

La estructura ontológica de la "Memoria Dei"

1. Participación y ontología triádica

Al P. Cilleruelo le cabe la honra de haber echado anclas en un tema agustiniano de alta metafísica o de psicología profunda: la *memoria Dei*. Y el presente trabajo quiere remover el tema divino y humano donde subyacen riquezas dignas de exploración, a las que nunca llegaremos en su plenitud.

Para ello parto aquí de un principio que en la ontología agustiniana tiene tanto realce: la *participación*, que san Agustín enunció ya en sus primeros sondeos de Casiciaco, en la gran plegaria del investigador, que se lanzaba al doble océano de Dios y del alma, con la humildad metafísica de la criatura delante: "A ti invoco, Dios-Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas verdaderas. Dios-sabiduría, en quien, de quien y por quien saben todos los que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven todas las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios-bienaventuranza, en quien, de quien y por quien son bienaventurados todos los bienaventurados. Dios, bondad y hermosura, en quien, de quien y por quien es bueno y hermoso todo cuanto es bueno y hermoso. Dios-luz espiritual, en quien, de quien y por quien se hacen patentes todas las cosas que resplandecen"¹.

Brilla aquí la metafísica de la participación en estas fórmulas fulgurantes, que no sólo expresan la omnimoda dependencia de las cosas con respeto a su Creador, sino también muestran una preferencia por el esquema ternario con una insistencia, que llama la atención de los lectores. Y aquí no es Platón el que nos viene a la memoria, sino san Pablo, cuyas epístolas había leído ya el filósofo de Casiciaco².

Las formulas *Deus in quo, et a quo et per quem* balbucen una

1. *Soliloquia* I, I, 3: PL 32, 870.

2. *Rom* 11, 36.

teología trinitaria y una ontología triádica. En cierto modo desdoblan o triplican a Dios, haciéndole fuente universal de cuanto existe en dependencia total de El. El espíritu primitivo de la sabiduría, buscando el Principio, la *Arché* de pensadores griegos, aquí parece descansar definitivamente en su meta.

Pasajes paralelos descubren más el sentido de estas fórmulas. Así dice en una carta de las primeras que escribió el santo: "No hay ninguna naturaleza, Nebridio, y absolutamente ninguna substancia, que no tenga y muestre estas tres cosas: lo primero, que es; lo segundo, que es esto o aquello; lo tercero que permanece en el ser que tiene. Lo primero insinúa la *causa* misma de naturaleza, de la que vienen todas las cosas; lo segundo, la *forma* por la que son hechas y se forman en cierto modo todas las cosas; lo tercero, la *duración* en el ser, por decirlo así, en que permanecen todas las cosas"³. Aquí se alude a Dios en un triple aspecto como causa primera, como forma, como fuerza de conservación y duración.

El enigma y estructura de todo lo creado obliga a preguntar quién lo hizo, con qué forma ejemplar o modelo lo hizo, y para qué lo hizo. Surgen aquí tres relaciones de la criatura con el *Creador*, con la *Idea* o *Forma* con que la hizo, la *intención* o el amor con que la hizo. He aquí cómo se expresa el santo: "Porque tres cosas principales convino que se insinuasen para el conocimiento de la criatura, conviene a saber: *quién* la hizo, *por quién* la hizo, *por qué* la hizo. Por eso dice: "Dios dijo: *hágase la luz*, y la luz fue hecha, y vió Dios que la luz era buena. "Así, pues, si queremos saber quién la hizo, es Dios: si por quién la hizo, *dijo*: *hágase la luz*: si por qué la hizo, porque era buena. No hay autor más excelente que Dios, ni arte más eficaz que el Verbo de Dios, ni causa mejor que lo bueno fuera creado por Dios bueno"⁴.

Las formulas *in quo et a quo et per quem* insinúa el misterio trinitario: Dios, el Verbo o la Palabra con que lo hizo todo, y la bondad o el Amor o el Espíritu santo con que lo hizo, pues "se nos insinúa la misma Trinidad donde dice quién hizo cada criatura, por quién la hizo y por qué la hizo"⁵.

Mas por aquí se abre una puerta para descubrir igualmente

3. *Ep. 11, 3*: PL 33, 70. Sobre esta especulación trinitaria cf. O. DU ROY, "L'Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de la théologie trinitaire jusqu'au 391": *Revue des Études Augustiniennes* 13 (1967) 119 124.

4. *De Civitate Dei XI, 21*: PL 41, 334.

5. *De Civitate Dei XI, 24*: PL 41, 338.

una ontología triádica, porque cada persona divina creadora en cada cosa creada imprime o deja como un destello de su propia fisonomía. Por eso la ontología agustiniana tiene una preferencia peculiar por el ternario vestigial, *modus, species, ordo, o mensura, numerus, pondus*, que aluden a propiedades diversas en la estructura de los seres.

Este es el principio fundamental de la ontología agustiniana: "Nosotros, los cristianos católicos, adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños; de él procede todo modo, sea grande o pequeño; de él, toda forma o especie, grande o pequeña; de él, todo orden, sea grande o pequeño. Porque todas las cosas tanto mayor bien encierran, cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas; y cuanto menos moderadas, hermosas y ordenadas son, tanto menos bienes tienen. Las tres cosas pues: el modo, la forma, el orden, y no menciono otras innumerables propiedades, porque todas se reducen a estas tres: estas tres cosas, digo, el modo, la forma y el orden, como bienes generales, se hallan en todas las cosas hechas por Dios, lo mismo en las espirituales que en las corporales"⁶.

El universo agustiniano está concebido y estructurado bíblicamente más que platónicamente, por los dos grandes principios de la creación y participación de todas las cosas con número, peso y medida⁷,

Dios que es *summus modus*⁸, y *Forma formarum*, y *omnis boni Bonum*⁹, ha impreso en todas las cosas el sello de su modo de ser, de su forma y de su bondad, de que se ha originado una relación esencial de todas con él. El modo de ser de las criaturas es un modo relacional, que es a la vez un modo de religación con él. Pero se trata de una relación dinámica, es decir, inquieta y movida. Si definimos la relación como un *respectus ad*, un estar mirando a Dios, un señalarle con el dedo, como una voz que clama: *El nos ha hecho*, apuntamos a su esencia más entrañable.

Podríamos decir, que toda esencia creada es heliotrópica o como de girasol, que vive y crece, y se mece y enriquece mirando al sol. Cuando san Agustín dice: "Nos has creado para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti", el *fecisti nos ad*

6. *De natura boni contra Manichaeos* I, 3: PL 42, 553.

7. *Sab* 11, 21.

8. *De beata vita* IV, 34: PL 32, 975: "Summus modus per seipsum modus est".

9. *Serm.* 117, 3: PL 38, 642; cfr. *Enarrationes in Ps.* 26, 8: PL 36, 207.

Te Domine, indica la relación dinámica del corazón humano con el Espíritu de Dios¹⁰. Y todos los afanes, anhelos, inquietudes y rodeos que da, giran en busca de un Bien absoluto en que descanse.

2. *Mi amor es mi peso*

Todo espíritu creado tiene una finalidad trascendente, y su vida es moverse hasta conseguirla con un dinamismo que es la expresión más entrañable de la vida misma. Vida que en el ternario vestigial que se ha mencionado está definida como *pondus*, como peso, como amor, como deleite: *Amor meus, pondus meum, eo feror, quoumque feror*¹¹. El espíritu humano, donde quiera que va, es llevado por un peso íntimo, por un amor al centro, donde su reposo está.

Recientemente el profesor Manuel Morales Borrero ha escrito una monografía muy erudita titulada: *La Geometría mística del alma en la literatura española del siglo de oro*¹². En ella ha dado un realce particular a la doctrina de la ley de gravedad y del centro de los místicos españoles de la escuela franciscana, carmelita y agustiniana. Ya se sabe que san Agustín ha dado una expresión que se ha hecho clásica en la historia de la espiritualidad a la teoría del *pondus* y su movimiento gravitatorio hacia el centro que es Dios.

Ascéticos, como Fr. Diego de Estella, han hecho de esta doctrina cogollo de sus meditaciones: "*Cómo Dios ha de ser amado por ser el centro de nuestra alma*" — "*Cómo el amor nos lleva a Dios como a nuestro centro*" — "*Cómo el alma no se aquieta sino en Dios, como en su centro*"...¹³. El P. Estella ha meditado profundamente los textos agustinianos de las Confesiones y de las Enarraciones sobre este argumento¹⁴.

10. *Confessiones* I, 1. Así comenta el filósofo alemán. D. Hildebrand este texto: "Las palabras de san Agustín, fecisti nos ad te, Domine, "nos hiciste para ti", no alteran la transcendencia del hombre con la substitución de una tendencia teleológica hacia por la respuesta de valor a Dios. Por el contrario, acentúan el hecho de que nosotros somos creados para un conocimiento y amor de Dios, para trascender el reino de un mero despliegue inmanente de nuestra naturaleza. Acentúan el hecho que nosotros somos ordenados a la participación de lo absoluto, un "diálogo" con Dios, conscientemente experimentado": *Ética cristiana* (Barcelona 1962) 244.

11. *Confessiones* XIII, 10.

12. Cf. M. M. BORRERO, *Geometría mística del alma en la literatura española del Siglo de oro*. Madrid, 1975.

13. Tal es el tema de las *Meditaciones* 8-10.

14. Dice M. M. BORRERO, *Geometría mística*, 95: "El agustinismo ejerce a fondo un influjo no sólo en cuanto a la atracción de la hermosura divina, reflejada en la perfección de las cosas y en la armonía del universo, sino además en la doctrina del peso y de la piedra que busca su centro".

Ni ha sido menos celosa en divulgar la misma doctrina la escuela agustiniana con santo Tomás de Villanueva, Fr. Luis de León, Fr. Agustín de Antolínez, Pedro Malón de Chaide y otros.

San Agustín ha puesto en la entraña misma del espíritu el peso gravitatorio hacia su centro de bienaventuranza que en última instancia es Dios. Creo que el *pondus* puede identificarse con el *Eros* en el sentido amplio de aspiración a la verdad, al bien y a la hermosura.

Platón en su *Cratilo* ha señalado la doble raíz del *Eros*, *eirein* y *erotan*, hacer preguntas y responder o decir¹⁵.

El mismo hace al amor filósofo: "La sabiduría es una de las cosas más bellas y el amor (eros) es amor respeto a lo bello, de suerte que es necesario que el amor sea filósofo y por ser filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante"¹⁶.

San Agustín exclama, hablando del tiempo de sus descarríos y andanzas de mendigo; ¡Oh Verdad, Verdad, qué íntimamente aún entonces suspiraban por ti los meollos de mi alma!"¹⁷. La nostalgia de la Verdad con mayúscula le hacía gemir de este modo. La fuerza del *eros*, entrañada en los meollos del alma, le arrancaba irresistibles suspiros.

Aunque si bien se mira, este *pondus* o este *Eros* está formado por tres aspiraciones comunes a todos los hombres en mayor o menor grado y que constituyen una tríada ontológica, que es el centro de gravedad, el ser, la verdad, el bien. Todos queremos gozar del ser, aspiramos a la verdad, a la posesión del bien y de la hermosura. Ni la corrupción original del hombre ha matado tales aspiraciones, que son un sello de nobleza para la naturaleza humana. Así dice en un lugar: "Mas aunque nos desterramos de aquel gozo soberano, no por eso quedamos cortados y desgajados de allí, de modo que aún en las cosas volanderas y temporales no busquemos la eternidad, la verdad y felicidad: pues no queremos morir, ni que nos engañen, ni que nos quiten la paz"¹⁸.

Este texto muestra la religación que tiene el espíritu humano

15. PLATON, *Cratilo*, núm. 318a: *Obras completas* (Madrid 1974) 520.

16. PLATON, *Banquete*, núm. 202e: *Obras completas*, 585.

17. *Confessiones* III, 6: "Veritas, quam intime tunc medullae animi mei suspirabam tibi". Alude a su tiempo de estudios en Cartago.

18. *De Trinitate* IV, 1, 2: PL 42, 887: "...sed quoniam exulabimus ab incomutabili gaudio nec tamen inde praecisi atque abrupti sumus, ut non etiam in istis mutabilibus et temporalibus aeternitatem, veritatem beatitudinem quaeramus". Nótese la expresión "nec inde praecisi atque abrupti sumus", que expresa una relación de contacto o una religación como de ánora con lo eterno.

con lo eterno con estos tres hilos de oro, que son las aspiraciones al ser, a la verdad y al bien. Es una religación con Dios, aunque la conciencia muchas veces no capte el valor sagrado del vínculo con que se siente atado. Es el movimiento al centro de gravedad, aun al través de muchos rodeos que parecen alejarlo de él. Todos los espíritus experimentan, si no habitualmente, en ciertos momentos impulsos excelsos que los elevan más allá de todo lo transitorio. La acción humana, como lo vió bien M. Blondel, se mueve con unas alas que buscan un espacio infinito de ser, que por otra parte se nos escapa.

Es aquella hambre interior que sentía san Agustín de un sólido manjar incorruptible que es Dios¹⁹. El *Eros* le atormentaba como hambre de amar y ser amado: en última instancia era un amor que apuntaba a lo infinito, es decir, a Dios, aunque sin darse cuenta de ello. Porque estas aspiraciones, cuyo blanco está muy arriba, se disparan en otras direcciones, pero siempre en su profundo impulso llevan la dirección a Dios. San Agustín admite un amor inconsciente a Dios. Exclama en sus Soliloquios: *Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens*²⁰. La grande aberración de los corazones humanos consiste en buscar un bien, que no está donde lo buscan: "Es bueno lo que buscáis, pero no está donde lo buscáis"²¹. Buscar la bienaventuranza es conforme a los anhelos del espíritu: pero se yerra en el blanco, cuando se busca donde no está.

G. Papini dio viva expresión a este hecho de la psicología profunda del género humano en su famosa *Oración a Cristo*: "Todos tienen necesidad de Ti, incluso los que lo ignoran y los que lo ignoran mucho más que aquellos que lo saben. El hambriento se imagina que busca el pan, y lo que tiene es hambre de Ti: el sediento cree que quiere agua, y lo que tiene es sed de Ti: el enfermo se engaña creyendo que codicia la salud, y su malestar es tu ausencia. Quien busca la belleza en el mundo, te busca sin darse cuenta, a Ti, que eres la belleza entera y perfecta: el que persigue en su pensa-

19. *Confessiones* III, 1: "Fames mihi intus erat intus ab interiori cibo te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam". En otro lugar, hablando de las inquietudes y rumbeos de los tres amigos, Alipio, Nebridio, Agustín, usa de una imagen feliz que recuerda a los pajarillos de los nidos, con los picos abiertos, cuando sobre ellos vuela la madre con el alimento: "Y en Milán estábamos los tres: tres bocas famélicas de tres indigentes comensales y particioneros a la vez de nuestra hambre y de nuestra penuria": *Confessiones* VI, 10.

20. *Soliloquia* I, 1, 2: PL 32, 869.

21. *Confessiones* IV, 12.

miento la verdad, anhela sin saberlo a Ti, que eres la única Verdad digna de ser sabida: el que se afana buscando la paz, te busca a Ti, única paz en que pueden descansar los corazones más inquietos. Estos te llaman sin saber que es a Ti a quien llaman y su grito es indeciblemente más doloroso que el nuestro"²². Este es el mejor comentario al *bonum est quod quaeritis, sed non est ubi quaeritis*, de san Agustín.

El cual tiene también en la *Ciudad de Dios* este pensamiento: "¿Cómo puede ir contra la naturaleza lo que se hace por voluntad de Dios, cuando la voluntad de tan grande Creador es para cada cosa su naturaleza?"²³.

¿Cómo se entiende que la naturaleza de cada cosa es la voluntad del Creador? Desde luego, toda criatura ha sido hecha por la voluntad del Creador, porque él lo ha querido, sin ninguna necesidad, por donación gratuita de todo su ser. Dios ha querido que las rosas sean rosas y que florezcan y adornen el mundo, y lo perfumen con buenos olores, para encanto de los ojos que saben contemplarlas. Su nacer, su crecer, su florecer, su regalo de buenos olores cumplen una voluntad superior. Toda la naturaleza del rosal hace la voluntad de Dios.

Pero cuando subimos en la escala de los seres, la voluntad divina se muestra más generosa con ellos. Así en la voluntad humana ha impreso ciertas inclinaciones naturales y voluntarias, que se acercan y nos acercan al querer divino. ¿Pues no es un querer divino el aspirar a la bienaventuranza o descanso en el sumo Bien, el desear la verdad absoluta, la hermosura infinita? En realidad, se trata de una fuerza divina, de un *pondus*, que desde las entrañas humanas se lanza en busca de Dios, y esto da origen a todas las religiones, cuya esencia consiste en buscar y querer a Dios, sea en la forma en que fuere, como el único objeto adecuado a las aspiraciones del hombre. Es la saeta del *Eros* que se lanza a la infinita hermosura. Es decir, la naturaleza de la voluntad humana es una participación de la voluntad divina. Y el querer humano en su oculta entraña es un divino querer, o amar la suma Verdad, el sumo bien la suma hermosura. Y aquí aparece una especie de *memoria Dei*, como un recuerdo de Dios.

22. Cf. G. PAPINI, *Historia de Cristo: Obras*, IV (Madrid 1950) 386-387.

23. *De Civitate Dei* XXI, 8, 2: PL 41, 721: "Quomodo est enim contra naturam quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Cf. *Contra Faustum* XXVI, 9: PL 42, 480.

2. *Memoria Dei*

Dios, pues, se inserta en lo profundo de las aspiraciones humanas, actuando dentro de ellas, meneando los más secretos deseos y dirigiéndolos hacia Sí.

La inquietud del corazón es la espuela interior, que sentía san Agustín en sus angustias y catástrofes: "Y aguijábalsme con secretos estímulos para privarme de reposo hasta que por una íntima visión hubiera logrado certidumbre de vuestra existencia"²⁴.

Se veía a sí mismo en la figura del hijo pródigo, el cual pudo extraviarse y distanciarse de la casa de su padre; pero cuando la carestía y el hambre golpearon a su puerta, surgió en su espíritu *la memoria de su Padre*. Las algarrobas le traían el recuerdo del pan tierno y blanco de la mesa familiar. Aprendió en su propia experiencia lo que valen la casa, la patria, el pan bueno, y la presencia del padre. ¿Qué es el hambre sino la memoria del pan y qué es la sed sino la memoria de la fuente? Así en el hambre y sed de Agustín o sea, en su inquietud había una sorda memoria de Dios, pan celeste y fuente de vida eterna.

Pero los *aguijones interiores*, que se ocultan en las desventuras y descalabros del mismo espíritu, no cesan hasta llegar a una cima clara de certidumbre. La *memoria Dei* se va haciendo cada vez más consciente. Tanto más que en san Agustín hay un encuentro con Dios, de máxima significación en su proceso religioso, porque entonces es cuando se le hizo cierto por una intuición interior. La *memoria Dei* se hizo consciencia de sí mismo, cuando el Dios escondido le mostró su faz. Ciertamente que el recuerdo de Dios, cuya imagen le quedó impresa ya desde su infancia, no se eclipsó apenas en su vida.

Pero aquí queremos ver surgir la presencia de Dios evocada desde adentro, desde la intimidad misma, porque Dios es interior a lo más interior que hay en el hombre. Se ha dicho que la esencia profunda de la criatura implica una relación esencial con su Creador, *un respectus ad*, un mirar a Dios, que constituye su nobleza: pero este mirar ontológico a Dios, ha de convertirse en un mirar psicológico, en una mirada, que reconozca a Aquél, de quien, por quien y en quien procede.

¿Y cuándo la mirada de Agustín se encontró con la mirada de Dios? Cuando realizó la experiencia de la aventura más noble del espíritu, que según Platón consiste "en abrir los ojos a la fuente de

24. *Confessiones* VII, 8: "Et stimulis internis agitabas me".

la luz"²⁵. Esta aventura cuenta en sus *Confesiones* con estas palabras: "Y avisado desde allí a volverme a mí mismo, entré en mi interior, bajo tu guía; y lo pude hacer, porque tú me ayudaste: entré y ví, con el ojo, sea cual fuere de mi alma, encima de este mismo ojo, encima de mi mente, la luz inalterable del Señor: no ésta vulgar y familiar a los ojos de la carne, ni como si fuese del mismo género, aunque más grande. No era esto aquella luz, sino otra cosa muy diferente de todas. Ni tampoco estaba sobre mi mente como el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra, sino por muy encima de mí, porque ella me hizo, y yo era inferior, porque soy hechura suya. Quien conoce la Verdad, ése la conoce y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad la conoce, ¡Oh Verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad!"²⁶.

Como se ve, de nuevo brillan aquí aquellos tres hilos de oro, con que el espíritu aparece religado con lo absoluto: la eternidad, la la verdad, la felicidad. Son los tres despertadores de la memoria de Dios, aun en los que viven en la región de la desemejanza. Porque el espíritu no pierde el contacto con el ser, la verdad y el bien absolutos. En este sentido decía Unamuno, que "vivir es anhelar la vida eterna".

Pero en esta experiencia que nos describe en las *Confesiones* tenemos ya no una memoria *implícita* y vaga del Ser divino, no un oscuro anhelo de vida eterna, sino el encuentro de Dios en la luz de la verdad misma, que ostenta su rostro divino en el fondo de la conciencia. Por un proceso de interiorización, Agustín descubrió en el resplandor y evidencia de los principios absolutos de las verdades universales, invariables y comunes, la presencia e irradiación

25. PLATON, *De republica*, VII.

26. *Confesiones* VII, 10. A esta experiencia parecen aludir las palabras que dice después: "Dónde te hallé para conocerte, porque tú no estabas en mi memoria antes de conocerte? Dónde pues os hallé para conoceros sino en Vos mismo sobre mí" (*Confesiones* X, 26). Estas expresiones consueñan con las de esta experiencia: "Vidi supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem Domini incommutabilem" (*Confesiones* VII, 10). Dice aquí también: "Et cum primum te cognovi, tu assumpsisti me ut viderem esse quod viderem" (*Confesiones* VII, 10). El *assumpsisti* me hace pensar en los padres que aupan a los niños para ver lo que no pueden ver por ser pequeños. Así Dios aupó a Agustín para que viera un instante lo que no podía ver. Pues a raíz de este primer conocimiento, la memoria de Dios hizo morada en él; desde entonces se puede hablar de memoria Dei en sentido estricto. Mas nótese que antes no le faltaba el recuerdo de Dios, pues había sido educado en la fe católica con mucho esmero por su madre, que estampó en su corazón para siempre el nombre de Dios y el temor del juicio de Dios y el sentimiento de la providencia divina (*Confesiones* III, 4; V, 16). Pero propiamente la *memoria Dei* nació en su alma con la experiencia de Milán, con el conocimiento explícito de Dios.

de un Espíritu absoluto, de una conciencia eterna, con la que se sentía vinculada la suya.

Es una forma nueva de religación con Dios, al que quedó asida la memoria de un modo más firme, más íntimo y más fuerte. Ya nunca se cansará Agustín de contemplar con admiración esta presencia de lo eterno en lo interno: *O si viderent internum aeternum, quod ego quia gustaveram, frendeban, quoniam non eis poteram ostendere*²⁷. ¡Oh si vieran lo interno eterno! Pues yo porque lo había experimentado, bramaba por no poder comunicárselo”.

Este *viderent* lo mismo que *gustaveram* (lo había saboreado) y la imposibilidad de comunicar la propia experiencia, indican bien que lo que pasó por Agustín entonces, no era una vislumbre discursiva y abstracta, sino un encuentro superior con la Verdad personal, que es Dios. Lo cierto es pues, que la anterior *memoria Dei* salió de su oscuridad e inconsciencia y se hizo presencia interna y viva. Hubo una metamorfosis importante en su percepción y representación de lo divino en nosotros. La esencia heliotrópica del espíritu imprimió en el buscador de Dios, un sello irrompible. Lo *interno eterno* irá siempre unido a la *memoria Dei*, como un sol que nunca se pondrá en el horizonte de su espíritu. Dios como luz será su viático existencial de cristiano y de filósofo. De filósofo contemplativo de la Verdad, porque esta contemplación será un rasgo esencial de su misma espiritualidad.

Plotino afirma que “cuando la contemplación se debilita en los hombres éstos pasan a la acción, que es una sombra de la contemplación y de la razón. Incapaces de dedicarse a la vida contemplativa, por la debilidad de sus almas, no pueden captar lo que ven y llenarse de su contenido. Mantienen el deseo de ver, y van a la acción y quieren ver por los ojos lo que no pueden ver con su inteligencia”²⁸.

En san Agustín nunca se debilitó el vigor contemplativo de su mente, a pesar de su activismo apostólico. Porque la *memoria Dei* se imprimió tan hondamente en su alma, que no le fue posible apartar los ojos de su vista y hermosura. Y en consecuencia fue su vida un crescendo continuo en la exploración de lo *interno eterno* que había visto entonces: es decir, un proceso espiritual de interio-

27. *Confesiones* IX, 4. En otras ediciones se dice: “O si viderent internum lumen aeternum”. Este mensaje recuerda la obra de Max Scheler: *Von ewigen in Menschen*, de lo eterno en el hombre.

28. PLOTINO, *Enéadas* III, 8, 4, 33.

rización y de trascendencia hasta alcanzar cosas tan altas como las que logró en sus meditaciones teológicas sobre la Trinidad.

La Verdad misma presente en su espíritu, con sus admoniciones y exigencias, se hizo despertadora de la *memoria Dei* y el olvido de Dios se hizo ya moralmente como imposible en Agustín. El nuevo y enérgico impulso de la vida fue aquella *memoria amante* de que habla en sus *Confesiones*²⁹.

Porque este es uno de los aspectos del milagro de su conversión: hacer la *memoria misma amorosa* en virtud de aquella ley psicológica de circunincisión que san Agustín ha formulado y aplicado a las potencias del alma: la memoria está en el entendimiento y el amor, y el entendimiento en la memoria y el amor y el amor en la memoria y el entendimiento. Es una vida de circulación de vida interior en que las tres facultades se comunican y compenetran con una vida de unidad y trinidad al mismo tiempo³⁰.

Si consideramos, pues, la conversión de san Agustín como un encuentro en que Dios hizo acto de presencia en su memoria, como luz interior de verdad, más interior que lo más íntimo mío y más superior a lo más alto que hay en mí³¹, llegaremos a la conclusión de los efectos propios de la memoria, que consisten en dar una presencia interior a las cosas y a los tiempos, pues los pasados se hacen presentes en la memoria, y los presentes están presentes en ella, y los futuros también presentes en su presencia³².

Esta admirable virtud de la *memoria amorosa* eleva constantemente el alma a la fuente de toda verdad y de todo bien. Tiene un movimiento de trascendencia y de vuelo, que sublima la experiencia o relación que se ha vivido, pero al mismo tiempo se siente ligada por la curiosidad de entrar y vivir dentro de sí, como en el santuario donde brilla la imagen de Dios, que es igualmente despertadora de la *memoria Dei*. Lo mismo que en Platón, en san Agustín, el *eros* es filósofo, amigo de mirar y de ver, de unirse a la sabiduría. Recorre el mundo para contemplar los vestigios de la hermosura, del poder y sabiduría del Creador, pero más gusta de contemplar la imagen espiritual que lleva dentro.

29. *Confesiones* VIII, 17: "Non mecum ferebam nisi amantem memoriam, et quasi olfacta desiderantem quae comedere nondum posset".

30. *De Trinitate* X, 11, 18: PL 42, 962.

31. *Confesiones* III, 6: "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo". Es la expresión clásica de la inmanencia y trascendencia de Dios en el hombre.

32. *Confesiones* XI, 20.

Y esta exploración interior de la imagen de Dios, le ha hecho autor de uno de los libros más profundos de la especulación teológica de todos los tiempos: los *De Trinitate*. Con ellos nació la antropología teológica. En ellos y por ellos la estructura trinitaria del espíritu se hace estímulo habitual de la *memoria Dei*, recuerdo del Dios unitrino.

El espíritu mismo se hace memoria de Dios. El poderío y señorío del hombre por la memoria lo ha cantado el autor de las *Confesiones* con una prosa inolvidable. Todo el mundo externo se hace mundo propio e interior con las grandes posesiones y latifundios de la memoria.

Este señorío del hombre pertenece a la imagen de Dios, como nota peculiar del ser humano, que de ese modo recibe el aviso y amonestación de amar a Dios: "De todas partes todas las cosas me dicen que ame a Dios. Es decir, que le recuerde, que le entienda, que le ame"³³.

Pero san Agustín buscaba huellas más profundas para el divino recuerdo. Y aquí nos sale al paso la estructura de la *mens* sellada con la imagen de Dios. El tema es complejo y sólo conviene aquí señalar algunos aspectos más esenciales, como mantenedores de la *memoria Dei*, y como escalas para acceder a una vida superior o a una forma más estable de unión con Dios.

La tríada ontológica, considerada ya, conservando su esencia analógica, de *modus*, *species*, *ordo*, en las escalas superiores se enriquece y se hace un modo, una forma y orden de categoría superior. Así al llegar al hombre, el modo expresa su composición dualista, la unidad del compuesto, la contingencia de su ser, su finitud, su relativa perfección; la especie o forma incluye su vida racional, porque por su conocimiento se hace forma de las formas, pues todas se contienen en su memoria. El orden y el peso jerarquizan sus múltiples elementos mediante el amor o gravitación al centro.

Se relacionan igualmente con el ternario: *esse*, *intelligere*, *velle*, cuya variante es también el de la *memoria*, *inteligencia* y *voluntad*.

"Estas tres cosas; memoria, inteligencia y voluntad, porque no son tres vidas, sino una sola vida, ni tres mentes, sino una sola mente, tampoco son tres sustancias, sino una sola sustancia. La memoria, la inteligencia y voluntad se dicen relativamente a otras cosas. Pero la vida, la mente, la esencia cada una existe para sí

33. *Confesiones* X, 6.

misma. Por lo cual estas cosas en tanto son una en cuanto constituyen una vida, una mente y una esencia" ³⁴.

Así en lo profundo de la vida de cada uno nos hallamos con esta constitución unitaria y trinitaria, que lejanamente remedan la vida de Dios, el cual es objeto de la memoria, del entendimiento y la voluntad o el amor.

Ya el recordarse a sí mismo o abrazarse con la memoria, entenderse y amarse, formando una palabra interior y el amor de sí mismo, nos da una analogía del mismo misterio. Pero la expresión más lúcida es cuando se recuerda, se entiende y se ama a Dios. Por eso ora el santo: *Meminerim tui, intelligam te, amem Te*. Acuérdate de Ti, entiéndate a Ti, ámete a Ti ³⁵.

En toda esta exploración ha procedido gradualmente de una trinidad más oscura a otra más clara y de esta a la que reproduce mejor la semejanza divina. Nos hallamos pues ante la imagen de Dios inadecuada, más imagen ³⁶.

Si se considera la primera trinidad, *mens, notitia, amor*, como un estado habitual de conocimiento de sí mismo y de amor de sí mismo que tiene la mente, como sujeto espiritual, según le parece a A. Gardeil y también a santo Tomás, la segunda ya se piensa a sí misma y se ama actualmente, de modo que la mente se forma ya acerca de sí su propia palabra o verbo y mediante éste se ama ³⁷.

Y así dice categóricamente el santo: "La mente se acuerda de sí, se entiende a sí y se ama a sí: si vemos éstos, vemos la trinidad, no a Dios ciertamente, pero sí su imagen" ³⁸. Aquí la *memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui*, es la Trinidad, que responde al estado actual del pensamiento —*cogitatio*— que se vuelve sobre sí mismo, y puede discernirse de todo lo demás, como esencia propia superior a cuanto la cerca ³⁹.

Finalmente viene la última Trinidad, como *memoria Dei, inte-*

34. *De Trinitate* X, 11, 18: PL 42, 983.

35. *De Trinitate* XV, 28, 51: PL 42, 1098.

36. *De Trinitate* IX, 2, 2: PL 42, 962: "impari imagine, attamen imagine".

37. Cf. A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I (Paris 1927) 51-130.

38. *De Trinitate* XIV, 8, 11: PL 42, 1944.

39. *De Trinitate* X, 5, 7: PL 42, 976. De aquí el valor ético del propio conocimiento: "Por qué se ha mandado a la mente que se conozca a sí misma? Yo creo que es para que se piense a sí misma —*se cogitet*— y obre según su naturaleza, es decir, se ponga a las órdenes de Aquel a quien debe someterse, y tenga bajo su mando lo que debe estar sometido a ella": *De Trinitate* X, 5, 7: PL 42, 977.

lligentia Dei, voluntas Dei, que también pueden hallarse en estado habitual y actual⁴⁰.

Esta variedad de imágenes, una más lúcida y expresa que otra, obligan al hombre a lo que llama el Salmo 38 *in imagine ambulare*, a presentar siempre, aun en sus degradaciones, los rasgos de una naturaleza grande, porque es capaz de la naturaleza soberana”⁴¹.

El olvido de Dios total es moralmente imposible en la criatura racional, y la posibilidad de volverse a él permanece mientras vive en este mundo. “Porque en esta imagen de Dios que ella es, posee la capacidad de unirse a Aquél de quien es imagen”⁴².

Por eso en esta misma región de oscuridad donde se mueven los impíos, no cesan de recibir sus admoniciones de volverse a Dios.

La *memoria Dei* anda revolando en todos los recodos de la existencia humana.

LA VOZ DE LA CONCIENCIA

La vida anterior a la conversión de san Agustín contiene muy buenas enseñanzas sobre esta materia, porque la misericordia de Dios no cesa de volar en derredor de los más alejados para recordarles el lugar de su reposo. La luz interior no deja de reflejarse en su vida y los toca en cierto modo, aun cuando vuelven las espaldas a ella. “Y por eso aún los impíos piensan en la eternidad, y justamente reprenden y alaban muchas cosas que hay en las conductas humanas. ¿Pues con qué normas juzgan, sino según aquellas en que ven cómo debe vivir cada uno, aunque ellos no vivan según ellas? ¿Y dónde están escritas dichas reglas para distinguir lo justo de lo injusto sino en aquel libro de la luz que se llama la Verdad, de donde toda ley justa se transcribe y como por impresión se graba en el corazón del que obra la justicia? Algo parecido a lo que ocurre en la imagen que del anillo pasa a la cera, sin dejar el anillo”⁴³.

He aquí una de las religaciones más esenciales del espíritu humano con lo eterno, mejor con el eterno en lo secreto de la conciencia. Es uno de aquellos hilos de oro, de que se ha hablado antes, que

40. *De Trinitate* XIV, 15: PL 42, 1048.

41. *De Trinitate* XIV, 6: PL 42, 1040. Recuérdese el pensamiento de Pascal: “Todas esas miserias prueban la grandeza humana. Son miserias de gran señor, miserias de rey destronado”: PASCAL, *Pensamientos*, 398.

42. *De Trinitate* XIV, 6: 42, 1040.

43. *De Trinitate* XIV, 15, 21: PL 42, 1052.

mantienen unidos lo divino y lo humano. Siempre es la luz de la Verdad, por donde los espíritus se comunican. Mas aquí la categoría de la luz, al hacerse normal invariable de obrar bien, se reduce mejor al *ordo* de la ontología triádica, como regla que exige la ordenación de la conducta humana, y llama al hombre al *orden del amor*, en que toda ética humana se resuelve. Todo debe amarse según el orden del valor que tiene en su esencia jerárquica.

Las leyes del orden moral están inscritas en la conciencia de todo hombre mentalmente sano; o están grabadas en la conciencia como la imagen que el sello deja estampada en la cera, según escribe san Agustín. Esta doctrina de la impresión moral de la ley moral en el hombre reproduce el pensamiento de san Pablo en su epístola a los romanos (Rom 11,15).

Pero el orden no es una categoría estática, sino dinámica, porque es una invitación a la transcendencia. Es una forma de *imperio* interior, porque también la imagen divina lleva la efigie del Emperador: ¡Oh hombre!, tu corazón sea el arca de Dios, donde se guarden sus riquezas: ahí la moneda de Dios; tu mente que lleva la imagen del Emperador: *mens tua habens imaginem imperatoris*⁴⁴.

Este rasgo imperativo del orden interior, o esta llamada del Orden al orden es el eco de una voz viviente. La *vox conscientiae* se relaciona con una personalidad de legislador y Emperador. Lo mismo que san Agustín ha interpretado así este fenómeno religioso, J. E. Newman en páginas célebres de sus escritos⁴⁵.

El hombre no es ni se siente como legislador absoluto de sí mismo; antes bien se siente legislado; se siente bajo una ley, que no ha creado él, se siente obligado, religado, comprometido a cumplirla bajo pena de culpabilidad.

La voz de la conciencia es principio de una vocación, de un llamamiento al orden que debe realizar. Los pensadores laicos han

44. *Enarrationes in Ps.* 63, 11, PL 36, 765.

45. Cómo halló san Agustín a Dios en la conciencia u hombre interior en la luz de la Verdad, J. H. Newman tuvo el encuentro o experiencia de Dios en la fuerza imperativa de la ley moral. Este argumento lo desarrolla ampliamente en su obra *Grammar of Assent*, traducida al español por José Vives con el título *El Asentimiento religioso*. Barcelona, 1960: V. *La creencia en un solo Dios*, 114-16. Un pasaje sugestivo es el de su novela *Callista*: "Yo siento a Dios dentro de mi corazón. Yo me siento en su presencia. El me dice: *haz esto, no hagas aquello*. Vosotros podréis decir que esta voz es una ley de la naturaleza, como el gozar o el entristecerse. Yo no entiendo eso. No, ella es el eco de una persona que me habla. Lleva consigo las pruebas de que viene de Dios. Mi naturaleza se siente hacia ella como hacia una persona": *Callista*, 2686 citado por G. VELOCCI, *Newman místico* (Roma 1964) 85, núm. 12.

dado una interpretación extraña de este llamamiento interior, de este sentimiento de culpabilidad y remordimiento del orden transgredido. Así Heidegger explica a su modo esta vocación natural, el enigma del hombre llamado interiormente a una existencia superior: "En esta situación se oye la *voz de la conciencia*. ¿Quién llama? La Existencia misma es la que llama. La Existencia se llama a sí misma en la conciencia. La Existencia que no ha llegado a ser "ella misma" por deficiencia, —deuda, culpa— de la Existencia: da voces para que recuerde "al mismo", para que se libere y llegue a ser "uno mismo" pasando de la inautenticidad a la autenticidad de la Existencia"⁴⁶.

Este lenguaje es enigmático: la conciencia da voces para que se recuerde a sí mismo. La *memoria Dei* queda abolida por la *memoria sui*. Toda la vida humana queda desnivelada o reducida a un nivel inferior de inmanencia subjetiva.

Nótese la diversidad de la ontología de la *vocación* en san Agustín, en quien la conciencia no es monológica, como Heidegger, sino *dialógica*, en comunicación con una persona trascendente. Vocación e invocación, deseos, clamores profundos desde el abismo del ser finito, se mezclan en este diálogo: "Os invoco, Dios mío, misericordia mía, que me creasteis y no os olvidasteis, cuando yo os tenía olvidado... No desamparéis ahora a quien os invoca: pues antes de invocaros, os adelantasteis Vos, apremiándome con frecuentes voces de toda clase, para que os oyese de lejos y me volviese a vos y llamase al que a su vez me llamaba"⁴⁷.

"No os olvidasteis de mí cuando yo os tenía olvidado". Aquí es la lucha de dos memorias; la *memoria de Dios* que quiere romper el hielo del olvido humano, creando a su vez en el hombre la *memoria Dei*, el recuerdo de Dios, sin el cual la criatura se hunde en la vaciedad de sí mismo o de una existencia huera y sin meollo.

La invocación del hombre agustiniano halla un eco en el amor personal del Creador, porque supone la providencia de "un admonitor autorizado", que dice Newman y responde a la persuasión de que "tenemos dentro de nosotros la imagen de una Persona, hacia la cual se dirige nuestro amor y nuestra veneración, en cuya sonrisa encontramos nuestra felicidad por la que suspiramos y hacia la cual dirigimos nuestras súplicas, así como su ira nos turba y consume"⁴⁸.

46. Cf. M. BUBER, *Qué es el hombre* (México 1964) 22.

47. *Confesiones* CIII, 1, 1.

48. Cf. J. H. NEWMAN, *El Asentimiento religioso*, 120.

El "dueño trascendente en el dictamen de la conciencia" de Newman, nos remite al *imperator* de la estructura de la conciencia moral de san Agustín, lo mismo que el "dictamen del admonitor autorizado". Y aquí vuelven a enlazarse Agustín de Hipona y "el Agustín de nuestro tiempo", *der Augustinus der Neuzett*, como se llamado al pensador inglés.

3. La admonición interior

El fenómeno de la admonición interior fue señalado por Agustín en los escritos primeros de Casiciaco, y en los posteriores, como un hecho trascendente de la conciencia humana y parte de la pedagogía de la gracia en la educación del hombre. "Cierta admonición que actúa en nosotros para que recordemos a Dios, para que le busquemos, para que sin fastidio nuestra sed nos lleve a él, emana a nosotros de la fuente misma de la Verdad"⁴⁹.

La *admonitio*, como se ve, pertenece al dinamismo pedagógico de la memoria de Dios y procede de la Verdad interior, que actúa unas veces como luz, y otras como lenguaje interior, pero siempre con el mismo fin de despertar el recuerdo de Dios. En otro lugar habla de *admonitio veritatis*, la cual tiene muchas voces y muchas maneras de manifestarse al hombre⁵⁰.

Dada la significación que tiene el "recuerdo de Dios" en los principios de la conversión y en el medio y en el fin mismo, es decir, en todo el itinerario del espíritu hacia su meta última, puede comprenderse o vislumbrarse el inmenso campo de acción reservado a la *admonitio veritatis*, que va haciendo cada vez más consciente la *memoria Dei*. En todas las conciencias se oye el eco de los avisos de lo alto, porque "Dios habla también en la conciencia de

49. *De beata vita* IV, 35: PL 32, 967: "Admonitio autem quaedam quae nobiscum agit ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso fastidio sitiamus, ab ipso nos fonte veritatis emanat". En los *Soliloquios* dice también: "Deus quem nemo amittit nisi deceptus, quem nemo quaerit nisi admonitus, quem nemo invenit nisi purgatus" (*Soliloquia* I, 2: PL 32, 87). "Deus a quo admonemur ut vigilemus... Pater pignoris quo admonemur redire ad te" (*Soliloquia* I, 2: PL 32, 87). Cf. sobre este punto J. MORAN, "La teoría de la admonición de los Diálogos": *Augustinus* 13 (1968) 257-271.

50. Hay en las Confesiones muchos verbos y expresiones que pertenecen a esta pedagogía de la *admonitio*, tan importante en la psicología de la conversión. Cito algunos ejemplos: "Tu excitas ut laudare te delectet" (*Confessiones* I, 1); "stimulis internis agitabas me" (*Confessiones* VII, 8); "institisti crebrescens multimodis vocibus" (*Confessiones* XIII, 1); "intravi in intima mea duce te" (*Confessiones* VII, 10); "admonitus redire ad memetipsum" (*Confessiones* VII, 10); et quomodo egisti ut sentirem miseriam meam" (*Confessiones* VI, 6); potui quoniam factus es adiutor meus" (*Confessiones* VI, 6).

los buenos y de los malos. Pues el aprobar lo que está bien hecho, o censurar lo malo, no se puede sin la voz de aquella verdad que en el silencio del corazón da su juicio aprobatorio o condenatorio”⁵¹.

Nótese que en toda esta fenomenología de la *admonitio* o *vox veritatis* subsiste un enlace particular entre la obra de la criatura y del Creador. Podría darnos luz aquí un bello pensamiento de san Francisco de Sales: “El amor sobrenatural es hijo del milagro, pero al mismo tiempo hermano de los amores humanos”⁵². Hay lazos como de consanguinidad entre la naturaleza y la gracia. Quiero decir, que en nuestro tema, las admoniciones, locuciones, voces, excitaciones y otras formas de actuación que tiene Dios en su mano y providencia, se hermanan con las mociones mismas, que proceden de la naturaleza misma del hombre, que siempre *in imagine ambulat*.

Entre estos medios hay que mencionar “la noción de la ley eterna que está impresa en nosotros”⁵³, y aquella “noción impresa del mismo bien, que nos hace preferir unos valores a otros”⁵⁴, y también aquella “noción de la sabiduría que tenemos impresa en la mente”⁵⁵. Todas estas “impresiones” —de la ley eterna, del bien, de la sabiduría— son formas de amor que se relacionan con Dios, y pertenecen a la estructura misma del espíritu. En otras palabras, son como agente secretos de la *memoria Dei* en la conciencia humana, y se entienden con las mociones que vienen del amor de Dios para ayudar a la criatura humana a salir de su miseria y de su hambre. Así dos amores —uno divino y otro humano— son en última instancia los que ponen la mano en esta historia secreta que es una repetición de la parábola del hijo pródigo.

6. *Regio egestatis*

Pues toda la pedagogía de la *admonitio* tiene su campo en la que llama san Agustín *regio egestatis*, país de miseria y de hambre, que es el teatro de la parábola evangélica⁵⁶. “Porque la región leja-

51. *Serm.* 12, 1: PL 38, 102: “Loquitur etiam Deus in bonorum malorumque conscientia. Nam et approbare quod bene facit et improbare quod peccat, nemo recte potest, nisi ad eadem in silentio cordi vel laudante vel clamante voce veritatis”.

52. F. DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, I, cap. 6.

53. *De libero arbitrio* I, 6, 15: PL 32, 1229: “Aeternae legis notio quae nobis impressa est”.

54. *De Trinitate* VIII, 3, 4: PL 42, 949: “...impressa notio ipsius boni”.

55. *De libero arbitrio* II, 8, 26: PL 32, 1253: “...sapientiae notionem in mente habemus impressam”.

56. *Confesiones* II, 10: “...et tactus sum mihi regio egestatis”.

na es el olvido de Dios". Y el hombre de aquella región es la indigencia de la palabra de la verdad⁵⁷. El hambre le obligó a entrar en sí y a recordarse de su Padre.

La misma menesterosidad levanta su voz admonidora en la conciencia de los olvidados, y extraviados en la región lejana, y se da una especie de dialéctica de la miseria y de la misericordia que san Agustín indica: "Yo me hacía cada vez más miserable y tú te ponías cada vez más cerca"⁵⁸. Cuanto más ahondaba en su propia indignidad, resplandecía con mayor decoro la dignidad del Padre, como dice del hijo pródigo: "El apacentador de puercos conoce su indignidad y reconoce la gloria de Dios, pero forzado por la necesidad"⁵⁹.

En las regiones más tenebrosas del olvido divino la indigencia se hace voz amonestadora para recordar a Dios. Nadie puede vislumbrar la extensión de esta voz en las lejanas regiones del olvido que es el pecado⁶⁰.

De este modo la miseria misma queda valorada, como una aliada de la memoria de Dios en la admonición de la verdad. Parece un pensamiento atrevido este de Simone Weil: "He de mirar cada pecado que yo he cometido como un favor de Dios. Pues es un favor que la imperfección esencial que se esconde en el fondo de mi misma, sea en parte puesta ante mis ojos en tal día, en tal hora, en tal circunstancia. Yo deseo, yo suplico que mi imperfección se ponga toda ella ante mi vista, según la capacidad de la mirada del pensamiento humano: no para que ella se cure, sino para que aun siguiendo ella sin remediarse, yo esté en la Verdad"⁶¹.

Pensamiento que rima con este de Kierkegaard: "Una moral que ignora el pecado, es una ciencia perfectamente vana: pero si admite el pecado, entonces ella sale por este hecho de su esfera"⁶². Estos audaces pensamientos nos traen un eco de la música pascual de *O Felix culpa*, o los gemidos del autor de las Confesiones: ¡Qué digno de compasión era yo! Y vos ¡cómo punzabais el tumor vivo

57. *Questionum evangel.* II, 33: UL 35, 1344: "Regio itaque longinqua oblivio Dei est. Fames autem in illa regione est indigentia verbi veritatis".

58. *Confessiones* VI, 16: "Ego fiebam miserior et tu propinquior".

59. *Enarrationes in Ps.* 70, 11, 6: PL 36, 156: "Agnoscit hanc indignitatem filius minor a patre longe peregrinans. Agnoscit gloriam Dei, sed egestate constrictus. Infelix per humilitatem impetrat felicitatem".

60. En las Confesiones se ofrece un amplísimo panorama de esta pedagogía de Dios, que no deja reposar a los hombres, por muy alejados que vivan de El.

61. S. WEIL, *Le pesantier et la grâce* (Paris 1968) 66.

62. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*; citado por R. DESJARDINS, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec Saint Augustin* (Paris 1975) 71.

de mi herida..., para que me convirtiese a vos y se curase⁶³. En la región de la indigencia y desventura, que es el pecado, resuena la *admonitio veritatis*, la voz de la verdad en la naturaleza lapsa, y por contraste la verdad de Dios. Tornamos otra vez a la dialéctica de la miseria y misericordia.

Pero la culpa no es tan feliz que no haga al hombre infeliz, porque el olvido de Dios le convierte en un lugar infeliz donde ni puede estar, ni puede retirarse de él, según la experiencia agustiniana: *Et ego remanseram infelix locus ibi nec esse possem nec inde recedere*⁶⁴. Este *infelix locus* es la conciencia infeliz, que se hace también lugar de encuentro de Dios, porque aquí la *memoria sui*, la presencia del espíritu a sí mismo y en sí mismo, está como vestida del luto de la infelicidad, que es el sambenito de la culpa.

Es la misma psicología profunda de la conversión del hijo pródigo, donde resalta la relación entre la experiencia exterior y la interior, entre la dialéctica de *foris-intus*, cuando el pastor de puerocos entró en sí, metido por el amargo sabor de las algarrobas y bellotas. La compañía de los animales y la soledad hambrienta le hizo reflexivo y le dio a conocer mejor la altura donde estuvo y la hondura y desventura donde estaba. Y la *memoria sui* —la comprensión de sí mismo— se llenó para iluminarse de la memoria del padre y de la abundancia de pan en su casa.

La psicología de la parábola evangélica la sabía muy bien san Agustín, de quien nos consta que lloraba, cuando en las fiestas litúrgicas, el ciclo de las lecturas traía la admirable historia y conversión del pródigo⁶⁵.

Ella nos confirma cómo el estado de miseria y de hambre viene a unirse a la *memoria Dei*, el recuerdo del Padre y de la casa paterna, desde la cual los ojos y el corazón del Padre no pierden de vista al pródigo desarrapado y famélico. El hijo puede temporalmente olvidarse del Padre y alejarse de su compañía: pero el Padre no puede dejarle alejarse de su memoria y le sigue y persigue con sus dardos y agujones desde lo alto de su morada. ¡Con qué ternura miraba san Agustín esta casa paterna, que había abandonado como pródigo!: "Allí está la Casa de mi Dios, muy por cima de mi alma: allí habita él, y desde allí me mira: desde allí me creó, desde allí me gobierna, desde allí me favorece, desde allí me llama,

63. *Confesiones* VI, 16.

64. *Confesiones* VIII, 3.

65. *Confesiones* VIII, 3.

desde allí me dirige, desde allí me guía, desde allí me lleva a casa" 66.

Nótese la riqueza y maestría de las operaciones divinas que el Padre realiza desde su casa con el hijo para despertarle y mantenerle en su memoria, hasta traerlo a casa.

4. *El ateísmo y la memoria Dei*

Siguiendo estos pensamientos, pudiera creerse que no ha lugar para un ateísmo serio, porque la memoria de Dios va inserta en las primeras líneas de fuerza del espíritu humano, en el fondo de sus impulsos ontológicos orientados hacia lo absoluto, hacia el valor en que todos los valores se fundan. Claro que el ateísmo consiste en cambiar una trascendencia por otra aparente. De otro modo no sería posible como fenómeno.

Pero la razón verdadera no admite este cambio, porque la unidad de Dios es dogma esencial de todo teísmo, un atributo divino intransferible.

Mas nótese también que la profesión del olvido de Dios, que es el ateísmo, no supone una abolición de la *memoria Dei* en los seguidores. Toda la historia de la conversión y evolución de Agustín prueba la compatibilidad del alejamiento de Dios y de la vivencia de su memoria en él.

En medio de la actuación de las fuerzas positivas y negativas sobre el espíritu, ronda el recuerdo divino. Aun estando dominado por la costumbre carnal, aletea en torno la providencia.

"Me arrebatábais vos con vuestra hermosura, pero luego mi propio peso me arrancaba de vos y caía gimiendo en estas cosas: y este peso era la costumbre carnal. Pero iba conmigo tu recuerdo" 67.

Esta ausencia y presencia de Dios, que san Agustín hace compatibles en su propia historia, es seguramente una ley en la historia secreta del espíritu humano. Aun los grandes negadores del mundo moderno como Nietzsche sigue válida la ley: *sed mecum erat memoria tui*. Lo mismo que en el "ateo por gracia de Dios" de Miguel de Unamuno. Y hoy cuando se habla tanto de la muerte de

66. *Enarrationes in Ps.* 41, 9: PL 37, 469: "Tbi enim domus Dei mei super animam meam: ibi habitat, inde me prospicit, inde me creavit, inde me gubernat, inde mihi consultit, inde mihi excitat, inde me vocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit".

67. *Confessiones* VIII, 17: "Rapiebar ad Te decore tuo, moxque diripiebar abs Te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu: et pondus hoc consuetudo carnalis. Sed mecum erat memoria tui".

Dios —que sería su olvido absoluto— su presencia se ostenta más retadora y sonada que nunca.

En los tiempos de nuestro santo el ateísmo no se presentaba como el fenómeno invadente de hoy: era más bien postura de minorías, y fruto de una particular depravación del espíritu, como dice él.

Aunque no directamente en relación con el ateísmo, Agustín meditó mucho sobre el fenómeno del olvido de Dios y diagnosticó esta terrible enfermedad humana. Por esto también apunta al ateísmo estos profundos pensamientos de uno de sus primeros libros. Después de llegar con una dialéctica cerrada, meditando sobre las verdades eternas, a un conocimiento seguro de Dios, aunque muy débil (adhuc tenuissima forma cognitionis): después de recorrer con una ascensión mental los diversos niveles de los seres del universo, vestigios de una sabiduría eterna, añade esta lamentación: “¡Ay de los que te dejan a ti que eres guía y se extravían en tus vestigios y aman tus guiños en vez de ti, y se olvidan de lo que les insinúas, oh suavísima luz de las almas, sabiduría! Porque no cesas de insinuarles cuán grande y excelente eres: y señas tuyas son todo el ornato de las criaturas... Semejantes son a los hombres, que aman tus obras en vez de Ti, los cuales al oír a un orador elocuente y sabio, mientras quedan prendidos ávida y excesivamente de la suavidad de su voz y de la composición de las sílabas de su discurso, ordenadas muy hábilmente, se dejan perder lo principal que es el sentido de las sentencias, de que fueron signos las palabras pronunciadas. ¡Ay de los que se apartan de tu luz y se recuestan dulcemente en su oscuridad!

Porque volviéndose en cierto modo de espaldas a Ti, viven pegados a su conducta desordenada, como a su sombra, y aun entonces, todo cuanto les produce deleite, viéneles del resplandor de tu luz que hay en torno; pero amando la oscuridad, sus ojos se vuelven cobardes e impotentes para encararse y disfrutar de tu presencia. Por este camino el hombre va cada vez a más profundas tinieblas”⁶⁸.

Formula aquí san Agustín una aguda fenomenología del olvido de Dios y del ateísmo, que es un extravío en los vestigios de Dios y apartamiento de éste.

El ateísmo es una forma de seducción de las criaturas y un abandono y olvido del Creador. Pero sin la memoria de Dios se pro-

68. *De libero arbitrio* II, 16, 43: PL 32, 1264.

duce un grande eclipse y oscurecimiento en el espíritu humano, que renuncia a su aspiración de plenitud, a su amor de totalidad o, digámoslo así su catolicidad. Lo que ha distinguido a la filosofía católica es precisamente su defensa de la catolicidad del espíritu, cuyas líneas de fuerza que llamamos memoria, entendimiento y voluntad son católicas, es decir, abiertas y abarcadoras de todo lo real que hay en el mundo y sobremundo. Y lo que ha distinguido y distingue todas las filosofías acatólicas es la mutilación del espíritu, negando su capacidad y apertura a la verdadera trascendencia. Son todas ellas filosofías agnósticas, materialistas o idealistas, pero con un idealismo que encierra al espíritu en su propio coto y límites de contingencia.

El ateísmo mutila la catolicidad del espíritu, porque una de sus grandes herejías —que también es del mundo moderno— es la negación de lo que ha llamado J. Maritain "la primacía del espíritu", que está sostenida sobre la primacía ontológica de Dios. Y así el hombre queda manco en su memoria, ciego en su inteligencia, y encarcelado en su voluntad, con un retorno a la barbarie y a la mentira, porque la negación de Dios es la gran mentira y blasfemia, que contamina la cultura actual.

San Agustín expresa estas mismas ideas con sus imágenes estéticas, que se han traducido: la huida de la sabiduría y de su luz suavísima significa la fuga de la plenitud del sentido del mundo y el refugio en las sombras. Se ama el goce y el sonido y música parcial de los versos, y se pierde la luz y hermosura universal del poema, donde se declara el sentido de todas las cosas. El ateísmo es una mala audición de la gran obertura del mundo, una pésima lectura y exégesis del poema universal, una mutilación de sus partes esenciales. Es un amor a la oscuridad donde los ojos pierden su agudeza y su capacidad para ver el sol, en que se bañan y lucen todas las hermosuras.

Mas para san Agustín aun en esta región de sombras y mutilaciones entra el resplandor divino, porque las mismas bellezas fugaces de las cosas que cautivan y fragmentan el alma, son destellos de una luz eterna, vestigios de una infinita hermosura, que pregonan ellas a su modo. Por eso la dialéctica agustiniana de las partes va a la plenitud, porque "a uno no le va bien, si le puede ir mejor; a otros no nos va bien con los puros vestigios de la verdad, cuando con la verdad misma podríamos estar mejor"⁶⁹.

69. *De vera Religione* 36: PL 34, 151.

El hombre, pues, se halla puesto delante de un bivio con la terrible facultad de escoger y decidir por sí mismo el retorno a la Casa del Padre, la Ciudad de Dios, o de perderse en la selva oscura de las criaturas, donde no hay salida a la libertad y la alegría de la luz⁷⁰.

VICTORINO CAPÁNAGA, OSA.
MADRID

70. Para conocimiento bibliográfico de la *Memoria Dei* cf. los siguientes trabajos: L. CILLERUELO, "Introducción al estudio de la memoria en san Agustín": *La Ciudad de Dios* 164 (1962) 5-24; ID., "La memoria sui": *Giornale di Metafisica* 9 (1954) 478-492; ID., "La memoria Dei según san Agustín": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 499-509; ID., "Pro memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 65-84; en este artículo responde L. Cilleruelo al P. G. Madec que había publicado su escrito "Pour et contre la 'memoria Dei': *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 89-92; ID., "Por qué memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 10 (1964) 289-294. Menciono también una tesis muy valiosa reciente de laúrea en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma, de la que es autor el agustino descalzo italiano C. Gabriele Ferlisi: *Memoria metafisica e peccato. Tre quesiti sulla "Memoria agostiniana" e sua utilizzazione per una riflessione su Dio e sul peccato*. Roma 1974. (Ad uso manoscritto).