

TEXTOS Y GLOSAS

Los valores de la intimidad: Iniciación a una antropología agustiniana

XIII. LA ILUMINACIÓN: PRINCIPIO GENERAL

Deus autem est qui illustrat.

Dios es quien llena todo con su luz (Solil. I, 6, 12)

Muchas veces ocurre que vemos, pero no entendemos lo que hemos visto o apreciado por los sentidos. No entendemos, por qué nos falta un segundo elemento de juicio. Así como los ojos corporales necesitan de la luz para ver, lo mismo ocurre en el conocimiento intelectual: nunca llegaremos a comprender lo que está dentro de nosotros, si nos falta el elemento indispensable de una luz interior. Para ver y entender perfectamente algo, necesitamos una iluminación que dé facilidad al órgano visual o a la facultad intelectual. La iluminación agustiniana tiene este oficio: ayudar al entendimiento, clareando el campo de las ideas, para que pueda comprender mejor, para que entienda perfectamente.

¿Qué sería del espíritu sin la lumbre objetiva que lo configura y moldea, cuando los objetos, tal como se los ofrecen los sentidos, se quedarán dentro, sin poder alumbrarlos para discernirlos? Quedaría el tal espíritu convertido en una larva, sin luz en el camino. La luz de la inteligencia se derrama sobre el espíritu, y lo enmarca en la claridad de la vida, lo mismo en el orden del conocer que en el orden del ser; puesto que el orden lógico, en san Agustín, se identifica con la iluminación intelectual, cuando se trata de la vida del espíritu. Conocer es ser. Pues, si el fondo nuestro ser es un eco espiritual de Dios, nuestro conocer es también un resplandor de la divina sabiduría. Podemos llegar a una conclusión más extensa: la inteligencia, cuando conoce, reclama a Dios como a su objeto propio y excelente, y como a su foco iluminador. Toda nuestra alma es un gran vacío, una inmensa capacidad, que exige insistentemente—inquietud agustiniana— la presencia del Ser; y en la exigencia del Ser consiste su peculiar grandeza de ser *capax Dei*.

Tenemos que distinguir en la iluminación agustiniana dos cosas: el hecho y el cómo se realiza en nuestra inteligencia. Lo primero es fácil de entender; el segundo presupuesto —el cómo— es un misterio, como lo es toda la actuación divina sobre las criaturas. Estamos dentro del concurso de Dios sobre la creación. En esta segunda parte tendremos que atenernos a la sumisión del mismo Agustín en los misterios de Dios: fe y obediencia a todo lo divino.

A. *El hecho de la iluminación*

La teoría agustiniana de la iluminación la podemos considerar como un influjo de las ideas platónicas y, especialmente, plotinianas, que le sirven estupidamente para combatir el pelagianismo.

Platón distingue para el conocimiento dos mundos: el sensible y el inteligible. El primero es la vía de la *δόξα*; el segundo, es el de la *ἐπιστήμη*; el primero sólo nos da la opinión, el segundo engendra certeza. Aún en estos dos mundos se dan tres grados en el conocimiento por parte de las cosas. El mundo intelectual verdadero no es el de las cosas. Este mundo actual es una cárcel para el espíritu; y las cosas son únicamente la semejanza de lo que verdaderamente deben ser en sí. Son sombras de lo que realmente es. Para cada cosa —y aquí están los tres grados—, para cada cosa inferior corresponde un *eidos*; para cada cosa superior, una *idea*; e iluminando estas dos esferas gnoseológicas en razón de existencia, consistencia y conocimiento, el *Bien*, el sol de los soles en las ideas platónicas, que sobre todas ellas se derrama infundiéndoles su luz y calor, haciéndolas existentes e inteligibles, y dando al cognoscente capacidad de entendimiento. Ahora bien, este sol es quien constituye y da fuerza de existencia al mundo del que es su creador, y que además es su ordenador, cuya alma universal todo lo invade y todo lo envuelve, «principio de vida, de razón, de armonía, siendo ella misma creada por Dios según las reglas del número, de modo tal que contenga en sí todas las relaciones armónicas»¹.

Tanto Platón como Plotino nos dicen que la verdad es como un sol inmenso de luz indeficiente y pura, como un sol de eternos resplandores², o como una fuente de donde todos los ríos toman sus aguas³; o como un fuego

que acoge en sí todos los elementos...; puesto que ellos pueden calentarse, mientras que él no se puede enfriar⁴; o como una llama, que brilla sin apagarse ni consumirse, y, al igual que la linterna de los barcos, en los horrores de las tormentas y agitaciones marinas, jamás se extingue;

1. Rodolfo Mondolfo: *El pensamiento antiguo*; 2 vols. tomo II, pág. 286; Buenos Aires 1945.

2. *Enéadas* V, 1, 6; V, 1, 11; III, VIII.

3. *Enéadas* II, 8, 9; III, 3, 7.

4. *Enéadas* I, 6, 3.

esa llama es el alma del sabio ⁵. El alma es fuego, que arde sin consumirse, y es una llama que irradia luz y calor; y, siempre en aspiración eterna a lo sublime, que, a la vez que la absorbe, la trasciende e incorpora a la luminosidad de lo inteligible del Ser ⁶. El alma, al fin de cuentas, no tiene luz propia; la que tiene es recibida del Bien, que ilumina todas las cosas; porque sólo hay una luz, que es verdaderamente luz, y es la que desciende del Uno ⁷.

Lo mismo para san Agustín. El alma es iluminada por la luz de aquel sol secreto que es Dios. Pero para entender a san Agustín en la teoría de la iluminación hay que recordar el pasaje de los *Soliloquios*:

Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen las verdades y teoremas de las artes; con todo, difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquélla no puede verse, si no está iluminada por ésta. Luego tampoco los axiomas de las ciencias, que sin ninguna vacilación retenemos como verdades evidentes, se ha de creer que podemos entenderlos sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que esplende, que ilumina; de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en conocimiento, que vierte su luz para que sean entendidas las demás cosas ⁸.

Este sol comunica con sus rayos la vida, el ser y la armonía a cuanto encuentra a su paso, aunque guardando la distancia y potencia receptiva de cada ser ⁹.

5. *Enéadas* I, 4, 8.

6. *Enéadas* IV, 3, 10.

7. *Enéadas* II, 4, 6.

8. *Solil.* I, 8, 15. Hoc in interioribus luminibus nostris iubar sol ille secretus infundit... nihilque aliud esse quam Deum; *De vita beata*, 4, 35. In illo firmamento disciplinae (homo) videt quae sit incommutabilis veritas, quae tamquam sol fulget in anima; *De gen. contra manich.* VII, 25, 43. Cfr. *De doctrina christ.* I, 33, 35; *Contra Faustum manich.* XX, 7; *De vera rel.* 1, 2; *Confess.* VII, 12, 18; *Ibidem* X, 41; *Tract. in Ioan Evang.* 30, 4, y 6.

9. Quemadmodum in uno igne consubstantialis, ut ita dicam, sentitur fulgor et calor..., tamen ad ea calor pervenit quae prope admoventur, fulgor vero etiam longe latiusque diffunditur; sic intelligentiae potentia, quae inest sapientiae, propinquiora fervescunt, sicuti sunt animae racionales; ea vero quae remotiora sunt, sicuti corpora, non attingit calore sapiendi, sed perfundit lumine numerorum; *De lib. arbit.* II, 11, 32. Lux et veritas, haec nomina duo sunt, res una; *Ennarrat. in psalmum* 42, 4. Deus veritas est et lux est; *De Trinit.* VI, 2, 3. Cfr. *De lib. arbit.* II, 13; *Confess.* XII, 10; *Tract in Ioan Evang.* 34, 4; *De vita beata*, IV, 35; *De vera rel.* caps. 31 y 36. Omnis natura, in quantum natura est, esse cogitur; esse autem ad lucem pertinet; non esse ad tenebras; *Ennarrat. in psal.* 7, 9. Cfr. *De libr. arbit.* II, 11, 52; *De symb. ad cat.* I, 3; *Tract. in Ioan Evang.* 14, 1; *Contra advers. legis et proph.* I, 7. Deus est illa lux superior, lux qua mens humana illustratur; *Tract in Ioan Evang.* 15, 5. Sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, quaedam lumina virtutum vera et incommutabilia; *De gen ad litt.* IV, 14. Hoc ipsum quod tibi displicuit peccatum, non tibi displiceret, nisi tibi Deus luceret, et eius veritas tibi ostenderet; *Tract. in Ioan Evang.* 12, 2. Cfr. *De mor. Eccle. Cath.* 11, 18. *De Trinit.* I, 10, 20; *De lib. arbit.* II, 16; *Ennarrat. in psal.* 41, 2. Vae qui derelinquunt te duce, et aberrant in vestigiis tuis, qui nutos tuos pro

La verdad es luz; y Dios, que es la misma verdad, es igualmente luz por esencia; pero luz que se comprende y engendra la Verdad indeficiente, luz a su vez de su misma luz ¹⁰. Esta luz se comunica en el tiempo, y se extiende sobre la oscura explanada del mundo, llena los espacios ilimitados de los seres, admirables en variedad y hermosura. La luz que contiene la verdad —Dios que es luz— penetra las inteligencias, y las ilustra, determina y llena de los tesoros de la sabiduría infinita en participación al modo finito del ser racional y humano del hombre. Ilumina las conciencias y las consciencias de modos ocultos, y purifica y renueva, fecunda y santifica todos sus senos; reverbera en nuestra vida y en nuestra mente, y se constituye en la norma de nuestras acciones y en el fin de nuestros deseos y en el premio de todos nuestros actos; desciende, finalmente, sobre las sociedades, y las afirma en el orden y en la paz, y las hace prósperas y felices.

Dios es la causa de todas las cosas, la luz de las inteligencias, el fin de todas las acciones ¹¹. Pero no debemos confundir los términos, y mucho menos la significación y la intención. En san Agustín y en Plotino la luz adquiere diferente sentido. Mientras que para el filósofo de Alejandría sus expresiones son todas sustantivas, para San Agustín no pasan de ser meras comparaciones; y la posible emanación plotiniana no ha pasado nunca a los escritos agustinianos.

Para Agustín esta luz, que ilumina a todo el mundo, viene a ser el Verbo del Padre, Dios mismo, *por Él que han sido hechas las cosas y sin Él no se hizo nada de cuanto existe* ¹², y *todo subsiste por Él* ¹³.

te amant, et obliviscuntur quid innuas; *De lib. arbit.* II, 16, 43. O aterna veritas! Reverberasti infirmitatem aspectus mei, radians in me vehementer et contremui amore et horrore et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis; *Confess.* VII, 10, 16. Ipsa est enim beatitudo finalis, ipse perfectionis finis; *De civit. Dei.* XIX, 10. Beata quippe vita est gaudium de veritate, hoc est, gaudium de te qui veritas es, Deus, illuminatio mea; *Confess.* X, 23, 33; *Ibidem* XII, 10, 10; *Ennarat. in psal.* 21, 8; *Epist.* 137, 5, 17.

10. *Tract. in Ioan Evang.* 34, 4; *De vita beata*, 4, 35.

11. Deus est causa omnium naturarum, lumen omnium rationum, finis omnium actionum *De civit. Dei*, VIII, 4. (Deus est) principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum; *De civit. Dei*, VIII, 10, 1. (Deus est) causa constitutae universitatis, lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis; *De civit. Dei*, VIII, 10, 2. (Deus est) causa subsistendi et ratio intelligendi et ordo amandi; *De civit. Dei*, VIII, 4. Sine eo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit; *De civit. Dei*, VIII, 4. (Deus) est nobis initium existendi, ratio cognoscendi et lex amandi...; inde omnibus corporibus mensura ut subsistat, numerus ut ornetur, pondus ut ordinetur; *Contra Faust. manich.* VIII, 4. (Deus est) creaturarum rerum effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; *De civit. Dei*, VIII, 9. (Deus) illuminat omnem interiorem hominem, quia homo interior cum veraciter fit sapiens, non nisi ab illo illuminatur qui est lumen verum; *De pecc. mer. et remiss.* I, 25, 38.

12. *Ioan.* 4, 3 y 4.

13. *Col* 1, 17.

El sol de las ideas, la forma de las formas, es el Verbo del Padre, *forma simplicísima y siempre igual al Principio de que procede, siendo coeterna con Él*¹⁴. Y si por el Verbo fueron creadas todas las cosas, *inspice fabricam factam per Verbum, et ex isto aedificio mirare consilium*¹⁵. El proceso de esta dialéctica de la iluminación —lo veremos más adelante— se realiza con la luz divina, que ilumina todas las cosas¹⁶. Esta luz está en Dios, que es resplandor para todos los espíritus creados, reflejada en las verdades eternas. Así resulta que todas las concepciones metafísicas agustinianas son un canto continuado a la Verdad indeficiente.

*Una es la luz que ilumina, otra la iluminada; porque también nuestros ojos se llaman luces, y, sin embargo, abiertos en las tinieblas, no ven nada. Pero la luz iluminante por sí misma es luz, y para sí misma es luz, y no necesita de otra luz para lucir, antes bien las demás necesitan de ella para brillar*¹⁷. *Nuestra mente es como el ojo del alma, si no es irradiada por la luz de la Verdad y maravillosamente ilustrada por aquel que ilumina y no es iluminado, no puede llegar a la sabiduría ni a la justicia*¹⁸.

La iluminación, en el sentir agustiniano, es una lumbre divina, una ayuda que nos viene de Dios, como impresión de luz y claridad, que procedente del Verbo del Padre, clarea todo lo existente: al hombre y a las cosas. Al hombre en su inteligencia, ayudando su razón y fortaleciéndola para captar las ideas desde el plano de sí mismo hacia las cosas materiales y externas al hombre mismo; a los objetos haciéndolos diáfanos para que, cuando incida sobre ellos la mente humana, no se encuentre con la oscuridad de la falsedad o del error. Por tanto, esta iluminación tiene dos partes: una, de ayuda inmediata e iluminativa a la inteligencia humana; y la otra, de resplandor de verdad en los objetos externos y en las ideas, distintos del hombre cognoscente. Dos fases que se completan bajo un solo término conceptual epistemológico en la teoría agustiniana del conocimiento.

Es la iluminación el efecto que realiza una luz superior al hombre, que está en el hombre; y superior a las cosas, y que está también en las cosas, por acción auxiliante de Dios. Así como Dios presta su concurso a toda la creación para su conservación en el tiempo, cuando se trata del conocimiento del mundo y de las ideas, viene en nuestra ayuda con su concurso operante por medio

14. *De Trinit.* XV, 15, 25.

15. *Ennarrat. in psal.* 44, 4.

16. *Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia; Solil.* I, 1, 3. *Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista vulgaris nos docet quantum potest, quomodo se illud habeat; Solil.* I, 13, 23. *Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce supuriore; Tract in Ioan Evang.* 15, 19.

17. *Tract. in Ioan Evang.* 14, 1.

18. *Tract. in Ioan Evang.* 35, 3.

de la iluminación de la mente humana y del mundo externo al hombre. Esta iluminación es el efecto de una luz que desciende de lo alto, de Dios, y lo llena todo con su claridad; una luz esplendente, que, teniendo a Dios por centro y fuente, irradia a todos los puntos de la circunferencia de lo creado. Como si fuera una gran lámpara maravillosa, que, pendiendo de la mano de Dios, ahuyentara las tinieblas del mundo, clareando el camino por donde el hombre va pasando y clareando al hombre todo. Como si fuera una gran circunferencia el mundo, en cuyo centro estuviera Dios con su luz infinita, que irradiara a todos los puntos de la misma gran circunferencia del universo creado y la iluminara toda; y el mundo recibiera esa luz conforme a su capacidad limitada. Es una luz que viene del Verbo del Padre, y en el hombre se hace verbo mental de sus ideas.

No cabe duda ninguna que la influencia plotiniana es muy grande en la epistemología de san Agustín. Pero san Agustín «agustiniza» el sistema y lo hace propio por las palabras anteriormente citadas de san Juan en su Evangelio y de san Pablo en su Epístola a los de Colosas. Y para no engañarse en su sistema epistemológico nos dice:

Estas tres cosas, pues: el modo, la forma y el orden —y paso en silencio otros innumerables bienes, que se reducen a éstos—, estas tres cosas, repito, o sea: el modo, la belleza y el orden, son como bienes generales creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales. Por tanto, Dios está sobre todo el modo de la criatura, sobre toda belleza y sobre todo orden, no con superioridad local o espacial, sino con un poder inefable y divino, porque de él procede todo modo, toda belleza, todo orden. Donde se encuentran estas tres cosas en grado alto de perfección allí hay grandes bienes; donde la perfección de esas propiedades es inferior, inferiores son también los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. De la misma manera, donde estas tres cosas son grandes, grandes son las naturalezas; donde son pequeñas, pequeñas o menguadas son también las naturalezas, y donde no existen, no existe tampoco la naturaleza. De ahí se concluye que toda naturaleza es buena ¹⁹.

Por consiguiente, concluimos también nosotros, que san Agustín no admite para sus escritos ninguna clase de panteísmo, porque las cosas se distinguen por su modo de ser, por la apariencia que tienen y por el orden con que están formadas: modo, apariencia y orden finito y contingente en las cosas; y modo, ser y orden infinito y absoluto en Dios; cosas que nunca pueden confundirse entre sí.

Toda ciencia nos viene de Dios, y a Él nos lleva, como el efecto a la causa; como el curso de las aguas a la fuente del manantial. Dios es la causa primera y universal; y de Él, como de fuente fecunda, y fuente rebosante, sale todo ser

19. *De nat. boni contra manich.* I, 3.

y toda verdad, toda luz y todo bien ²⁰. La escena de la vida de san Agustín en el puerto de Ostia nos indica el modo y la fuerza de la iluminación. La luz, que nos viene de Dios, nos empuja a mirarnos a nosotros mismos dentro de nuestra intimidad; y en esta mirada íntima contemplamos nuestro ser en una intuición inmediata, en el fondo de nuestro yo-consciencia; y desde el plano de lo nuestro apreciamos las perfecciones de Dios y el plano inferior de las criaturas ²¹.

A partir del libro séptimo de las *Confesiones* sobresale maravillosamente una fuerte expresión de colorido intenso de la penetración del corazón humano, la subjetividad apasionada por la unión con la verdad y una metafísica agustiniana ya desarrollada, que empuja a Agustín —y a todos los hombres— al Ser por excelencia. Aquí se encuentran perfectamente declaradas las distintas fases de la dialéctica agustiniana: la jerarquía de los seres y valores para llegar a Dios, el Ser supremo. Se da primero un recorrido por todo lo existente finito —cuerpo, sentidos, razón—; un reino mudable y un mundo intemporal e inmutable de verdad, que son la norma del conocer y del ser, y que empalman los dos mundos: el mundo creado y el mundo de lo absoluto y permanente.

Esta luz que reclama Agustín para las inteligencias creadas no es una luz material, que se confunda con la luz del sol. Es una luz, que, bajando desde las alturas de la infinitud de Dios, ilumina a todo el hombre y a todo lo creado. Para fundamentar esta doctrina san Agustín quiere encontrar una semejanza que corrobore esta afirmación genial metafísica. Las matemáticas, que no tienen base empírica ninguna, le sirven de maravilla. Pues, las relaciones de unas leyes con otras, de las cantidades entre sí, y las mismas leyes de los números, son de un mundo que no es mudable, pertenecen al mundo eterno e inmutable, y que son como la garantía de este nuestro mundo creado y limitado. Lo mismo nos dice en el análisis de las verdades generales: la universalidad, la inmutabilidad y el carácter absoluto de la verdad.

Por esta iluminación divina podemos apreciar la objetividad de nuestro conocimiento. Precisamente san Agustín admite esta teoría iluminativa para ver el interior humano y lo exterior del mundo. Y por estar todo en claridad iluminativa es porque se conoce. San Agustín analiza las constantes lógicas, metafísicas y éticas del espíritu, en lugar de las constantes del mundo físico. Porque si el hombre no tiene en sí mismo a Dios, creador del mundo; y si, ade-

20. *De vera rel.* 42, 81; *Solil.* I, 1, 3; *De quant. animae*, 32, 76; *De ordine*, II, 28, 47; *De civit. Dei*, VIII, 2, 3; *Epist.* 146, 4, 9; *Tract. in Ioan Evang.* 5,1 y 30, 6; *Confess.* XII, 15, 21; *De lib. arbit.* II, 17, 45 y 46; *Ibidem*, II, 12, 28.

21. *Confess.* VII, 17, 23; *Ibidem*, IX, caps. 10 y 11, 23-38.

más, no tiene en sí, como en *impresión*²², el respaldo de las ideas eternas²³, no puede llegar a la realidad del mundo exterior. Luego la inteligencia del hombre está a la luz y al calor de un fuego interno, que arde y brilla en su alma, para esclarecer toda la verdad de sí mismo, la verdad del mundo externo y la verdad del mundo eterno. De esta manifestación de la iluminación se desprenden dos consecuencias: la interioridad de la verdad y la trascendencia y supremacía de la misma. La verdad está dentro de nosotros y por encima de nosotros²⁴.

Si Dios es lo primero en el orden de la realidad, necesariamente, todo lo que existe tiene que participar de esa realidad, que viene del primer Ser. Si es la primera Verdad, la Luz eterna, todas las demás verdades, todas las demás luces se encienden en ese fuego y toman origen en ese mismo manantial. Y si es el primer Valor supremo, ontológicamente, Dios mismo ha de ser la base y el origen de todos los demás valores. Esta doctrina de triple confluencia divina de realidades se difunde por todo lo creado, pudiendo afirmar, en sentido agustiniano, que sólo existen dos clases de realidades: la realidad de Dios, como un inmenso caudal, y la realidad de las criaturas, como tributarias de la abundancia y plenitud inagotable del Ser supremo²⁵.

B. *Qué es la iluminación*

Ya lo hemos indicado anteriormente. La iluminación agustiniana es una ayuda de Dios, como una impresión de luz y claridad que hace participar a nuestra alma, a todo el hombre, de la verdad, que en Él existe de modo inmutable e infinito.

El proceso de la dialéctica agustiniana es subir, desde el plano de la interioridad espiritual humana, a Dios, como luz de los espíritus creados, reflejada en las verdades eternas. Y desde esa luz participada apreciar el mundo objetivo de la realidad exterior. Después de la impresión de verdad, la luz que existe en nuestra inteligencia, y gracias a la cual podemos apreciar la realidad, es semejante a una linterna, que, desde nuestras manos, alumbró el camino por donde dirigimos nuestras pisadas en la cerrazón de la oscuridad. Esa luz, que es verdad, no se estanca en nuestro yo para iluminarlo y hermostearlo a él solo, sino que trasciende; y desde el plano nuestro, desde nuestra intimidad,

22. Remitimos al lector a nuestra obra *Conocer y pensar: iniciación a la noética agustiniana*; Ed. *Estudio Agustiniano*, Valladolid, 1981, en donde aclaramos más este tema agustiniano.

23. *De Trinit.* XII, 2, 2.

24. *De vera rel.* 39, 72.

25. *De civit. Dei.* X, 25; *Solil.* II, 15, 28-29.

ella nos sirve de guía para apreciar un mundo de objetos reales, distintos esencialmente de nosotros mismos. Gracias a esta iluminación san Agustín soslaya el inmanentismo de una subjetividad cerrada.

Pero esta interpretación agustiniana corre el peligro de caer en el panteísmo ontologista a lo Malebranche. Mas, si bien se piensa en ello, san Agustín jamás incurre en esta aberración. Nosotros no somos mera pasividad, como si nosotros nos dejáramos manejar por esta luz, o como si Dios fuera el único que obrara en nuestra inteligencia. Si esto ocurriera, nuestra libertad —libre albedrío la llama san Agustín— quedaría reducida a la nada, y nosotros quedaríamos en la condición de instrumentos materiales de Dios; y entonces, ¡adiós nuestras obras meritorias y toda nuestra actividad espiritual psíquica, religiosa y espiritual! Somos, ante todo, actividad, y actividad libre. O, como dijimos anteriormente, una actividad pasiva, o una pasividad activa. Tenemos una inteligencia distinta de la de Dios. Y si nuestro entendimiento estuviera encerrado dentro de la infinitud divina, el error, que frecuentemente tiene su asiento en nuestra intimidad, no tendría cabida en ella; o tendríamos que atribuírselo a Dios mismo, quien, por otra parte, es la Verdad absoluta, que excluye todo error en su esencia. Además esta impresión de luz de verdad no nos da ideas, sino sólo nociones, fondo esencial de las ideas ²⁶.

El ontologismo de Malebranche no puede sostenerse a base de textos agustinianos. Nuestro espíritu humano en manera alguna puede llegar a compararse —y menos a equipararse— con la lumbré divina, porque no se puede llegar a la visión de Dios en esta vida. Están los ojos de la inteligencia humana como encerrados en un cuarto por donde no entra esta luz celestial del Verbo del Padre, si no es a través de las paredes de nuestro elemento humano limitado. Y este atravesar la luz del Verbo es simplemente en reflejos, al modo nuestro limitado de recibirla, nunca a chorro, en destellos deslumbrantes de claridad. Y como dista el cielo de la tierra, así están distanciadas las ciencias en su verdad temporal con el manantial de la luz eterna ²⁷.

Las potencias del alma son como los ojos de la mente; y los axiomas de las ciencias y sus verdades aseméjase a los objetos, ilustrados por el sol para ser vistos, como la tierra y todo lo terreno. Y Dios es el que los baña con su luz... La visión del entendimiento es un acto que se verifica en el alma, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur, lo mismo que para la visión ocular concurren el sentido y el objeto visible, y ninguno de ellos puede iluminar so pena de anularla ²⁸.

26. Volvemos a remitir al lector a nuestra obra *Noética agustiniana...*, en donde explicamos con más detalle el sentido de *noción e impresión* agustinianas, que no son ideas, sino fondo de ideas.

27. *Solil.* I, 5, 11.

28. *Solil.* I, 6, 12-13.

De lo que resulta que el llamado intelectualismo puro en san Agustín —subjetivismo intelectualista lo llaman otros— es algo más que un puro intelectualismo. En la intelección agustiniana figura un término muy principal: el objeto externo, iluminado también por ese sol de las ideas, por el Verbo del Padre, que esclarece y fortifica nuestra razón.

C. *Modo de iluminación*

En el modo de iluminación hay que descartar los extremos. La pasividad pura de la razón frente al objeto externo, que nos llevaría necesariamente al ontologismo panteísta, a ese adherirse ciego y sin libertad, como si la iluminación fuera una prestación total de los objetos, realizada por Dios directamente en la mente humana. Si en realidad fuera la luz divina la que hiciera que nuestra inteligencia conociera claramente el objeto total, toda la actividad intelectual le correspondería exclusivamente a Dios, y nada al modo humano de entender. Esto repugna al verdadero valor del conocimiento agustiniano. Porque san Agustín, sobre todas las cosas, reconoce el valor de las causas segundas en sus operaciones.

*De tal manera gobierna (Dios) todo lo que creó, que deja ejercer los movimientos propios y obrar, porque, aun cuando no puedan existir sin Él, no son lo que es Él*²⁹

Por lo cual se admite la actividad propia del hombre, porque éste tiene el poder de generar en sí mismo un verbo, y verificar la intuición peculiar suya. De lo contrario, todo lo que el hombre tuviera de conocimiento sería verdadero, cosa que la misma experiencia nos demuestra que es falso, que el hombre puede equivocarse, y que muchas veces se equivoca. Y si fuera la luz de Dios la que única y exclusivamente obrara en nuestro entendimiento, los errores y falsas apreciaciones nuestras habría que atribuírselas a Dios y no al mero instrumento, el hombre. Si la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, lo mismo la iluminación agustiniana —que no deja de ser una gracia divina—, tampoco anula la naturaleza intelectual del hombre, sino que la fortifica y perfecciona. En el modo de entender hay siempre una como «coiluminación de la criatura o el ejercicio de su actividad de causa segunda»³⁰.

En el modo de entender agustiniano se considera al hombre como un *viador*, como un ser en camino, nunca en llegada; siempre en el ágora del hacer, nunca en la meta: es un ser dialéctico y discursivo, que sube de lo creado al

29. *De civit. Dei*, VII, 30.

30. P. V. Capánaga: *Introducción a los Soliloquios*; Ed. B.A.C., pág. 607 del tomo I; Madrid 1950.

Creador: «Intende facta, et quaere factorem: aspice quae vides et quaere quae non vides»³¹. Todo el tinglado de epistemología agustiniana no es más que un analogismo ontológico³², que entraña en sí un movimiento de ascenso por todas las categorías del ser hasta llegar a la misma esencia de Dios, meta final de las aspiraciones humanas.

Desde luego, tenemos ya dos cosas en el modo agustiniano: por una parte, el Creador con su influencia, y la criatura con su actividad, por la otra. ¿Cómo se pueden compaginar estos dos aspectos sin que desmerezcan ni el uno ni el otro, guardando siempre el lugar que a cada uno corresponde? Es muy difícil señalar la raya divisoria en que pueda decirse: hasta aquí llega el concurso de Dios, y aquí comienza la actividad del hombre en el conocer. Pero ésta es también una dificultad que siempre se nos presenta en los problemas de las relaciones de Dios con sus criaturas, y en especial con el hombre, ser libre e inteligente: es el problema de poder compaginar la omnipotencia y ciencia divina con el libre albedrío humano.

Y aquí es donde los comentaristas agustinianos se dividen en grupos. Para nosotros la iluminación es una información nocional por parte de Dios en la naturaleza humana, que se nos da como una impresión de luz-claridad para un entender perfecto. Esta impresión lleva siempre una idea de libre paso hacia el hombre; y si esta impresión no lo encuentra abierto plenamente, en el hombre no hay verdad: hay ilusión, falsedad o error. Esta impresión de luz y claridad se nos da al modo como se nos viene el existir, o el vivir. Y así, cuando nos falta la impresión de existencia en nosotros, nuestra vida deja de ser vida, y nos llega la muerte; de la misma manera, cuando nos falta la impresión intelectual de luz, el entender nuestro deja de ser conocimiento, y la verdad se nos escapa. Y cuando no se da esta impresión, tampoco existe en nosotros conocer intelectual.

Para el P. Boyer³³ es la iluminación agustiniana una fuerza o acción iluminante de los fantasmas, propia del espíritu, pero participada de Dios y sometida a su concurso constante. Otros, como el P. Portalié, dicen que la acción iluminante consiste en la producción actual y presentación de las ideas al alma; que la acción iluminante es impulsada por Dios, que ilumina los objetos, y le imprime la representación de las verdades eternas en el alma por un conocimiento racional. Esta opinión pecaría de intuicionismo rígido, con perjuicio de la actividad humana. Otros, en cambio, señalan un intuicionismo moderado, y teniendo en cuenta la acción conjunta de los dos principios

31. *Sermo* 126, 2, 3.

32. Cayré: *Les sources de l'amour divin*, pág. 37, París 1933.

33. Ch. Boyer: *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*; pág. 174 y ss.

—criatura y Creador—, admiten un —«concurso especial», que completa la acción productora de las ideas universales. Así Gilson y Jolivet. Cayré nos dice que este concurso no se distingue esencialmente del natural, que se da a las criaturas para sus operaciones naturales³⁴, y que es una intuición pasiva y activa a la vez, como una participación de la luz increada. El asuncionista Thonard viene a decir casi lo mismo, identificando la iluminación con la acción creadora, conservadora y motriz de Dios, necesaria en todo para desarrollar sus actividades propias cada hombre, como causa segunda, considerándose las cosas bajo la total dependencia divina en su origen, duración y continuación sucesiva, viniendo a ser todas en su plenitud y en su fondo último e íntimo reflejos de la verdad eterna. Esta acción está siempre bajo la influencia actual de Dios, que explica cada una de las intelecciones. Entonces cada una de nuestras ideas y cada una de nuestras intelecciones, consideradas «in actu», son como reflejos de la luz que desciende de Dios³⁵.

En conclusión, todos los comentaristas están de acuerdo en que se trata de una moción de Dios a causa de la contingencia de la criatura racional y por la soberanía del Creador.

* * *

San Agustín trata extensamente este asunto de la iluminación en los libros *De magistro*, *De beata vita* y en el *De libero arbitrio*, entre otros. En el *De beata vita* identifica la Verdad con Cristo, que es vida y verdad³⁶. Jolivet nos estampó en su obra *Dieu soleil des sprits*³⁷ que la doctrina de la iluminación ocupa el centro del agustinismo; que siempre esta concepción agustiniana despertó el interés y la curiosidad de los escritores y pensadores, encontrándose éstos muchas veces en discordia sobre la inteligencia de la misma.

La iluminación agustiniana es una influencia divina que hace «participar nuestra inteligencia no sólo de las perfecciones temporales y especiales (ser, sustancia, vida vegetativa, conocimiento animal), que está sometida a mudanza, sino también de la inmutable perfección de la misma verdad»³⁸. Ya dotada nuestra mente de esta luz intelectual, que le viene de Dios, como ayuda e impresión, se lanza la inteligencia, por un proceso intuitivo-deductivo, desde

34. Cayré: obra citada, págs. 38-39.

35. Thonard, F.J.A.: *Précis d'histoire de la philosophie*; págs. 221-223; París 1941.

36. *De vita beata*, 4, 34.

37. R. Jolivet: *Dieu soleil des sprits, ou la doctrine augustinienne de l'illumination*; pág. 3; París 1934.

38. P. Manuel Martínez: *Introducción al libro «De magistro»*; obras de San Agustín; Ed. B.A.C.; pág. 672; tomo III, Madrid 1951.

las cosas creadas hasta Dios mismo, fuente inagotable de luz y claridad. Esta luz divina la encuentra san Agustín reflejada en las verdades eternas.

Pueden señalarse tres grados bien definidos en la epistemología agustiniana. El primero, el plano de lo creado, *mundo exterior*, que le sirve de peldaño en su ascensión a Dios, ya que en él se aprecia el sello definido y claro de la omnipotencia, sabiduría y bondad del Altísimo. En todo lo creado descubre el hombre vestigios del paso de Dios por el mundo; y toda la teoría agustiniana de las ideas se basa en el buscarse a sí mismo para llegar, por la inteligencia y la verdad, a Dios. Otro grado es el de las leyes universales de la estética, moral, derecho y matemática —*mundo de verdad inmutable*—. Este mundo de verdad es en todo superior al anterior, que es considerado como empírico y puramente sensible. Según estas leyes trascendentales, la razón juzga y valora el criterio de verdad, criterio universal para todo lo que se presente con visos de certeza para el hombre. El tercer grado es infinitamente superior a los dos anteriores, y es *el reino inteligible*, en donde la Mente eterna es la base de todo lo real y racional. Y si en el mundo de verdad inmutable aquellas leyes universales nunca fallan en su contenido de verdad, en el mundo inteligible toda verdad, por limitada que sea en ciencia y discurso humano, todos los principios axiomáticos, aun las mismas verdades eternas, necesarias, absolutas, inmovibles, tienen su apoyo en este Espíritu absoluto, Verdad primera, Luz universal y común, que ilumina todas las inteligencias creadas.

Toda esta maravillosa teoría de san Agustín sobre la iluminación tiene una capital importancia para él, y que es la consecuencia de su vida y de sus mismos escritos. Todo él —san Agustín— es un reflejo de la inquietud de verdad, amor y bien hacia Dios. Podíamos decir que en todas sus obras, y más en particular, cuando se trata del conocimiento humano, rezuma acercamiento personal hacia la Verdad increada, y acercamiento de todos los que lean sus obras hacia lo que san Agustín conceptúa más importante en la vida del hombre sobre la tierra. Un ejemplo de este arrastre divino agustiniano: la criatura, por el simple hecho de ser tal criatura, depende exclusivamente de su Hacedor, y a Él debe sentirse unida con lazos de verdad y amor. El resultado lo consigue maravillosamente por un doble camino: por el de su existencia íntima y por el lado de la búsqueda de Dios. Todo nos lleva a Dios; hasta las mismas criaturas están dando gritos: ¡Él nos creó!³⁹.

39. *Confess.* X, 6, 9.

XIV. A. LA MEMORIA-CONSCIENCIA, BASE DE LA PERSONALIDAD.

PRINCIPIO GENERAL:

Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim, quoque modo, cum agerem, affectus fuerim.

Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo estaba afectado cuando lo hacía (Confess. X, 8, 14).

El hombre recibe con su aparición al mundo en su naturaleza *la capacidad de desarrollo mental*. Esta capacidad le dota y le dispone para la comprensión de las ideas. Esta capacidad de desarrollo san Agustín la coloca en la memoria, no en ese sentido, que es, como si dijéramos el almacén de los recuerdos, sino en esa otra memoria, que es el fondo de la consciencia, o la consciencia misma.

Es la memoria para san Agustín un tema muy suyo y muy preferido, a pesar de que para él es tierra de trabajo y dificultad ¹. En ella suda y se afana por descubrir *los campos y anchos senos de la memoria* ².

Como ya apuntamos, no nos interesa tanto tratar de la memoria como facultad cognoscitiva, sino más bien verla en el sentido de su trascendencia, como una nota esencial de la intimidad humana, y considerar en ella la nota de unidad para la personalidad racional del hombre de su contenido de consciencia psíquica. En este sentido para Agustín, la memoria es la persona humana.

Memoria y consciencia —a nuestro modo de ver— se identifican con el *ego sum, qui memini*, con el *ego animus* ³. Y se identifican por cuanto ambos contenidos psíquicos son presencia del alma a sí mismo, presencia que evoca una perspectiva temporal, implicando a la vez actualidad y persistencia continua en el tiempo-vida-existencia de cada hombre, con una intencionalidad a la eternidad.

La memoria agustiniana, por tanto, abarca tres apartados esenciales al hombre: memoria del pasado, memoria del presente y memoria del porvenir. O lo que es lo mismo: presencia-consciencia del pretérito en la intimidad humana —*retrospección-reflexión*—, presencia-consciencia en el presente —*intuición-reflexión*— y presencia-consciencia del futuro —*proyección-reflexión*. Como puede verse damos a la consciencia la nota psíquica de reflexión con la que todo el hombre se encuentra dentro de sí. Porque para san

1. *Confess. X, 16, 25; 17, 26.*

2. *Confess. X, 28, 12.*

3. *Confess. X, 16, 25.*

Agustín tanto la consciencia como la memoria es una cualidad humana psíquica por la que todo el hombre está en sí, y sin perder el dominio de sí abarca todo lo interno-externo y tiende hacia Dios. Es toda una actividad maravillosa con la que nos estamos dando cuenta en cada instante de que somos nosotros los que en nosotros estamos operando, y de que somos también nosotros los que nos vamos al exterior sin perder nada de nuestra intimidad: que somos una potencia abarcadora y abrazadora de lo nuestro y de lo demás.

1. *Memoria-consciencia-retrospección: «praesens de praeteritis».*

Partiendo de los tres modos de ser el hombre en el tiempo —pasado, presente y futuro— san Agustín comprende la existencia del tiempo como un tender a *no-ser* en el tiempo; o mejor como un *no-ser-en-sí* y un *ser-para-la-eternidad*.

El pasado, si puede decirse que existe, hay que entenderlo como un *fue* de lo que habiendo sido ya no es; el presente, como una *realidad-instante-fluctuante*; y el futuro, como un *proyecto-veniente* ⁴. Y quien une estos modos de temporalidad es nuestra memoria-consciencia, que nos da la seguridad de ser-en-nosotros nosotros mismos ⁵; porque *el tiempo no es otra cosa que una extensión; ¿pero extensión de qué? No lo sé. Y maravilla será si no es de la misma alma* ⁶. Soy yo con toda mi consciencia quien da realidad subsistente y consistente al tiempo; y sólo con ella puedo aprehenderlo y considerarlo como tiempo-duración. Y ahora ya puedo hablar de tiempo largo y corto ⁷. Luego, sin mi consciencia no podría señalar los tres modos fundamentales del tiempo. Vayamos un poco más despacio.

La consciencia-memoria es una cualidad-facultad esencial humana por la que nosotros mantenemos la unidad de nuestra intimidad racional. Con ella recordamos, razonamos, vivimos y somos siempre los mismos en cualquier modo del tiempo. La memoria-consciencia del pasado no es sólo afirmación de cosas-recuerdo, de vivencias pasadas, sino más propiamente «yo mismo», que me alargo desde mi presente a mi pasado, permaneciendo idéntico en mi «mismidad».

Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi in ea non invenio, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio ⁸.

4. *Confess.* XI, 14, 17.

5. *Confess.* XI, 20, 26.

6. *Confess.* XI, 26, 33.

7. *Confess.* XI, 15, 18-19.

8. *Confess.* XI, 20, 26.

Es el testimonio de mi temporalidad y trascendentalidad temporal.

*Allí (en la memoria) se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas. Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído*⁹.

En mi ser hay una capacidad de desarrollo constante, que me obliga al camino, al *trans-curso* vital del tiempo en una acción constante. Y lo que en un momento anterior pensé, hice o sentí lo llevo encarnado siempre en mí mismo, en mi consciencia-memoria. Y aunque mi existencia es irrepetible e irreductible, mi consciencia me dicta que yo soy siempre el mismo en cada instante, porque mi pasado va conmigo como una cualidad existencialmente permanente, y que adquiere en todo momento la profundidad suficiente para seguir siendo.

*Igualmente se hallan las afecciones de mi alma en la memoria, no del modo como están en el alma cuando padece, sino de otro modo distinto, como se tiene la virtud de la memoria respecto de sí. Porque, no estando alegre, recuerdo haberme alegrado; y no estando triste, recuerdo mi tristeza pasada; y no temiendo nada, recuerdo haber temido alguna vez; y no codiciando nada, haber codiciado en otro tiempo...*¹⁰.

2. Memoria-consciencia: «*praesens de futuris*»

Es toda una originalidad esta consciencia-memoria agustiniana del futuro: esfuerzo de revelación de enlace de nuestro pasado con nuestro futuro; un enlace lógico entre las percepciones pasadas y nuestros proyectos de provenir.

*De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente. «Haré esto o aquello», digo entre mí en el seno ingente de mi alma, repleto de imágenes de tantas y tan grandes cosas; y «esto y aquello» se sigue*¹¹.

Mi consciencia es una anticipación de eternidad y constante tensión hacia ella. Y es que la significación de duración-permanencia existencial del yo es una tensión activamente dinámica hacia el futuro, y no solamente una duración influyente del pasado o posesión del mismo, pasivamente acumulado en el yo-nosotros. Es una afirmación de un hecho fundamental por el que el

9. *Confess.* X, 8, 14.

10. *Confess.* X, 14, 21.

11. *Confess.* X, 8, 14.

hombre —el yo íntimo— se proyecta hacia el futuro. Lo cual indica que yo —mi yo-consciencia-memoria— es predominantemente *expectatio*, más que recuerdo.

¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que los pretéritos ya no existen? Y, sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pase el no ser lo que es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un futuro largo es una larga expectación del futuro; ni es largo el pretérito, que ya no es, sino que un pretérito largo es una larga memoria del pretérito.

*Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; mas en comenzándole, cuando voy quitando de ella para el pasado tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi expectación es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito*¹².

Esta expectación-proyección es lo que empuja al yo hacia adelante, sin cambio ni cesar en el rumbo, y lo enmarca en el ámbito de lo eterno; y todo ello con una carga de ansiedad inquietante de felicidad.

¿Pero acaso no es la vida bienaventurada la que todos apetecen, sin que haya ninguno que no la desee? ¿Dónde la vieron para amarla? Ciertamente que tenemos su imagen no sé de qué modo. Mas es diverso el modo de serlo el que es feliz por poseer realmente aquella y los que son felices en esperanza. Sin duda que éstos la poseen de modo inferior a aquellos que son felices en realidad; con todo, son mejores que aquellos otros que ni en realidad ni en esperanza son felices; los cuales, sin embargo, no desearan tanto ser felices si no la poseyeran de algún modo; y que lo desean es ciertísimo. Yo no sé cómo la han conocido y, consiguientemente, ignoro en qué noción la poseen sobre la cual deseo ardientemente saber si reside en la memoria; porque si está en ésta, ya fuimos en algún tiempo felices; ahora, si todos individualmente, o en aquel hombre que primero pecó y en el cual morimos y de quien todos hemos nacido con miseria, no me preocupa por el momento, sino lo que me interesa saber es si la vida bienaventurada está en la memoria; porque ciertamente que no la amaríamos si no la conociéramos. Oímos este nombre y todos confesamos que apetecemos la cosa misma; porque no es el sonido lo que nos deleita, ya que éste, cuando lo oye en latín un griego, no le causa ningún deleite, por ignorar su significado; en cambio, nos lo causa a nosotros —como se lo causaría también a aquél si se la nombrasen en griego—, porque la cosa misma ni es griega ni latina, y ésta es la que desean poseer griegos y latinos, y los hombres de todas las lenguas. Luego es de todos conocida aquella; y si pudie-

12. *Confess.* XI, 28; 37-38.

sen ser interrogados «si querían ser felices», todos a una responderían sin vacilación que querían serlo. Lo cual no podrían ser si la cosa misma, cuyo nombre es éste, no estuviese en su memoria ¹³.

A decir de Sciacca el verdadero futuro del espíritu no es el estar designado para la muerte, sino el trascender el fin en el fin extratemporal: «Il vero futuro dello spirito e non verso la morte: il fine della vita non é la fine di essa, ma il trascendere la sua fine temporale nel fine extratemporale... Non si tratta de negare il tempo nell'eternità o l'eternità nel tempo... si tratta della partecipazione del tempo all'eternità» ¹⁴.

3. *Consciencia-memoria: «praesens de praesentibus»*

Lo original de san Agustín al hablar de la memoria es entenderla como la facultad-consciencia de duración en toda su riqueza, que es como nos la define prioritariamente: facultad del presente mío, de este presente mío, que se me escaparía, si por la memoria-consciencia no dominara el tiempo discurrente de los instantes ¹⁵. Tan es así, que sin ella no podría el alma —el yo, mi yo— concebir la presencia de sí a sí misma. Es entonces la síntesis de la multiplicidad temporal y principio también de la temporalización. Con ella el yo une el pasado y el futuro en un presente desplazante ¹⁶, con una intencionalidad fuerte de eternidad.

¿Quién hay que me diga que no son tres los tiempos, como aprendimos de niños y enseñamos a los niños; pretérito, presente y futuro, sino solamente presente, por no existir aquellos dos? ¿Acaso también existen éstos, pero como procediendo de un sitio oculto cuando de futuro se hace presente o retirándose a un lugar oculto cuando de presente se hace pretérito? Porque si aún no son, ¿dónde los vieron los que predijeron cosas futuras?; porque en modo alguno puede ser visto lo que no es. Y los que narran cosas pasadas no narran cosas verdaderas, ciertamente, sino viesan aquéllas con el alma, las cuales, si fuesen nada, no podrían ser vistas de ningún modo. Luego existen las cosas futuras y las pretéritas ¹⁷. Porque, si son las cosas futuras y pretéritas, quiero saber dónde están. Lo cual si no puedo todavía, sé al menos que, dondequiera que estén, no son allí futuras o pretéritas, sino presentes; porque si allí son futuras, todavía no son, y sin son pretéritas, ya no están allí; donde quiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino presentes ¹⁸.

13. *Confess.* X, 20, 29.

14. Sciacca, M.F.: *Il concetto d'istoria in S. Agostino-San Agustín; Estud. y Col.*; Zaragoza 1960, pág. 22.

15. *Confess.* XI, 27, 35-36.

16. *Confess.* XI, 20, 26.

17. *Confess.* XI, 17, 22.

18. *Confess.* XI, 18, 23.

En definitiva, es mi consciencia-memoria, soy yo mismo el que doy existencia a mi pasado, a mi presente y a mi futuro; porque si yo no existiera, ni mi consciencia-memoria me lo testificaría, ni habría tiempo para mí del que pudiera yo testificar. Si mi consciencia es potencia abarcadora-abrazadora, por eso mismo, todo lo mío me es presencia íntima; y yo soy, porque siempre estoy en mí y nunca fuera. En traer todo hacia mí y conservarlo en mí es el esfuerzo que realiza mi consciencia-memoria *para ser y tener* lo que estoy siendo, o lo que he sido, o lo que quiero ser. Yo soy expresión de mi todo y de mi presente y de la presencia de lo demás en mí; y soy también anticipo de futuro en intensión de eternidad, que se me revelará al final del camino de mi existencia.

*Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; soy yo el que recuerdo, yo el alma. No es gran maravilla si digo que está lejos de mí cuanto no soy yo; en cambio, ¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Con todo, he aquí que, no siendo este mí cosa distinta de mi memoria, no comprendo la fuerza de ésta*¹⁹.

4. Memoria-consciencia, fundamento de la persona

San Agustín nos presenta la memoria como algo personal: «*ego sum, qui memini, ego animus*. Y en este *ego* permanente y subsistente está la raíz de la personalidad. Pero esta memoria hay que tomarla como intimidad, o si se quiere, como *consciencia*:

*Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim, quoque modo, cum agerem, affectus fuerim*²⁰.

Es el todo uno y concreto del hombre: es mi yo íntimo y trascendente. Siendo la intimidad del hombre intimidad de pensamiento o la conexión de los recuerdos, es evidentemente la condición de la personalidad en su totalidad racional.

Mi pasado me pertenece con propiedad exclusiva, y en mí no es enteramente pasado. Hay siempre una unidad lógico-biológica que me dicta continuidad personal, por lo menos, en la responsabilidad, por lo que mi pasado no será jamás acabado ni consumado totalmente. Si un acto se cumple y pasa, no obstante, las consecuencias perduran influyendo en mi totalidad humana consciente. El pasado no pasa totalmente, porque pertenece a una persona, que es intransferiblemente única y que es distensión²¹ de principio a fin. Cada

19. *Confess.* X, 16, 25.

20. *Confess.* X, 8, 14.

21. *Confess.* XI, 29, 39.

experiencia de nuestra vida pasada permanece indeterminada en cuanto al sentido último, e incompleta en cuanto al valor, porque ella no ha producido todas las consecuencias-efectos posibles, y siempre podemos volver sobre ella, aún sin repetirla, pero simplemente recordarla, vivirla en la memoria-consciencia. El yo es consciencia total de la total existencia humana.

¿Qué existe tan presente al pensamiento como lo que está presente en el alma? ¿Y qué hay tan presente en el alma como el alma? Quid tam menti adest quam ipsa mens? ²².

B. La consciencia, tendencia al ser

La inquietud humana no es sólo buscar algo —el ser o el ser del Ser—, sino un implantarse sobre el ser, quien al mismo tiempo abraza y se planta en el hombre a través del conocer-desear. El espíritu humano, siendo energía de búsqueda, tiene ya en sí una razón de encuentro. «Es propio del espíritu ser, no sólo racional, sino intelectual, y el ser una vez poseído, es objeto de visión intelectual» ¹. «El espíritu, mediante la inteligencia, está en comunión con el ser instalado en él más allá de las condiciones psicósomáticas» ².

Toda la inquietud humana hacia el ser y de ser tiene su fundamentación axio-ontológica en la cualidad que tiene el hombre: en que es *un para*, en que es abertura; y también en que el ser hacia donde se dirige, siendo esencialmente trascendental, es a la vez abertura hacia el hombre. Si se realiza el encuentro —espíritu humano y ser—, se da el descanso, y viene el gozo; pero todo con una nota esencial de que los dos —ser y espíritu humano— se son trascendentes, porque ambos participan de la trascendentalidad del ser en cuanto ser.

Además el espíritu es también esencialmente pensamiento. Y entre pensar y ser se exige una «comunión de ser y pensar, originaria y trascendentalmente ilimitada», como una «capacidad en cierto modo ilimitada del espíritu para acusar la presencia del ser» ³. Entonces se da la presencia. «De esta suerte, el ser presente al espíritu se hace en el que lo expresa presencia del ser» ⁴. Así ya no se sabe quién es presencia primaria a quién; tendremos que decir que los dos son *presencia instans et transcendens*, porque ambos tienen las mismas cualidades de ser en su razón entitativa.

Se pregunta ahora. ¿La inquietud es anterior o posterior al ser? Si bien se mira el problema, caben las dos soluciones, según por donde se dirija el dis-

22. *De Trinitate*, X, 7, 10.

1. José Ignacio Alcorta Echevarría: *El ser. Pensar trascendental*; cap. VII, pág. 160; Ed. Fax, Madrid 1961.

2. Alcorta, ob. cit., pág. 161.

3. Alcorta, ob. cit., pág. 161.

4. Alcorta, ob. cit., pág. 161.

curso de la mente; pero, ¿cuál es la lógica? Yo opino que tiene que haber una existencia del ser anterior al pensar y anterior al desear: primero se es, primero es el ser; luego conocer el ser. Porque si la inquietud es una búsqueda o un implantarse en el camino y recorrerlo, tiene que existir la prioridad de lo buscado-deseado y un motivo en el caminar, y la existencia de ese camino. Pero también se puede suponer —solución cartesiana— que ni no existiera la presencia del desear, no existiría esa inquietud por el ser, por la unión con el ser. De todos modos, por ser el ser, en su razón ontognoseológica, un trascendental necesario, y siendo también el ser el «*primum cognitum*», éste tiene que tener prioridad óptica: primero ser, luego desear y pensar el ser. Además, por ser la inquietud un engendro del ontoespiritualismo, por la misma razón, la inquietud humana es una cualidad del ser, que soy yo, que eres tú; y por ser cualidad del ser, necesita de éste como de un soporte para existir.

C. *La inquietud está «en» la persona*

Si al hombre lo definimos como un constituirse, un perfeccionarse, como un estar siempre cara al desarrollo-perfección, la inquietud, el deseo constante de progreso le es tan connatural como el pensar, como el amar, como el desear, como el existir. Pero sólo las personas son seres inquietos, porque sólo ellas tienen capacidad de instalación. Para «instalarse» hay que trascender; y para trascender hay que reflexionar; y sólo quien piensa-reflexiona toma en consideración su suficiencia o su contingencia. Y la inquietud es una manifestación primaria de la consciencia de sí, como ser-contingencia, y de lo demás y del ser, como necesidad de encuentro-quietud-felicidad.

Pensemos qué significa la persona, esta persona humana. Una persona es un hombre, un ser racional-espiritual. La persona no es simplemente un ser o un yo; es un ser, o un yo, porque torna sobre sí mismo, que tiene consciencia de sí, pero con intencionalidad a esferas superiores: hacia el ser-valor, hacia el Ser absoluto. Por eso mismo, a la vez que es independiente o insustituible, es un ser finito, que tiene su radicación y explicación en el ser trascendente y trascendental. La trascendencia, intencionalidad de la persona, es la premisa fundamental de su existencia, aquello que da a la persona su más auténtico y definitivo ser sí misma. Es también unidad de los actos intencionales superiores; pero esta unidad no se debe confundir con la consciencia de su realización. La persona va más allá de la consciencia, porque la rebasa, siendo su trascendencia necesaria para la existencia de la persona como singularidad espiritual, y que es como la objetividad y libertad. Por eso, sólo el hombre, en el mundo de los seres, aparece con caracteres de persona. Es sujeto de proposición —*quién*— y objeto de atribución —*a quién*—. La persona es reflejo del yo en sí mismo; y, porque es un reflejo, tiene consciencia de sí, y es libre con posibilidades ilimi-

tadas. La consciencia, la libertad y la posibilidad son cualidades únicas de la persona e irrepitible en los demás seres del mundo, fuera del hombre.

El autoconocimiento es exclusivo de la persona, porque sólo ella puede decir: *yo, a mí, me*, revirtiendo sobre su propio pensar, sobre sí misma. Esto es autopensarse, autoconocerse⁵. La persona es consciencia, pero no consciencia pura —que eso es el yo, y el yo puro tampoco es persona—, sino una consciencia de sí mismo con capacidad de trascender y de trascenderse. Y ese *ser-nosotros-en-nosotros* trascendente es lo que constituye también nuestra propia racionalidad. A la persona no se la juzga sólo por la capacidad de consciencia moral: todo junto es la persona, unido a la posibilidad de todo eso. El niño en el claustro materno es ya persona, porque es posibilidad de consciencia psíquica y de consciencia moral.

La persona es incomunicable: lo que hace que yo sea yo y no otro; lo que nos constituye en nosotros mismos. Las esencias no pueden ser personas ni las naturalezas. En Cristo, poseyendo una naturaleza divina y una humana, éstas no constituyen persona, porque la esencia divina pertenece a las Tres Personas de la Santísima Trinidad, y la humanidad la asumió como naturaleza humana y la unió al Verbo, a la Segunda Persona, al Hijo del Padre. Siendo la persona consciencia de un *yo-en-mí*, es unidad de distintos: no es un simple sujeto en relación con otros sujetos. Es un *yo-en-mí*, cierto; pero con intención a un tú. La persona es también, por ser *sui iuris et sui ipsius*, una relación; y no lo sería, si no tuviera en sí la capacidad de camino, que la libera de las necesidades de la especie. A esta capacidad de camino la llamamos libertad. Y siendo libre, también es racional, que completa el don de libertad; y por ser racional, es inmortal, porque siendo *capax Dei*, la inmortalidad le es connatural; y nadie puede usar de la persona —abusar de ella— como una cosa o un instrumento. Por ser toda ella intencionalidad, por ser un ser en camino, debe abrirse a los demás en la comunidad, prestar su apoyo al servicio colectivo, dándose toda, hasta agotarse, como Cristo.

Nosotros somos más *nosotros-mismos* cuanto más nos identificamos y confundamos con nosotros mismos. El hombre no está identificado con su voluntad; pero trata y se esfuerza por estarlo. No se posee definitivamente y apropiadamente; pero se busca a sí y por sí mismo, y por sí mismo está trabado en lucha contra todo lo que vaya contra la disolución del *sí-mismo*. Tiene que tener libertad; tiene que ser libertad; pero su libertad es tan incierta... Es libre y no es libre; de aquí su complejidad para una definición de la persona.

5. *Confess.* X, 17, 26; X, 16, 25.

Mejor pudiéramos decir que puede llegar a ser libre, y no que ya lo sea ⁶. Por eso, su libertad es posibilidad; por eso, cuando otro caiga sobre él, puede permanecer el hombre en libertad, porque lo ata y toma en posesión sólo en lo externo, sin poder llegar a su intimidad, fundamento de su libertad y de su personalidad; por eso, la obediencia puede ser rebelión, y la rebelión culpabilidad. Entonces la libertad se toma en función de la intimidad humana del yo, no en relación a *lo otro*, a lo exterior al yo. Y así se comprende que, aún en la situación esclavizante —ajena a la intimidad humana—, el hombre puede quedar siendo él mismo. La interioridad nunca puede ser dominada más que por el hombre mismo; por los demás, nunca.

Ser *sí-mismo*, quedar y estar en sí, vivir y actuar por y para sí, salir a lo otro y volver a sí desde lo demás, todo eso indica libertad, que abre camino a ilimitadas posibilidades humanas. De aquí toma también su significación el carácter de cada hombre, de cada persona; es la personalidad de cada individuo: un actuar único, un enfrentarse a sí y a los demás de modo peculiar, que es el comienzo de sí mismo. Es el *yo*, definitivo para cada hombre, el que actúa en todo. Este *yo* se enfrenta luego a un *tú*; tanto que el yo no se comprenderá sin una relación al tú. El *soy* no se entiende sin el *eres*; y tan es así, que podemos decir que es el tú sustante en situación al yo. Luego si el yo es posibilidad, por ser libertad, esta posibilidad y el yo mismo son significación de transitoriedad, de mutabilidad, de variabilidad, de contingencia, al fin de cuentas. La persona humana es también contingencia esencial.

Esta contingencia del yo, puesta al frente a la otra contingencia del tú, reclama necesariamente un apoyo a su caducidad, una realización a la posibilidad. Lo que se dice *yo-en-mí* reclama una trascendencia, que avale y dé fuerza a mi existencia y a mi consistencia. No la encontrará nunca en el tú, porque el tú viene a serme un yo desde su lado y en relación existencial a un *yo-tú* —que soy yo para él—; y no la encontrará, porque el tú se halla en las mismas circunstancias de existencia y consistencia que el yo. Tiene que relacionarse mi yo a un *Tú*, que, al trascenderme, me incluya, sosteniendo esa mi contingencia. El *Tú* de Dios es el *Otro* para mí, pero que me pertenece —o yo le pertenezco a Él—, porque sostiene mi yo en su contingencia y en su consistencia humana.

El hombre, en concreto, como persona, es *disponibilidad*; o más bien posibilidad. Es posibilidad, y por serlo, puede crearse situaciones propias —*apropiadas*— y racionales; o por el contrario, *hacerse* en situaciones inapropiadas o irracionales; pero siempre bajo el sentido individual y concreto de ra-

6. R. Guardini: *La realidad humana del Señor*; trad. de José M.^a Valverde, pág. 157, Ed. Guadarrama, Madrid 1958.

cionalidad, a su modo particular de ver su situación. En el primer caso andará en racionabilidad; en el segundo, en inmovilidad; también en el primero habrá progreso valorativo de sí mismo y de los demás; en el segundo, regresará o torcerá su camino hacia la izquierda, a donde lo no-racional cargará sobre él para destrozarlo, angustiarlo, desgarrarlo, aniquilarlo, como si fuera posible esto último. Ante él se presenta el tiempo, o es él quien se coloca en el tiempo; y lo que entra en debate en el tiempo será ya una realización óptica, existencial, del *sí-mismo* en el sí íntimo, como una determinación ontológico-fundamental en su ser histórico —pasado, presente y futuro—.

El hombre es una naturaleza que busca la unidad, porque, en todo y sobre todo, quiere ser, y buscar el ser y sólo la unidad del ser. Y cuando busca la unidad del ser, el hombre *se hace*, se constituye en sí mismo; y es más hombre, porque lleva en sí el sello de lo auténtico del ser. El hombre es, principalmente, además de ser y unidad, alma-espíritu, subjetividad y libertad: una capacidad espiritual susceptible de determinarse, aún a pesar del influjo del *natural-físico* u objetivo. Porque es el hombre un ser, es individualidad, con caracteres particulares, sí, pero que coinciden sustancialmente en todos los hombres. Es la parte real objetiva de la persona.

Lo *real-subjetivo* —que por ello es también esencialmente objetivo, que pertenece a la categoría del ser— tiene su fundamento en la consciencia, en el yo, que, siendo subjetivo, no es extraño en modo alguno a la parte objetiva, sino que la asume, incluyéndola, y que, como una idea propia, la enriquece y domina. Así, puede el yo llevar dentro de sí lo universal de la naturaleza, afirmando más lo universal y eterno, que se refleja en el *yo-consciencia*. Y cuando esto no se realiza, entra el yo en la desbandada dispersionista, por la incompreensión de la unidad del *ser-hombre*, con todas las secuelas de las pasiones bajas.

El yo está inmerso en este orden unitario de los *seres-natura*, si lo afirma libremente, y por tanto lo acepta, acepta incluirse como parte de ese mismo orden universal y eterno, y se da cuenta de que, por universal y eterno, puede cobijar también a todos los individuos, a quienes conoce y con quienes se relaciona objetivamente. Un análisis íntimo del yo-sujeto nos lleva no sólo a conocer y relacionar el objeto con el sujeto, sino también a tildar de objeto al yo-sujeto. Es decir, el yo puede ser tanto *actio* como *passio*: una unidad *operante-receptiva*, o una *receptividad-operante*.

El yo, como sujeto, está siempre en abertura. Late en él una profunda y natural intencionalidad hacia el objeto. En esta abertura no sólo es un *ser-en-sí*, sino que en ella se le revela su misma esencia natural; y sólo por la ida al *tú-objeto* se comprende a sí mismo en el yo. Por eso mismo, el concilio Vaticano II se hace eco de esta intencionalidad diciendo que «la persona humana,

por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social; la vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental»⁷. Luego esa ordenación al tú es para el yo una exigencia de la naturaleza, tan indispensable como su propia consciencia de ser yo. Es esto tan importante, que, cuando nos pensamos como un yo, lo hacemos siempre de cara a un tú, que nos mira, que nos habla, porque siempre está ahí, junto a nosotros y en posición de presencia a nosotros, y que con ella nos delimita y configura. Y ya lo hemos dicho: no hay *yo-nosotros* sin yo; y al decir nosotros nos enfrentamos al *tú-vosotros*, que es también un yo en plural, como el nosotros lo es del yo. Más aún: todo el producto de ciencia, arte, cultura, historia, progreso..., hecho por un yo, sólo pudo éste hacerlo, porque hubo un contacto del yo con el tú, de un yo con el nosotros, y de un *yo-nosotros* con un *tú-vosotros*. El idioma lenguaje es la expresión de la unidad de esta relación del *yo-persona* al *tú-persona*. Si el yo-persona, aislado, desconectado de esta relación, no necesita lenguaje, la idea le basta, porque él es la expresión de sí mismo; pero como siempre el yo está en abertura, por eso, le es imprescindible el *lenguaje-idioma*.

¿Es el hombre una individualidad? Lo es y no lo es. Es un yo, cierto; pero es un yo que al hombre no se le da, o no se le revela más que en la relación a un tú. Es un yo con una carga inmensa —ya lo dijimos más arriba— de intencionalidad; y en esta intencionalidad el tú le es imprescindible, tan imprescindible que sin el tú no tiene consciencia el yo de sí. Esta intencionalidad del yo al tú no significa que el tú sea para el yo una mera *passio*, lugar de incidencia simple, sino que de la naturaleza del tú el yo extrae una «relatio», una intencionalidad también del tú al yo, y no una intencionalidad pasiva, sino activa también; y entre los dos se fragua una actividad operante inmensa. El yo y el tú, relacionándose, se compenetran, limitan y conforman en la naturaleza humana y configuran la personalidad de cada hombre-individuo. Por eso, decíamos que era y no era el hombre una individualidad. Lo será siempre en relación a los demás.

La persona, definida por Boecio como *rationalis naturae individua substantia*, es metafísicamente incomunicable. Pero tengamos en cuenta que el hombre no es sólo un ser metafísico; es un ser antropológico, físico, real. Y lo que él encarna —la persona humana— se define, principalmente, de modo antropológico; y en este sentido es aptitud, ansia de comunicarse, una abertura —relación o intencionalidad— hacia los demás. Y por ser el *homo humanus* de Cicerón una abertura, es saber, amor, sentimiento de comunidad: vive con el prójimo, por y para el prójimo. Dentro de una tela, el hombre sería un hilo en la urdimbre humana.

7. Const. sobre la Iglesia y el mundo actual: *Gaudium et spes*, I, 2, 25.

Si el hombre es un hacerse, se hace, porque se entrega; se realiza, porque se da; y se constituye, porque ama. Siempre de par en par a sí mismo, va hacia los demás en afán de conquista, porque entiende que en el esfuerzo se realiza en cada instante; y sabiéndose en inquietud, pasa a los demás para encontrarse a sí mismo. Siendo en los demás, toma certeza de sí.

En la consciencia del yo se despierta el *si-mismo*, y se despierta la consciencia de *lo otro*; y esto no progresivamente, sino a la vez; porque en tanto me siento a mí, en cuanto me siento en presencia de los otros. Sólo cuando algo siento, es cuando *me doy cuenta* —tengo consciencia— de que algo entra en mí. Es un criterio de verdad. El hombre en solitario es siempre algo raro. Lo social-humano quiere decir contingencia; es lo menesteroso, es la mendicidad, es la exigencia de compañía. Y cuando el *yo-social* se realiza en el mundo, la comunidad se va perfeccionando; y cuando ese *yo-social* alcanza su misión en la Comunión de los Santos —máxima socialización humana—, ya se terminó la constitución del hombre, la perfección de la sociedad, porque ya todo llegó al término, y se acabó. Nuestra propia contingencia —que es ansia de *perfección-compañía*— es la —máxima expresión— condición de lo social y de la sociabilidad humana, y una seguridad firme de mi propia existencia.

El enfrentamiento a los demás, además de hacerlo con todo lo nuestro, lo realizamos, principalmente, con el lenguaje, como expresión de todo lo humano; porque la palabra, portavoz de sentimientos e ideas, de inclinaciones y conceptos, es, sobre todo, ruptura de soledad y creación de comunidad. Nuestra palabra es todo lo nuestro comunicable, eso que lanzamos a los demás, signo del yo que piensa, ama y actúa. La palabra, que también es confianza, introduce en nosotros al que nos escucha y al que nos habla; y nosotros con ella vamos a su interior, creándonos en él verbalmente, engendrándonos, reproduciéndonos en él; y haciendo, por contrapartida, que él se refleje en nosotros. Si la palabra es un signo, es signo de una realidad interior, que somos nosotros, que la creamos al hablar. Una consecuencia: luego, la palabra —signo de realidad— nunca debe ser portadora del error, que es ausencia de verdad-ser-realidad, y que, por lo hueco, no produce acercamiento, sino distancia. Luego, no debe ser un conformismo con nuestros sentimientos, sino más bien una conformidad con nuestro pensamiento. Así, es la verdad para los demás, nacida desde mi intimidad, un derecho y una obligación, y siempre una base-origen de la *unidad-caridad*⁸. La palabra, fundada en la *unidad-caridad*, engendra acercamiento entre el yo y el tú, porque es portavoz de verdad-ser-realidad, que la palabra es siempre amor.

8. *Veritatem facientes in caritate*; Ef 4, 15.

La palabra-lenguaje debe ser siempre un *servicio* —socialización de la verdad-ser—, y servicio de amor, que el amor, si es amor, es verdad-realidad-ser. Asimismo el amor es un camino para el encuentro de la verdad-ser. Y tiene su mayor expresión en el diálogo, que es comunicación amorosa, porque se funda en la caridad, que es comprensión del yo al tú. Con el amor-diálogo compartimos nuestros hallazgos con el hermano; o regalamos al hermano lo bueno nuestro, lo bello nuestro, lo verdadero nuestro. Y lo regalamos, porque vemos al otro en indigencia; y él también nos regala lo suyo, porque nos siente asimismo en mendicidad. Aunque uno de los dos se sintiera en plenitud de verdad-ser, o los dos a la vez, si se pierde el significado de magnanimidad, ya el diálogo no sería diálogo; habría discusión, que es indigencia suprema de verdad-ser y de amor, en una de las dos partes dialogantes. La magnanimidad del diálogo dilata el corazón, necesidad esencial para la entrega completa del yo al tú y del tú al yo, imprescindible para que la entrega sea un don cierto de amor. La unión del yo y del tú en el diálogo es convergencia de sentimientos, actos y pensamientos, que se funden en unidad para hacer madurar la personalidad del yo y del tú.

En el diálogo nunca hay cesión de pareceres de uno al otro; hay más que eso hay comunión —*común-uniión*—. No cedemos nunca; nos penetramos de verdad; y la verdad nos conquista, no a la fuerza, ni siquiera con argumentos, sino con *amor-caridad*. Porque en el diálogo entregamos, o nos entregan verdad; y la verdad, más que regalársenos, nos conquista ella misma. Cuando la palabra del diálogo es una *Palabra* —con mayúscula—, si dialogamos, es Dios quien se nos viene, nos toma, y nos levanta hacia Él, porque Él es Verdad, que hace ciertas todas las otras verdades y las mismas palabras del humano diálogo, y nuestros mismos nombres propios con los que nos distinguimos y nos unimos todos los hombres en comunión de comprensión.

D. *La persona «implantada» en el ser*

«Lo primero que llama la atención cuando se considera a la persona humana y el modo cómo ésta accede al ser en virtud de su ser de persona es que los elementos constitutivos todos de la persona repercuten en su constitución ontológica, aunque no representen la razón formal de ella»⁹.

Si «la persona es quien es»¹⁰, este quién, por ser un *relativo*, hace referencia a un algo íntimo y a un algo exterior a la persona misma. Es un yo puesto en relación consigo —«con lo que tiene por razón de la naturaleza, con la

9. Alcorta, ob. cit., pág. 163.

10. Alcorta, ob. cit., pág. 163.

que cuenta»—¹¹ y con eso otro que le llega, con el ser y con los seres. «Ser persona es ser sujeto y ser autónomo radicalmente, se posee a sí mismo o se autopiensa»¹²; pero su posesión, su autoposesión no descarta la posesión de lo demás, la intencionalidad hacia lo otro: es un yo hacia un tú, que se enriquece en la búsqueda. Si «la *perseidad* es la razón formal que caracteriza a la persona», esta condición humana, no es excluyente de que también sea *aleidad* para otra persona humana, que desde sí es *perseidad* también para sí misma. Precisamente, esta *perseidad* y esta *aleidad*, al encontrarse se hacen *mutuidad*, y se compenetran y entienden, enriqueciéndose en su contenido óntico-axiológico.

El hombre es una tensión esencialmente intensiva: va siempre en la intencionalidad del ser y del actuar para constituirse y construirse. «El hombre es un compuesto entitativo de diferente densidad e intensidad en su elementos constitutivos. Por ello, el modo cómo se posee el ser, cómo está en el ser y cómo se abre al ser, está recorrido de «hiatus» y tensiones ontológicas sin destruir, no obstante, su unidad»¹³. Y como unidad reclama para sí esta uniformidad y estancia en el ser. Porque, sintiendo el desgarramiento en su intimidad, constantemente, desde lo profundo de su mismidad, exige de una manera constante la completa integridad ontológica de su unidad óntico-axiológica. «La unidad de la persona en su complejidad ontológica y en sus contrastes refleja el modo de constituirse y poseerse a sí mismo en las tensiones que le recorren y el modo de abrirse a lo otro»¹⁴.

Si se abre a lo otro, es porque en este despliegue personal y entitativo ve el hombre un instalamiento-perfección a su ser trascendente. Una nota más de la trascendencia de la persona dentro de su unidad racional, que le garantiza su perennidad formal como ser sistente y consistente. «La persona es, a la par, espíritu y cuerpo, o, si se quiere, espíritu encarnado, cerrada y abierta a la vez, mismidad consigo y comunión con los demás, transparente, en lo que respecta a las cimas de lo anímico y opaca en lo que respecta a la corporeidad. Es como una totalidad indivisible para sí misma y abierta e implantada en el ser y necesariamente impulsada a la comunión con los otros y a su vinculación social.

«Por un lado, la autoposesión y la individualidad se traduce en una situación exclusiva que hace de nuestra mismidad un santuario y, al mismo tiempo, por ser la persona abierta, es expansiva, se abre al ser y es comunión y donación respecto de los otros. Es immanente y trascendente a la vez; está consigo,

11. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

12. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

13. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

14. Alcorta, ob. cit., pág. 164.

pero rebasa el ser sí mismo. La persona implantada en el ser y en posesión de sí misma de una manera sustancial e individual, no obstante, ha de constituirse y acrecentarse. Es un ser que es, y nada menos que sustancialmente, pero al mismo tiempo que se hace. Todas estas situaciones ontológicas complejas y paradójales de la persona marcan tensiones dentro de ella en su propia constitución entitativa»¹⁵.

E. *El hombre: implantación en el ser*

«¿Qué es la inquietud humana? Un deseo, un anhelo, un tránsito; al final de cuentas un camino. Al encontrarse el hombre consigo mismo, halla su vida como una fuga, como un desear más la vida, o un apegarse más al andar y al camino, que él tiene como término y meta de su aspiración final»¹⁶. «El hombre está siempre llegando, sin nunca terminar de llegar; siempre en el camino de la vida, cuando alcanza la meta, es que ya cumplió su estar en el mundo. Siempre en ruta, el ser humano está siempre cara al incesante hornagueo, en un ansia insatisfecha de ir, *ir hacia algo*. Su vida es estar siempre en abertura, dispuesto, mochila al hombro, para el viaje constante del vivir»¹⁷. «Acuciado incesantemente por el *cor inquietum*, se siente el hombre ordenado a ser. Cualidad esencial que le impulsa al camino por la vía de la plenitud»¹⁸.

«El fundamento de la inquietud está en el conocimiento y en el amor. Conocemos lo que deseamos, y amamos este deseo. Como en el conocer, en el amar se da también una estrecha unión entre el sujeto y el objeto; pero para el amor no es suficiente la posesión —la unión de sujeto y objeto—, sino el goce en esta posesión. Por eso, el hombre está siempre en la búsqueda de algo que le está ausente para el goce, y nada más ardientemente desea el ser humano que la presencia en el encuentro. Cuando ésta se realiza, viene el reposo y la paz. Caminamos en la búsqueda, y buscamos para encontrar; y, luego del encuentro, seguimos en la misma ansiedad de un nuevo querer el encuentro. Sintiendo la cercanía del objeto de nuestro amar, nos consumimos, cuando no lo podemos hacer presente en nuestra intimidad, si algún obstáculo encontramos a la venida»¹⁹.

«El hombre, aun en el sentido agustiniano, es un «ser siendo»; un ser que constantemente está alcanzando su ser. No es un ser en perfección, un ser ya

15. Alcorta, ob. cit., pág. 165.

16. Campelo, Moisés M.²: *La inquietud, esa postura humana*, pág. 22; Ed. Studium, Madrid 1969.

17. Campelo, ob. cit., pág. 22.

18. Campelo, ob. cit., pág. 23.

19. Campelo, ob. cit., pág. 28.

en sí, sino un ser en *ex-sistencia*, que, necesitando un sostén, es en sí siendo: un ser en proyección. Y en esto estriba su consistencia: en *ser-en* y en *ser-para*; o lo que es lo mismo, un ser-en-sí-para-Dios»²⁰.

La inquietud —«intensidad máxima» del ser del hombre— radica en el espíritu, que se muestra en independencia total dentro de su unidad óptica y que tiende siempre hacia la formación propia de su ser «sistente». Por lo mismo, el espíritu —el hombre— tiende cada vez más a ser más libre, más sí mismo en su mismidad, más independiente de la materia, a ser más *desuper*, a ser más trascendente; a estar más en abertura al ser y «a los trascendentales en los cuales puede trascenderse él mismo»²¹. Por lo mismo, también se implanta en el ser y alcanza en él autonomía y autoposición y tiene consciencia espiritual y personal de sí²². Por esto mismo, la dicotomía-diéresis de cuerpo y alma explica en el hombre los contrastes, los límites, las tensiones y la inquietud constante de ser y de instalarse en el ser-verdad-bien-bondad. No en vano lleva en la entraña el sentido profundo de eternidad —eviternidad— desde su comienzo a su fin sin fin. Porque sabe que, si comenzó a ser, no terminará ya su ser; por eso, le es necesaria la permanencia constante o instalación definitiva en su racionalidad que le apunta a la trascendencia e instalación en el Ser-Dios. Como subjetividad —consciencia de sí—, sabe todo de sí y que no encierra en ella todo cuanto es, pero que por ella tiene todo lo que es, y que le empuja a ser cada vez más de lo que es y tiene. «La vinculación de la persona con el ser se verifica «prima fronte» de una forma espontánea como apertura del alma o «mens» a su «primum cognitum», o sea, a la inteligibilidad en general, que no puede darse de esta manera radical, sino espontáneamente, tanto en la dirección hacia fuera del conocimiento de los entes que son en el ser, como hacia dentro, hacia sí mismo, hacia mí que soy en el ser»²³.

No comprendería yo mi yo, sino desde su instalación en y desde sus raíces originarias en el ser trascendente, dada mi capacidad y la inteligibilidad del ser como «primum cognitum». Todo esto me adviene como una necesidad, o como dice Alcorta, como un «prius de inteligibilidad»²⁴. Como esta inteligibilidad del ser lleva implícito un acercamiento de mi yo al ser, resulta que, cuando, por cualquier motivo, me desví de ella, hay en mí un desgarramiento, náusea, angustia, laceramiento... Y no por la constitución inteligible del ser, sino por mi mala dirección, o por el distanciamiento de mi yo del ser. Y

20. Campelo, ob. cit., pág. 29.

21. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

22. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

23. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

24. Alcorta, ob. cit., pág. 167.

este ser, que soy yo, anda en congoja e incertidumbre radical por no querer, o no poder querer comprender el ser: por un no-instalarse en las esferas del ser. Pero si mi yo cae en la cuenta de que su entidad lleva impresa una acción operante y reflexiva, entonces sabe también que «en la inteligibilidad llevada sobre la luz del ser ve pegada una posible reflexibilidad, ya que la intimidad va también iluminada en el ser. Toda inteligibilidad puede ir doblada de una colateral y concomitante impresión de quien la posee. Los entes permiten ver en ellos al ser y también nuestra propia entidad en lo que tiene de más tensiva e íntima que se traduce en el ser. El ser se destaca así hacia fuera y hacia dentro sobre los entes que son y sobre el ente que soy yo mismo marcando una diferencia ontológica. Esta diferencia ontológica siempre señala en el paso connatural de los entes al ser o en la visión inversa de los entes desde el ser»²⁵.

Quien más quien menos tiene experiencia metafísica del yo, que es al mismo tiempo experiencia del ser en cuanto ser, y esto aun inconscientemente. Esta experiencia no se refiere tan sólo a una experiencia sensible, que puede ser provocada a voluntad, no. Principalmente nos referimos a una experiencia originaria, directamente intencional: es todo lo que concierne a la vivencia como dato real o ideal, externo o interno, psicosomático o espiritual-intelectual. Y esto no necesariamente exigido como experimentado, o como «dación», sino que lo consideramos la generalidad de las veces en sí y por sí mismo sin referencia a otro, metafísicamente, y aislado de contornos. «La persona está en el centro de una experiencia metafísica y puede ser experimentada en el ser, desde el ser y como ser y como apertura al ser, sin que por ello abarque al ser, sino que más bien marque en él y con él una diferencia ontológica»²⁶.

La persona es como el centro de una experiencia metafísica privilegiada, «porque está en el ser, es parte importante de ese ser y se experimenta a sí misma como ser y como consistencia substantiva de ser»²⁷. No obstante, advertimos que la persona no está toda ella en todo su haber ontológico, «expresada desde sí misma en el ser como realidad entitativa que es»²⁸.

En todos los estados psíquicos percibo al yo existente y sus hechos de conciencia, todo a la vez. Conocimiento intuitivo, inmediato; si empírico, también absoluto. Esta conciencia de mí en mí, por reflexión del yo sobre sí, me lleva a la revelación-expresión de mi propia realidad, y con ello tengo conciencia de mi instalación en el ser-realidad trascendental; porque todo acto psíquico me advierte la presencia de mi yo en mí; o que mi yo es notificado en

25. Alcorta, ob. cit., pág. 168.

26. Alcorta, ob. cit., pág. 170.

27. Alcorta, ob. cit., pág. 170.

28. Alcorta, ob. cit., pág. 170.

mí mismo. Mi *cogito* no sólo me da el hecho de reflexión, sino que me declara que *ego sum cogitans*: del *cogitatum*, pero más principalmente del *ego cogitans*, del *ego sum*, de mi experiencia-existencia. Luego esta reflexión es prioritariamente una intuición inmediata del yo, porque éste es conocido en lo pensado. Mi yo no se para en mis actos: es él el sujeto lógico de la proposición gramatical; un *quién* que realiza la acción verbal. Luego soy experimentado en el ser que soy, y que es presente-instante a lo largo de mi existencia, de principio a fin.

F. *El yo instalado en el ser-consciencia*

«Todo cuanto yo puedo pensar como pensamiento mío lo pienso desde el yo que soy. De lo contrario, sin esta referencia al yo que soy, no podría tener la consciencia del pensamiento como mío. Mi mismidad está así trabada del ser que soy yo mismo»²⁹. Y al decir que soy yo mismo, cargo con la responsabilidad ética de mis acciones-valoración en bien y en mal. El yo es algo que se me da *en y como una intencionalidad general* sobre la que descansa en mi propia intimidad. Y todo porque esta mi intimidad me está siempre presente como inherencia esencial subjetiva y en mí, que forma y conforma mi existencia y consistencia en el ser que soy yo mismo en mí.

Lo trascendente, a que se dirige el yo humano, «se nos da con el ser en un horizonte ilimitado de inteligibilidad»³⁰. Es decir, si lo inteligible está ínsito en el ser y en los seres, si lo vero inteligible es lo que es³¹ y el yo nuestro, el yo-consciencia-memoria, va siempre, va siempre hacia la verdad-ser, tiene que realizarse el encuentro en la intimidad humana; y ésta va siempre hacia el ser, hacia el ser sólo, y por esta razón de verdad-bien-bondad. Y todo esto con la nota de mi singularidad personal: mis adquisiciones serán mías; mis actos son actos determinadamente míos y libres.

Mi yo, por tanto, se mueve dentro y exclusivamente en las esferas del ser, tiene apetito de él y lo busca y lo persigue; y todo ello sin limitación y hasta esencialmente. Es el fondo de la inquietud humana y, por humana, agustiniana³². Luego el destino humano está en la verdad, el ser-verdad, por lo que la verdad-ser nos atrae irresistiblemente como algo esencial a nuestra consistencia. Nuestro apetito de ser es sin límites, y empuja al hombre con la fuerza ilimitada de su propio ser³³. «El espíritu instalado en el ser se mueve ya en aras

29. Alcorta, ob. cit., pág. 171.

30. Alcorta, ob. cit., pág. 172.

31. *De gen. ad litt.* IV, 32, 49.

32. *Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem? (In Ioan. Evang. tract. 26, 5).*

33. *Confess.* XIII, 9, 10: *Amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror.*

de él, tiene apetito de él y lo busca y persigue acuciadamente y sin limitación. Es el origen de las inquietudes humanas, que es sin límites. Además, nuestro destino está en el ser, y por ello en el último y supremo fundamento del ser, por lo cual el ser nos atrae como una marea sin fondo»³⁴. «Por ello mismo, por su propia vastedad ilimitada, por su indefinida perspectiva inabarcable en el ámbito inmenso del pensar, caben las fisuras, las quiebras, los aspectos antinómicos, los contrastes, las contraposiciones y las situaciones en que tienen su asiento la ignorancia, la falsedad y el error.

«Todas estas posiciones se dibujan en el ámbito ilimitado del pensar del ser, en el que se constituye el pensamiento como tal en su naturaleza esencial y en su radical y primaria organización. Y es natural que esta dialéctica promueva tensiones en la vida del pensamiento, pero siempre dentro de la dimensión fundamental de la limitación del ser que alimenta la insobornable e infinita inquietud humana»³⁵.

G. *La inquietud hacia el descanso*

La implantación del yo en el ser requiere un descanso al yo, porque éste es su destino; y una vez conseguido, la inquietud desaparece. La consciencia-memoria, *yo-en-mí*, al ser iluminada en el ser-verdad, todo lo humano queda bañado de luz, todo en descanso —*gaudium de veritate*—. La luz-verdad del ser viene a ser entonces nuestra propia luz, y todo queda dibujado e inserto en esta luminosidad, desde dentro a fuera y desde fuera a dentro.

Moverse el yo desde la verdad-ser hacia fuera es lo que le da la nota de trascendencia, por lo que el yo se constituye cada vez más en sí y por sí; porque este movimiento es ilimitado, lo mismo que el yo en sus posibilidades. Es el movimiento hacia el ser lo que le produce una tensión inmensa en el espíritu hacia la infinitud, y lo que le mueve en el camino hacia la eternidad-destino. Pero el moverse del yo es un movimiento siempre hacia sí; y es cuando busca su línea, cuando reflexiona sobre sí y lo suyo, cuando trata de poseerse y de retomarse en su fundamento como ser cognoscible y como ser «cognitum», lo que no puede hacer nunca si no es al nivel del ser y dentro de la consistencia del ser.

Lo que el hombre busca con la inquietud es siempre la unidad, la unidad consigo y la unidad con lo demás; porque la unidad le es esencial a la persona humana, como el bien lo es a la verdad.

MOISÉS M.^a CAMPELO

34. Alcorta, ob. cit., pág. 173.

35. Alcorta, ob. cit., pág. 173.