

14.  
2el.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA OPCION FUNDAMENTAL EN EL  
PENSAMIENTO DE AGUSTIN DE HIPONA

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
**LICENCIADA EN FILOSOFIA**  
P R E S E N T A  
**ROSA MARIA MATA CASTREJON**

DIRECTOR DE TESIS: MTRD. MARIO MAGALLON ANAYA

BOLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS

MEXICO. D. F.

1997

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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 esta 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.

A Roberto

Mi compañero, mi admirador número uno.  
"Porque el hombre es tierra, y a la tierra ha de volver. Más la tierra no se llueve a sí misma, ni se ilumina a sí misma. Como la tierra, pues, espera del cielo la humedad y la luz, así el hombre debe esperar del cielo la misericordia y la verdad".  
(*Enar. in ps. 46, 13*)

### A mi mamá

Porque su amor, que no es de ayer,  
sino de mucho tiempo antes de que  
yo naciera, me ha acompañado siempre  
De quien aprendí que amamos a Dios  
porque El nos amó primero, y que amar  
a Dios es un don de Dios. (*In Ioan Evang.*)

### A mi papá

El más honrado, más justo y más bueno.  
El hombre que ama la justicia, el  
barón bueno, el hombre libre, se  
complace en la misma justicia... él  
mismo ama y siente que el Señor le  
ama, no hace lo que desagrada a quien  
le ama a él. (*Serm. 161*)

### A mis hermanas y hermano

La concordia de los hermanos es gracia de Dios, como lo es el rocío que desciende sobre las montañas del Hermón. No se debe a méritos y fuerzas humanos, sino al favor divino, que como el rocío desciende de lo alto. (*Enar. in ps.*)

### A mis sobrinos

La más firme y tierna promesa de un mundo mejor.

### A Rocío y Maru

"No hay verdadera amistad sino entre aquellos a quienes Tú (Señor) aglutinas entre sí por medio de la caridad derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado". (*Conf. 4, 4.*)

"La verdadera amistad ... no se mide por intereses temporales, sino que hay que gozar con amor gratuito. Porque nadie puede ser amigo del hombre si no lo es primero de la misma Verdad". (*Ep. 151, 1-2.*)

## **AGRADECIMIENTOS ESPECIALES**

**A mi querido Maestro de maestros  
Miguel Angel Sobrino**

**Al sabio y extraordinario filósofo,  
siempre incisivo, en el rigor y el  
método. El del comentario a tiempo  
y el buen consejo. Su actitud ante  
el trabajo, su actitud como persona  
han sido mi mayor ejemplo.**

**A Mario Magallón**

**Por su comprensión y solidaridad  
siempre presto a la ayuda  
desinteresada y atento al buen  
desarrollo de este trabajo.**

## AGRADECIMIENTOS GENERALES

En primer lugar, a Dios con todo mi corazón, por tener que agradecer a una inmensa cantidad de personas, que constantemente estuvieron presentes en el árduo proceso de investigación de tesis, que hoy se concreta en este trabajo; pendientes de cada paso, animándome a continuar, cuando el entusiasmo parecía agotado, y festejando cada etapa culminada.

No puedo mencionar a todas ellas, pues terminaría elaborando una letanía, sin embargo no puedo dejar de hacer explícito mi enorme gratitud a:

El Seminario San Agustín, particularmente al padre José Miguel, que me permitió invadir sus espacios bibliotecarios, facilitándome material sumamente valioso e imprescindible para la realización de esta investigación.

Al Colegio de Bachilleres, por el apoyo que brinda a su personal académico; por sus cursos y becas de titulación que impulsan la actualización y superación de sus profesores.

A Alfredo Orozco, exdirector del Plantel 7 "Iztapalapa" que, durante su administración, siempre me insistió, solidariamente, para que realizara, por fin, la tesis.

A Isaías Avila, actual director del Plantel 7 "Iztapalapa", por su apoyo material y moral en desarrollo de este trabajo.

A Norma, una mujer extraordinaria, siempre atenta, que me permitió introducirme en su ámbito familiar.

A mi hermana "Charo", que me apoyó sustancialmente en el aspecto técnico de este manuscrito.

**- Gracias, pues, a todos ellos.**



## SIGLAS UTILIZADAS

<b>Conf.</b>	=	Confesiones
<b>C. Acad.</b>	=	Contra los Académicos
<b>Contra Iul.</b>	=	Contra Juliano
<b>De Beata Vita</b>	=	De la Vida Feliz
<b>De Civ. Dei</b>	=	La Ciudad de Dios
<b>De Doct. Christ.</b>	=	De la Doctrina Cristiana
<b>De Lib. Arbit.</b>	=	Del Libre Albedrío
<b>De Mor. Eccl.</b>	=	De la Moral Eclesiástica
<b>De Ord.</b>	=	Del Orden
<b>De Sac. Virg.</b>	=	De la Santa Virgindad
<b>De Trin.</b>	=	De la Trinidad
<b>De Vera Rel.</b>	=	De la Verdadera Religión
<b>Enar. in ps.</b>	=	Enarraciones de los salmos
<b>Ep.</b>	=	Epístolas, Cartas
<b>In Ioan Evang.</b>	=	En el Evangelio de san Juan
<b>Retract.</b>	=	Retracciones
<b>Serm.</b>	=	Sermones
<b>Sol.</b>	=	Soliloquios

Las traducciones que utilizaremos son las realizadas por la EDITORIAL CATOLICA, mejor conocida por la BAC.

# INDICE

	<b>Págs.</b>
<b>SIGLAS UTILIZADAS</b>	antes de la pág. 1
<b>INTRODUCCION</b>	1
<b>CAPITULO I</b>	
<b>CARACTERIZACION DE LA OPCION FUNDAMENTAL</b>	10
1.1. Definición de la Opción Fundamental	14
1.2. Aportaciones del Existencialismo personalismo	23
1.3. Concepto de Persona	30
1.4. Vivencia de la Opción Fundamental	42
1.5. Categoría Moral	56
1.6. Conclusiones	71
<b>CAPITULO II ELEMENTOS DE LA OPCION FUNDAMENTAL</b>	75
2.1. Concepto y contenido de la Identidad	81
2.2. Etapas del desarrollo del hombre	86
2.3. Identidad yoica	107
2.4. Decisión humana	114
2.5. Conciencia y libertad	127
2.6. Conclusiones	138

### **CAPITULO III**

#### **LA OPCION FUNDAMENTAL EN EL PENSAMIENTO Y EN LA VIDA DE AGUSTIN DE HIPONA**

	146
3.1. Concepto de Hombre: <<inchoata criatura>> que busca ser una <<criatura perfecta>>	154
3.2. Fin último: Llamada a la trascendencia	164
3.3. Búsqueda de la verdad: Camino a la interioridad	180
3.4. Del <<hombre exterior>> al <<hombre interior>>: Memoria sui y memoria Dei	194
3.5. De la <<tensión>> a la <<opción fundamental>>: Conversión	217
<b>ULTIMAS PALABRAS</b>	237
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	247

## INTRODUCCION

La elección del tema de este estudio obedece fundamentalmente a una preocupación básica, presente en mi existencia y que alcanzó su mayor hondura a partir de mi formación en los estudios de filosofía. Esta inquietud se arraiga en un profundo afán de comprensión de la existencia humana, un afán por conocer el sentido de la vida, la finalidad de la existencia, etc: cuya dilucidación me ha conducido a lo que aquí se ha denominado <<opción fundamental>>.

La pregunta por la propia existencia nos conduce, y emana, a su vez, de la cuestión por la existencia en general, la cual es la pregunta radical de la filosofía. La misión de ésta es indagar y tratar de responder, de manera racional, coherente y disciplinada, las incógnitas acerca del mundo y de la vida que las personas se plantean en ciertos momentos reflexivos de su existencia. Y no hay ser humano alguno que no se haya formulado preguntas acerca del sentir de su vida, su finalidad: o, en otras palabras, que no haya tenido dudas acerca de cómo ser hombre, de cómo vivir una existencia auténtica.

La preocupación por la vida humana se enmarca con mayor precisión en el ámbito de la ética, la disciplina esencial de la filosofía, su corazón, la más vital de sus disciplinas; pues en su recinto se busca esclarecer, precisamente, el obrar humano. Y nunca, como ahora, se manifiesta la necesidad del quehacer ético.

No es ninguna noticia la afirmación acerca de que vivimos en una época de crisis; nuestra sociedad, nuestro país, el mundo entero, se enfrenta a una gran crisis económica, política, social, etc.; pero, sobre todo, sufrimos una crisis moral.

Existe una gran confusión de los valores; casi nadie sabe qué quiere verdaderamente; pocos se preocupan por darle un sentido a su existencia; hasta parece poco probable optar por una vida auténtica.

Tal parece que vivimos en un mundo de cosas y no de personas; un mundo donde lo que cobra más importancia son las cosas, donde se hace énfasis en lo material y no en la vivencia de relaciones verdaderamente humanas.

Bajo esta perspectiva se puede decir que hay una subersión de valores, principios y actitudes morales, donde se aprecia más lo superficial que lo fundamental. Situación que nos conduce a poner en tela de juicio nuestros valores, nuestra imagen del mundo y hasta nuestra propia actitud ante la vida. Criterios de valorativa moral que antes funcionaban, ya no dicen nada a los hombres y mujeres afectados por esta gran crisis actual.

Ante esta situación de crisis, debemos actuar y buscar urgentes respuestas. De ahí la necesidad de recurrir a la ética, vinculándola con los estudios de la psicología, antropología, y demás ciencias humanas. Pero, la ética que necesitamos, debe superar posturas del pasado, y, a su vez, rescatar lo mejor de la tradición filosófica; y asumir los retos del presente: revisando sus categorías fundamentales. Nos referimos a una ética que ponga énfasis en el conocimiento de la persona, de lo humano, más que de los meros actos morales. Así podrá auxiliarnos de mejor manera en la búsqueda del sentido de la vida propiamente humana.

Es aquí, en el marco de esta crisis generalizada, donde situamos nuestra reflexión en torno a la <<opción fundamental>>; término que cada día cobra un uso más relevante en las corrientes filosóficas y psicológicas de orientación personalista.

Aun cuando el término <<opción fundamental>> tiene un uso más o menos reciente, la problemática que implica, de hecho está presente en muchos filósofos cuya inquietud fundamental se orienta hacia la reflexión ética.

Afortunadamente, en el horizonte de la ética, es innegable la presencia de distintos filósofos preocupados en torno a los problemas de la existencia, como la libertad, la decisión, etc., que nos proporcionan teorías por demás interesantes, desde las cuales podríamos abordar el tema de la <<opción fundamental>>.

Entre estos filósofos que nos presenta la propia historia de la filosofía, y en particular la de la ética, hemos optado por Agustín de Hipona.

En este trabajo nos abocaremos al estudio de lo que puede interpretarse como la «opción fundamental» en el pensamiento de Agustín Hipona

Agustín vivió en carne propia las inquietudes, angustias y tormentos que conlleva la ansiosa búsqueda de la verdad; ese anhelo por comprender más y mejor al ser humano. Él es un claro ejemplo, posiblemente más que ningún otro, de una vida comprometida en una búsqueda inquebrantable del conocimiento de la verdadera existencia, conocimiento que, para él es "interior".

En el desarrollo de sus obras, y particularmente en la exposición de sus *Confesiones*, nos comparte sus dudas y deliberaciones en torno a los conflictos y sentido de la propia existencia. Es impresionante observar su actitud de vida, conseciente a su «elección fundamental». Le fue fiel en cada uno de sus actos, a pesar de que las circunstancias le fueran adversas. Afrontó los problemas más acuciantes de su existencia. La enseñanza que brota de su reflexión es, en muchos aspectos, una lección válida y abierta a la experiencia de hombres y mujeres de todos los tiempos. De manera significativa, su palabra llega de un modo directo a la sensibilidad y al espíritu de los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Su pensamiento es actual, vigente; aun cuando expresa las ideas de una sociedad existente antes del medievo, muchas de sus tesis vendrían a ser expuestas

o sostenidas por filósofos posteriores. No es difícil que al estar leyendo un texto de Agustín, sin saber que se trata de él, pensemos que se trata de un filósofo moderno o contemporáneo.

Además, en él se manifiesta una permanente correspondencia entre su vida y su obra. En ambas se da una transición, una evolución, un crecimiento, un querer ser mejor; en fin, una búsqueda de perfección.

En el pensamiento de Agustín se expresa una anhelante búsqueda de lo absoluto que, sin embargo parte de la comprensión de lo que es el ser humano, concreto, dividido en lo más profundo de su ser, angustiado ante la necesidad de elegir alternativas que le afectan en lo más íntimo de su ser; es decir, la persona que busca una orientación básica para su vida, que busca ser, y ser en plenitud.

Para el hiponense, por su propia opción religiosa y por el contenido de la misma, la alternativa fundamental ante la cual se encuentra cada hombre concreto, es "o el amor a Dios hasta el olvido de sí mismo o el amor de sí mismo hasta el olvido y la negación de Dios" (*Serm.* 142; *De Civ. Dei* 14, 28). Ante esta enuncijada Agustín afirma que el hombre alcanza su existencia auténtica sólo cuando, ayudado por Dios y libremente, se entrega en totalidad al amor de ese Dios hecho presente en Cristo.

Independientemente del contenido religioso que marca la reflexión agustiniana, en su pensamiento encontramos una preocupación fundamental que gira en torno a las decisiones de fondo a las que se enfrenta todo ser humano, ante



las cuales, consciente o no, quiera o no, tiene que optar de una u otra manera: O por el bien y la trascendencia o por el mal y la destrucción.

Ante esto, es inevitable preguntarnos si todos los seres humanos alcanzan la vivencia (consciente) de la <<opción fundamental>>; así como, por la manera en que cada persona vive su <<opción fundamental>>. ¿Será un acto aislado en la vida de la persona?. ¿Un sólo acto determinará la existencia de un individuo?. O esta vivencia intransferible, profundamente íntima, ¿es más bien una orientación de vida, un sentido fundamental, que se concreta en cada uno de los actos importantes de la persona?

Estas preguntas estarán, pues, presentes en la reflexión que junto a Agustín realizaremos. Pero, es preciso aclarar que, básicamente, consideraremos su pensamiento ético; es decir, no vamos a abordar otros campos de su pensamiento.

No es nuestra intención penetrar en todos los temas que abarca la riqueza de sus obras. Así, por ejemplo, no abordaremos su Teoría del Conocimiento, la cual se expresa en su Teoría de la Iluminación; tampoco es nuestro inmediato interés, profundizar en su habilidad retórica, ni en su aspecto teológico.

Aun cuando todos sus temas están imbricados, unos en otros, trataremos de mantener el objetivo fundamental de nuestra reflexión; es decir, su pensamiento ético.

De esta manera, para lograr una mejor comprensión de lo que pudiera denominarse la <<opción fundamental>> en el pensamiento de Agustín de Hipona, en el capítulo primero caracterizaremos lo que entenderemos por <<opción fundamental>>, considerando otros términos que podrían resultar equivalentes, tales como <<tensión existencial>>, <<elección de vida>>, etc.

Analizaremos las reflexiones que algunos filósofos llamados existencialistas-personalistas han realizado en torno a esta realidad que denominamos <<opción fundamental>>, y que proponemos como categoría moral.

La reflexión sobre la <<opción fundamental>> iniciada en el capítulo primero nos conducirá al análisis de otras realidades que parecen constitutivas de aquella; y en este sentido, las entenderemos como elementos de la <<opción fundamental>>.

Así, el segundo capítulo recurriremos a la investigación psicológica existencial para dilucidar los elementos que conforman la <<opción fundamental>>, tales como el desarrollo de la identidad, la decisión, la conciencia y la libertad.

En este segundo capítulo abordaremos lo concerniente a la identidad personal, analizando el contenido de tal concepto; revisaremos las etapas del desarrollo propuestas por Erikson; así como la identidad yoica; y, la decisión humana, en la cual están implicadas la libertad y la conciencia.

En el capítulo tercero interpretaremos el pensamiento de Agustín de Hipona para descubrir si existen elementos que nos induzcan a pensar que, en él se da la reflexión sobre la <<opción fundamental>>. El estudio de su misma vida nos será de gran provecho para comprender que la <<opción fundamental>> es la actitud humana primordial en la que la persona asume consciente, libre y progresivamente la realidad total de su propio ser, constituyendo y configurando así su personalidad humano-moral, confiriendo al conjunto de su existencia una orientación básica, e insertándose de modo efectivo en su contexto socio-cultural y en la evolución histórica consiguiente.

En este capítulo analizaremos lo que podremos llamar la opción fundamental en el pensamiento de Agustín de Hipona, descubriendo que esta dimensión tensional está en relación directa con la búsqueda de la verdad, de la perfección, a partir de la propia interioridad; y como respuesta radical a la llamada universal a la trascendencia.

Estudiaremos la visión que el hiponense tiene acerca del hombre, al cual entiende como ser creado y marcado por la necesidad de apertura a la trascendencia; analizaremos lo que Agustín considera el fin último del hombre. Esta reflexión nos inducirá, a su vez, a que abordemos el tema de su conversión moral, entendiéndola como el camino que lo conduce de la <<tensión>> a la <<opción fundamental>>.

El método de investigación que utilizaremos en nuestro estudio es el propio del quehacer filosófico: la Hermenéutica, entendida como el análisis e interpretación de los textos. Procedimiento que implica el recurso de las estrategias y técnicas de la investigación documental.

Dado que en la obra de Agustín de Hipona no aparece propiamente el término <<"opción fundamental">>, lo que haremos en este trabajo será, precisamente, una hermenéutica de algunos de sus textos. Realizaremos una lectura dialogal, tratando de "escuchar" lo que el autor nos "dice" en torno a la opción fundamental, sin perder de vista su contexto histórico, manteniendo siempre nuestra perspectiva teórica, enmarcada en el horizonte de la ética.

## **CAPITULO I**

### **CARACTERIZACION DE LA OPCION FUNDAMENTAL**

- 1.1. Definición de la Opción Fundamental
- 1.2. Aportaciones del Existencialismo-personalismo
- 1.3. Concepto de Persona
- 1.4. Vivencia de la Opción Fundamental
- 1.5. Categoría Moral
- 1.6. Conclusiones

## CAPITULO I

### CARACTERIZACION DE LA OPCION FUNDAMENTAL

Una de las características esenciales del quehacer filosófico es, precisamente, su actitud de búsqueda de la verdad; la cual, consideramos, se manifiesta de manera más significativa en el ámbito que nos ocupa, es decir, en el campo de la ética. Y lo es, porque su objeto de estudio es nada menos que la moralidad, constituida por los actos propiamente humanos.<sup>1</sup>

El hombre, el sujeto que realiza el quehacer filosófico es, más que otra cosa, un ser moral. Desde que el hombre se agrupó en sociedades tuvo la necesidad de desarrollar una serie de normas o reglas que le permitieran regular su conducta frente a los otros miembros de la comunidad. De manera que la moral es una constante de la vida humana; los hombres no pueden vivir sin normas ni valores. Es por eso, que se ha caracterizado al hombre como un ser moral o un animal ético. Además, no es difícil entender que la esfera de la moralidad tiene un lugar singular en la vida del hombre, pues toca el punto más central y hondo del drama de la vida humana. Es ahí donde tiene su morada la conciencia, la culpa y el mérito, factores que tan profundamente condicionan nuestra vida. Tan pronto como surge un

---

<sup>1</sup> Si se analiza con cierta profundidad la tarea filosófica, se verá que en última instancia ésta suele desembocar en una forma de vida, en la fundamentación de una actitud moral. Aun las más abstractas reflexiones hechas por el hombre acerca del misterio del cosmos y de la vida, no tienen otra razón de ser que la de justificar una ética. Y esto se corrobora aun en los filósofos que se elevan hacia las cimas de la Metafísica o en los místicos que, entregados a la meditación, parecen no tener otro interés que el deleite que el de la misma meditación.

problema moral,<sup>2</sup> nos trasladamos a un <<mundo>> propio; tomamos conciencia de la incomparable seriedad de la obligación moral que ese mundo lleva consigo.<sup>3</sup>

Esta búsqueda de la verdad en el ámbito de la ética, si bien está presente en todas las etapas de la historia de la humanidad, en nuestros días se hace aún más urgente. Vivimos cambios dramáticos de sistemas, ideas, etc., que ponen en tela de juicio nuestros valores, nuestra imagen del mundo, y hasta nuestra propia actitud ante la vida. Criterios de valorativa moral que antes funcionaban, ya no dicen nada a los hombres y mujeres afectados en esta gran crisis actual. Ante tal situación, el filósofo moral tiene ante sí una irremplazable tarea: una revitalización de la reflexión de las categorías morales que den mejor cuenta, mayor comprensión, de la conducta moral: debe examinar con detención las raíces constitutivas de la moralidad, sometiendo al mismo tiempo a reajuste crítico las categorías morales fundamentales.

---

<sup>2</sup> Los problemas morales son aquellos que se suscitan todos los días, en la vida cotidiana, que no pueden postergarse porque constituyen el meollo de la vida misma; son problemas prácticos, que se plantean en las relaciones efectivas, reales, donde los individuos se enfrentan a la necesidad de ajustar su conducta a normas que se tienen por adecuadas o dignas de ser cumplidas.

<sup>3</sup> El mundo propio al cual nos referimos es precisamente el ámbito de la moralidad, objeto de estudio de la Ética. Sin detenernos en un análisis exhaustivo, queremos precisar nuestra distinción entre ética, moral y moralidad. <<Ética>> es la teoría o ciencia del comportamiento moral de hombres en sociedad, es el estudio de una forma específica de conducta humana; la <<moral>> es el conjunto de principios, normas, imperativos o ideas morales de una época o una sociedad dadas, en tanto que, la <<moralidad>> hace referencia al conjunto de relaciones efectivas o actos concretos que cobran un significado moral con respecto a la <<moral>> dada. Cfr. José Luis Aranguren, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958; Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, Grijalbo, México, (32a. ed.) 1982.

Es en este contexto de crisis, donde se ha de situar la reflexión en torno a la <<opción fundamental>>. Término que cada día cobra un uso más relevante en las corrientes filosóficas y psicológicas de orientación personalista. El estudio de la realidad a la cual hace referencia, cada vez más, se sitúa entre las cuestiones teóricamente más destacadas en dichos campos.

En este primer capítulo trataremos de caracterizar lo que sea la <<opción fundamental>> partiendo en primer lugar de un análisis del significado de los términos que componen dicha expresión, así como del resultante, el cual viene a multiplicar la riqueza del contenido que de por sí tiene cada término por separado. Revisaremos la interpretación que diversos autores han hecho de lo que se ha llamado <<opción fundamental>>, incluyendo un análisis de las distintas expresiones usadas para referirse a lo que podría ser una misma realidad. Nos serán de enorme utilidad las aportaciones que algunos filósofos existencialistas, de corte personalista, han realizado en torno a este tema, lo cual nos llevará a la reflexión del concepto de persona que de esta corriente se desprende y que es sustancial para comprender la realidad de la <<opción fundamental>>. Consideramos que, todo este análisis previo resulta necesario para tratar de fundamentar el uso que de este concepto se ha hecho como categoría moral básica.

Finalmente, cabe decir que, lo que denominamos <<opción fundamental>> guarda una estrecha relación con el centro moral de la persona, que sabe escuchar la llamada de los valores y responder a ellos, más que obedeciéndolos, construyéndose y construyéndolos, en una actitud dinámica y creadora.



### **1.1. Definición de la Opción Fundamental**

No es infrecuente que en las ciencias humanas surjan conceptos o expresiones que, por diversos motivos, gozan por un tiempo más o menos prolongado de una particular popularidad. Su éxito obedece en ocasiones al hecho de poseer la capacidad de dar cuerpo a una difusa y extendida manera de pensar. Esta corriente de pensamiento emerge a la superficie y se muestra a la luz pública gracias a dichas expresiones, las cuales adquieren la fuerza del símbolo que, en su simplicidad y claridad, sirve para aunar en torno suyo a quienes, desconociendo con anterioridad la sustancial sintonía de su pensamiento, se reconocen así compañeros en la promoción de una misma causa.

Pero puede acontecer también que personas de distinto origen y extracción, dotadas de un diverso bagaje cultural o filosófico, se encuentren militando bajo el mismo símbolo, empeñadas aparentemente en una misma empresa, mientras en realidad combaten guerras diferentes y aún opuestas. Justamente la coincidencia en un punto vital y mutuo interés hace olvidar demasiado pronto las profundas diferencias existentes en los planteamientos de fondo desde los que se accede al símbolo unificador.

En las últimas décadas la literatura filosófica ha acuñado diversos conceptos, fuertemente emparentados, que reflejan una común preocupación. Expresiones

como <<intención básica>>, <<actitud fundamental>>, u <<opción fundamental>>, han contribuido a poner de relieve la importancia que tiene para la cualificación moral de una persona su actitud radical ante el mundo en general, y en particular ante el mundo de los valores morales. Tales expresiones son el exponente de una difusa coincidencia en encarar el problema ético desde una perspectiva común. Una perspectiva preocupada ante todo por reafirmar el carácter personal de la moralidad, por hacer de la persona el centro de la vida moral, con el fin de evitar de este modo toda sombra de legalismo práctico o de fundamentación meramente formalista.

La preocupación a la que acabamos de aludir se hizo particularmente aguda en algunas formas de existencialismos, y en modo particular, en los de orientación personalista. En esta perspectiva es ya considerablemente frecuente que algunos autores recurran a la expresión y al tema de la <<opción fundamental>>, lo cual demuestra la fuerza extraordinaria que se vislumbra en su contenido. Sin embargo, es necesario hacer un esfuerzo de profundización en torno a la realidad referida con el concepto de <<opción fundamental>>, para intentar percibir las aportaciones que pueden ofrecer las reflexiones de filósofos, teólogos y psicólogos estudiosos de este tema. Para ir avanzando poco a poco, de manera metodológica, consideramos que es elemental recurrir a un análisis del uso y significado de los términos que conforman esta categoría moral.

El término <<opción fundamental>> comienza a utilizarse de manera explícita después de la Primera Guerra mundial. No puede precisarse quien fue el primer autor que utilizó expresamente dicho término. Lo que sí puede quedarnos

claro es que, sea quien fuere el iniciador de su utilización explícita, la temática que encerraba no era ya patrimonio exclusivo suyo. Desde entonces, es indudable que distintos autores de diversos campos del conocimiento han dedicado un gran esfuerzo en su comprensión; y quienes lo han usado le han atribuido distintos matices e intencionalidad. Su significado es complejo, profundo y rico: tiene gran relevancia en los campos teológico moral, psicológico y filosófico. La realidad a la cual se refiere la «opción fundamental» es mucho más vital y densa que su análisis conceptual, sin embargo es necesario que partamos de él.

Al acudir al diccionario de la lengua española para tratar de esclarecer esta expresión, encontramos que, el sustantivo «opción» significa: libertad o facultad de elegir, derecho que se tiene a un oficio, dignidad, etc., el convenio en que, bajo condiciones, se deja al arbitrio de una de las partes ejercitar un derecho a adquirir una cosa. De esta forma, podemos afirmar que la «opción» implica a la facultad dinámica del ser humano de «ver», «tender a», «elegir», una cosa entre varias; aplicándose especialmente a una acción o línea de conducta. En cuanto al adjetivo «fundamental», éste designa lo que es fundamento de algo, lo principal en una cosa, lo más importante, la base de algo, lo que influye más poderosamente; en fin, lo que es indispensable en alguna cosa.<sup>4</sup>

En vista de lo anterior, podemos afirmar que la expresión, compuesta por los dos términos anteriores, «opción fundamental», sólo puede ser aplicado a la

---

<sup>4</sup> Cfr Real Academia Española de la Lengua, *Diccionario de la Lengua Española, Voces: "Opción"; "Fundamental"*; Espasa Calpe, Madrid, (20a ed.) 1984, (Dos Tomos); M. Moliner, *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1992. (Dos Tomos).

persona humana; expresa la situación que la persona configura en sí misma al ejercer su facultad de elegir, teniendo en consideración que esa elección tiene por objeto una realidad que le pertenece estrictamente y que, al mismo tiempo, por ser la más importante y servir de fundamento a su existencia, resulta básica. Más que elegir alguna cosa, con dicho término se expresa que la persona se elige a sí misma y el riesgo que corre es, precisamente, el de su propio destino.

Esta situación que expresa la capacidad de elección de la persona humana, se ha enunciado de distintas maneras en diversas teorías filosóficas, teológicas y psicológicas. En una revisión general, encontramos los siguientes términos análogos al de «opción fundamental»:<sup>5</sup>

- |  |                             |
|--|-----------------------------|
| - Orientación profunda de la voluntad        | (P. Anciaux)                |
| - Elección fundamental de la vida            | (Idem.)                     |
| - Dirección más profunda de la persona       | (P. Schoonenberg)           |
| - Actitud fundamental                        | (B: Häring)                 |
| - Decisión personal por el bien o por el mal | (P. Schoonenberg)           |
| - Centro de la persona                       | (Idem.)                     |
| - Intención fundamental                      | (H. Reiners, D. Hildebrand) |
| - Concepto de vida                           | (F. Heggen)                 |
| - Plan de vida                               | (Idem.)                     |
| - Opción trascendental                       | (J. Fuchs)                  |
| - Proyecto existencial                       | (P. Anciaux)                |

---

<sup>5</sup> Cfr. Fidel Herráez, *La Opción fundamental*, Sigueme, Salamanca, 1978, pág. 21; Idem., "La opción fundamental", en: Marciano Vidal, *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 1992, pág. 344. El Doctor Fidel Herráez guía en gran medida los ejes de nuestro trabajo.

- Estilo de vida (R. Blomme)
- Intención y resolución básica (B. Häring)
- Tensión existencial (M. A. Sobrino)

Encontramos también, otras expresiones como:

- Elección preferencial
- Opción finalizante
- Opción nuclear
- Opción radical
- Motivación fundamental
- Sentido fundamental
- Elección más original
- Decisión fundamental

Sin embargo, a pesar de la multiplicidad, se puede afirmar que todas estas expresiones hacen referencia a una misma realidad, todas ellas resultan ser equivalentes, en su conjunto aparece un mismo horizonte de significación: la elección de una actitud humana esencial que, implicando a la persona en una alternativa que afecta al centro de su ser, la compromete existencialmente y le confiere una orientación básica de vida. En cada uno de esos términos se manifiesta la idea de autoconstrucción de la persona humana a partir de una elección que recae sobre su propio ser y existencia.

Nosotros, siguiendo a Fidel Herráez, uno de los estudiosos que se ha abocado con mayor preocupación al análisis de esta situación existencial,

preferimos utilizar el término <<opción fundamental>>, pues consideramos que es el más significativo y el que, de alguna manera, conserva mejor la intencionalidad manifiesta en las otras expresiones. Herráez define la opción fundamental como "la actitud humana primordial en la que la persona asume consciente, libre y progresivamente la realidad total de su propio ser, constituyendo y configurando así su personalidad humano-moral, confiriendo al conjunto de su existencia una orientación básica e insertándose de modo efectivo en su contexto sociocultural y en la evolución histórica consiguiente."<sup>6</sup>

Se trata, pues, de una situación básica que la persona configura en sí misma a partir de una elección en la que ella misma se asume y autoconstruye progresiva, dinámica y totalmente; una actitud esencial que, por implicar al ser humano en su núcleo personal más íntimo, confiere a su existencia una orientación vital que pasa a ser norma y principio de acción y que se traduce en comportamientos responsables y concretos; así, esta situación viene a ser la expresión más importante de la responsabilidad moral. De esta forma, el concepto de <<opción fundamental>>, utilizado como categoría moral, expresa adecuadamente la intención globalizante que acompaña a todo comportamiento moral.

En el ámbito de la psicología existencial, encontramos valiosos elementos que contribuyen a una mejor comprensión de la opción fundamental.<sup>7</sup> Aun cuando

---

<sup>6</sup> *Idem*, pág. 136.

<sup>7</sup> En el capítulo II nos abocaremos al análisis de las aportaciones que la psicología existencial ha realizado en torno al proceso de decisión e identidad de la persona humana. Los estudios que al respecto realizaron Erikson, Maslow y Frankl, entre otros, resultan ser imprescindibles y de un alto valor para nuestra reflexión. Consideramos que en los estudios de la psicología existencial, en

no tilizan de manera directa el término <<opción fundamental>>, podemos inferir las coincidencias entre éste y algunos de sus conceptos categoriales.

Así por ejemplo, los estudios de Erik Erikson nos ayudan a comprender que, lo que llamamos <<opción fundamental>> coincide con el desarrollo de la identidad en un proceso continuo, creativo y manifestativo de la integridad de la persona. Con sus estudios sobre la identidad humana como proceso de integración del <<yo>> individual-social, hasta hacer de la persona un todo coherente capaz de concretarse en la elección de una forma de vida estable, nos ofrece importantes elementos para comprender la dinámica inherente a la opción fundamental.

En Abraham Maslow, la opción fundamental puede entenderse bajo la terminología de <<experiencia vértice>>, como la experiencia de gratuidad que inunda la totalidad de la persona; la <<experiencia vértice>> es para Maslow una expresión que alcanza la profundidad de la persona y encierra una honda comprensión del verdadero camino de la vida; "es una experiencia de totalidad y de gratitud, de una nueva forma de entender que la realización de sí mismo únicamente es posible en la trascendencia. Es una aceptación de la escala de valores; nace de lo profundo y da dirección a la totalidad de la vida."<sup>8</sup> Esta devoción por la verdad, es lo que nosotros llamamos <<opción fundamental>>. Así, con su investigación sobre la <<experiencia vértice>>, entendida como vivencia de totalidad, hace

---

general, se manifiesta una profunda comprensión de los valores éticos y un interés particular por la dimensión ética del crecimiento de la persona. Entre sus representantes más significativos, además de los ya mencionados, se encuentran Spranger y Fromm.

<sup>8</sup> Bernhard Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, tres tomos, Herder, Barcelona, 1985. Tomo primero, pág. 193.

referencia a la profundidad de la persona y a su orientación en una auténtica realización.

Por otro lado, Viktor Frankl ha prestado gran atención a la <<búsqueda de significación última>> de la existencia humana, como fuerza integradora y dinamizadora de la persona; esta <<búsqueda de significación última>>, es para Frankl, una búsqueda de la verdad y del sentido de la vida; él piensa que existen recursos interiores que pueden ser despertados de manera tal que la persona llegue a encontrar su identidad por medio de una dedicación a la verdad y la voluntad de comprometerse firmemente en ella. Sostiene que en esta búsqueda sincera se da siempre un contacto, aun cuando sea inconsciente, con la trascendencia.

Esta devoción por la verdad, es lo que nosotros entendemos por <<opción fundamental>>. De esta manera, podremos entender que la opción fundamental se despliega gradualmente hasta llegar a la unión, plenamente consciente, con el fundamento último de significación.

Según Frankl, la dedicación por la verdad (según nosotros, la opción fundamental), produce gran espontaneidad en las decisiones éticas del individuo. Afirmo que, una persona que se ha dedicado firmemente a esa libertad para la verdad y significación final no necesita largas reflexiones para tomar decisiones coherentes con esta dedicación; más bien, la elección surge espontánea y creativamente desde la profundidad interior donde se halla presente el <<Dios invisible>>. <sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona, 1977, págs. 67 ss.



Siendo consecuentes con las ideas de estos representantes de la psicología existencial, podemos entender a la opción fundamental como la propensión moral hacia un fin determinado que se expresa en una actitud humana determinada, la cual se manifiesta en actos particulares, preparados mediante acciones y decisiones anteriores.

Edward Spranger, psicólogo y filósofo alemán, también dedicó un gran esfuerzo en el estudio de las elecciones fundamentales tomadas a lo largo de la vida dentro de diversos contextos sociales y culturales.

Según Bernhard Häring, Spranger, en su obra *Formas de vida*, preocupado por la interdependencia dada entre los tipos de valores y el ethos correspondiente de disposiciones orientadoras, analiza los siguientes tipos de valores: económico, estético, político, social, teórico y religioso; de los cuales afirma que ninguno existe en situación pura y sin mezcla, sólo son inclinaciones o tendencias más o menos dominantes; de tal forma que, sufriríamos una gran pérdida si se excluyesen unos a otros. En última instancia, los únicos valores que Spranger reconoce como supremos son los religiosos; según él, éstos, por su propia naturaleza están abiertos a los otros valores; sostiene que, otorgar a Dios el primer lugar absoluto es la opción fundamental religiosa que debería garantizar el orden del amor y la adecuada escala de valores.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Cfr. Bernhard Häring, *Op. cit.*, pág. 191.

Ahora bien, independientemente de que en la obra Spranger hay una opción fundamental por Dios, nosotros queremos subrayar que en el fondo de la opción fundamental existe una tensión, una orientación hacia la trascendencia.

Hasta aquí hemos acudido a la reflexión de la psicología existencialista en un intento de ir conjuntando los datos que contribuyan a una mejor comprensión de lo que sea la opción fundamental, y por supuesto no avanzaríamos sin aprovechar los importantes aportes que la reflexión filosófica existencialista ha realizado en la explicitación de la opción fundamental.

## **1.2. Aportaciones del Existencialismo personalismo**

Los llamados filósofos existencialistas han dado una importancia muy especial a las cuestiones relacionadas con la opción o elección fundamental. Para ellos, la forma propia de ser del hombre es, precisamente, el resultado de las actitudes y disposiciones elegidas libremente por él.

Los existencialismos, reaccionando contra la visión del hombre que lo consideraba como una naturaleza o sustancia fija y uniforme, subrayó la originalidad de la persona, a la que definió como existencia, libertad y proyecto.

Lo central para estos filósofos es el problema del ser, de la existencia; problema que sólo puede afrontarse a partir de lo que el hombre mismo es, como hecho, o como tarea a realizar. presenta pues, a la persona en su individualidad concreta, en su existencia de aquí y ahora, en su hacerse a sí misma a través de sus decisiones personales y de las situaciones vitales.

Muchos autores, estudiosos de la opción fundamental, consideran que la filosofía existencialista de orientación personalista, considerada en su conjunto, ha contribuido de manera especial en la caracterización de esta categoría. Dicha filosofía, deshechando toda manera de pensar abstracta, impersonal y cosista, sitúa el acento principal de su reflexión en la persona. Afirma que el esquema de las estructuras expresivas del comportamiento humano, ha de ser suministrado, más que por un conocimiento ontológico, por uno de tipo antropológico. Defiende que tales estructuras, tanto a nivel personal como social, han de estar organizadas en torno al individuo y han de encaminarse a que éste pueda ser plenamente él mismo y vivir su propia dignidad. Interpreta la libertad como propiedad fundamental y de totalidad, incluso en sus actuaciones concretas. Concibe al ser personal en su unicidad irreversible y, al mismo tiempo, en su dimensión relacional de encuentro y comunidad con un tú.

Así pues, la orientación personalista hace incapié en una revaloración del ser de la persona en relación a las opciones que fundamentan su existencia. De esta manera, como afirma Leandro Rossi, "sólo se está en pleno planteamiento personalista cuando se llega a acoger la opción fundamental y a atribuirle el valor

moral de la persona humana."<sup>11</sup> Dentro de esta corriente de pensamiento encontramos a Martin Buber, Max Scheler, Emanuel Mounier, entre otros.<sup>12</sup>

Pero, sin duda alguna, podemos asegurar que Kierkegaard fue el primero, en la época moderna, en subrayar la originalidad de la existencia humana asumida y determinada mediante la decisión de la propia persona humana; fue el primero en considerar la importancia de lo que estamos aludiendo como opción fundamental, que para la filosofía contemporánea es la elección y la realización de la unidad constitutiva de la propia forma final.

En su obra *O lo uno o lo otro*, Kierkegaard distingue tres esferas en la vida: la estética, la ética y la religiosa.<sup>13</sup>

En la esfera o estadio estético el modo de ver y vivir la realidad son determinados por una búsqueda del goce, incluso intelectual, un culto al momento feliz, un rechazo a todo compromiso. Este estadio implica el sentido y la búsqueda de la belleza, la capacidad de admirar, de vernos inundados de asombro, de gozar, y una dedicación a los valores de la armonía y del arte. Kierkegaard considera este estadio como una dimensión indispensable para el crecimiento de la personalidad;

---

<sup>11</sup> Leandro Rossi, "Opción fundamental", en: *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*, Sigueme, Salamanca, 1986.

<sup>12</sup> Cfr. Norberto Bobbio, *El existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1949; Mounier, Emmanuel, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, (2a ed.), 1973.

<sup>13</sup> Cfr. James Collins, *El pensamiento de Kierkegaard*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970; Soren Kierkegaard, *Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical*, Aguilar, México, (3a ed.) 1977.

**sin embargo, también afirma que, este género de vida conduce a la melancolía y a la desesperación.**

En la esfera ética, el individuo realiza su existencia comprendiéndola, viviéndola y expresándola con categorías que surgen de su existir concreto; la persona comprende la majestad del bien, la dignidad de cada persona y da prioridad al arte de amar. Esta situación se define por la seriedad de un compromiso asumido, fidelidad al propio ser, transparencia de sí mismo y por un ejercicio progresivo de la libertad; en esta forma de vida se manifiesta una armonía y equilibrio, muy importantes en el crecimiento de la persona.

El estadio religioso surge cuando el hombre, reconociéndose limitado y pecador, es consciente de estar delante de Dios y se entrega a él existencial y libremente, descubriendo, entonces, el misterio de su existencia. Este estadio se caracteriza por una profundización que va desde un reconocimiento de Dios como necesario para la propia perfección de la persona hasta concebir la vida como adoración de Dios en espíritu y verdad. Según Kierkegaard, en esta esfera de la vida Dios ocupa radicalmente el centro de toda acción y se concibe a la ética como participación en el amor de Dios para el hombre, como respuesta de adoración a su amor y justicia.<sup>14</sup> Afirma que, únicamente en este estadio el hombre alcanza su verdadera vocación.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Cfr. Bernhard Haring, *Op. Cit.*, pág. 193.

<sup>15</sup> Cfr. Ignacio Leep, *La existencia auténtica*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, págs. 32-3

Ahora bien, Kierkegaard sostiene que, el hombre no puede vivir simultáneamente los tres estadios; en ellos hay contradicciones y alternativas que son inconciliables entre sí, por lo que no pueden resolverse en una síntesis; tampoco se da un recorrido gradual, sino que es imprescindible un salto cualitativo. Ante el conflicto que entrañan se impone una elección, no teórica sino existencial.

La elección, pues, es nada fácil dado que es el <<yo mismo>> del hombre quien está implicado en ella; por esta misma razón podemos llamarla fundamental. Esta opción está en relación íntima con quien la elige. Por ella el <<yo>> se recibe a sí mismo, se viste a sí mismo; y éste no es un <<yo>> abstracto sino concreto: es decir, síntesis del <<yo>> ideal y del <<yo>> histórico. El hombre, por ende, no es una naturaleza o sustancia fija y uniforme, es existencia original; el hombre es como un poema inacabado, como dice Heidegger<sup>16</sup>; es una tarea a realizar, un quehacer en cumplimiento de su destino. Desde esta perspectiva existencialista, el hombre es considerado en su individualidad concreta, única e irrepetible.

De esta manera, siguiendo a Kierkegaard, podemos afirmar que, en el ser humano hay una voluntad mucho más profunda que el mero desear y la mera deliberación; existe una voluntad identificada con el propio ser, que pone en riesgo las actitudes y acciones fundamentales de la persona. Así, aunque puede ayudarse a los demás en algunas decisiones, en esta elección estamos completamente solos, su núcleo nos es absolutamente personal, íntimo.

---

<sup>16</sup> Cfr. Martin Heidegger, "La experiencia del pensar" (poema), Tr. de José Ma. Valverde, en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, no. 56 (1954), págs. 178-80; citado por Eugenio Frutos, "La libertad como destino de la persona humana", en: *Augustinus*, 2 (1957), Madrid, págs. 28-9.

En su obra ya mencionada (*O lo uno o lo otro*), Kierkegaard llama a esta opción <<el bautismo de la voluntad>><sup>17</sup>, pues la persona al asumir el hecho de su existencia deja de ser lo que espontáneamente era y llega a ser lo que propiamente es, desarrollando sus virtudes personales, civiles y religiosas.

En fin, esta elección originaria -no en el sentido temporal sino existencial- se hace presente en cada elección concreta de nuestra vida, dibujando una línea de conducta y orientando toda nuestra existencia. Además, aunque puede aparecer en un momento privilegiado de la existencia, puede ser profundizada sucesivamente o darse en ella un retroceso.

Por supuesto también debemos considerar que el ejercicio de nuestra libertad en la opción fundamental conlleva un riesgo supremo: la alienación. Esta es consecuencia de no haber tomado en serio y en su momento correspondiente esa tarea de ir autoconstruyendo la propia existencia, o de una elección equivocada. En tal situación, siguiendo de nuevo a Kierkegaard, podemos asegurar, la persona no consigue su existencia auténtica; ésta sólo puede resultar de una verdadera elección; y quien no elige por sí mismo, consciente y libremente, sufre pasivamente que otras personas e incluso las leyes biológicas y sociales sean quienes se encargen de elegir por él.

Además, mientras que la elección entre dos ideas carece normalmente de alcance dramático, no ocurre lo mismo cuando tal elección compromete la

---

<sup>17</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. Cit.*, pag. 43.

existencia. Aquí el individuo corre un riesgo que implica su propio ser: admite unas posibilidades de existencia y renuncia a otras. Esta es la causa de que cuando, situado ante esta elección, tome conciencia de su condición personal y se experimente invadido por un sentimiento de angustia.

Pero, nada de esto resta el inegable valor que la libertad tiene para Kierkegaard. La considera irremplazable, la identifica con el <<yo>>, la considera como una posibilidad constante de reestructurar la existencia personal; afirma que la acción interna es la verdadera vida de la libertad, de tal forma que, elegir bien, más que elegir una mejor cosa, es luchar por la misma libertad, y ésta se perfecciona cuanto más excluye el mal.<sup>18</sup>

Como puede observarse, dentro de la filosofía existencialista, y más propiamente, la de orientación personalista, existen importantes contribuciones para la comprensión de la opción fundamental. En este pensamiento, como mencionábamos antes, está presente un concepto de persona humana, con ciertas características que la distinguen de una interpretación esencialista, haciendo énfasis en la capacidad humana de autoconstrucción. Tal concepto resulta significativo en el análisis de la realidad de la opción fundamental.

Por eso, antes de continuar nuestra delimitación sobre la opción fundamental, es preciso detenernos un poco en el análisis en torno al concepto de persona que se desprende de las ideas existencialistas-personalistas que hemos estado revisando.

---

<sup>18</sup> Kierkegaard, *O lo uno o lo otro*, págs. 50-110; citado por Fidel Herráez, *Op. Cit.*, pág. 44.



### **1.3. Concepto de Persona**

Desde el enfoque personalista, podemos afirmar que el desarrollo del hombre como persona, a diferencia de los demás seres vivientes, no es un proceso que de por sí transcurre en el campo de lo predeterminado ni en el campo de lo casual. Tal proceso, en lo que tiene de humano, ha de ser consciente, autodirigido y autoexperimentado como una misión de vida. En este proceso que consiste, precisamente, en un ir haciéndose, en un ir llegando a ser lo que <<es>>; la capacidad de decisión y sus distintas realizaciones desempeñan una función insustituible: al ir decidiendo sobre sí misma, la persona va autoconstruyendo su propio ser. El individuo debe entenderse pues, no como una estructura inerte que espera ser puesta en acción, sino como un progresivo hacerse que va construyendo su ser.

Así, no cabe duda que, llegar a ser auténticas personas es nuestro quehacer principal: como sujetos humanos somos inicialmente realidad y tarea.<sup>19</sup> La progresiva concreción adecuada o inadecuada de nuestras posibilidades originales, o el no desarrollo de éstas, va configurando la historia de cada persona y la del conjunto social al que pertenece.

---

<sup>19</sup> Esta idea implica una visión no esencialista del hombre. Es decir, aquí se sostiene que la persona es "algo" dado que no está concluido.

Esta tarea de irse construyendo efectivamente personas conlleva un proceso en el que el individuo experimenta su capacidad básica de percibirse y valorarse, lo que puede determinarse como su <<conciencia fundamental>>; también implica que el sujeto acoja su posibilidad radical e ineludible de actuarse, es decir, su <<libertad fundamental>>; así como, que asuma de forma total -coherente o incoherente- el ser y existir que como base humana tiene, esto es, su <<opción fundamental constructiva o destructiva>>; conlleva también, que tome postura en relación con los modelos de identificación recibidos y configure con lucidez su propia identidad y el proyecto de su vida, lo cual puede entenderse como su <<personalidad moral>>.

Por supuesto, este proceso conlleva que se haga cargo de su actuación, o sea, una <<responsabilidad personal y social>>; y que se inserte de manera efectiva en su contexto humano, lo que nos llevaría a afirmar su <<corresponsabilidad histórica>>. Según Herráez, "ir llevando a cabo tal recorrido debe ser nuestra labor más importante, porque de ella van recibiendo sentido y contenido las demás; la más exigente, porque ha de implicar los mejores y mayores esfuerzos; y la más extensa, porque abarca el conjunto de la existencia."<sup>20</sup>

En este sentido, podemos afirmar que el ser humano, a diferencia del animal, es capaz de decidirse consciente y libremente en la historia; tiene la capacidad de asumirse en y desde su núcleo personal, de tomar decisiones que comprometan su

---

<sup>20</sup> Fidel Herráez, "Opción fundamental", en: Marciano Vidal, *Conceptos fundamentales*, pág. 343.

existencia, construyéndola o destruyéndola; de aceptar como norma y sentido de su propia vida, algún valor o ideal que lo lleve por determinados senderos, induciéndolo a realizar esfuerzos, afrontar situaciones y hasta soportar angustias y privaciones que de otro modo, rehuiría.

Dicho de otra manera, en la persona humana existe una tendencia que procede desde lo más hondo de su constitución, de su querer más profundo: el deseo radical de ser, y ser en plenitud. Este deseo suele movernos a la búsqueda de algún valor determinado que esté en consonancia con nuestras más caras aspiraciones. Si de hecho lo encontramos, o creemos encontrarlo, intentamos adherirnos a él, considerándolo guía de nuestro actuar.

Cuando esto acontece, tiene lugar en nuestra persona una toma de posición libre que establece una orientación en la que se fundamentan cada una de nuestras acciones, incluso aquellas que no están encaminadas directamente a ese fin, pues de alguna manera están condicionadas por él; es decir, cada acto de la persona, sea consciente o inconsciente, está integrado en un carácter de totalidad. Así pues, con esta toma de posición terminamos por definir nuestra actitud y forma de ser fundamentales, de cara a la vida y a la historia; a lo que se ha llamado <<opción fundamental>>. <sup>21</sup>

De esta manera, consideramos que a todo ser humano de cualquier etapa histórica, con tal de que haya poseído un desarrollo normal de sus capacidades -y de acuerdo con la evolución de su ambiente sociocultural-, le ha sido posible tener

---

<sup>21</sup> Comunicación personal con el Mtro. Miguel Angel Sobrino.

conciencia, no sólo de las realidades circundantes, sino también de sí mismo, razón por la cual puede advertir en su propio ser un núcleo personal que le sitúa al mismo nivel de sus semejantes y, al mismo tiempo, le diferencia de ellos. Aun cuando no distingue con claridad los elementos integrantes de este núcleo, de algún modo percibe en él un centro de vida, de valores, de energía, de posibilidades, esperanzas, alegrías y, por qué no, de sufrimientos, que le configuran como <<él mismo>>, como una realidad única, que en algunos momentos parece ser inalcanzable.

Naturaleza humana significa, entonces, cuanto la persona <<es>> a medida que va realizando su opción fundamental; lo que podríamos llamar realidad humana de base, incluye todo lo que de personal, cultural e histórico, configura al ser humano. Consideramos que, la opción fundamental de la persona consiste en la asunción primordial y global de su propio ser y existir humanos, en un dinamismo paulatino de concreción, constructiva o destructiva; la autodeterminación radical por la que la persona se hace cargo consciente, libre y progresivamente de sí misma, a partir de todos los factores que originalmente la constituyen y según una orientación y trayectoria de vida.

De acuerdo con las aportaciones de la psicología existencial, podemos afirmar que, en la misma base psicobiológica de la persona radican la capacidad de que sea consciente de sí misma y del significado global de su existencia, la facultad de ser dueña de su actuación en un horizonte de libertad, y la posibilidad de decidirse ante los valores construyéndose o destruyéndose progresivamente; en la propia densidad del ser humano se encuentra una autodisposición que entraña la

opción de construir, o destruir, o de no avanzar en el desarrollo de y evolución de su propia identidad, de su propia existencia. Tales capacidades, en su dimensión de fundamentalidad, posibilitan que la persona disponga de sí misma y se vaya determinando en su ser y actuar básicos en relación a la totalidad de su vida. Por supuesto, esto nos lleva a la necesidad de analizar la relación que existe entre el proceso de identidad como integración de la persona en su propio ser, y de la decisión como determinación existencial del individuo.<sup>22</sup>

Necesariamente, la opción fundamental conlleva una autocomprensión de toda la persona en una sucesiva autoimplicación y autoexpresión existencial. "Es la entrega de nuestro ser a nosotros mismos como tales personas. La mayor respuesta que podemos efectuar ante la estructura humana que inicialmente se nos da y somos, para hacerla propiamente nuestra. La aceptación, rechazo o inadecuada orientación de lo esencial de nuestro fundamento personal."<sup>23</sup> Con la opción fundamental, se da en el sujeto un reconocimiento efectivo de su base humana pasada y presente, para ir plasmando personalmente su posible concreción futura. Por lo que, la <<situación>> no es meramente el lugar de posible acción para el individuo humano en el aquí y ahora, sino, ante todo es la indispensable oportunidad para que vaya autoconstruyéndose.

Ahora bien, si reconocemos que es un rasgo fundamental del ser humano el ir autoconstruyéndose a partir de su libertad traducida en decisiones que van

---

<sup>22</sup> En el capítulo II profundizaremos en esta estrecha relación que se manifiesta en el proceso de integración, o desintegración de la identidad del individuo y su opción fundamental.

<sup>23</sup> Fidel Herráez, *Idem.*, pág. 351.

configurando su núcleo básico, también debemos reconocer la trascendencia que tiene la propia decisión.

Simplemente, la persona no puede renunciar a elegir, a decidir, sin poner en peligro su evolución humana, pues, de acuerdo con el ejercicio de esta facultad, va incorporando las diversas posibilidades vinculadas a su ser.

Según la reflexión tomista, en la naturaleza humana existe una elección primaria o inclinación innata fundamental por la que la persona tiende a su realización plena y definitiva.

Esta tendencia se concreta en las dos facultades humanas por excelencia: la inteligencia trata de dirigirse hacia su plenitud en la verdad, y la voluntad hacia su realización perfecta en el amor al bien.

Sin embargo, para Fidel Herráez, también se da la posibilidad de que esa elección, a la cual llama <<opción natural>>, sea asumida consciente y libremente o que sea rechazada de la misma manera.

Según él, precisamente en esa actitud positiva o negativa estriba la elección fundamental de la libertad. En el primer supuesto existe una coherencia entre la elección de la naturaleza y la de la libertad; en el segundo, una contraposición de ambas.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Opción fundamental*, págs. 37-8. Esta idea coincide con la noción de persona auténtica que el autor sostiene en la pág. 116 de esta misma obra, donde define a la

Siguiendo la línea de nuestra reflexión, nos interesa subrayar que, el ser humano a la vez que es síntesis de su pasado, en gran medida lleva su futuro dentro de sí mismo, activo y dinámicamente en el presente. Es decir, es al mismo tiempo actualidad y potencialidad, hecho y posibilidad. En esta perspectiva temporal, el pasado de la persona no es algo que queda atrás, simple y llanamente; posibilita y da consistencia a su ser y actuar presentes y lo proyecta hacia el futuro; un futuro que no se realizará, por tanto, bajo el impulso de fuerzas ciegas e imprevisibles; todo lo contrario, podrá ser hecho y dominado por la persona, con tal que ésta se encuentre en una actitud reflexivamente creativa.

Además, el hombre, este ser dinámico, no terminado, que se define en su <<hacerse>>, es considerado por Angel Galindo "como una apertura dialógica con el cosmos, con los hombres, sus semejantes, y con el Absoluto"<sup>25</sup>; lo cual indica que la persona humana sólo logra el desarrollo efectivo y la realización adecuada de sus capacidades en la intercomunicación con los demás seres, sobre todo, los personales. De aquí que, la totalidad dinámica de su ser sea en sí misma una realidad abierta.

La <<apertura>> se produce sólo en cada persona humana concreta, sea individual o colectiva. Y lo que en la <<apertura>> se ofrece es, precisamente, una persona humana como una unidad originaria y permanente, síntesis de una naturaleza y una existencia, una realidad que siendo <<previamente dada>> es <<totalmente asumida>>.

<sup>25</sup> Angel Galindo García, *La Opción fundamental en el pensamiento de San Alfonso María de Liguorio*, ESET., Publicaciones del Seminario de Vitoria, Vitoria, 1984, pág. 14; Cfr. Martín

realidad trascendente y no una mera subjetividad. De tal manera que, donde no se da realidad, tampoco hay apertura; estos dos términos son, pues, simultáneos. En contraste, podemos decir que, la nada es el vacío de <<una apertura sin realidad>>; por eso angustia o causa vértigo. La nada, entonces, es negación de la realidad; sólo la realidad colma la apertura. Podemos agregar que, en la persona humana, la negación de la realidad es como una aniquilación de la misma persona que la niega.

En este mismo sentido, <<ser libre>> significa exactamente <<estar liberado para>>. La persona humana <<está liberada>> de la servidumbre de la naturaleza <<para>> realizar algo que no puede ya inscribirse en el campo del ser físico. El <<para>> es intencional; su <<intención>> es trascendente respecto de lo físico, de lo inmediato. Lo que el hombre realiza más allá de este ámbito es lo que da contenido y forma histórica a lo propiamente humano -en cierto modo, la cultura no es natural, sino <<sobrenatural>>, pues trasciende a lo propiamente natural-. El ser humano trasciende el orden puramente natural, <<se salva>>, para alcanzar un orden superior.

Según Eugenio Frutos, la liberación o salvación pudiera quedar aquí. Pero nada impide que <<estar liberado de>> la Naturaleza signifique <<estar orientados a>> la trascendencia, es decir, a lo propiamente dicho <<sobrenatural>>. Si esta sobrenaturalidad no se inscribiera ya en la situación terrena de la persona humana, nunca se podría dar el salto de lo natural a lo sobrenatural, es decir, no habría salvación en ningún sentido. Estar liberado significa así, al mismo tiempo, <<estar destinado>>. La persona humana <<está destinada>> a la historia y a la

---

Buber, *Yo y tú*, Nueva visión, Buenos Aires, 1984; Eduardo Nicol, *Psicología de las situaciones*



trascendencia.<sup>26</sup> Esta noción de <<destino>> implica necesidad. Si no fuera necesario no sería esencial.

Desde esta perspectiva podemos afirmar que <<el hombre está destinado a ser libre para...>>, pero no que está <<condenado>>. La libertad no es una condena, sino una <<salvación>>; la condena se produce cuando el hombre, en el límite de sus posibilidades rehusa su destino. Ahora bien, la persona humana, en sentido propio, no puede rehusar ser libre, pero, puede malentender su libertad. "Esto ocurre siempre que elige o prefiere la vida instintiva, siempre que, en contra de su ser, se inscribe en el orden vital, descendiendo, entregándose a la servidumbre de la naturaleza, en vez de mantenerse en el orden existencial humano, en el orden de la libertad."<sup>27</sup> Tal elección podría considerarse como una condenación pues no corresponde al <<ser liberado para...>>, sino a la servidumbre y rebajamiento de su ser. Por esta razón puede afirmarse que, la <<elección>>, a secas, no constituye la esencia de la libertad; pues, no tiene sentido ser libre para dejar de ser lo que se es. El ser humano, entonces, sólo lo es en el cumplimiento de su destino, en el ejercicio de su <<libertad para>> la trascendencia.

---

*vitales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

<sup>26</sup> Cfr. Eugenio Frutos, "La libertad como destino de la persona humana", en *Augustinus*, 2 (1975), Madrid, pág. 18.

<sup>27</sup> *Idem*.

De esta manera, <<estar liberado para...>> es la dimensión personal que permite la apertura. Si no hubiera liberación, no habría conocimiento ni podría hablarse de verdad. Así, cuando la persona se <<cierra>>, traiciona, al menos parcialmente, su destino. Cuando, <<cerrándose>> de antemano, niega o no considera los signos que pueden revelar la realidad, la persona se <<extrasitúa>> respecto de la trascendencia. Este <<cierre>> de la persona humana conduce a que su <<situación>> se quede en un mero e indiferente <<estar liberado>>, convirtiéndose en un torbellino que devora a la persona en una vorágine de angustia. La angustia succiona el libre operar, sin sentido, hasta el trasfondo de servidumbre que destruye a la propia persona.

En este contexto, podemos afirmar que, verdad y error vienen a ser posiciones absolutas. El cierre aniquilador de la persona humana, nradifica al mismo tiempo la realidad, es decir, la sitúa radicalmente en el error. La apertura, en cambio, henchida de realidad salva a la persona en la realización de su destino; la sitúa radicalmente en la verdad. Así pues, no hay verdades aisladas, y tampoco, errores aislados, sino una implantación total del hombre en su persona.

La apertura viene siendo la actualización en cada momento -especulación o acción- de ese permanente destino humano. El cierre es su negación, aniquilación de sí mismo, en cuanto persona que históricamente se realiza; es la recaída en lo vegetativo y lo instintivo, en el orden puramente natural.

El hombre, entonces, es apertura a la trascendencia, su libertad no es fortuita, sin sentido, al contrario está orientada, es decir, destinada; la existencia humana es historia, es destino. El hombre tiene un destino histórico.

Y por supuesto, hablar de destino histórico, no debe conducirnos a ningún relativismo. Desde nuestra reflexión lo entendemos como la comprensión de la realidad en la apertura temporal: es decir, ni el arte, ni la ciencia, ni la filosofía, en fin, ninguna obra humana, se darían sin la temporalidad histórica, pues no se daría la persona misma.

El destino de la persona implica, pues, temporalidad, contingencia: nacimiento y muerte. Precisamente por ser histórico el despliegue humano "no es posible <<quedar parados>> pues el éxtasis histórico es lo no histórico, esto es, el incumplimiento del destino y la caída en la servidumbre de la naturaleza; la condenación de la persona a ser puramente natural".<sup>28</sup>

En suma, la <<apertura>> realiza una dimensión esencial de la persona humana: el <<ser libre para>>. Toda persona <<se abre>>, sin lo cual dejaría de ser persona; sería un <<hombre natural>>, sin desenvolvimiento histórico. Pero este desenvolvimiento es esencial al ser humano; por ende, podemos enfatizar que, no hay <<hombre natural>>, ni siquiera en el origen, aunque haya una naturaleza humana, caracterizada, justamente, por su historicidad, que es resultado de su acción sobre la realidad que se le ofrece en la apertura.

---

<sup>28</sup> *Idem.*, pág. 25.

La comprensión de la auténtica realidad humana como <<liberación de y para>> le permite asumir su destino sin angustia, pues suprime <<el vértigo de la libertad>>; no hay indiferencia ni azar, sino necesidad. El destino humano es necesario, y lo es en el sentido de que no es un mero devenir, una huida hacia el vacío, sino que está orientado hacia la reascendencia, en búsqueda de un fin último, más allá de lo inmediato.

Esta idea la encontramos en varios autores, recordemos por ejemplo a Agustín de Hipona -cuya reflexión siempre contempló al hombre concreto-, afirmó que el hombre siempre aspira a un fin último, y éste, es un fin sobrenatural, trascendental.<sup>29</sup> Agustín afirma que, el ser humano es un ser mutable e insuficiente para sí mismo, y solamente puede encontrar la felicidad en la posesión de lo que es más él mismo, en la posesión de un objeto inmutable; sostiene que, ni siquiera la virtud puede constituir en sí misma la felicidad.

En uno de sus múltiples sermones, enuncia: "no es la virtud de tu alma lo que te hace feliz, sino el que te ha dado la virtud, que ha inspirado tu voluntad y te ha dado el poder de realizarla."<sup>30</sup> Así, el alma aspira a la felicidad, la cual, según san Agustín, no puede lograrse de manera perfecta en la naturaleza, sino por encima de ella, en el Dios viviente que hay que buscar dentro de uno mismo, en nuestra más

---

<sup>29</sup> El motivo esencial de todo nuestro trabajo es precisamente la reflexión en torno a la opción fundamental en el pensamiento de Agustín de Hipona. En el capítulo III analizaremos como concibe este autor la opción fundamental, así como, los elementos que su pensamiento nos aporta para una mejor comprensión de la elección básica humana.

<sup>30</sup> *Serm.* 150, 8, 9.

profunda interioridad.<sup>31</sup> Es ahí donde debemos buscar el núcleo de nuestra identidad, el <<para que>> de nuestra libertad, el sentido de nuestra vida. De esta manera, podemos entender que la persona, en el progreso hacia la madurez, alcance una intuición cada vez más clara de que actualización personal significa, sobre todo, trascendencia.

Así es como entendemos a la persona humana, como un ser cuya existencia sólo es entendible en su temporalidad, espacialidad, en su historicidad, en su libertad como destino, en fin, en su camino a la trascendencia, a su opción fundamental. Habrá que cuestionar como vive la persona su opción fundamental, e incluso, considerar si le es o no asequible tal vivencia.

#### **1.4. Vivencia de la Opción Fundamental**

Situados en el contexto de nuestra reflexión precedente, podemos afirmar que, en primera instancia, la opción fundamental consiste en la percepción global y la aceptación libre de nuestra estructura personal con todos los factores que la constituyen, comenzando de este modo a dirigir de forma responsable nuestra propia vida según una orientación dinámica concreta.

---

<sup>31</sup> Nosotros consideramos que, esta idea agustiniana converge en gran medida con los estudios de la psicología existencial que hemos estado aludiendo en esta reflexión; convergencia que trataremos de profundizar en los siguientes capítulos.

Pero, sobre todo, pensamos que, únicamente desde la perspectiva de la trascendencia es posible captar el contenido más profundo de la realidad a la que hacemos alusión con la categoría moral de <<opción fundamental>>.

La vivencia de la opción fundamental enfrenta a la persona ante la decisión principal de su existencia: interpretarse y aceptarse en su orientación constitutiva hacia la trascendencia o encerrarse dentro de sí misma.<sup>32</sup> Lo que si es evidente es que, una de las características esenciales de la opción fundamental es precisamente su manifestación a través de la vida concreta de la persona.

En este sentido, y de acuerdo con todo lo que encontramos en nuestra búsqueda de una comprensión de lo que es la persona humana, lo primero que debemos reconocer es que, la vivencia de la opción fundamental es asequible a toda persona humana que se halle, individual y socialmente, en una situación normal de existencia. Inferimos también la idea de que la opción fundamental no se reduce a ser un acto plenamente consciente y circunscripto, junto a los demás actos de nuestra vida; entraña, más bien, una tensión existencial; es decir, una orientación dinámica y radical de nuestra existencia en la cual se da un "sí" libre en y a través de los actos en que se realiza.

---

<sup>32</sup> En lo que continúa, siguiendo la reflexión de Fidel Herraéz, a la opción fundamental orientada hacia la trascendencia la llamaremos positiva; y a la otra, negativa. Tomando como hilo conductor el pensamiento de Agustín de Hipona, en el tercer capítulo analizaremos la diferencia entre una y otra.

Esto significa que, la opción fundamental no se encuentra al lado de nuestros actos concretos, ni es paralela a ellos, sino que los anima desde dentro, desde la parte más íntima y constitutiva de nuestro ser. La realidad de la opción fundamental es mucho muy profunda, es el fundamento mismo de nuestra libertad, su esencia es lo más personal de un individuo. Su vivencia es tan radical que marca con su impronta al individuo.

En consecuencia, podemos describir la vivencia de la opción fundamental como una dinámica profunda que se dirige a la autocomprensión total y a la autoexpresión radical de la persona. La opción fundamental abarca, pues, la totalidad de la persona e implica una experiencia profunda de la conciencia, en la que están en juego todas las relaciones básicas.

Dada su dimensión de totalidad, la categoría de la opción fundamental, se encuentra vinculada al de <<intención básica>>, la cual no es una mera intención respecto de determinadas obras, es una intención que tiene la dinámica para invadir la orientación y cualidad de todas las acciones y decisiones libres de una persona. De esta intención fundamental surgen gradualmente las actitudes básicas siempre crecientes. La opción fundamental, entonces, es más que un simple acto realizado en nuestra vida, su vivencia incluye una continuada activación libre inherente en cada una de nuestras elecciones importantes; es decir, tiende a conferir a todas nuestras decisiones el carácter de libertad básica. Sin embargo, puede sufrir inconsistencias superficiales que, aun cuando no la cambien de orientación, pueden debilitarla y, en última instancia, modificarla.

En este sentido, consideramos que esta opción y sus consiguientes expresiones externas, de ningún modo pueden interpretarse como un acontecimiento improvisado. La opción fundamental, en cuanto realidad humana, está sometida en su hacerse, a las leyes del desarrollo humano y, por eso, vinculada a la evolución natural y paulatina de la persona.<sup>33</sup>

La opción fundamental toma consistencia, por consiguiente, a lo largo de una pausada maduración, más o menos consciente, que forma parte de la personalidad total. De ahí que, no pueda determinarse, ni localizarse con precisión la edad adecuada para el inicio de la experiencia de la opción fundamental.<sup>34</sup>

Ahora bien, el hecho de que la totalidad de la persona esté implicada en su opción fundamental y, junto con esto, el que la dimensión histórica sea uno de los factores que configuran su existencia, implica que la opción se vaya manifestando y concretando a través de las distintas acciones que componen la vida humana. Es decir, entre la opción fundamental y las acciones concretas existe una implicación y dependencias recíprocas. Por un lado, aquella es la infraestructura de donde

---

<sup>33</sup> En su momento (en el capítulo II), veremos como la identidad y la decisión humanas son elementos integrantes e insustituibles de la opción fundamental; las cuales están condicionadas por el crecimiento unitario y gradual de los factores biológicos, psíquicos y sociales de la persona. Sólo mediante tal crecimiento la persona va descubriendo los dinamismos que le sustentan, verificando sus aspiraciones más hondas, asumiendo o rehusando sus propias capacidades y asimilando los valores positivos o negativos que la circundan, y como resultado, también asumiendo o rechazando su propia realidad personal

<sup>34</sup> Según Erikson, la adquisición de la identidad personal y la realización de auténticas decisiones no dependen tanto de una edad determinada cuanto del necesario equilibrio de los factores personales y sociales; aunque la persona comienza a estar en condiciones de conseguirlas hacia el final de la adolescencia.



proceden y en la que se sustentan los diversos actos, el horizonte en el que adquieren una orientación determinada. Por otro lado, esos actos concretos ordinariamente son las mediaciones necesarias de aquella decisión nuclear, la expresión vital de la interioridad y totalidad de la persona, el criterio para evaluar la intensidad y consistencia de la propia opción fundamental; en fin, los actos concretos son el medio través del que aquella se desarrolla, consolida o modifica.

Sin embargo, es necesario tener presente que la opción fundamental tampoco es la mera suma de los actos concretos y que, ninguno de ellos alcanza a abarcar todo el valor de esta opción.<sup>35</sup> Cada acto, incluido el de la muerte, no puede ser interpretado de modo aislado, sino plenamente inserto en la evolución total de la persona y, de manera especial, haciendo referencia a la dirección esencial originada por su tensión existencial. Consideramos que la opción fundamental no puede ser reducida a una decisión concreta, ni a un comportamiento particular, o a un hecho empírico. Ante ella nos encontramos, sobre todo, con el sentido total de la existencia humana, con una actitud primordial, con un compromiso que envuelve al hombre entero, con un horizonte originario que precede y sustenta a cualquier acto. La opción fundamental implica de tal forma a la existencia que casi podríamos asegurar que nos encontramos ante una experiencia inalcanzable, en toda su profundidad, por la investigación científica y filosófica. Mientras que la elección de un acto nos permite una comprensión conceptual, objetiva, de su realización, ya sea de manera refleja o intuitiva; en cambio, no nos es posible lograr en toda su

---

<sup>35</sup> Más adelante, cuando abordemos el carácter moral de la opción fundamental, revisaremos la relación y diferencia entre los actos concretos, los hábitos y las virtudes, en el marco de una moral de la opción fundamental.

amplitud un conocimiento equivalente de nuestra actuación en opción fundamental. Esta realidad es mucho más densa de lo que puede ser su comprensión teórica.

La causa de la imposibilidad de lograr en toda su amplitud un conocimiento equivalente de nuestra actuación en opción fundamental, en buena medida radica en que la persona no es capaz de percibirse conceptualmente a sí misma de forma directa y completa como un objeto. Además, al estar implicada en dicha opción la propia capacidad de conocer, resulta difícil actualizar la opción en las dimensiones cognitiva y valorativa. Esta situación confirma la idea que la densidad personal va más allá de su análisis conceptual.

Y precisamente porque la realidad de la opción fundamental es mucho más densa que su comprensión teórica, su experiencia exige un conocimiento profundo del <<yo>>, así como la activación de la libertad básica por la que la persona <<tensa>> su existencia. En relación a esto último, Bernhard Häring afirma que, resulta impensable que la opción sea activada por completo, mediante la entrega de uno mismo a una pura idea, ya que una persona es mucho más que una idea; de tal forma que, la opción fundamental se cumple sólo si la persona, como persona, se entrega a otro, al Otro, al valor persona.<sup>36</sup> También sostiene que, no debemos considerarla como una estructura estacionaria o como algo que se mantiene por sí mismo automáticamente; la opción pone en movimiento un cierto proceso de desarrollo, ya sea para el bien o para el mal. Según él, precisamente, la opción

---

<sup>36</sup> Cfr. Bernhard Häring, *Op. cit.*, pág. 226.

fundamental positiva es apertura al Otro y a los otros; es decir, incluye relaciones comunitarias en confianza y "amor trascendente".<sup>37</sup>

Reafirmando todo lo que hemos encontrado en nuestra reflexión, consideramos que no se trata de una vivencia cualquiera, de una elección más en nuestra vida. La situación de la opción fundamental tiende a ser definitiva e irrevocable en la intencionalidad de la persona que la asume. Tal situación compromete, unifica y orienta la realidad total del sujeto humano. Comporta, además, una actitud de libertad fundamental, a través de la que éste se autodetermina en relación a sí mismo, a los demás y a la trascendencia. LLeva consigo el ser vivida de modo normalmente estable, reaccionando el hombre ante cualquier factor que pueda deteriorarla.

No obstante, junto a esta característica de definitividad en la intencionalidad, debemos reconocer, igualmente, que esa disposición que la persona hace de sí misma de manera fundamental, no es totalmente definitiva en su desarrollo concreto.

Esto parece conducirnos a una contradicción: la vivencia de la opción fundamental es y no es irrevocable. Mas no existe tal contradicción. Sucede que, en la intencionalidad profunda de la persona, su elección básica es definitiva, si no lo fuera, no tensaría su existencia; pero en su desarrollo concreto no puede serlo. Esto es así porque quien la realiza es un ser histórico, cuya intencionalidad está inmersa en una serie de condiciones espacio-temporales; un ser que va llevando a cabo, a

---

<sup>37</sup> Cfr. *Loc. cit.*

lo largo de toda su vida, su propia integración en opción fundamental, la cual es susceptible de ser reformada positiva o negativamente, revocada, o cambiada de modo radical. El proceso de integración de la persona en su propia identidad y su opción fundamental están, pues, íntimamente implicados.<sup>38</sup>

Esta idea queda demostrada en las importantes aportaciones de la psicología existencial, donde se pone de manifiesto como, en diversos momentos de la vida, en los que acaceen sucesos cruciales, las metas que se alcanzan o los fracasos que padecemos, marcan para bien o para mal nuestro futuro; Así, por ejemplo, Erik Erikson afirma que, una crisis, en sentido de desarrollo, que invita a una opción fundamental o, mejor, a su profundización, es "un periodo crucial de vulnerabilidad mayor y de incremento de posibilidades y, por consiguiente, la fuente ontogenética de fuerza y de desarreglos."<sup>39</sup>

A semejanza de otros grandes psicólogos (por ejemplo Abraham Maslow), en sus investigaciones, Erikson descubre en los dinamismos innatos de la persona, la necesidad, también innata, de un despliegue en búsqueda de la significación última; según él, todo lo que crece tiene un plan fundamental; siguiendo este plan surgen las partes, cada una tiene su momento de especial predominio, hasta que todas las partes se integran en un todo que funciona. Ve a la persona individual en un desarrollo continuado, pero también, enfrentada a la constante amenaza de la

---

<sup>38</sup> Cfr. Ignacio Leep, *La existencia auténtica*, Carlos Lolhé, Buenos Aires; Benjamin Forcano, *Caminos nuevos de la moral*, Comercial Ed. de Publ., Valencia, 1971.

<sup>39</sup> Erik Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires, (2a. ed.) 1974, pág. 96.

desintegración; además hace énfasis en la dimensión personal siempre en relación al entorno del individuo.

En este mismo tenor consideramos especialmente útil el análisis que Erikson realiza acerca de los estadios o ciclos de la vida. Concibe a estos como una especie de configuraciones dinámicas con contornos determinados, de manera que, mientras definen los límites internos y externos, descubren cambios dentro de un amplio sentido de continuidad. Compara los estadios de la vida con las leyes biológicas del desarrollo, subraya, igualmente, el poder de creación y de adaptación del individuo y su capacidad de crear su propio camino de vida; cada estadio abre nuevos horizontes de creatividad cuando la persona mantiene una dirección clara.<sup>40</sup>

En torno a este punto, Bernhard Häring afirma que es imposible describir la identidad sin fijarnos en la fidelidad. Según él, una persona que no se haya comprometido en una causa digna de ella, que no se haya comprometido por otras personas, sin perder su personalidad, no ha alcanzado aún el núcleo de su identidad. Sostiene además que la fidelidad incluye sinceridad, autenticidad,

---

<sup>40</sup> En la descripción de los ciclos de la vida, Erikson expresa una gradual afirmación de la identidad y, por consiguiente, la integridad de la persona como la base de una vida fructífera, lo cual nos ayuda a conseguir una comprensión más vital del proceso de crecimiento como despliegue de la gran decisión de la vida. En el capítulo II, estudiaremos los ciclos de la vida para contar con más elementos en la construcción de la noción de identidad, como una afirmación gradual en el individuo, así como el proceso de decisión fundamental, conciencia y libertad, importantes elementos que conforman la opción fundamental.

<<devoción>> o <<tensión>> hacia un fin determinado, todo lo cual caracteriza en buena medida a la opción fundamental.<sup>41</sup>

De acuerdo con lo anterior, debe quedarnos claro que la identidad y la opción fundamental no nacen de una vez, se van construyendo, fortaleciendo en el mismo desarrollo personal, se dan cuando existe el compromiso de la persona en el descubrimiento auténtico de su identidad. En este sentido, en la aceptación consciente de nuestro ser encontramos una base sólida para el surgir de la opción fundamental como compromiso concreto y total de nuestro ser como personas.

De igual manera, podemos enfatizar que entre la opción fundamental, las actitudes de la persona y sus actos concretos, se da una integración y dependencia recíprocas. La opción está cohesionada con éstos y se exterioriza normalmente en tales manifestaciones concretas, sin que quede reducida a ellas. La asunción libre y consciente de nosotros mismos es más que un conjunto de acciones; las subyace, penetra, unifica y dinamiza, trascendiéndolas y no equivaliendo a su suma total.

Por ende, la opción fundamental da una impronta precisa a la historia de cada persona de tal manera que, expresando su singularidad insustituible, inspira la eticidad de sus múltiples comportamientos y configura su conducta habitual, con un estilo característico de vida; le proporciona un horizonte definitivo de referencia, hacia el cual tensa su devenir histórico, de forma que, su itinerario personal pueda ser realizado con solidez, coherencia y continuidad.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Cfr. Bernhard Häring, *Op.cit.*, pág. 186.

<sup>42</sup> Cfr. Fidel Herráez, "Opción fundamental", en: M. Vidal, *Conceptos fundamentales*, pág. 360.

Por supuesto, también puede darse un proceso inverso al que estamos aludiendo, puede darse el caso de una realización <<negativa>> de la opción fundamental, situación que conlleva una dispersión desintegradora y un desajuste existencial del ser e historia de la persona. Y de la misma manera en que se da una íntima relación entre el proceso de construcción de la identidad y la activación de la opción fundamental, también se da una misma relación entre la confusión, o no integración de la identidad, y la realización negativa de la opción fundamental.<sup>43</sup>

Por lo tanto, en la vivencia positiva o negativa en relación a la opción fundamental, está implicada la propia felicidad o infelicidad. Y, no olvidemos que el hombre tiene un gran deseo de felicidad; ésta es connatural al ser humano y anterior a cualquier decisión, pues tiene su raíz en el interior profundo de su ser como persona y no corresponde al carácter periférico de su existencia. Hay una multitud de elecciones y decisiones en la vida de la persona que con consecuencia de este deseo de felicidad. Pero el deseo de felicidad no es una facultad del hombre, ni una decisión, sino que, presente en la profundidad de su existencia, le mueve, abriéndole al exterior y potencia sus facultades interiores; como bien afirma Dianich, la felicidad, es como un gran muelle del que salta el obrar humano en todas las articulaciones de reflexiones, descos, proyectos, elecciones, decisiones y acciones.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> En notas anteriores hemos señalado que al respecto, existen importantes aportaciones de la psicología existencial, las cuales nos apoyarán en el desarrollo del capítulo II.

<sup>44</sup> S. Dianich, "Opción fundamental", en: *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Paulinas, Madrid, 1974, pág. 733.

De esta manera, el desarrollo de la opción fundamental necesita de la resolución y de la determinación básica de la persona. No basta, pues, con tener el deseo de perfección, o el deseo de felicidad, o el de realización personal, si no van acompañados con la firme resolución de alcanzarlos. Esta firme resolución manifiesta la necesidad constante de profundizar la elección básica y de seguirla toda la vida; por ende, si la opción fundamental no crece en profundidad y en amplitud, quizás se debilite o tome una dirección opuesta.<sup>45</sup>

Concluyendo en torno a nuestras afirmaciones sobre el contenido y la vivencia de la opción fundamental, consideramos que, son válidas para toda persona humana. Los factores integrantes de la auténtica opción fundamental, al implicar los elementos constitutivos de la persona como tal, afectan básicamente a todo ser humano. Un problema distinto es si de hecho cada persona alcanza la aceptación de sí misma en opción fundamental. Sólo puede responderse que, en condiciones normales de existencia a todos es accesible.

También, consideramos que, únicamente en la medida en que se viva en opción fundamental es posible una existencia auténtica, plena, verdaderamente humana. Mas, que se logre o no vivir de modo efectivo esa realidad, pertenece al misterio de cada persona y, hasta cierto punto, de las posibilidades concretas que a la persona individual, le ofrezca su contexto sociocultural. Lamentablemente,

---

45 Podemos ir viendo ya la conexión entre la comprensión de la opción fundamental y el papel atribuido a la conversión permanente de una persona; tema que abordaremos en el capítulo III. Ahí profundizaremos en la opción fundamental <<por el bien>> elegida por Agustín de Hipona; opción que se manifiesta de manera evidente en su vida y en su obra.



muchos seres humanos pasan por nuestro mundo ajenos a la vivencia de la opción fundamental durante largos períodos, o en toda su vida.

Sin embargo, podemos asegurar que, independientemente de que la persona sea consciente o no de su opción fundamental, ésta es la base de todo lo que ella realiza, lo cual nos lleva a considerar su trascendencia en la vida moral.<sup>46</sup> De la actitud fundamental de la persona dependen en buena medida sus actitudes particulares, pero sobre todo, es decisiva para toda su vida moral. De ahí que sea necesario hablar de la opción fundamental como la <<raíz unitaria de la moralidad>>. Existe, en efecto, un <<centro moral personal>> del que brotan todas las actitudes particulares frente al valor, sean éstas de carácter positivo o negativo.

Luego, es importante señalar que, la vida moral de una persona no se capta en toda su complejidad y realidad si se atiende sólo al mero sucederse de los distintos actos morales que aparecen en una línea temporal discontinua, como si fueran puntos inconexos sin más relaciones que las que presta el carácter de bondad o malicia moral con que los calificamos. Tampoco las distintas actitudes concretas se dan sin más, unas junto a otras, sin nexos que las traben profundamente.

Por eso, más que hablar meramente de actos buenos o malos, hablamos de personas buenas o malas moralmente sin ulteriores precisiones. Es la persona entera la que abarcamos con un sólo golpe de vista; el mismo yo personal es

---

<sup>46</sup> Evidentemente no todos los individuos son conscientes de su opción fundamental, aunque lo ideal es que cada uno de nosotros nos esforcemos en un conocimiento de nosotros mismos para identificar la orientación final, que tensiona toda nuestra existencia, nos demos cuenta o no.

examinado globalmente desde una perspectiva moral. Incluso en los casos en los que no nos es posible una respuesta precisa de carácter totalizante y dirigida al yo moral como tal, se mantiene la tendencia a una valoración global, aunque esté momentáneamente dificultada por la presencia de desarmonías manifiestas en el comportamiento y en las actitudes, impidiendo así que se nos revele con nitidez el yo moral.

De esta manera, consideramos que la moralidad de una persona no puede ser vista exclusivamente a través de la óptica de sus acciones, no pueden obviarse las cualidades permanentes de la persona, sus virtudes y sus vicios. En mayor medida aún se requiere prestar atención a la actitud fundamental de una persona para definir su cualidad moral, pues la persona es un todo unitario; el yo moral, el núcleo personal, viene determinado por la actitud que adopta ante el mundo de los valores. Es esa disposición a dar a lo valioso, particularmente a lo valioso moral, una respuesta que nos tensa, que nos compromete hacia un fin, y es la que hace radicalmente buena o mala moralmente a una persona.

Toda la vida moral, por tanto, se ve condicionada por la opción fundamental que uno adopta: según sea ésta, así será la entera vida moral.

De todo esto, se desprende la necesidad de revitalizar nuestras concepciones en torno a toda la complejidad que abarca la esfera moral. Habrá que revisar los criterios de valoración de la moral de las acciones, así como los que se proponen en

la moral de las opciones fundamentales; en donde, como su expresión lo indicia, la opción fundamental es la categoría moral más significativa.<sup>47</sup>

## 1.5 Categoría Moral

La propuesta de considerar a la <<opción fundamental>> como la categoría moral básica, obedece a la exigencia de una mejor comprensión del comportamiento moral, del comportamiento humano. Esta exigencia se hace aún más evidente si tomamos en cuenta la situación de crisis en la que se encuentra involucrada la sociedad actual. Al inicio de este capítulo ya habíamos hecho mención de que precisamente esta situación de crisis plantea la urgencia de una revitalización de la reflexión dentro de la esfera moral; una necesaria revisión de las categorías básicas de la moral y sus consecuentes criterios de valoración del comportamiento moral, propiamente humano.

No es nuestra intención abocarnos al estudio de la <<crisis contemporánea>>, dentro de la cual, obviamente, se encuentra la <<crisis moral>> o la llamada <<crisis de valores>>; sino, enmarcar simplemente, nuestra reflexión en torno a la <<opción fundamental>>, en el reconocimiento y asunción de dicha

---

<sup>47</sup> Este es el objetivo final del presente capítulo: sumarnos a la propuesta de una moral de la opción fundamental, donde se valore a la persona no por sus actos aislados, buenos o malos, sino por toda la orientación de su vida, por los fines que tensan su existencia, de manera global, totalizante.

crisis. Tomar nota y hacer ponderación de la crisis moral de nuestra época, dice M. Vidal, no es otra cosa que vivir lúcidamente, sin ceder ni a la tentación de la irresponsabilidad ni al desánimo del catastrofismo.<sup>48</sup>

Ciertamente, a lo largo de la historia se han vivido crisis en el ámbito de la ética, tales momentos han estado, generalmente, en conexión con fuertes transformaciones socioculturales, en las que la praxis moral se encuentra ante una nueva imagen de hombre. Las crisis morales se insertan, pues, en un ámbito más general que el de la propia conducta moral, se inscriben en una crisis global de la sociedad. La sociedad contemporánea ilustra ampliamente esta situación de crisis que trastoca todos los sectores que la conforman; pero, sobre todo, se ve afectada por una crisis moral. Diversos criterios y realidades ético-morales, poseídos y vividos como incuestionables en el pasado, son actualmente puestos en tela de juicio, implícitamente abandonados, o abiertamente rechazados.

Tal situación afecta, de modo cada vez más generalizado, no sólo el nivel sectorial de los contenidos, formulaciones, normas o costumbres sino, sobretudo, a las mismas raíces constitutivas y a las estructuras básicas de la ética. De ahí que, consideremos que, la tarea del filósofo de la moral revista actualmente de una gran urgencia. Este ha de proceder a una revisión de los paradigmas vigentes de fundamentación de la conducta moral, para contribuir a una mejor comprensión del comportamiento humano y, por qué no, a una orientación hacia la realización y plenitud de la vida humana en general. Consideramos que esta tarea es todo un reto, pues aun cuando se trata de un estudio sobre la subjetividad humana, no debe perder

---

<sup>48</sup> Marciano Vidal, *El camino de la ética cristiana*, Verbo Divino, Navarra, 1985, pág.16 ss.

objetividad, debe tomar la debida distancia de su objeto de reflexión; debe ser capaz de mantener cierta "inocencia" y asumir los peligros que la asunción de la realidad exige; quien no hace esto, dice Frutos, no penetra en el recinto de la ciencia o de la filosofía<sup>49</sup>; efectivamente, nosotros, también afirmamos que la filosofía es la asunción y la expresión de la realidad misma. De esta manera, nuestra comprensión de la opción fundamental puede conducirnos a una percepción más amplia de la conducta humana en general y de la moral en particular.

La moral tradicional, de corte aristotélico-tomista, tal como la encontramos en los tratados y manuales, es la moral de los <<actos>>, o sea, una moral que se preocupa por juzgar a la persona a partir de su comportamiento y de sus acciones. Encontramos en esta moral una acentuación en los actos, sin valorar suficientemente los motivos de fondo que mueven a las personas mismas en su actuar cotidiano.

Pero, nosotros, en consecuencia con todo lo que hasta aquí hemos expuesto, entendemos que existen razones profundas, íntimas, que fundamentan nuestras decisiones y actos concretos; situación que no puede ser suficientemente explicada con la visión moral tradicional.

De hecho, en contraposición con la moral de los actos -pero en continuidad con algunas de sus instancias más profundas- se afirma cada vez más una moral de las opciones fundamentales. Se trata de una concepción reciente, que sin

---

<sup>49</sup> Cfr. Eugenio Frutos, "La libertad como...", pag. 16.

embargo ya había sido percibida por algunos filósofos y teólogos medievales.<sup>50</sup> Según Leandro Rossi, para Guillermo de Auxere, Ordo Righi y Alberto Magno, no existe una verdadera moral privada de un compromiso profundo, consistente en meros actos superficiales; hay una opción fundamental, que no falta nunca y que "pone al hombre en condición de ser digno del cielo o del infierno."<sup>51</sup> Esta hipótesis se convirtió en tesis categórica en Tomás de Aquino.<sup>52</sup> En su teoría sobre el primer acto de libertad, la persona es presentada como una totalidad capaz de asumirse progresivamente a sí misma a través de una orientación dinámica hacia su fin último. Para el aquinatense, el fin último del hombre se identifica con la consecución de su felicidad plena y ésta con Dios. La tendencia hacia este fin es innata en la persona humana y, engendra el deber moral de dirigirse hacia él desde el primer momento del uso plenamente consciente de su libertad.<sup>53</sup>

Desde esta perspectiva se afirma que, una decisión y un acto pueden estar sostenidos por el compromiso pleno de la voluntad, aunque sea insignificante su objeto y aunque sea conocido como tal. Es que lo decisivo no es en el fondo el objeto de la voluntad, sino la dinámica libre del factor personal.

---

<sup>50</sup> La mayoría de los estudiosos de la opción fundamental afirman que la reflexión de este tema arranca con Tomás de Aquino, pero nosotros pensamos que es ya con Agustín de Hipona donde podemos encontrar valiosos elementos para comprender mejor la experiencia de la opción fundamental. Esta idea no sólo constituye la hipótesis central del capítulo tercero, sino que es el eje vertebral de todo este trabajo.

<sup>51</sup> Cfr. L. Rossi, "Opción fundamental"..., pág. 659;

<sup>52</sup> Cfr. Santo Tomás, *Sum. Theol. I-II*, q. 89, a. 5.

<sup>53</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.*, pág. 37.

Normalmente, una decisión grave tiene como tema un objeto de suyo realmente importante, mientras que una decisión leve tiene un objeto más o menos fútil; pero este nexo no es ni mucho menos inderogable, por lo que una decisión total puede converger incluso sobre un objeto inmediato de escasa importancia. El acto viene a ser, entonces, solamente un <<signo>> del que se puede arguir, con buena probabilidad, si la persona ha decidido con un compromiso total (opción fundamental), o solamente parcial.<sup>54</sup>

Como podemos observar, si bien el objeto de la acción da la moralidad primera, ya en la moral tradicional es sólo el <<fin>> el que da la moralidad principal. Cuando se le coloca entre las <<circunstancias>>, quizás se le de poco relieve. Pero, en general, se le ha considerado como la fuente principal de la moralidad; contando más el fin que el objeto de la acción.

En esta orientación de valorar a la conducta moral más por fin que por los actos concretos, Tomás de Aquino dedica un gran espacio a los hábitos en la vida moral. Según él, no es el acto concreto el que hace al hombre virtuoso, sino el hábito de ser bueno; ni es cada uno de sus actos, el que hace al hombre vicioso, sino el hábito de ser malo. Así pues, el hábito, la intención que conduce a un fin, tiene más importancia que el acto. La orientación hacia un fin específico es lo que determina la valoración del acto.

---

<sup>54</sup> Cfr. L. Rossi. *Op. cit.*, pág. 652.

Y en este mismo sentido, es todavía más importante, señalar cómo para Tomás de Aquino la virtud es algo muy distinto del hábito. Si la virtud fuera sólo un hábito bueno, podríamos caer en un pleno automatismo, ya que consistiría en la repetición más fácil posible, es decir, mecánica, de determinados actos o gestos buenos. Pero, santo Tomás, influenciado por Aristóteles, afirma que el **hábitus** es una disposición constante y continua, y que el rasgo específico de la virtud es su bondad: es un <<hábito operativo bueno>>. Se trata de una cualidad que dispone al hombre a producir lo más que se pueda en el plano moral, que da a su razón y a su voluntad unidas el poder de realizar las acciones morales más perfectas y elevadas en el plano humano.<sup>55</sup>

Así, mientras que el hábito es puramente exterior, la virtud moral es, sobre todo, interna; es perfección del hombre interior, antes que fuente de operaciones externas. La repetición de los actos internos es, en este sentido, una serie de invenciones y de victorias de la inteligencia y de la voluntad; mientras que el hábito engendra un automatismo privado de espíritu, la virtud es un factor de espiritualización del ser humano. La virtud, está, pues, arraigada en el alma; es interior, profundamente personal; su orientación es permanente, constante; en cambio, el hábito puede ser modificado por distintas circunstancias, por otras cosas distantes de la voluntad, como una enfermedad, un cambio de ambiente, etc. Como afirma L. Rossi, "la virtud humana es dada precisamente por la capacidad de crear obras perfectas en el plano moral. Los santos no eran repetidores sino inventores."<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Cfr. Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I-II, q. 53, a. 3.

<sup>56</sup> L. Rossi, *Op. cit.*, pág. 656.



Siguiendo el hilo conductor de nuestra delimitación de la <<opción fundamental>> como categoría fundamental básica, podemos entender a la virtud, como la <<opción fundamental por el bien>>; algo muy distinto de la repetición mecánica de gestos o de actos idénticos. Y esta opción fundamental positiva, esta constante invención de la vida moral, no surge casualmente, o por accidente; es consecuencia de toda una disposición que se va adquiriendo con la configuración armónica de todas las facultades de la persona, de la sincronización de sus elecciones y decisiones particulares en el contexto global de su existencia; es decir, de la maduración del individuo a través de todas sus dimensiones. Es indudable que la persona va conociendo sus compromisos morales sólo a través de una larga y vital experiencia.

Evidentemente hay que distinguir las acciones morales ordinarias de las que afectan a toda la persona y que por eso mismo se llaman <<fundamentales>>, sin olvidar su relación. Los actos conscientes pueden dar comienzo a una opción fundamental, pueden cambiar una opción de fondo precedente, aunque esto no sea lo más fácil y lo ordinario sea, como ya mencionamos, que se haga gradualmente pueden manifestar la opción ya en curso y hacerla más profunda; también pueden atenuarla, aunque sin llegar a darle la vuelta.

La opción fundamental lleva consigo una decisión libre y consciente sobre un valor que la persona asume como esencial, valor que la compromete existencialmente y de manera total: de ahí que, dentro de la valoración moral, afirmemos que, la elección de fondo de una persona sea una realidad objetiva,

aunque sólo se le pueda captar raras veces y de forma presunta; se trata de una realidad más profunda e importante que sus propios gestos o comportamientos concretos. De hecho, según L.Rossi, el hombre tiende cada vez menos a ver su vida moral como una sucesión de actos aislados, abarcando con una sola mirada su vida moral, como una realidad unitaria, informada de un principio bueno o malo; de tal manera que, la moral llamada <<de la acción>> va siendo sustituida poco a poco por la moral <<de la intención>>.<sup>57</sup>

Aun cuando, en el apartado anterior (la vivencia de la opción fundamental), mencionamos la diferencia y relación entre la <<opción fundamental>> -entendida como una orientación o tensión fundamental-, las actitudes y los actos concretos, consideramos que es muy importante resaltar aún más lo que les caracteriza.

En primer lugar, la categoría de opción fundamental expresa adecuadamente la intención globalizante que acompaña a todo comportamiento moral.<sup>58</sup> En cuanto orientación global, nuclear, la opción fundamental no puede darse sin los actos concretos; es la intencionalidad inherente a la <<libertad fundamental>> que precisa encarnarse en acciones libres concretas. Esto indica que la opción fundamental no ha de ser entendida como algo autónomo y sin referencia a la objetividad concreta de los comportamientos morales.

---

<sup>57</sup> Cfr. *Idem*, pág. 660

<sup>58</sup> En este sentido, como hemos mencionado, la categoría de opción fundamental viene a ser una formulación nueva del mismo contenido expresado en la tradición teológica moral agustiniana y tomista mediante el concepto de fin último; así como la orientación hacia el fin último moral se entendía en dicha tradición como la intención global que se encarna en los actos morales, la opción fundamental se entiende ahora como la intención nuclear que se desarrolla a través de los actos morales concretos.

En segundo lugar, las actitudes morales constituyen aquel conjunto de disposiciones adquiridas que nos llevan a reaccionar positivamente o negativamente ante los valores morales. El concepto actual de actitud moral viene a expresar lo que en la moral tradicional se entendía por hábito (virtud, cuando el hábito era positivo).<sup>59</sup> De tal forma que, las actitudes concretan el significado de la opción fundamental en los diversos campos de la existencia humana: vida social, vida conyugal, vida familiar, etc.

En tercer lugar, los actos morales son la expresión y la verificación de la opción fundamental y de las actitudes. Por su propia condición, los actos son diversificados, parciales y singulares; por lo que no pueden expresar en totalidad la decisión moral de la persona. Por otra parte, la responsabilidad de los actos ha de medirse por la carga de opción fundamental que llevan, así como por la importancia que tengan en la configuración de las actitudes.

Es así, como hablamos de una recíproca influencia entre la opción fundamental, las actitudes y los actos morales; relación que la <<moral de la intención>> tiene muy presente, pues entiende a la persona como una unidad y totalidad indisoluble pero, a su vez, dinámica.

Es importante señalar que, la filosofía personalista ha aportado a este tipo de moral una perspectiva más humana; le ha proporcionado una mayor atención a la conciencia personal; así como, una orientación totalizante y unitaria de la existencia

---

<sup>59</sup> Cfr. Marciano Vidal. *El camino de...*, pág. 60.

y comportamiento humano, evitando así la atomización moral; una sustitución de la noción de ley por la de valor moral; un sentido más acusado de la responsabilidad personal y un cuidado prevalente por las actitudes más que por los actos.

Desde esta perspectiva se subraya la importancia que reviste la intención fundamental en la vida moral. Una recta comprensión de la opción fundamental, ha de conducir, a su vez, hacia un planteamiento de la vida moral que tenga su punto de partida y su centro unificador en la persona humana, estructura básica y constitutiva de la moralidad.

La opción fundamental es, pues, uno de los elementos constitutivos de la esfera moral, con ella tienen su origen la vida y personalidad propiamente morales; infunde dinamismo al entero arco de la vida del individuo; confiere a la actividad humana su dimensión creativa más genuina; imprime su huella en el comportamiento general de la persona, definiendo su línea habitual de conducta. Definitivamente, es una estructura básica que confiere consistencia al universo moral, una referencia primordial para los valores morales; en fin, una categoría moral capaz de proporcionar fundamento a la existencia total de la persona.

Partiendo de esta noción de la opción fundamental como categoría moral básica, el acto moral ha de ser referido no a un objeto, sino a un sujeto personal que progresivamente va determinando su ser y existir; la acción humana ha de ser vista no como un acto que tiene valor en sí mismo, sino como el modo de existir del hombre; es decir, como vida de persona que, en una perspectiva de continuidad y totalidad, expresa, realiza y afianza, positiva o negativamente, su propia identidad

en el obrar. Toda actuación de la persona ha de ser valorada desde la realidad de su opción fundamental y en la medida en que se derive de ella.

De esta manera, consideramos que, la reflexión sobre la opción fundamental puede colaborar en una percepción y vivencia más profundas de los valores éticos, ya que la persona no se encuentra más ante unos valores exteriores a ella misma que le sirven de pauta en su obrar; éstos, al formar parte de su ser y de su actuar, adquieren rango personal; más que seguirlos, la persona los recrea. Al disponer de sí mismo en opción fundamental, el ser humano cimenta su propia personalidad moral. Dicha opción, por implicar al hombre en un compromiso que afecta a la totalidad de su ser, predetermina su actuar; no es la realización de unos actos entre otros, sino, la asunción de una actitud tal que, caracterizando su intencionalidad más profunda confiere a la persona su vida propiamente moral.

Por consiguiente, la opción fundamental sustenta la estructura básica de la moralidad humana, al mismo tiempo que es su factor decisivo; afecta de modo determinante al sistema de motivación de la persona y a su capacidad de elección; inspira la eticidad de sus múltiples comportamientos; origina sus actitudes morales, configura, por ello, la tensión hacia la que orienta toda su existencia.<sup>60</sup>

Además, siguiendo a Bernhard Häring, podemos afirmar que la opción fundamental, como realización de la libertad básica, forma una unidad indivisible con el conocimiento profundo del bien. Es decir, el conocimiento básico del bien moral y la libertad básica están en mutua relación. Entendemos aquí por

---

<sup>60</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.*, pág.146.

conocimiento básico aquella forma de captación del bien que es inseparable del compromiso e invita siempre a un compromiso cada vez más profundo. El conocimiento básico del bien -más que conceptual, existencial- contiene todo el dinamismo de la libertad creadora y de la fidelidad; y, sólo en la medida en que el conocimiento del bien esté sostenido por la bondad actual de la persona (por su compromiso personal en la libertad básica) podrá prestar un impulso efectivo a las virtudes y a las buenas obras.<sup>61</sup>

Además, según él, todos los pormenores de los valores moralmente importantes, es más, todos los tipo de valores, descansan en el valor básico: el bien, y en último término, en Dios, que es la plenitud del amor.<sup>62</sup> Esta idea ya había expuesta en el pensamiento de Agustín de Hipona; no en balde encontramos en su vida y en su obra una opción fundamental por Dios, un compromiso de amor a Dios y al prójimo. Para el hiponense, es el amor quien, en última instancia, construye o destruye la propia personalidad y dirige todos los acontecimientos humanos; es el principio de todo bien o de todo mal, según la dirección que elija: o Dios, o el propio capricho contra Dios.<sup>63</sup> De acuerdo a su pensamiento, podemos describir dos orientaciones fundamentales posibles en la vida: el amor así mismo hasta el desprecio de Dios (**cupiditas**), y el amor a Dios y al prójimo hasta el desprecio de sí mismo (**caritas**); y todo hombre se encuentra ante esta elección ineludible; se

---

<sup>61</sup> Cfr. Bernhard Häring, *Op. cit.*, pág. 195.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem.*, pág. 194.

<sup>63</sup> Cfr. San Agustín, *De Gen. ad litt.* XI, 14, 20.

trata de una alternativa esencialmente humana.<sup>64</sup> De esta manera, según Agustín, el hombre alcanza su existencia auténtica sólo cuando, ayudado por Dios y libremente, se entrega en totalidad al amor de Dios.<sup>65</sup>

Cabe recordar que a este tipo de opción fundamental por el bien la hemos llamado <<opción fundamental buena>>. Precisamente en continuidad con esta noción de opción fundamental, podemos afirmar que la verdadera moralidad nace del compromiso fundamental de la persona, que se convierte en libertad trascendente; y que "una decisión buena y las obras rectas son la expresión plena de la moralidad cuando los actos surgen del corazón de la persona."<sup>66</sup>

También mencionamos que, en contraste, la desintegración y el vacío vienen a ser la consecuencia de una opción fundamental equivocada, <<mal orientada>> al mal.

En tal sentido, las grandes decisiones de la vida pondrán en movimiento las energías de la libertad creadora y de la fidelidad en la medida en que uno haya alcanzado el nivel de responsabilidad personal y sea capaz de comprometerse en una alianza con el bien común. De esta manera, la libertad en su profundidad básica no se reduce a decir <<si>> o <<no>>, simplemente, a una decisión específica. Se trata de poder modelarnos y crearnos a nosotros mismos, de llegar a ser lo que

---

<sup>64</sup> Cfr. *Serm.* 142, Obras Completas.

<sup>65</sup> En el capítulo III, profundizaremos en esta opción fundamental agustiniana.

<sup>66</sup> Bernhard Häring, *Op. cit.*, pág. 199.

somos verdaderamente; es decir, la realización de nosotros mismos en apertura hacia los otros.

Ahora bien, dado que, la vida en opción fundamental puede progresivamente consolidarse en intensidad, extensión y profundidad, consideramos que, en una educación moral el esfuerzo ha de estar dirigido hacia una auténtica experiencia de la opción fundamental. No ha de estar dirigida a asimilar unas normas de acción ya elaboradas, a crear ordenaciones jurídicas que marquen los límites entre lo prohibido y lo permitido, o a corregir simplemente comportamientos externos. Su esfuerzo ha de consistir, más bien, "en ayudar a descubrir a los demás lo que quizá ya implícitamente son y saben; a que asuman con lucidez su realidad personal y el sentido de su vida; a crear un clima en el que les resulten posibles las decisiones efectivas y adultas; a buscar sin desaliento los elementos que les proporcionen consistencia y coherencia verdaderas."<sup>67</sup>

En suma, la opción fundamental enriquece la comprensión de la naturaleza humana, como componente de la moralidad; integrando en esa naturaleza cuanto inicialmente somos y progresivamente vamos siendo, a medida que nos asumimos en dicha opción, e incluyendo en aquella todo lo que de personal, social e histórico viene a formar nuestra realidad humana global. Sin olvidar que, en su evolución quedan incluidos no sólo los factores abiertamente positivos, sino también las crisis y desajustes constructivos; y que, opción fundamental, implica intrínsecamente la dimensión relacional e interpersonal.

---

<sup>67</sup> Fidel Herrúez, *Op. cit.*, pág. 161.



Puesto que, la opción fundamental implica no sólo vivir <<en el mundo>> sino integrando <<el mundo>>, en ella, la personalidad y la historicidad constituyen un solo hecho vital para la persona; el compromiso moral y el compromiso histórico no son, pues, realidades distintas.

Por eso habría que reflexionar aún más sobre la eficacia histórica de la opción fundamental. Sería importante descubrir su capacidad de influencia y colaboración en los proyectos humanizantes y en la solución de muchos problemas actuales; así como, su cooperación en la recuperación y promoción de los valores hacia los que el hombre contemporáneo está especialmente sensibilizado, tales como, la dignidad de la persona, su identidad personal y social. Habrá que comprender que la vivencia de la opción fundamental conlleva la esperanza de construcción de un mundo más justo y feliz.

## 1.6. Conclusiones

Reconsiderando lo que hemos expuesto, pensamos que es necesario hacer unas últimas anotaciones que podrían englobar nuestra caracterización de la <<opción fundamental>> como una categoría moral básica.

En primer lugar, nos interesa subrayar que, las aportaciones de la psicología existencial en su conjunto, así como las reflexiones de los filósofos existencialistas con orientación personalista y el nuevo pensamiento teológico moral, ponderan en un primer plano el tema de la <<opción fundamental>>.

Conjuntando los conocimientos que emanan de las aportaciones mencionadas, podemos señalar las siguientes características que a nuestra consideración conforman en buena medida a la <<opción fundamental>>:

- Consiste en la actitud básica de la persona, mediante la cual alcanza su existencia humana más auténtica.
- Radica en el núcleo de la persona, posibilita que las demás elecciones adquieran un nivel de fundamentalidad.
- Tiene lugar a través de una decisión personal y progresiva, se ejerce desde el nivel más hondo de libertad.
- Implica no sólo las capacidades intelectiva y volitiva de la persona, sino la estructura global de ésta, con todos los factores y dinamisismos que la constituyen.

- Su estructura es dialógica, marcada por la situación sociocultural de la persona.
- Proporciona al individuo humano cohesión, armonía y continuidad, reuniendo las energías de su ser e integrándole en su propia identidad.
- Posibilita que la persona tome responsablemente en sus manos el propio desarrollo existencial en orden a su autorrealización efectiva.
- Determina, con su presencia o ausencia, no la bondad o desorden de los actos morales, sino de la persona misma, valorándola éticamente. Da comienzo a la vida propiamente moral.
- Contribuye a que la persona, conformando su vida a lo que constitutivamente es, alcance su existencia más auténtica. Colabora, por eso, a que el ser humano viva conforme a la propia verdad, siendo a la vez el soporte dinámico de tal vivencia.

Por todo lo anterior, es importante reconocer que cada uno de nosotros posee una historia específica que nos confiere un lugar particular "en la ventana de la torre común" desde la que observamos los acontecimientos. Desde ahí, es necesario prestar atención primordial a las realidades positivas y oportunidades que, día tras día, permiten una fidelidad a nuestro compromiso personal.

Además, consideramos que vivimos tiempos de decisiones fundamentales a favor o en contra de la libertad y de la fidelidad. Cada persona debería aceptar conscientemente su parte de responsabilidad; no podemos escoger una u otra. O hacemos una opción consciente y solidaria a favor de la libertad y fidelidad creativa o perdemos la visión de continuidad de la vida y nos hacemos vulnerables a toda clase de manipulaciones.

Debemos tener bien presente que, nuestros propósitos particulares no afectarán verdaderamente nuestras vidas hasta que no queden integrados en el propósito general u orientación fundamental. Recordemos que no existen decisiones aisladas; la línea total de nuestra vida, nuestra <<opción fundamental>>, planifica de antemano las decisiones particulares y los progresos futuros.

De manera especial, como consecuencia de nuestra reflexión, en una búsqueda de una delimitación de la <<opción fundamental>>, llegamos a la conclusión de que, la vida moral tiene en el fondo una única alternativa: una opción de fondo por el bien o una equivocada, por el mal. El que tiene una <<opción fundamental positiva>>, tiene una apertura al amor y regula su vida según un ideal ético superior, vive en una tensión existencial hacia la trascendencia, que en última instancia es Dios, según Agustín de Hipona.

Consideramos que es imprescindible que cada persona tenga el valor de hacer su elección personal, por más penosa que pueda resultar asumir su propia responsabilidad.

Razones por las cuales, la educación, o mejor dicho, la autoeducación, debe dirigirse a favorecer el desarrollo de la <<opción fundamental buena>>.

Finalmente queremos afirmar que, el estudio de la <<opción fundamental>> tiene que estimularnos a examinar continuamente, y de modo sincero, la orientación de fondo de nuestra vida, tiene que vernos comprometidos a presentar los valores que merecen de veraz ser abrazados, y debe llevarnos a vivir nuestra vida

orientados hacia la realización de lo que importa más. Entonces nos preguntaremos cómo vivimos y cómo ayudamos a los demás a apreciar lo que verdaderamente vale la pena.

## **CAPITULO II**

### **ELEMENTOS DE LA OPCION FUNDAMENTAL**

- 2.1. Concepto y contenido de la Identidad
- 2.2 . Etapas del desarrollo del hombre
- 2.3. Identidad Yoica
- 2.4. Decisión Humana
- 2.5. Conciencia y Libertad
- 2.6. Conclusiones

## CAPITULO II

### ELEMENTOS DE LA OPCION FUNDAMENTAL

La reflexión sobre la opción fundamental iniciada en el capítulo anterior nos exige analizar otras realidades que parecen constitutivas de ella, tales como la conciencia, la voluntad, el desarrollo cognocitivo, la libertad, la motivación, la elección, el acto humano, la responsabilidad, etc. Por esta razón, la intención de este capítulo será, precisamente, analizar dichas realidades, para revisar en qué medida conforman o participan de esto que llamamos opción fundamental; y en este sentido hablaremos de los **elementos constitutivos de la opción fundamental**. Este análisis lo realizaremos a la luz de las investigaciones de la psicología existencial<sup>1</sup>. Bajo sus directrices podemos considerar que, los dos componentes claves de la persona, que en términos tradicionales equivaldrían al ser y al actuar, son: la **identidad** como fruto del desarrollo correcto y adecuado del <<yo>>

---

<sup>1</sup> En el capítulo anterior hicimos hincapie en la necesidad de acudir a la investigación psicológica existencial. Se trata de una orientación de matiz humanista, que se ha afirmado con fuerza y rapidez como tercera alternativa entre la psicología de signo objetivista y el freudismo ortodoxo. Implica más una aproximación a los seres humanos que una escuela o grupo especial. No es puramente descriptiva sino que lleva consigo una nueva concepción del hombre. Basando la sistematización de sus datos empíricos en los principios de la filosofía existencial, estudia el hacerse del individuo de acuerdo con el conjunto de sus fuerzas interiores encaminadas a una finalidad: la integración y unificación de la conducta en una estructura dinámica-coherente; sin perder una perspectiva inherente al desarrollo humano, su ser social. Cfr. Rollo May, *Psicología existencial*, Paidós, Buenos Aires, (2a. ed.) 1972.

**individual-social, y la decisión humana como dimensión creadora enraizada en las capacidades de ese <<yo>>. <sup>2</sup>**

En primer lugar, nos interesa destacar que la identidad y la decisión humana, elementos que se consideran, como veremos más adelante, integrantes e insustituibles de la opción fundamental -hasta llegar a tener estabilidad real en el individuo-, están condicionadas al crecimiento unitario y gradual de los factores biológicos, psíquicos y sociales de aquél; pues sólo mediante tal crecimiento dicho individuo va descubriendo los dinamisismos que le sustentan, verificando sus aspiraciones más hondas, asumiendo o rehusando sus propias capacidades y asimilando los valores positivos o negativos que le circundan.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, también debemos tener presente que no podemos determinar con exactitud el momento en que la identidad personal se da plenamente o la edad a partir de la cual el individuo toma decisiones radicales; por lo tanto, tampoco podemos situar el comienzo de la vivencia efectiva de la opción fundamental en una edad y momentos precisos. Sus implicaciones son más existenciales que cronológicas. Por ende, la concreción adecuada de la vida en opción fundamental no puede localizarse en una edad precisa, aunque la persona comienza a estar en condiciones de conseguirla hacia el final de la adolescencia.

---

<sup>2</sup> Es fácil entender la relevancia de estos dos temas, pues hoy, en nuestros días, nos encontramos a escala mundial frente a problemas relacionados con el sentido de identidad, a muy diversos niveles: nacional, personal, profesional, etc. Y este sentido de identidad implica todo un proceso de elección que conduce a tomar determinadas decisiones que resultan ser fundamentales.



En este contexto, consideramos que la investigación psicológica ofrece a la renovación moral oportunidades muy estimables y no suficientemente valoradas aún. Tal investigación ha ampliado y profundizado el conocimiento del hombre, descubriendo y demostrando especialmente cómo los móviles que impulsan al individuo en su obrar provienen no sólo del mundo consciente y reflejo; sino que, existe también todo un amplio espacio inconsciente, tan real como el anterior, que actúa en muchos casos de manera determinante. A su vez, esto pone de manifiesto que los actos no son entidades abstractas o aisladas, sino insertas en el dinamismo general de la persona y participes de toda su riqueza.

Dicha investigación, ha señalado del mismo modo, el progresivo desarrollo de la persona y del ejercicio de su libertad, mostrando cómo las elecciones de fondo van siendo preparadas por un proceso evolutivo y como una vez realizadas, determinan y orientan en cierta medida las elecciones parciales: evidenciando, en consecuencia, la función decisiva de esas elecciones fundamentales en orden a la evolución dinámica de la personalidad.

De esta manera, la investigación psicológica ha contribuido para que en la conducta humana no se miren de modo exclusivo los actos, que pueden ocultar la verdadera raíz de donde proceden, sino que se intente encontrar prevalentemente las verdaderas causas de éstos. Ha influido para que se viesen con mayor claridad los condicionamientos a los que en determinadas ocasiones el individuo está sometido y que violentan su libertad interior. Ha cooperado eficazmente para que se comprendiese que sólo en referencia a las

elecciones y decisiones fundamentales adquieren su verdadero significado los actos particulares.

En fin, consideramos que, esta investigación, particularmente en sus concreciones psicoanalítica renovada, descriptiva, humanista existencial, dinámica y social, contribuye de forma muy valiosa a darle consistencia y claridad a los elementos que diversos autores consideran esenciales de la «<opción fundamental>»: la **identidad** y la **decisión**. De igual manera, al haber ampliado y profundizado el conocimiento del ser humano en sus aspiraciones y motivaciones más radicales, muestra la densidad psicológica del obrar moral; colaborando para que en la moralidad se subraye de modo preferente no el objeto sobre el que actúa la voluntad, sino la libre dinámica personal.

Pero sobre todo, nos interesa subrayar que tal línea de investigación, pone de manifiesto que la vida humana se caracteriza por ser una existencia elegida. Y esto ha servido para comprender mejor que, la adquisición de la identidad y la realización de auténticas decisiones no depende tanto de una edad determinada cuanto del equilibrio de los factores individuales y sociales.

En suma, podemos afirmar que la investigación psicológica, de línea existencial, ha señalado el progresivo desarrollo de la persona y del ejercicio de su libertad, mostrando como las elecciones de fondo van siendo preparadas por un proceso evolutivo y como una vez realizadas, sustentan el origen y significado de las elecciones parciales y de los actos particulares.

Así, la llamada <<tercera psicología>> o <<psicología existencial>> sitúa precisamente en el centro de su atención el concepto y la experiencia de la identidad y la decisión. Considera ambas realidades como los elementos primordiales de la condición humana, colocándolas a la base de cualquier reflexión seria sobre la persona y, a la vez, aportando sobre ellas nueva luz.<sup>3</sup>

De esta manera, consideramos que, para una percepción completa de la realidad de la opción fundamental, han de ser estudiados e incorporados necesariamente los elementos que nos ofrece la investigación de esta orientación psicológica existencial. En gran medida, como ya hemos mencionado, nos apoyaremos en las aportaciones de destacados investigadores de este campo de conocimiento.<sup>4</sup>

En primer lugar abordaremos lo concerniente a la identidad personal, partiendo del análisis de su concepto y contenido; revisaremos las etapas del desarrollo de la identidad y trataremos de integrar toda esta información, en el afán por lograr una mejor comprensión de la identidad joica. Continuaremos nuestra reflexión en torno a la decisión humana, en la cual están implicadas la libertad y la conciencia.

---

<sup>3</sup> Cfr. Rollo May, *Op. cit.* pág. 44-50.

<sup>4</sup> Especialmente recurriremos a los estudios realizados por Erik Erikson, para abordar lo concerniente al desarrollo de la identidad, pero también nos apoyaremos en otros representantes de la psicología existencial, como Abraham Maslow, Viktor Frankl, Erich Fromm, Hans Thoma, etc. Para tener una noción general de las ideas centrales de la psicología existencial, puede leerse el texto de Rollo May, antes mencionado.

## 2.1. Concepto y contenido de la identidad personal

Para el desarrollo de este tema, partiremos de las aportaciones de la psicología existencial, y, especialmente tomaremos en cuenta las pautas marcadas por las investigaciones de Erik Erikson en torno a la dilucidación del tema de la **identidad personal**. La motivación que nos llevó a elegir a Erikson en nuestro estudio acerca de la identidad se debe a que este autor es uno de los representantes de la psicología existencial que más ha prestado mayor atención al problema de la conformación de la identidad de la persona.<sup>5</sup>

Además, engloba armónicamente, dentro del análisis psicológico, los factores de tres orientaciones importantes de la psicología evolutiva: el psicoanalítico, el sociológico y el existencial. Afronta siempre los problemas de la persona considerándola dentro de la unicidad y complejidad de su

---

<sup>5</sup> El análisis que Erikson hace de la identidad humana se encuentra esbozado a través de toda su obra, comenzada a partir de 1937. Después de una serie de artículos y colaboraciones, en 1950 aparece su primer libro, *Childhood and society*, (trad. cast.: *Infancia y sociedad*, Lumen. Hormé, Buenos Aires, 12a. ed., 1993). En esta obra, Erikson refleja los intereses y preocupaciones de nuestro tiempo: las relaciones interpersonales, la higiene mental y el desarrollo humano en el contexto de la nueva cultura dentro de una sociedad también nueva; intentando hacer una síntesis entre el desarrollo personal y las tareas sociales, sitúa su estudio de la identidad en el ámbito psicosocial de ésta. A este libro, le siguieron una serie de artículos a través de los cuales va examinando las condiciones necesarias para una personalidad sana, delineando así, una nueva teoría del desarrollo infantil y juvenil. En 1968, publica *Identity, Youth and crisis*, (trad. cast.: *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires, 2a. ed., 1974). Obviamente, aunque la perspectiva bajo la que

situación vital. Al tomar plenamente en cuenta las potencialidades humanas, concibe el desarrollo del individuo como una empresa creativa en la que éste utiliza sus impulsos interiores y los integra con las oportunidades ofrecidas por el ambiente.

Sin embargo, cabe advertir que, la realidad que Erikson entiende por <<identidad>> se resiste a ser encasillada fácilmente por una definición. El no se detiene en un concepto meramente empírico, fruto del bagaje personal y clave genética que nos acompaña al nacer (nombre, lugar, nación, sexo, raza y ambiente cultural); tampoco se apoya en una noción adquirida de modo apriorístico. Erikson camina, más bien, hacia una visión comprobada científicamente, es decir, fruto de su investigación antropológica y pedagógica, y de su práctica psicoanalítica.

En la teoría eriksoniana la identidad, aunque implica los diversos niveles de la persona -inconsciente, preconsciente y consciente-, se asienta fundamentalmente en el <<yo>>, entendido como el núcleo a través del que el ser humano experimenta la realidad, unifica sus acciones conscientes e integra su persona. Es decir, este <<yo>> es quien permite al individuo tener conciencia de sí mismo como unidad autónoma; y el elemento que le capacita para asimilar la experiencia de esa autonomía.<sup>6</sup> El <<yo>> es el fundamento

---

nos dirigimos a Erikson es la de su estudio sobre la identidad, este autor ha profundizado también en otros aspectos de la evolución personal.

<sup>6</sup> Más adelante nos detendremos un poco más en el análisis del <<yo>>. Por ahora, sólo subrayamos que, para Erikson, la identidad está constituida por el conjunto de las adquisiciones realizadas por el <<yo>>; es decir, la identidad es la síntesis misma del <<yo>>.

que mantiene la armonía y asegura la síntesis de las diferentes partes de la estructura personal, llevando a cabo el equilibrio entre los impulsos del <<ello>>, los dictámenes del <<superyo>>, las exigencias de la realidad exterior y los valores hacia los que la persona se dirige. En fin, es el factor que va forjando la historia evolutiva del individuo, proporcionándole su orientación específica y conduciéndole hacia una existencia significativa. Por ende, podemos afirmar que, la **identidad yoica** es un sentimiento de **identidad** que permite experimentar al <<si mismo>> como algo que tiene continuidad y mismidad, y actuar en consecuencia.

Por otro lado, según Erikson, el proceso evolutivo del individuo está basado en una sucesión de acontecimientos biológicos, psicológicos y sociales. Aunque, es necesario precisar que, en su opinión, la evolución biológica básica termina con el nacimiento. Después, el organismo continúa su maduración desarrollando no nuevos miembros, sino una serie de cualidades motoras, sensoriales y sociales, de acuerdo con una secuencia predeterminada. De esta manera, el desarrollo psicológico y el social pasan a ocupar el lugar del biológico.

Sin embargo, también señala que estos tres procesos -el somático, yoico y social- son tres aspectos del mismo proceso evolutivo que constituye la vida humana. Así por ejemplo, la tensión somática, la ansiedad individual y el pánico grupal son sólo distintas maneras en que la ansiedad humana se presenta a los distintos métodos de investigación -biológica, psicológica y social-. Afirma que, en realidad, el significado de un ítem que puede ser localizado en uno de los tres procesos está codeterminado por su significado

en los otros dos. Un ítem en uno de los procesos gana en importancia al dar y recibir significación de ítems, en los otros procesos.<sup>7</sup>

Esto indica que el ser humano es una unidad, una totalidad, pero no como algo dado sino, como un proceso dinámico; es un <<organismo>>, un <<yo>> y un << miembro de una sociedad>>; y está involucrado en los tres procesos de organización -somático, yoico y social.<sup>8</sup> En este sentido podemos afirmar que, esta realidad psicobiológica es el fundamento insustituible de las capacidades que determinan la realización efectiva del ser personal-social. En esta base psicobiológica radica la capacidad de que la persona sea consciente de sí misma y del significado global de su existencia, así como la facultad de ser dueña de su actuación en un horizonte de libertad.

Ciertamente, la literatura sobre el desarrollo infantil describe la forma en que el organismo que madura sigue desarrollándose al desarrollar no órganos nuevos, sino una secuencia prescrita de capacidades locomotoras, sensoriales y sociales. Este desarrollo no se da en forma aislada, sino en una recíproca influencia entre lo psicológico y lo social.

En este sentido, Erikson afirma que, los niños controlan y educan a su familia, tanto como sufren el control de aquella; es decir, la familia educa a un

<sup>7</sup> Cfr. Erik Erikson, *Infancia y Sociedad*, Lumen. Hormé, Buenos Aires, (12a. ed.) 1993, pag. 31.

<sup>8</sup> Integran esa totalidad o estructura del ser humano: la constitución fisiológica del individuo humano (componentes químicos, órganos de los sentidos, sistema nervioso, músculos y glándulas), y su textura psíquica (instintos, tendencias, vivencias

niño al ser educada por él. De esta manera, "cualesquiera que sean los patrones de reacción biológicamente dados, y cualquiera la secuencia predeterminada desde el punto de vista del desarrollo, deben considerárseles como una serie de potencialidades para patrones cambiantes de regulación mútua."<sup>9</sup>

Así, a medida que se amplía el radio de percepción, coordinación y responsabilidad del niño, éste va enfrentando los patrones educativos de su cultura, y va aprendiendo las modalidades básicas de la existencia humana, cada una de ellas en formas personal y culturalmente significativas.

Esto indica que el desarrollo humano lleva consigo todo un proceso evolutivo, donde una nueva etapa no es meramente la iniciación de una nueva zona o modo, sino la disposición a experimentar ambos en forma más exclusiva, a dominarlos de manera más coordinada y a aprender su significado social con una determinada finalidad. Y, en consecuencia, la identidad tampoco es resultado fortuito o anárquico; por el contrario, se encuentra implicada en todo el proceso evolutivo del individuo.

Por lo tanto, si se quiere lograr tener una noción cabal de la identidad, si se quiere lograr una mejor comprensión de su densidad real, resulta necesario revisar la evolución y continuidad de las etapas de su desarrollo.

---

emocionales, estados de ánimo, percepción del mundo exterior y comportamiento activo, inteligencia y voluntad).

<sup>9</sup> Erik Erikson, *Op. cit.* pág. 60.



## 2.2. Etapas del desarrollo del hombre

En el recorrido desde la infancia hasta la madurez hay que superar una serie de pruebas, cada una de las cuales brinda al individuo elementos positivos o negativos; cada etapa lleva consigo un riesgo, una crisis. Tal palabra no tiene aquí ningún sentido peyorativo. Todo conflicto, si es vivido en su aspecto positivo, es capaz de reportar un conjunto de fuerzas verdaderamente sano y constructivo. Estas crisis pueden equivaler, por tanto, a un quehacer en la vida del hombre.<sup>10</sup>

Estas encrucijadas y momentos críticos, en la medida en que van siendo superados, van grabando en el individuo huellas duraderas. Erikson las llama <<sentido de>> (*sense of*),<sup>11</sup> ya que el factor más importante que determina el paso a las fases sucesivas de desarrollo deriva de la sensación real de haber adquirido la meta propia de cada una de esas etapas. Con el tiempo, estas

<sup>10</sup> Cfr. Erik Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, Paidós, Buenos Aires, (2a. ed.) 1974. Miguel Angel Sobrino nos ofrece una amplia explicación del término crisis en la nota (2) del capítulo único de la Primera Parte de su libro: *"J" y un cielo nuevo y una tierra nueva*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 1993, pág. 59.

<sup>11</sup> Al describir el crecimiento y las crisis del ser humano como una serie de actitudes básicas alternativas tales como *confianza* y *desconfianza* Erikson recurre al término "*sentimiento de*", aunque al igual que un "*sentimiento de salud*" o un "*sentimiento de no estar bien*", u otros similares, se infiltra en la superficie y la profundidad, en la conciencia y en el inconsciente. Según él, son maneras de *experimentar* accesibles a la introspección; maneras de *comportarse*, observables por otros; y *estados interiores inconscientes*, que resulta posible determinar a través de tests y del análisis. Cfr. Erik Erikson, *Infancia y Sociedad*, pág. 226.

huellas colaboran en la adquisición de actitudes fundamentales, de maneras de obrar y de ser en relación.<sup>12</sup>

Precisamente, el <<yo>> tiene la función de ir salvaguardando la continuidad necesaria en medio de la discontinuidad inevitable de las diversas etapas de la vida. El ir haciendo que éstas no se sucedan como elementos yuxtapuestos, sino que estén unidas entre sí sistemáticamente como los eslabones de una cadena, de forma que cada una una, sin perder su originalidad, prepare la siguiente y, en cierto modo, la contenga.

En consecuencia, podemos afirmar que, el nivel global del desarrollo depende de la evolución que cada una de las etapas haya tenido en su momento. Y si el proceso evolutivo se ha desarrollado positivamente, es decir, en la medida en que la identidad va integrando sus diversos elementos -los procesos biológicos y psicológicos, y las influencias del ambiente físico, social, cultural e ideológico-, entonces, se va delineando en el individuo un estilo particular de vida, resistente a ser transformado fácilmente por los acontecimientos posteriores.

Ahora bien, según Erikson, el camino de la persona hacia su madurez abarca ocho etapas, las cuales, como hemos mencionado, se dan en un proceso

---

<sup>12</sup> Bien podríamos considerar que, el conjunto de crisis resueltas constituye uno de los criterios de la personalidad normal.

evolutivo, dinámico y en una interrelación con el desarrollo biológico y el ambiente sociocultural.<sup>13</sup>

Las primeras cinco etapas comprenden la **infancia, niñez, y adolescencia**; estas cinco etapas representan fundamentalmente una reformulación de los estadios evolutivos psicosexuales de Freud, ampliados con las aportaciones peculiares de Erikson. Las tres últimas incluyen la **juventud adulta** y la **madurez**; estas etapas llevan consigo una corroboración del nivel alcanzado en las precedentes. Esto significa que el desarrollo de la persona no se detiene en una etapa intermedia de su evolución, sino que continúa toda la vida.

Estas ocho etapas o edades del hombre son:

- I Confianza básica versus desconfianza básica
- II Autonomía versus vergüenza y duda
- III Iniciativa versus culpa
- IV Industria versus inferioridad
- V Identidad versus confusión de rol
- VI Intimidad versus aislamiento
- VII Generatividad versus estancamiento
- VIII Integridad del yo versus desesperación

---

<sup>13</sup> Según Fidel Herráez, el hecho de que Erikson reconozca que el desarrollo continúa también después de la adolescencia representa en sí mismo una adquisición importante en el pensamiento psicológico contemporáneo, pues la mayoría de los psicólogos modernos se han ocupado esencialmente del desarrollo infantil como si en la edad adulta no hubiese continuidad evolutiva. Cfr. Fidel Herráez, *Opción fundamental*, Sigüeme, Salamanca, 1978, pág. 67.

Aunque sea de manera muy somera, nos parece conveniente señalar la evolución de tales etapas.

### **I. Confianza básica versus desconfianza básica**

Según Erikson, "la primera demostración de confianza social en el niño pequeño es la facilidad de su alimentación, la profundidad de su sueño y la relación de sus instintos. La experiencia de una regulación mutua entre sus capacidades cada vez más receptivas y las técnicas maternas de abastecimiento, lo ayuda gradualmente a contrarrestar el malestar provocado por la inmadurez de la homeostasis con que ha nacido."<sup>14</sup>

Así, la primera modalidad social que se aprende en la vida es, la de **obtener**, la cual significa **recibir** y **aceptar** lo que nos es dado. Pero, esto parece más simple de lo que en realidad es, pues el vacilante e inestable organismo del recién nacido pues el vacilante e inestable organismo del recién nacido adquiere dicha modalidad sólo cuando aprende a regular sus sistemas de órganos de acuerdo con la forma en que el medio material integra sus métodos de cuidado infantil. Sin embargo, en la medida en que va aprendiendo a recibir y aceptar lo que le brinda el exterior (el medio material y las personas que le rodean) se va desarrollando en niño, un **sentimiento de confianza**, producto de una mutualidad de la relajación entre él y su entorno.

---

<sup>14</sup> Erik Erikson, *Infancia y sociedad*, pág. 222.

En un desarrollo positivo, poco a poco, se va despertando en el niño una sensación de familiaridad, de coincidencia con un sentimiento de bondad interior. Las formas de bienestar, y las personas asociadas a ellas, se vuelven cada vez más familiares. Así por ejemplo, puede decirse que, el primer gran logro del niño es su disposición a permitir que la madre se aleje de su lado sin experimentar indebida ansiedad o rabia, porque aquella se ha convertido en una certeza interior, así como algo exterior previsible. La persistencia y continuidad de la experiencia le van provocando, así, un sentimiento rudimentario de **identidad yoica**.

En la primera etapa oral (la de obtener) debe, pues, darse una regulación mutua entre el patrón infantil para la aceptación de las cosas y la manera que tiene la madre (la cultura) de darlas. En esta etapa se forman en el niño los resortes del sentimiento básico de **confianza** y el sentimiento básico de **desconfianza** que, según Erikson, siguen siendo la fuente autógena de la esperanza primordial y la condena durante toda la vida.

Erikson afirma que, la mutualidad de la relajación desarrollada positivamente es de importancia fundamental para la primera experiencia cordial de <<el otro>>. "Cabría decir (algo misticamente, sin duda) que al obtener así lo que se le da, y al aprender a conseguir que alguien haga lo que él desea, el niño desarrolla también el fundamento necesario para llegar a ser un dador. Cuando esto fracasa, la situación se desvarata en una variedad de

intentos por controlar a través de la compulsión o la fantasía y no de la reciprocidad."<sup>15</sup>

Por esto, los padres no sólo deben contar con maneras de guiar a través de la prohibición y el permiso, sino que también deben estar en condiciones de representar para el niño una convicción profunda, casi somática, de que todo lo que hacen tiene un significado. En última instancia, dice Erikson, los niños no se vuelven neuróticos a causa de frustraciones, sino de la falta o la pérdida de significado social en esas frustraciones.<sup>16</sup>

De esta manera, el firme establecimiento de patrones perdurables para la solución del conflicto nuclear de la **confianza básica** versus la **desconfianza básica** en la mera existencia constituye la primera tarea del <<yo>>, y por ende, en primer lugar, una tarea para el cuidado materno. Pero corresponde decir aquí que la cantidad de confianza derivada de la más temprana experiencia infantil no parece depender de cantidades absolutas de alimento o demostraciones de amor, sino más bien de la cualidad de la relación.

Además, podemos afirmar que, aun cuando la confianza básica depende en gran medida de la cualidad de la relación entre madre e hijo, los recursos

---

<sup>15</sup> *Idem*, pág. 66. Dada la importancia que reviste para el desarrollo ulterior de la persona, en este proceso de ir aprendiendo a recibir de los demás, y de enseñar a otros a hacerlo, no debemos darnos el lujo de descuidar nuestra inventiva compensatoria.

<sup>16</sup> Pero incluso bajo las circunstancias más favorables, según Erikson, esta etapa parece introducir en la vida psíquica un sentimiento de división interior y de nostalgia universal por un paraíso perdido, del que se convierte en prototipo. La confianza básica debe mantenerse a través de toda la vida precisamente frente a esta poderosa combinación de un sentimiento de haber sido despojado, dividido, y abandonado. Cfr. en *Idem*, pág. 224.

interiores del niño son tan grandes, que experiencias positivas posteriores pueden restaurar este sentido si está ausente. Lo que es verdaderamente importante subrayar es que, la confianza básica da siempre la capacidad de esperar.<sup>17</sup> Una vez establecida como experiencia básica y respuesta, la esperanza permite a la persona en los siguientes estadios descubrir sus recursos interiores y captar y alimentar oportunidades presentes.<sup>18</sup>

## II. Autonomía versus vergüenza y duda

La maduración muscular prepara el escenario para la experimentación con dos series simultáneas de modalidades sociales: **aferrar** y **soltar**. Como ocurre con todas esas modalidades, sus conflictos básicos pueden llevar en última instancia a expectativas y actitudes hostiles o bondadosas.

Así, **aferrar** puede llegar a significar **retener** o **restringir** en forma destructiva y cruel, o puede convertirse en un patrón de cuidado: **tener** y **conservar**. Asimismo, la modalidad de **soltar** puede convertirse en una liberación hostil de fuerzas destructivas, o bien en un afable <<dejar pasar>> y <<dejar vivir>>.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Según Erikson, la confianza nacida del cuidado es la piedra de toque de la realidad de una religión dada. De hecho, cada etapa y crisis sucesiva tiene una relación especial con uno de los elementos básicos de la sociedad; y ello, por la simple razón de que el ciclo de la vida humana y las instituciones del hombre han evolucionados juntos. Cfr. en *Idem*, pág. 225.

<sup>18</sup> *Idem*. *Identidad, juventud y crisis*, pág. 85.

<sup>19</sup> Cfr. en *Idem*, pág. 226.

Por esto mismo, Erikson afirma que, el control exterior durante esta etapa de maduración, debe ser firmemente tranquilizador; al mismo tiempo que el medio ambiente alienta al niño a «pararse sobre sus propios pies», debe protegerlo también contra las experiencias arbitrarias y carentes de sentido de la vergüenza y la temprana duda.<sup>20</sup> Esta etapa se vuelve decisiva para la proporción de amor y odio, cooperación y terquedad, libertad de autoexpresión y su supresión. De esta manera, un sentimiento de autocontrol sin la pérdida de la autoestimación da origen a un sentimiento perdurable de buena voluntad y orgullo; en cambio, un sentimiento de pérdida de autocontrol y de un sobrecontrol foráneo da origen a una propensión durable a la duda y la vergüenza.

Erikson sostiene que la necesidad perdurable del individuo de que su voluntad esté reafirmada y delineada dentro de un orden adulto de cosas, que al mismo tiempo reafirma y delinea la voluntad de los otros, tiene una salvaguardia institucional en el principio de la ley y el orden. En la vida diaria, este principio asigna a cada uno sus privilegios y limitaciones, sus obligaciones y sus derechos.

De esta manera, un sentimiento de dignidad apropiada y de independencia legítima por parte de los adultos que lo rodean, proporcionan al niño de buena voluntad la expectativa confiada de que la clase de autonomía promovida en la infancia no lo llevará a una duda o vergüenza indebida en la

---

<sup>20</sup> Según Erikson, la vergüenza es una emoción insuficientemente estudiada, porque en nuestra civilización se ve muy temprana y fácilmente absorbida por la culpa. La vergüenza supone que uno está completamente expuesto y consciente de ser mirado; en una palabra, consciente de uno mismo. Cfr. en *Idem*, pág. 227.



vida posterior. Así, el sentimiento de autonomía fomentado en el niño y modificado a medida que la vida avanza, sirve para la preservación en la vida económica y política de un sentido de la justicia, y a su vez es fomentado por este último.<sup>21</sup>

En consecuencia, consideramos que la **autonomía** versus **vergüenza** y **duda** debe verse como la perspectiva de vocación individual a vivir la propia vida, a actuar de acuerdo con la propia conciencia. Y en este sentido, coincidimos con Bernhard Haring, quien afirma que "querer es la determinación inquebrantable a ejercer libre elección y autolimitación, a pesar de la inevitable experiencia de vergüenza y duda en la infancia".<sup>22</sup>

Ahora bien, en un desarrollo positivo, el niño irá aprendiendo que su voluntad se halla confrontada con la voluntad y autonomía de otros. Aprender esta correlación y aceptarla es una de las tareas más importantes de la vida; pues, nuestra autonomía sería inútil si no reconocieramos la autonomía de los otros. Por otro lado, si la vergüenza y la duda son la experiencia que prevalece en este estadio, bloquearán en gran medida el desarrollo de la libertad.

---

<sup>21</sup> A propósito de esta reciprocidad entre el desarrollo individual y lo social, nos parece importante subrayar que para Erikson, en todas etapas hay en cada niño "un nuevo milagro" de desenvolvimiento vigoroso, que constituye una nueva esperanza y una nueva responsabilidad para todos.

<sup>22</sup> Bernhard Haring, *Libertad y fidelidad en Cristo*, Tomo primero, pág. 184.

### III. Iniciativa versus culpa

En la medida en que avanza el desarrollo del individuo, se van presentando nuevas crisis, cada una de ellas, más o menos caracterizada por tanteos y temores, resolviéndose en tanto que el niño parece repentinamente "integrarse", tanto en su persona como en su cuerpo. Parece "más él mismo", más cariñoso, relajado, más activo y activador.

De esta manera, la etapa ambulatoria y la de la genitalidad infantil suman al inventario de modalidades sociales básicas la de **conquistar**, primero en el sentido de "buscar el propio beneficio". La **iniciativa** agrega a la **autonomía** la cualidad de la empresa, el planeamiento y el "ataque" de una tarea por el mero hecho de estar activo y en movimiento.

La iniciativa añade a la búsqueda de autonomía, la capacidad para emprender, planificar o abordar una tarea con imaginación. Sin lugar a dudas, podemos reconocerla como una parte necesaria de todo acto, pues el hombre necesita un sentido de iniciativa para todo lo que aprende y hace, desde recoger fruta hasta organizar un sistema empresarial.

Además, en este estadio aparece una nueva dimensión de rectitud. Si las cosas van mal, ahora el niño no sólo tiene miedo de ser descubierto y censurado; aprende también a escuchar la voz interior que aprueba o desapruueba desde adentro. El peligro de esta etapa radica en un sentimiento

de culpa con respecto a las metas planeadas y los actos iniciados en el propio placer exuberante experimentado ante el nuevo poder locomotor y mental.<sup>23</sup>

Según Erikson, la sexualidad infantil y el tabú del incesto, el complejo de castración y el superyó, se unen en esta etapa para provocar esa crisis específicamente humana durante la cual el niño debe dejar atrás su apego exclusivo y pregenital a los padres e iniciar el lento proceso de convertirse en un progenitor y en un portador de la tradición. Según él, aquí se produce la más terrible división y transformación de la central energética emocional, una división entre la gloria humana potencial y la destrucción total potencial, pues aquí el niño queda dividido para siempre en su interior. "Los fragmentos instintivos que antes habían fomentado el crecimiento de su cuerpo y su mente infantiles ahora se dividen en un grupo infantil que perpetúa la exuberancia de los potenciales del crecimiento y un grupo correspondiente a los padres que sustenta e incrementa la autoobservación, la autoorientación y el autocastigo".<sup>24</sup>

Sin embargo, una vez más se trata de un problema de regulación mutua, donde el niño puede desarrollar gradualmente un sentido de responsabilidad moral. Según Erikson, de acuerdo con la sabiduría del plan básico, el niño no está en ningún otro momento tan dispuesto a aprender rápida y ávidamente, a hacerse más grande en el sentido de compartir la obligación y la actividad, que durante este período de su desarrollo. Durante esta etapa, el niño aprende un

---

<sup>23</sup> Cfr. Erik Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, pág. 110.

<sup>24</sup> *Idem. Infancia y sociedad*, pág. 230.

sentido moral que limita el horizonte de lo permisible, y de alguna manera, el surgimiento de la dirección hacia lo posible y lo tangible que permite que los sueños de su temprana infancia se vinculen a las metas de una vida adulta activa.

Por lo tanto, afirma Erikson, la edad de la **iniciativa versus culpa** corresponde al ethos económico de las instituciones sociales, "en la forma de adultos ideales a los que es posible reconocer por sus uniformes y funciones, y que resultan lo suficientemente fascinantes como para reemplazar a los héroes del libro ilustrado y el cuento de hadas".<sup>25</sup>

#### **IV. Industria versus inferioridad**

La evolución que se va manifestando en el mismo desarrollo de la persona, parece ir preparando para la vida; así, antes de que el niño, que ya es psicológicamente un progenitor rudimentario, pueda convertirse en un progenitor biológico, debe comenzar por ser un **trabajador** y un **proveedor potencial**. Con el período de **latencia** que se inicia<sup>26</sup>, el niño de desarrollo normal aprende a obtener reconocimiento mediante la producción de cosas. Desarrolla aquí, un sentido de la industria; es decir, se adapta a las leyes del

---

<sup>25</sup>*Idem* pág. 232

<sup>26</sup> Esta etapa difiere de las anteriores en tanto no se trata de una oscilación desde un "cataclismo interior" hacia un nuevo dominio. Erikson retoma este concepto en el mismo sentido en que lo hizo Freud. El la denominó **etapa de latencia** porque los impulsos violentos están normalmente inactivos. Pero se trata tan sólo de un momento de calma antes

mundo de las herramientas. Así, los límites de su <<yo>> incluyen sus herramientas y habilidades.

Sin embargo, como en todas las etapas del desarrollo humano, hay un peligro en ésta, el cual radica en un **sentimiento de inadecuación e inferioridad**. Si el niño desespera de sus herramientas y habilidades o de su status entre sus compañeros, puede renunciar a la **identificación** con ellos y con un sector del mundo de las herramientas; lo cual lo conduciría a una regresión. En este sentido, la etapa de latencia es muy decisiva desde el punto de vista social: "puesto que la industria implica hacer cosas junto a los demás y con ellos, en esta época se desarrolla un primer sentido de la división del trabajo y de la oportunidad diferencial, esto es, el ethos tecnológico de una cultura."<sup>27</sup>

De acuerdo con lo anterior, bien podemos afirmar que, la persona como ser social no puede alcanzar su **identidad** sin dedicación a una tarea común. Además, consideramos que es sumamente importante que esta **laboriosidad** e identificación de tareas reciba el significado de "vocación", es decir, un servicio que se presta al bien común.

---

de la tormenta de la pubertad, cuando todos los impulsos previos emergen en una nueva combinación, para caer bajo el dominio de la genitalidad.

<sup>27</sup> *Idem.* pág. 234.

## V. Identidad versus confusión de rol

Con el establecimiento de una buena relación inicial con el mundo de las habilidades y las herramientas, y con el advenimiento de la **pubertad**, la infancia propiamente dicha llega a su fin (y la juventud comienza). Durante la **pubertad** y la **adolescencia** todas las mismidades y continuidades en las que el niño confiaba previamente, vuelven a ponerse hasta cierto punto en duda, debido a una rapidez del crecimiento corporal que iguala a la de la temprana infancia, y a causa del nuevo arreglo de la madurez genital.

Los jóvenes que crecen y se desarrollan, enfrentados con esta revolución fisiológica en su interior, y con tareas tangibles que los aguardan, se preocupan ahora fundamentalmente por lo que parecen ser ante los ojos de los demás, en comparación con lo que ellos mismos sienten que son. En la búsqueda de un nuevo sentimiento de continuidad y mismidad, los adolescentes deben volver a librar muchas de las batallas de las etapas anteriores.

De esta manera, la integración que en la **adolescencia** tiene lugar bajo la forma de <<identidad yoica>> es algo más que la mera suma de las identificaciones infantiles. "Es la experiencia acumulada de la capacidad del yo para integrar todas las identificaciones con las vicisitudes de la libido, con las aptitudes desarrolladas a partir de lo congénito y con las oportunidades ofrecidas en los roles sociales".<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> *Idem.* pág. 235.

En este sentido, podemos afirmar que, el <<sentimiento de identidad yoica>> viene a ser la **confianza acumulada** en que la mismidad y la continuidad interiores, preparadas en el pasado, encuentran su equivalente en la mismidad y la continuidad del significado que uno tiene para los demás.

El peligro de esta etapa es la **confusión de rol**. El adolescente siente la tendencia de integrar las fuerzas interiores y exteriores y, al mismo tiempo, experimenta una sensación de inestabilidad, una dispersión y desorientación. Puede tratarse de una duda en cuanto a la propia **identidad sexual**, pero en la mayoría de los casos, lo que perturba al adolescente es la incapacidad para decidirse por una identidad ocupacional. Evidentemente, para llegar a un equilibrio en la edad adulta, es necesario que se resuelva esta polaridad en los años de la adolescencia.

Para evitar la confusión, los adolescentes suelen "sobreidentificarse"<sup>29</sup> temporariamente con los héroes de las camarillas y las multitudes. Además, en buena medida, el amor adolescente constituye un intento por llegar a una definición de la propia identidad proyectando la propia imagen yoica difusa en otra persona, y logrando así, que se refleje y se aclare gradualmente (a ello se debe que una parte tan considerable del amor juvenil consista en conversación).

---

<sup>29</sup> Con este término se hace alusión a la situación de poner una identificación ajena sobre la propia. En este sentido, es común observar como los adolescentes se identifican con los artistas del momento, o con personas que les causan una admiración especial. Pero esta sobreidentificación desaparece en la medida en que el adolescente avanza en su desarrollo hacia la madurez.

Ahora bien, dado que, esta etapa lleva consigo un plazo de tiempo imprescindible que permitirá al adolescente la maduración de la identidad y la solución de sus crisis, es llamada por Erikson <<moratoria psicosocial>>.<sup>30</sup> Sostiene que la mente adolescente es esencialmente una mente del <<moratorium>>, una etapa psicosocial entre la infancia y la adultez; donde las decisiones se encuentran entre la moral aprendida por el niño y la ética que ha de desarrollar el adulto. Es una mente ideológica; y, de hecho, es la visión ideológica de la sociedad la que habla más claramente al adolescente ansioso por verse afirmado por sus iguales y listo para verse confirmado en concepciones que le definen lo hostil, el mal o lo incomprensible.

#### **VI. Intimidad versus aislamiento**

Así pues, el adulto joven que surge de la búsqueda de identidad y de la insistencia en ella, está ansioso y dispuesto a fundir su identidad con la de otros. Está preparado para la **intimidad**; esto es, la capacidad de entregarse a afiliaciones y asociaciones concretas y de desarrollar la fuerza ética necesaria para cumplir con tales compromisos, aun cuando éstos puedan exigir sacrificios significativos. Por supuesto, debe enfrentar el temor a la pérdida y a la soledad en situaciones que exigen el autoabandono; pero, su evitación debido al

---

<sup>30</sup> Con esta expresión, Erikson quiere mostrar que la adolescencia es un tiempo de preparación; un plazo necesario antes de llegar a la edad adulta y antes de estar a la altura de asumir las tareas del adulto en la sociedad. En fin, un periodo crucial en el que tiene lugar la prueba principal que el individuo ha de afrontar antes de alcanzar un estado sociopsicológico de madurez.



temor de la pérdida del <<yo>>, puede llevar a un profundo sentido de aislamiento.<sup>31</sup>

Así, la contraparte de la **intimidad** es el **distanciamiento**; es decir, la disposición a aislar y, de ser ello necesario, a destruir aquellas fuerzas y personas cuya esencia parece peligrosa para la propia, y cuyo "territorio" parece rebasar los límites de las propias relaciones íntimas. Dicho de otra manera, el aislamiento es la evitación de contactos que llaman a la intimidad.

## VII. Generatividad versus estancamiento

La **generatividad** es en esencia la preocupación por establecer y guiar a la nueva generación, (aunque hay individuos que, por una u otra razón, no aplican este impulso a la propia descendencia). El concepto generatividad incluye sinónimos más populares, tales como **productividad** y **creatividad**, aunque; según Erikson, tales conceptos no pueden reemplazarlo.<sup>32</sup>

La generatividad constituye una etapa esencial en el desarrollo psicosexual y también en el psicosocial. Cuando tal enriquecimiento falta por completo, tiene lugar una regresión a una necesidad obsesiva de

---

<sup>31</sup> Este temor a la pérdida del <<yo>>, en esta etapa, pone de manifiesto como, la fortaleza adquirida en cualquier etapa se pone a prueba ante la necesidad de trascenderla, de modo tal que el individuo puede arriesgar en la etapa siguiente lo que era más vulnerablemente precioso en la anterior.

<sup>32</sup> Cfr. Erikson, *Op. cit.* pág. 240.

pseudointimidad, a menudo con un sentimiento de estancamiento y empobrecimiento personal.

Podemos afirmar que, en buena medida, la transmisión responsable de la vida depende de la profundidad de significación que uno haya encontrado en la propia vida y del compromiso a favor de ella. Así, la generatividad viene siendo la aptitud total para aceptar responsabilidades, para invertir el tiempo en el hallazgo de soluciones creadoras y para contribuir a la vida de las generaciones presentes y futuras. En este mismo sentido, Bernhard Häring sostiene que, la fidelidad creadora de una persona, su libertad, espíritu de apertura y corresponsabilidad, dependen de como haya resuelto las crisis decisivas de los ciclos anteriores de su vida. El estancamiento, así, revela una <<opción fundamental infructuosa>> de la que podrá librarse la persona sólo a través de una <<conversión profunda>>.<sup>33</sup>

En cuanto a las instituciones que protegen y refuerzan la generatividad, siguiendo a Erikson, sólo cabe decir que, de hecho, todas las instituciones codifican la ética de la sucesión generativa.

### **VIII. Integridad versus desesperación**

Según Erikson, sólo en el individuo que en alguna forma ha cuidado de cosas y se ha adaptado a los triunfos y las desilusiones inherentes al hecho de ser el generador de otros seres humanos o el **generador** de productos e ideas, puede

---

<sup>33</sup> Cfr. Bernhard Häring, *Op. cit.* pág. 189.

madurar gradualmente el fruto de las siete etapas anteriores; razón por la cual, a esta etapa la denomina **integridad del yo**.

Lo que caracteriza a esta etapa es la **seguridad acumulada** del <<yo>> con respecto al orden y el significado. "Es la aceptación del propio y único ciclo de vida como algo que debía ser y que, necesariamente, no permitía sustitución alguna: significa así un amor nuevo y distinto hacia los propios padres".<sup>34</sup>

De esta forma, el poseedor de **integridad**, aunque percibe la relatividad de los diversos estilos de vida que han otorgado significado al esfuerzo humano, siempre está listo para defender la dignidad de su <<propio estilo de vida>> contra toda amenaza física y económica; "pues sabe que una vida individual es la coincidencia accidental de sólo un ciclo de vida con sólo un fragmento de la historia; y que para él toda integridad humana se mantiene o se derrumba con ese único estilo de integridad de que él participa".<sup>35</sup> Y en esa consolidación final, la muerte pierde carácter atormentador.

Por el contrario, la falta o la pérdida de esta **integración yoica acumulada** se expresa en el temor a la muerte. No se acepta el único ciclo de vida como lo esencial de la vida; la desesperación expresa el sentimiento de que ahora el tiempo que queda es corto, demasiado corto, para intentar otra vida y para probar caminos alternativos hacia la integridad.

---

<sup>34</sup> Erik Erikson, *Op cit.* pág. 241.

<sup>35</sup> *Idem.* pág. 242.

En este sentido, nosotros consideramos que el sentimiento de integridad viene a confirmar la noción de ser humano, en su dimensión de <<apertura hacia la trascendencia>>, de la cual hablamos en el capítulo primero;<sup>36</sup> Es decir, la persona poseedora de integridad confirma su <<libertad para...>>, asumiendo que la muerte no es el fin del <<para>> aunque sea el <<término>> de sí mismo como sujeto personal; la muerte queda implicada en el personal destino como un momento necesario de su cumplimiento total.<sup>37</sup> La referencia hacia la trascendencia exige por sí misma la terminación de la vida individual terrena.

En consecuencia, podemos afirmar que, la integridad es la fuerza interior con que contamos para enfrentarnos, con cierto distanciamiento y, al mismo tiempo, con interés activo, a la vida y a la muerte. Es sabiduría en sus principales connotaciones: <<juicio maduro y aceptación>>.

Erikson cierra su análisis de las ocho etapas del desarrollo humano parafraseando la relación entre la primera (confianza infantil) y última etapa

---

<sup>36</sup> Supra, capítulo primero, pág. 36 ss.

<sup>37</sup> La necesidad biológica de esta terminación, no puede ser puesta en duda. Es esencial al ser vivo, que es movimiento; pero, además, es condición para el desarrollo mismo de la especie. Según Eugenio Frutos, no es menos necesaria en el orden existencial humano. La obra misma de la persona humana -las creaciones culturales- se paralizarían ante el predominio absoluto de las viejas generaciones persistentes. Cfr. "La libertad como destino de la persona humana", en: *Augustinus*, 2 (1957), pág. 26.

(integridad adulta), diciendo que "los niños sanos no temerán a la vida si sus mayores tienen la integridad necesaria como para no temer a la muerte."<sup>38</sup>

Así, de esta revisión de las ocho etapas por las que camina el hombre hacia su integridad como persona, hacia su identidad, podemos concluir que, ni el <<sentimiento de confianza>>, y ningún otro, constituye un logro alcanzado de una vez y para siempre en un momento determinado. La personalidad lucha continuamente con los peligros de la existencia, tal como el metabolismo del cuerpo lo hace con el deterioro. Al final de cuentas, cuando llega a diagnosticarse un estado de fortaleza relativa, sólo se enfrenta más claramente a las paradojas y a las trágicas potencialidades de la vida humana.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> *Idem.* pág. 243.

<sup>39</sup> A pesar de la complejidad que implica el desarrollo humano, donde ningún <<sentimiento>> se alcanza definitivamente, nos parece importante mencionar el bosquejo de las fortalezas esenciales ("virtudes básicas") que, según Erikson, la evolución ha introducido, tanto en el plan general de las etapas de la vida, como en las instituciones del hombre:

- Confianza básica versus desconfianza básica: **impulso y esperanza**
  - Autonomía versus vergüenza y duda: **autocontrol y fuerza de voluntad**
  - Iniciativa versus culpa: **dirección y propósito**
  - Industria versus inferioridad: **método y capacidad**
  - Identidad versus confusión de rol: **devoción y fidelidad**
  - Intimidad versus aislamiento: **afiliación y amor**
  - Generatividad versus estancamiento: **producción y cuidado**
  - Integridad del yo versus desesperación: **renunciamento y sabiduría**
- Cfr. en *Idem.* pág. 247.

### 2.3. Identidad yoica

Después de revisar las etapas que nos propone Erikson, como camino del hombre en la consecución de su identidad, debe quedarnos claro que, este proceso, aunque se extiende a través de todo el desarrollo existencial del individuo, tiene su evolución decisiva en la etapa de la adolescencia. Durante este periodo, la persona ha de procurar integrarse a sí mismo en una identidad de contornos precisos. De aquí que dicho intervalo afecte con más intensidad a las dimensiones o áreas, cada una de las cuales representa una polaridad parcial de las crisis evolutivas que tienen lugar a lo largo del **continuum** del desarrollo<sup>40</sup>:

A. Perspectiva temporal, o confusión del concepto tiempo.- La adquisición de este factor es esencial en la consecución del sentido de identidad; pues sólo cuando el joven está en grado de ver su vida en una perspectiva definida, su sentido del tiempo le llevará a poseer plenamente el sentido de la propia identidad.

B. Confianza en sí mismo, o apatía.- La conquista de la certeza de sí mismo incluye la superación del conflicto entre el conocimiento de la propia identidad y la fuga en la apatía. Únicamente cuando coinciden tal conocimiento

---

<sup>40</sup> Según Fidel Herráez, en el libro de Erikson *Identity and the life cycle* (págs. 141-157), puede encontrarse una presentación completa de tales dimensiones. Nosotros seguiremos el breve esbozo que Herráez realiza en su obra ya citada, en especial págs 70 y 71.

y la impresión que cada uno suscita en los demás, el individuo alcanza esa certeza de sí mismo y el consiguiente sentido de identidad.

C. Experimentación de funciones, o identidad negativa.- La formación de una identidad positiva o negativa depende, entre otros factores, de la posibilidad de percibir personalmente y de manera satisfactoria una amplia gama de funciones.

D. capacidad de prefigurarse las realizaciones, o bloqueo de la actividad.- El adolescente necesita aplicar su sentido de laboriosidad, en una configuración coherente y constante, a las situaciones que se le van presentando. Será éste un soporte imprescindible en su proyecto vital definitivo.

E. Identidad sexual, o difusión bisexual.- Es preciso que el adolescente resuelva los conflictos de sus tendencias bisexuales para llegar a identificarse con la función sexual que le es propia. Esto lo ayudará en la adquisición de una percepción más completa de su identidad y en el avance hacia el comportamiento propio de los adultos de su sexo.

F. Polarización de la capacidad de mando, o confusión de la autoridad.- La valoración clara de la autoridad está estrechamente unida a la superación y dominio de las fases evolutivas precedentes y a la aceptación definitiva de una identidad positiva.

G. Consolidación ideológica, o difusión de los ideales.- El joven debe ir escogiendo una forma personal de pensar que le sirva de punto de referencia y de apoyo en su caminar por la vida.

A través de todo el <<moratorium>> el individuo tiene la oportunidad de afrontar los problemas relativos a estas siete áreas. Cada una de ellas, como hemos visto, está penetrada dinámicamente por una tensión dialéctica entre dos actitudes opuestas. Dicha tensión confronta de manera simultánea y continua a la identidad y a su contrapartida, la difusión.<sup>41</sup>

Precisamente por estas tensiones, durante la adolescencia sólo pueden alcanzarse puntos provisionales de equilibrio. Hasta que no llegue ese periodo en el que se logre mantener de modo estable el sentimiento de identidad, éste no es adquirido ni conservado de forma definitiva; más bien es frecuentemente perdido y reconquistado. Y el logro de su consecución habitual no es sólo un requisito indispensable para que se establezca una personalidad equilibrada, sino también la base necesaria para realizar las elecciones libres y adecuadas en la edad adulta.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> La intensidad con que estas siete dimensiones se hacen presentes durante el <<moratorium>>, queda perfectamente ilustrada, precisamente, en la adolescencia agustiniana. Curiosamente el final de esta etapa decisiva en san Agustín, coincide con la lectura del diálogo ciceroniano "Hortensius", que a su vez, marca el inicio de su camino hacia la interioridad; camino que, como veremos en el capítulo tercero, manifiesta su <<opción fundamental>>.

<sup>42</sup> De ahí que pueda afirmarse que, la crisis de la adolescencia, y en ella la de la identidad, es, pues, una crisis no patológica sino de crecimiento. Constituye un momento decisivo, una tarea vital que es necesario llevar a cabo y que puede tener un desenlace positivo o negativo. Es entonces cuando puede darse el establecimiento final de una identidad y oica positiva dominante; cuando un futuro alcanzable se convierte en una parte del plan consciente de vida.



Por esto, hemos insistido en que la cristalización de la identidad es algo más que la suma de las identificaciones anteriores. Ha de ser vista, más bien, como **culminación de los valores** precedentes en un «yo» **único e irrepetible** que define y singulariza al individuo; como **adquisición de un equilibrio** entre el «ello», el «yo» y el «superyo», haciendo de la persona una unidad psicológica integrada; como **sensación de plenitud** que, ofreciendo forma y consistencia a una orientación personal estable, permite al individuo la asunción de las actividades que exige su entrada al mundo adulto. Pero, sobre todo, la identidad debe entenderse como **integración de la persona**, cuyo resultado es «un todo único y razonablemente coherente». Y, por ende, como **unidad creativa** que sintetiza todas las energías y capacidades personales en unos compromisos vitales.

Ahora bien, lo más importante que podemos señalar a este respecto es que, nada más y nada menos, el «yo», del que ya hemos hablado anteriormente, es quien va realizando gradualmente la síntesis integradora de las «identidades» de las etapas precedentes; es quien, en última instancia, le da consistencia al individuo y le va proyectando hacia el futuro. El «yo» es quien va reuniendo todos los elementos convergentes de identidad y "descartando" los contradictorios. Además, justamente en tal integración, el «yo» va recibiendo su propia «identidad».<sup>43</sup> Es él quien va uniendo el organismo con su mundo, y quien realiza las tareas de síntesis entre la persona

---

<sup>43</sup> Cfr. Erik Erikson, *Infancia y sociedad*, pág. 251 ss.

y su ambiente; en fin, quien posibilita la conexión de las dos grandes direcciones del desarrollo humano: la personal y la social.<sup>44</sup>

El <<yo>> viene a ser, entonces, algo así como una "institución interna" desarrollada para proteger ese orden dentro de los individuos del que depende todo orden exterior.

En este sentido podemos afirmar que, la <<identidad yoica>> es esencialmente relacional; define al individuo mismo como un ser en relación. Se establece y se mantiene dentro del marco interpersonal. Es fruto del reconocimiento mutuo entre el individuo y la sociedad a la que pertenece.<sup>45</sup> Así, según Maslow, a través de la madurez efectiva de la identidad, la persona asume una nueva relación con su sociedad y, desde ésta, con la sociedad en general; de tal forma que, al mismo tiempo que se incorpora eficazmente a ella, en cierto modo la trasciende; se convierte un poco más en miembro de su especie y un poco menos integrante de su grupo social.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Esta es precisamente una de las grandes aportaciones eriksonianas: el estudio del <<yo>> no sólo en su dimensión individual sino también social, en esta nueva perspectiva. Erikson deja de poner el acento sobre las condiciones que afectan o desfiguran el <<yo>> -cosa que hacía el psicoanálisis anterior-, su análisis tiene como centro al individuo y a la organización social, de manera conjunta y dinámica.

<sup>45</sup> Por eso, según Erikson, la formación de esta identidad no constituye sólo un problema evolutivo que sitúa a cada persona en el conjunto de su propio desarrollo humano. Implica también, inseparablemente, un problema social que compromete al grupo del que esa persona forma parte y al proceso histórico de este. Cfr. *Identidad, juventud y crisis*, pág. 23 ss.

<sup>46</sup> Cfr. Abraham Maslow, "Qué nos ofrece la psicología existencial", en: Rollo May, *Op. cit.* pág. 63.

Ahora bien, cabe precisar que el <<yo>>, propiamente, no es el <<individuo>> ni su individualidad, aunque resulta indispensable para ambos.<sup>47</sup> Es más, podemos afirmar que el sentimiento de <<identidad yoica>> es tan importante que, sin él la persona no es posible que se sienta viva. Sólo un sentimiento gradualmente creciente de identidad, basado en la experiencia de salud social y solidaridad cultural al final de cada crisis importante de la infancia, promete ese equilibrio periódico en la vida humana que en la integración de las etapas yoicas, contribuye a establecer un sentimiento de humanidad.

Pero toda vez que dicho sentimiento se pierde, toda vez que la **integridad** cede ante la **desesperación** y el rechazo, toda vez que la **generatividad** cede paso al **estancamiento**, la **intimidad** al **aislamiento**, y la **identidad** a la **confusión**, es probable que toda una serie de temores infantiles asociados se movilice; pues sólo una <<identidad>> firmemente anclada en la <<yoidad>> puede producir un equilibrio psicosocial eficaz.

Así pues, sólo la fusión equilibrada de la percepción interior del propio ser y la participación efectiva en el marco social, permitirá la realización de una de las tareas primordiales en el logro estable de la identidad: **la elección de una forma de vida** que la asegure en su continuidad.

---

<sup>47</sup> Crf. Erik Erikson, *Infancia...*, pág. 175.

Precisamente esa elección será la manifestación más clara de la unidad y comienzo de madurez en la persona adulta;<sup>48</sup> pues en esa <<opción>>, el individuo a a encontrar, en cierta manera, lo que pertenece o está en sintonía con lo más íntimo de su ser. Por supuesto, esta <<opción>> lo implica individual y socialmente. Es decir, lo que le corresponde como propio, lo que depende de su fondo de libertad personal, lo que le da consistencia como individuo; así como, lo que le afecta como hombre inserto en el tiempo y en el espacio y, por tanto, como ciudadano de una sociedad concreta.<sup>49</sup> Por lo tanto, podemos considerar a la <<identidad yoica>> como el <<núcleo del individuo>> de donde emerge su <<opción fundamental>>.

En fin, consideramos que, la revisión de los datos que hemos obtenido de la investigación psicológica existencial nos orienta hacia una interpretación según la cual la <<identidad personal>>, al mismo tiempo que va siendo resultado de diversas **decisiones** de la persona, una vez que ha alcanzado el nivel apropiado de madurez, constituye ella misma la base esencial para las diferentes **elecciones** que, determinando la edad adulta, se concentran en una forma concreta de vida.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Hemos insistido, siguiendo a Erikson, en que el inicio de la madurez, y con ello, el de una <<opción fundamental>> no depende de una edad cronológica determinada, sino de una **edad evolutiva**. No se dispone de normas fijas para medir la madurez y el progreso de la evolución personal. Cada persona sólo puede ser valorada en el contexto de su desarrollo individual, singular e irreplicable. Sin embargo, dado que el final de la adolescencia es el momento más propicio para su surgimiento, podemos situarlas alrededor de los veinte años.

<sup>49</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.* pág. 79.

<sup>50</sup> Según nosotros, la elección de una forma concreta de vida, implica precisamente una <<opción fundamental>, como la expresión estable del ser individual y social de la persona. De hecho, una de las conclusiones más importantes a que llegamos en el capítulo primero fue precisamente que, la <<opción fundamental>> lleva consigo una decisión libre y

Existe, pues, un vínculo muy estrecho entre los dos elementos primordiales de la realidad que hemos delimitado como <<opción fundamental>>; es decir, entre el desarrollo de la <<identidad personal>> -o lo que hemos entendido como <<identidad yoica>>- y las elecciones o decisiones personales. El análisis de uno de los elementos nos lleva al otro y viceversa. Nosotros iniciamos, este capítulo, con el análisis de la identidad, el cual como vemos nos conduce necesariamente al de la decisión personal.

#### **2.4. Decisión humana**

La reflexión en torno a la <<opción fundamental>> iniciada en el primer capítulo, y continuado hasta ahora, está permeada indudablemente por la noción de ser humano como proceso autodirigido y experimentado como "misión de vida". En este ir haciéndose del hombre, en este ir <<llegando a ser lo que es>>, la capacidad de decisión y sus distintas realizaciones desempeñan una función insustituible: al decidir sobre sí mismo, el ser humano va construyendo su propio ser.

La capacidad de decisión es, pues, una de las realidades personales que van marcando con su sello los variados momentos y etapas de la evolución del

---

consciente sobre algún valor esencial; valor que compromete existencialmente y de manera total a la persona.

individuo. De ahí que consideremos importante y necesario profundizar en su contenido.<sup>51</sup> Según Fidel Herráez, la obra de Hans Thomae, ofrece una valiosa aportación en el esclarecimiento de la capacidad humana de decisión.<sup>52</sup>

En primer lugar, para Hans Thomae, en el dinamismo psíquico de la persona humana se da la presencia de tres ámbitos centrales: el «yo propulsor», el «yo impulsivo» y el «yo perspectivo». A través de éstos, según él, suele manifestarse el patrimonio constante de energía psíquica que posee cada persona.

El «yo propulsor» es el principal de estos tres centros; representa un proyecto total de la propia existencia; un ámbito general de valoración con el que han de ser comparadas las diferentes formas de actuación. Es un núcleo vital cuya función es decisiva en la diferenciación del sujeto y en todo su proceso de maduración.

---

<sup>51</sup> Nosotros coincidimos con la reflexión filosófica personalista, así como con la investigación psicológica existencial, donde se afirma que la decisión se halla entre los factores más importantes de cuantos constituyen el núcleo de la existencia humana. Cfr. Carl Rogers, "Dos tendencias divergentes", en: Rollo May, *Op. cit.* pág. 86.

<sup>52</sup> Hans Thomae es uno de los exponentes más acreditados dentro del área europea en el ámbito de la psicología existencial. Su campo de estudio con respecto a la decisión es el comprendido desde el momento en el que aparece en la persona una duda sobre su comportamiento a realizar, hasta que encuentra claridad en el camino a seguir. En el presente estudio nosotros seguiremos a Herráez, en lo que respecta al recorrido que hace de la obra de Thomae, traducida al italiano como: *Dinamica della decisione umana*. Cfr. Fidel Herráez, *Opción fundamental*, pág. 87 ss. Para una información acerca del pensamiento de Hans Thomae puede acudir a su obra, *Corrientes principales de la moderna psicología*, Morata, Madrid, 1971.

El <<yo impulsivo>> corresponde a la esfera de la energía psíquica concretada en torno a la satisfacción inmediata de necesidades, tales como el hambre, la sed, la sensualidad, etc. Aquí la fuerza está canalizada hacia metas muy cercanas que no engloban la totalidad de la persona, sino que exigen una conducta conforme a los impulsos del momento.

Al <<yo perspectivo>> le competen las funciones de control de la actividad. Dicho control está encaminado a dirigir la acción apartándola del dominio inmediato del impulso, y a conservar la estructura personal asegurando su integridad hacia un futuro lo más amplio posible. Tiende, pues, a gobernar razonablemente la conducta del individuo teniendo en cuenta el lugar de éste en la esfera de los valores y, al mismo tiempo, en la sociedad.

Ahora bien, según Thomae, las decisiones que son fruto del <<yo impulsivo>> no representan algo verdaderamente nuevo; son consecuencia natural de las actitudes fijadas precedentemente, simple respuesta a la llamada de la satisfacción inmediata. Algo semejante sucede con las reacciones controladas por el <<yo perspectivo>>; estas siguen una dirección preestablecida por las normas y protecciones en las que el sujeto ve la garantía de su propia seguridad e integridad en el futuro. Así, el verdadero origen del desarrollo psíquico está en el <<yo propulsor>>. De hecho, éste es el punto central dinámico de la unidad psíquica formada por los tres núcleos mencionados. Sólo en él actúa eficazmente la energía de la persona, traduciéndose esa actuación en conductas creadoras, entroncadas en la **dirección fundamental de la existencia individual**. Y entre estas conductas creadoras, Thomae enumera la auténtica decisión.

En este sentido, podemos afirmar que, solamente las reacciones centradas en el núcleo de la persona, es decir, organizadas por el <<yo propulsor>>, son auténticas decisiones; pues sólo en éste caso entran en juego tendencias que comprometen existencialmente la base central del ser humano; y es únicamente en tales ocasiones cuando la decisión se vive como la experiencia interior del conflicto entre varias posibilidades de futuro, todas ellas con significado vital.

De esta manera, en la auténtica decisión la preparación de la conducta a realizar se efectúa en una referencia al pasado, al propio presente y, sobre todo, al futuro. El sujeto se proyecta de manera unitaria hacia adelante en el tiempo; trata de anticipar interiormente una situación fundamental que debe ser llevada a cabo (en las otras dos formas de reacción esta relación al futuro se da sólo en parte pues no incluyen esa anticipación).

Así, considerando las notas comunes de las formas decisivas más significativas, podemos señalar los aspectos característicos de las auténticas decisiones:

En primer lugar, en ellas nos encontramos con una situación inicial, en la que un determinado problema se sitúa de frente a la persona y <<exige>> de ella una atención y una toma de posición. Tal reto provoca en la persona una desorientación existencial, dado que, un proyecto general de su vida entre en contacto con otras direcciones concretas no experimentadas hasta ese momento. Por ello, el sujeto no dispone aún de elementos ya vividos para



afrontar esta nueva situación y se encuentra ante la dificultad de coordinarla con su conducta. Así, el camino hacia el futuro se le presenta bloqueado. Y aquí su existencia humana vive una inquietud e insatisfacción "en su propia médula".<sup>53</sup>

Recordando a Kierkegaard, podemos decir que, el sujeto percibe una radical alternativa, un <<aut aut>> (o lo uno o lo otro),<sup>54</sup> que afectando a todo su ser, pone en funcionamiento el verdadero proceso de decisión y, con él, todas las capacidades del individuo.

Es fácil comprender que, en tales circunstancias el ser humano necesita realizar **intentos de reorientación** de su propia existencia, que le permitan aclararla y reorganizarla; y, así, poder afrontar una nueva forma de existencia.<sup>55</sup> En este momento de deliberación tiene lugar una activación de la capacidad de información y de reacción. Las actitudes, experiencias,

---

<sup>53</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.* pág. 95

<sup>54</sup> Esta expresión, introducida por Kierkegaard en su obra del mismo nombre, hace referencia a una disyunción exclusiva; es decir, a una situación donde la persona tiene que elegir necesariamente una u otra alternativa; pero no es posible que admita ambas a la vez. Si la disyunción fuera inclusiva, el individuo podría elegir una u otra alternativa, incluso, ambas a la vez.

<sup>55</sup> Ante tales retos, que bien pudieran entenderse en el sentido de <<crisis>> siguiendo de cerca el pensamiento eriksoniano, la persona con un desarrollo psicosocial adecuado, no puede permanecer en la ambigüedad de la situación de manera indefinida; tiene que avanzar, lo cual implica elegir una determinada forma de vida, que signifique un progreso en su evolución como persona. Cualquier retroceso o estancamiento conduciría a la persona a una forma de patología. Podemos sostener que esta necesidad de crecer "existencialmente" está implícita en la persona humana. En el capítulo tercero intentaremos mostrar como en el pensamiento y en la vida de Agustín de Hipona sus decisiones auténticas, manifestaciones de su **orientación fundamental**, van creciendo en extensión y profundidad.

conocimientos e informaciones del individuo poseen aquí el carácter de fuerzas activas que estructuran sus impulsos, orientan sus tendencias, unen su pasado, su presente y su futuro y le ayudan a descubrir qué alternativa corresponde mejor al proyecto general de su existencia.<sup>56</sup>

Esta fase de deliberación ha de conducir al individuo a una posibilidad anticipada de su conducta. Al superar el estado de **indesección** y **desorientación**, la persona se encuentra en situación de decidir, de las diferentes posibilidades de futuro, una concreta y bien determinada.

Ahora bien, como lo menciona Herráez, según Thomae existen ciertos elementos que influyen positiva o negativamente en el origen, desarrollo y conclusión de la decisión auténtica. Entre los más significativos se encuentran los siguientes:

Un primer factor, indispensable en la **auténtica decisión**, es el apropiado desarrollo psíquico del individuo.<sup>57</sup> Y en estrecha relación con este factor, se encuentra el elemento cognocitivo, que reglúa y clarifica la actividad psíquica poniendo en acción determinados dinamismos del ser humano y excluyendo o vaciando de significado a otros. Además, es particularmente importante, el grado de **concienciación** que el individuo tenga con respecto a la

---

<sup>56</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.* pág. 95.

<sup>57</sup> A lo largo de este capítulo hemos subrayado la importancia que tiene el "desarrollo psíquico apropiado" de la persona para que ésta pueda irse construyendo como ser humano, y sea capaz de elegir y poder experimentar sus decisiones.

posición concreta en la que él se encuentra. En la mayoría de las decisiones, la resolución última suele estar claramente motivada y preparada por los procesos conscientes de interpretación y configuración que la han precedido.<sup>58</sup>

En fin, independientemente de los factores que contribuyen a la génesis y desarrollo de la decisión, es importante ponderar que ésta se mueve en la <<tensión>> entre una dirección personal que trata de mantenerse y otra, nueva completamente, que exige una reestructuración total existencial. Por supuesto, es importante tener presente que en el proceso de decisión, también influye el ambiente sociocultural de la persona.

Ahora bien, la decisión puede manifestarse en distintos momentos y en distintos campos de la vida, según la situación específica de la persona (por ejemplo, al elegir una carrera, una pareja, etc.); pero lo más importante en cada caso es que su contenido "toque" al individuo en la profundidad, en su núcleo personal; razón por la cual, a la **auténtica decisión** podemos llamarla <<decisión de conciencia>>. Esta decisión manifiesta, más que cualquier otra forma de decisión, la función constituyente del centro de valoración personal; pues, está formada principalmente por una reestructuración que afecta el sentido último del proyecto general de la existencia. Es decir, en la auténtica decisión se "juega" el propio sentido de la vida, la misma <<tensión>> hacia la que se orienta la existencia.

---

<sup>58</sup> Otro elemento que (siguiendo a Thomae) Herráez menciona es el de la **formulación verbal**, pero "de cara a la importancia existencial de la situación", puede entenderse como un elemento importante para la interpretación de la decisión, más que para su identificación. Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.* pág. 97.

Por ende, todos los demás niveles de valoración y significado son dirigidos en ella hacia ese significado último y absoluto.<sup>59</sup> En última instancia, podemos considerar que, en las decisiones de conciencia, el proyecto general de la propia existencia está perfilado hacia la trascendencia.<sup>60</sup>

De esta manera, siguiendo el hilo conductor de las ideas anteriormente expuestas, consideramos que, en el conflicto existencial es el mismo proyecto general de vida -Proyecto que progresiva y lentamente se va desarrollando, sedimentando y precisando, según los contornos que la existencia individual y social le van trazando- quien, sobre todo, se ve perturbado en esta situación de crisis. Por lo tanto, para que el individuo alcance una verdadera decisión debe intentar permanecer fiel a la dirección fundamental de la propia existencia, aun cuando las circunstancias hagan dudosa la forma de realizarla.

Dicho de otra manera, siguiendo el pensamiento de Herráez y Thomae, consideramos que existe una interacción profunda entre el **proyecto fundamental de la existencia** y el **proceso de decisión**. El primero conduce a éste hacia su autenticidad y eficacia; y el segundo, restablece el equilibrio de aquél, proporcionándole, al mismo tiempo, una mayor clarificación de sí

---

<sup>59</sup> *Idem.* págs. 97-8.

<sup>60</sup> En el capítulo primero, cuando abordamos el concepto de Persona señalamos que <<la apertura hacia la trascendencia>> es una característica necesaria en la dimensión humana. *Supra.* capítulo primero, pág. 38 ss. En el caso de Agustín, como veremos en el capítulo tercero, la trascendencia a la que se orienta el proyecto general de su existencia es evidentemente Dios.

mismo.<sup>61</sup> Por supuesto, otro factor unido inseparablemente al proceso de decisión y al proyecto fundamental de la existencia es, evidentemente, el de la libertad, entendida como la capacidad de <<apertura al sentido>> y de actividad frente a los valores.<sup>62</sup>

En este sentido, en la conducta de decisión, debemos entender a la libertad como la capacidad de captar el proyecto general de la propia existencia y de actuarlo en las situaciones concretas.<sup>63</sup> Podemos afirmar que la libertad es una cualidad de la totalidad de la persona, que colabora en el hacerse de ésta, y no un mero atributo de sus actos. Esta idea se encuentra matizada en la tradición filosófico-teológica tomista; así, por ejemplo, Alfonso de Ligorio nos dice que, la libertad y la voluntad son los dos principios intrínsecos del acto humano que actúan con más fuerza en el dinamismo de la <<opción>> y expresan la dinámica exterior de las decisiones humanas con más claridad.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.* pág. 103.

<sup>62</sup> Sobre esta noción de libertad, entendida específicamente como <<libertad para...>>, es decir, como <<apertura hacia la trascendencia>> puede revisarse el capítulo primero, en el tema relativo a la Persona. Véase también la nota (60) de este capítulo.

<sup>63</sup> Esta capacidad de poder captar el proyecto general de la propia existencia ha sido matizada, dentro del ámbito de la psicología, en la Logoterapia, método empleado por Viktor Frankl. Este método está fundado, según Frankl, en la convicción intuitiva y profunda que posee cada hombre de que la vida tiene sentido, por oscuro que parezca en ocasiones. La Logoterapia contribuye a que el individuo se vea a sí mismo desde una nueva perspectiva, conozca sus limitaciones, así como sus potencialidades, y descubra su sitio en la vida. Para una mayor comprensión de la Logoterapia, puede consultarse el libro de Joseph Fabry: *La búsqueda de significado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

<sup>64</sup> Cfr. Angel Galindo, *La Opción fundamental en el pensamiento de san Alfonso María de Ligorio*, Vitoria, 1984, pág. 44.

Por estas mismas razones, ante el compromiso que entraña el hecho de afrontar y reorganizar la dirección fundamental de la propia existencia, en el intento de orientar la conducta personal, obviamente, también puede darse una <<actitud de huida>>. tal evasiva suele conducir al individuo a un estado de **indecisión**, es decir, hacia un conflicto existencial que, al no ser resuelto, se convierte en crónico. Sin embargo, independientemente de las causas o factores que contribuyan a ese estado de indecisión o, a este conflicto existencial irresuelto, la persona "sana psicosocialmente" debe intentar superarlo, aun cuando esto implique una reestructuración de toda ella en su profundidad;<sup>65</sup> pues, la indecisión no solucionada es fuente de nuevos desequilibrios, de desajustes interiores e, incluso en algunas ocasiones, de neurosis existenciales; El conflicto irresuelto engendra, pues, una actitud que imposibilita la continuidad en la dirección fundamental de la vida; da a las acciones un carácter periférico y a toda la existencia un matiz fragmentario. Curiosamente, la misma decisión no solucionada provoca la incapacidad de tomar decisiones eficientes.

Así pues, podemos afirmar que, existe una correlación de mutua influencia y complementariedad entre la decisión y el conjunto de la personalidad. La primera favorece el que éste concrete su dirección general de valoración en determinadas actitudes y acciones; le ofrece, al mismo tiempo, su

---

<sup>65</sup> Es parte constitutiva del ser humano el intentar "trascender" sus momentos de indecisión ante los conflictos existenciales, lo contrario está en contra de su propia dignidad como persona. Véase la nota (51) de este capítulo. En este sentido, Eugenio Frutos, en su artículo: "La libertad como destino de la persona humana", afirma que, la **indecisión** es un rasgo

función integradora y de equilibrio interior, conduciéndole hacia su estabilidad. Por su parte, la personalidad en su totalidad, a la vez que influye en la evolución del proceso de decisión, condiciona futuras decisiones, al incluir toda una serie de comportamientos entroncados en él.

En este sentido, Fidel Herráez sostiene que, <<decisión>> y <<opción fundamental>> apuntan hacia un mismo fenómeno personal; ambas surgen de la más profunda **interioridad** de la persona. Siguiendo su pensamiento, podemos afirmar que, la <<opción fundamental>> es la centralización de las diferentes decisiones en una <<elección>> que engloba a toda la persona; de hecho, las propiedades más significativas de la **auténtica decisión**, de algún modo pertenecen también a la <<opción fundamental>>.<sup>66</sup> Así pues, consideramos que la <<decisión>>, y consiguientemente la <<opción fundamental>> arraiga en el núcleo de la persona e implica al individuo en su ser más íntimo.

Por ende, podemos decir que el proyecto básico de la propia existencia es imprescindible para estructurar, coordinar y guiar el hacerse concreto de la decisión. Al mismo tiempo, a través de la decisión, el proyecto de vida se consolida y es asumido, de manera consciente y estable, por la persona. De esto podemos deducir que, en el proceso de decisión u <<opción>> una de las primeras tareas a realizar sea, precisamente, la de esclarecerse el individuo a sí

---

caracteriológico y no un constituyente entitativo de la persona humana, como es la libertad. Cfr. *Augustinus*, 2 (1975), pág. 17.

<sup>66</sup> Cfr. Fidel Herráez, *Op. cit.* pág. 109.

mismo cual sea la <<dirección fundamental>> que <<tensa>> toda su existencia. Evidentemente, esta tarea primordial puede llevarnos toda la vida.<sup>67</sup>

Además, toda orientación nueva de la vida, y especialmente, toda actitud fundamental de la existencia, no puede ser introducida por un acto aislado de la voluntad. Por eso, cuando una nueva orientación de la existencia se manifiesta de modo imprevisto, la investigación psicológica nos muestra que tal cambio se estaba ya preparando mucho tiempo antes, aunque el sujeto mismo no fuese consciente de él.

Así pues, no podemos concebir la decisión como un acto meramente volitivo, como un <<preferir>> o un <<rechazar>>. En la médula de esta experiencia no hay una simple actividad, sino un proceso en el que, partiendo de una situación en la que el sujeto es afectado tan profundamente que se ve existencialmente desorientado, reacciona con todo su ser hasta alcanzar una concordancia entre esa situación y el proyecto general de su propia existencia, y en consecuencia, una reestructuración y armonía de sí mismo. De esta manera, podemos afirmar que, toda auténtica decisión, por ende, la <<opción fundamental>> que la sustenta, es decir, que la <<tensa>>, tiene densidad

---

<sup>67</sup> Después del análisis que hemos realizado a la luz de la psicología existencial sobre el desarrollo de la persona, puede sostenerse que es normal el hecho de que un proceso tan profundo y general como el de la decisión, en el que están implicados no sólo los conflictos periféricos sino los temas centrales de la propia existencia, exija un cierto grado de madurez psíquica y un desarrollo cognocitivo apropiado. Únicamente a través de una evolución progresiva y unitaria se va produciendo en el individuo una estructuración de sí mismo y una diferenciación con respecto a los demás.



personal, afecta al hombre en su esencia y existencia.; deja una huella en la persona; en fin, le da una impronta a su existencia.

Ahora bien, dada la importancia de la realidad que en nuestro análisis hemos denominado <<opción fundamental>>, y dada la complejidad de los elementos que la componen significativamente, consideramos que es necesario detenernos un poco más en la ineludible pregunta en torno a la presencia, necesaria o no, de la conciencia de la <<opción fundamental>>. Es decir, ¿Qué sucede en la mayoría de las personas respecto de la <<dirección>> o el <<fin último>> que tensa su existencia?

Es razonable entender que no todo individuo es consciente de la evolución de su <<identidad>>, ni consciente de aquello hacia lo cual se dirige su propia existencia; y si en tal persona no hay tal conciencia, podemos hablar de una elección o de una opción fundamental? Tal vez sea necesario ahora hacer una precisión del uso de este concepto categorial.<sup>68</sup> Nosotros consideramos que el análisis de la *conciencia*, como elemento "coecionador" de la <<identidad yoica>> y de la <<opción fundamnetal>>, es imprescindible para matizar propiamente lo que proponemos como categoría fundamental básica, es decir, la <<opción fundamental>> (a diferencia de lo que podríamos entender como <<tensión fundamental>> ).

---

<sup>68</sup> En el capítulo primero mencionamos una serie de términos, que aun con significados y usos diferentes, hacen alusión a una misma realidad, en la cual se pondera la elección de una forma determinada de vida. Cfr. *Supra.* pág. 18 ss. En el transcurso de nuestro análisis y acercamiento a la realidad que hemos denominado como <<opción fundamental>> a menudo recurrimos al uso de dichos términos.

## 2.5 Conciencia y libertad

La palabra **conciencia** deriva del latín **com** (con, juntos) y **scientia, scire** (conocer).<sup>69</sup> El significado que este término tiene en el horizonte de la filosofía, está vinculado al de una relación del alma consigo misma, de una relación intrínseca al hombre "interior" o "espiritual", por la cual se puede conocer de modo inmediato y privilegiado y, por lo tanto, se puede juzgar a sí mismo, de manera segura e infalible.<sup>70</sup>

De esta manera, podemos entender a la "conciencia moral" como la facultad de la persona, el núcleo interior y "santuario" donde uno se conoce a sí mismo en confrontación con lo y los demás. Podemos confrontarnos reflejárnos a nosotros mismos en la medida en que genuinamente salimos al encuentro del Otro y de los otros.<sup>71</sup> En la búsqueda de la verdad, la conciencia

---

<sup>69</sup> Partiendo de la definición etimológica del término "conciencia", podríamos enumerar distintos tipos de conciencia, como la "gnoseológica" o la "psicológica", etc. Pero el interés de nuestro trabajo está orientado hacia el ámbito de la moral; por lo que, nuestra reflexión parte de la noción de "conciencia moral". Además de la consulta obligada de diccionarios etimológicos, podemos encontrar una explicación más amplia de la "conciencia" en general y de los tipos de conciencia, incluyendo la propia "conciencia moral" en múltiples diccionarios de Filosofía. Vide Cfr. Aranguren. *Ética*. Revista de Occidente.

<sup>70</sup> Cfr. Abagnano, *Diccionario de Filosofía*. Voz: "Conciencia". Fondo de Cultura Económica, México, 2a ed., 1987. Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*. (Tomo I). Alianza, Madrid, 3a. ed., 1981.

<sup>71</sup> Marin Buber. *Yo y tú*. Nueva Visión, Argentina, 1984, pág. 46 ss. Los mismos componentes de la palabra: con y scientia (conocer juntos) indican ya la reciprocidad de conciencias.

del hombre es el punto focal para compartir experiencia y reflexión en reciprocidad de conciencias.

En este sentido, se dará un encuentro auténtico de conciencias si estamos libres para los demás, libres para recibir y para dar, no sólo algún tipo de conocimiento, sino para entregarnos, con el conocimiento y la experiencia. Y si, como es nuestro caso, hablamos de una conciencia moral, ese conocimiento y esa experiencia a la cual hacemos referencia, son, evidentemente, morales.

Ahora bien, es importante señalar que más que de un conocimiento meramente intelectual, se trata aquí de un conocimiento profundo, íntimo, que penetra la totalidad de la existencia. Así, por ejemplo, la conciencia no se limita a acusar a la persona después de que ésta ha obrado mal; "la voz de su conciencia" le guía en rectitud, y si ha obrado equivocadamente, le llama al encuentro con la verdad. Nosotros consideramos este encuentro con la verdad, como un llamamiento, como una tarea del ser humano.<sup>72</sup>

Este llamamiento, en cuanto quehacer propiamente humano, forma parte de la esencia misma de la persona; y bien podríamos precisar que "tensa su existencia". Es decir, aquí hacemos alusión a la <<tensión existencial>>, al <<fin último>> al que todo ser humano, consciente o no, orienta su

---

<sup>72</sup> En el capítulo tercero veremos que para Agustín de Hipona este llamamiento es hacia Dios, según el hiponense Dios llama a la persona entera para Dios y para el bien; de tal forma que, según él, alcanzaremos la felicidad si respondemos con todo nuestro corazón a su llamada. Para nuestro santo, esta es la ley de amor de Dios y del prójimo escrita en el corazón humano.

existencia. Y en cuanto esta <<tensión>> se hace consciente, en cuanto se acepta voluntariamente, en tanto se elige, pues; podemos hablar propiamente de una <<opción fundamental>>. Pero, entendida como <<tensión>> o como <<opción fundamental>> se caracteriza siempre por la totalidad y como una apertura hacia la trascendencia. De igual manera, consideramos que una conciencia sana es experiencia de totalidad y exige apertura a todas las dimensiones.

Así, por ejemplo, los griegos, y en particular los moralistas estoicos, utilizaron el término *syneidesis* aludiendo a la conciencia inquieta o "mala"; a la conciencia del mal que seguía a la decisión. Pero, incluso en tal caso, se entendía la conciencia como un grito del ser más íntimo en busca de totalidad y de conocimiento existencial de uno mismo, confrontado con el bien y con el mal.<sup>73</sup>

Más adelante, el apóstol Pablo (que gran influencia tendrá en la conversión agustiniana), afirma, según Bernhard Häring, que no se trata únicamente de remordimiento o de una conciencia acusadora; el corazón o *syneidesis* habla tanto cuando se obra el bien como cuando se obra mal. "A él le preocupa principalmente la integridad de la conciencia. Anota que la buena conciencia es expresión de la totalidad de la persona; el núcleo de su mensaje es que el Espíritu renueva el corazón de la persona, que en él se dan arrepentimiento y conversión, que incluyen un renacimiento del

---

<sup>73</sup> Cfr Bernhard Häring. *Op. cit.* pág. 237.

<<corazón>>".<sup>74</sup> De ahí que el conocimiento del bien debe conducirnos a obrar bien; Según él, hay una escisión en la integridad de la persona que se produce en lo más íntimo si la acción moral no corresponde al llamado de la conciencia. Siguiendo esta idea podemos afirmar que la **conversión** no sólo incluye liberación de la falsedad en la mente en raciocinio, sino que alcanza mayores profundidades hasta llegar a la conciencia de la persona, lo cual repercute en la totalidad de su existencia.<sup>75</sup>

Las reflexiones de la teología escolástica y de la teología moral posterior fueron profundamente influidas por una nítida distinción entre **conscientia** y **syneidesis**, término que se convirtió en *synteresis* o *synderesis*<sup>76</sup>. La tradición escolástica tomó *synteresis* como aquella cualidad profunda que hace al hombre ser consciente y le capacita para percibir el orden y los valores morales como su obligación. Tomás de Aquino la ve como la disposición innata más profunda (**primus habitus**) de la inteligencia práctica.<sup>77</sup> De hecho, todos los escolásticos coinciden en afirmar que ésta

---

<sup>74</sup> *Idem*, pág. 238.

<sup>75</sup> En el capítulo tercero retomaremos esta noción de reciprocidad entre la conciencia y las acciones, cuando abordemos la trascendencia de la conversión de Agustín de Hipona en el desarrollo de su <<opción fundamental>>.

<sup>76</sup> Según Bernhard Häring, probablemente llegó esta palabra a la reflexión teológica a través del conocimiento de san Jerónimo a Ezequiel, por una corrupción de **syneidesis**. Cfr. *Libertad y fidelidad en Cristo*, pág. 240.

<sup>77</sup> Santo Tomás. *Sum. Theol.* I, q. 79, a. 13.

es la única y más relevante o disposición innata que hace del hombre un ser moral.<sup>78</sup>

Así pues, para Alberto Magno y para Tomás de Aquino, la **synteresis** es la fuerza innata de la inteligencia práctica con los principios morales más elevados en cuanto que son percibidos inmediatamente como vinculantes para todo ser humano. Por ende, los principios morales no son meras abstracciones, la **synteresis** dice a la persona que debe obrar bien. El juicio de conciencia es una conclusión momentánea, fruto de la **synderesis** y de un juicio moral concreto acerca del cuál es en el momento presente la expresión buena o justa del amor al prójimo, de la justicia, etc. Es decir, santo Tomás pone gran énfasis en el conocimiento del bien; un conocimiento que proviene de la profundidad del corazón, un conocimiento de totalidad.

Ahora bien, según Tomás de Aquino, la inclinación natural de la voluntad está siempre ligada al conocimiento de la razón práctica; en virtud de la naturaleza con que fue creada, existe en la voluntad una disposición profunda que la urge, desde dentro, a esforzarse por el bien concebido por la razón **bonum rationis**). Esta disposición profunda, orienta, <<tensa>> la totalidad de la existencia.

Además, no debemos olvidar que, para el aquinatense (que denota una clara influencia aristotélica), un raciocinio moral justo y equilibrado de los

---

<sup>78</sup> En este sentido es como entendíamos en el capítulo primero a la <<opción fundamental>>, dado que iniciábamos el análisis de tal realidad y aún no hacíamos

valores exige la virtud de la prudencia. De esta manera, el resultado de un juicio sincero de conciencia es fruto de la disposición innata ( <<tensión existencial>> ), llamada synderesis, y de la virtud de la prudencia que, para su plena constitución y funcionamiento adecuado, presupone la <<opción fundamental>> por el bien; es decir, una <<elección>> producto de la voluntad más auténtica y profunda.

De igual manera, según Bernhard Häring, "Alejandro de Hales, san Buenaventura, Enrique de Gante y muchos otros autores, ven en la **synderesis** la disposición innata de la voluntad a amar y desear lo que es conocido como bien. Los místicos lo entendieron como la **scintilla animae**, la chispa del alma, el amor apasionado que pone al ser más íntimo de la persona en ascuas por el bien".<sup>79</sup> Así, lo que es percibido como conforme con la razón recta recibe, en cada momento particular, su fuerza dinámica de la tendencia profunda e innata de la voluntad a amar y a practicar lo que se entiende, aquí y ahora, como bueno.

En este mismo sentido, muchos moralistas está hoy de acuerdo con psicólogos y terapeutas eminentes que insisten en que la conciencia no es una facultad. Habita tanto en el entendimiento como en la voluntad y es una fuerza dinámica en ambos, ya que la inteligencia y la voluntad pertenecen, juntas al campo más profundo de nuestra vida, es decir, a nuestro más íntimo núcleo personal. De esta manera, la dinámica de nuestra conciencia es la reacción de toda nuestra personalidad a su funcionamiento adecuado o inadecuado; no

---

diferencia alguna entre <<tensión>> y <<opción fundamental>>.

<sup>79</sup> Bernhard Häring, *Op. cit.* pág. 241.

se reduce al funcionamiento de esta o aquella capacidad, sino que abarca todas las capacidades que constituyen nuestra existencia humana e individual.

Todo esto nos lleva a considerar que tanto biológica, como psicológica y espiritualmente, estamos creados para la totalidad y para la trascendencia; la parte más profunda de nuestro ser es agudamente sensible a lo que puede promover y a lo que puede amenazar nuestra plenitud e integridad. Así, creados para la plenitud, podemos descifrar dinámicamente y experimentar el bien a que somos llamados en un situación particular.

Nosotros insistimos en la coincidencia que observamos en la gran tradición teológica moral y la investigación psicológica contemporánea al afirmar que nuestra conciencia es saludable sólo cuando toda la persona, es decir, los elementos emocionales, los intelectuales y las energías de la voluntad, funcionan en profunda armonía en el fondo de nuestro ser. no están, pues, separadas la dinámica intelectual, volitiva y emocional; se compenetran mutuamente en la profundidad en que la persona es persona para si misma.

Ahora bien, debido a la integración profunda de entendimiento, voluntad y afectividad en nuestra naturaleza auténtica, el anhelo del intelecto por la verdad y por el bien sufre una fuerte sacudida cuando la voluntad lucha contra él. La voluntad, a su vez, debe combatir cuando intenta ofrecer resistencia a los anhelos del intelecto por conseguir un conocimiento más profundo y una mejor realización del bien. Sufre la persona en la totalidad de su ser cuando nace una especie de división entre yoes diferentes (el verdadero yo que ansía la totalidad y la verdad y el yo que busca una simple apariencia



de bien). Como raíz y fuente de unidad de todas nuestras potencialidades, sufre una tortura de la profundidad del alma a causa de la disensión.

De esta manera, la llamada a la unidad y totalidad invade nuestra conciencia. Es un anhelo de integración de todas las potencialidades de nuestro ser que, al mismo tiempo, nos guía hacia el Otro y los otros. Coincidiendo con Bernhard Häring, podemos afirmar que nuestro corazón (o conciencia) no conocerá la paz hasta que nuestro ser acepte el anhelo del entendimiento y de la razón por ser uno con la verdad. Según Häring, "ya que nuestra substancia auténtica une estos poderes con la voluntad y con todo nuestro ser, se dará totalidad interior genuina cuando nos abramos de par en par a la luz que está en el mundo desde el comienzo".<sup>80</sup>

Ello implica también apertura a nuestros semejantes, ya que el conocimiento de nosotros mismos y superación en el conocimiento del bien, depende en gran medida de los símbolos creados por la interacción de numerosas mentes en mutua relación humana. Es decir, llegamos a conocernos en nuestras profundidades y totalidad en aquella interacción que responde a idéntico anhelo de dignidad y plenitud en todos los demás.

Es decir, la persona alcanza su identidad e integridad en la reciprocidad de conocimiento y conciencia. Llegamos a conocer nuestro propio y único <<yo>> a través de la experiencia de relación entre <<tú>> y <<yo>>, que

---

<sup>80</sup> *Idem.* pág. 247.

nos conduce a la experiencia de <<nosotros>>. Así, existe un amor genuino y respeto cuando aceptamos al <<otro>> en su identidad, en su singularidad.<sup>81</sup>

En este contexto de totalidad y reciprocidad de conciencias es como podemos comprender que necesitamos amar a los que nos rodean y respetarles como personas con conciencia. Es más, podemos explorar la profundidad y dinamismo de nuestra conciencia si respondemos a este amor en forma creadora.

Ante esta situación, únicamente dos elecciones básicas se ofrecen a nuestra conciencia: **ya sea en favor de la solidaridad humana y por el bien o a favor de la complicidad en la maldad colectiva.**<sup>82</sup>

Con el sustento de las aportaciones de la investigación psicológica que hemos estudiado en este capítulo, podemos afirmar que, si la persona durante el proceso de desarrollo de su identidad alcanza una opción fundamental en favor de la solidaridad en el bien, obtendrá a su vez una conciencia madura, en paz y su integración como persona en su núcleo interior. La conciencia sana permite el nacimiento de relaciones saludables con el prójimo y con la comunidad. De igual manera, y quizás más fundamentalmente, las relaciones saludables en amor y respeto mutuos y una comunidad sana promocionan, en gran medida, el desarrollo y salud de la conciencia del individuo.

---

<sup>81</sup> Podemos afirmar que, cualquier clase de amor que no vaya dirigido a la apertura del <<yo>> y del <<tú>>, para una comunión recíproca, es un amor ilusorio.

<sup>82</sup> En distintos momentos, durante el desarrollo del presente trabajo hemos mencionado que, según Agustín de Hipona, éstas son las dos elecciones básicas a las que tarde o temprano se enfrenta todo ser humano.

De esta forma, asumiendo el pensamiento de Häring, podemos considerar que el fecundo juicio de conciencia creador, con su fuerte inclinación hacia la vida en la verdad y actuación en ella, depende de varias condiciones: Primera: la dinámica de la conciencia con su deseo innato de plenitud y apertura; segunda: la firmeza y claridad de la opción fundamental que confirma el anhelo natural de tales cualidades; tercera: descansa asimismo en la reciedumbre de las aptitudes la fuerza para la vigilancia, prudencia y demás virtudes que sirven de base firme para una opción fundamental profunda y buena; cuarta: la reciprocidad de conciencias en un medio en el que la libertad y fidelidad creadoras están presentes de modo activo y con plena dedicación; quinta: finalmente se apoya en una efectiva fidelidad, la creatividad y generosidad ansiosas de lo verdadero y dispuestas hacia la trascendencia<sup>83</sup>.

Un aspecto de la creatividad de la conciencia se patentiza en el crecimiento de la conciencia personal hacia dimensiones nuevas. La conciencia misma enseña a la persona a superar el estadio actual de desarrollo y a integrarlo en una unidad superior.

En fin, hemos visto que nuestra conciencia alcanza su plenitud en la reciprocidad con otras conciencias; recibe más luz y mayor impulso de las personas ejemplares que viven verdaderamente bajo la autoridad de su conciencia y respetan absolutamente la conciencia de los otros, más que a las

---

<sup>83</sup> Bernhard Häring. *Op. cit.* pág. 248.

leyes abstractas. Nosotros consideramos que este respeto por las otras conciencias es determinante en la comprensión del comportamiento de las personas que emana de su <<opción fundamental>> o simplemente de su <<tensión existencial>>, o de la lucha de su conciencia por tratar de coincidir, o no, ambas.

Como vemos, la dilucidación de la <<opción fundamental>>, diferenciada de la <<tensión existencial>>, es nada fácil en la misma conducta moral. Por ejemplo, algunos moralistas autoritarios no permiten que la persona se arriesgue a cometer equivocaciones, riesgo que es inevitable si uno vive de acuerdo con su propia convicción y busca con decisión la verdad y la bondad más allá del plano convencional de conciencia. Por otro lado, algunas personas no desean que se les permita vivir de acuerdo con su propia conciencia, con su propia <<opción>>; desean ser guiados por otros, que les digan que tienen que hacer; no desean aceptar el riesgo inherente a una vida en libertad y fidelidad creadoras. En las personas inmaduras se da un extenso complejo de inseguridad, apoyado por las personas autoritarias que no buscan la verdad, sino el conformismo y, mediante el conformismo, el poder sobre los demás.

No nos resta sino subrayar que nada es más ajeno al pensamiento del filósofo-teólogo Agustín de Hipona, que esta idea. Con él, podríamos afirmar que, si nos preocupamos únicamente de nuestra propia vida enfermaremos y que para recobrar la salud psíquica y espiritual debemos dirigir nuestro

corazón y voluntad hacia la trascendencia, en atención amorosa a las necesidades de los demás.<sup>84</sup>

## 2.6. Conclusiones

El recorrido por los senderos de la psicología existencial, efectuado en este capítulo, aunque haya podido parecer un poco extenso, resultó sumamente valioso, en el intento de ir introduciéndonos en el núcleo de la <<opción fundamental>>. Una vez concluido tal recorrido, consideramos haber encontrado elementos significativos que ilustran la realidad de lo que hemos llamado <<opción fundamental>>.

En primer lugar, los datos obtenidos de la investigación de dicha orientación psicológica, nos inducen a afirmar que la integración de la persona en su propia identidad y su <<opción fundamental>> están mutuamente implicadas. La primera, aunque bajo apariencias cambiantes, lleva consigo la unidad profunda del individuo y su concreción en elecciones determinadas. Sin ella carecemos de la base humana imprescindible para la

---

<sup>84</sup> Como veremos en el capítulo tercero, su <<tensión existencial>> se manifiesta de manera clara y evidente en su <<opción fundamental por el bien>>, que marcó su caminar por la vida. Sus actitudes se concretaron en una permanente búsqueda de la verdad, de su interioridad, en un afán por alcanzar la trascendencia; vinculando, además, sus pensamientos con sus actos concretos, cotidianos, que trató de inundar de amor por sus prójimos.

segunda. Sólo cuando surge ese sentimiento de convergencia interior, fruto y signo de la adquisición de la identidad humana, tenemos la plataforma indispensable para que se pueda dar la <<opción fundamental auténtica>>, que orientará toda la existencia. Y ésta <<opción>>, una vez realizada, ha de ser la expresión patente de la existencia de la primera, el soporte de su consistencia y la consolidación de su estabilidad. La articulación de ambas es tal que no son sino dos caras de un mismo proyecto, dos formas complementarias de un mismo hecho humano, dos niveles de cuya conjunción resulta una única realidad: la persona adulta orientada vitalmente en un sentido determinado y concreto.

En consecuencia, podemos decir que, el proceso de identidad, cuando ha llegado al nivel de elección de una forma de vida, nos indica psicológica y socialmente qué valor ha dado la persona a todo su ser, cuáles son sus orientaciones profundas, así como, de dónde surgen el sentido y la dirección específicos de su vida.

Además, es importante tener presente que, la identidad humana tiene densidad personal, ya que toma su consistencia en el <<yo>>. Es él la base convergente de las capacidades del individuo, el centro coordinador de sus quehaceres, el principio es la maduración del <<yo>> quien conduce a la persona a una orientación específica de vida y la proyecta hacia el futuro. De la misma manera, la <<opción fundamental>> tendrá que afianzarse en el ser más íntimo de la persona, es decir, en su <<yo>> más genuino.

Hemos comprobado también cómo la maduración de la identidad personal implica un proceso evolutivo que va afectando a las diversas etapas del desarrollo humano; si bien este desarrollo tiene su momento decisivo en la adolescencia, no se detiene ni culmina en ella; abarca todas las etapas de la vida. La adolescencia tiene una gran importancia en el desarrollo de la persona, sin embargo ha de ser interpretada no como meta final, sino como una etapa de camino; las fases posteriores, a lo largo del entero arco de la vida, seguirán consolidando favorable o desfavorablemente el nivel alcanzado en aquella.

Así pues, la identidad no es una realidad adquirida sin esfuerzo o conquistada de una vez y para siempre; es más bien, un hecho que, a partir de algo dado, debe ser asumido y construido incansablemente. Supone una relación continua y profunda del individuo consigo mismo y con la sociedad. En fin, no es pues, estática, sino dinámica. Por supuesto, excluir lo estático no significa suprimir lo estable. Tanto la creatividad como la estabilidad han de integrar conjunta y continuamente la identidad de la persona; ésta ha de ser fruto de la síntesis dinámica del <<ser>> y del <<hacerse>> históricos.

La comprensión de este proceso es importante para tener una visión real de la <<opción fundamental>>. Esto es, la <<opción fundamental>> es una realidad que lleva consigo el hacerse progresivo de la persona, por lo que, ha de estar enraizada en el mismo proceso evolutivo de la identidad y sometida a su mismo ritmo de crecimiento.

Aún más, nuestro estudio nos lleva a sostener que, la personalidad adulta y el correspondiente estilo de vida comienzan a ser un hecho efectivo cuando el individuo empieza a percibir y aceptar conscientemente por medio de la integración positiva de sí mismo, la realidad de su propio ser en continuidad a través del tiempo y de la sociedad; es entonces cuando su identidad toma contornos precisos y estables. De esta forma, la aceptación consciente de la densidad de nuestro ser personal es absolutamente indispensable para avalar la opción fundamental madura. tanto para que la persona se integre en su propia identidad, como para que su decisión sea efectiva, se requiere un nivel apropiado de la percepción consciente de sí misma.

Por ende, debemos matizar que, la evolución de la identidad, y por ello la de la <<opción fundamental>>, están inseparablemente unidas a una serie de crisis de crecimiento; a un difícil equilibrio entre momentos positivos y negativos. Si tales crisis son asumidas como conflictos constructivos, van dejando en el individuo huellas y actitudes positivas, colaborando así, de manera decisiva, en la consecución de una personalidad normal y de una línea definida de vida. Bien puede sostenerse que, la identidad humana y la <<opción fundamental>> solamente alcanzarán su nivel deseable de madurez si son acrisoladas por tales conflictos.

De los datos estudiados en este capítulo, nos parece importante subrayar el referente al carácter relacional de la identidad; ésta se desarrolla, establece y mantiene en relaciones interpersonales y sociales; lo cual consideramos es una de las dimensiones intrínsecas de la persona. Por medio de la integración de sus aspectos individual y social, la identidad se concreta en una



<<elección>> de una forma estable de vida. Razón por la cual sostenemos que en la aceptación consciente de nuestro ser, vivido en dimensión relacional, encontrará su base sólida el surgir de la opción fundamental como compromiso concreto y total de la persona.

En consecuencia podemos afirmar que, la configuración de la identidad, así como la de la <<opción fundamental>>, son resultado de un proceso evolutivo individual y social, de maduración y educación. Sin embargo, tanto una como otra, aunque cobren realidad concreta a través de su progresiva inserción en una sociedad determinada, la trascienden. Ambas se apoyan fundamentalmente en lo más hondo del <<yo>> personal; tocan la esfera más íntima e intransferible del ser humano.

Evidentemente otro elemento sumamente importante para el surgimiento de la <<opción fundamental>> es la elección; de hecho estamos ante un factor decisivo para la persona ya que, al implicarla en su ser más íntimo, la integra o la desintegra existencialmente. Por ende, entre el proyecto general de la existencia y el proceso de decisión existe una relación muy estrecha de dependencia y complementariedad, tal como acontece entre el desarrollo de la identidad y el de la <<opción fundamental>>. Bien podemos sostener que se trata de una triada insoluble. Por consiguiente, la decisión afectará a la estructura de la <<identidad yoica>> en la medida en que se inserte en su dirección fundamental de valoración y activación.

Además, nuestro estudio corroboró que, el que en el proceso de decisión una alternativa sea estimada sobre las demás no depende de un <<yo puro>>

que se mueve autoritaria e independientemente. La evolución de ese proceso, como la de los demás procesos psíquicos, no se desenvuelve dentro de unas relaciones entre un <<yo>> y unos objetos. Se trata, más bien, de una configuración de proyectos de la personalidad entera; de una dirección que toda la persona asume de cara a formas futuras del propio existir.

Por esto, en el proceso de decisión habrá que comprender este <<yo>> como una fuente de actividad específica; como el centro que posibilita el hecho de que acontecimientos diversos pertenezcan todos a un mismo <<continuum>> de experiencias, a un mismo sujeto humano; como un factor esencial para que el recorrido hacia la decisión sea vivido activamente por toda la persona y no sólo por un recinto aislado de ésta.

Habrà que entenderlo también, como el punto de convergencia determinante de que tal recorrido, tanto a nivel consciente como inconsciente, se experimente como una totalidad coherente. Como un núcleo de valoración general que, ante los problemas concretos y especialmente ante la desorientación existencial que precede a la decisión, proporciona una interpretación valorativa de la situación.

Por consiguiente, la decisión afectará a la dirección fundamental de la persona, en la medida en que afecte a la estructura de la personalidad, es decir, a la estructura del <<yo>>. Se comprende así que una decisión profunda pueda afectar al sistema de motivación y valoración personal. Y, de hecho, consideramos que, en el individuo, por tratarse de un todo integrado y

**organizado, cualquier motivación afecta a la totalidad de su ser y no sólo a una parte de él.**

Lo expuesto en este capítulo nos conduce, además, a inferir que la verdadera decisión está relacionada con la totalidad de las conductas que determinan una cierta época de la vida y, en ciertos casos, la existencia entera. Los momentos más significativos de la evolución personal están marcados por el sello de la decisión; aunque en cada decisión no siempre se da un cambio radical de dirección total de la vida. Los cambios radicales debemos reservarlos, más bien, para casos verdaderamente extraordinarios en la vida del individuo. Mientras que las otras decisiones solamente muestran un paso de lo general a lo particular; las decisiones auténticas van tensadas hacia un fin específico, personal.

Así, a través de la decisión, en ciertos momentos salen a la luz y se esclarecen determinados aspectos del conjunto de la personalidad; otras veces colabora en la consolidación y afianzamiento de actitudes personales. Y en todas las ocasiones, actualizando la tendencia fundamental, bajo su influjo la persona o avanza en la realización de sí misma (si esa decisión concluye positivamente) o sufre una regresión en el caso contrario.

Aún más, consideramos que, ciertamente hay momentos en los que la decisión no se refiere sólo a encarnar en una situación problemática el proyecto de la propia existencia; es ese mismo proyecto general el que, a veces, queda puesto en tela de juicio.

Definitivamente, una especial profundidad se nos ha mostrado en las decisiones de conciencia, las cuales traducen de manera única el sentido último de la existencia del individuo a través del proyecto general de su propia vida. En ellas tiene lugar una decisión en la que el pasado, el presente, de manera especial, el futuro se abren paso con una densidad inigualable. El futuro, por hallarse intrínsecamente unido al proyecto fundamental del ser humano, a la vez que está entroncado en el núcleo de su persona, constituye una de las raíces esenciales de su dinamismo. Precisamente, la perturbación de la referencia normal hacia el futuro (y, más contundentemente, hacia la trascendencia) es la causa de que el individuo reaccione poniendo en movimiento el proceso de decisión.

Por último, y a la vista de toda la reflexión precedente, debemos asentar una tesis que resultará contundente en el estudio que realizaremos en el siguiente capítulo: Existe una verdadera decisión en la que la persona se ve envuelta en todo su ser, y esta es la decisión que expresa su <<opción fundamental>> entre su integración como persona y su tensión hacia la trascendencia o su destrucción y aniquilamiento. Con Agustín de Hipona diremos que la elección fundamental está entre el bien (Dios) y el mal. El hombre concreto no puede permanecer al margen de tal elección, aunque tal elección pertenezca prevalentemente a situaciones excepcionales de su vida.

### **CAPITULO III**

## **LA OPCION FUNDAMENTAL EN EL PENSAMIENTO Y EN LA VIDA DE AGUSTIN DE HIPONA**

- 3.1. Concepto de Hombre: <<inchoata criatura>> que busca ser una <<criatura perfecta>>
- 3.2. Fin último: Llamada a la trascendencia
- 3.3. Búsqueda de la verdad: Camino a la interioridad
- 3.4. Del <<hombre exterior>> al <<hombre interior>>:  
Memoria sui y memoria Dei
- 3.5. De la <<tensión>> a la <<opción fundamental>>: Conversión

### **CAPITULO III**

## **LA OPCION FUNDAMENTAL EN EL PENSAMIENTO Y EN LA VIDA DE AGUSTIN DE HIPONA**

En los capítulos precedentes analizamos cuidadosamente lo que algunos pensadores contemporáneos han caracterizado como la <<opción fundamental>>. En nuestro estudio nos apoyamos en las reflexiones y en las investigaciones realizadas, tanto por filósofos, como psicólogos, de orientación existencialista- personalista.

De todo lo cual podemos decir que, en la tradición filosófico-moral encontramos datos muy importantes, que nos ayudan a tener una mejor comprensión de lo que sea la <<opción fundamental>>. De igual manera, las aportaciones que la psicología evolutiva encontramos en relación al estudio del desarrollo humano, la identidad, etc., contribuyen a que entendamos, de mejor manera, si la <<opción fundamental>> es o no asequible para toda persona humana.

En el presente capítulo, nos asistiremos, precisamente, en la recogida y sistematización de toda la información anterior, para tratar de descubrir si en el pensamiento (y en la vida) de Agustín de Hipona, existen elementos que

nos induzcan a determinar si este filósofo reflexionó, o no, acerca de lo que pueda denominarse <<opción fundamental>>.<sup>1</sup>

De esta manera, será un lugar común, la necesidad de remitirnos a los capítulos anteriores, para sustentar algunas de nuestras afirmaciones, en relación a la lectura que podríamos hacer de la <<opción fundamental>> en el pensamiento de Agustín de Hipona. Todo lo cual, podrá auxiliarnos en la reflexión que junto a este filósofo realizaremos en torno a las decisiones fundamentales, ante las cuales, según nuestro autor, se enfrenta todo hombre concreto, tarde o temprano, en el caminar de su vida.

Debemos aclarar desde ahora que Agustín no usa el término <<opción fundamental>>. Sin embargo, si presta gran atención a las decisiones del hombre en favor de la comprensión y de la búsqueda de un <<fin último>>. Según él, este fin último <<tensa>> la existencia de cada hombre singular, pues en el interior del hombre existe el deseo de felicidad y de perfección. Deseo que, en última instancia, orienta al hombre hacia la trascendencia.

Así, en este capítulo analizaremos lo que podríamos llamar la <<opción fundamental>> en el pensamiento de Agustín de Hipona. Ahí descubriremos

---

<sup>1</sup> Por supuesto, nosotros afirmamos que, en el pensamiento y en la vida del hiponense podemos encontrar elementos suficientes, que nos permiten inferir que la <<opción fundamental>> es un tema recurrente en su pensamiento, aunque lo exprese con otros conceptos, como el de la <<conversión>>; todo lo cual trataremos demostrar en el desarrollo del presente capítulo.

que esta dimensión tensional está en relación directa con la búsqueda de la verdad, de la perfección, a partir de la propia interioridad.

Es decir, en el pensamiento del hiponense, como trataremos de explicitar más adelante, se puede descubrir que en el hombre existe una dimensión electiva que nace de lo más profundo de su propia interioridad, de su más íntima y exclusiva «yoidad»; como el dinamismo profundo que implica a la totalidad de la persona, que confiere una intención recta de crecimiento continuo, de conversión básica y progresiva, que afecta el núcleo de la persona y se expresa en decisiones básicas y particulares orientadas al bien y a la trascendencia.

Nuestro estudio acerca del pensamiento de Agustín, en torno a lo que podríamos entender como la «opción fundamental», seguramente encontrará un importante apoyo en la vida misma del hiponense.<sup>2</sup>

Aquí situamos nuestro objetivo en torno a la **opción fundamental de Agustín**, como respuesta radical de la llamada universal a la trascendencia, como deseo continuo e inquebrantable de conocer "cara a cara" la verdad última.

---

<sup>2</sup> Seguramente muchos estudiosos de Agustín, coincidirán con nosotros al afirmar que, nadie como él es un vivo ejemplo de un hombre que, desde la «opción fundamental», es capaz de decidirse consciente y libremente en su historia, pues existe en él un deseo tal de felicidad y de perfección que toda su vida fue un "caminar" orientado siempre hacia un «fin último».



Esta dimensión de la intencionalidad de la interioridad es lo que se puede llamar <<opción fundamenental>> por el bien, por la trascendencia, por conocer la verdad última. Intencionalidad que aglutina toda la obra y toda la vida del filósofo de Hipona. Bien podemos afirmar que, desde esta categoría cobra sentido su pensamiento moral y, que desde ella podemos leer que, tiene sentido su pensamiento y su vida.

Evidentemente, para nuestro filósofo-teólogo, Agustín, esta tensión existencial se da en relación directa a la llamada a la interioridad, que él identifica con la llamada a Dios. A su vez, este afán por conocer la verdad última, por conocer a Dios, hace, según él, que se vea abrazado por la necesidad de comprender cada vez más a la naturaleza humana.

Si esto es así, podemos descubrir la vigencia del pensamiento de Agustín. Mucho tiene que decirnos sobre la capacidad de respuesta existente en el interior del hombre, su libertad y, asimismo, sobre la dinámica profunda de decisión permanente y del crecimiento continuo de la persona, en búsqueda de la integración y fortalecimiento de la propia interioridad, es decir, de la propia <<yoidad>>.

Nosotros consideramos que, la vigencia del pensamiento agustiniano, como intentaremos mostrar en este capítulo, se puede relacionar con la reflexión filosófica contemporánea, de orientación personalista, así como, con la vía de investigación emprendida por la psicología evolutiva y existencial. Algunos de los datos obtenidos en el estudio que realizamos en el segundo

capítulo, tales como los referentes a las crisis que se presentan durante el desarrollo de la identidad, las características que significativamente implican una decisión de conciencia, madura, que conlleva, a su vez, una <<opción fundamental>> (que en términos agustinianos es una **conversión básica y continua**). pueden abordarse desde el pensamiento y desde la vida de Agustín de Hipona.<sup>3</sup>

En este tercer capítulo, partiremos de la visión que el hiponense tiene acerca del hombre. tema que, como otros, en su pensamiento constituye un binomio. Tal es en este caso, Dios y el hombre: el hombre pensando en Dios y Dios pensando en el hombre, cuya imagen es. Así, estudiaremos la condición humana como naturaleza creada, "caída" y "redimida". Reflexionaremos con Agustín, en torno a las repercusiones que el concepto de hombre, como un ser indigente de Dios, lleva consigo.

---

<sup>3</sup> La vigencia del pensamiento de Agustín se manifiesta, de manera clara, en la influencia que ha tenido en distintos filósofos posteriores a su época, hasta llegar a la nuestra; sobre todo en los de orientación existencialista-personalista. Esto se puede ver en las múltiples historias de la filosofía. Por ejemplo, Frederick Copleston, afirma que para la cristiandad latina, Agustín es el más grande de los Padres, tanto desde el punto de vista teológico como desde el literario y filosófico; un hombre que dominó el pensamiento occidental hasta el siglo XIII; es más, para entender las corrientes de pensamiento de la Edad Media, es esencial un conocimiento del agustinismo. Cfr. *Historia de la filosofía. Tomo II: De san Agustín a Escoto* Ariel, Barcelona, 1990, pág. 50. En nuestra época, los problemas que el hombre se plantea en relación al sentido de su vida, sus angustias, su afán de conocer la verdad, y sobre todo, la verdad interior, pueden abordarse desde la reflexión filosófico-moral de Agustín de Hipona.

Según Agustín, como veremos más adelante, Dios es la causa del subsistir, la razón del pensar y la norma del vivir del hombre;<sup>4</sup> es la causa del universo **creado**, la luz de la verdad que percibimos y la fuente de la felicidad que gustamos.<sup>5</sup>

Precisamente esta antropología agustiniana, marcada por la apertura hacia la trascendencia, nos conducirá al análisis de lo que, nuestro autor, considera **el fin último** de la existencia humana. Estudiaremos cómo para Agustín, el deseo de felicidad y de perfección, el afán por conocer la verdad, no es otra cosa que la respuesta que el ser humano concreto realiza en torno a la llamada de su fin último, es decir, del llamado a la trascendencia.

En el pensamiento del hiponense se ve que, esta respuesta a la llamada a la trascendencia, es lo que en el fondo, orienta su caminar hacia su más profunda interioridad. Por esta razón, después de abordar el **fin último: llamada a la trascendencia**, seguiremos un poco lo que, según él implica el caminar hacia la interioridad. Aquí iremos revisando como el deseo de felicidad y de perfección le van conduciendo al hombre por un sendero, marcado no sólo por el ejercicio de la libertad, sino por un descubrimiento continuo del amor y de la gracia divina.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cfr. *De Civ. Dei.* 8, 4.

<sup>5</sup> Cfr. *De Civ. Dei.* 8, 10.

<sup>6</sup> No hay que olvidar que Agustín es un teólogo. Esta visión estará presente en muchas de sus afirmaciones.

El análisis de esto, implica que, a su vez, abordemos el tema de la <<conversión>> moral de Agustín, ya que reviste una singular importancia para comprender, no sólo el tema que nos ocupa en este trabajo, sino toda la obra, y la vida del obispo de Hipona. Definitivamente, la misma vida de Agustín, puede ser tomada para explicar lo que consideramos es la <<opción fundamental>>.

Es necesario aclarar que, en la exposición de estos temas no seguimos una secuencia cronológica; es decir, no seguimos tal orden de temas porque, san Agustín primero hubiera entendido cual es el fin último de cada hombre concreto, y luego se hubiera propuesto caminar hacia su interioridad, para llegar a su conversión -nada más lejos de lo absurdo-. Abordamos estos temas de esta manera, porque nos parece que al hacerlo, guiamos metodológicamente nuestro estudio.

De esta manera, como ya hemos mencionado, esclareceremos lo que Agustín entiende por naturaleza humana, en relación a la dimensión que podemos formular como el fundamento de la <<opción fundamental>>; es decir, la orientación hacia la trascendencia que, antes de manifestarse abiertamente en la <<opción>> se encuentra en el interior del individuo como una <<tensión>>. Así, por ejemplo, podemos afirmar que, el obispo de Hipona tuvo esta comprensión del fin último, hasta mucho después de su misma <<conversión>>; es decir, hasta después de haber logrado una madurez en su pensamiento.

De esta manera, la reflexión acerca de lo que, de alguna manera podríamos denominar como el camino de la <<tensión>> a la <<opción fundamental>> en el pensamiento de Agustín de Hipona, exige la comprensión de la noción que él tiene de la naturaleza humana; sin lo cual, tampoco podríamos comprender la necesidad de la transformación del <<hombre exterior>> en <<hombre interior>>. De nueva cuenta, insistimos en que la misma vida del hiponense, nos ilustra, muy bien, las implicaciones de esta transformación, que, según él, debe conducirnos a una <<conversión>> de vida.<sup>7</sup>

### **3.1. Concepto de hombre: <<inchoata creatura>> que busca ser una <<perfecta criatura>>**

<<¿Qué es el hombre?>>, <<¿Quién soy yo?>>, <<¿Cuál es el sentido de la existencia humana?>>, son las inquietantes preguntas que dominan todo el campo de la antropología filosófica agustiniana. Estas interrogantes acompañan, decidida y principalmente, a la reflexión agustiniana.

---

<sup>7</sup> La búsqueda agustiniana de la verdad última no se quedó sólo a nivel intelectual. Su caminar hacia la interioridad y su afán de la trascendencia, fue real y concreto. Su pensamiento en torno a la decisión u <<opción fundamental>>, se plasma contentadamente en su misma <<conversión>>.

Dios y el hombre, son los dos problemas fundamentales de la filosofía para Agustín de Hipona. Ambos están íntimamente relacionados. No se puede aprehender lo que es el hombre en su profundidad ontológica si no es aprehendido desde Dios, viendo a éste como el origen y fin de aquél. En el fondo estos dos problemas son sólo uno,<sup>8</sup> pues donde está el hombre, allí está la presencia de Dios.

La pasión de Agustín por alcanzar una respuesta adecuada a dichas cuestiones la expresa en forma de un programa metafísico desde sus obras primeras. Prácticamente todo este programa se resume en la búsqueda de la verdad del hombre; explora su misterio, su naturaleza, su espiritualidad y su libertad.<sup>9</sup>

El hombre se le presenta como un "gran misterio", un "gran abismo", un "gran problema", un interrogativo sin respuesta, y en definitiva, de una "**gran cuestión**";<sup>10</sup> un problema difícil, dada la multiplicidad de sentimientos encontrados en el interior de la persona, y por el enigma del dolor y de la muerte, situaciones límites de la persona. Un aspecto particular de este misterio es, pues, la propia naturaleza humana.

---

<sup>8</sup> Cfr. *De Ord.* 2, 18, 47.

<sup>9</sup> Cfr. Miguel Sobrino y M. Beuchot. *San Agustín. Tratados*. SEP (Cien del mundo), 1988, pág. 24

<sup>10</sup> Aún ahora, en los albores ya del tercer milenio, a pesar de todas las tentaciones de la técnica, el hombre tiene que habérselas consigo mismo. En un nivel cultural general, el deseo de Agustín de que el hombre indague el secreto de sí mismo para poder comprenderse, se hace cada vez urgente.

Según él, esta **magna cuestión**, por su misma naturaleza, afecta a todo hombre concreto, por lo que cada uno debe procurar indagar acerca de los secretos que guarda su corazón. También nos dice que, la situación de búsqueda hace al hombre presa de la inquietud.<sup>11</sup>

El deseo de Agustín de que el hombre indague el secreto de sí mismo para poder comprenderse queda plasmado en el siguiente pasaje de sus *Confesiones*: "Yo no alcanzo a comprender lo que soy. ¿Acaso, pues, el alma es angosta para abarcarse a sí misma? Mas, ¿dónde estará lo que no se comprende de sí misma? ¿Acaso cae fuera de ella y no dentro de ella? Pues, ¿cómo es que no lo abarca? Mucho me asombra esto, el estupor se apodera de mí. Y van los hombres a admirar la altura de las montañas y las grandes olas del mar, las corrientes caudalosas de los ríos, la vastedad del Océano, las órbitas de los astros, y se descuidan de conocerse a sí mismos".<sup>12</sup>

Según Agustín, en la escala del orden descendente de la creación, después de los ángeles y en la cumbre de la creación material, viene el hombre, compuesto de dos sustancias distintas: de un cuerpo y un alma inmortal que es su parte principal. El alma hace uso del cuerpo como su instrumento; ella es el principio o potencia vivificadora de la materia dándole armonía e

---

<sup>11</sup> Cfr. *Conf.* 6, 3, 3.

<sup>12</sup> *Conf.* 10, 8, 15.

impidiendo su disolución. De esta unidad substancial nace, según el hiponense, la hermosura del cuerpo del hombre.

Para Agustín, la unión que existe entre el alma y el cuerpo no es algo accidental, sino un gran misterio, que a pesar de todos los esfuerzos racionales que hagamos para comprenderlo, sigue siéndolo; y sólo podemos medio entenderlo cuando vemos los efectos y operaciones que el principio superior -el alma- produce sobre el inferior -el cuerpo-.

En última instancia, lo que ilumina el misterio del hombre y revela al mismo tiempo su grandeza, es, según el hiponense, su creación a imagen y semejanza de Dios; al explorar la noción de imagen muestra que es propia del hombre interior, es decir, de la mente, no del cuerpo, y que consiste en la capacidad que tiene el hombre de elevarse hasta la posesión inmediata de Dios. Al hombre, por tanto, no se le entiende si no es en relación a Dios.

El ve al hombre, como estudiaremos más adelante, como una <<tensión>> hacia Dios; lo ve como la capacidad de ser elevado hasta la visión inmediata de Dios; el ser finito que alcanza el infinito. En su obra sobre la *Trinidad*, nos dice que, el hombre **"es imagen de Dios, en cuanto es capaz de Dios y puede ser partícipe de El"**.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> *De Trin.* 14, 8, 11.



Esta capacidad "impresa inmortalmente en la naturaleza inmortal del alma racional" es la señal de su grandeza suprema: **"en cuanto es capaz y puede ser partícipe de la naturaleza suprema, el hombre es una gran naturaleza"**.<sup>14</sup> pero, al mismo tiempo, lo ve como un ser indigente de Dios, en cuanto necesitado de la felicidad, que no puede encontrar sino en Dios.

Según el obispo de Hipona, **"la naturaleza humana fue creada en grandeza tan excelsa, que, dado que es mudable, sólo adheriéndose al bien inmutable, que es el sumo Dios, puede conseguir la felicidad, y no puede colmar su indigencia sin ser feliz, pero para colmarla no basta nada que no sea Dios"**.<sup>15</sup>

De esta relación constitucional del hombre con Dios depende la insistente invitación agustiniana a la interioridad. Es una constante llamada de atención que nos dice: **"vuelve a tí mismo; en el interior del hombre habita la verdad; y si encuentras que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a tí mismo"** para encontrar a Dios, fuente de la Luz que ilumina la mente.<sup>16</sup>

Según el hiponense, en el hombre interior existe, junto a la verdad, también la misteriosa capacidad de amar, que, como un peso lo lleva fuera de sí mismo hacia los otros, y sobre todo hacia el Otro, por excelencia, es decir,

---

<sup>14</sup> *De Trin.* 14, 4, 6.

<sup>15</sup> *De Civ. Dei.* 12, 1, 3.

<sup>16</sup> *De Vera Rel.* 39, 72.

Dios.<sup>17</sup> El peso del amor le hace constitucionalmente social, hasta el punto de que **"nadie es más social por naturaleza que el hombre"**.<sup>18</sup>

Así, la interioridad del hombre, donde se recogen las riquezas inagotables de la verdad y del amor, constituye "un abismo",<sup>19</sup> que nuestro Doctor no cesa nunca de observar atentamente, ni de maravillarse de ello.

De esta manera, siguiendo a Victorino Capánaga, podemos afirmar que, en las páginas agustinianas la reflexión no versa sobre el hombre abstracto, sino acerca del concreto. El cual en su proceso temporal ha recorrido tres etapas: **"el hombre creado y colocado en el mundo en un estado eminencia singular; el hombre caído de la mano de Dios y perdido en el laberinto de las criaturas, culpable de una deserción de trágicas consecuencias; el hombre devuelto a Dios y a su primitivo estado por la obra salvífica de Cristo"**.<sup>20</sup>

Agustín, pues, en su afán de integración, parte de una visión total de la realidad, y esta realidad implica una referencia trascendental a Dios, que en el hombre se traduce también por una referencia trascendental. El ser creado, en

---

<sup>17</sup> Cfr. *Conf.* 13, 9, 10.

<sup>18</sup> Cfr. *De Civ. Dei.* 12, 27.

<sup>19</sup> Cfr. *Conf.* 4, 14, 22.

<sup>20</sup> Victorino Capánaga. "Buscando a Dios con san Agustín", en: *Augustinus*, XXVIII, 1983, pág. 111.

su constitución metafísica y en virtud de ella, es relación trascendental a Dios. De ahí que, pueda decirse que el humanismo es un humanismo abierto a la trascendencia.

Según él, la capacidad infinita de su espíritu impulsa al hombre siempre adelante, a la búsqueda de más ser para ser más. Y el ser infinito que es el fin del hombre, posibilita el avance y el crecimiento indefinido, pues siendo infinito el Ser, es inagotable.<sup>21</sup>

Dios es el fin del hombre porque es su principio, su creador. El hombre va a Dios porque viene de El. Hay una triple causalidad de Dios respecto del hombre (y del universo) y correspondiente a una triple dependencia del hombre respecto de Dios. Tenemos necesidad de **Dios creador** para ser, así también tenemos necesidad de **Dios doctor** para conocer la verdad y, para ser felices necesitamos de **Dios dador** de la alegría interior. Dios es, pues, según el hiponense, causa del mundo, luz de la verdad y fuente de la felicidad.<sup>22</sup> Todo lo cual, al filósofo de Hipona le lleva a afirmar la radical dependencia del hombre respecto a su Creador, dependencia que se manifiesta en una constante llamada.

Agustín, filósofo pero, también teólogo, advierte que en el hombre existe no sólo esta llamada o tendencia al ser, al mismo tiempo tiene una tendencia a

---

<sup>21</sup> Cfr. Juan Pegueroles. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Labor, Barcelona, 1972, pág. 94.

<sup>22</sup> Cfr. *De Civ. Dei*. 11, 25; 8, 10.

la nada, y que esta otra tendencia obstaculiza y retarda la realización de la primera. De ahí que afirme que, el hombre para ser liberado necesita de la gracia de Cristo.<sup>23</sup>

Con todo, es importante señalar que el punto de partida de la reflexión agustiniana es la dimensión histórica de la persona. A este respecto podemos decir que, el mismo hecho cronológico de su vida, síntesis de la cultura y de los problemas de su tiempo, desde la fecha de su conversión hasta el estudio de la sabiduría,<sup>24</sup> es decir, de los problemas del hombre, adquiere, según Vittorino Grossi, categoría de camino espiritual para todo hombre, cuyo itinerario se asemeja al del hiponense, biógrafo y biografiado en las *Confestiones*.<sup>25</sup>

Aún cuando la antropología agustiniana atravieza toda su obra, está expresada en sus líneas principales en las *Confestiones*, sobre todo en **libro diez**, donde el hombre es visto como persona, con su centro en Cristo; y en *La Ciudad de Dios*, también en el libro décimo, donde resalta las implicaciones que tiene el hombre como persona con otras personas y, de nueva cuenta, las centra en Cristo, como centro de la historia humana en calidad de persona

---

<sup>23</sup> Sería cosa de nunca acabar, aunque no fuera más que sumariamnete, los diversos aspectos a que nos lleva la antropología agustiniana. Por ejemplo otro tema, igualmente importante al de la gracia, es más fundamental, es el de la libertad. Los cuales bien podrían ser motivo de una posterior investigación.

<sup>24</sup> Cfr. *Conf.* 8, 7, 17.

<sup>25</sup> Cfr. Vittorino Grossi. "Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica" en: *Augustinus* XXI, 1976, pág. 288.

singular. La tesis fundamental de la antropología agustiniana enseña que es inevitable la relación con el Otro, es decir, la relación hombre-Dios, y su posibilidad mediante Cristo.

El mismo problema de la verdad, que tanto preocupó al filósofo de Hipona, es, según él, un problema antropológico, cuya solución es cristológica. Por esto, reiteradas veces nos repite que el sólo quiere conocer a Dios y al alma. Recordemos, por ejemplo el célebre pasaje de los *Soliloquios*, donde se pregunta: "¿qué quieres, pues, saber?"; resumiendo su propósito en las siguientes palabras: **Quiero conocer a Dios y al alma** - ¿Nada más?- **Nada más.**<sup>26</sup> Aquí nos habla de Dios y del alma que serán conocidos, cuando el hombre se escuche a sí mismo en lo interior de sí mismo.

Así, conocer y comprender estos dos términos, es amar la sabiduría, es decir, explicar el problema del hombre. Y, el punto de encuentro entre los dos, Dios y el alma, es según las *Confesiones*, la fe conseguida por mediación de su Hijo hecho hombre.<sup>27</sup> Aquí no hay que olvidar ya la opción religiosa hecha por Agustín, donde acepta los contenidos dogmáticos de la fe cristiana.

La obra *De Trinitate* desarrolla la temática de la imagen de la trinidad (imago Trinitatis) en el hombre que es trino y uno, como **mens-notitia-amor, o mens-voluntas-amor, o memoria-**

---

<sup>26</sup> *Sol.* 1, 2, 7.

<sup>27</sup> *Conf.* 1, 1.

**intelligentia-voluntas.** El prototipo, pues, del hombre, según Agustín, es la Trinidad, de quien el espíritu humano es imagen en la unidad de su naturaleza y en la trinidad de las potencias de su alma.

La mediación agustiniana entre Dios y el hombre es dada por el **Verbum** o palabra. La palabra humana, teniendo su origen en la divina, por el hecho de la creación, el Verbo, viene a ser mediación entre Dios y el mundo, aún antes de la creación. Por esto, según el hiponense, buscando a Dios, buscando la palabra divina, busca el hombre su vida,<sup>28</sup> y su revelación es la revelación también de sí mismo.

De esta manera, según Agustín, la misión de Cristo, como revelador del Padre, y por lo mismo, mediador entre Dios y los hombres, se realiza en cuanto que El incorpora a los hombres en la esfera de lo divino mediante el conocimiento de Dios revelado por él al mundo de los hombres.<sup>29</sup>

Así, para Agustín, el hombre, llamado a la existencia en el acto de la creación, es una relación a Dios en su mismo ser, y su libertad es una libertad esencial de apertura a la persona de Dios, que es también el espacio dentro del cual la libertad humana se mueve libremente. El no moverse en tal espacio engendra la angustia en el hombre -el drama existencial que le obliga a vivir

---

<sup>28</sup> Cfr. *Conf.* 10, 20, 29.

<sup>29</sup> Cfr. *Serm.* 28, 5.

en espacios no libres: pecado, dolor, muerte, desintegración, disgregación en el tiempo-.

El hombre diciendo sí a Dios en su libertad, se dice sí a sí mismo. Porque él penetra en el misterio de sí mismo, que está escondido en Dios, que es la esfera de la posibilidad concreta para la libertad humana. El hombre hallará plenamente su libertad, cuando haya desvelado en Dios el misterio de su ser.<sup>30</sup> Dios es, pues, el bien supremo del hombre, es su fin último. Será necesario insistir un poco más en el análisis de este <<llamado a la trascendencia>>, que según Agustín, es el fin último del hombre.

### **3.2. Fin último: llamada a la trascendencia**

De acuerdo a la reflexión que realizamos en el tema anterior en torno a la antropología agustiniana, podemos considerar un dato primero, que la búsqueda de la verdad del hombre lo lleva a ponderar el fin sobrenatural de éste.

El interés fundamental de Agustín es la beatitud, en la posesión y visión de Dios. En el esquema total de su pensamiento se concede siempre la

---

<sup>30</sup> Cfr. *Conf.* 10, 5, 7.

supremacia al amor (*pondus meun, amor meum*).<sup>31</sup> Sin embargo, cabe señalar que, el interés del hiponense no se dirigía tanto a probar al no creyente la existencia de Dios, como a mostrar cómo toda creatura humana proclama al Dios que el alma puede experimentar en sí misma, al Dios viviente.

Lo que le preocupa a Agustín es la actitud dinámica del alma hacia la trascendencia, es decir, la <<tensión>> hacia la cual se mueve la existencia humana.<sup>32</sup>

Esta búsqueda de la trascendencia, en el ser humano se debe a que éste es mutable e insuficiente para sí mismo; razón por la cual solamente puede encontrar su felicidad en la posesión de un objeto inmutable; ni siquiera la virtud puede constituir en sí misma la felicidad; así lo expresa en uno de sus múltiples sermones: "No es la virtud de tu alma lo que te hace feliz, sino el que te ha dado la virtud, que ha inspirado tu voluntad y te ha dado el poder de realizarla".<sup>33</sup> De esta manera, según el filósofo de Hipona, no es el ideal del epicúreo lo que puede aportar felicidad al hombre, ni siquiera el del

---

<sup>31</sup> Cfr. *Conf.* 13, 9, 10.

<sup>32</sup> En el capítulo anterior señalamos lo que distingue propiamente a la <<opción>> de la <<tensión>> fundamental, también nombrada como existencial, para entender la <<opción fundamental>> en el pensamiento agustiniano, también debemos tener presente lo que él entiende y acepta como la <<tensión>> hacia la cual se dirige toda existencia humana. En adelante, pues, haremos continua referencia al término <<tensión>> para introducir, posteriormente, el de <<opción fundamental>>.

<sup>33</sup> *Serm.* 150, 8, 9.



estoico, sino Dios mismo. Por ende, el anhelo de Dios, la <<opción>> por Dios, que él entiende por beatitud, es el fin último.

Cuando Agustín dice que la felicidad se encuentra en el logro y posesión de lo eterno e inmutable, no piensa en una contemplación puramente teórica y filosófica, sino en una unión y posesión amorosa, y con mayor exactitud, en la unión sobrenatural con Dios ofrecida a las criaturas como término de su esfuerzo, ayudado por la gracia.<sup>34</sup>

En tal pensamiento hay una exigencia de palabra y vida de amor a las criaturas, a los prójimos y a Dios. Así, después de citar las palabras de Cristo, tal como las transcribe el apóstol Mateo (22, 37-9), "**Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente**", Agustín afirma que "**aquí está la filosofía natural, puesto que todas las causas de las cosas naturales están en Dios Creador**" y que "**aquí está la ética, puesto que una vida buena y honesta no se forma de otro modo que mediante el amar, como deben amarse, las cosas que deben amarse, a saber, Dios y nuestro prójimo**".<sup>35</sup>

De esta manera, el discurso ético del hiponense se centra alrededor del mecanismo de la voluntad, que es un dinamismo de amor; aunque, el logro de

---

<sup>34</sup> En este sentido, no es posible separar bien en el pensamiento de Agustín una ética natural y una ética sobrenatural, puesto que él se interesa por el hombre en concreto y éste tiene una vocación sobrenatural.

<sup>35</sup> *Ep.* 137, 5, 17.

la beatitud, la "participación en el bien inmutable" no es posible para el hombre, a menos de que sea ayudado por la gracia, a menos que reciba "la merced gratuita del Creador".<sup>36</sup> En consecuencia, la dirección, la <<tensión>> de la voluntad hacia la trascendencia está implantada, según Agustín, por Dios mismo, y querida por El, que es el creador. Al apartarse del bien, la voluntad se mueve contrariando el fin para el que fue hecha.

Esta <<tensión>> hacia la trascendencia está, pues, enraizada en la misma naturaleza humana; por eso, en cierta medida, todos los hombres son conscientes de normas y leyes morales, cuyo fin último es la beatitud. Lo mismo que la mente humana percibe verdades teoréticas, percibe también verdades prácticas o principios que deben dirigir la voluntad libre.

Para Agustín, el hombre está por naturaleza (considerada en concreto), dispuesto hacia la trascendencia, pero debe satisfacer el dinamismo que esa naturaleza exige, observando las leyes morales, que no son arbitrarias, sino que se siguen de la misma naturaleza humana y de su relación con la trascendencia.

En suma, la voluntad es libre, pero está al mismo tiempo sujeta a obligaciones morales, (y según el obispo de Hipona, amar a Dios es un deber). De esta forma, la obligación moral no impide la libertad, todo lo contrario, la

---

36 *Ep.* 140, 21, 14.

voluntad libre se encuentra fortalecida en la orientación, en la <<tensión>> hacia el bien, que se encuentra en el deber moral.

La ética de Agustín, es, pues, primordialmente una ética del amor; es la voluntad lo que lleva al hombre hacia la trascendencia, y por ella toma el hombre finalmente posesión del bien y goza de él. Agustín considera que, cuando la voluntad que es el bien intermediario, se adhiere al bien inmutable, el hombre encuentra en ella la vida bienaventurada.<sup>37</sup> Puesto que buscar el bien supremo es vivir bien, vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente.<sup>38</sup> Es decir, la búsqueda del bien, de la felicidad, de la verdad, etc., necesariamente está enmarcada en esa <<tensión>> que orienta al ser humano hacia la trascendencia.<sup>39</sup> Ni siquiera el conocimiento propio, si llega a ser verdadero, puede pararse en sí mismo; inevitablemente se remontará hasta la trascendencia. Cuanto más perfecto sea el conocimiento propio, más próxima estará el alma a su fin último.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Cfr. *De Lib. Arbit.* 2, 19, 52.

<sup>38</sup> Cfr. *De Mor. Eccl.* 1, 25, 46.

<sup>39</sup> Según Frederick Copleston, La ética de Agustín tiene en común con la que podríamos llamar "ética griega típica" su carácter eudemonista, es decir, el que se propone un fin para la conducta humana, a saber, la felicidad; pero, en Agustín (como ya hemos mencionado), esa felicidad ha de encontrarse únicamente en Dios, en la trascendencia. Cfr. *Historia de la filosofía*. T. II. De san Agustín a Escoto. Ariel, Barcelona, 1990, pág. 87.

<sup>40</sup> Cfr. *Serm.* 96, 2.

De esta manera, debemos tener presente que, para el hiponense, la auténtica vida humana se sustenta en su participación del ser de Dios. Pero lo más importante de todo esto, es que la persona, por su libertad, puede acoger este fundamento o, por el contrario, <<encorvarse sobre sí misma>> egoistamente, rehusando así su propia realidad. El ser humano alcanza su existencia más real cuando, en **actitud radical de disponibilidad activa**, hace posible que su hacedor, encarnado en Cristo, vaya consumando su obra de amor en él. Y esta actitud radical, es lo que, en el pensamiento de san Agustín entenderemos por <<opción fundamental>>.

En este sentido, podemos decir que la persona está llamada a responder al don <<ofrecido>> con el don <<asumido>>; a tomar parte activa en el proceso que le va llevando a ser, a estructurar su propia identidad. En otras palabras, cada ser humano concreto tiene una <<tensión>>, en su núcleo más íntimo, que lo llama a la trascendencia, al bien, y que en su libertad y voluntad está el asumir dicha <<tensión>>, convirtiéndola en su <<opción fundamental>>.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Esto nos recuerda evidentemente lo que aprendimos en el recorrido por las etapas de desarrollo del ser humano que estudiamos en el capítulo segundo. En la medida en que la persona se va haciendo consciente de su propio desarrollo, en la medida en que va asumiendo sus crisis de crecimiento, también va siendo capaz de participar de manera más activa, más comprometida en la integración de su propia identidad; y en la medida en que no resuelve sus conflictos, se detiene, de hecho su crecimiento humano, lo cual es contrario a su propia naturaleza. Sólo en la primera situación, el ser humano hace explícita su orientación de vida, se autoconstruye, integra su <<yoidad>>; es decir, sólo en el sentido positivo de su evolución el ser humano hace explícita su <<opción fundamental>>.

Entonces, la respuesta negativa ante la <<opción fundamental por el bien trascendente>>, sucede, o bien cuando se rehusa el fundamento de la propia existencia, o bien cuando se dirige ésta de manera exclusiva y egoísta hacia sí misma o hacia alguna otra realidad creada, tomada como bien, valor y esperanza absolutos. Al individuo se le oscurece la realidad de su propio ser, se introduce en una dispersión y desorden vital, se pierde al buscarse desviadamente de sí mismo. El obispo de Hipona diría, siguiendo al apóstol Pablo, que en tal situación la persona se sitúa en el ámbito del pecado (**Rom. 1, 21-32**).

Así, por una parte, el hombre sólo existe en virtud de su participación en el ser de Dios. Esta es la razón por la que el pensamiento de Agustín expresa la existencia personal bienaventurada, referida tanto al tiempo como a la eternidad, en términos de relación y participación: en su origen, en su dinamismo, en su subordinación y en su plenitud última, la vida humana siempre subsiste unida a su fuente. Más que un vivir, es un aceptar vivir por otro, en otro y con otro.

Pero, junto a esto, aunque es de Dios de quien parte toda iniciativa de vida, no hay auténtica existencia humana sin libertad. Libertad que, además de no ser absoluta, está herida por el pecado e inclina al individuo humano a que

<<se encorve sobre sí mismo>>,<sup>42</sup> y de este modo a que se aparte del origen de su ser y a que disminuya o renuncie a su propia realidad.<sup>43</sup>

De esta manera, la persona experimenta en sí la <<tensión vital>> de hallarse atraída siempre por el sentimiento más o menos confuso de su pertenencia primordial a Dios y, al mismo tiempo, por su deseo de autonomía absoluta. Haciendo eco a esta idea agustiniana, Eugenio Frutos afirma que la situación propia de la persona humana es la ambigua situación mundano-celestial, en la que el mundo se va penetrando de sobrenaturalidad, como la ciudad terrena de Agustín coexiste y es penetrada por la Ciudad Celeste.<sup>44</sup>

Así, según Agustín, la incorporación a Dios sólo es posible por un mediador (Jesucristo); sólo así la persona encuentra su plenitud humana, pues esa incorporación lleva consigo la afirmación más genuinamente creadora de su ser personal, la dimensión primordial que da valor y sentido al conjunto de su existencia, la base más profunda de su identidad; en fin, el fundamento de todas sus decisiones, la perfección de su personalidad.

La lectura que hace de la Sagrada Escritura le muestra que en la misma vida de Cristo puede comprobarse una abierta orientación de todo su

---

<sup>42</sup> Cfr. *De Civ. Dei*, 14, 13.

<sup>43</sup> Cfr. *Serm.* 142, 3; *De Doct. Christ.* 1, 32,35.

<sup>44</sup> Cfr. Eugenio Frutos. "La libertad como destino de la persona humana", en: *Augustinus*, II (1957), págs. 18-19.

ser hacia el Padre, que implica una profunda y plena comunión con él (Jn. 8, 29; 10, 30; 15, 10; 16, 32). Esta comunión que es el fundamento de su obra mesiánica, se exterioriza en la <<actitud fundamental>> de su vida, en sus elecciones concretas, desde el principio hasta el final de su existencia terrena (Heb. 10,7; Jn. 4, 34; 5, 30; 6, 38-40; 12, 27; 14, 31; 17, 4; 19, 30). Esta <<opción radical>> que compromete su vida le coloca ante alternativas que en determinados momentos son realmente dramáticas. Esta <<opción>> que encuntra en Cristo, Agustín la aplica a todo ser humano.

En este sentido, Agustín afirma que para poder acoger la <<opción fundamental>> por Cristo, la <<opción por el amor>>, se requiere como condición indispensable un cambio interior que afecta al núcleo más íntimo de la persona, y que necesariamente ha de traducirse en hechos concretos.<sup>45</sup> El mensaje cristiano presenta, por consiguiente, una alternativa que sitúa a cada individuo ante una <<elección>> vital que polariza su existencia.<sup>46</sup>

Estas afirmaciones acerca de la tendencia del hombre hacia su fin último, puede verse siglos después, con Tomás de Aquino. Según él, nuestra

<sup>45</sup> Más adelante analizaremos la radicalidad que implica este cambio interior que, en términos agustinianos, debe conducirnos a una auténtica conversión.

<sup>46</sup> Esta idea reafirma la comprensión que alcanzamos en el capítulo primero en torno a la opción fundamental, según la cual, la auténtica <<opción fundamental>> posee densidad personal, arraigando en el núcleo mismo del ser humano; alcanza al individuo en su totalidad, afectando a su esencia y existencia; rebasa el ámbito volitivo de la persona al ser vivida por todas sus dimensiones y capacidades; se inserta y, al mismo tiempo, es expresión de la dirección y dinamismos fundamentales de la existencia humana. Y según varios autores, parece adquirir su nivel máximo de consistencia personal cuando está entroncada en la experiencia religiosa. Cfr. Fidel Herráez. *La opción fundamental*, pág. 116.

persona debe ser interpretada en su orientación constitutiva hacia un ser y existir escatológico; es únicamente en esta perspectiva donde nuestro ser y actuar concretos adquieren unos dinamismos característicos, siendo ya no un simple confluir de circunstancias fortuitas o un fragmento de existencia sin fundamento profundo, sino un ser y actuar de persona con valor dinámico hacia su meta final; porque en ésta alcanzaremos la realización completa de nuestro ser.

Así pues, tanto para Agustín, como para Tomás, según su propia convicción de fe, el nivel donde de hecho el ser y existir humano encuentran su comprensión y realización plena es el cristiano. Para ellos, únicamente desde esta perspectiva es posible captar el contenido más profundo de la <<opción fundamental>> por Dios.

Tal <<opción>> implicaría el percibir y aceptar a Dios en la raíz de la naturaleza y de la existencia humana. Percibirlo, porque a través de la obra de erección y de redención afectuada por Dios en Cristo, el hombre está capacitado para reconocer ese vínculo fundamental, esa <<tensión>>, que está inserta en todo su ser y que le une con Dios.

Y aceptarlo, porque esa actuación de Dios sitúa a la persona humana ante la más importante y comprometedora de sus responsabilidades: la de asumir en libertad su propia vida, de modo absoluto e incondicional, y orientarla hacia la trascendencia. Es decir, "la responsabilidad de responder al <<yo soy>> con un <<tú eres>> y <<tú haces ser>>. La de adherirse en



totalidad a su creador y redentor viviendo en conformidad con el ser que de él ha recibido".<sup>47</sup>

En consecuencia con todo lo anteriormente expuesto, podemos afirmar junto al hiponense que en la <<tensión>>, la persona humana se encuentra, por tanto, ante la decisión principal de su existencia: interpretarse y aceptarse en su orientación constitutiva hacia Dios, reconociendo en él el sentido último y la perfección de su vida o, encerrarse dentro de sí misma y en su relación con la realidad creada como valores supremos. por este motivo dicha opción plantea un **aut aut** decisivo que excluye toda neutralidad: **o con Dios en Cristo o, contra Dios en nosotros mismos.**<sup>48</sup>

Según Agustín, el aceptar a Cristo en el fundamento de nuestro ser y existir ha de incluir de modo ineludible el adherimos a sus mandamientos, concretados básicamente en uno, el del amor, que en su doble dimensión sintetiza con profundidad inigualable el contenido e implicaciones de la <<opción fundamental>> por el bien.

---

<sup>47</sup> Cfr. Fidel Herráez. *Op. cit.*, pág. 137.

<sup>48</sup> Es importante tener presente la caracterización de la <<opción fundamental>> lograda en el capítulo primero y enriquecida con las aporaciones de la psicología existencial revisadas en el capítulo segundo para entender la radicalidad de la expresión disyuntiva de la opción fundamental en el pensamiento de Agustín. En este sentido, varios autores afirman que, de hecho, debería reservarse la acepción de <<opción fundamental>> referida únicamente a la significación positiva (de aceptar a Cristo); y la que podría formularse como opción fundamental egoísta o negativa, denominarla <<situación de pecado>> o <<pecado>> simplemente.

En este sentido, la caridad, unida a la fe y a la esperanza, expresa la respuesta radical que incluye tanto los preceptos divinos como los consejos, los cuales se realizan con el desprendimiento total de sí mismo para ser "todo" de Dios, conformando la propia voluntad a la de Dios. La caridad exige correspondencia. Por ello, si la llamada fue de amor, la respuesta también ha de ser en la caridad, según san Agustín, forma y raíz de todas las virtudes, de la perfección y de toda respuesta radical positiva.

Por otro lado, el hiponense también pondera a la humildad; la cual es, no sólo la virtud de la situación de criatura y de pecador, pertenece también a la situación del Hijo que es el hombre para todas las gentes y de todos aquellos que participan en la misión del Maestro. El lo entiende como la <<opción fundamental>> de Cristo, siervo de Dios y de los hombres, para librar a la humanidad del orgullo y de la arrogancia siendo el siervo de todos.<sup>49</sup> Podemos afirmar que, la humildad, gracia y norma de la <<opción fundamental>> de Cristo, también se convirtió en la norma y gracia de la <<opción fundamental>> del hiponense.

Según el obispo de Hipona, la humildad de Cristo no surge de baja o inferioridad; emana de las alturas, de la riqueza interior y de la libertad del amor que Dios nos tiene. En palabras del hiponense, Dios desciende del cielo

---

<sup>49</sup> Agustín no sólo predicó la práctica de la humildad, su acontecer cotidiano estuvo impregnado por el ejercicio de ésta y otras virtudes. Recordemos como firmaba las cartas ya siendo el ilustre obispo de Hipona: **El siervo de los siervos de Dios.**

por el peso de su amor; Dios no teme sufrir pérdida, si en su amor, desciende a sus criaturas. Sólo una criatura misarable, en orgullo arrogante, busca una presuntuosa superioridad.<sup>50</sup> El mismo aquinatense escribirá después que, nada disminuye a la grandeza del amor divino, ni siquiera nuestras "ofensas", pues "no recibe Dios ofensa de nosotros, sino por obrar nosotros en contra de nuestro bien";<sup>51</sup> y que de hecho, es bastante difícil perder el estado de amistad con Dios por un solo acto o, fácilmente, aunque si es posible que esto suceda.<sup>52</sup>

En este sentido, la humildad en agradecimiento es el núcleo de la felicidad básica, pues nos abre a la gracia y a la verdad última. Según Agustín, la humildad ante Dios es alabanza de su bondad. En este conocimiento básico que impregna todo su conocimiento moral y religioso se regocija de su total dependencia de Dios. Afirma que la libertad misma y todo lo que los seres humanos tenemos y somos viene de Dios, que nos invita a usar todas las cosas fiel y creativamente para la edificación de su reino sobre la tierra, es decir, de la ciudad celestial.

---

<sup>50</sup> Cfr. *De Sac. Virg.* 37 ss.

<sup>51</sup> Cfr. Santo Tomás. *Summa contra gentiles*. III, 122.

<sup>52</sup> Se ve claro que la <<opción fundamental>> no tiene idéntica fuerza y firmeza en todos los individuos; pero difícilmente puede tambalearse una <<opción>> articulada en actitudes <<fundamentales>>, es decir, en un coro coherente de virtudes. Según Tomás, la gracia habitual da una inclinación básica al bien tan fuerte que un acto difícilmente puede destruirla. Sin embargo, con todo, también reconoce que, en definitiva, la amistad con Dios puede perderse por un solo acto. Cfr. *De veritate*. q. 27, a 1 ad. 9.

Según él, existe un elemento esencial de humildad que dirige el corazón a lo que está arriba, pero, también existe un elemento esencial de exaltación de sí mismo que deprime el corazón; y es en verdad paradójico que el orgullo se dirija a lo que está debajo de nosotros y la humildad a lo que es exaltado por encima de nosotros.<sup>53</sup>

En suma, tanto en el pensamiento del hiponense, como en el del aquinatense, se contempla el fin último de la persona, en su dependencia total de Dios. El hombre ha sido llamado para responder a Dios con la orientación total de su vida hacia la trascendencia como fin último. Agustín afirma reiteradas veces que Dios nos hizo para él, nos llama para estar con él.<sup>54</sup>

Y ésta es, precisamente la <<opción>> ante la cual él tuvo que decidir; su vida fue de escucha y respuesta a Dios a través de todas sus actitudes y decisiones; lo que le dió significación última a su existencia, poniendo de manifiesto esta orientación en cada una de las facetas de su vida y a lo largo de toda su duración.

---

<sup>53</sup> Cfr. *De Civ. Dei*. 14, c. 13, 1.

<sup>54</sup> Recordemos, por ejemplo, una de las primeras frases que encontramos en sus *Confesiones*. Libro I, 1: "porque nos haz hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti".

Su elección no se basó en un optimismo fácil, sino en la esperanza y en la confianza;<sup>55</sup> podemos decir que vivió su <<opción fundamental>> como especificación de la fe en la caridad, con tensión de esperanza. Tomada en su conjunto su vida fue una experiencia de liberación de las ideas, una agónica búsqueda de la verdad, el bien, y la felicidad. Todo esto, lo condujo por áridos caminos, a trabajar incansablemente, defendiendo su fe.

En Agustín parece inspirarse Bernhard Häring cuando, recordando al apóstol Pablo, afirma que una <<conciencia pura>> y una <<opción básica>> por Dios y por el bien son tan inseparables como las dos caras de una moneda (**Rom. 1, 5**), y que la auténtica esencia de la conversión consiste en asumir el espíritu interior de Cristo. De esta voluntad brota una nueva conducta; la <<opción fundamental>> en fe, se convierte en fuerza interior y en voz que nos llama a actuar a semejanza de Cristo.<sup>56</sup>

Por supuesto (como ya lo mencionábamos en el capítulo primero), no cuenta el número de repeticiones de la buena intención, sino la profundidad e intensidad con la que colocamos nuestra vida diaria dentro de la esfera de la <<opción fundamental>>; aun cuando pueda ser útil, y con frecuencia necesario, renovar nuestra intención y nuestros propósitos concretos, el valor

---

<sup>55</sup> De hecho, como veremos más adelante, su elección fundamental, su conversión fue nada fácil; todo lo contrario, fue la consecuencia de todo un desarrollo impregnado de las crisis que fue implicando su propia evolución. Por supuesto, también están las importantes influencias, entre ellas la de Mónica, su madre, que contribuyeron al surgimiento de su <<opción fundamental>>.

<sup>56</sup> Cfr. Bernhard Häring. *Libertad y fidelidad en Cristo*. T. I., pág. 200.

moral de nuestros actos alcanzará el nivel más alto, cuando la <<opción fundamental>> penetre de tal forma nuestra visión y nuestras energías que los motivos puros y las decisiones importantes surjan espontáneamente de aquella profundidad en el que el espíritu nos moldea y guía.

Agustín apunta a esta transformación radical de vida, en aquella famosa sentencia: **ama de verdad y haz lo que quieras**. Es entonces cuando el amor redimido encuentra su auténtico contenido y nuestro corazón, tocado en su profundidad, produce frutos abundantes. Sólo desde aquí puede escucharse la llamada gratuita de Dios, la llamada a la trascendencia, y sólo desde aquí puede surgir la respuesta fructuosa que el hombre concreto ha de dar; desde su interioridad y desde la totalidad de su persona, en definitiva, desde una <<opción fundamental>>.

En suma, desde el pensamiento del filósofo y teólogo de Hipona, podemos enfatizar que la <<opción fundamental>> conlleva un "vivirse" nacido de Dios; radicar, como Jesús, el conjunto de la existencia en esa experiencia amorosa y totalizante de Dios, y en el servicio incondicional al prójimo; así como fundamentar firmemente el desarrollo de nuestro caminar humano desde la vivencia de las bienaventuranzas y del Sermón de la Montaña; todo lo cual implica una conversión básica y continua, nacida de la más profunda interioridad.

En lo que sigue, continuaremos con la reflexión que el hiponense realiza en torno al árduo caminar hacia la interioridad, guiado siempre por un

afán de saber más, de conocer la verdad más profunda. Junto a él, iremos descubriendo, cómo, el <<fin último>>, aún sin ser explícito, es el fundamento que <<tensa>> el camino hacia la interioridad.

El pensamiento filosófico agustiniano hace hincapié en esa necesidad que todo hombre tiene de buscar el conocimiento interior. El hombre busca saber más, para ser más. Así, la búsqueda de la verdad, le conduce hacia la interioridad.

### **3.3. Búsqueda de la verdad: Camino a la interioridad**

Tal como el mismo Agustín nos describe su itinerario personal hasta el inicio de la nueva forma de vida surgida de la conversión, podemos afirmar que su trayectoria vital tiene dos vertientes de distinto signo y caracterización.

La primera es de descario, de paulatina pérdida de su identidad, de ahondamiento en la escisión de su <<yo>>, de constante fuga de sí mismo, de desmesurados entusiasmos y paralelas depresiones, de ansias doloridas de ascender y subir y, consiguientes hundimientos, hasta el abismo de la desesperación en el que llega a mascar el acre sabor del escepticismo y ciertos anagos o asaltos de nihilismo. Es la vertiente que hoy llamaríamos de inautenticidad o de alienación y que, en el colorido literario que en las

*Confesiones* le da el exretórico (Agustín), cobra los caracteres de desconyuntamiento vital.

"Tal era mi vida. Pero es que aquello era vida?", dice el hiponense.<sup>57</sup> Era una vida de deserción, de escapismo, cada vez más cargada de ausencias, y en la que se amaba la 'libertad en fuga'.<sup>58</sup>

Sería fácil haber intentado elaborar un repertorio de aquellos textos donde Agustín describe esta dimensión de su vida, acudiendo en primer lugar a las *Confesiones* y después a los primeros libros de recién converso, en los que la experiencia de lo vivido es, más que recuerdo, herida que todavía mana dolor, si bien ya benigno y sosegado por la acogida al nuevo puerto donde dejaba de bambolearse al aire de la alteridad. Aunque no es nuestra intención, realizar tal listado, si nos interesa citar algunas frases que ilustren lo que aquí estamos aludiendo.

Nos dice, por ejemplo: "Me alejé de ti y anduve errante, Dios mío, en tus caminos, durante mi adolescencia, demasiado desviado de la estabilidad que me proporcionabas, y me convertí en un paraje miserable".<sup>59</sup> " ¿Dónde estaba yo cuando te buscaba? Cierto que tú estabas delante de mí, pero como yo había huido de mí mismo, no me

---

<sup>57</sup> *Conf.* 3, 2, 4.

<sup>58</sup> *Cfr. Conf.* 3, 3, 5.

<sup>59</sup> *Conf.* 2, 10, 18.



encontraba. Cómo iba a encontrarte a ti?".<sup>60</sup> Así, también nos dice: "el ánimo huido de sí mismo, se hunde en una ciega inmesidad y se ve reducido a la verdadera penuria de mendigo, cuando toda su naturaleza lo empuja a buscar en todas partes la unidad, y la multiplicidad se lo impide".<sup>61</sup> De lo cual infiere que, "es muy difícil al hombre desparramado en el exterior, volverse a sí mismo".<sup>62</sup>

De esta manera, en la terminología empapada todavía de las recientes lecturas y aún rezumando el hervor de la persuasión que le dieron los neoplatónicos, san Agustín llega a llamar a ese extrañamiento del alma <<caída>> en las cosas mortales -estado lapsario-.<sup>63</sup>

Por otro lado, la segunda vertiente que podemos descubrir en su itinerario personal es la de la autenticidad, nacida del retorno hacia sí, la del encuentro consigo mismo, la de la mismidad. Significativamente, la expresión de esta vertiente, generalmente, va unida a los mismos textos de la anterior, como

---

<sup>60</sup> *Conf.* 5, 2, 2.

<sup>61</sup> *Cfr. De Ord.* 1, 2, 3.

<sup>62</sup> *Cfr. De Ord.* 2, 11, 30.

<sup>63</sup> Inevitablemente esta terminología nos remite a los análisis de la existencia inauténtica que, en el marco de la llamada filosofía existencialista, realiza Heidegger. El también habla de la <<caída>> en el se (man) y en el parloteo de la banalidad. Para tener una comprensión de este término puede acudirse al mismo texto heideggeriano *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 4a. ed., 1971.

contrapartida, como su solución y superación. De tal manera que, el extrañamiento se anula y reabsorbe en el hallazgo de la propia mismidad.

Podríamos decir que, hasta ese hallazgo, el hiponense no había vivido conscientemente su propia identidad, salvo acaso en algunos momentos posteriores a la lectura del *Hortensio* y los iniciales a sus vivencias maniqueas.

Haciendo presente lo que aprendimos en el capítulo anterior, recordaremos que, la identidad implica una aceptación de la forma en que se está instalado en la realidad. Por esta aceptación se logra la absorción dinámica de la circunstancia, de lo otro, reapropiándolo en el <<sí mismo>>. Es decir, la constelación de la alteridad alimenta y enriquece la identidad cuando esa alteridad es vivida como necesaria y concerniente a la propia instalación en la realidad.

Por eso, la identidad no se logra más que en la medida en que se acepte y quiera el proceso dinámico y continuo de la <<identificación>>; proceso que va formando y densificando, esenciando la propia identidad. En este sentido, <<mismidad>> o <<identidad>> es lo más opuesto a la insularidad; es asunción desde el <<yo>> inicial o potencial, de la alteridad. En otras palabras, podemos afirmar que, de alguna manera, la <<identidad>> es la inversión de lo otro, por y en el <<yo>> proyectado. Y, cuando la alteridad no entra o no cabe en ese proyecto o pretensión que es el <<yo>> originario, entonces la invasión de las cosas, producen la alienación. En lugar

de un proceso introyectivo se opera un proceso externalizador, de vaciamiento de lo humano en las cosas, o en las ideas, o en las ilusiones, o en los desencantos.

Es importante tener presente todo esto para comprender por qué se afirma que, en el hiponense, sólo comienza a realizarse la definitiva internalización, que unifica y densifica su <<yo>>, a partir de la conversión; cuando la escisión del doble <<yo>> se torna un <<yo mismo>> y único. La absorción de la alteridad se inicia por la concienciación del proyecto que ya quiere ser <<si mismo>>.

En algunas expresiones de los Diálogos de Casiciaco, por los motivos ya apuntados, el filósofo de Hipona formula el retorno a sí mismo como el retorno a la razón,<sup>64</sup> así como, más tarde, ese retorno será siempre a la verdad interior. Lo que después se pondrá como imperativo metodológico y de doctrina, Agustín lo formula como la experiencia radical en que hace eclosión la alborada personal de su conversión intelectual. En sus *Confesiones* nos dice: "Y de aquí, amonestado a volverme a mí mismo, entré en mi intimidad guiado por tí; y púdelo hacer porque tú fuiste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz incommutable, no esta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No

---

<sup>64</sup> *De Ord.* 1, c.

**era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente, como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino que estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo de ella por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce".<sup>65</sup>**

Después de recordar estas "Confesiones", lo obligado es preguntar cómo y por quién fue "amonestado" Agustín a volverse a sí mismo. Según él, esa amonestación le viene de la lectura de los libros de los neoplatónicos. Pero, añade que lo pudo hacer porque fue guiado por la misma luz. En fin, lo importante de todo esto es que se manifiesta la necesidad de una conciencia de llamada hacia un <<fin último>>, para realizar el paso del <<yo>> perdido al <<yo>> reinstalado en sus más propias posibilidades. Evidentemente, el obispo de Hipona atribuye la causa última de la llamada a Dios; y esta convicción es una constante, de una u otra forma, a través de todo su caminar intelectual. En todo momento de extravío o dejación, Agustín hace ver cómo esa voz "le aguijoneaba con estímulos interiores"<sup>66</sup> o "le punzaba en lo más doloroso de sus propias heridas".<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> *Conf.* 7, 10, 16. Aun si en el texto deslindamos lo que es experiencia de lo que entra ya como interpretación, ahí mismo vemos que la conmoción que Agustín sufre fue indescriptible, y sólo puede aludir a ella con estas famosas palabras: "Y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba en la región de la semejanza".

<sup>66</sup> Cfr. *Conf.* 7, 8, 12.

<sup>67</sup> Cfr. *Conf.* 6, 6, 9.

En su obra *Contra los académicos*, el hiponense atribuye a la lectura de los libros neoplatónicos el "**incendio increíble**" que le hizo desestimar y abandonar todos los deseos de vanagloria y todos los incentivos y halagos de la vida mortal. Sus palabras son: "**Y me hicieron entrar a toda prisa totalmente en mí mismo**".<sup>68</sup>

En las *Confesiones* se nos relata, también, lo que pudiéramos llamar la <<conversión de la voluntad>>,<sup>69</sup> y ésta se nos describe con mayor patetismo y lirismo dramático, como lucha de dos <<yos>>, sintiéndose Agustín existiendo en ambos, si bien con más <<yo>> hacia la auténtica mismidad que hacia el <<yo>> anterior. Y la lucha era encarnizada, agónica. El hiponense dice que "**moría vitalmente**", es decir, "**estaba muriendo para vivir**".<sup>70</sup> Era, pues, una lucha para disipar las indecisiones de la elección de acciones futuras, y también, una lucha por retardar el rompimiento con el pasado moral. En definitiva, se trataba de atrasar el salto hacia lo que era <<llamado>>, visto ya como su auténtica posibilidad.

---

<sup>68</sup> Cfr. *C. Acad.* 2, 2, 5.

<sup>69</sup> Más adelante profundizaremos en el tema de la <<conversión>> de Agustín, la cual consideramos densifica y explícita su <<opción fundamental>>. por ahora, sólo hablaremos de ella en relación a la búsqueda de la verdad, en su camino a la interioridad que, evidentemente, como veremos más adelante, lo conducirá a su conversión radical.

<sup>70</sup> Cfr. *Conf.* 8, 8, 19.

Podemos decir que el camino que el hiponense recorre buscando la verdad, es largo y sinuoso; pero, él mismo afirma que, bien vale la pena cuando la recompensa es, precisamente, llegar a la "casa de sí mismo".

Según Agustín, aquí termina el largo camino hasta llegar a <<si mismo>> y no tener otro lugar donde ir más que a él. Ahí se funden todas las experiencias pasadas, desde la lectura del *Hortensio*, las vivencias de la fe maniquea, las formas de escepticismo y de desesperación, la lucha y rodeos para unificar su doble <<yo>>, escondido, roto, de contenido vital para <<si mismo>>. <sup>71</sup>

Agustín había vivido con dilatada experiencia su estado lapsario. En el *De Beata Vita* (*De la vida feliz*) afirma que, hemos sido arrojados como precipitadamente y sin orden ni concierto al proceloso mar de este mundo, y que a muy pocos les es dado fondear en el anhelado puerto de la filosofía si no son ayudados por alguna propicia tempestad. <sup>72</sup> El había vivido su propia tempestad que le había traído a la playa deseada, a la tierra firme de su propio <<yo>>.

Ahora bien, después de haber seguido, un poco, la reflexión que el propio hiponense nos ofrece en algunas de sus obras, como las ya mencionadas; después de haber agrupado algunas de sus expresiones más

---

<sup>71</sup> Cfr. *Conf.* 8, 11, 27.

<sup>72</sup> Cfr. *De Beata Vita.* 1, 1, 1.

visibles que nos describen el camino y hallazgo de su propia <<mismidad>>; consideramos que es preciso volver, ahora, sobre algunas de las etapas de su caminar, para ver cómo Agustín las vive y, posteriormente, las supera e interpreta, anclado en el nuevo >>yo>>.<sup>73</sup>

Después de la pérdida de su fe maniquea, el filósofo de Hipona vivió una forma especial de escepticismo y nihilismo, ligados a la desilusión, al cansancio, y a las penurias de su misma vida social. Por la lectura del *Hortensio* de Cicerón, Agustín despierta a la Filosofía y se embarca en el deseo de la búsqueda de la verdad. Recordando este pasaje de su vida, en las *Confesiones*, nos dice: **"Oh verdad, cuán íntimamente suspiraban por ti los meollos de mi alma"**.<sup>74</sup> Entusiasmado por el racionalismo, recién descubierto por él, abraza las creencias maniqueas, que le prometen mostrar la verdad, sin velos ni misterios. Vive las exigencias de la fe maniquea, en el grado que le corresponde de iniciado, con el fervor de un converso y la verdadera militancia de un puritano. Cuando descubre la falsedad de las promesas maniqueas y el engaño de su prédica de moralidad, Agustín se derrumba y cae en el escepticismo vital del desesperado.

---

<sup>73</sup> No realizaremos un recorrido puntual y exhaustivo de las etapas del camino que lo conduce a su más profunda interioridad, sólo esbozaremos algunos aspectos que resultan fundamentales para la comprensión de lo que aquí estamos mencionando. Existen estupendas obras biográficas de Agustín, empezando por sus *Confesiones* y la de su gran y entrañable amigo Posidio, donde se relatan y explican maravillosamente dichas etapas. En la bibliografía que aparece al final de este trabajo se mencionan algunas de ellas.

<sup>74</sup> *Conf.* 3, 6, 10.

Entre los distintos textos que nos describen este estado de ánimo, en las *Confesiones* podemos reeler los siguientes:

"Y entonces se me vino a la mente la idea de que los filósofos llamados académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre."<sup>75</sup>

"Con tanta más angustia me corroía el corazón la duda de poder alcanzar algo cierto, cuanto me avergonzaba de haber vivido tanto tiempo defendiendo cosas como ciertas y haberlas mantenido con pueril animosidad y empeño".<sup>76</sup>

"Horrorizado ante el precipicio ahuyentaba mi corazón de todo sentimiento, mas con esta suspensión matábame más rudamente".<sup>77</sup>

"Caminaba en tinieblas y por terrenos resbaladizos ..., me había hundido en lo profundo del mar, en la desconfianza y en la desesperación de encontrar la verdad." "Llegó a Milán mi madre ... y me encontró en el gran peligro de la desesperación de buscar la verdad."<sup>78</sup> "Ya me

---

<sup>75</sup> *Conf.* 5, 10, 19.

<sup>76</sup> *Conf.* 6, 4, 5.

<sup>77</sup> *Conf.* 6, 4, 6.

<sup>78</sup> *Conf.* 6, 1, 1.



**negaba a encomendar la curación de mi alma a los filósofos." "Dudaba de todas aquellas cosas y me parecía imposible poder hallar el verdadero camino de la vida".<sup>79</sup>**

Después de "escuchar" estas expresiones de boca de Agustín, debemos agregar que son algo más que mera retórica. Nos lo prueba el hecho de que, una vez "descubierto" el camino de la verdad, de su interioridad, lo inmediato que se apresura a escribir es el libro *Contra los Académicos*, que es lo primero que compone en Casiciaco, según el orden puesto en las *Retractaciones*. En este texto nos dice que, después de haber abandonado **"lo que había adquirido o deseado adquirir en las vanidades del mundo"**, escribió *Contra los Académicos*, o acerca de ellos, con el fin de apartar de su ánimo, con cuantas razones pudiera, los argumentos que todavía le inquietaban, y con los cuales, **"quitan a muchos la esperanza de hallar la verdad"**.<sup>80</sup>

Sin embargo, podemos decir que, aun en los límites del escepticismo, aun en el hundimiento más profundo en la desesperación, el hiponense no puede ahogar la <<llamada>> que sigue "bramando" dentro de sí mismo. Se yerguen en él de nuevo las ansias de búsqueda que venían desde el afortunado "manantial" del *Hortensio*.

---

<sup>79</sup> *Conf.* 5, 14, 25.

<sup>80</sup> *Cfr. Retract.* 1, 1.

Se inician, pues, los pasos que van a conducirle hasta lectura y revelación de los neoplatónicos, de quienes antes hablabamos. Al seguir entonces, la exhortación para el ahondamiento en la interioridad, encuentra la forma de superar el escepticismo.

Ahora bien, como el mismo hiponense nos dice, la superación razonada del escepticismo, no se realizará plenamente en el *Contra los Académicos*. Este libro es un ensayo y un tanteo cuyo alcance sólo podrá plenificarse cuando el filósofo de Hipona haya ahondado en la comprensión de la interioridad trascendida. De esta manera, la experiencia de la iluminación neoplatónica sólo se verá en toda su riqueza al trasponerla a un nuevo mundo espiritual. Es el mundo que se revela en el análisis minucioso de lo que significa la presencia de la verdad interior. De hecho, su formulación plenaria será la famosa frase que encontramos en el libro *De Vera Religione (De la Verdadera Religión)*: **"No quieras derramarte fuera, vuélvete a ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad y si encuentras que es mudable tu naturaleza, trasciéndete a ti mismo. Pero advierte que al trascender, trasciendes al alma que está razonando. Encamínate, pues, hacia allí donde se enciende la luz misma de la razón. Pues a dónde arriba todo buen pensamiento sino a la verdad? ... Confiesa que tú no eres la verdad, pues ella no se busca a sí misma, mientras tú llegaste a ella mediante su busca ... y procura que el hombre interior concuerde con quien habita en su morada".**<sup>81</sup> Casi ahí mismo, agrega Agustín que, es así como renace el

---

<sup>81</sup> *De Vera Rel.* 39, 72.

hombre interior. **"El hombre exterior se desmorona con el progreso mismo del interior".**<sup>82</sup>

Así, ésta es la experiencia y la teoría que el hiponense ofrece a quienes, dispersos, perdidos en el mar de dudas, aún se encuentran ansiosos por encontrar la verdad. El auscultamiento del <<yo>>, descubre una intimidad habitada por un <<Otro>>, por una presencia extraña e indefinible. El proceso de inmersión, le va conduciendo a otro de ascensión. Es decir, la llamada a la interioridad, va haciendo cada vez más evidente, la llamada a la trascendencia.

En el camino hacia la interioridad, Agustín descubre que el <<yo>> está en -y- con Otro. La <<mismidad>> está llena y rebosante; rebasa de sí misma. **"El alma es angosta para poder abarcarse".**<sup>83</sup> Razón por la cual, afirma que debemos esforzarnos por conocer las moradas de nuestra casa interior y, lo que nos habita.<sup>84</sup>

En otras palabras, la búsqueda de la verdad, necesariamente conduce a la interioridad, y ésta, a su vez, nos orienta a la trascendencia. Así, estribar en el hombre significa "pararse" y prestar oído a la llamada de entrar en sí mismo. Buscar la verdad es caminar a la interioridad.

---

<sup>82</sup> *De Vera Rel.* 39, 74.

<sup>83</sup> *Conf.* 10, 8, 15.

<sup>84</sup> *Cfr. Conf.* 8, 8, 19.

Ahora bien, cuando en el pensamiento de Agustín se habla de una llamada a la interioridad, lo que únicamente se quiere expresar, lo que el obispo de Hipona quiere conseguir de cada individuo, es precisamente, el conocimiento de la propia alma. Que cada persona se haga consciente de lo que es en realidad. Realidad que no se manifiesta al exterior. Por eso nos hace mirar desde dentro, en una observación sobre nosotros mismos.

En lo que continua, seguiremos reflexionando junto al filósofo de Hipona, sobre este tema que le preocupó toda la vida. Analizaremos cómo esta observación sobre nosotros mismos, para que sea eficaz tiene que estar en íntimo contacto con el <<hombre interior>>, al cual perturba y con el que se enlaza fácilmente el <<hombre exterior>>. Según el hiponense, el <<hombre interior>> debe prevalecer sobre el <<hombre exterior>>. De éste hay que prescindir si se quiere conseguir un conocimiento propio con garantías de autenticidad.

De este modo, estudiaremos las etapas del desarrollo del hombre que lo van conduciendo del <<hombre exterior>> al <<hombre interior>>. También revisaremos la importancia que en este proceso tienen la <<memoria sui>> y la <<memoria Dei>>.

### **3.4. Del <<hombre exterior>> al <<hombre interior>>: memoria sui y memoria Dei**

Según todo lo mencionado hasta ahora, no cabe duda que, para Agustín, el interior del hombre constituía un auténtico misterio. El mismo, como pocos, tuvo gran empeño en conocer las paradojas que le presentaba su propio ser, tan complicado a la hora de ser estudiado a fondo.

Es una característica del hiponense, su capacidad de pensarse, de seguirse muy de cerca. Esto logró llevarlo a efecto, según las posibilidades de la tragedia de su vida íntima, incluso, ya antes de acertar con el "verdadero camino" para conseguir la paz interior. Después de convertido, aún seguía preocupado por conocer a Dios y conocerse a sí mismo.<sup>85</sup> Para él no había una ciencia mejor fundada, más auténtica, que la que brotase del conocimiento de sí mismo, en el que incluía, la ciencia de Dios. Ahí está, según él, el fundamental quehacer del hombre: es hacia ese fin al que debe orientarse su capacidad como persona.

Y si la capacidad de cada individuo no puede comprobarse sino teniendo como base el ahondamiento dentro de la propia naturaleza, no es menos cierto que lo mismo requiere el esfuerzo por superarse. Todo progreso necesita de un punto de referencia para asegurar su éxito. El mejoramiento de la propia

---

<sup>85</sup> Cfr. *Sol.* 1, 15, 27.

condición concreta, encuentra su objetivo en las <<razones eternas>>, depositadas en todos, y que no pueden ser descubiertas -y mucho menos seguidas- sin un esfuerzo continuo por conocerlas.

De esta manera, la interioridad, según el hiponense, es centro de unión y foco de luz. Como centro de unión, recopila en sí, todos los esfuerzos del alma por llegar hasta Dios, sin importar cuál sea su dirección concreta. Contiene en sí misma, una fuerza de concentración, de unificación, de todo el hombre con una orientación bien definida.

Así pues, llaman la atención las continuas referencias a una **interioridad**, a un **juez interior**, a un **maestro interior**, que se constituye en norma segura y tribunal sin apelación de toda orientación práctica concreta, en las obras de Agustín.<sup>86</sup> En la lectura de sus obras, da la impresión de que, sólo es posible solucionar los problemas de la vida práctica, con rectitud, poniéndose en contacto con dicha realidad íntima. Todas las dificultades, todas las desorientaciones de tipo moral que puedan ocurrir, encontrarán ahí su mejor solución.

Siguiendo el pensamiento de Agustín, podemos decir que, el encuentro con la **interioridad** es resultado de un largo proceso. La mente humana no goza siempre de la misma capacidad en todas las edades. Se va enriqueciendo

---

<sup>86</sup> A modo de ejemplo, podemos citar el *Serm.* 20; *Enar. in ps.* 57, 2, etc.

a través de todas las etapas en que puede ser considerada.<sup>87</sup> Comienza por estar inmersa en una inconsciencia, que al ser examinada por los que han gozado ya del conocimiento consciente, les produce terror, a causa de la densidad de sus tinieblas impenetrables.<sup>88</sup>

En esta edad en que todo íntimo estudio le es imposible al mismo sujeto, aparece una cosa clarísima a la observación del hipnósico: la extraordinaria influencia que tiene sobre la psicología del niño, el mundo exterior -en cuanto se pone en contacto él, mediante las sensaciones-. Aunque a cada uno de los sentidos les corresponde un relieve peculiar en las impresiones producidas sobre el ánimo del niño, todos gozan del privilegio común de atraer su atención con gran fuerza. No obstante ser diverso el grado, a todos ellos corresponde la exclusividad de concentrar sobre las impresiones transmitidas desde fuera, la atención del niño.

Naturalmente, con gran dificultad se podría hablar de verdadera atención en esa edad en que falta toda conciencia. Al ser el alma infantil una "sombra" donde no cabe aún conocimiento alguno consciente -aunque si inconsciente en

---

<sup>87</sup> Esta idea de proceso, que implica avanzar por distintas etapas, coincide, en lo general, con lo que explicamos en el capítulo segundo, especialmente cuando hablamos de las etapas del desarrollo humano (2.2) y la identidad yoica (2.3). Pero, evidentemente, a tantos siglos de distancia y con enfoques específicamente diferentes, entre la Psicología contemporánea y Agustín, existen grandes diferencias. Él reflexiona sobre este tema, con la orientación bien determinada hacia la interioridad y la llamada a la trascendencia. De cualquier forma, lo aprendido en el capítulo anterior, nos resultará básico para valorar, en todo su provecho, lo que al respecto nos dice Agustín.

<sup>88</sup> Cfr. *De Trin.* 14, 5, 7.

el sentido agustiniano- y, por tanto, carece de una orientación definida, originada en el entendimiento y la voluntad, no es posible que exista en el alma del niño ni atención, ni intención.

Sin embargo, según Agustín, las potencias del alma humana tienen en esas realidades psicológicas, un papel completamente activo. Aun cuando la atención e intención encuentren frecuentemente su primer paso en el estímulo exterior, siempre vienen determinadas por una cierta conciencia.

El mismo Agustín nos hace pensar, ciertamente, en **"la intención con que el niño es arrastrado por las cosas que están fuera"**.<sup>89</sup> Pero, según él, esta intención tiene un significado meramente pasivo, pues está privada de la <<tensión>> profunda que implica el acto de la voluntad, en persecución de un fin. De esta manera, cuando nos proponemos la consecución de un fin, no es **arrastrados** por la inercia de una sensación o impresión cualquiera del mundo exterior. Aunque en un dato experimental puede encontrar la intención su punto de partida, o su ocasión, es la voluntad la que decide lo que se debe buscar. Siempre es la voluntad en último término, iluminada por la razón, la que toma la decisión.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> Nos encontramos, pues, en un terreno sobre el que domina la conciencia. refiriéndonos, claro está, a los momentos en que el automatismo o el terror no entran en acción de modo determinista, pues en esos casos la actividad de la voluntad queda anulada y el hombre pierde su libertad parcial o totalmente. Cfr. *Supra*. "Concepto de Persona" (capítulo primero); "Identidad yoica". "Decisión humana", "Conciencia y libertad" (capítulo segundo); de este mismo trabajo.



Así, cuando el hiponense habla de **intención** en los años que preceden al uso de la razón, entiende aquella concentración de las potencias externas, privadas de <<orientación íntima>>, privadas de conciencia y responsabilidad; pues en tal intención es mínima la parte de la inteligencia y de la voluntad. Es una concentración llevada a cabo desde fuera, una absorción de fuerzas, realizada a causa de la pobreza psíquica que caracteriza el mundo interior del niño. Incapaz de dominar el plano de las sensaciones, es más bien arrastrado por ellas, de tal forma que, éstas constituyen la única fuente de su caudal psicológico. Así, al carecer del control que mantiene la conciencia, los sentidos exteriores se abalanzan, de continuo, sobre sus objetos, cada uno sobre el suyo propio, hasta que una impresión más fuerte les obligue a cambiar de dirección.

Es por demás interesante comprobar la coincidencia de estas afirmaciones agustinianas con los datos recogidos por la investigación psicológica, a los cuales hicimos alusión en el capítulo segundo. Según dichos datos, es comprensible lo que nos viene diciendo el hiponense. El niño, por decirlo de alguna manera, tiene ya sus apatencias y sus náuseas; existiendo para él, una única forma de apetecer o aborrecer algo; y ésta es la impresión que ese algo produzca en sus sentidos. Si el objeto se causa una impresión agradable, se detiene en él hasta saciar su capacidad. En cambio, si la impresión es desagradable, lo rechaza desde el primer momento; sin que para

él cuenten las normas de moralidad, que rigen o deben regir la vida de todo adulto.<sup>91</sup> Por ende, su acción está privada de moralidad; es, pues, amoral.

En este sentido, dice Agustín que, el estado de la razón humana en los primeros años de la existencia del hombre, es sombrío, de completa oscuridad. La razón se encuentra inactiva, como dormida en un sueño profundo, para despertar al correr de los años, en una actividad constante; alternando en el influjo sobre la totalidad del hombre, los dos campos de su estructura humana: la conciencia y la inconsciencia.

Pero, no obstante todo esto, el obispo de Hipona insiste en que, desde el momento en que el hombre empieza a existir, la razón se encuentra en la profundidad de su ser, como una semilla vigorosa en espera del campo apropiado para producir pensamientos conscientes; lo cual permitirá establecer una profunda diferenciación entre el hombre y el "bruto".<sup>92</sup> Hasta que no llegue el momento del uso de la razón -al menos en grado mínimo- todo lo que se encuentre fuera del alcance de los sentidos, para el niño es como si no existiese. Mientras las tinieblas dominen su mente, de nada le sirve al niño, gozar de un derecho sobre **inmensos bienes de fortuna**.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> *Idem.*

<sup>92</sup> Cfr. *Serm.* 43, 3; *Conf.* 13, 32, 47; *De Lib. Arbit.* 1, 7, 16; *De Trin.* 15, 7, 11.

<sup>93</sup> Cfr. *De Trin.* 14, 14, 19.

Ahora bien, toda esta limitación, toda esta pobreza de la conciencia infantil, termina por desaparecer. A medida que se acerca la edad de la niñez,<sup>94</sup> cambia por completo la realidad interna. La **psique** se enriquece al entrar en acción la potencia más noble del alma humana: la razón. Lo que era simple potencia de conocimiento racional, se ha convertido en conocimiento actual, que se impone, cada vez más, sobre los factores psíquicos. Las sensaciones van cediendo ante el predominio que sobre ellas consigue la inteligencia. Obviamente, no es que desaparezcan las sensaciones en el conjunto de la personalidad, sino que su influencia se va disminuyendo, a medida que crece el de la inteligencia.

Un nuevo elemento viene, pues, a dar a los datos recibidos por las mismas sensaciones, un más profundo significado. Este nuevo elemento hace posible al hombre descubrir una mayor riqueza en los objetos exteriores, puestos en relación con él por medio de los sentidos. Se ha abierto una puerta hacia la realidad desde el **interior** del hombre, que le hace capaz de establecer contacto con el mundo exterior, estrechando los lazos ya existentes y creando otros nuevos. Asimismo, las impresiones llevadas a afecto a través de los sentidos, tendrán una nueva forma de actuar sobre el hombre.

---

<sup>94</sup> Si tenemos presentes las etapas del desarrollo humano, de las cuales hablamos en el capítulo segundo, seguramente podremos ubicar el inicio de la edad de la niñez, de la que habla san Agustín, con la tercera etapa de las que habla Erikson; es decir, la que corresponde al <<sentido de>> **iniciativa versus culpa** (que también corresponde a la llamada etapa de genitalidad, según la tradicional interpretación psicológica, de orientación freudiana). Tanto para Agustín, como para Erikson, la niñez culmina en la adolescencia; aunque el proceso de desarrollo de la identidad, de la <<yoidad>> o, de la razón de la que habla Agustín, dure toda la vida. Cfr. *Supra*, pág. 94 ss.

Por otro lado -y en íntima relación con esto- el hombre goza ya de una doble capacidad de que antes se encontraba privado. Si antes era imposible para él, una conciencia de su propia intimidad, ahora puede analizar y comprobar por sí mismo, la realidad de su vida suprasensible. La psicología infantil se desarrollaba a través de unas leyes que seguían su propia marcha, desconocidas, en absoluto, por la inteligencia de aquella edad. No era posible ese análisis reflexivo que permite a cada uno, seguir sus propios pasos; ni siquiera podía existir la reflexión sobre la propia intimidad.

Por la razón, el hombre, pues, se hace capaz de conocerse y de pensarse a sí mismo. Pero, como ya mencionamos en líneas anteriores, en la temática agustiniana existe un dato gnoseológico que preexiste y coexiste con todo conocimiento. Es un dato racional que se encuentra depositado en el mundo oculto. Existía ya en el niño y aún existe en la psicología adulta. Pertenece al mundo del inconsciente. Pertenece, dice el japonense, al mismo **ser simple e inteligente** del alma humana.

Por ende, cuando el alma ha conseguido ponerse en contacto racional con la realidad, ha sido mediante una potencia que anteriormente estaba presente a sí misma. Presencia que pasa desapercibida, pero cuya realidad no pierde por eso vigor.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Esta inadvertida presencia del alma a sí misma es lo que Agustín llama **memoria sui**, de la que hablaremos más adelante, distinguiéndola de la **memoria Dei**; así como en su momento (en el capítulo segundo) hicimos la distinción entre la <<tensión>> y la <<opción fundamental>>. *Cf. Supra*, pág. 127 ss.

Así, según Agustín, mientras el conocerse a sí mismo, va incluido en la misma realidad de la mente y comienza a existir con ella; el pensarse es un acto reflejo, consciente, voluntario, con todos los caracteres del acto humano. De ahí que, en la infancia no se encuentran ambas dimensiones, sino únicamente la primera, más imperfecta, aunque más arraigada en la inteligencia.

Por lo tanto, aunque el alma del niño no es aún capaz de pensarse, sí es capaz de conocerse, en el sentido agustiniano. Ya en ella se encuentra aquella presencia vital, aquella <<tensión>>, que no exige para su realización, ningún elemento de los que integran la conciencia; y que, por eso es posible aun sin que la conciencia exista.

En este sentido, podemos inferir que, la memoria *sui* existe incluso en el niño. Cuando la inteligencia se hace capaz de conocer, y de hecho conoce, la realidad exterior, allí está ya preexistente y concomitante la **memoria sui**. Y lo mismo ocurre cuando el objeto de conocimiento es el campo de la propia conciencia; es decir, cuando el hombre se hace capaz de conocer la naturaleza de su propia alma.

Una cosa nos baste saber, dice el hiponense: aunque el hombre sea capaz de conocer la naturaleza de su alma y todo lo que tiene <<razón>> de verdad, no lo conseguirá más que volviendo a sí mismo; allí encontrará "**no lo**

**que ignoraba, sino aquello en lo cual no pensaba.**<sup>96</sup> Por esto, en líneas anteriores, hablamos de una forma de "mirar" desde dentro, de una forma de conocimiento que parte de una comprensión de lo que es el hombre en realidad, es decir, del <<hombre interior>>.

Esta nueva forma de conocimiento implica prescindir de la "mirada" del <<hombre exterior>>; pues los conocimientos adquiridos desde que comenzó a conocer el mundo exterior, no sólo no le ayudarán a conocerse a sí mismo, sino que le pueden producir una lamentable confusión, al tratar de reflexionar, al tratar de ponerse en "contacto" con su interior.

En este contexto, podemos entender la noción que el filósofo de Hipona nos da de <<hombre interior>> y <<exterior>>. Dos mundos pugnan dentro de nosotros por conquistar el centro del hombre. Dos fuerzas que, al tener origen en dos motores colocados en posición directamente opuesta, por sí mismas chocarán. Dos corrientes que corren el peligro de anularse mutuamente si no se coordinan sus potencialidades, cambiando la dirección, de aquella que sigue una <<orientación>> equivocada.

Por una de ellas (lo que el hiponense entiende, propiamente, por <<hombre exterior>> ), recibimos impulsos animales, sensibles, egoistas; es lo que tenemos en común con los irracionales. En fin, lo constituye todo ese bloque de sensaciones, imágenes, recuerdos, recogidos del mundo exterior.

---

<sup>96</sup> Cfr. *De Trin.* 14, 5, 8.

Aunque ya no pertenezcan a la esfera especialmente exterior al hombre, siguen aún desempeñando el papel de lazo de unión entre éste y aquella, ya que aún conservando su ser independiente, el hombre los ha hecho propios. Son como las bases psíquicas sobre las que se apoya el cuerpo para actuar en espíritu. Por ende, ellas, y no sólo el cuerpo, es lo que el hiponense llama <<hombre exterior>>.<sup>97</sup>

Por otro lado, para formar las imágenes de las cosas, el alma coopera con algo de sí misma; y al recogerlas en su memoria y tenerlas allí para volver a ellas cuando lo desee, las introduce en sí misma, como algo propio, sin despojarse por ello de su facultad, por la que libremente juzga sobre el valor y la conveniencia de aquellas. Esta facultad es la **inteligencia**.<sup>98</sup> No importa que de hecho se equivoque en la apreciación, y que así suela ser la habitual condición del hombre común y corriente. Su capacidad de superación sobre los elementos que se inmiscuyen en su propio campo, sigue allí, esperando siempre el momento para ejercer su actuación orientadora sobre el conjunto de la personalidad. Y los modos de despertar, de hacer revivir esta potencia, según Agustín, son innumerables.

En consecuencia, lo que conducirá a la mente a la contemplación de sí misma, en una autovisión clara y repleta de orientaciones de vida, será únicamente el despertar con toda su fuerza, la **memoria sui**; llevándola a

---

<sup>97</sup> Cfr. *De Trin.* 12, 1, 1.

<sup>98</sup> Cfr. *De Trin.* 10, 5, 7.

una conciencia admitida y buscada por todos los medios. Puesto que la memoria sui siempre se encuentra oculta y silenciosa en el alma, es necesario profundizar en la búsqueda de su contenido, ahondar en el conocimiento del <<hombre interior>>, para encontrar lo que en realidad es el alma.

En otras palabras, el alma tiene que acercarse a sí misma, purificada de todo contacto sensible, despojada de todas esas vestiduras extrañas con las que se ha rodeado, pero que no hacen más que ocultarla a sus propios ojos. Cuanto más se aleje estas imágenes "estorbos", cuanto más logre independizarse de los datos recibidos por los sentidos, más claro, más profundo y auténtico, será el conocimiento que adquiera de sí misma. Cuanto más espiritual sea el proceso que siga su propia búsqueda, más rápido será el hallazgo, más exacta la idea, más comprensible su propio misterio.

De esta manera, aquella **memoria sui** inconsciente, intención lejana, ha tomado posesión del campo de la conciencia, mediante una intención concretada sobre sí misma. Es cuando se llega a una identificación entre la facultad cognocitiva y su objeto. Aquel conocimiento sin fuerza, desviado en una simple presencia inadvertida, se ha convertido en el centro de la atención; dando la impresión de que se adquiere algo desconocido, pero en realidad, el alma no se ha alejado de sí misma.<sup>99</sup> Es decir, se da un autoencuentro consciente, haciendo evidente que la mente no se desconocía ni se hallaba

---

<sup>99</sup> Cfr. *De Trin.* 14, 7, 9.



fuera de sí misma, sino que ese conocimiento y esa presencia estaban desde el principio, fuertemente arraigados en el propio ser, formando parte de la misma naturaleza del alma,<sup>100</sup> sin quebrantar la simplicidad de la misma.<sup>101</sup>

Por otro lado, no debemos olvidar que, según Agustín, la **memoria sui** no se encuentra sola en el inconsciente, la acompaña el **amor sui**. Inicialmente, también este amor sui se encuentra revestido por la inadvertencia. Su realidad es del mismo grado que la existencia de la memoria sui. En ésta encuentra su origen, de ella nace, en cuanto que se trata de una fase de la potencia volitiva racional, del apetito que no puede existir sin un previo conocimiento.

Así como la memoria sui nos conduce al encuentro del <<amor a sí mismo>>, la simple existencia del amor sui nos obliga a remontarnos hasta la existencia de la memoria sui: constituyendo aquél una prueba fehaciente de la realidad de ésta.<sup>102</sup>

Ahora bien, nosotros consideramos que todo esto resulta ser una introducción obligada para lograr una auténtica comprensión de la <<llamada a la interioridad>>, en la que tanto insiste Agustín. Según ya hemos mencionado en estas páginas, el camino hacia la interioridad consiste en la

---

<sup>100</sup> En este mismo sentido, el capítulo segundo, hablamos de la <<tensión existencial>>, la cual, tanto para Agustín de Hipona, como para Tomás de Aquino, es connatural al hombre. Cfr. *Supra*, nota 95 de este capítulo.

<sup>101</sup> Cfr. *De Trin.* 14, 6, 18.

<sup>102</sup> Cfr. *De Trin.* 9, 3, 3.

búsqueda del <<hombre interior>>, en el desprendimiento del alma de todo aquello que pueda desorientarla al tratar de llegar a una compenetración cognocitiva, consciente consigo misma, preguntándose a sí misma por su propia naturaleza. Y este camino no termina en una etapa determinada de la vida, ni termina en el conocimiento de la propia interioridad.

El proceso que el alma ha comenzado no termina, no puede ni debe terminar en ella misma, dice san Agustín. Lo que en teoría podría bastar a sus ansias de autocomprensión, de hecho no es más que una condición previa para conocerse. Para conocerse a sí misma, no puede estancarse en sí. Ha de remontarse en busca de otro ser, en relación con el cual se le hará posible formarse una auténtica idea de su verdadera naturaleza. Así, el proceso de <<interiorización>>, le debe conducir a otro, de <<ascensión>>.<sup>103</sup> El obispo de Hipona nos habla de este proceso de <<ascensión>>, como superación de los valores naturales que nos hace entrar en comunicación consciente con los valores absolutos.<sup>104</sup> Evidentemente, según él, la culminación de dicho proceso <<interiorizador>> y <<ascendente>> es Dios, la trascendencia, por la identidad que existe entre Dios y los valores eternos a los que hemos aludido.

---

<sup>103</sup> Cfr. *De Vera Rel.* 39, 72; *Serm.* 330, 3.

<sup>104</sup> Cfr. *De Trin.* 8, 9, 13.

En este sentido podemos afirmar, como lo mencionamos en el el capítulo primero<sup>105</sup> que, el intento de trascendencia nace de las raíces mismas del ser humano. Analizando su interior, el hombre se encuentra, no sólo con la inquietud, como base; sino con la necesidad de trascenderse, como efecto. Se da en el hombre una región elevada, de valores eternos, que es preciso despertar y hacer conscientes. Por el descubrimiento de estos valores, podemos decir, que el alma del hombre comienza su ascensión. Al inno así sucede en el caso de Agustín. Ellos despertaron en él, la búsqueda de Dios en la trascendencia de la creación y en la interioridad del hombre.

Según el hiponense, es la misma mente quien nos impulsa para que sigamos ahondando en el propio conocimiento. La mente que, al tratar de conocerse a sí misma, se identifica, o mejor dicho, se desdobra en potencia cognocitiva y objeto del conocimiento; siendo, en este caso, una misma cosa el **sujeto que conoce** y lo **conocido**.

De esta manera, es la misma necesidad de la mente lo que la impele a buscar su propia naturaleza, de igual modo que la mueve a investigar y profundizar en las cosas distintas de ella. Es su misma presencia lo que la invita constantemente a entenderse, a pensarse y a abarcarse por completo. Es decir, en última instancia está orientada hacia sí misma. Una "fuerza centrípeta" la obliga a buscarse, a investigarse, con mucha mayor fuerza que

---

<sup>105</sup> *Supra*, págs. 30-42 (Capítulo primero).

aquella por la cual investiga en las cosas distintas de ella.<sup>106</sup> La realidad de la **memoria sui** la está llamando continuamente hacia sí.

Desde el inconsciente, la misma mente exige que primero se conozca a sí misma, antes que cualquier otra cosa. Es el fundamento psicológico de los remordimientos de conciencia y de la terrible inquietud interior que se siente cuando se ha obrado en contra del bien moral. Es la "**voz sutil interior**" que, según Agustín le orientó siempre hacia la verdad.

Conocer esta <<tensión>> del alma hacia el propio conocimiento es dar un paso más hacia la verdadera naturaleza de su ser, de esa potencia espiritual que se desarrolla en tres direcciones (hacia la unidad, la verdad y la bondad), siguiendo, a su vez, los impulsos de tres capacidades de buscar la verdad, la unidad y la bondad, con exigencias ilimitadas.

Según Agustín, todos los hombres reconocen en sí esos tres grandes anhelos.<sup>107</sup> El alma reclama un objeto que sacie sus ansias de **unidad**, de **verdad**, y de **bondad**. A cada paso se encuentra con objetos que pretenden, de un modo o de otro, acallar tales reclamos, pero en realidad, no son más que paliativos con que se trata de ocultar la misma naturaleza de las cosas. Así pues, según el filósofo de Hipona, todos vivimos en ansias de unidad, de verdad, y de bondad. Y por más que busquemos, sólo un ser es capaz de saciar

---

<sup>106</sup> Cfr. *De Trin.* 14, 6, 8.

<sup>107</sup> Cfr. *Conf.* 10, 23, 33; *Serm.* 141, 1; *Serm.* 179, 6.

nuestro corazón:<sup>108</sup> Dios, porque sólo él es de tal naturaleza que posee valores infinitos en relación con las exigencias de nuestra alma. El es la Unidad, la Verdad, y la Bondad.

Ahora bien, según el hiponense, Dios ha depositado en las dos potencias espirituales el sello de la divinidad, radicando en ellas, las exigencias de unidad, bondad y verdad; estas son: el entendimiento y la voluntad. Mediante ambos, entra el alma, en cuanto es posible, en relación con la divinidad. La orientación de ambas facultades que se aúnan en la misma alma es hacia arriba, hacia Dios, hacia los valores eternos, hacia los bienes infinitos, hacia la trascendencia, que saciará al hombre totalmente. Lo que hay, pues, de infinito en el hombre, según Agustín, consiste en esto: en la capacidad de ver, amar y gozar de Dios.

Dado que no podemos poseer a los valores eternos en esta vida, según Agustín, hay unas normas en cada uno de nosotros, por las que podemos orientarnos hacia el bien que perseguimos.

Nuestra tendencia hacia Dios, debe estar regida, si no ha de estar frustrada, por unas leyes comunes a todos los hombres y que todos reconocemos como absolutas.<sup>109</sup> Pertenecen a la región más pura de nuestra naturaleza. Se nos presentan como <<auténtico camino>> a seguir y como

---

<sup>108</sup> Cfr. *Conf.* 1, 1, 1.

<sup>109</sup> Cfr. *De Vera Rel.* 31, 58.

tales las aceptamos racionalmente, aunque de hecho nuestra conducta descarríe fuera del camino por ellas señalado.

No importa que nosotros obremos en oposición a ellas; lo cierto es que, bajo su luz, juzgamos de la rectitud o inmo.alidad de la conducta ajena. Mediante ellas todos podemos discernir entre dos acciones, de las cuales una es buena y otra mala. Todos sabemos qué es lo que nos conviene que los demás hagan con nosotros, aunque no nos detengamos a pensar lo que debemos hacer con los demás.<sup>110</sup>

El hecho de que el valor de tales normas no dependa de nuestra arbitrariedad en el obrar, sino de nuestra misma naturaleza, las hace gozar de una trascendencia eterna, superior a nosotros mismos, aunque en nosotros las encontremos. Se nos imponen por su misma naturaleza como algo a que debemos atenemos, aún en contra de nuestra inclinación sensible, egoista.<sup>111</sup> Están por encima de nuestro cuerpo y pertenecen a la categoría de <<hombre interior>>.

Por estas leyes insitas en lo más profundo de nuestro ser racional, nos es indicado el camino que podemos y **debemos** seguir para llenar nuestro vacío infinito. Por la exigencia de divinidad es Dios, quien desde nuestro interior -la mayor parte del tiempo- sin nosotros advertirlo- reclama a Dios mismo. El,

---

<sup>110</sup> Cfr. *Enar. in ps.* 57, 1-2.

<sup>111</sup> Cfr. *De Trin.* 8, 6, 9; 15, 15, 21.

desde nuestro interior nos dirige hacia sí para que no confundamos nuestras verdaderas aspiraciones con aquellos pruritos pasajeros que constantemente nos inquietan. Todo lo cual, constituye la realidad de la **memoria Dei**. Su contenido abarca todo aquello que nosotros tenemos de **bueno, de eterno, de divino**. Es, en una palabra, la imagen de Dios en nosotros, pues no somos imagen suya, sino en cuanto somos capaces de poseerle a El mismo.<sup>112</sup>

Según el hiponense, en nuestras profundidades se dan la mano con unión entrañable la memoria sui y la memoria Dei. En una primera instancia, la memoria sui no es más que la llamada inconsciente para la reflexión sobre nuestra naturaleza. Y al seguir esta llamada, nos damos cuenta de que no somos sino un germen de la divinidad, la imagen de Dios. Es decir, al tomar fuerza en la conciencia la memoria sui, casi simultáneamente nos entrega el contenido de la memoria Dei. Esto es precisamente lo que, según el hiponense, nos distingue de los animales, ya que en nosotros todo es común con ellos, a excepción de la vida espiritual, vida del alma, cuyas potencias son el entendimiento y la voluntad,<sup>113</sup> cuya capacidad es infinita y constituye la esencia de la imagen de Dios.

De esta manera, según él, no terminamos nuestro proceso de interiorización en nosotros mismos, si prescindimos de Dios; porque nuestra capacidad de amar y conocer está orientada hacia algo que está por encima de

---

<sup>112</sup> Cfr. *In Ioan. Epist.* tr. 8, 6.

<sup>113</sup> Cfr. *De Lib. Arbit.* 1, 7, 16.

nosotros. Si no nos remontamos hasta El, terminaremos en un nivel inferior al que nos corresponde. Nuestra nobleza no consiste en que podamos pensarlos, comprendernos, sino en que seamos hábiles para conocer y amar a Dios.<sup>114</sup>

De esta manera, en el pensamiento del obispo de Hipona, se puede inferir que, querer buscar una conciencia que nos guíe a través del mundo por una ruta segura, en conformidad con nuestra naturaleza, en conformidad con la **memoria sui**, equivale a un esfuerzo por acomodar nuestra vida a las exigencias de nuestra condición de imagen de Dios; en fin, a seguir y aceptar los derroteros que nos traza la **memoria Dei**.

Una vez conocidas estas realidades, según el hiponense, caben por nuestra parte dos <<opciones>> ante ellas: acomodar nuestra conducta, seguir en todo, a las normas reconocidas y aceptadas que nos dicta aquella reflexión sobre nosotros mismos, o ser infieles a ellas.<sup>115</sup>

En el primer caso, que es el que al hiponense le interesa resaltar, se puede utilizar la expresión <<buena obra>>, por estar en conformidad con nuestra conciencia. Entonces quedaremos tranquilos por haber cumplido con nuestro deber. Esta aprobación que sentimos nace de la parte más sincera de nuestra alma y no es otra cosa que esa capacidad, esa inquietud profunda que

---

<sup>114</sup> *Serm.* 43. 3, *De Trin.* 14, 12, 15.

<sup>115</sup> La elección entre estas dos <<opciones>> es precisamente la tarea fundamental de la existencia humana. La vivencia de la <<opción fundamental>> en la que se "apuesta" la



ha sido acallada en lo posible, porque de hecho hemos seguido lo que de nosotros exigía la memoria Dei. Dicho de otra manera, hemos elegido la <<opción fundamental por el bien>>.

Podemos afirmar que, hemos elegido la <<opción fundamental por el bien>> porque hemos obrado en conformidad con lo que se nos pedía en la reflexión sobre la memoria sui. Siguiendo las directrices de las <<razones eternas>>, todo nuestro ser ha quedado tranquilo. Una voz insinuante nos repite, apoyada en la experiencia, que ese es el único camino para hallar la paz, fundada sobre la sinceridad. Por lo tanto, podemos decir que, se da la <<opción fundamental por el bien>>, porque, de hecho, en nuestra más profunda interioridad tenemos la <<tensión>> que nos orienta a él.

Así, cuando nos decidimos a obrar, siempre es debido a un impulso por el cual buscamos el bien y procuramos poseernos en él, allí donde creemos encontrarlo. No amamos sino lo que tenga razón de bien, al menos en el aspecto que aparece ante nuestra vista.<sup>116</sup>

El bien que buscamos, atendida su más profunda naturaleza, puede ser real o ficticio. Será un bien auténtico si está en consonancia con los principios que antes hemos señalado; es decir, cuando nuestra conducta está en

---

propia vida, según Agustín se da en todo ser humano concreto, tarde o temprano en el caminar de la vida.

<sup>116</sup> Cfr. *Enar. in ps.* 79, 13; *De Trin.* 8, 3, 4.

consonancia con la **memoria Dei**; la cual nos pone de manifiesto nuestro último objetivo, nuestro <<fin último>>.

En cambio, cuando, aún dándonos cuenta de que no es recto lo que realizamos, seguimos los caprichos de las conveniencias momentáneas, rompemos nuestra relación consciente, o mejor dicho, nos desligamos deliberadamente de la memoria Dei, produciendo una ruptura entre nuestro comportamiento concreto con lo que "debieramos ser". Es como si desvinculásemos la memoria sui de la memoria Dei. En lugar de hacer prevalecer en nuestro mundo consciente el contenido de la memoria sui, tratamos de desvirtuar lo más vital y auténtico de nuestro ser racional.<sup>117</sup>

En este caso, admitimos como verdadero lo que es pura ficción y rechazamos como ilusorio lo que sería nuestra más profunda realización. Es natural que en tales circunstancias algo de nuestro ser detecte el desgarrón producido en la inconsciencia, por medio de un dolor, por un remordimiento de conciencia. En tal situación, dice Agustín: **algo pasa en nuestro interior que hace que brote esa protesta viva, como sangre que clama venganza, contra nuestra conducta.**<sup>118</sup> Es nuestro mismo ser partido lo que produce el dolor. Es lo que nuestra conciencia ha relegado a segundo lugar, debiendo ser

---

<sup>117</sup> En este sentido agustiniano, podemos decir que, en oposición a la <<opción por el bien>>, por la <<trascendencia>>, nos encontramos aquí ante una <<opción por el mal>>, una <<opción>> equívocada, en tanto que la <<tensión>> a la trascendencia, que es hacia donde está orientada nuestra existencia, no se convierte en nuestra <<opción fundamental>>.

<sup>118</sup> Cf. *Conf.* 1, 12, 19.

colocado en primer término. En una palabra, ese dolor se debe a que hemos renunciado, renegado de nuestro propio ser. No hemos querido aceptar ser imagen de Dios.

Por tanto, nuestra existencia tendrá sentido o no, en tanto esté o no encaminada en conformidad con las <<razones eternas>>.

Siguiendo estas normas, condescendemos con lo que nuestra naturaleza humana nos pide. Por esto insiste tanto el hiponense en que, "el conocimiento propio, si llega a ser verdadero, no puede pararse en sí mismo, inevitablemente se remontará hasta Dios."<sup>119</sup> Cuanto más perfecto sea el conocimiento propio, más próxima estará el alma a Dios, puesto que El habita en las regiones más íntimas del alma humana.

En suma, en cuanto más libre se encuentre el alma de las implicaciones del <<hombre exterior>>, más a punto está para el encuentro con la trascendencia. "Cuando con su ojo la mente llegue a tocar lo que en ella existe de trascendente puede, asirse a ello con todas sus fuerzas para gozar el mayor tiempo posible de su contemplación, que no será mucho, a causa de su debilidad".<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> *Serm.* 96, 2.

<sup>120</sup> *De Trin.* 8, 2, 3.

No obstante la dificultad que entraña dominar el <<hombre exterior>>, para conseguir el hábito de la reflexión y hacerse sensibles a la <<llamada>> frecuente a la interioridad, ésta encuentra su mayor apoyo psicológico en la misma naturaleza de la mente. Es una potencia que por sí misma pide claridad en todo.

La <<tensión>> de la mente hacia la conciencia contribuye a la insatisfacción que siente el hombre cuando se ve obligado a entregarse a ocupaciones que le alejan de sí, dejándose fácilmente arrastrar por la atracción de volver a pensar un poco en su propia condición. Y este volver hacia sí mismo, hacia el <<hombre interior>>, no es sino aceptar una disposición de vacío, de apertura hacia la trascendencia. Todo lo cual, según Agustín implica, como veremos más adelante, una <<conversión>> radical y continua.

En lo que sigue, analizaremos, precisamente, la <<conversión>> de san Agustín, como un caminar que de <<tensión>> se convierte en <<opción fundamental>>.

### **3.5. De la <<tensión>> a la <<opción fundamental>>: Conversión**

La reflexión que hemos realizado en el desarrollo del presente trabajo, en torno a la <<opción fundamental>>, y específicamente en este capítulo, en

torno al pensamiento de Agustín de Hipona; nos conduce a afirmar que su **conversión**, no es sino la más clara explicitación y concreción de su <<opción fundamental>>.

Durante el desarrollo del presente tema haremos una alusión directa y constante de la propia experiencia de Agustín, en relación al camino que recorre desde el "descubrimiento" de su <<tensión>> hasta la contundente manifestación de lo que podemos considerar su <<opción fundamental>>; es decir, su conversión moral (hacia el cristianismo).

Para comprender el sentido de lo que aquí estamos afirmando, debemos considerar lo siguiente:

El primer lugar, es fundamental tener presente el concepto de **persona**, tal como lo expresamos en el capítulo primero, y que ha sido "enriquecido" con el concepto de hombre que atravieza toda la obra del hiponense. Es decir, entendiéndolo como naturaleza **creada**, "herida" por el pecado, pero con posibilidad de "salvarse", partiendo del reconocimiento de su dimensión fundamental: su <<apertura a la trascendencia>>.<sup>121</sup>

---

<sup>121</sup> Estamos lejos de afirmar que la <<apertura a la trascendencia>> sea la única dimensión o característica de la naturaleza humana; pero, inmersos en la reflexión sobre la <<opción fundamental>>, sí nos interesa subrayar que la <<apertura a la trascendencia>> es la dimensión fundamental en la naturaleza del hombre. Cfr. *Supra*, "Concepto de Persona" (Capítulo primero), págs. 30-42. En el pensamiento agustiniano, esta dimensión, además del ejercicio de la libertad, no es posible sin el auxilio de la gracia.

En segundo lugar, debemos recordar que la vivencia de la <<opción fundamental>>, no es un acto espontáneo y aislado, sino el "resultado" de todo un proceso dinámico; que en caso de Agustín le va conduciendo desde el reconocimiento de "esa <<tensión>> ínsita en la naturaleza humana, hasta la explicitación de su **conversión**.<sup>127</sup> Camino que se da como un proceso gradual, que atravieza por distintas etapas, distintas crisis<sup>123</sup> que lo van conduciendo, primero de manera inconsciente, hasta la decisión plenamente consciente de la elección de su vida; su definitiva **conversión**.

En tercer lugar, nuestra reflexión estará atenta a la finalidad, al objetivo básico, fundamental, de la <<elección>> vital del hiponense; y que según él, debe ser el <<fin último>> de toda elección humana: la trascendencia, y de manera más específica, según Agustín: Dios.<sup>124</sup>

Hablaremos de la conversión del hiponense, entendiéndola como una sola; la cual, aunque es consecuencia de todo una evolución personal; se prepara de manera más contundente en tres momentos de su vida, marcados, a

---

<sup>122</sup> Conviene tener presente que de la conversión de Agustín caben muchas lecturas, partiendo ya de las varias que nos da el mismo Agustín. No nos interesa aquí, hacer una exégesis de tales interpretaciones; ni vamos a llevar a cabo un análisis hasta revisión puntual de sus "conversiones". Aunque muchos autores hablan de indistintos números de ellas, nosotros partimos de la afirmación de que se trata de una sola conversión, definitiva, final, aunque continuada.

<sup>123</sup> De acuerdo con lo que vimos en el capítulo segundo, entenderemos estas crisis, como <<crisis de crecimiento>>, inevitables en el proceso de desarrollo, de construcción, en la persona de Agustín de Hipona.

<sup>124</sup> Cfr. *Supra*. "Fin último: llamada a la trascendencia", de este mismo capítulo, págs. 164-180.

su vez, por tres lecturas decisivas que, poco a poco y, cada una a su modo, van a conformar su espíritu hasta llegar a la escena del jardín de Milán, donde se cristaliza su conversión.<sup>125</sup>

Así pues, podemos afirmar que la conversión del obispo de Hipona, va preparándose por un largo itinerario espiritual: preparación lenta y continua, jalonada por momentos decisivos.

Por esta razón, algunos autores hablan de "conversiones", más que de "conversión" de Agustín. En efecto, dado el carácter agonístico del hiponense, lo vemos luchando siempre para alcanzar la verdad que anda buscando por todas partes. Y en este sentido cabría hablar de sucesivas conversiones, que han sido provocadas por el encuentro con diversas doctrinas, en razón de su avidez por el conocimiento y en virtud de carácter que no encuentra la verdad que busca.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> Antes de seguir adelante, será preciso deternos un poco y tratar de precisar el significado del concepto "conversión". Este, como otros muchos términos, viene del griego, adquiriendo un significado religioso en la lengua latina. En términos generales, tanto en el *Diccionario de la Academia Española de la Lengua* (Espasa Calpe, Madrid, 20a. ed., 1984), como en Diccionarios etimológicos, y en el *Diccionario de conceptos teológicos* (Herder, Barcelona, 1989); encontramos que, este concepto hace alusión a la <<acción de volver>>, <<cambio>>, <<regresar>>; la "conversión" es un proceso que afecta de manera total al hombre, cambiando de manera radical su pensar y su actuar, sobre todo moral. Existen acepciones mucho más amplias de este término, pero es en sentido mencionado como lo entenderemos en nuestra presente reflexión.

<sup>126</sup> Como ya hemos mencionado, no es nuestro interés polemizar respecto al número de "conversiones" de Agustín; simplemente nos interesa subrayar que se trata de un mismo proceso progresivo y gradual; de tal forma que, no cambia el sentido de su <<opción

Su propia experiencia interior parece haber sido la causa de un proceso continuo, del que ha ido tomado conciencia poco a poco, volviendo su atención hacia el pasado mediante la reflexión sobre las diferentes doctrinas, que ha sido la ocasión de violentas conmociones y de fuertes cambios de actitudes mentales e intelectuales, que aparecen evidentes en el relato de sus *Confesiones*.

La naturaleza exacta del cambio de esta actitud agustiniana y el orden de su sucesión han sido interpretadas de modo muy diferente. Mientras unos piensan que, después de su adhesión al maniqueísmo, Agustín se "convirtió" al platonismo, para llegar bastante más tarde al cristianismo; otros, sobre todo los agustinólogos del campo católico, rechazan esa opinión como contraria al testimonio de las **Confesiones** y opuesta a lo que podemos descubrir en los Diálogos de Casiciaco.

En última instancia, lo más importante de todo esto es que, aun cuando se hable de "diferentes conversiones", se entienda que se trata de un solo proceso de la única y total **conversión** del hiponense. Proceso en el que se dan diferentes etapas o grados que conducen a la gran conversión del jardín de Milán, en la primavera del año 386, que él mismo nos describe en sus *Confesiones*, obra que puede considerarse como su autobiografía espiritual.

---

fundamental>> si hablamos de etapas del proceso hacia su conversión o si hablamos de "conversiones".



En este sentido, como quiera que la conversión de Agustín representa y supone un cambio profundo en sus creencias y su actitud moral y religiosa, las *Confesiones* son de la mayor importancia en el aspecto autobiográfico de su autor.<sup>127</sup> A través de las páginas de dicha obra, él mismo se presenta como un peregrino que recorre los mas variados caminos del error hasta que, al final, "se convierte y encuentra el camino recto de la verdad que le conduce a la salvación eterna".

Distintos estudiosos agustinólogos han hablado de la conversión como equivalente a una nueva orientación del alma de un individuo, un retorno decidido o abandono de la indiferencia, de una forma precedente de religiosidad hasta otra, retorno que implica la conciencia de una profunda mutación de lo antiguo, que estaba equivocado, a un estado que se considera justo.

De acuerdo a esto, podemos considerar que, en su forma más completa, la conversión se manifiesta en la respuesta positiva de un hombre frente a la <<elección fundamental>> de su vida frente a la trascendencia. Razón por la cual, la conversión se da en el ámbito de la experiencia religiosa individual, como circunstancia que ahonda sus raíces en los recovecos de la psicología

---

<sup>127</sup> Es decir, independientemente de que Agustín escribe esta obra autobiográfica en su madurez, hace ya mucho tiempo "convertido" y defensor incansable de su religión; las *Confesiones* nos ilustran respecto a situaciones que fueron muy significativas y determinantes en su propio acontecer. Sin embargo, es preciso entender los niveles que deben mantenerse en su lectura: la propia interpretación que san Agustín hace de sus vivencias pasadas y, lo que podría considerarse un hecho histórico, una vivencia que se dió independiente de como la valore el mismo Agustín.

del individuo. Según una frase del hiponense: "si mutaris, mutatur".<sup>128</sup> En la conversión o en el cambio espiritual del individuo, hay dos que se convierten: Dios y el hombre. Más exactamente, el único que se convierte es el hombre, y éste una vez convertido ruega a Dios que se <<convierta>> y vuelva sus ojos hacia él.

La **conversión**, dice Agustín, presupone en el convertido una postura molesta, una actitud incomoda; y es esta situación incómoda lo que, según él le conduce a buscar a Dios. Al lado de ese malestar interior del hombre, puede darse, y se da, en la mayoría de las ocasiones, una motivación exterior, que puede ser causa, ocasión o motivo. para la conversión.

Dentro de esas motivaciones exteriores que favorecen el proceso de la conversión, podemos hablar de la lectura como provocadora de un cambio de óptica respecto a la propia identidad y autenticidad de la persona.

En el caso de la conversión del hiponense (dejando de lado la influencia efectiva de la gracia, según él, causante de todo cambio interior del hombre), como en líneas anteriores hemos mencionado, podemos descubrir en las tres fases progresivas de la conversión definitiva, el decisivo papel de la lectura: del *Hortensio* de Cicerón, de los libros de los platónicos, y de las Cartas de Pablo, el apóstol. Así es, pues, como se va realizando su proceso de conversión, desde los diecinueve años hasta sus treinta y dos.

---

<sup>128</sup> *Serm.* 22, 6, 6.

De esta manera, podemos decir que la primera fase o etapa de la conversión de Agustín está marcada por la lectura de una obra de Cicerón, perdida para nosotros, que se titulaba *Hortensio*.<sup>129</sup> La lectura de este diálogo, según nos cuenta el hiponense, causó un vuelco profundo en el caminar espiritual de su alma hacia la verdad.

Así nos describe Agustín, en las *Confesiones*, el efecto de la mencionada obra de Cicerón: "Entre estos compañeros, estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama *Hortensius*. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia tí, Señor, mis suplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció vil a mis ojos toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a tí. Porque no era para pulir el estilo -que es lo que parecía debía comprar yo con los dineros maternos, en aquella edad de mis diecinueve años, haciendo dos que había muerto mi padre-, no era repito, para pulir el estilo para lo que yo

---

<sup>129</sup> Dicha obra recibe tal título por el nombre del interlocutor, real o ficticio, con quien dialoga Cicerón. Mucho se ha escrito acerca de esta obra, de la que tan sólo se conservan algunos fragmentos, debido a los comentarios del mismo Agustín.

De esta manera, podemos decir que la primera fase o etapa de la conversión de Agustín está marcada por la lectura de una obra de Cicerón, perdida para nosotros, que se titulaba *Hortensio*.<sup>129</sup> La lectura de este diálogo, según nos cuenta el hiponense, causó un vuelco profundo en el caminar espiritual de su alma hacia la verdad.

Así nos describe Agustín, en las *Confesiones*, el efecto de la mencionada obra de Cicerón: "Entre estos compañeros, estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en la que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana. Mas siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un cierto Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama *Hortensius*. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia tí, Señor, mis suplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció vil a mis ojos toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a tí. Porque no era para pulir el estilo -que es lo que parecía debía comprar yo con los dineros maternos, en aquella edad de mis diecinueve años, haciendo dos que había muerto mi padre-, no era repito, para pulir el estilo para lo que yo

---

<sup>129</sup> Dicha obra recibe tal título por el nombre del interlocutor, real o ficticio, con quien dialoga Cicerón. Mucho se ha escrito acerca de esta obra, de la que tan sólo se conservan algunos fragmentos, debido a los comentarios del mismo Agustín.

**empleaba la lectura de aquel libro, ni era la elocución lo que a ella me incitaba, sino lo que decía".<sup>130</sup>**

La profunda impresión que el *Hortensio* causó en Agustín a los diecinueve años, queda claramente reflejada en estas frases escritas bastantes años más tarde, cuando el hiponense rondaba los cuarenta años. Además, alude a esta misma obra años más tarde, cuando cuenta ya con sesenta años.<sup>131</sup>

Según la propia interpretación agustiniana, parece que la invitación ciceroniana a la participación de un ideal que, sería al mismo tiempo, la recompensa inmortal del alma, deja en el pensamiento del joven estudiante de diecinueve años una impresión imborrable. Esta experiencia será tan impactante que, (como él escribirá más tarde) marcará aún sin saberlo el camino de la <<tensión>> a la <<opción>>.

Es decir, la <<tensión>> que orienta la existencia humana hacia el <<fin último>>, como él mismo dirá más tarde, inicia el camino que parte desde el nivel de la inconciencia hasta llegar al de la <<elección>> consciente.

En suma, podemos afirmar que el *Hortensio* despertó en el alma del joven Agustín el secreto deseo de la filosofía. De acuerdo con lo que se ha logrado reconstruir de dicho diálogo, se cuenta que Cicerón tejía el elogio de

---

<sup>130</sup> *Conf.* 3, 4, 7.

<sup>131</sup> Por ejemplo, encontramos referencias a el *Hortensio* en *De Trin.* 13, 4, 7; *Contra Iul.* 4, 15, 78; etc.

la verdadera filosofía y refutaba a los filósofos que enseñaban el error. En su apología, Cicerón sostenía que sólo la verdadera filosofía puede llevar a los hombres hasta la felicidad, que es el fin de todos los esfuerzos humanos. Para esto, el filósofo pone de relieve el desprecio de los bienes de los sentidos y el cultivo de las virtudes. El diálogo concluía con una exhortación apremiante a someterse al servicio de la verdadera filosofía.<sup>132</sup>

De esta manera, el poder convertirse decididamente a la filosofía, según el mismo hiponense interpretaba, le exigía el alejamiento del mundo, que se traducía, como condición previa, en el abandono de la escuela de retórica y de elocuencia. Según Agustín, la consecuencia primera del cambio realizado en él, al encuentro con el *Hortensio*, fue un gran deseo de la inmortalidad de la sabiduría, un anhelo en busca de lo espiritual, acompañado de una plegaria demandando la castidad.<sup>133</sup>

Así pues, podemos decir que brota en el alma del joven Agustín un rechazo de las cosas mundanas, tal como exhortaba el diálogo ciceroniano. Sin embargo, no se da aún un renunciamiento total a la retórica. Continúa con su cargo de profesor de retórica, aunque no dejará ocasión de acercarse a las obras de los grandes filósofos.

---

<sup>132</sup> Cfr. Agustino Trapè. *San Agustín. el hombre, el pastor, el místico*. Porrúa, México, 1994, págs. 26-29.

<sup>133</sup> Cfr. *Conf.* 3, 4, 7, 8, 7, 17.

Y así, el año siguiente, dice Agustín, "viniendo a mis manos ciertos escritos aristotélicos intitulados las *Diez categorías* -que mi maestro el retórico de Cartago y otros que eran tenidos por doctos citaban con gran énfasis y ponderación, haciéndome suspirar por ellos como por una cosa grande y divina- los lei y los entendí por sí mismo".<sup>134</sup>

Junto a ese abrazo amoroso con la sabiduría o filosofía, se da en san Agustín una crisis intelectual y religiosa al mismo tiempo, como efecto de ese despertar a la filosofía. Avido de encontrar la sabiduría, se dedicó al estudio de la *Sagrada Escritura*. Y es precisamente ahí, en el contacto con los libros sagrados donde se produce una gravísima decepción. Esta se debe, en primer lugar, a que su forma le parece grosera y sin gracia, al lado del estilo majestuoso de Cicerón; en segundo lugar, el contenido tan oscuro para quien quería ver pronto las cosas, claras y sin velo alguno, como él quería.<sup>135</sup> Posiblemente, como muchos autores afirman, éste sea el motivo principal de su adhesión al maniqueísmo.

También puede decirse que, su educación netamente cristiana desde su niñez, y su afán por abrazar la sabiduría, explican su adhesión al maniqueísmo. El aspecto filosófico de los maniqueos y el nombre de Cristo que no cesaba de

---

<sup>134</sup> *Conf.* 4, 16, 28.

<sup>135</sup> *Cfr. Conf.* 3, 5, 9.

aparecer en los labios de los predicadores de la secta, fueron los que ganaron para su causa al <<jóven convertido>> por el *Hortensio*.<sup>136</sup>

Agustín se adhiere al maniqueísmo con toda su alma, hasta el momento en que se produce el mayor desengaño ante la "vaciedad" de sus representantes. De cualquier manera, la influencia de los maniqueos sobre el hiponense fue muy amplia, en tiempo e intensidad.

Al comienzo del libro sexto de las *Confesiones*, narra lo que sucede en la mente de Agustín, de treinta años: "Ya tenía treinta años y todavía me hallaba en el mismo lodazal, ávido de gozar de los bienes presentes, que huían y me disipaban, en tanto que decía: Mañana lo averiguaré: la verdad aparecerá clara y la abrazaré. Fausto está por venir y lo explicará todo".<sup>137</sup> Sin embargo, la entrevista que sostiene con Fausto, el más connotado maniqueo de su tiempo, le convence de la falsedad del maniqueísmo, o al menos le muestra la parte débil de la secta.

Con su traslado a Milán, las cosas cambiarán en la formación intelectual de nuestro santo. Allí escucha los sermones del obispo milanés, Ambrosio, que le procura el primer contacto con la exégesis espiritual, lo que constituye un acontecimiento de capital importancia para su vida y pensamiento.

---

<sup>136</sup> Cfr. *Conf.* 3, 6, 10.

<sup>137</sup> *Conf.* 6, 1, 1.



Ambrosio, Simpliciano, entre otros, que formaban el llamado "círculo de Milán", estaban muy influenciados por la doctrina de los platónicos o, más exactamente, de los neoplatónicos. De esta forma, el propio Agustín se acerca a los textos de los neoplatónicos. En el capítulo nueve del libro siete, de las *Confesiones*, nos dice: **"Me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos traducidos de griego al latín".**<sup>138</sup>

La impresión que estos libros causaron en el ánimo del hiponense, aunque no sea tan explícita, como en el caso del *Hortensio*, fue muy notable, según lo que indica el mismo autor de las *Confesiones*. Después de haber leído y meditado esos libros, Agustín escribe: **"Y amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por tí; y púdolo hacer porque tú te hiciste mi guía. Entré y ví con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz incommutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra como del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente, y lo llenase todo con su grandeza. No era ésta aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba tampoco sobre mi entendimiento como el aceite encima del agua, ni como el cielo encima de la tierra, porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, ése la conoce,**

---

<sup>138</sup> *Conf.* 7, 9, 13. En cuanto a los autores de tales "libros platónicos", algunos autores piensan que se trata de Plotino; otros se inclinan por Porfirio; y otros más, admiten la hipótesis de que se trata de Plotino y Porfirio, al mismo tiempo.

**y quien la conoce, conoce la eternidad. ¡Oh verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad!"**.<sup>139</sup>

De acuerdo al análisis que realizamos en los temas precedentes a éste, en relación a la llamada a la interioridad (3.3 y 3.4), podemos decir que, Agustín ha logrado un retorno a sí mismo, ha escuchado la llamada a la interioridad de su ser, descubriendo al mismo tiempo su llamado a la trascendencia.

Así, independientemente de que, en cierto sentido la lectura de los libros de los platónicos, le haya conducido o no, a la fe cristiana, es una tercera lectura, la que marcará plenamente la conversión definitiva del hiponense : Las cartas del apóstol Pablo. De esta forma, podemos decir que, tanto la lectura del *Hortensio*, como la de los libros platónicos, han ido preparando la "escena" decisiva del jardín de Milán.

Agustín, intelectualmente había llegado hasta Dios, de cuya existencia estaba absolutamente cierto, hasta el punto de que creía haber adquirido la tranquilidad de su espíritu. Lo único que le faltaba era la conquista del corazón. El último capítulo del libro siete de sus *Confesiones*, nos muestra ya a un Agustín aficionado a las *Sagradas Escrituras*.<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> *Conf.* 7, 10, 16.

<sup>140</sup> *Cfr. Conf.* 7, 21, 27.

Los platónicos lo amonestaron a entrar dentro de sí mismo, como lo expresa en sus *Confesiones*.<sup>141</sup> Había entrado en su <<yoidad>> y, allí, por una especie de ascensión mística, había llegado hasta el conocimiento de la "luz increada", superior a su inteligencia.

En este sentido es que afirmamos que, la experiencia de Dios ha sido para el hiponense, una <<experiencia de trascendencia>>, logrando reconocer que se encontraba <<en la región de la desemejanza>>,<sup>142</sup> que tenía necesidad de una transformación, de la que todavía no era capaz.<sup>143</sup> La inteligencia le descubría con toda claridad lo que debía hacer, pero le faltaban las fuerzas para llevarlo a la práctica.<sup>144</sup>

Ese sentimiento de frustración, de impotencia, ante la revelación platónica, hace que se adentre en la lectura de las cartas de Pablo, el apóstol. Al lado de esta lectura, influyen, como ejemplo, en Agustín, las conversiones de Mario Victorino, de Antonio, de Ponticiano y los dos militares de Tréveris, que también fueron "víctimas" de la lectura de otros tantos libros espirituales. Estos ejemplos influyen, a su vez, para que sienta un vivo deseo de acercarse más Pablo; siente, además, una profunda turbación; que algo le falta para dar el paso definitivo de su conversión.

---

<sup>141</sup> Cfr. *Conf.* 7, 10, 16.

<sup>142</sup> *Loc. cit.*

<sup>143</sup> *Idem.*

<sup>144</sup> Cfr. *Conf.* 7, 18, 24.

El hiponense tiene cuidado en señalar una minuciosa introspección psicológica y un profundo análisis especulativo, para que comprendamos, de mejor manera, las diferentes etapas de su itinerario, desde el aspecto moral e intelectual. Así, cuando ya se acerca el final de esa marcha progresiva, tiene sumo cuidado en señalar los detalles de la "escena final", que no es más que el final de un lento y progresivo caminar hacia el reino de la verdad y el amor.

En el capítulo final del libro ocho de las *Confesiones*, nos relata que se había ya dado cuenta de su miseria, y que su alma estalló como una tormenta enorme, que encerraba en sí copiosa lluvia de lágrimas, levantándose de junto Alipio, se retiró lo más remotamente que pudo.<sup>145</sup> Y mientras se dirige a Dios rogándole ponga fin a aquel estado de cosas, desde una casa vecina escucha una voz infantil que repite <<Tolle, lege>> (toma y lee);<sup>146</sup> interpretando las palabras como un aviso divino. Y así nos cuenta su experiencia: **"reprimiendo el impetu de las lágrimas, me levanté,**

---

<sup>145</sup> Cfr. *Conf.* 8, 12, 28.

<sup>146</sup> Cfr. *Conf.* 8, 12, 29. Este episodio, referente a la escena del jardín, ha sido discutido, de muchas maneras por los estudiosos de Agustín; algunos afirman que tal relato sólo es una simple ficción literaria; otros lo consideran como la dramatización de un hecho interior, tal como pudiera haberlo imaginado Agustín. Sin entrar en la discusión, y sin pretender aclarar la historicidad de la escena, nos interesa subrayar que, con todo, no se puede negar la realidad del hecho de la conversión, que se ve corroborada por la historicidad de los hechos que nos narra el hiponense en los diferentes libros de las *Confesiones*.

**interpretando esto como una orden divina de que abriese el códice y leyese el primer capítulo que hallase".<sup>147</sup>**

Así, con premura, Agustín vuelve al lugar donde estaba Alipio y donde había dejado el códice de Pablo, lo abrió y leyó en silencio el primer capítulo que se le presentó a sus ojos y que decía: **"No en comilonas ni en embriagueces; no en lechos y en liviandades; no en contiendas ni emulaciones; sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo, y no cuidéis de la carne con demasiados deseos".<sup>148</sup>**

Agustín no leyó más, ni tenía necesidad de hacerlo. Al punto nos dice: **"como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas".<sup>149</sup>** Según el relato que nos ofrece en sus *Confesiones*, nos dice que, luego de esta experiencia, le contó a Alipio lo sucedido, y él a su vez tomó la misma decisión. Y Alipio y Agustín corren a comunicar su determinación a Mónica, que, llena de gozo por la noticia, saltaba de alegría y cantaba victoria y bendecía al Señor porque le había concedido mucho más de lo que ella había pedido con gemidos lastimeros y llorosos.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> *Loc. cit.*

<sup>148</sup> *Idem.* (Rom. 13, 13-14).

<sup>149</sup> *Idem.*

<sup>150</sup> *Cfr. Conf.* 8, 12, 28-29.

De esta manera es, pues, como termina el libro ocho de las *Confesiones*; y podríamos decir que aquí concluye también, el largo y atormentado proceso que lo fue llevando a la explicitación de su opción fundamental; es decir, a su **conversión** definitiva. Sin embargo su andar, no termina. En las siguientes etapas de su desarrollo personal, su <<opción fundamental>>, su conversión, irá creciendo en extensión y en intensidad.<sup>151</sup>

Por ende, podemos afirmar que, la conversión no es un hecho instantáneo, ni realizado de una vez y para siempre. Es consecuencia de un proceso lento de años y sudores. Y, aun cuando, a veces se hace evidente y contundente en una <<elección básica>>, como en el caso de Agustín, su definición, su concepción, es dinámica y continuada; terminando sólo con la muerte.

Como el mismo Agustín nos dice, con su <<conversión>>, su camino hacia el <<fin último>>, su camino hacia la <<trascendencia>>, de hecho, apenas empieza. Ha iniciado, verdaderamente, a escuchar el llamado hacia "dentro" y hacia "arriba". Es decir, ha empezado apenas a caminar hacia la interioridad y anhela ya la trascendencia.

---

<sup>151</sup> Recordemos que, según lo estudiado en el capítulo segundo, el proceso de crecimiento humano, no concluye en una etapa determinada (la adolescencia, por ejemplo); sino que, la identidad, la <<yoidad>>, y en este caso, la <<opción fundamental>>, abarca las ocho etapas de las que nos habla Erik Erikson. Cfr. *Supra* "Etapas del desarrollo del hombre" (capítulo segundo), págs. 86-106.

Parafraseando a Victorino Capánaga, podemos decir que, Agustín pasó su vida mirando al río de su <<interioridad>> y levantando los ojos a lo inmortal, a lo imperecedero, a lo <<trascendental>>. <sup>152</sup> Las dos dimensiones -lo temporal y lo eterno- constituyen la entraña misma de su vida espiritual, manteniéndolo en perpétua <<tensión>>, revitalizando constantemente su <<opción fundamental>>.

Su agónico anhelo de Dios, puede ilustrarse en varios pasajes de sus libros, recordemos por ejemplo las siguientes frases recogidas en los *Soliloquios*:

**<<Dios, apartarse de tí, es caer;  
convertirse a tí es levantarse;  
permanecer en tí es asentarse.  
Dios, huir de tí es morir;  
volver a tí es revivir;  
morar en tí es vivir.  
Dios, dejarte a tí es morir;  
escucharte a tí es amar;  
verte a tí es poseerte>>.** <sup>153</sup>

Agustín ha <<optado>> por escuchar la llamada a la trascendencia, anhela ver "cara a cara" a Dios, a quien considera que, en última instancia, es el fin último>> de la existencia humana. Una vez más, recordemos la famosa frase que el hiponense escribe casi al comienzo de sus

---

<sup>152</sup> Victorino Capánaga. *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*. La Editorial Católica, Madrid, 1974.

<sup>153</sup> *Sol.* 1, 1, 3.

**Confesiones: "porque nos has hecho para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí".<sup>154</sup>**

---

<sup>154</sup> *Conf.* 1, 1, 1.



# ULTIMAS PALABRAS

Al principio de nuestro trabajo nos habíamos propuesto como objetivo fundamental descubrir si en el pensamiento ético de Agustín de Hipona existen elementos que nos conduzcan a la comprensión de la <<opción fundamental>>.

Reconsiderando lo que hemos expuesto en el desarrollo de los tres capítulos que conforman el presente trabajo, pensamos que es necesario hacer unas últimas anotaciones que podrían englobar nuestra reflexión en torno a la opción fundamental en el pensamiento de Agustín de Hipona.

Para el logro de nuestro objetivo, fue menester iniciar con un análisis de lo que entendemos como <<opción fundamental>>, para después interpretar el pensamiento agustiniano, especialmente en su aspecto ético, donde creímos encontrar elementos que nos permitieran apoyar nuestra hipótesis; es decir, que el tema de la <<opción fundamental>>, aun cuando no aparezca de manera explícita en el pensamiento ético de Agustín de Hipona, puede estudiarse y comprenderse desde la obra del hiponense.

En primer lugar, hemos visto que el término <<opción fundamental>> ha cobrado un gran significado en el marco de una moral de las opciones; tiene su raíz en el interior del hombre y se expresa en el proceso dinámico de la vida, abarca la totalidad del hombre y le define en sus relaciones con los otros, mediante el crecimiento continuo en la perfección, en la búsqueda de la verdad y de la felicidad.

En segundo lugar, hemos de apreciar que para la dilucidación de esta categoría moral han resultado sumamente valiosas las reflexiones y aportaciones de la filosofía y

psicología existencialistas. Integrando los datos recogidos en el capítulo primero, podemos caracterizar la <<opción fundamental>> de la siguiente manera:

Consiste en la actitud básica de la persona, mediante la cual alcanza su existencia humana más auténtica. Radica en el núcleo de la persona, implicando sus capacidades intelectual y volitiva. Tiene lugar a través de una continuada decisión personal, ejerciéndose desde el nivel más hondo de libertad. Posibilita que la persona tome responsablemente en sus manos el propio desarrollo existencial, en orden a su autorrealización efectiva. Finalmente, no se da como una decisión aislada, sino que se expresa de manera gradual y progresiva. La línea total de nuestra vida, nuestra <<opción fundamental>> planifica de antemano las decisiones particulares y se consolida en ellas.

Además, los datos obtenidos de la investigación psicológica existencial, nos llevaron a afirmar que la <<opción fundamental>> y la integración de la persona en su propia identidad están sumamente implicadas.

La identidad lleva consigo la unidad profunda del individuo y su concreción en elecciones determinadas. Sin ella carecemos de la base humana imprescindible para lograr una <<opción fundamental>>. Sólo cuando surge ese sentimiento de convergencia interior, fruto y signo de la adquisición de la identidad humana, tenemos la plataforma indispensable para que se pueda dar la <<opción fundamental auténtica>>, que orientará toda la existencia.

La articulación de la identidad y la opción fundamental es tal que no son sino dos caras de un mismo proyecto, dos formas complementarias de un mismo hecho humano. Se trata de un mismo proceso dinámico; de un mismo proceso evolutivo individual y social, que se apoya en lo más hondo del <<yo>> personal; tocan la esfera más íntima e intransferible del ser humano.

En el desarrollo de nuestro trabajo encontramos otro elemento sumamente importante para el surgimiento de la opción fundamental, esto es: la elección.

La elección es un factor decisivo para la persona ya que, al implicarla en su ser más íntimo, la integra o la desintegra existencialmente. La verdadera decisión afecta la totalidad de la persona. Muchas veces, no se refiere sólo a encarnar en una situación problemática el proyecto de la propia existencia; sino que, es ese mismo proyecto general el que, a veces, queda puesto en tela de juicio.

Tal como suponíamos al principio de nuestro trabajo, estas tesis quedaron confirmadas en la interpretación que hicimos del pensamiento ético agustiniano en el capítulo tercero.

Ahí se hace manifiesta la idea de que existe una verdadera decisión en la que la persona se ve envuelta en todo su ser, y ésta es la decisión que expresa su <<opción fundamental>>. Según Agustín, todo ser humano concreto está ante la opción entre su integración como persona y su tensión hacia la trascendencia o su destrucción y aniquilamiento.

Para Agustín, la <<opción fundamental>> tiene su origen en el don gratuito de Dios en Cristo y en el ofrecimiento de su gracia; esta acción de Dios no anula la libertad, más bien la fortalece capacitando al hombre en su interior y en su historia para la perfección y la felicidad.

Pero sobre todo, dice, el hombre posee facultades para decidirse radicalmente por su perfección y felicidad. Las facultades del alma: memoria, entendimiento y voluntad, dan fuerza, impulsan y profundizan la <<opción fundamental>> del hombre en la dinámica de deseo-determinación-resolución por la perfección y en el marco de un crecimiento y desarrollo creador.

El hombre, que por lado es libre y, por otro, se mueve dentro de una naturaleza frágil; se encuentra en la alternativa de elegir el camino debido o el no debido. Pero, como consecuencia de su debilidad, se encuentra imposibilitado para alcanzar la felicidad perfecta con sus solas fuerzas.

En esta alternativa, según Agustín, el hombre ha de abrirse a la ayuda de la gracia de Dios, a la trascendencia, y al ejercicio positivo de sus facultades en pro de un crecimiento continuo en la verdad y en el amor.

De esta manera, Agustín sitúa la opción radical en el contexto y dinamismo de la teología sobre el <<fin último>>, que es Dios, Sumo Bien, y donde cobra sentido el deseo y la tendencia del hombre de alcanzar la verdad y la felicidad. El <<fin último>>, único, confiere un carácter unificador a la <<opción fundamental>>. Está presente en la

vida del hombre bajo el movimiento de la recta intención de orientar todo su obrar hacia la trascendencia.

En su pensamiento, pues, la <<opción fundamental>> queda condicionada por el fin último, en el ámbito de la búsqueda de la verdad y del amor, y se especifica en el deseo de conformarse con la voluntad de Dios.

Para Agustín, la conversión moral es la opción radical y dinámica como respuesta del llamado a la trascendencia, que exige una transformación continua de la vida. La conversión atañe no sólo al entendimiento sino también a la voluntad, está unida a la esperanza y a la caridad, orientando la vida hacia el Bien último.

Según nuestro autor, la vida orientada hacia la trascendencia se expresa en continuas acciones y decisiones básicas que profundizan y expresan la opción fundamental positiva; es decir, la opción orientada al bien.

En cambio, la opción negativa, supone una actitud interior expresada en decisiones sucesivas en contra del bien. Esta opción nace fundamentalmente de la fragilidad humana.

Frente a esta opción negativa, Agustín contempla la <<conversión>> como la opción positiva. Y entiende a ésta, como continua y dinámica, en libertad de espíritu y de apertura tanto a la misericordia de Dios como a su gracia.

Así, para Agustín, la conversión continua fortalece la opción fundamental que había quedado debilitada por la propia condición de la naturaleza humana. La conversión es una respuesta del hombre al llamado a la trascendencia; además, su contexto es eminentemente Cristológico.

Según él, todos los hombres son llamados a dar una respuesta radical a favor del bien, convertidos por el amor de Dios. La llamada universal a la santidad aporta un aspecto integrador a la <<opción fundamental>> desde el amor de Dios, manifestado en Cristo, que se convierte en modelo de llamada y de respuesta radical. Cristo llama al hombre a la conversión y a su seguimiento, mediante la radicalidad de su vida, cumpliendo la voluntad del Padre.

Independientemente de toda la carga teológica que se manifiesta claramente en esta idea agustiniana, es significativa la importancia que en la vida moral tiene una auténtica y dinámica conversión, tal como Agustín la propone.

El mismo es un claro ejemplo de una vida virtuosa, marcada por una conversión; la cual, a su vez, es producto de una afanosa búsqueda del hombre que se problematiza a sí mismo, que se esfuerza por alcanzar una mayor comprensión de la misma naturaleza humana, que busca la verdad, la felicidad, y por fin, la bondad.

Si el hombre se reviste de caridad (amor), según él, raíz y agregación de toda perfección, estará en mejores posibilidades de alcanzar la felicidad, el fin último, o como él dice, la trascendencia. Para lograr tal fin, en su pensamiento se expresa la necesidad de la integración del entendimiento y la voluntad.

En este mismo sentido Agustín entiende el amor como una fuerza en el hombre, una energía constante que está orientada al Bien último desde el propio interior de su ser, desde el núcleo de su personalidad; como la entrega total en pro de una vida en búsqueda continua de la verdad y de la bondad.

La caridad es una opción "medular" que Agustín explica desde las palabras paulinas "revestíos de la caridad que es el vínculo de la perfección" (Col. 3, 14). Por eso, su lema siempre fue: "Ama y haz lo que quieras".

Al margen de su contenido teológico, desde aquí entendemos que el origen y fundamento de la caridad y de la opción fundamental, es interior y compromete la totalidad de la persona, como "sello" en el corazón y como "señal" en la conducta moral.

En este contexto, podemos concluir con Agustín que aquel que no ha llegado aún al uso de razón es capaz de estar dispuesto básicamente a tender al bien y fin último; esta capacidad se expresará de forma evolutiva con el uso de razón, en su proceso de madurez, identidad e integridad personal.

La caridad, raíz de todas las virtudes y prácticas de amor, aporta a la vida moral el carácter de totalidad y de interioridad, tiende a la integración total de la vida del hombre, expresa el dinamismo de crecimiento, indica la capacidad del hombre de ser responsable ante sí y ante los demás. A su vez, necesita de la renovación frecuente de la intención fundamental por el Bien último y, como consecuencia, produce



una transformación continua de la persona que ama el bien y busca ser virtuosa, que busca la felicidad.

En suma, desde la perspectiva del pensamiento de Agustín de Hipona podemos rescatar los siguientes elementos que nos ayudan a una mejor comprensión de la <<opción fundamental>>:

- Es básica la preocupación por comprender la vida moral, cuyo centro unificador es la totalidad de la persona, centro no determinado por actos o decisiones aisladas, sino por la intención principal y dinámica de la misma persona.

- Así, podemos valorar los actos no en sí mismos sino en relación con el conjunto de los actos, con el individuo concreto -en su personalidad e integridad- y con el desarrollo de sus decisiones históricas.

- Nos introduce en la comprensión del hombre, como creatura que posee facultades que le capacitan para vivir en continua opción fundamental.

- El estudio de lo que interpretamos como la <<opción fundamental>> en el pensamiento de Agustín de Hipona, nos abre camino para comprender a la conversión no como mera aceptación de verdades, sino como una integración profunda del entendimiento y la voluntad, que compromete la totalidad de la persona; es decir, como una conversión moral.

- En su pensamiento observamos este concepto de conversión como camino continuo en el proceso de reestructuración y fortalecimiento de la opción fundamental y en el crecimiento continuo de la vida en búsqueda de la verdad, el amor y la felicidad.

- La reflexión que fuimos realizando junto a Agustín, en torno a la <<opción fundamental>> nos ayudó, a sí mismo, a descubrir que el origen de la realización del hombre parte de su conciencia, de su propia interioridad, como núcleo personal donde encuentra que la trascendencia le llama a la perfección y donde nace la fuerza de su respuesta a esa llamada.

- Finalmente, con certeza podemos afirmar que en el pensamiento de Agustín hay toda una antropología abierta a la esperanza que le muestra horizontes allende de este mundo.

## BIBLIOGRAFIA

## Textos básicos de Ética:

- Aranguren, José Luis (1909). *Ética*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Salamanca. 1994.

- ----- *La moral de la vida cotidiana moral de la vida personal y religiosa*. Tecnos, Madrid, 1987. 175 págs.

- Camps, Victoria. *Historia de la Ética*. Grijalbo, Barcelona, Tomo I.

- Cicerón, Marco Tulio (106-43 A. C.). *Tratados Morales*. Est. preliminar Francisco Novoa. Trad. de Menéndez y Pelayo, M. de Balbuena y Gallegos Rocafull. Cumbre, México, 11a. ed., 1978. 474 págs.

- Cortina, Adela. *Ética Mínima*. Introducción a la filosofía práctica. Tecnos, Madrid, 2a.ed., 1989. 294 págs.

- Forcano, B. *Caminos nuevos de la moral*. Comercial Ed. de Publicaciones, Valencia, 1971.

- Hildebrand, Dietrich von. *Ética*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1983. 462 págs.

- Lobo, R. I. *Una moral para tiempos de crisis*. Sigüeme, Salamanca, 1975.

- Romano Muñoz, José. *El secreto del bien y del mal*. Ética valorativa. Botas, México, 1961. 320 págs.

- Salmerón, Fernando. *La filosofía y las actitudes morales*, Siglo XXI, México, 1971.

- Vidal, Marciano. *Moral de actitudes*. Tomos I y II. Perpetuo Socorro, Madrid, 1974 y 1977.

- ----- *El nuevo rostro de la moral*. Paulinas, Madrid, 1976.

## Textos útiles para el análisis sobre la Opción Fundamental:

- Boasso S. J. Fernando. *El rostro descubierto*, reflexión sobre el misterio del hombre. Guadalupe, Buenos Aires, 1981. 143 págs.
- Bobbio, Norberto. *El Existencialismo*. Fondo de Cultura Económica (Breviario No. 20), México, 1949.
- Brocher, Tobias. *El yo y los otros*, en la familia y en la sociedad. Sígueme, Salamanca, 1968. 162 págs.
- Buber, Martin. *YO y tú*. Nueva visión, Buenos Aires, 1984. 106 págs.
- Collins, James. *El pensamiento de Kierkegaard*. Fondo de Cultura Económica (Breviario No. 140), México, 1970.
- *Diccionario de Conceptos Teológicos*. Herder, Tomo I, Barcelona, 1989.
- *Diccionario de Teología Moral*. Paulinas, México.
- *Diccionario Teológico Interdisciplinar III*. (L. Pacomio, Fr. Arduoso, G. Ferretti, G. Ghiberti, G. Mai Oli, D. Mosso, P. Piano, L. Serenitha), Sígueme, Salamanca, 1986.
- Erikson, Erik Homburger. *Infancia y Sociedad*. Lumen . Hormé, Buenos Aires, 12a. ed., 1993.
- ----- *Ética y Psicoanálisis*. Lumen . Hormé, Buenos Aires, 1993.
- ----- *Identidad, juventud y crisis*. Paidós, Buenos Aires, 2a ed., 1974.
- Fabry, Joseph B. *La búsqueda de significado*. La logoterapia aplicada a la vida. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Psicoterapia y humanismo: tiene un sentido la vida?. Herder, Barcelona, 1982.
- Frankl, Viktor. *La presencia ignorada de Dios*. Psicoterapia y religión. Herder, Barcelona, 4a. ed., 1984. 127 págs.
- Galindo García, Angel. *La Opción Fundamental en el pensamiento de san Alfonso María de Ligorio*. Eset.

### **Publicaciones del Seminario de Vitoria (Vol. 45), Vitoria, 1984.**

- Gevaert, Joseph. *El problema del hombre*. Introducción a la antropología filosófica. Sígueme, Salamanca, 5a. ed., 1983. 360 págs.
- Hans Thomae. *Corrientes principales de la moderna psicología*. Morata, Madrid, 1971.
- Häring, Bernhard. *Libertad y fidelidad en Cristo*. (Tomo Primero, especialmente el capítulo Quinto: "La opción fundamental"), Herder, Barcelona, 1985.
- Herráez, Fidel. *La Opción Fundamental*. Sígueme, Salamanca, 1978.
- León, Robin. *Introducción a la filosofía de la existencia*. Cristiandad.
- Lepp, I. *Filosofía cristiana de la existencia*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.
- ----- *La existencia auténtica*. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.
- May, Rollo. *Psicología existencial*. Paidós, Buenos Aires, 2a. ed., 1972.
- ----- *La psicología y el dilema del hombre*. Gedisa, México, 1987. 179 págs.

- Metz, J. B. *Conceptos fundamentales de la Teología*. (Tomo I), Cristiandad, Madrid, 1966.
- Mounier, Emmanuel. *Introducción a los existencialismos*. Guadarrama, (Col. Universitaria de bolsillo, Punto Omega, 5), Madrid, 2a. ed., 1973.
- Moliner, María. *Diccionario de uso del español* (Dos Tomos), Gredos, Madrid, 1992.
- Pareja, Guillermo. *Viktor Frankl. Comunicación y resistencia*. Premio, Tahuapan Puebla, 1987. 360 págs.
- Real Academia Española de la Lengua. *Diccionario de la lengua española*. (Dos Tomos). Espasa Calpe, Madrid, 19a. ed., 1970.
- Rivera, Luis Fernando. *Antropología existencial, el hombre como centro y sentido*. Guadalupe, Buenos Aires, 1983. 198 págs.
- Vidal, Marciano *Conceptos fundamentales de ética teológica* (especialmente "Opción fundamental" de Fidel Herráez), Trotta, Madrid, 1192.
- ----- *El camino de la ética cristiana*. Paulinas, Madrid, 1985. 143 págs.
- Yanguas, José María. *La Intención Fundamental*. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1994. 173 págs.

## Textos sobre Agustín de Hipona:

- A. A. V. V. *San Agustín. Meditación de un centenario.* Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía.* (Tomo III), Punto y hora, Barcelona, 1982.

- Armas, Gregorio. *La Moral de san Agustín.* Publicación Particular, Madrid, 1954. (Especialmente: Introducción. Primera Parte: La Moral Fundamental. Principios Generales, virtudes morales. pags. 1-311).

- Boyer, Carlos. *San Agustín. Sus normas de moral.* Tr. C. E. L. <Les moralistes chretiens: Saint Augustin>. Escelsa, Buenos Aires, 1945.

- Brehier, Emile. *Historia de la filosofía.* Tomo I. Sudamericana, Buenos Aires, 1948. (Existe una edición reciente realizada por Tecnos).

- Canals, Vidal. *Textos de los grandes filósofos.* Edad Media. Herder, Barcelona, 191. 263 págs.

- Capánaga, Victorino. *Introducción general. Obras de san Agustín.* La Editorial Católica, Madrid, 1946.

- ----- *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana.* La Editorial Católica, Madrid, 1974.

- ----- "Buscando a Dios con san Agustín", en *Augustinus*, Tomo XXVIII (1983), págs. 9-334.

- Chatelet, Francois. *Historia de la filosofía.* La filosofía medieval (de los Padres de la Iglesia a sto. Tomás de Aquino y a Guillermo de Occam), Tomo II, 3a. parte.

- Combric, A. C. *Historia de la ciencia de san Agustín a Galileo.* (Dos Tomos). Alianza Universidad, Madrid, 1974.



- Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía*. Tomo II. Ariel, (Col. Convivium 9), Barcelona, 1990. 582 págs.

- *Del Maestro san Agustín de Hipona y del Maestro sto. Tomás de Aquino*. Universidad Iberoamericana, Depto. de Filosofía, México, 1990. 115 págs. (Cuadernos de filosofía, No. 13).

- Dempf, Alois. *La ética en la Edad Media*. Gredos, Madrid, 1958. 205 págs.

- Derisi, Octavio N. *Actualidad del pensamiento de san Agustín*. Guadalupe, Buenos Aires, 1965.

- Frayle, Guillermo - Urdanoz, Teófilo. *Historia de la Filosofía*. Tomos IIa y IIb. La Editorial Católica, Madrid, 1976-1981.

- Fuentes Mares, José. *Ley, sociedad y política: ensayo para una valoración de la doctrina de san Agustín en perspectiva jurídico política de actualidad*. Universitaria, México, 1943. 206 págs.

- García-Junceda, J. A. *La cultura cristiana y san Agustín*. Cincel, Madrid, 1987.

- Gilson, Etienne (1884). *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*. Troquel, Buenos Aires, 1954.

- ----- *La filosofía en la Edad Media*. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XVI. Gredos, Madrid, 2a. ed., 1982. 730 págs.

- Gómez Robledo, Antonio. *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana*. UNAM, México, 1942. 138 págs.

- ----- "La ética de san Agustín" en: *Dianoia* I (1955), págs. 236-260.

- Guilloux, P. *El alma de san Agustín*. Luis Gili, Barcelona, 1930.

- Hartle. Ann. *El sujeto moderno en las "Confesiones" de Rousseau: Una respuesta a san Agustín*. Tr. de Tomás Segovia. Fondo de Cultura Económica, México, 1989. 216 págs. (Col. Popular).
- Jolivet, Régis. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. C. E. P. A. Buenos Aires, 1941.
- Marrou, H. I. *San Agustín y el agustinismo*. Aguilar, Madrid, 1969.
- Meer, F. Vander. *San Agustín, pastor de almas*. Tr. Daniel Ruiz Bueno <Augustinos de Zielzoger, 1958>. Herder, Barcelona, 1965.
- Mondolfo, Rodolfo (1877). *Momentos del pensamiento griego y cristiano*. Tr. O. Coletti, Paidós. Buenos Aires, 1969. 191 págs.
- Muñoz Vega, P. *Introducción a la síntesis de san Agustín*. Roma, 1945.
- Papini, G. *San Agustín*. Fax, Madrid, 1940.
- Pegueroles, Juan. *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Labor, Barcelona, 1972. 157 págs. (Nueva Col. Labor, 134).
- Przywara, Erich. *San Agustín, trayectoria de su genio*. Contextura de su espíritu. Buenos Aires, 1949.
- ----- *San Agustín. Perfil humano y religioso*. Tr. Lope Cilleruelo <Augustinus. Die Gestalt als Gefüge, 1934>. Cristiandad, Madrid, 2a ed., 1984.
- Quasten, J. *Patrología*. La Editorial Católica, Madrid, 1947. (Dos vol. hasta el Concilio de Calcedonia, año 451). <Existe un tercer Tomo, realizado por el Instituto Augustiniano de Roma, que intenta continuar la obra editada bajo la dirección de Angelo di Bernardino y publicada por la misma editorial en 1981>.
- Ruiz de la Peña, Juan Ignacio. *Introducción al estudio de la Edad Media*. Siglo XXI, Madrid, México, 1984. 363 págs.

- Schwarz, Gerhard. *Lo que verdaderamente dijo san Agustín*. Tr. Miguel Chamorro González <Was Augustinus Wirklich Sagte, 1969> Aguilar, México, 1972.
- Sciacca, M. F. *San Agustín*. Luis Miracle, Barcelona, 1955.
- Simposio de la Organización de Agustinos de Latinoamérica. *San Agustín y la liberación. Reflexiones desde Latinoamérica*. C. E. P. Perú, 1986.
- Sobrino, M. y Beuchot, M. *Tratados de san Agustín*. S. E. P., Cien del mundo, México, 1986. 235 págs.
- Taton, R. *La ciencia antigua y medieval*. De los orígenes a 1450. Destino, Barcelona, 1971.
- Trape, Agostino. *San Agustín. El hombre, el pastor, el místico*. Tr. Rafael Gallardo García. Porrúa, México, 1987. 272 págs.
- Truyol Serna, Antonio. *El derecho y el estado en san Agustín*. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944. 211 págs. (Serie K. Politeia. Estudios monográficos de Derecho Público, 3).
- Vancourt, R. *El pensamiento moderno y la filosofía cristiana*. Casa I Vall, Andorra, 1959.
- Verweyen, Johannes Maria. *Historia de la filosofía medieval*. Tr. directa por Emilio Estiú, Nova, Buenos Aires, 1957. 292 págs. (Col. La vida del Espíritu).
- Vignaux, Paul. *El pensamiento en la Edad Media*. Tr. Tomás Segovia <La Pensée au Moyen Age, 1938>, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Wulf, Maurice Marie Charles Joseph. *Historia de la filosofía medieval* (Tres Tomos). Tr. de Jesús Toral Moreno, Jus, México, 1945-1949.
- Weinberg, Julius. *Breve historia de la filosofía medieval*. Cátedra, Madris, 1987.

## **Textos de Agustín de Hipona:**

- *La Ciudad de Dios*. Porrúa, México, 2a. ed., 1970. 625 págs.
- *Confesiones*. Tr. de José Cosgaya. La Editorial Católica, Madrid, 1986. 506 págs.
- *De la vida feliz*. Tr. del latín por Angel Herrera Bienes, prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. Aguilar, Buenos Aires, 1959. 94 págs. (Biblioteca de iniciación filosófica, No. 30).
- *Ideario*. Selec. y estudio de Agustín Martínez. Espasa Calpe, Madrid, 1957. 225 págs. (Col. Austral, No. 559).
- *El Sermón de la Montaña*. Tr. de Huana Cortés de Pino. EMECE, Buenos Aires, 1945. 221 págs. (Bibl. del peregrino).
- *OBRAS COMPLETAS*. <Edición bilingüe> (50 Tomos) La Editorial Católica, Madrid, 1946 ss.

## **Especialmente:**

- *Confesiones*
- *Contra los Académicos*
- *Contra Juliano*
- *De la vida feliz*
- *La Ciudad de Dios*
- *De la Doctrina Cristiana*

- *Del libre arbitrio*
- *De la Moral Eclesiástica*
- *Del Orden*
- *De la Santa Virginitad*
- *De la Trinidad*
- *De la verdadera Religión*
- *Enarraciones de los salmos*
- *Cartas*
- *En el Evangelio de san Juan*
- *Retractaciones*
- *Sermones*
- *Soliloquios*

**Artículos en torno a "la opción fundamental en el pensamiento de Agustín de Hipona " de la REVISTA AUGUSTINUS**

- "La libertad como destino de la persona humana" Por Eugenio Frutos (Catedrático de Filosofía, Zaragoza). V. II (1957), págs. 15-30.
- "Hacia una ética agustiniana del hogar" Por Gregorio Armas (Roma). V. VI (1961), págs. 31-64.
- "Los pecados de compensación en la ética agustiniana" Por Gregorio Armas (Roma). V. VIII (1963), págs. 103-107.

- "La interioridad según san Agustín" Por Evelio Martínez (Valladolid). V. XI (1966), págs. 27-52.
- "Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la voluntad" Por José A. Galindo Rodrigo (Valencia). V. XVII (1972), págs. 337-356.
- "San Agustín y la filosofía cristiana. El problema de la culpa y de la libertad" Por André Vergez (Tr. José Oroz Reta). V. XIX (1974), págs. 3-19.
- "Las instancias agustinianas de la verdad y de la libertad en la investigación antropológica" Por Vittorino Grossi (Roma). <Tr. de V. C.>. V. XXI (1976), págs. 287-302.
- "El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín" Por Juan Pegueroles (Facultad de Filosofía y Teología, SAN CUGAT DEL VALLES, Barcelona). V. XXII (1977), págs. 221-228.
- "El teocentrismo de la jerarquía de los bienes en la doctrina de san Agustín" Por Stanislaw Kowalczyk (R. Luxemburg 35/16, Lublin, Pologne. Tr. José Oroz). V. XXII (1977), págs. 229- 238.
- "El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal" Por Warren Mathews (Old Dominion University. Tr. José Oroz Reta). V. XXVII (1982), págs. 339-356.
- "Ordo dux ad Deum - La idea de orden en la ontología y ética agustinianas" Por Francisco Letizia (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina). V. XXVIII (1983), págs. 385-390.
- "Libertad y libre albedrío en san Agustín" Por José A. Galindo Rodrigo (Madrid). V. XXXI (1986), págs. 343-355.
- "Versión antropológica de la conversión y su proyección educativa" Por Ramiro Flores (Universidad autónoma de Madrid), V. XXXII (1987), págs. 149-174.

- "Edades del desarrollo moral en la obra y la vida de san Agustín" Por Saturnino Alvarez Turienzo. V. XXXIII (1988), págs. 9-46.
- "La conversión en los primeros escritos. El retorno a Dios en Casiciaco" Por José Oroz Reta. V. XXXV (1990), págs. 5-29.
- "Conversión de san Agustín. Induite Dominum Iesum Christum" Por Tarsicio Jañez. V. XXXV (1990), págs. 99-125.
- "Tres lecturas y una conversión. Del Hortensius a la Epistola a los romanos" Por José Oroz Reta. V. XXXVII (1992), págs. 245-272.
- "Derivaciones éticas de la voluntas sui agustiniana" Por Salvador Mañero Mañero. V. XXXVII (1992), págs. 321-352.
- "Bosquejo de la antropología agustiniana" Por José Antonio Galindo Rodrigo. V. XXXIX (1994), págs. 257-271.
- "Libertas, fin del liberum arbitrium en san Agustín" Por Juan Pegueroles. V. XXXIX (1994), págs. 365-371.
- "Pecado, castigo y responsabilidad: Un problema de Agustín en el De libero arbitrio" Por William S. Bancook (Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas TX, 75275. USA). <Tr. Juan Cruz Lacarra>. V. XL (1995), págs. 31-38.
- "Delectatio victrix gracia y libertad en san Agustín" Por Carol Herrison (Abbey House, Palace Green, Durham DJ1 3RS, Inglaterra). <Tr. C. Arroyo>. V. XL (1995), págs. 105-110.

### Otros artículos:

- Alesanco, Tirso. "San Agustín, fundador e inspirador de vida religiosa", en: *Vida Religiosa*, 3 (1986), págs. 193- 205.

- Arroyabe, E. "Wittgenstein y san Agustín. Reflexiones sobre la comunicación", en: *Pensamiento*, No. 171, V. 43 (1987), págs. 281-301.
- Basevi, Claudio. "La conversión como criterio hermenéutico de las obras de san Agustín", en: *Scripta Theologica*, 18 (1986/3), págs. 803-826.
- Carta Apostólica "Augustinum hipponensum" del Sumo Pontífice Juan Pablo II. Impresión particular. Provincia Agustiniiana de san Nicolás Tolentino de Michoacán, México, 1986.
- Larrinaga Bengoechea, Manuel. "San Agustín: trayectoria de una conversión", en: *Vida Religiosa*, 3 (1986), págs. 165- 179.
- Merino, Marcelo. "trazas agustinianas en el pensamiento europeo", en: *Scripta Theologica*, 18 (1986 / 3), págs. 193-205.
- Sánchez Carazo, Antonio. "La conversión de san Agustín y la vida monástica", en: *Scripta Theologica*, 18 (1986/3), págs. 827-846.