudes, sino que las lleva a su desarrollo pleno, de modo que basta poseerlo plenamente para tener todas las virtudes en su perfección, quiero decir que es el amor la causa misma de toda virtud, excitándolas a que se produzcan, a que se plenifiquen. Además es una conexión con el orden universal, amándose las cosas según su excelencia y lugar que ocupan.

De modo que para San Agustín, la actividad moral y espiritual se reduce al recto ejercicio del amor, de donde habría que preguntarse por el origen mismo de la virtud del amor, que es el que permite en última instancia esta plenificación, y más aún, que es con la cual nos hacemos más semejantes a Dios.

San Agustín cita innumerables ocasiones el siguiente pasaje para mostrar el origen del amor "el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado" (Ro. 5,5)

Pero entonces ante esta realidad el hombre puede tomar una actitud completamente pasiva y no actuar na-

da, sino dejar simplemente que se manifieste este espíritu, pero esta conclusión estaría en contra del pensamiento agustiniano que en tanto estima la libertad humana, puesto que es la libertad la que ha de advertir la bondad de este don y ponerse en movimiento para su plenificación, "y si es un mandato el amar a Dios, al prójimo y a nosotros mismos, no es que el hombre produzca ese amor, sino que es una advertencia al libre albedrío que buscar debe el don de Dios" (114).

Dios infunde su amor en las creaturas, este es su principio y a la vez su fin, principio y fin, origen y punto de llegada. Por esto es verdad decir que el amor vuelve al bien que es su origen.

Por otro lado la afirmación que San Agustín toma continuamente de la la. Epístola de San Juan 4,8 "Dios es amor", es igualmente para advertir que es el objeto más excelso que la inteligencia ha de perseguir. Además siendo un don tan excelso y una participación tan directa de la naturaleza divina en el hombre, se puede decir que es una segunda afirmación en el ser del hombre. Por esto, la creación es a la vez un acto de amor y un acto creador de amor.

Ahora bien, ese amor que Dios engendra en sí, y que El es, lo causa en los demás imprimiéndoles un deseo de su propia perfección, análogo al acto eterno, por el cual se ama a sí mismo, esto es, que siendo Dios el Ser, es el soberano bien y el soberano deseable, engendra el amor en sí y lo causa en los demás seres como una imagen y semejanza de sí mismo. (115)

(115) Cfr. GILSON ETIENNE, El Espíritu de la Filosofía Medieval, Op. Cit., p. 265

San Agustín afirma con respecto al hombre que "dentro de sí tiene al que ama como a sí mismo" (116). Sin pensar de modo alguno en un hombre divino, sino en la perfectibilidad misma del ser del hombre.

Afirmar, pues, que por el amor somos, nos movemos y adonde vamos, no es más que el reconocimiento mismo de esta fuerza participativa de Dios en el hombre.

Santo Tomás de Aquino al respecto dice que "... hay una circulación del amor, que parte de Dios y a él vuelve: quaedam enim circulatio apparet in amore, secundum quod est de bono ad bonum" (117).

No puede evitarse la conclusión de que amarse a sí mismo es amar a Dios y amar a Dios es ya poseerlo, y puesto que quien lo busca lo ama, el que lo busca lo posee. La búsqueda de Dios es el amor de Dios en nosotros; pero el amor de Dios en nosotros es nuestra afirmación y participación finita al amor infinito por el cual Dios se ama a sí mismo. Llevados por esta corriente del amor divino que nos penetra y que por nosotros vuelve hacia su fuente, hacia su princi-

(116) De Vera Relig. 46, 86

(117) In. Lib. de Divinis Nominibus, lect. XI,
Opúsculo, Mandonnet, Tomo II, p. 402.

pio, podemos afirmar con San Agustín que amar a Dios es llevarlo consigo.

Y es preciso tener en cuenta que en la afirmación amorosa de Dios al hombre y del hombre a sí mismo, se está viendo ante todo como persona, es decir como quien tiene en sí mismo la justificación de su propia existencia.

San Agustín recalca la necesidad de volver al principio que es su centro y del cual no está separado o fuera de órbita, prueba de esto es que el hombre busca en las cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la felicidad; pues nadie ansía la muerte, el error y la inquietud. "Y por esto la bondad divina, condescendiente con las necesidades de nuestro ser, nos envía su revelación, dándonos a conocer que no se encuentra aquí abajo lo que buscamos sino que por estas cosas hemos de volver al principio de donde venimos, pues si no tuvieramos ahí nuestro centro, no buscaríamos aquí estas cosas. Ante todo se nos debía convencer del gran amor que Dios nos tiene, para no dejarnos prender en la desesperación sin atrevernos a subir hasta El. Convenía fuera puesto en evidencia cuáles eramos cuando nos amó, a fin de no sentir el

tumor de la soberbia por nuestros méritos, pues esto nos apartaría aún más de Dios y nos haría desfallecer en nuestra pretendida fortaleza. Actúa Dios en nosotros para que su fortaleza sea causa de nuestro progreso y en la pequeñez de nuestra humildad se perfeccione la virtud de la caridad" (118).

Así que este modo de ser de Dios y el modo en que ha afirmado al hombre en su existencia, nos ayuda a conocer un poco su imagen a través del alma humana y sus virtudes. Pudiendo afirmar junto con Josef Pieper que, "la virtud en términos generales, es la elevación del ser en la persona humana" (119).

Es muy importante destacar la elevación del ser, puesto que por un lado el amor humano es una especie de repetición del amor de Dios en cuanto afirmativo del ser, y por otro es una continuación, es un perfeccionamiento de la creación misma.

Ahora bien, hay una exigencia en el hombre de una plenitud existencial y que obra en él justamente por la creación, esta es la forma primaria de amor propio, el deseo de ser feliz, y al mismo tiempo ese amor a sí

(118) De Trin. IV, I, 2

(119) PIEPER JOSEF, Op. Cit., p. 15

mismo es la medida de todo amor. San Agustín dice "si no sabes amarte a ti mismo tampoco sabrás amar a los demás en verdad" (120), y en otra obra dice que "La regla del amor al prójimo la recibe el amante de sí mismo, del amor que siente hacia sí propio" (121), declarando el amor a la propia persona como la norma de todo amor entre los hombres.

El amor de Dios es una afirmación del ser del hombre en su existencia, el amor a sí mismo como norma de todo amor, será la afirmación del ser propio y del otro en tanto que otro.

En esta inclinación amorosa, a pesar de ser una afirmación en la propia existencia, no quiere decir que sea una aceptación sin reservas de todo lo que hace.

Aparentemente el amor se muestra como una aceptación plena de la persona, inclusive de las debilidades, defectos y vicios, porque ¿qué otra cosa podría significar eso de afirmar el ser? "Que bueno es que existas", sin embargo el existir no significa un estado estático de subsistencia, sino la presencia mis-

(120) Serm. 368

(121) De Civ. Dei I, 20

ma en el movimiento continuo que conduce a la perfección. Aquí está incluida la imperfección del hombre, las debilidades y los defectos que le corresponden a la propia existencia concreta. Por eso es importante diferenciar entre aceptarse y afirmarse a pesar de las flaquezas, con la conciencia de que se es perfectible y en afirmar y amar las flaquezas.

De aquí la frase aquella que dice que es preciso amar al pecador, más no a los pecados, es preciso amar a la persona en tanto que perfectible, es preciso amar a la persona en tanto imagen misma de Dios. "El que ama a los hombres ha de amarlos o por que son justos o para que sean justos. Con igual caridad se ha de amar a sí mismo, es decir, o porque ya es justo o para hacerse justo.... y todo el que se ame con otro amor, injustamente se ama, pues se ama para hacerse injusto, se ama para ser malo, y, en consecuencia no se ama" (122).

No se puede llamar amor cuando se afirma el mal, sería tanto como afirmar el no ser, y esto es una consecuencia. De modo que el amor verdadero no puede aceptar lo malo, sino la posibilidad de cambio. Pero el problema estaría en la claridad con respecto del bien y del mal.

San Agustín dice "así como el que odia a su enemigo trata de perjudicarlo, así el alma humana, cuando se perjudica a sí misma, se dice que se odia. Sin advertirlo, se quiere mal cuando no cree que lo que ama le perjudica, se quiere mal siempre que apetece lo nocivo" (123).

Pero ¿qué es aquello que perjudica al alma? el no amar a Dios, responde. "El que no ama a Dios... puede sin inconveniente decirse que se aborrece, al obrar contra sus intereses y al perseguirse como enemigo... porque abandonando al que es superior y por quien ella conserva sus energías y goza de su luz,... se hace tan débil y tenebrosa, que al descender a las realidades que no son lo que es ella y a las que es superior, se enreda miserablemente en amores que no sabe vencer y en errores de los que no acierta a salir" (124).

Pero ¿cómo amarlo si no lo conoce? porque "Nadie ama lo que no recuerda o en absoluto ignora" (125), y más adelante dice "cuando el alma ama a Dios, le recuerda y conoce" (126). Aquí se ve un problema: No se puede

(123) De Trin. XIV, 14, 18

(124) De Trin. XIV, 14, 18

(125) De Trin. XIV, 14, 18

(126) De Trin. XIV, 14, 18

amar si no se conoce y al mismo tiempo si no se ama no se conoce, ¿cómo resolverlo?

San Agustín habla de dos amores, donde uno es ordenado, el otro desordenado, en esta cita se puede ver con toda claridad las virtudes que emanan de uno y los vicios que surgen del otro, donde el uno es amor verdadero y el otro propiamente dicho no es amor. "Estos dos amores, de los cuales el uno es santo y el otro impuro; el uno social, el otro privado; el uno que busca la utilidad común para conseguir la celestial compañía, el otro que encausa, por el arrogante deseo de dominar, el bien común en propio provecho; el uno sometido a Dios, el otro en pugna con El; el uno tranquilo, el otro alborotado; el uno pacífico, el otro sedicioso; el uno que prefiere la verdad a las alabanzas de los que yerran, el otro que está ávido de cualquier clase de honores; el uno caritativo, el otro envidioso; el uno que desea para el prójimo lo que quiere para sí, el otro que ansía someter el prójimo a sí; el uno que gobierna al prójimo para utilidad del mismo prójimo, el otro que le gobierna para su propio provecho..." (127).

Y en otra obra dice: "Juzga el hombre que ha conseguido un gran triunfo si logra dominar a sus compañeros, es decir, a otros hombres; porque es innato al alma viciosa apetecer de extraordinaria manera y exigir como cosa debida, lo que propiamente se debe al único Dios. Tal amor a sí mismo mejor se llama odio. Inicuo es al hombre querer que le sirvan las cosas que le son inferiores no queriendo él servir a lo que le es superior; por esto se dijo: 'El que ama la iniquidad, odia su alma', y de aquí proviene que el alma se debilita y enferma, y es atormentada por el cuerpo mortal, porque es necesario que le ame y sufra las consecuencias de su corrupción... Cuando el hombre intenta dominar a los que son por naturaleza iguales a él, es decir, a los hombres, esto constituye una soberbia absolutamente intolerable" (128).

Concluyendo de todo lo anterior que el origen de todo mal es la soberbia, la cual es el vicio más enraizado y el que más perjudica al alma del hombre, el que no permite darle un orden justo a la realidad, la enfermedad que más desgarrar al hombre en su individualidad, la que no permite reconocer la miseria del hombre y se vanagloria en su grandeza.

Por esto si no (me) amo, no conozco; y no puedo amar (me) si no (me) conozco, es decir, si no sé mi capacidad perfectible.

"Más cuando el alma se ordena y embellece a sí misma, haciéndose armónica y bella, puede contemplar a Dios, fuente de todo lo verdadero y Padre de la misma verdad... para lograr esto hay que dedicarse con todas las veras del entusiasmo al ejercicio de la vida virtuosa..." (129).

A través de la virtud, el hombre ontológicamente entendido estará más próximo a su fin que es la perfección, y a través del vicio estará más lejos de lograr la plenitud de su ser. Y esto porque el vicio saca al hombre de su centro, la virtud en cambio, lo integra en su centro, que es Dios. "A si mismo se ama espiritualmente el que ama a Dios con todo lo que en él vive" (130).

Lo que viene a unificar al hombre es el reconocimiento de la máxima bondad que hay en su ser. Este es el inicio del amor a si mismo. "¡Tarde te amé hermosura

(129) De Ord. II, 51 y 52

(130) De Vera Relig. 12, 24

tan antigua y tan nueva, tarde te amé! y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tu estabas conmigo, más yo no estaba contigo" (131).

En la siguiente cita nos muestra, cómo es que la virtud del amor ha de ser incrementada "... el que ama tiene consigo al Espíritu Santo, y que teniéndole merece tenerle más abundantemente, y que teniéndole con mayor abundancia, es más intenso su amor... sin el Espíritu Santo, nosotros no podemos amar a Cristo ni guardar sus mandamientos, y que tanto menos podremos hacerlo cuanto menos de El tengamos, y que lo haremos con tanta mayor plenitud cuanto más de El participemos. Por consiguiente no sin motivo se promete no sólo al que no le tiene, sino también al que le tiene: al que no le tiene, para que le tenga, y al que ya le tiene, para que le tenga con mayor abundancia" (132).

Por último, San Agustín declara lo anterior como una experiencia vivida en él "...Mi impiedad me había dividido contra mí mismo. Y lo más incurable de mi pe-

(131) Conf. X, 27, 38

(132) Tr. in Ioan 74, 2

cado era que no me tenía por pecador, deseando más mi execrable iniquidad, que tú fueras vencido por mí en mi para mi perdición, que no serlo yo por tí para mi salvación" (133).

Como Principio para Acceder a la Verdad

Para abordar este tema es preciso distinguir entre ciencia y Sabiduría, entre el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible o de intelección: Para San Agustín no es posible acceder a la verdad a través de la sensación, puesto que ésta a pesar de ser verdadera en cuanto a la impresión inmediata del mundo externo, no es conocimiento de la verdad, sino opinión, en la que se mezcla lo verdadero con lo falso.

Sólo las cosas conocidas intelectualmente son verdaderas. La diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual es de orden metafísico, no es sólo una diferencia entre dos grados de verdad, sino entre dos órdenes de realidades, el sensible y el inteligible, donde en uno su objeto son los sentidos y en otro la verdad; y así el conocimiento de la experiencia está dirigido al mundo externo, a las cosas creadas, temporales; mientras que el conocimiento de intelección, dirigido a la verdad no creada, eterna.

El conocimiento sensible para que supere lo inmediato de la impresión requiere del juicio de la razón.

Las cosas temporales son conocidas por la razón, las cosas eternas por el intelecto, "temporalium rerum cognitio rationalis; aeternarum rerum cognitio intellectualis". (134)

Unicamente este es, en sentido propio el modo de acceder a la verdad absoluta, a través de la inteligibilidad de las realidades eternas, y esto es lo que se llama la Sabiduría. A diferencia de la ciencia en lo que hacen experimentar los sentidos, en las acciones y palabras que se producen y desaparecen en el tiempo.

Estableciendo así la diferencia entre ciencia y Sabiduría: "La acción que nos lleva a usar rectamente de las cosas temporales dista de la contemplación de las realidades eternas: ésta se atribuye a la Sabiduría, aquella a la ciencia. Aunque en rigor la Sabiduría puede llamarse también ciencia... sin embargo hay una distinción: la Sabiduría pertenece a la contemplación, y la acción a la ciencia". (135)

(134) De Trin. XII, 15, 25

(135) De Trin. XII, 14, 22

San Agustín al distinguir la verdad del error, define la primera como lo que "ostendit id quod est". (136) Donde la expresión "es verdad aquello que es" tiene un sentido lógico y un valor ontológico que es el que precisamente le da Agustín.

Ahora bien, si es verdad aquello que es, la Verdad Absoluta es la absoluta Realidad, donde la idea y el ser se encuentran en perfecta adecuación, es decir, lo que es sabio, hermoso y bueno, es absoluta y plenamente verdadero, cuando es la Sabiduría, la Belleza y la Bondad. Esta es la Verdad-Realidad, lo absolutamente inteligible, que San Agustín identifica con Dios.

Las cosas creadas precisamente por ser tales, finitas, sujetas al espacio y al tiempo, no son la Verdad-Realidad absoluta, que es lo eterno, inmutable, invisible y absolutamente inteligible, sino semejantes a ella, y, en cuanto semejantes, en tanto son.

Cada una de ellas es en virtud del grado de realidad que la constituye, y tiene tanto de verdad cuanto de realidad. Por esto, las cosas que participan del ser y de la verdad, no son el Ser y la Verdad; y el nombre de verdad se les atribuye dentro de los límites de la semejanza que tienen con lo inteligible; más nunca en sentido absoluto.

Se puede decir que las cosas no son la Verdad, ciertamente porque lo creado no es el Creador, por lo que las cosas creadas y finitas son verdaderas por el grado de ser que tienen.

El objeto del entendimiento es la verdad que es; la intelección tiende al Ser, que es la Verdad, por lo tanto la intelección tiende a Dios. Dios es fin último del entendimiento, de la mente que busca, porque sólo Dios es el Ser-Verdad. (137)

Sin embargo para alcanzar la Sabiduría, se precisa de la ciencia, y esto porque corresponde a los sentidos, pero ésta tiene un término medio, y es el que conduce a la Sabiduría, porque uno de los extremos de la cien-

(137) Crf. SCIACCA MICHELE FEDERICO, San Agustín.
Miracle, Barcelona 1955, pp. 216 y sigs.

cia sería quedarse en el plano meramente sensible, de experiencia, el otro extremo sería la pretención de rebasar con lo sensible lo sensible, "Tiene la ciencia su justo medio, si lo que en ella infla o suele inflar es vencido por el amor a lo eterno, que no infla sino que edifica. Sin ciencia ni siquiera podríamos adquirir las virtudes, que nos hacen vivir una vida sin tacha y por las que se gobierna esta mísera vida, de manera que logremos alcanzar la eterna, vida verdaderamente feliz". (138)

¿Puede el hombre con su entendimiento conocer a Dios, poseer la Verdad, la felicidad o la Sabiduría que es su finalidad suprema?

Cabe destacar la necesidad del amor a lo eterno, que es por lo que trascendemos el terreno de la ciencia, y este amor a lo eterno redundaría necesariamente en un amor profundo a la esencia misma del hombre, no ya a su razón sino a su intelecto que es con lo que en definitiva alcanza las verdades eternas y con él la Verdad Suprema.

Pero esto sería alcanzar la Sabiduría, y la Sabiduría en un don de Dios, y nuevamente se plantea la duda de si el hombre ante esta realidad ha de tomar una postura pasiva, sin embargo la respuesta está en el ejercicio de la libertad, buscando con libertad de espíritu aquello a lo que por naturaleza tiende.

De modo que la tarea filosófica es la tendencia más propia del ser humano en virtud de que es amor a la Sabiduría, a lo eterno, a lo perfecto. Para San Agustín la filosofía es la búsqueda de la verdad, la Sabiduría es la posesión de la verdad. ¿Cómo se da el salto de la búsqueda a la posesión de la verdad?.

Porque el estado de búsqueda es aún un estado de ignorancia, de no posesión, sin embargo el reconocimiento de tal ignorancia es ya un paso que pone límite a la propia ignorancia, es ya en cierta forma posesión de Sabiduría, y como el amor es fecundidad, es ya estar llenos de verdad, es decir, en el mismo acto de la búsqueda se da la posesión.

Para San Agustín esta posesión de la Sabiduría es al mismo tiempo una ascensión y una interiorización, procede de lo inferior a lo superior y de lo exterior a lo interior.

En su obra del Libre Albedrío establece tres certezas irrefutables: que vive, que existe y que entiende. Teniendo así tres grados de ser: vivere, esse, intelligere, este último supone los dos anteriores: "siendo tres cosas muy distintas entre sí, el ser, el vivir y el entender... estoy certísimo de que el que entiende, existe y vive". (139) Podemos ver aquí implícitamente formulado un principio de integración, donde entre varios grados de ser, el superior es aquel que incluye a los demás y los presupone. Y en este nivel más elevado, el de conocer, establece tres grados de conocimiento: el sensible, el racional y el intelectual.

Según sabemos los sentidos exteriores están en inmediata relación con los sensibles (por ejemplo el color), y se identifica con las impresiones corporales que reciben, sin embargo ningún sentido se conoce a sí mismo (el ojo no se da cuenta que ve, ni el oído que oye), ni la sensación se juzga a sí misma. Por esto las sensaciones no pueden fundar una ciencia de los objetos sensibles: ellas aprehenden lo sensible, o todo aquello que está sometido al continuo fluir y que se modifica en cada instante del tiempo.

El sentido interno (memoria) a pesar de que recibe y compara entre sí los datos de los sentidos externos, sigue estando dentro del conocimiento sensible, por lo que aún no se puede hablar de ciencia, se precisa de un grado cognoscitivo superior.

La razón, que es la facultad que juzga: "La razón juzga de este sentido interior, porque de todas aquellas cosas que son inferiores a ella, esto es, de los cuerpos, de los sentidos del cuerpo y de este sentido interior, y cómo es mejor uno que otro, y cuánto aventaja ella misma a todos, ¿quién nos informa sino la misma razón, lo que de ningún modo podría hacer si todo ello no estuviera sometido a su juicio o dictamen?". (140)

Es pues, la razón, la que discierne, define, clasifica, asocia y distingue, por eso dice: "¿Se puede encontrar en la naturaleza del hombre algo más excelente que la razón? quod sit in natura hominis ratione sublimius". (141)

(140) De Lib. Arb. II, 6, 13

(141) De Lib. Arb. II, 6, 13

Pero a fin de que la razón pueda desarrollar su función, es menester que posea los principios del juicio. Surgen aquí dos preguntas ¿Son verdaderos los principios que posee la razón? ¿Cuál es su origen?

Para San Agustín existen verdades que tienen ciertas características, como la necesidad, la inmutabilidad y la eternidad y es por esto por lo que son infaliblemente verdaderas. Por ejemplo "siete y tres son diez", esta proposición es verdadera porque es necesaria, no podría no ser, "y no sólo ahora, sino siempre", no está sujeta a cambio "y sé que nunca siete y tres han dejado de ser diez, y que jamás dejarán de serlo", es una verdad que ha sido, es y será siempre así, en todos los tiempos y en todos los lugares, y para todos los seres racionales, "esta verdad incorruptible es la que es común a mí y a cualquier ser racional". (142)

Del mismo modo, todos los seres racionales comprenden que se debe vivir según justicia, que lo eterno vale más que lo temporal, etc. Son, pues, principios inmutables, necesarios e inteligibles. Por lo tanto la

(142) De Lib. Arb. II, 8, 21

razón dispone de principios absolutamente verdaderos, según los cuales juzga. Ahora bien, estas verdades no son percibidas por los sentidos, ya que lo que éstos perciben son las cosas sensibles, que no son ni necesarias, ni inmutables, ni eternas, y dice: "los números no son percibidos por los sentidos, cada número se llama así en virtud de su unidad... y el que reflexiona sobre la verdadera noción de unidad, ve que no puede ser percibida por los sentidos del cuerpo.

En efecto, lo que perciben nuestros sentidos, no está constituido por la unidad, sino por la pluralidad; porque siendo por necesidad un cuerpo, consta de partes numerables". (143)

Pero, ¿Cómo son, pues, percibidos estos principios?, responde: "Los intuimos por la inteligencia intelligentia cernimus". (144) Y ¿Cuál es su origen? "la luz interior ignorada por los sentidos nisi in luce interiore conspicitur, quam corporalis sensus ignorat". (145)

(143) De Lib. Arb. II, 8, 22

(144) De Lib. Arb. II, 8, 22

(145) De Lib. Arb. II, 8, 23

Aquí aparecen dos nuevos elementos, la inteligencia y la luz interior, teniendo el tercer grado de conocimiento, el intelectual.

Pudiendo afirmar que las verdades primeras son intuitas por la inteligencia, de la que son luz, y aplicadas por la razón (por ellas iluminada) en los juicios, cuya veracidad constituye. De aquí que la veracidad de los juicios de la razón es asegurada por las verdades intuitas por el intelecto, pero nunca creadas por el mismo intelecto. Son ellas (las verdades intuitas) la luz de la mente, dadas a ésta por Dios. Concluyendo pues que Dios es el fundamento absoluto y trascendente de la verdad de las verdades humanas.

Dicho en otras palabras, Dios es la luz y el fundamento de las verdades primeras, las cuales iluminan al intelecto, éste a su vez ilumina a la razón, la razón aplica las verdades primeras a los juicios, por eso son verdaderos y están asegurados y respaldados por el intelecto.

Por esto los principios no son propiedades particulares de la razón individual, sino verdades comunes e inmutables individualmente percibidas, "no podemos negar que esta verdad es una y a la vez común a la

vista de todos los que la conocen, no obstante que cada cual la ve, no con mi mente, ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que lo miran". (146)

Hasta aquí se ha mostrado como es que San Agustín, en la posesión de la Sabiduría emplea su método de ascensión, de lo inferior a lo superior, veamos ahora el otro, el de interiorización, de lo exterior a lo interior.

Las verdades que constituyen el contenido de la razón, y por las cuales es lo que es, plantean a la razón el problema de sí misma, esto es: la razón no puede explicar desde sí, o sea por inmanencia su contenido de verdad que las funda, explica y sobrepasa. Porque la razón no se identifica con la verdad, que es su objeto, "la razón a veces la ve más (a la verdad), a veces menos, y en eso da a entender que es mudable; pero ella (la verdad), permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros ni disminuye cuando lo es menos, sino que siendo íntegra e inalterable, alegra con su luz a los

que se vuelven hacia ella y castiga con la ceguera a los que de ella se apartan" (147); la razón cambia, la verdad es inmutable; la razón es paso de un conocimiento a otro, la verdad es; la razón es inferior a la verdad; la razón no juzga la verdad sino que es por ella juzgada; es también la razón inferior a la inteligencia, que tiene la intuición inmediata de las verdades, la luz que Dios le ha dado.

Por todo esto la razón se ve obligada a trascenderse, admitiendo con un acto racional y volitivo, la admisión de la existencia de la verdad sustancial, eterna, necesaria, invisible. De modo que el papel de la voluntad aquí juega un papel muy importante y más que la voluntad, diría el amor a las realidades eternas, esto se manifiesta con una apertura plena del espíritu y esto necesariamente corresponde al amor a sí mismo, entendido como el actuar libre en conformidad con lo más supremo de la esencia humana, su espíritu.

No es que la razón conozca a Dios y tenga la intuición inmediata de El, ni es que alcance la Verdad permaneciendo en sí misma, sino que requiere de un impulso que parte desde sí. Este impulso es justamente el amor a sí misma, el cual le permite recono-

cer como evidente la Verdad Absoluta, dicha verdad se presentará como único Bien, como Fin Ultimo y como lo único que le dará la felicidad y la llevará al descanso. Así lo expresa San Agustín: "puesto que en la verdad se conoce y se posee el Bien Sumo, y la Verdad es Sabiduría, fijemos en ella nuestra mente y apoderémonos así del Bien Sumo y gocemos de él, pues, es bienaventurado el que goza del Sumo Bien". (148)

De aquí la importancia de que la razón esté sometida a la Verdad, que San Agustín la expresa como la auténtica libertad "en esto consiste también nuestra libertad, en someternos a esta Verdad Suprema; y esta libertad es nuestro mismo Dios". (149)

Ahora bien, el impulso del alma, que va de objeto en objeto, de concimiento en conocimiento, de verdad en verdad, no puede pararse a comprobar la presencia de las verdades en la razón que juzga, se haría violencia a sí misma, renunciaría a la inteligibilidad me-

(148) De Lib. Arb. II, 13,36

(149) De Lib. Arb. II, 14, 37

tafísica de sí misma. Mientras que si la razón en el acto con el que va más allá de sí misma, se abre a su más profunda verdad, a la absoluta Verdad trascendente, estará actuando en conformidad con el dinamismo interior que emana de su misma naturaleza espiritual.

Esta apertura no viene de afuera, sino que es un esfuerzo que parte del interior que es precisamente donde habita la verdad "¡Por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad!.

Y todo por buscarte no con la inteligencia, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío cum te non secundum intellectum mentis, sed secundum sensum carnis quaererem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo."

(150)

Aquí podemos ver cómo la Verdad para San Agustín es una realidad no sólo trascendente sino inmanente, la verdad no puede venir del exterior, de los razonamientos ajenos, sino del interior, de la transformación que seamos capaces de realizar en nosotros mis-

(150) Conf. III, 6, 11

mos, de modo que se modifique nuestra interior disposición para captarla. Por lo tanto, la búsqueda de la verdad implica un sólo acto de razón, pero también una determinación de la voluntad, el asentimiento pleno de la búsqueda, que es al mismo tiempo acto racional y voluntario: acto de amor total. (151)

La búsqueda y posesión de la verdad es la disposición y el empeño de todo lo que comprende al hombre. Para San Agustín el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es la conquista de una interioridad siempre más profunda, interiorizarse para trascenderse.

La búsqueda de la verdad es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios, esto es, Sabiduría.

Sciacca lo dice así: "Buscar la verdad y poseerla es obra de todo hombre, es síntesis espiritual, convergencia de todas las energías hacia el único objeto que atrae, orienta, vivifica y unifica. Encontrarse, es encontrar la Verdad o Dios; encontrar la Verdad es

alcanzar la completa posesión de sí mismo, la plenitud, la felicidad". (152)

Este acto con el que se trasciende la razón, con el que se alcanza a Dios, no es aquél con el que el alma sale fuera de sí, con el que se hace casi extraña a sí misma, antes bien es el más interior de todos sus actos aquel con el cual alcanza la razón última de su existir, encontrando así su principio y complemento último de su ser.

"...El es el que ha hecho estas cosas y no está lejos de aquí. Porque no las hizo y se fue, antes de él proceden y en él están. Más he aquí que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón intimus cordis est; pero el corazón se ha alejado de él". (153)

Es muy importante en el Santo este proceso de interiorización del alma, porque conforme el alma sube dentro de sí, se alcanza cada vez más a sí misma, hasta que en lo profundo de sí, en el punto máximo de

(152) Ibidem. p. 51

(153) Conf. IV, 12, 18

recogimiento, contempla el principio de su existencia, Dios, el principio que está presente desde el comienzo aunque se presente como oscuro ante los ojos sensibles, porque sólo con los ojos del intelecto es posible mirarlo "tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba et ecce intus eras et ego foris." (154)

Esta interiorización nos revela la verdad, en modo alguno la crea, simplemente se hace patente "la verdad existe en sí, antes de ser descubierta. Descubierta se renueva". (155)

Filosofar, para San Agustín, es recuperarse a sí mismo en el amor total por la verdad, que es Dios. Por esto Dios es el fin último del hombre, el término del itinerario del alma, la satisfacción, que es felicidad interior, porque es posesión interior, meta última de la indagación, y por lo mismo, de la filosofía. (156)

En el autoconocimiento el hombre descubre en sí mismo la grandeza de su ser, descubre que es un ser para Dios y que sólo en él es posible hallar la felicidad,

(154) Conf. X, 27, 38

(155) De Vera Relig. 39, 73

(156) Cfr. SCIACCA M.F., Op. Cit., p. 153

y dice: "cuan grande hiciste la criatura racional, para cuyo descanso feliz nada es bastante que sea menos que Tú, por lo cual ni aún ella misma se basta a sí misma" (157).

Por esto la aspiración de infinitud, de Ser, de Verdad, no es una exigencia puramente subjetiva, sino un estado ontológico en el hombre, que lo lleva a encontrar su peso "mi peso es mi amor ... Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba ... subimos las ascenciones dispuestas en nuestro corazón" (158).

Connatural al hombre es esta ascención y conforme avanza en este conocimiento adquiere cada vez más clara y profunda conciencia de su propio ser, de su dignidad ontológica. Y esta capacidad de infinitud impulsa al hombre a la búsqueda permanente de más ser para ser más, esto es, ser más pleno.

Por ser pues, el Ser infinito, el fin del hombre, su crecimiento es inagotable, y al mismo tiempo es lo que posibilita su avance, manteniéndolo en continuo movimiento.

(157) Conf. XIII, 8, 9

(158) Conf. XIII, 9, 10

También es infinito el proceso de interiorización, de profundización, y justo porque encuentra su complemento, no en lo temporal, sino en la eternidad, en Dios.

Este proceso de interiorización es la conquista de autoconciencia, como conciencia de la verdad interior, "donde te hallé para conocerte sino en ti sobre mí" (159), es una siempre mayor adquisición de la conciencia sobre sí misma, afirmación cada vez más profunda de autoconciencia, hasta el punto de que la conciencia alcanza su plenitud de posesión en Dios, donde está en todo su ser.

El hombre, pues, al tomar conciencia de esta unión con el Creador, se descubre a sí mismo y su auténtico sentido ontológico.

San Agustín, como hemos visto, centra toda su especulación filosófica en Dios y el hombre, del mundo externo solamente se ocupa mientras está referido al hombre, del exterior al interior, del interior a Dios, este es su proceso de conocimiento, y al mismo tiempo constituye la unidad de su pensamiento.

Donde está el hombre, allí está la presencia de Dios, en el interior de su espíritu. Por consiguiente, el hombre se conoce a sí mismo cuando conoce su origen y fin absoluto. Y cuando es fiel ante la tendencia natural del ser al Ser, es entonces cuando actúa en conformidad con su natulaleza última y es cuando se ama a sí mismo y por consiguiente a Dios.

Por eso, tender a Dios, no es puro conocer, sino también amar; dicho de otra manera, no hay conocimiento verdadero que no sea al mismo tiempo amor, y no hay amor humano que no sea también conocer.

Como ya hemos visto, el hombre participa de la verdad, más no es la Verdad, sin embargo esta participación provoca en el hombre una aspiración natural a la Verdad Absoluta, al Bien Sumo; por lo tanto, la necesidad de Dios nace del interior del hombre y le es connatural precisamente porque es hombre. No es una disposición psicológica, sino que por esta participación de verdad que lo impulsa a ir más allá de sí mismo hasta la posesión misma del Bien absoluto es una realidad ontológica, que está latente en la vida misma del hombre.

La verdad no puede ser considerada como algo abstracto, allende a la vida del hombre, sino que está en lo

más íntimo del corazón del hombre, es vida de la mente y del hombre en su integridad, "más he aquí que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de él" (160).

Cuando el hombre busca por fuera la verdad, se aparta de ella, se hace ageno a sí mismo.

Es muy importante destacar que la noción de Fin, Bien, Verdad en San Agustín, no es algo que se alcance y cese al movimiento, sino que es una tendencia constante y permanente llevada por el dinamismo natural que emerge del interior mismo del espíritu, el seguir esta inclinación natural, es cuando el hombre actúa en conformidad con su última naturaleza, es cuando el hombre se ama a sí mismo, y no para quedarse ensimismado, sino abriéndose a la realidad entera, es cuando ama al prójimo, es cuando ama a Dios.

"Es importante no perder de vista qué nos exige el amor a la verdad mantener, y que sacrificar la urgencia de la caridad. No debe uno, por ejemplo, estar tan libre de ocupaciones que no piense en medio de su mismo ocio en la utilidad del prójimo, ni tan ocupado que ya no busque la contemplación de Dios. En la vi-

da contemplativa no es la vacía inacción lo que uno debe amar, sino más bien la investigación o el hallazgo de la verdad, de modo que todos -activos y contemplativos- progresen en ella, asimilando el que la ha descubierto y no poniendo reparos en comunicarla con los demás" (161).

El espíritu del hombre, pues, tiene la capacidad de recibir la verdad por el amor con que Dios lo ha creado, y por el amor con que Dios lo sostiene en su ser; capacidad para retenerla por el amor que Dios le ha conferido, que es por lo que se ama a sí mismo; y, capacidad para comunicarla, que es por lo que manifiesta el amor al prójimo.

CONCLUSIONES

A la luz de este trabajo de investigación, puede responderse de una manera llana y clara a la pregunta que originó la investigación, a saber, ¿qué es el amor?, diciendo que el "amor es Dios". Así lo encontramos en la Primera Epístola de San Juan. Como se ve, esto no puede llamarse conclusión, sino reafirmación de lo revelado hace cientos de años.

Es importante insistir en el carácter teológico de San Agustín, en el cual integra su pensamiento filosófico, social, antropológico, esto en virtud de su concepción antropológica, donde el hombre es un todo integrado del cual emerge, desde su interior, la perfección de la unidad.

Se destaca en su obra, la visión permanente de unidad, el empeño constante de lograr una comprensión de la realidad sin reducirla.

Para San Agustín no hay una clara distinción entre el conocimiento natural y el sobrenatural, entre la filosofía y la teología, entre la verdad filosófica y la verdad revelada, porque están estrechamente correlacionadas, de aquí que la metodología para abordarlo adecuadamente sea con esta visión integrada.

La fe siendo una realidad que opera en el hombre una transformación en la mente, disponiéndola a la verdad, es de primordial importancia su consideración en la filosofía, es preciso no dividir razón y fe, sino por el contrario, considerar que la fe es lo que le permite a la razón acceder a la Sabiduría, la fe es la que rescata a la razón de sus límites espacio-temporales, de aquí que sea el tipo de conocimiento más propio para acceder a la Verdad Absoluta que no está sujeta a estas coordenadas.

Comprender, pues, que razón y fe son dos fuerzas destinadas a una comprensión más plena de la verdad, y como tales son insustituibles.

Sin embargo es necesario destacar que esta comprensión de la realidad nada es si no hay amor, quiero decir que el bien supremo del hombre no consiste en el cúmulo de conocimientos que en su mente haya, o en una visión penetrante de la realidad, sino que consiste en una adhesión a la verdad y al fin por el amor, reflejándose esto en una congruencia de vida.

La fe es un cierto tipo de conocimiento que le permite al hombre amar a Dios, porque nadie ama lo que desconoce, pero al mismo tiempo la fe para que sea útil necesita del amor, la fe nada es sin amor.

El amor, pues, no es una realidad meramente intelectual, no basta saberla, el amor es una realidad que precisa ser vivida. La manifestación más clara y concreta de ello es a través de "la entrega". El dar, es un bien que perfecciona a quien lo ejerce, siendo el interés de la entrega el bien del otro en cuanto que otro, no el propio, pero es tal la grandeza del acto de dar que redundará necesariamente en beneficio de quien lo realiza.

El amor de Dios al hombre queda manifiesto desde la creación en la donación de su ser, reafirmando en la donación de su Hijo y prolongándola hasta nuestros días en la donación de su Espíritu.

El amor del hombre a Dios es la entrega auténtica de su ser al Ser, y que se concreta en el Servicio al prójimo.

Para ello es preciso el reconocimiento del ser del hombre, reconocer que el ser que tiene le es dado, y no que se lo ha dado él mismo. Es un ser dado, pero propio, y no como préstamo sino como donación.

El hombre ante esto, toma conciencia de que este ser tiene una subsistencia tal que no deja de ser nunca, y esto lo lleva a plantearse la necesidad de completar la eternidad que descubre en sí mismo.

De aquí el valor de asumir la existencia, porque el hombre al tiempo que se reconoce finito, limitado, descubre un ansia de plenitud, de infinito, lo cual reclama la permanencia en el ser.

Sin embargo parecería que la muerte viene a amenazar el logro de tal plenitud, por eso es que se exige de lo más profundo del ser, una visión suprema y trascendental.

El hombre tiene un ansia de plenitud. Su ser -el cual le ha sido dado- no es pleno, no está acabado. Es total, pero no en plenitud, no es perfecto. El hombre se da cuenta que en su existencia hay un movimiento tal que le permite sentir esa plenitud, pero no de un modo permanente, no en acto puro. Es entonces cuando aparece la pregunta ¿hay un camino para alcanzar esa plenitud?.

Mi respuesta radica en el reconocimiento de la dependencia del Ser. Si se rechaza la dependencia, la búsqueda se centra desde sí, y ésta finalmente es una búsqueda sin fundamento. Porque no reconocer la dependencia del ser, es negar la bondad del ser, se afirma una "independencia" al tiempo que se afirma una incapacidad de amar.

Si advierto el carácter de dependiente, y al mismo tiempo reconozco que ese ser que me es dado es propio y por eso es libre, llego a que la plenitud de mi existencia depende más del don que me ha sido dado que de mí mismo. De aquí que la respuesta más cercana a mi propio ser radique en regresar, en buscar el fundamento y en querer unirme a ese que causa mi ser, a esa fuente que donó mi ser, asumiendo y afirmando a Aquél del que dependo, no negándolo.

Kierkegaard cuando habla de la fe dice: "consiste en que el yo siendo él mismo, y queriéndolo ser, se fundamenta en Dios". Ser yo significa ser en Dios, yo soy yo mismo más plenamente cuando soy en Dios que cuando estoy fuera de Dios.

Parecería hasta aquí que la persona no es un fin en sí misma, sino que tiene su fin en Dios, sin embargo Dios le ha conferido al ser personal carácter de fin, y esto en virtud de que el hombre al tratarse como fin se asemeja más a Dios, dando el ser, y el modo más perfecto de tratarse como fin es amando, donándose.

Este amor no es pleno si no se conecta con quien le ha dado el ser, y aquí es donde está la trascendencia del amor del hombre.

La máxima entrega del hombre a Dios es devolverle su propio ser, en una entrega auténtica, por amor a El, por gratitud, y eso es lo que Dios pide y no porque lo necesite, sino que en esa entrega, en ese darnos a El, nos perfeccionamos.

En base a lo anterior se puede inferir que en el reconocimiento de la verdad absoluta, está el amor como tendencia a alcanzarlo; en el reconocimiento de la donación racional, está el amor para perfeccionarlo; y en el reconocimiento del límite de la razón está el amor para superarlo.

San Agustín manifiesta en sus escritos la importancia del amor en la experiencia humana y describe magistralmente el largo y tortuoso camino interior, mismo que experimentamos todos aquellos que estamos en una búsqueda permanente de la verdad, tomando cada particular en elemento de autoconocimiento y al mismo tiempo integrándolo en un todo, conduciendo todo ello al análisis de las más profundas aspiraciones, descubriendo más allá de la fatigosa tarea el reconocimiento y el encuentro del hombre nuevo, o mejor aún la identificación con el hombre más verdadero.

Esto es un descubrimiento o más bien un redescubrimiento del interior, así como el santo descubre en él mismo el tesoro escondido y precioso, tesoro continuamente buscado y a menudo perdido, pero final y definitivamente encontrado, así hemos de buscar en nuestro interior este tesoro que da razón y plenitud a la existencia.

Y es claro que siempre ha estado, sin embargo consciencia de ello no siempre tenemos, por esto un punto principal en el pensamiento del autor es la autoconsciencia, la cual es uno de los temas de más relevancia en el pensamiento moderno y contemporáneo.

En efecto, el hombre cuando toma consciencia de sí mismo, de la plenitud a la que está llamado, de la grandeza que hay en él, es entonces cuando asume su propia existencia y actúa en conformidad con el misterio de su trascendencia.

¿Cómo es que San Agustín descubre esta riqueza en su interior? Es claro que en el momento en que toma consciencia de su humanidad, sanada y renovada. Pero antes de esto es el reconocimiento y la aceptación de su enfermedad, "enfermedad del alma", la soberbia, la cual bloquea el dinamismo interno de su personalización, y es entonces cuando nos presenta su conversión, exhortándonos a ella, que no sólo es religiosa, sino intelectual, moral, cristiana, que es donde el Hombre-Dios, obra desde dentro sin extirpar nada vital, sino por el contrario, sanando, componiendo, potenciando.

Es cuando se manifiesta, reviviendo en Agustín y en cada uno de nosotros su misma experiencia de verdadero hombre, semejante en todo a los hombres, con la potencia de Dios. Es cuando el maestro le indica el camino justo, el camino del hombre, haciéndose camino para él y dentro de él, sin imponerse, sino comunicándole la justa seguridad.

Este encuentro con El, genera en San Agustín una profunda felicidad que lo reconcilia totalmente con la vida, puesto que Dios le revela al hombre, en la imagen perfecta de Jesucristo la posibilidad concreta e inmediata de no renunciar a la propia humanidad, sino de vivirla en plenitud con toda la intensidad que puede proporcionar el amor purificado e ilimitado, la contemplación de la belleza misma de Dios reflejada en su interior: infefable, más siempre presente.

B I B L I O G R A F I A

- AGUSTIN DE HIPONA, Obras de San Agustín, Católica, Madrid 1978, Edición Bilingue, BAC.
- CAPANAGA VICTORINO, Obras de San Agustín, Católica, Madrid 1951, BAC.
- Agustín de Hipona, Católica, Madrid 1974, BAC.
- GILSON ETIENNE, El Espíritu de la Filosofía Medieval, Rialp, Madrid 1981.
- La Filosofía en la Edad Media, Gredos, 2a. Ed., Madrid 1976.
- Introduction a l' Etude de Saint Augustin. Paris 1969.
- El Amor a la Sabiduría, Caracas 1974.
- Elementos de Filosofía Cristiana, Rialp, Madrid 1977
- La Metamorfosis de la Ciudad de Dios, Rialp, Madrid 1965.
- Notes sur l' Etre et le Temps, Paris 1962.

GONZALEZ ANGEL LUIS, Teología Natural, Pamplona 1985.

GARRIGOU-LAGRANGE REGINALD, El Sentido Común, Palabra,
Madrid 1980.

KIERKEGAARD SOREN, La Enfermedad Mortal, Sarpe, Madrid 1984.

Temor y Temblor, Nacional, Madrid 1975.

Las Obras del Amor, Guadarrama, Madrid 1965.

LEPP IGNACE, Amor, Neurosis y Moral Cristiana, Fax, Madrid
1968.

MILLAN PUELLES ANTONIO, Fundamentos de Filosofía, Rialp,
Madrid 1891.

ORTEGA MUÑOZ JUAN FERNANDO, Derecho, Estado e Historia en
Agustin de Hipona, Universidad de Málaga, Málaga
1981.

PALLARES EDUARDO, Diccionario de Filosofía, Porrúa, México
1964.

PEGUEROLES JUAN, El Pensamiento Filosófico de San Agustin,
Nueva Colección Labor, Barcelona 1972.

PIEPER JOSEF, Las Virtudes Fundamentales, Rialp, 2a. Ed.,
Madrid 1981.

Entusiasmo y Delirio Divino, Sobre el diálogo pla-
tónico "Fedro", Rialp, Madrid 1965.

PLATON, Menón, Universidad Nacional Autónoma de México,
Versión de Ute. Schmidt, México 1986.

REALE GIOVANNI Y ANTISIERI DARIO, Historia del Pensamiento
Filosófico y Científico, Tomo III, Herder, Barcelo-
na 1988.

ROLLO MAY, El Amor y la Voluntad, Emcé, Buenos Aires 1971.

SABATER FERNANDO, La Etica como Amor Propio, Mondadori,
Madrid 1989.

SCIACCA MICHELE FEDERICO, San Agustín, Miracle, Barcelona
1955.

TOMAS DE AQUINO, In Lib. de Divinis Nominibus, Opúsculo,
Tomo II, Mandonnet, Madrid 1967.

Suma Teológica 1-2, Católica, Madrid, BAC.

WOJTYLA KAROL, Persona y Acción, Católica, Madrid 1981, BAC.

Amor y Responsabilidad, Razón y Fe, Madrid 1969.

REVISTAS

ALVIRA RAFAEL, El Puro 'amour' y los Infiernos de la Razón,
Anuario Filosófico Pamplona, Universidad de Navar-
ra; Vol. VIII, 1985.

GARCIA LOPEZ JESUS, Entendimiento y Voluntad en el Acto de
la Elección, Anuario Filosófico Pamplona, Vol. X,
1977.

SANGUINETI JUAN JOSE, Unidad Humana y Unidad del Cosmos,
Anuario Filosófico Pamplona, Vol. XIII, 1980.