

Personalismo moral en san Agustín

Un hecho aparece claro en el análisis de la doctrina teológica en general agustiniana: el pesimismo en sus consideraciones acerca de la actitud ética y moral en general. Interpretaciones recibidas de épocas pasadas, nos han hecho desfigurar la doctrina agustiniana. Quizá hoy necesitemos también nosotros depurar la imagen del Agustín cristiano del siglo IV, tratando de buscar los fundamentos de sus afirmaciones y los condicionamientos socioculturales y religiosos. Necesitamos llegar a una visión de conjunto de los principios elementales de la vivencia cristiana, basados en un contacto vital con dos fuentes esenciales de inspiración: la filosofía y como iluminación de la misma, la Escritura.

Posiblemente hoy tengamos que recurrir a una concepción cristiana de la existencia, partiendo de aquello que un teólogo fundamentado decía, recurriendo a Paul Tillich, con el fin de comparar su método teológico con el de Agustín: "En cuarto lugar, yo buscaba a un "filósofo de la religión", porque me parece inevitable llegar a un compromiso con Grecia, en lo cual consiste el mensaje elemental de Agustín de Hipona, herido de la nostalgia del "ser", de la eternidad, del sábado y de la "paz", en este mundo evolutivo en el que no existe la paz¹.

No sería algo nuevo. El estudio de la reflexión, tanto teológica como espiritual en general de los primeros pensadores del cristianismo, nos hace ver claramente, cómo su actitud fue ya ésta desde el principio. Y Agustín lo vivió todavía más desde el fondo, porque su mundo era un mundo donde la decadencia del Imperio tocaba a su fin, donde el escepticismo reinaba por todas partes, porque no se sabía ya a dónde dirigirse en la actitud a tomar como orientación en la existencia. Agustín vivió el problema y lo experimentó en carne propia, como quizás lo estemos experimentando los hombres de nuestra época, ya que se ha perdido en muchos medios la razón de vivir. Quizás todavía Agustín tenga algo que decir hoy a los que vi-

1. L. CILLERUELO, "La prueba agustiniana de la existencia de Dios": *Estudio Agustiniano* 4 (1969) 241.

vimos la época de un mundo en que "Dios" ha dejado de existir. Quizás el hombre esté cansado del recurso a las cosas en sí e incluso del hombre en sí, subjetividad cerrada, y quiera encontrar algo que le supere, ya que finalmente "Dios nos duele", porque esa imagen sigue grabada y pidiendo sus exigencias de vivencia total.

Somos conscientes de que no todos piensan en esta dirección, especialmente cuando se colocan frente a sus prejuicios en la doctrina del doctor de Hipona. Por esto nos será de todo punto necesario, ver desde un principio las orientaciones que ha tomado el pensamiento agustiniano en la pluma de muchos de nuestros contemporáneos, para los cuales, finalmente la Iglesia ha podido desentenderse de una de las causas más gravosas de la consideración pesimista de la existencia cristiana.

1. *Síntesis de la crítica acerca de la doctrina moral agustiniana*

Quede claro desde un principio, que nos limitamos en este apartado a los fundamentos de la moral según Agustín, a sus principios y no a doctrinas concretas, aunque muchas veces los autores hagan recurso a sus afirmaciones sobre ciertos problemas, concluyendo de aquí sobre los principios que rigen sus afirmaciones. Por otra parte no haremos alusión detallada a todos los autores, sino a ciertas corrientes.

Constatando cómo considera la naturaleza humana, a partir de la historicidad que viene exigida por datos, tanto de la filosofía como de la religión, se le ha tachado de positivista, ya que abriría la puerta a todos los métodos modernos del psicoanálisis, del historicismo o del existencialismo filosófico, como resultado de someter la razón a los datos de la experiencia².

Por el contrario ha habido otros autores que, basados en un supuesto platonismo agustiniano, sin llegar a comprender ese platonismo en su autenticidad, se han visto obligados a proclamar a Agustín, el gran padre de todos los subjetivismos modernos, de todas las morales de intención, en suma, de tachar de racionalista a ultranza, al Agustín cristiano sincero³. Pero ninguno de éstos se ha preocupado "de concordar el positivismo con el racionalismo de san Agustín"⁴.

2. En esta dirección pensarían todos los teólogos de tendencia más bien fideísta, tanto de campo católico como protestante.

3. Cf. J. ROHMER, *La finalit  morale chez les théologiens* (Paris 1939) 1-30.

4. Cf. L. CILLERUELO, *Obras de san Agustín. Tratados morales*. Introducción general B.A.C. XII (Madrid 1954) 3.

Ya es un tópico la consideración del pesimismo agustiniano y dualismo irremediable. Colocados en presupuestos muy ajenos a la mentalidad de Agustín, basados en dilemas irreconciliables con la mente del obispo de Hipona, dilemas que se extienden a todos los campos de la acción humana, se han llegado a hacer afirmaciones que quizás haya que revisarlas, tras una consideración más reposada y atenta de la obra agustiniana⁵.

No han faltado, por otra parte, espíritus irenistas, que han querido llevar el agua a su molino, basados en la consideración agustiniana de que el hombre es creación de la Trinidad y que ella ha de llevar a feliz término su misión de restitución de nuevo a la unidad⁶: "Pero parece también claro, que esos calificativos, pesimista y optimista, son abstracciones, aspectos de la gigantesca obra de Agustín, y que pueden aplicarse a cualquier otro pensador e incluso a los Santos Evangelios"⁷.

En el fondo de toda esta crítica al problema ético en Agustín, existe una corriente del pensamiento filosófico-teológico actual, que podríamos sintetizarla de la siguiente forma: En primer lugar la discusión actual está dominada por el problema subyacente del Humanismo Total, es decir, por el problema del hombre, como Valor Supremo y creador de la Historia. Hay en el fondo una defensa de Pelagio contra Agustín, y por eso los no católicos hablan claro, mientras que los católicos no se atreven a hablar claro. Es pues una discusión condicionada por el prestigio de Hegel y de Marx. Con frecuencia los autores no saben colocarse en el siglo IV y exigen a Agustín demasiado, como si fuese un cristiano de nuestros días; otras veces acusan a Agustín, en lugar de acusar a san Pablo o a la Iglesia católica. Por esto la discusión está llena de reticencias, reservas, acusaciones vagas y aún prejuicios o falta de información en los textos y documentos.

El problema del "libre albedrío" es el que se lleva la palma en todas las discusiones, ya que Agustín al principio lo defendió con energía desconocida hasta él⁸, y más tarde le puso tales condiciones que algunos creen que lo determinaba⁹. Pelagio había hablado claro: el libre albedrío es la libertad, la "gracia natural" y esta "Ley Natural" es la ley de Dios. La voluntad divina es pues la ley del

5. Gran mayoría de los moralistas contemporáneos, dejados llevar quizás de una interpretación de S. Agustín proveniente de la Edad Media y siglos posteriores.

6. Ciertos círculos del protestantismo liberal.

7. Cf. L. CILLERUELO, *Obras de san Agustín*, 4.

8. *De libero arbitrio*: PL 32, 1221-1310.

9. *De gratia et libero arbitrio*: PL 44, 88-912.

Universo, y la libertad humana es el factor intrínseco de la ética: Se necesita, por consiguiente, desterrar, tanto el término "sobrenatural" como cualquier principio "sobrenatural" externo a la libertad humana, p. e. la gracia de Cristo, la Iglesia, el Espíritu Santo, etc. Esto cambia la estructura interna del hombre y la estructura de la sociedad en que vive.

La discusión, como consecuencia, se centra siempre en la sexualidad, punto neurálgico de las discusiones de Agustín con los pelagianos. Agustín condenaría la sexualidad creada por Dios, piensan algunos, y no acepta el orden divino que rige a la especie humana. Según Agustín, como él se sentía culpable en su juventud, tiene que sentirse culpable la Humanidad por su pecado original. Si el hombre no se siente culpable en su misma naturaleza pecadora, no tendría por qué renunciar a la sexualidad; y precisamente lo que dice Agustín es que la renuncia a la sexualidad, la continencia, la virginidad, es el precio que hay que pagar para que el hombre se libere de la sexualidad pecaminosa. Por eso denunciaba siempre a Pelagio de rehabilitar la "concupiscencia". Estos autores parecen ignorar o discutir que Pelagio se había hecho famoso por su "Elogio de la virginidad", o que imponía un rigorismo más profundo que el agustiniano.

A estos presupuestos añaden, consciente o inconscientemente otro: La distinción entre "Oyentes" y "Electos", propia de los maniqueos y que sería la base de la orientación ética de Agustín. Piensan algunos acusadores de Agustín, que éste ha perpetuado en la Iglesia esa distinción después de reprochársela a sus correligionarios. Al imponer a los clérigos y monjes la castidad total, les da un prestigio ante los pueblos, y así tenemos automáticamente dos tipos de moral: La de los oyentes y la de los perfectos. El celibato entonces se convierte en un campo de batalla. Pero automáticamente esa "moral monástica" se extiende al pueblo en formas atenuadas: exigencia general de ascesis, renuncia a las "pompas y vanidades" del mundo, sentimiento de culpabilidad sexual fuera del matrimonio e incluso en el matrimonio, cuando no se trata expresamente de engendrar hijos para el cielo, etc. etc. Se le acusa de haber provocado entre el clero católico un estado de hipocresía y de teurgia, ya que defiende el prestigio de su casta sacerdotal, pero no guarda la castidad que predica.

Algunos piensan que la teología agustiniana no tenía ya remedio, desde el momento en que se impone la gracia divina como factor decisivo de la moral humana, ya que creen que se trata de un determinismo disimulado y de una visión teúrgica y mágica de la

existencia, apoyada en mitos que tratan de justificarse con la Biblia en la mano. Y de hecho se reprocha a Agustín el haber organizado una Iglesia, en la que los sacramentos son una especie de magia, independiente de la voluntad humana.

2. Momento inicial del pensamiento ético en Agustín

La variedad de interpretaciones a que hemos asistido en la consideración de la actitud ética agustiniana, nos invita a un estudio más detenido de todo el proceso de su pensamiento en la estructuración de los principios fundamentales de las reglas de acción moral. Para esto voy a tratar de presentar su pensamiento, cambiando hasta cierto punto, el ángulo de visión bajo el cual se ha considerado siempre a Agustín, tratando de integrarlo en una visión más abierta y existencial. Partiré de una de las últimas interpretaciones sobre el fundamento de la epistemología agustiniana, la teoría que trata de superar las dadas hasta ahora en general acerca de la metafísica del hombre¹⁰. Se trata de la así llamada: teoría de la "Memoria Dei"¹¹. Soy consciente de la controversia a que ha dado lugar y que tanto unos como otros, han aportado sus razones para defenderla o criticarla¹²; no obstante, por motivos aducidos al principio y consciente por otra parte de los fundamentos verdaderamente

10. E. GILSON, *Introduction a l'étude de S. Augustin*. Paris, 1942.

11. Esta teoría la presenta por primera vez su iniciador, Lope Cilleruelo, al Congreso Internacional Agustiniiano de París en 1954 con el siguiente título: "La memoria Dei según S. Agustín": *Augustinus Magister*, I (París 1954) 499-509. Anteriormente el citado autor había estudiado el problema de la "memoria" en general según S. Agustín en el artículo: "Introducción al estudio de la memoria en S. Agustín": *La Ciudad de Dios* 164 (1952) 5-24; y La "memoria sui": *Giornale di metafisica* 9 (1954) 478-492. Más tarde da una explicación detallada en otro artículo titulado: "Originalidad de la noética agustiniana": *San Agustín. Estudio y Coloquios* (Zaragoza 1960) 179-206. Otros autores han seguido estudiando este acuciente problema; así: J. MORAN, "Hacia una comprensión de la "Memoria Dei" según S. Agustín": *Augustiniana* 10 (1960) 185-234; ID., "La teoría del conocimiento en san Agustín. *Enchiridion sistemático de su doctrina* (Valladolid 1961); M. N. CASTEX, "La memoria metafísica según el libro X de las Confesiones": *Sapientia* 19 (1964) 9-25. Para la aplicación de esta teoría a la Escuela Agustiniiana, cf. F. CASADO, "La "Memoria Dei" en la escuela agustiniana": *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 581-595; ID., "La teoría de la "Memoria Dei" en la tradición escolástica agustiniana": *La Ciudad de Dios* 177 (1964) 5 43; 201-233; J. MORAN, "Juan Lorenzo Berti y su interpretación de la "memoria Dei" agustiniana": *La Ciudad de Dios* 176 (1963) 235-264. Se han seguido haciendo estudios sobre las aplicaciones concretas; así: T. RODRIGUEZ NEIRA, "Sentido gnoseológico de la memoria según S. Agustín": *Estudio Agustiniiano* 6 (1971) 371-407; ID., "La teoría del olvido en S. Agustín y Freud": *Estudio Agustiniiano* 8 (1973) 53-66; C. G. FERLISI, "Memoria metafísica" e peccato. *Tre quesiti sulla "memoria agostiniana" e la sua utilizzazione per una riflessione su Dio e sul peccato*. Roma, 1974. (Pro manuscrito).

12. A una crítica de G. MADEC en *Bulletin Augustinien pour* 1960, núm. 340: *Revue des Etudes Augustiniennes* 9 (1963) 365-366, sobre un artículo de J.

científicos en los cuales se basa tal interpretación, moviéndose dentro de un contexto a la vez filosófico y de revelación, consideración histórica del hombre en cristiano, he optado por usarla en la presentación de los principios de la moral de Agustín.

Una pregunta nos sale al paso de inmediato: ¿Es posible, a partir de principios de metafísica del espíritu, llegar a principios éticos? Nos parece que sí. Se ha hablado en realidad de panteísmo agustiniano, se ha llegado incluso a hablar de ontologismo, de anámmesis, de inmeísmo, de iluminismo. Pero en realidad, ¿podemos aceptar esos calificativos, partiendo de una crítica interna de la obra agustiniana? Como dice el P. Cilleruelo: "Ante todo es preciso recordar que el problema de la iluminación tiene carácter metafísico. No se aplica tan sólo al hombre, sino a todos los seres, a cada cual según su especie: *illuminatio nostra, participatio Verbi est*"¹³. La gnoseología es un caso particular, pero en todos ha de verificarse el esquema fundamental: 1) *Vocatio o revocatio*; 2) *versio o conversio*; 3) *illuminatio o formatio*. Hay diversos tipos de iluminación y cada uno debe ser estudiado a parte"¹⁴.

En líneas posteriores sigue el autor de esta interpretación resumiendo: "En el caso de la "*Memoria Dei*" se habla de una impresión. Dios imprime en los cuerpos los números espaciales y temporales¹⁵. Tales números van ligados a la naturaleza, al principio de operaciones, y por ellos mueve Dios su creación. Todas las cosas participan en Dios mediante los números, pero el hombre participa mediante la sabiduría. Imprimir es pues, dotar del sentido de las primeras nociones y principios con los cuales el hombre nace (naturaleza, ley natural, corazón, memoria Dei, mente, sabiduría, etc.). Todos los hombres, siempre y en todas partes poseen este sentido; están en contacto habitual con el mundo inteligible, aparte la ex-

MORAN en *Augustiniana* 10 (1960) 185-234, respondió L. CILLERUELO con el estudio "Por qué "Memoria Dei": "*Revue des Etudes Augustiniennes* 10 (1964) 289-294, y J. MORAN, "Sobre la "memoria Dei" agustiniana": *Augustinus* 9 (1964) 205-209. A las opiniones de los dos autores citados replica G. MADEC, "Pour et contre la memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 11 (1965) 89-92. Cilleruelo trata de aclarar este problema con una nueva aportación "Pro memoria Dei": *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 65-85. Finalmente, F. J. THONNARD en *Bulletin Augustinien pour 1964: Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966) 344, intenta valorizar los pros y contras de esta controversia, dejando campo abierto a la investigación.

13. *De libero arbitrio* III, 5, 13: PL 32, 1277; CSEL 74, 101-102; *Retractiones* I, 8, 2: PL 32, 594; CSEL 36, 35; *De Trinitate* IV, 2, 4: PL 42, 889.

14. L. CILLERUELO, *La memoria Dei según S. Agustín*, 504.

15. *De libero arbitrio* II, 9, 26: PL 32, 1234; CSEL 74, 61-62; I, 5, 15; PL 32, 1203; CSEL 74, 16; *De Trinitate* VIII, 3, 4: PL 42, 949; VIII, 5, 7: PL 42, 952.

perencia; perciben habitualmente a Dios como felicidad-verdad-unidad. El entendimiento puede nacer "*tanquam tabula rasa*", pero la "*memoria Dei*" nace enriquecida con las nociones madres y con los principios primeros. Por esa "impresión", los números de la sabiduría son la "voz de Dios", como los números espaciales y temporales, la belleza, son voz de Dios y "voz de los cuerpos". Se recurre a diversas metáforas para explicarlo: transcripción de un códice, escritura de tinta sobre pergamino, impresión de un sello sobre la cera: "*ex illa aeternitate tracta est... aeternae legis notio impressa est nobis*"¹⁶. Esta iluminación, metafísica, tiene carácter psicológico cuando la impresión se ha convertido en expresión: "*ad cogitationem pertinet intellectus, notitia vero ad solam memoriam*"¹⁷. Tenemos aquí un "*formabile, nondum expresum*", un "*invisibiliter videre... miro modo adherere*", un "*passim atque indispesite, un neglectum, sparsum, latens etc.*"¹⁸. Esta impresión es iluminación en cuanto es formación, siquiera inicial, de la mente. Aunque el entendimiento esté en potencia, no lo está la memoria. Pero no se hable de un contenido, sino de un "*praesto esse*"¹⁹.

El mismo intérprete de san Agustín, al que nos estamos refiriendo, en la exposición inicial de la teoría, hace alusión clara a la importancia de la aplicación de tal concepto agustiniano al campo moral, y expone cómo no quedó encerrada en el cuadro de las obras agustinianas, sino que llega a los teólogos de la Edad Media, sin que consiguiesen captar su verdadero significado: "La Memoria Dei" es infalible. Como ley natural es participación en la ley eterna. Cuanto más profunda es una noción, es más evidente y segura. En cambio la casuística es rebelde y a veces imposible. Cuanto más nos alejamos de lo que "tiene que ser" y nos acerquemos a la experiencia empírica, más expuestos quedamos al error. Por eso la "memoria Dei" es un ideal y un recurso criteriológico. El hombre tiende a reducir sus conocimientos a los primeros principios y nociones, y así el principio de la razón es también su término"²⁰.

"Santo Tomás admitió esta memoria, a pesar del aristotelismo"²¹. Pero el proceso de aristotelización, desde Alejandro de Hales

16. *De libero arbitrio* I, 6, 15: PL 32, 1229; CSEL 74, 15-16.

17. *De Trinitate* XIV, 10: PL 42, 1045.

18. *De Trinitate* XV, 15, 25: PL 42, 1079; *Confessiones* X, 11, 18; PL 32, 787; CSEL 33, 239-240.

19. *De libero arbitrio* II, 12, 34: PL 32, 1259-1260; CSEL 74, 71.

20. *De libero arbitrio* II, 9, 26: PL 32, 1234; CSEL 74, 61-62; *Confessiones* X, 21, 31: PL 32, 793; CSEL 33, 25; *De Trinitate* XII, 2, 2: PL 42, 999.

21. *De veritate*, q. XXII, a. 2, ad I; *S. Theol.* I, 79, I ad 1; *Summa contra Gentes* I, 11, ad 4.

a san Alberto Magno, a santo Tomás y a sus discípulos, sembró la confusión. El "*habitus primorum principiorum*" y la syndéresis fueron excluidos del conocimiento natural y sobre éste se guardó silencio. La syndéresis se convirtió en un rompecabezas: parecía algo maravilloso, nobilísimo y después no era nada. Ya en el mismo santo Tomás se aprecia la vacilación: por una parte "*intellectus noster*" (opuesto a ratio) "*se habet ad ista principia sicut se habet angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit*"; pero por otra parte, los primeros principios y nociones brotan por abstracción de lo sensible y todo se reduce a una de las mil disposiciones que pertenecen a la herencia, no del individuo, pero sí de la especie"²².

Esto nos lleva de la mano a la consideración céntrica de todo el pensamiento agustiniano. ¿Es teocentrismo?; es antropocentrismo?; o ¿son quizás las dos orientaciones, partiendo de una vivencia existencial?

Si hacemos un recorrido en la historia de la interpretación de la obra agustiniana, las opiniones que se han proclamado sobre el punto de partida del pensamiento agustiniano, sea filosófico o teológico, nos percataremos al instante que son dos las direcciones principales a que se ha llegado. El P. Cayré insiste en su método ya clásico del "teocentrismo agustiniano"²³; mientras que otros han optado por colocar al hombre como centro de la reflexión agustiniana²⁴. Al final, creo que la mejor fórmula para definir la orientación agustiniana, sea la que nos ha dejado Flórez, fórmula que implica las dos dimensiones complementándolas; sería un "antropocentrismo teístico" o "teocentrismo personalístico"²⁵. Naturalmente, habría que partir de una visión teocéntrica si consideramos el punto "a quo" y el "ad quem" de toda la problemática humana; no obstante cuando queremos estudiar este ser de hombre en su realidad histórico-empírica, sin duda el centro será él mismo. Por esto quizás

22. L. CILLERUELO, "La memoria Dei según S. Agustín": *Augustinus Magister*, I, 508-509; cfr. asimismo J. MORAN, "San Agustín y la Escolástica": *Augustinianum* 10 (1970) 118-141; ID., *Juan Lorenzo Berti*, 235-264; F. CASADO, "A propósito del innatismo agustiniano en la Escuela agustiniana": *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 85-108; 347-362.

23. F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit* (Paris 1951) 36-37; cfr. A. DEMPFF, *Metaphysik des Mittelalters*. Berlin, 1930.

24. L. CILLERUELO, "La prueba agustiniana de la existencia de Dios. (Intellectus quaerens fidem)": *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 592; ID., "Agustín y el agustinismo": *Archivo Teológico Agustiniiano* 2 (1967) 8.

25. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958) 20; cf. también M. F. SCIACCA, "La persona umana secondo S. Agostino": *Umanesimo e mondo cristiano* 2 (1951) 151-160.

debiéramos cambiar el ángulo de visión y colocarlo más directamente en la compresión antropocéntrica de toda reflexión agustiniana.

Dado que va a ser la consideración del hombre y a partir de él de donde se va a desarrollar toda la reflexión agustiniana, el hombre "religado" como imagen de Dios que es²⁶, tenemos que dejar constatada desde un principio, la orientación que toma la reflexión de Agustín en torno al hombre.

Dos concepciones pugnan entre sí: una abstracta, la otra histórica²⁷. No se insistirá tanto en la reflexión sobre la esencia del hombre basada en la orientación clásica, cuanto en la histórica. Agustín ve al hombre tal cual nos es dado en una visión condicionada por una revelación. Es muy difícil introducir al hombre en una casilla de definiciones. Es más amplia su visión. Y el método a seguir en su itinerario, lo ha dejado constatado ya en sus primeros escritos: proceso de interioridad para terminar trascendiéndose²⁸. De esta visión histórica del hombre partirá toda la antropología agustiniana definiendo los principios de la acción moral. En el proceso evolutivo de su formación, llegó finalmente a un contacto con los platónicos, quienes dejaron una huella profunda que seguiría marcada en sus interpretaciones y reflexiones sobre la revelación. Su hermenéutica platónica la contemplamos bajo un ángulo de orientación cristiana. De ahí partirá toda su construcción filosófico-teológica en general: "Para cada hombre concreto, viviente y singular, hay una idea concreta, viviente y singular en Dios. Esta idea es la que define y nos da la esencia del hombre. Es la "razón funcional" de todo el desenvolvimiento de su ser y de su vida. Razón o definición funcional en el sentido matemático y metafísico. El hombre tiene pues su esencia, que es un acto-realización inicial, seminal, de la idea divina, dentro de su naturaleza y en cualquier momento de su desarrollo; pero, al mismo tiempo, esa esencia tie-

26. Cf. A. TURRADO, "La Sma. Trinidad en la vida espiritual del justo, su templo vivo, según S. Agustín": *Revue des Etudes Augustiniennes* 5 (1959) 129-151; 233-260; ID., "Eres templo de Dios. Inhabitación de la Santísima Trinidad en los justos según S. Agustín": *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 7 (1966) 21-55; 203-227; 330-381; 8 (1967) 41-63; 153-190; 363-406; 9 (1968) 173-199; 10 (1969) 367-392; ID., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*. Madrid, 1971; L. CILLERUELO, "Historia de la imagen de Dios": *Archivo Teológico Agustiniano* 1 (1966) 3-38; Th. CAMELOT, *La théologie de l'imagen de Dieu*": *Revue de science philosophique et théologique* 40 (1956) 443-471.

27. E. GILSON, *Introduction*, 315; J. GUITTON, "Les temps et l'éternité chez Plotin et S. Augustin": Paris, 1949; R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 21.

28. M. F. SCIACCA, *S. Agostino*, I (Brescia 1949) 130-132.

ne potencialmente todas las posibilidades concretas en que el hombre ha de devenir²⁹. Esa esencia inicialmente realizada es un acto; un acto para su completo desarrollo y actualización. El hombre es un ser para. Apurando la teoría agustiniana diríamos que el hombre "se hace" en cuanto naturaleza, realizando su esencia predefinida en Dios. El hombre no es un ser, sino un siendo. Tocamos aquí el punto más cardinal de la antropología agustiniana, y que esperamos pueda aparecer claro al final de este estudio. Agustín instala la moral en la metafísica, y por ello todas las repercusiones de aquella son ontológicas u ónticas. Por el momento bástenos saber, que ese "ser-siendo" del hombre, implica esencialmente una vocación. Una vocación para realizar la perfección de su naturaleza. El hombre es un ser llamado a. Y es precisamente aquí, donde reside la primera razón básica de su misterio"³⁰.

Es verdad que Agustín se inserta en una orientación inicialmente platónica en la consideración del hombre dentro de un cuadro de revelación. Pero, no podía recibir sin más, todos los presupuestos platónicos en lo referente a varios puntos claves de la epistemología de Platón. Temas como existencia "a se" y "per se" de ese mundo de ideas en una región superior, siendo las cosas reflejo de ellas, tema como el de la preexistencia de las almas en un momento ahistórico, o el tema de la reminiscencia por un proceso de simple vivencia actual de una vivencia anterior, no entraba en el campo de visión agustiniano, ni podían entrar al menos en una época posterior de su reflexión.

El hecho de la creación es ajeno a una mentalidad helénica, donde la visión lineal de la existencia es una contradicción interna. En filosofía griega no hay lugar a creacionismo, el origen de los seres será explicado por procesos emanantísticos o de simple participación panteística. A Agustín, por tanto, hay que situarlo en una concepción bíblica de la realidad. Pero esto no le obliga a aceptar la visión grandiosa de todo el pensamiento filosófico anterior a Cristo e incluso posterior, pero en una comprensión todavía cerrada de la historia. "No obstante, Agustín queda inscrito en la tradición y preocupación del platonismo. Porque orienta a Agustín hacia la subjetividad e interioridad: "*in te ipsum redi*". No hemos de buscar la verdad en el cosmos, como diría Aristóteles volviendo a los antiguos, sino en el interior del hombre. Sólo que la subjetividad será diferente en Platón y Agustín, porque en Platón se trata

29. *De Civitate Dei* XXII, 14: PL 41, 776 777; CC 48, 833.

30. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 29-30.

de recuerdos (*"in alio mundo, olim experto, habitat veritas*), mientras en Agustín se formula un "a priori" tajante, que fuera del hombre no tiene explicación sino en Dios (*"in interiore homine habitat veritas"*)³¹.

3. Interioridad objetiva

Ese "a priori" supuesto en toda reflexión humana sobre las diversas disciplinas, que ha de colocarse en el campo metafísico de principios, adquiere fuerza de realidad experiencial consciente, al contacto con la realidad externa. Aplicándolo a los principios de acción, Agustín parte de una constatación inicial: Todo hombre experimenta en su ser más íntimo el anhelo de unidad-verdad-felicidad. Y esto en una vivencia anterior a todo contacto con la realidad circundante. De esta experiencia interna originaria, plantea Agustín un principio que sería repetido posteriormente por Santo Tomás: "Lo que naturalmente es deseado por el hombre, naturalmente es conocido por él"³². Por tanto, dado que el hombre tiende a esa verdad-unidad-felicidad y dado que por otra parte, no se satisface con esta verdad, aquella unidad o felicidad, concluye el santo, todo eso tiene que ser Dios y por tanto el hombre debe tener alguna noticia de Dios³³. Pero, ¿de dónde o en qué realidad íntima humana llega el hombre a ver esa realidad que le supera y a la cual tiende? Por el entendimiento no puede ser, ya que supone todo un proceso psicológico en su acción de conocer, tampoco por la voluntad (*intentione, attentione*), pertenecería igual que anteriormente al campo de la consciencia, será por tanto por una facultad prevolitiva y preconsciente a la que llamará "memoria Dei"³⁴.

Hemos llegado a la constatación de este anhelo de unidad-verdad-felicidad en el hombre. Pero, si esto es tan natural, tan de hombre, se pregunta Agustín, ¿Por qué, siendo este "a priori" universal y constante en todo hombre, de hecho no se llega a su con-

31. L. CILLERUELO, *Originalidad de la noética agustiniana*, 180-181.

32. *De libero arbitrio* II, 9, 26: PL 32, 1255; CSEL 74, 62; *De vera Religione* XXX, 54: PL 34, 145-146; *De Trinitate* X, 1, 1: PL 42, 971-972; XIII, 5, 8: PL 42, 1020: "Quapropter, quoniam verum est, quod omnes beatos esse velint, idque unum ardentissimo amore appetant, et propter hoc caetera quaecumque appetunt; nec quisquam potest amore quod omnino vel quid vel quale sit nescit, nec potest nescire quid sit, quod velle se scit; sequitur quod omnes beatam vitam sciant".

33. *De libero arbitrio* II, 3, 7: PL 32, 1243; CSEL 74, 42; II, 15, 39; PL 32, 1262; CSEL 74, 75; *De diversis quaestionibus* 83, q.54: PL 40, 38.

34. Cf. L. CILLERUELO, *La "memoria Dei" según S. Agustín*, 500; cfr. también J. MORAN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín* (Valladolid 1964) 102-130.

secución tan fácilmente?; ¿Qué hay en la naturaleza humana, que, conociendo, con un cierto conocimiento inactualizado como hemos visto, lo que desea a la hora de la acción concreta sigue por otros derroteros? El caso es claro. Lo constatamos en la consideración de toda la filosofía antigua, cómo unos han colocado el "telos" humano en el cuerpo, en el alma o en ambos etc., como indica el mismo Agustín siguiendo a Varrón. Pero, rápidamente contesta: Es que entre la noción impresa y la noción expresa media el pecado original y su castigo: *non sic fuimus in Adam*"³⁵.

Parte Agustín en todas estas reflexiones de hechos constatables en la experiencia humana y no de presupuestos filosóficos anteriores. Se sirve el método platónico, pero porque en el fondo comprendió cómo la moral de Platón se basa también en principios objetivos. Platón se movía en un campo de principios inicialmente ajenos a la revelación. No obstante no por esto rechaza su método. Hay por tanto un espíritu platónico en Agustín³⁶. No en vano pudo decir: "Esta es la razón por la que prefiero a los platónicos a todos los demás filósofos. Mientras éstos se valen de su espíritu y erudición para buscar la causa de las cosas, el método de la verdad y la norma de vivir, los platónicos han conocido a Dios y por ahí han descubierto dónde se encontraba la causa del universo, la luz de la verdad y la fuente de la felicidad. Los filósofos que pensaron que el Dios sumo y verdadero es el hacedor de las cosas creadas, luz de los inteligibles y bien de las acciones, que de él recibimos el principio natural, la verdad doctrinal y la felicidad vital, ya se llamen platónicos, ya reciban otro nombre, son preferidos por mí a todos los demás. Confieso que están más próximos a mí"³⁷.

No obstante la visión céntrica agustiniana es bíblica. Se mueve en presupuestos que se elevan por encima de las fuerzas del destino, o las leyes despóticas de la ananke, destruyendo todo lo que signifique providencia divina, personalidad humana, vida, libertad, historia... La moral agustiniana va a venir exigida por los impera-

35. Cf. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 7; cfr. también R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 35-38; J. MORAN, "Presupuestos filosóficos del pecado original en S. Agustín": *Estudio Agustiniano* 4 (1969) 497-518.

36. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones*, 28-29: "Y es de esta suerte cómo la teoría platónica de los dos mundos y la teoría plotiniana de la emanación, pasan a la teoría cristiana de la creación "ex nihilo". La innovación más profunda dentro de la continuidad viva de la Historia de la filosofía".

37. *De Civitate Dei* VIII, 10: PL 41, 235; CC 48, 227; *Ep.* 118, 3, 17: PL 33, 440-441; CSEL 34, 2, 682; 3, 20: PL 33, 442-443; CSEL 34, 2, 684; 5, 33: PL 33, 448; CSEL 34, 2, 683-684.

tivos de la imagen de Dios en el hombre, pero en situación de desintegración interior, de dispersión como consecuencia del pecado de origen. Pero como dirá Agustín mismo, incluso durante la polémica frente a Pelagio: "No fue completamente destruido, lo que por la imagen de Dios siendo creado, fue impreso"³⁸. Permanecían restos de esa imagen, creatura de Dios. De estos restos va a resurgir la posibilidad de recreación, de restauración y una disponibilidad positiva a recibir la deificación. No es algo inerte, amorfo; es algo muy positivo, pero que de una manera o de otra, necesitará de la fe en un Dios que se hace hombre, dándonos la posibilidad de elevarnos a su verdadera vida sin prescindir de nuestro ser de hombre.

El problema que se plantea por tanto Agustín, es hacer volver al hombre a su "corazón", centro vital personal³⁹. Siguiendo la línea marcada en un principio por Sócrates, reintegrada a su sentido original por Platón con el contenido fuerte que posee este método de interioridad en Platón y bajo una perspectiva creacionista, se lanza intrépido a escrutar su ser de hombre creado a imagen de Dios. Es de tener en cuenta cómo este antropocentrismo sigue presente en su preocupación como cristiano⁴⁰. Pero, ¿no nos moveríamos en una pura subjetividad? No. Agustín pasa rápidamente del conocimiento inicial del hombre a conocer a Dios y la realidad del mundo. Sólo el conocimiento del hombre puede dar sentido a la razón del mundo físico: "Así el espíritu, replegado sobre sí mismo, comprende la hermosura del universo, el cual toma nombre de la unidad. Por tanto, no es dable ver aquella hermosura a las almas desparramadas en lo externo, cuya avidéz engendra la inteligencia, que sólo se evita con el despego de la multitud, no de hombres, sino de todas las cosas que abarcan nuestros sentidos"⁴¹. Su argumento final es contundente para proclamar al hombre centro de todo lo existente sin ser él causa del mismo: "Y la causa principal de este error es que el hombre se desconoce a sí mismo. Para conocerse, necesita estar muy acostumbrado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón"⁴².

Trata por tanto Agustín de hacer sabedor al hombre de su rea-

38. *De spiritu et littera* 28, 48: PL 44, 230.

39. A. MAXSEIN, "Philosophia cordis bei Augustinus": *Augustinus Magister*, I (Paris 1954) 354-371; E. DE LA PEZA, *El significado de "cor" en S. Agustín*, Paris, 1962.

40. *Soliloquia* I, 2, 7: PL 32, 872; II, 1, 1: PL 32, 885; I, 8, 15: PL 32, 877; *De ordine* II, 18, 47; PL 32, 1017.

41. *De ordine* I, 2, 3: PL 32, 979.

42. *De ordine* I, 2, 3: PL 32, 979.

lidad personal como ser consciente y libre. Por consiguiente, interioridad, significa aquí, tomar conciencia de su hombre interior, de su realidad existencial.

Estamos frente al problema central de los fundamentos metafísicos de la teoría moral agustiniana. Hemos visto su desconfianza en ver la verdad realizada en las cosas, también su preocupación por superar los límites de la pura subjetividad, invitando a trascenderse y en esa autotranscendencia encuentra la plena objetividad en el campo de los principios de acción. El método sigue siendo siempre el mismo: externo-interno, interno-eterno. Inmanencia-Transcendencia.

No comprenderemos a Agustín si nos colocamos en la zona sólo de lo psicológico. Hay que partir de lo metafísico. Todos los errores cometidos hasta el presente sobre la interpretación agustiniana, parten fundamentalmente de ahí, y esto mismo aconteció en la Edad Media. El "intellectus" de los escolásticos, no era identificable a la "ratio", aquel pertenece a una esfera superior, más profunda, quizás a la esfera del inconsciente. Es verdad que Aristóteles sembró la confusión en alguno de ellos, pero un santo Tomás no pudo desentenderse del problema del conocimiento natural proclamado por Agustín.

Es por esto por lo que podemos hablar de moral objetiva en Agustín, sin que entendamos lo objetivo experimental, leyes de la naturaleza que hay que respetar, leyes despóticas ante las cuales el entendimiento o la razón tienen que claudicar. Puede hablar de moral o ética objetiva, porque admite el "a priori" tajante que parte del concepto de creación. Hasta aquí le preocupa salvar un orden establecido por Dios, pero lo realiza a partir de un concepto claro de creación, donde la libertad y la conciencia humanas, la persona, adquiere las garantías insustituibles y a su vez puede encontrar un criterio seguro a la hora de la actuación.

Nos hallamos muy lejos del determinismo. Hay otro concepto de hombre y de Dios diferente del medio filosófico. De aquí que los principios de actuación serían también diferentes: "Mientras para Agustín la religión es asunto personal e interno, porque se dirige a un Dios personal, para Porfirio (epígono del animismo plotiniano) la religión se reduce al arte de captar fuerzas anónimas difundidas por el universo. Que una tal doctrina es incompatible con la noción de pecado personal es la misma evidencia; el destino individual es relación con una fuerza cósmica. Queda suprimida la libertad, y sin libertad no hay pecado. Para Agustín los males del universo no

pueden ser naturales; para Plotino lo son. Sin ellos para Agustín el orden sería perfecto; para Plotino no existiría. Para Plotino el mal y el pecado no tienen que ajustarse al orden, pues están dentro del orden, forman parte necesaria de él y lo componen. Para Agustín perturban el orden, del cual no forman parte natural; si se ajustan al orden, es ejerciendo una función accidental, no esencial”⁴³.

La diferencia nos parece tan clara y esencial, que sin ella se puede dar lugar a un conjunto de confusiones de todo género, donde la única conclusión clara no será otra que el escepticismo, ya que nos apartaremos de un criterio de valor, capaz de dirigir nuestra actuación. Los principios cambiarán a medida que la naturaleza va evolucionando: “La libertad, energía creadora, no sale de la naturaleza necesaria, ni puede quedar suspendida en el aire sin que se sepa de dónde ha salido. La ética cristiana recurre, pues, a un Dios personal, creador libre del orden ético, para encontrar un fundamento suficiente a sus problemas”⁴⁴.

La teoría agustiniana nos parece sumamente clara. Pero quedamos en principios todavía. Hay que dar un paso adelante, porque en realidad el hecho de la aceptación de ese orden objetivo, entendido como hemos indicado, ¿constituye realmente la plena interioridad en la acción moral?; ¿Es suficiente adaptarse a ese orden de creación sin más, o debe entrar algún otro elemento en la actitud ética?; ¿No es el cristianismo una religión positiva, como vemos en la consideración del Sermón de la montaña?; ¿Ese método de interioridad, queda en el plano de la ley natural y primeros principios o Cristo superó, personificando plenamente por la ley del Espíritu, la religión antigua?; ¿Fue inútil todo el misterio de la Encarnación en una historia de salvación, limitándonos solamente a una religión natural?; ¿Destruyó Cristo, con su obra redentora, todo concepto de virtud natural y todo acto realizado en ese plano es pecado?; ¿Quedaría solo el dilema “aut caritas aut cupiditas” abocando Agustín a una visión pesimista de la existencia cristiana?; ¿Todas las acciones de los paganos e infieles son pecado? Finalmente y englobando todos los interrogantes hasta aquí presentados: ¿Agustín es fiel a Pablo o lo ha adulterado exagerando sus afirmaciones?

43. R. JOLIVET, “Le probleme du mal chez S. Augustin”: *Archives de Philosophie* 7 (1930) 100.

44. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 10; cf. C. TRESMONTAN, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. Paris, 1961.

4. *Moralidad formal: Intención y finalidad*

Hemos considerado hasta aquí el aspecto objetivo de los principios del hacer humano. Pero Agustín distingue muy bien dos clases de moralidad: La objetiva, con principios nétamente determinados, de un orden que debemos entenderlo en el de una metafísica del espíritu; y la moralidad formal, el aspecto de la intención, moralidad personal. En efecto dice: "Puede alguien ejecutar obras buenas y no obstante, no obrar el bien al ejecutarlas. No hace bien el bien (*non bene bonum facit*), porque no las hace con buena voluntad"⁴⁵.

Haciendo una división podríamos encontrar cuatro modos de actuar: a) *Bonum bene facere*; b) *Bonum male facere*; c) *Malum bene facere*; d) *Malum male facere*⁴⁶. En realidad se pueden considerar los actos en sí mismos, según deben ser hechos, según normas objetivas y nos dan las virtudes conforme a sus objetos formales, será la moralidad objetiva, admitida plenamente por Agustín. Pero también la acción se puede ver en relación con la intención del agente, el fin que persigue en su realización y entonces concluimos en la moralidad formal.

Los autores al analizar esta faceta de la moralidad según los principios agustinianos, le han llegado a calificar de subjetivista en extremo, llegando al final a concluir con una "moral de intención"; ésta sería la que rige sus escritos, especialmente en la polémica pelagiana, donde todo lo natural caería por su base ante las objeciones de Pelagio sobre la bondad o menos de las acciones de aquéllos que se sienten ajenos al campo de la fe⁴⁷.

De aquí que convenga el analizar un poco sistemáticamente esta faceta, a partir de conceptos claros, examinando diversos aspectos de toda esta problemática. Se necesitará insistir en el concepto de virtud en Agustín, pasando a examinar cuáles son admitidas por el santo, concluyendo con la fundación del fin último y la caridad en su concepción de la verdadera virtud.

Una vez dejada constancia de unos principios objetivos, comunes a todo hombre, Agustín propone principios evidentes respecto a la intención en la actuación: *Bonum enim opus intentio facit*⁴⁸. Rohmer ha querido encontrar en estas afirmaciones agustinianas la subjetividad cerrada y le hace autor de una moral subje-

45. *Contra Julianum* 4, 3, 22: PL 44, 739.

46. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 10.

47. J. ROHMER, *La finalité moral*, 1-30.

48. *Enarratio II in Ps.* 31 4: PL 36, 259; CC 38, X, L, 227.

tiva, de creación del espíritu y por tanto sujeta a todo lo que signifique moral de situación⁴⁹. Ya hemos visto la falacia en la cual cae dicho autor, si tenemos en cuenta la constatación de lo objetivo en la moral.

Partiendo de este principio de intencionalidad, del elemento personal en plenitud, no podrá Agustín entonces concebir el concepto de virtud separado del acto virtuoso. La conclusión a la cual llega Wang Tch'ang Tche nos parece de una sutileza digna de tenerse en cuenta: Lo que definirá la rectitud de una acción será la intención, el fin por el cual se realiza. Por consiguiente podemos decir que no se dará acto de virtud, aunque vaya plenamente conforme con los principios objetivos, si la intención no sigue la línea del fin que persigue⁵⁰. No se diferenciarán los vicios de las virtudes por la rectitud objetiva de la actuación, sino por el fin, dirá expresamente Agustín⁵¹.

Este principio general que hemos dejado constatado en líneas anteriores, aunque parezca de tiempos quizás posteriores en la carrera agustiana, no obstante, ya lo encontramos también en escritos anteriores. Son principios que veremos reafirmados continuamente en la pluma de Agustín, al observar la aplicación concreta que hace al examinar todo el mensaje de Cristo en el Sermón de la montaña y que llevado de su convicción personal, autenticada en una exposición como la de san Mateo, le lleva a exclamar lleno de consternación ante tal hallazgo: *Quod polliceri non temere audeamus sed ipsis eiusdem Domini verbis concientes*⁵².

Ya en la polémica maniquea tuvo ocasión repetidas veces de afirmar en otras palabras los mismos principios que repetirá posteriormente. Frente a la multitud de disciplinas y demás obras ascéticas realizadas por los maniqueos, les saca a luz pública la manera de realizar todo lo que hacen: "En este caso falta saber con qué fin lo hacéis; pues si el fin al que referimos nuestras acciones, es decir, en vista del cual obramos, es no sólo sin mancha de pecado, sino, además, laudable, nuestras acciones seguirán la misma suerte y serán merecedoras de alabanza; pero si, por el contrario, el fin

49. J. ROHMER, *La finalité morale*, 1-30.

50. J. WANG TCH'ANG TCHE, *S. Augustin et les vertus des païens*. Paris, 1938; cf. asimismo G. ARMAS, "Las virtudes y la salvación de los infieles según S. Agustín": *Contribución española a una Misionología Agustiniiana* (Burgos 1955) 140-150.

51. *Contra Julianum* I, IV, 5, 21: PL 44, 749: "Non officiis sed finibus a vitiis discernentibus esse virtutes"; I, IV, 3, 26: PL 44, 751: "Non actibus sed finibus pensantur officiis".

52. *De sermone Domini in monte* I, 1, 1: PL 34, 1230; CC 35, 1.

que contemplamos y miramos cuando hacemos algo es con razón y justicia digno de reprensión, no habrá nadie que no repruebe y censure aún lo mismo que hacemos”⁵³.

No niega Agustín que incluso las obras realizadas sin la intención recta sean provechosas, admitió siempre las virtudes de los filósofos, las *virtutes animi* naturales a todo hombre, pero no contento con eso, afirma que todas esas obras son dignas de mejor encomio, que deben ser ordenadas; de aquí que define la virtud verdadera con la expresión “*ordo amoris*”, la jerarquía de valores⁵⁴.

“No hacen buenas o malas las costumbres, sino los buenos o malos amores”⁵⁵. Con esta frase lapidaria resume Agustín su pensamiento en todo esto. Pero el principio del *ordo amoris* en el cual trata de resumir la regla de la vida cristiana, supone como postulado esencial la fe. En la jerarquía de valores propuesta por el santo, la fe ocupa un lugar preponderante, va a ser como decía el P. Cilleruelo: “un aparato ortopédico, una medida de seguridad, una venda hemostática, pero no puede ocupar el lugar de las virtudes objetivas y formales o específicas”⁵⁶.

Así expone Agustín esta escala de valores a la hora de la actuación: Un único Dios, bien sumo. El alma, creada por el Sumo Bien, sin embargo, no es el sumo bien, aunque sea un gran bien. La carne, ni sumo bien, ni gran bien, sin embargo es un bien menor”⁵⁷. Pero rápidamente nos sale al paso una dificultad: ¿Todos los valores morales han de estar subordinados a los valores religiosos?; ¿No es posible construir una ética pura, a partir de elementos que prescindan de la fe? Finalmente, ¿no existe moralidad sin fe?: “En este problema Agustín adopta la misma postura que su gemelo san Pablo, postura impuesta por la experiencia personal, por la historia, por la razón, para concluir que no se da verdadera moralidad sin la fe. Algunos opinan que esto significa aniquilar la ética; pero esta afirmación nos parece falsa por dos motivos: primero, porque la religión estructura y beneficia a la moral, dándole un sentido claro, en oposición al enigma kantiano ciego y caprichoso; segun-

53. *De moribus Manichaeorum* XIII, 27: PL 32, 1356.

54. *Contra Julianum* I, IV, 3, 31: PL 44, 754: “Ipsa (misericordia) per se ipsam naturali compassione opus est bonum”.

55. *Ep.* 155, 4, 13: PL 33, 672; CSEL 44, 443-444: “Nec faciunt bonos vel malos mores, nisi boni vel mali amores”.

56. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 19.

57. *Serm.* 156, 6, 6: PL 38, 853: “...unus Deus, summe bonus. Anima vero, ut dixi, creata summo bono, non tamen summum bonum, sed magnum bonum. Iten caro nec summum bonum, nec magnum bonum, sed tamen parvum bonum”.

do, porque el problema grave de la moral no es la ley ni la libertad para cumplir la ley, sino la energía para cumplirla. ¿De dónde hemos de sacar en la ética meramente filosófica las fuerzas para cumplir una ley que es casi siempre dura y dolorosa? Si la fe nos resuelve ambos problemas, y ella sola nos los resuelve, no podemos decir que la intervención de la religión mata la ética, o por lo menos significa desdoro para ella”⁵⁸.

Por tanto Agustín se coloca en la línea paulina; la fe va a ser la que nos solucionará el problema humano de existencia y realización de la misma, nos propondrá el fin y dará los medios necesarios para conseguirlo. De aquí como consecuencia, la necesidad de la caridad, del Espíritu que ha sido dado al creyente como fuerza interna en la perfección personal.

Toda actuación humana ha de ir inspirada por la caridad: “El fin de todo precepto es la caridad, esto es, a la caridad se refiere todo precepto”, dirá Agustín⁵⁹. No obstante la caridad no elimina todas las otras virtudes, al igual que la fe. Cada una posee su valor particular, sin poder reducir todas ellas a la caridad. Lo que será necesario es el orientar todos los actos de las demás virtudes al único precepto del amor y en él será perseguido el fin último del hombre. Por consiguiente, concluyendo con el mismo Wang Tch’ang Tche sobre el sentido de la verdadera virtud: “El acto de la verdadera virtud, será inspirado por el fin último y producido por la caridad”⁶⁰.

La visión personalista en la actuación y del valor de las obras que el creyente realiza en orden a la realización personal, añadiendo también el valor de las virtudes sociales, adquieren de esta forma un valor de primerísima línea en el pensamiento agustiniano. Al mismo tiempo nos introducen en un conjunto de reflexiones e interrogantes: ¿Cuál es el significado de las acciones de los que se hallan ausentes del campo de la fe; ¿Y de las acciones que no están ordenadas de alguna manera al fin último ni van orientadas bajo el influjo de la caridad?; ¿O unas y otras, cuando se hallan fuera de un contexto cristiano?

Agustín conoce los sistemas morales que le han precedido. Afirma que pudiera considerar solamente las virtudes morales sin más,

58. L. CILLERUELO, *Introducción General. Tratados morales*, 17-18.

59. *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate* CXXI: 40, 288; *De gratia et libero arbitrio* XVII, 33: PL 44, 901.

60. J. WANG TCH’ANG TCHE, *S. Augustin*, 15; cf. M. HUFFTIER, *La charité dans l’enseignement de saint Augustin*, Tournai, 1959.

pero ve su insuficiencia. Por ejemplo la insuficiencia en el sistema epicúreo: Ella manda a la prudencia que investigue con circunspección cómo reinará el placer y cómo se asegurará. Manda a la justicia que haga los beneficios que pueda, a fin de grangear las amistades necesarias para las comodidades corporales y que no haga injuria a nadie, no sea que, quebrantadas las leyes, no pueda vivir seguro el placer. Manda a la fortaleza que, si el dolor montare el cuerpo, no le obligue a morir y mantenga firme el pensamiento del espíritu en su señor, esto es, en el placer, con el fin de mitigar con el recuerdo de las delicias pasadas las espinas del dolor presente; manda a la templanza que tome solamente alimentos, y si alguna otra cosa le deleita, porque, por la inmoderación, algo nocivo no turbe a la salud, y el placer, que lo reponen también los epicúreos principalmente en la salud del cuerpo, se lesione gravemente”⁶¹.

Es consciente, no obstante Agustín, que no puede ser verdadera virtud aquella que somete todas las demás para poder conseguir un bien corporal: “No se puede hablar de verdadera virtud la que sirve a algo ajeno al Dios de las virtudes. Por tanto, las virtudes que sirven a los halagos carnales o a cualquier otro placer de este tipo, no se pueden llamar propiamente virtudes”⁶².

Los estoicos, por otra parte, aunque pongan como centro la gloria humana en la realización de sus actos, no llevan mejor parte que los epicúreos, ya que: “Sólo puede ser llamada verdadera virtud la que sirve a Dios, no a los admiradores”⁶³.

Pero, entonces, si Agustín viene afirmando a través de todo su pensamiento, que sólo las virtudes realizadas en orden al fin último son las verdaderas, ¿Qué decir del texto de Rom. 2,14 donde Pablo habla claramente de que los que siguieron solamente los dictámenes de la ley natural, están en vías de salvación? Es éste uno de los textos estudiados detenidamente por los autores, para dar cada cual su opinión. Para Agustín no hay dificultad en poder admitir que está plenamente de acuerdo, que incluso éstos que cumplen naturalmente lo que su razón les dicta, realizan verdaderas virtudes, ya que la imagen de Dios no fue destruida totalmente por el pecado y quedaron restos de la misma en todo hombre⁶⁴. Es conclu-

61. *De Civitate Dei* V, 20: PL 41, 167; CC 48, 146.

62. *Contra Julianum* IV, 3, 21: PL 44, 749.

63. *Serm.* 285, 1: PL 38, 1293: “Ipsa vera et sola dicenda virtus quae non militat typho sed Deo”.

64. *De spiritu et littera* 28, 48: PL 44, 230: “Hoc enim illic (in Novo Tes-

sión lógica de toda su doctrina sobre la "*memoria Dei*". No se ve por tanto ninguna dificultad al hacer tal afirmación.

Lo mismo podemos afirmar acerca del influjo de la caridad en la realización de las verdaderas virtudes. Desde este punto de vista, la afirmación tan común de la necesidad de un influjo positivo de la caridad, aduciendo aquello de que "nadie usa bien de las criaturas sin el amor del Creador"⁶⁵, nos parece infundada, ya que siguiendo a Agustín, posee ese amor al Creador todo aquél que ama el bien. Y siguiendo la reflexión posterior conforme a su teoría del conocimiento, se puede identificar ese bien con Dios, al igual que el proceso en la línea de la verdad y demás transcendentales⁶⁶.

Nunca negó Agustín lo positivo que poseen todas las acciones de los que están ajenos al campo de la fe. Lo que hay que tener presente es que el santo identifica ordinariamente en su lenguaje al infiel y al pagano y de aquí vienen gran parte de las confusiones en su interpretación⁶⁷.

5. *Cristo, centro del personalismo moral agustiniano.*

Hay que dejar constatado desde el principio, que Cristo está presente desde el comienzo de las consideraciones éticas de Agustín. Y lo está porque, precisamente, aunque en la época inicial de su producción literaria, la divinidad de Cristo no estuviera tan clara en el pensamiento agustiniano, no obstante para él era evidente la necesidad de la fe para introducirse en la inteligencia de los misterios del cristianismo. Era una fe en la autoridad del Dios de los cristianos, que al final sería la única salida posible ante todo el sistema escéptico, que dejaba al hombre indeciso y sin solucionar sus problemas más vitales.

tamento) scribitur per renovationes, quod non omni modo deletum est per vetustatem. Nam sicut ipsa imago Dei renovatur in mente credentium per testamentum novum, quam non penitus impietas aboleverat; nam remanserat utique id quod anima hominis nisi rationalis esse non potest... Et ipsi (Iudei) homines erant, et vis illa naturae inerat eis, qua legitimum aliquid anima rationalis et sentit et facit; sed pietas quae in aliam vitam transfert beatam et aeternam legem habet immaculatam"; 27, 48: PL 44, 229-230: "Si autem hi qui naturaliter quae legis sunt faciunt, nondum sunt habendi in numero eorum quos Christi iustificat gratia, sed in eorum potius quorum etiam impiorum, nec Deum verum veraciter iusteque colentium, quaedam tamen facta vel legimus, vel novimus, vel audivimus, quae secundum iustitiae regulam...".

65. *Contra Julianum* 4, 3, 33: PL 44, 757.

66. Cf. L. CILLERUELO, *La "memoria Dei" según S. Agustín*, 503: "Acerca del objeto de la "memoria Dei" escribe el citado autor: "¿Es Dios?; ¿En qué sentido? Sin duda, en cuanto que Dios es la felicidad-verdad-unidad que el hombre anhela y conoce".

67. Cf. J. WANG TCH'ANG TCHE, *S. Agustín*, 50.

La experiencia maniquea y posteriormente platónica, abrieron en el pensamiento de Agustín una brecha que será la condición de posibilidad a su revolución grandiosa, al conjugar el clasicismo con el cristianismo. La teoría del *Anthropos* gnóstico y del *Nous* platónico, le abren perspectivas grandiosas al acercarse ante la lectura del Evangelio y las cartas de Pablo⁶⁸. Lo que preocupa a Agustín en una primera etapa de su contacto con la católica y su doctrina parece ser el problema que ya tenía planteado desde hacia tiempo instigado por Cicerón, el problema de criterios de verdad. Cristo como Verdad, al mismo tiempo que como camino hacia ella: "Quedan de momento identificadas la religión católica y la religión natural, fe e inteligencia son dos formas de la misma iluminación o "gnosis". Cuando después de haber leído a los platónicos, lee Agustín a Pablo, nada le sorprende: halla que coincide con ellos en todo, añadiendo tan solo por su parte una recomendación de la gracia divina⁶⁹. Pero no pensemos que esta fórmula es teológica o dogmática: gracia divina significa simplemente el acceso a Dios que ofrece la filosofía. Es, pues, una gracia natural. Agustín parece referirse a la epístola a los Romanos, concretamente al texto Rom. 1, 20. Por lo menos, lo cita tres veces seguidas en ese mismo pasaje⁷⁰, y en otros semejantes utiliza el término "gracia" en ese mismo sentido amplio"⁷¹.

Esta consideración permanece en la línea propuesta en sus principios fundamentales de actuación. Es el tema de la iluminación participativa del Verbo por parte de la criatura racional, que le lleva a la conclusión de considerar a Cristo en un principio como camino porque es la Verdad⁷². Cristo, el Verbo Encarnado como Verdad, ha supuesto para Agustín el descubrimiento de un mundo muy diferente al que pudiera pensarse en una mentalidad helénica. Grecia y Palestina tienen diferentes visiones de modos de vida y

68. *Confessiones* VII, 9, 13: PL 32, 740; CSEL 33, 154.

69. *Confessiones* VII, 21, 27: PL 32, 747-748; CSEL 33, 166-167.

70. G. MADEC, "Connaissance de Dieu et action de grâce. Essai sur les citations de l'Épître aux Rom. I, 18-19 dans l'oeuvre de saint Augustin": *Recherches Augustiniennes*, II (Paris 1962) 273-309.

71. L. CILLERUELO, "Las funciones de Cristo según S. Agustín": *Archivo Teológico Agustiniiano* 1 (1966) 193; *De Civitate Dei* X, 29: PL 41, 307; CC 48, 304: "Videtis utcumque, etsi de longinquo, etsi acie caliginante, patriam in quam manendum est, sed viam qua eundum est non tenetis. Confiteris tamen gratiam, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse concessum".

72. *De Musica* VI, 16, 52: PL 32, 1190; "In lumine, scilicet in Christo accipiendum".

concepciones de existencia. Si Agustín opta por superar el platonismo, ha sido dejándose llevar de imperativos personales y del mensaje cristiano, orientándose hacia lo auténtico cristiano: Platonismo significa: negativamente deshaucio de toda filosofía que trata de contentarse con relativismos y elementos de este mundo; es necesario llegar a un absoluto y necesario; positivamente significa recurso a Dios como principio y fundamento del mundo noético, físico y moral⁷³. Y puesto que al decir Dios, Agustín entiende el Dios trascendente y personal de los judíos y cristianos, le deja despejado el camino para su revolución genial: ni su teología natural, ni su religión, ni su ley natural, ni su derecho natural son conceptos griegos, sino conceptos cristianos⁷⁴.

Cristo, el Verbo Encarnado, fue el golpe de gracia a todos los sistemas éticos que no pudieron recuperar al hombre⁷⁵. El platonismo era el único que, según Agustín, podía haber dado una solución clara a toda esta problemática humana. Pero partían de principios infundados y "a priori" débiles. No existía el concepto de creación propio de la tradición judeo-cristiana. De idéntica forma supera todos los sistemas religiosos basados en principios irreconciliables, dualistas, contra los cuales ya había luchado la tradición cristiana que le precedió⁷⁶.

El Verbo hecho carne vino en la humildad⁷⁷. Era esta particularidad de la Encarnación la que no pudo encontrar en los platónicos, como decía en las *Confesiones*. De esta forma entra Cristo en la mente de Agustín como el único que puede ser camino a través de una encarnación y además proponiendo un mensaje concreto que supera la ley antigua y que ha reflejado claramente en el ser-

73. *Ep.* 118, 3, 2: PL 33, 441: "Plato a Cicerone multis modis spertissime ostenditur, in sapientia non humana, sed plena divina... constituisset et finem boni, et causa rerum et ratiocinandi fiduciam".

74. L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo*, 194-195.

75. *Confesiones* VII, 18, 24: PL 32, 745: "Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum Te; nec inveniēbam, donec amplecterer mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum (1 Tim 2, 5) ...vocantem et dicentem: Ego sum via, veritas et vita (Jn 14, 6); et cibum cui capiēdo invalidus eram, miscentem carni quoniam Verbum caro factum est, ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua per quam creasti omnia".

76. IRENEO, *Adversus Haereses*: PG 7, 437-1224.

77. *De libero arbitrio* III, 10, 30: PL 32, 1285: "Ex quo factum est ut illud Dei Verbum, per quem facta sunt omnia, et quo fruitur omnis angelicae beatitudo, usque ad miseriam nostram clementiam suam porrigeret, et Verbum caro fieret et habitaret in nobis (Jn 1, 14) ...peccati poena tenebatur ad hoc diminutionis redacta ut per coniecturas rerum visibillium ad intelligenda invisibilia niteretur: cibus rationalis creaturae factus est visibilis... ut visibilis sectantes ad Se invisibilem revocaret".

món de la montaña, carta programática del mismo⁷⁸. Proclama como ley universal la caridad.

Toda la controversia pelagiana iba dirigida a demostrar el significado de Cristo en la vida del creyente como Vida del hombre. Aquél “sin mí nada podéis hacer”⁷⁹ del Evangelio de san Juan, cobra en Agustín un significado primordial, principalmente en la concepción de la empresa de perfección moral del cristiano. Pelagio era el patrón de los naturalistas, Agustín se declara abiertamente el “Doctor de la gracia”.

Este sería el esquema en sus líneas generales que se podría presentar en el análisis de la misión de Cristo en la vida de perfección del hombre. Ha habido estudios detenidos sobre el particular⁸⁰ y lo que hay que tener presente en esa reflexión sería no olvidar los fundamentos racionales en los cuales Agustín trata de basar todas sus doctrinas. El hombre participa del Verbo por la iluminación desde la creación. San Pablo diría en el Areópago “en El vivimos, nos novemos y existimos”⁸¹, y san Juan insistirá en que “vino a su casa y los suyos no la recibieron”⁸², afirmaciones que Agustín hace suyas en sus comentarios. La teología natural hunde sus raíces en la concepción profunda del misterio humano en la creación. Ser hombre es vivir iluminado. El Verbo, por tanto, funda la ética humana.

Pero Cristo entra en la historia humana a partir de Encarnación. La soberbia había sido la proclamación de la voluntad de poder del hombre, tratando de independizarse totalmente de Dios, declarándose “sui iuris”. Cristo en su humildad se presenta como ser-para-los-otros y por-los-otros. La proclamación de la nueva ley de la caridad dirigirá los destinos de las libertades optando por Dios. El naturalismo queda superado. Hay a quien imitar.

Esa imagen de Dios en el hombre quedó deteriorada⁸³. Siguen restos de esa imagen, de aquí que Pablo pueda proclamar culpables

78. *De Sermone Domini in monte*: PL 34, 1229-1308; CC 35.

79. *Jn* 15, 5.

80. Cf. O. BRAVANT, *Le Christ, centre et source de la vie morale chez S. Augustin. Etude sur la pastorale des Enarrationes in Psalmos* (Gembloux, 1971); T. VAN BAVEL, *Recherches sur la christologie de S. Augustin*. Fribur, 1954; O. SCHELL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*. Tübingen, 1901; L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo*, 194-195.

81. *Hech.* 17, 28.

82. *Jn* 1, 11.

83. *De spiritu et littera* 28, 48: PL 44, 230: “...non omni modo deletum est quod ibi per imaginem Dei, cum crearentur, impresum est”.

a los que no sigan los imperativos de su naturaleza⁸⁴. Era una gracia. Pero era poco. Cristo envía su Espíritu realizando la obra de vivencia progresiva de esa imagen a través de los tiempos de la Iglesia⁸⁵. De esta suerte Cristo se presenta como Camino universal de salvación, ya que es Verdad y es Vida. Será el único sentido de la historia.

Conclusión

Si ahora tenemos en cuenta esta línea de pensamiento de Agustín, podríamos preguntarnos, si el humanismo ha de ser por fuerza *Humanismo Ateo*, como proclama Sartre. El P. De Lubac responde bien a este interrogante⁸⁶. Y todavía podría discutirse algo ulterior: quizá en toda la antigüedad no ha existido ningún *humanista* como Agustín, es decir, ninguno que haya descubierto en el hombre mismo los fundamentos de la metafísica, de la ética, de la estética y de todas las "ideologías" humanas. Pero otra cosa es el problema teológico, ya que la "Historia" no es una mera "Dialéctica abstracta" o griega, sino una Historia histórica, como dice la Biblia. Es decir, una dialéctica con pecado original, con un hombre caído e inclinado al mal, con un hombre arrojado al mundo y perdido en él.

Lo mismo se podría decir sobre el problema de la libertad. Fue Agustín quien puso en claro este problema que hasta él nadie había discutido en todo el frente: los grecorromanos ignoraban la libertad, ya que para ellos como hemos tenido ocasión de constatar, la libertad era siempre exención de coacción externa. Sabido es, por otra parte, que puede darse y se da una coacción interna de múltiples formas y clases. Los cristianos por otro camino, llegaban con Agustín a la mayoría de edad y apenas habían hablado de la libertad con una cierta amplitud de miras, y mucho menos después de haber hallado en su propio interior la eterna discusión de la libertad humana, como lo había hecho Agustín en el maniqueísmo. Es verdad que más tarde ese problema entra en conflicto, por lo menos aparente, con la gracia de Cristo. Pero siempre negó que fueran términos incompatibles. Si nunca llegó a aclarar ese misterio, tal cosa no debería reprocharse a Agustín, a no ser que los demás lo

84. *De spiritu et littera* 27, 48: PL 44, 229.

85. *De spiritu et littera* 27, 47: PL 44, 229: "Non enim agit spiritus gratiae, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis. Vitium quippe contra naturam est, quod utique sanat gratia"; cf. P. BORGOMEIO, *L'Eglise de ce temps dans la prédication de S. Augustin*. Paris, 1972.

86. Cf. H. DE LUBAC, *El drama del Humanismo ateo*. Madrid, 1967.

hubiesen aclarado. Pero es el caso que estamos en el siglo XX y después de tantas discusiones *De Auxiliis*, el misterio sigue, como en tiempo de Agustín. ¿No sería audacia el acusar a Agustín de algo que nadie ha podido lograr? Y en todo caso, el problema debe afrontarse, no utilizarse contra Agustín, como si fuera problema resuelto.

Idéntica cosa acontece en el problema de la sexualidad. Es verdad que hoy se habla de revolución sexual. Incluso muchísimos católicos creen que la Iglesia entera tiene prejuicios maniqueos o tinte de pesimismo sexual. Muchos defienden que hoy y en el futuro van a cambiar las cosas en sentido "naturalista". E incluso se lamentan de que ha sido Agustín quien principalmente nos ha infundido esta actitud y culpabilidad radicales. Pero eso demostraría tan solo el inmenso prestigio de Agustín, ya que los otros doctores no eran menos radicales a este respecto. Está bien si corregimos los defectos, pero no está bien, que reprochemos a uno defectos universales, aun suponiendo que sean defectos.

CARLOS MORÁN, OSA.

Estudio Teológico Agustiniano
VALLADOLID