

La prueba agustiniana de la existencia de Dios ¹

"Non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, nisi essem in Te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia (Rom. XI, 36). Etiam sic, Domine, etiam sic. Quo Te invoco, cum in Te sim" ².

"Sic etiam, sic animus humanus etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens, latere vult; se autem ut lateat aliquid non vult. Contra illi redditur ut ipse non lateat Veritatem, ipsum autem Veritas lateat" ³.

SUMARIO: I. Actualidad del tema de Dios y de la prueba agustiniana. Parangón entre Agustín y P. Tillich.—II. Las etapas de la prueba agustiniana. Primera etapa: El Cosmos.—III. Segunda etapa: El Cogito.—IV. Tercera etapa: La Trascendencia.—V. Cuarta etapa: Sentido de la prueba.

I. ACTUALIDAD DEL TEMA DE DIOS.

"Dios es noticia". El problema de Dios aparece con frecuencia en los grandes títulos de la Prensa. Incluso "la Muerte de Dios" es noticia. La noticia de la muerte de Dios nos recuerda la leyenda del *Nero redi-vivus*. Por eso, la prueba de la existencia de Dios aparece con frecuencia como "la preocupación fundamental de los hombres" (P. Tillich), como el principio y fundamento de nuestras relaciones racionales ⁴. En este artículo vamos a analizar la postura de San Agustín en su famosa

¹ Cfr. *Archivo Teológico Agustiniiano* (hoy *Estudio Agustiniiano*) 2 (1967) 515-534.

² *Confess.* I, 2, 2, PL. 32, 661 s.

³ *Ibid.* X, 23, 34, PL. 23, 794.

⁴ Quizá "Dios" sea una de las nociones elementales del hombre. *De doctr. christ.* I, 7, 7, PL. 34, 22. Quizá ser "hombre" consista en poder ser "super-hombre".

“prueba”, deteniéndonos tan solo en la segunda fase, en la fase racional, de una dialéctica trinitaria completa. Vamos a ocuparnos tan solo de la fase atribuída al Logos, al Hijo, dejando al margen la fase primera del amor y de los sentimientos, dedicada al Espíritu Santo, y la fase tercera, fase de la unificación y de la unidad, atribuída al Padre.

Este problema nos parece hoy elemental y fundamental, puesto que vivimos en una situación “agustiniana”. Por un lado, es preciso contar con un escepticismo, que rara vez se desenmascara, pero que es realísimo y eficaz. Los hombres se han cansado de comulgar con ruedas de molino, y desean ser serios y formales. El hombre actual ya no cree en un Dios que se dedicaba a resolver problemas humanos de cosmología y de física, de moral y de lógica, de jurisprudencia y de política, de psicología y de sociología, de psiquiatría y de medicina, de cocina y de alcohol. Confiamos en este hombre, incrédulo como Tomás, que dice: “si no veo las cicatrices de los clavos, no creeré”. Porque estimamos que este Tomás es más sincero que sus compañeros, y que, llegada la hora de ver las cicatrices, dirá: “Señor mío y Dios mío”, que es lo que no dijeron los compañeros de Tomás.

La situación actual es “agustiniana” también por otro motivo: ya nos cansamos de hablar de las cosas “en sí”. ¿Y qué son las cosas en sí? También en este aspecto se nos ha obligado siempre a comulgar con ruedas de molino. Por eso, ahora nos preguntamos, al estilo inglés, por la “relevancia de Dios”. ¿Vale Dios para algo en este mundo? Ya no puede resolver problemas científicos, filosóficos o artísticos. ¿Para qué sirve, entonces, o qué “falta” nos hace? ¿A qué se dedica Dios? ¿A empujar el mundo, a la recría de animales, a reirse de los hombres, a castigar a los “malvados”? ¿Tiene algún sentido ya el hablar de un “Dios”?

He buscado un testigo para controlar la *prueba* de Agustín, y he escogido a P. Tillich, por muchas razones. No quería yo un “profesor”, sino un “hombre”. Además, yo quería un hombre que lidiara entre “teólogos” y “místicos”: quería yo conocer el punto de partida de unos y de otros. En tercer lugar, buscaba yo un hombre que se inclinase hacia una “fe racional”, en oposición a la fe ciega y a las ruedas de molino para comulgar: así buscaba yo un “filósofo de la religión”, que fuese fiel a nuestro tiempo, como fueron fieles a su tiempo Agustín de Hipona o Tomás de Aquino; me molestan los “nobles” que viven de pergaminos y de rentas, y no de su trabajo. 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 paz. En quinto lugar, buscaba yo un hombre que fuese benigno con los ateos e incrédulos, porque hoy ya no se entiende nada. ¿Por qué se llama ateos a unos hombres que efectivamente niegan a Dios, pero lo hacen en nombre de la Justicia, del Ser, de la Belleza, de la Caridad, de la Fraternidad, de la Igualdad, de la Libertad, de la Unidad? ¿Por qué se llama ateos a los que combaten la injusticia, el dolo, el fraude, la mentira, la inmoralidad, el egoísmo, la pereza, la beatería, la hipocresía, el fariseísmo, el utilitarismo? Nos da vergüenza recordar que a los cristianos primitivos se los llamaba “ateos”. Agustín estimó que “ateo” sólo puede llamarse al “escéptico”, y Tillich ha dicho que Carlos Marx y P. Sartre no son “ateos”, sino celantes religiosos, revestidos de una túnica secular. Finalmente, buscaba yo un hombre que no fuese “fanático” de Agustín, sino que criticase y refutase a Agustín en su famosa prueba de la existencia de Dios. Por todas esas razones, y algunas otras de menor importancia, traigo aquí de testigo a P. Tillich.

Hay una serie de problemas previos, que podrían detener nuestra marcha, y que sólo pueden estudiarse aparte. Así, por ejemplo, la función y valor del lenguaje religioso. Si hemos de concebir la prueba de existencia de Dios dentro de una “situación religiosa”, deberíamos saber si tratamos de un entretenimiento lógico de profesores, o de un compromiso totalitario de nuestra persona. ¿Qué pretenden los que buscan “pruebas”? ¿Ha sido creado el hombre para la Lógica, o ha sido creada la Lógica para el hombre? El problema es grave para Agustín. Aun dejando aparte su evolución sobre la función del lenguaje⁵, ha declarado que toda palabra y toda idea humanas son meros antropomorfismos. Ni el lenguaje ni la ideología pueden tener en la tierra otras pretensiones, ya que hay un principio que dice: “nadie da el paso más largo que la pierna”⁶.

Parece pues que desde el principio hay una divergencia con P. Tillich. Según él, un lenguaje simbólico no serviría para nada, ya que nos remitiría siempre de una cosa a otra, indefinidamente, sin llegar jamás

⁵ A. SCHINDLER, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen 1965.

⁶ *Quid ergo de Deo digne dicitur?* (Serm. 341, 7, 9, PL. 33, 1498).

a nada propio. En consecuencia, es menester, o bien que el hombre tenga las piernas más largas de lo que cree Agustín, o bien que en algún caso, en un solo caso, dé el paso más largo que la pierna. Así acontece, afirma Tillich, cuando el hombre dice *Ipsum Esse*. Tal divergencia inicial parece borrarse, sin embargo, ya que Tillich declara al mismo tiempo que el "Ser" es incognoscible, a no ser mediante "conceptos ontológicos"; además, el *Ipsum Esse* viene a identificarse con un *Abgrund*, "que está más allá del ser". Así la divergencia aparente queda borrada.

Otra divergencia inicial parece dibujarse, cuando advertimos este afán de "experiencia" que agita al hombre actual. ¿No es Tillich un positivista, un místico, un experimental, que pondera "las experiencias elementales de lo santo", la experiencia de las "preocupaciones fundamentales", la experiencia de los "sentimientos de precariedad y finitud"? También aquí se nos borra al momento la aparente divergencia. Primero, porque Tillich ha distinguido entre "experimental" y "experiencial", para dar a entender que hay experiencias que no son "experimentales". Eso lo dice también Agustín. Segundo, porque Tillich rechazó expresamente el movimiento experimental de Schleiermacher, R. Otto, Max Scheler, Solowjev... que termina en Teilhard de Chardin. Las "experiencias" de Tillich son pues, o simples *animadversiones* o "experiencias subconscientes" No hay divergencia⁷.

II. LAS ETAPAS. PRIMERA ETAPA: EL MUNDO⁸.

Vivimos instalados en la Miseria, y sólo por eso tenemos necesidad de "pruebas". Se prueba o demuestra lo que no se ve: una "prueba" es el equivalente de la fe. La diferencia estriba en que la fe se apoya en la creencia, mientras que la prueba se apoya en la razón. La situación actual del hombre, que Agustín llama Miseria, consiste en que todas nuestras intuiciones fundamentales son inconscientes, mientras que todo el movimiento consciente del pensamiento es lógico, dialéctico, es decir, organizado a base de "pruebas". Y puesto que una "prueba" es una "investigación", es necesario conocer de antemano el asunto, pero al mismo tiempo es necesario no conocerlo. Nadie busca lo que ignora

⁷ Como veremos, parece que la "prueba" de Agustín tiende a demostrar que el paso es más largo que la pierna. Pero se trata ahí de otro sentido "trascendente", no del "paso".

⁸ *Confess.* X, 6, 9, PL. 32, 783.

y nadie busca lo que conoce. “Buscar” significa pues siempre pasar de un estado de conocimiento a otro estado superior de conocimiento⁹.

Una prueba de la existencia de Dios tiene que comenzar por el Mundo. Y la razón es que, en este estado de Miseria, es el Mundo el que tiene que poner en movimiento nuestras facultades y nuestra atención. Tenemos que comenzar por “despertarnos” para enfrentarnos con los “objetos” que nos despiertan y solicitan. Por eso nuestra primera función humana es despegarnos de la masa del mundo, cortarnos el cordón umbilical, y considerarnos “sujetos”. Si se logra eso, puede ya pensarse en una prueba de la existencia de Dios. El Mundo será entonces para nosotros un *visum, animadversio, signum, verbum, nutus, sacramentum, etc.*¹⁰, es decir, un “fenómeno”. Este fenómeno se realiza con el concurso de los sentidos corporales¹¹.

De este modo, queda claro lo que es el mundo “para nosotros”, y nos libramos del “existencialismo” y de las suposiciones de lo que es el mundo “en sí” o “para él”. El mundo se identifica para nosotros con su “visibilidad”. Y todo lo que no conocemos de ningún modo es “para nosotros” inexistente; resultaría ridículo hablar de ello. Dicho de otro modo, cuando hablamos del Mundo, hablamos en realidad de un “Cosmos” y no de un “Caos”, es decir, hablamos de un Mundo penetrado de luz, de racionalidad, de leyes, de orden. El Cosmos es pues una creación del hombre racional, no porque sea él quien ha creado los Cielos y la Tierra, sino porque los hace “suyos”, al asentar en ellos premisas racionales, de las que más tarde deducirá los tesoros que viene buscando.

La “Prueba” de Agustín es original. Por un lado, tiene que divorciarse radicalmente de Grecia; por otro lado, tiene que divorciarse del Fideísmo y del *credo quia absurdum*. Pero, al hacerlo así, por un lado, tiene que aceptar las *animadversiones* de la fe, mientras que, por otro lado, tiene que llegar a un compromiso con Grecia, recomendándonos una “fe racional”. Parte pues Agustín de un Cosmos antropomórfico y valorizado. El hombre va a descubrir en el Mundo lo que previamente va poniendo, lo que va proyectando sobre el Caos. En realidad, no son los “bultos” los que hablan al hombre: son sordos y mudos y hablan un lenguaje desconocido, muy inferior al de los animales. La voz que oye

⁹ *De Trinit.* VIII, cap. 5 y 6, PL. 42, 952-955. Así se completan la fe y la razón.

¹⁰ *De Mus.* VI, 13, 37, PL. 32, 1183.— *Ibid.* VI, 2, 2, col. 1163 s.

¹¹ *De Ordine*, II, 11, 33, PL. 32, 1010.

el hombre en el mundo, es la voz de los “números” y la voz de la “sabiduría”, la voz de los valores: unidad, verdad, ser, belleza, realidad, amor, bondad, igualdad, simetría, proporción, ritmo, razones objetivas, materias, formas, etc. Agustín es muy modesto al reconocer “lo dado”, de lo que tiene que partir: se contenta con la “experiencia de un ritmo”. Las facultades humanas necesitan objetos “proporcionales” y no inadecuados o desproporcionados.

a) DE MUSICA.—Este libro es un primer ensayo, en el que Agustín quiere tantear las posibilidades que ofrece el método platónico de las “ascensiones”, acomodándolo al sentido cristiano. Comienza pues, no por un Caos, sino por un Cosmos, dotado de números y sabiduría. Es ya un Mundo humano, que habla el lenguaje de los hombres, que ofrece a nuestras inteligencias subjetivas, sus “razones objetivas”. Y así, como punto solemne de partida, tenemos un “número sonante”. Es una gota de agua que cae rítmicamente de una estalactita en el silencio de una gruta ignorada. El espeleólogo que llegó allí, y se ha sentado a descansar, escucha la cadencia monótona de la gota de agua, reflexiona, y si es un compositor, inicia un poema sinfónico, que marcha al ritmo de la gota de agua. El universo es pues un Cosmos que, no sólo tiene gotas de agua, sino que las administra “según ley”, con ritmo. ¿Pero, qué es el ritmo? ¿Es algún objeto cósmico? ¹².

Agustín se ha saltado la gota de agua, la estalactita, la gruta, la tierra y el cielo, para fijarse en un ritmo, en un número. Su Universo es antropomórfico y no “cosmológico”. La meditación del espeleólogo es espiritual y no “cósmica”. ¿Pero, no sería más fácil partir de los bultos, de la misma existencia de las cosas del cielo y de la tierra? Agustín sonríe: no sería ni más fácil ni más difícil: sería lo mismo. Si, por ejemplo, el Universo fuese eterno, nada podría deducirse de la existencia de las cosas eternas. Pero, si se quiere demostrar que las cosas tienen un “ser contingente”, es necesario partir de la noción de “ser”, un antropomorfismo, y de la noción de contingencia, otro antropomorfismo. En todo caso, es menester convertir el Mundo en “fenómeno”, para que el hombre pueda “intervenir” ¹³.

El ensayo de Agustín parece llevarnos en un sentido contrario al tradicional. Tradicionalmente, se busca demostrar una deficiencia cons-

¹² *De Mus.* VI, 13, 37, PL. 32, 1183.

¹³ *De Ordine.* II, 11, 32 s., PL. 32, 1010 s.

titutiva del mundo, un hueco elocuente, una contingencia, precariedad, finitud, vulnerabilidad, inconsistencia, tratando de hacer ver que el mundo “no se basta a sí mismo” y “no puede valerse por sí mismo”. Por el contrario, Agustín parte ya de una “trascendencia del mundo”, haciéndonos ver que una gota rítmica de agua se rebasa a sí misma, es dinámica, va más allá de sí misma, implica una intención y una “intencionalidad”. Este mundo dinámico de Agustín no solo se basta y se vale, sino que ofrece “valores”, ya que está valorizado. Es muy diferente de una Física o de una Cosmología. ¿Son los valores “cosmos” o son “humanos”? Las dos cosas quizá, pero una cosa es cierta: la belleza, la simetría, la verdad, la igualdad, la suavidad, la unidad, etc., humanizan el cosmos, al mismo tiempo que el mundo recibe las proyecciones sentimentales del hombre. Si no fuese así, por qué los hombres íbamos a hablar de Mundo, de Cosmos, de Uni-verso y cosas semejantes, que serían fantasías ridículas? Hablamos como hablamos, porque estimamos en el fondo que el mundo es trascendental.

El problema se complica, si el hombre reflexiona sobre sí mismo. El espeleólogo que sigue escuchando la cadencia monótona y rítmica de la gota de agua, se complicaría la vida, si se preguntase de pronto si sus oídos funcionan bien, o si se trata de una alucinación, si puede explicar ese fenómeno del ritmo con solo los oídos, sin intervención de ninguna facultad espiritual, si lo que está pensando es Cosmología o Metafísica, etc. Al fin el espeleólogo comprueba que no halla en todo este sector solución alguna a tantos problemas como van surgiendo en el silencio de la gruta y que para encontrar un logos, una razón, un significado satisfactorio, de esos fenómenos, que ya apuntan a un “más allá”, sería necesario ir “más allá”.

b) DE LIBERO ARBITRIO.—En este libro la intención y la metodología son las mismas. Pero, saltando sobre el “Cosmos” que se da ya por supuesto y desde el que abocamos al *Cogito*, nos colocamos en posición metódica radical, esperando que todos nos contesten afirmativamente: “para partir de cosas evidentes, te pregunto si tú mismo existes, vives y entiendes”¹⁴. Existe la piedra (en sentido genérico), vive el animal, entiende el hombre. Cada uno de estos “grados” incluye a todos los inferiores, de manera que el hombre existe, vive y entiende. Aquí

¹⁴ *De Lib. Arb.* II, 3, 7, PL. 32, 1243.

nos interesa sobre todo el fenómeno de vivir y entender en cuanto *Cogito*¹⁵. Porque Agustín anuncia expresamente su intención de llegar a “saber” si existe Dios. “Saber”, en oposición a “creer” es en Agustín un término fuerte: equivale a “ver”.

c) DE VERA RELIGIONE.—El Cosmos está representado por una “obra de arte”. Para Agustín el Universo es una obra de arte. Nos hallamos ante un arquitecto que construye una arcada. Agustín le pregunta por qué toma medidas y hace números. El arquitecto, muy ingenuo, responde que eso agrada: la proporcionalidad, la simetría, la correspondencia, agradan. Agustín pregunta de nuevo, si la arcada es hermosa porque agrada, o agrada porque ya es hermosa. El arquitecto confiesa que agrada porque es hermosa, en sí misma, porque tiene medidas, números, proporción, correspondencia, unidad, igualdad, etcétera. Esa respuesta devuelve el problema a sus principios, pero Agustín no se detiene ya en este punto. Continúa pues preguntando: ¿Son matemáticas, exactas, ideales, las medidas o números de la arcada? El arquitecto sonríe; no, no son matemáticas, sino físicas; sólo dentro del hombre, sólo dentro de la razón, caben las matemáticas. Agustín se contenta con esa declaración o confesión, y da por terminada su encuesta. Ahora ya consta que no es el mundo interior el que nos remite al exterior, sino que es el mundo exterior el que nos remite al mundo interior, exacto, matemático, ideal. Esto que vemos es un Mundo, Cosmos o Universo, gracias al hombre, que lo ilumina con sus números, con su razón, y así lo hace “razonable”. Queda abierto el problema de una razón Superior, que pudiera iluminar el mundo. “Cosmología” no es pues un tratado de cosas externas, sino un tratado de las proyecciones sentimentales del hombre sobre las cosas externas. Esto no significa confusión; sino distinción: es preciso distinguir entre los “sustantivos” y los “adverbios”: una cosa es un *bonum* y otra cosa es un *bene*; una cosa es un *verum* y otra cosa es un *vere*; una cosa es un *esse* y otra cosa es un *reapse*.

Por lo dicho, nunca deberá hablarse en Agustín de pruebas “cosmológicas”: las pruebas de Agustín son todas “humanas”, aunque se den en la zona de la Cosmología. Qualesquiera pruebas cosmológicas, que se acumulen, son siempre un simple comentario casuístico del “princi-

¹⁵ *Ibid.*

pio de causalidad", el cual no es ningún objeto del mundo, sino una noción humana natural¹⁶.

d) CONFESIONES.—Aquí el tema es tratado con mayor claridad. Agustín se siente movilizado por el Cosmos. Además, ese Cosmos, que despierta a Agustín, mantiene el diálogo con él. Y el diálogo recae sobre el valor, sobre la razón, pero no sobre el *caos*. El Uni-verso da pues al hombre dos respuestas, una negativa y otra positiva¹⁷. La negativa se limita a negar la proporción entre el supuesto Mundo y el supuesto Dios. La respuesta negativa anula de raíz las pruebas cosmológicas, pues las reduce todas a la discusión sobre un "principio de causalidad"¹⁷. La respuesta positiva hace ver que el nervio de las llamadas pruebas cosmológicas es el principio de causalidad, el cual va mucho más allá del Mundo. Tenemos pues aquí aquella paradoja, de que nos habla Tillich: un finito real reclama un infinito potencial: un caos reclama un cosmos. La "specie" del Mundo no es Cosmología, sino principio y fundamento de toda posible Cosmología.

El animal ve el Mundo, pero no posee una "razón" a cuya luz vea ese mundo¹⁸. El problema de Agustín es pues el de Pablo: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicerere*¹⁹. Un problema semejante nada tiene que ver con los estoicos ni con los aristotélicos, sino que tiene como base un largo proceso interior previo: *illi intelligunt qui ejus (Mundi) vocem acceptan foris intus cum Veritate conferunt*²⁰. Para plantear una prueba de la existencia de Dios, lo primero que se necesita es contar con una "verdad", con la cual se ha de consultar lo que el Mundo va ofreciendo a nuestros sentidos. En suma, sólo ve a Dios en el Mundo quien lo proyecta sobre el mundo, para simplificar. El Mundo, por ende, no nos resolverá nunca nada, y por eso Agustín se vuelve hacia sí mismo y da la espalda al Mundo. Buscará a Dios en su propio interior²¹. Esta es la escala agustiniana, la que sube por el interior del hombre.

¹⁶ *De Vera Relig.* 32, 59, PL. 34, 143.—*Ibid.* 40, 74, col. 1022.

¹⁷ *Dixistis mihi de Deo meo quod vos non estis, dicite mihi de Illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos. Interrogatio mea intentio mea; et responsio eorum, species eorum.* (*Confess.* X, 6, 9, PL. 32, 783).

¹⁸ *Ibid.* X, 6, 10, PL. 32, 783.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.* X, 5, 7, col. 782. *Ibid.* col. 783.

e) DE TRINITATE.—Aquí la primera parte de la prueba no es tratada, sino supuesta y sustanciada: se reduce a un análisis de la sensación. Pero por ese análisis, detenido y cuidadoso, se ve que no se puede prescindir de esta primera etapa; se rechaza el angelismo de los que “no necesitan pruebas”. El Cosmos es “razonable” y ser razonable es algo que supera todas las Cosmologías. Nosotros creemos que ese era también el punto de vista de Tomás de Aquino, pues también él contaba con un Cosmos “razonable”, rebosante de razones. ¿Por qué entonces nos han hablado tanto de Cosmologías, los que se consideraban helenistas en lugar de cristianos? ²².

III. SEGUNDA ETAPA: EL COGITO.

El cosmos nos plantea ya el problema radical, anunciándonos una gran diferencia entre el “Ello” y el “Yo”. Pero para poder hacer frente a un problema tan complejo, nos obliga a trasladarnos del “Ello” al “Yo” en un triple sentido: a) Para nosotros, el Cosmos está mediatizado por los sentidos; b) los sentimientos, amores y apegos, que el cosmos despierta en nosotros, deberán ser reducidos al orden general, intelectual o comercial; c) nos obliga a pensar en una razón “objetiva”.

Tillich nos deja perplejos en esta primera etapa, ya que quiere mantener el “ser-en-el-mundo” de los existencialistas. Piensa que “un yo sin mundo es un vacío”. Ahora bien, es un “vacío de mundo”, pero no es un “vacío de yo”. El mundo interior es también “mundo”. No discutiremos, sin embargo, ya que Tillich admite el principio “cartesiano”, que es el agustiniano. No tiene pues inconveniente en admitir el principio o postura agustiniana total: *noli foras ire*. No te canses construyendo pruebas aparentemente cosmológicas: sólo dentro de ti mismo podrás continuar la investigación inicial a que te ha lanzado el cosmos.

Entramos pues en el mundo del *Cogito* cartesiano-agustiniano. Tillich vuelve a mostrarse ambiguo, pues nos habla de una “experiencia de lo santo”, y no sabemos si acentúa la “experiencia” o “lo santo”, “lo divino”, como decían los griegos. Del mismo modo, nos habla del “sentimiento de mi contingencia”, que sería un *Cogito*, pero ambiguo, ya

²² *De Trinit.* XIII, 8, 12, PL. 42, 1022. *Ibid.* VIII, 5, 8, col. 953. *Ibid.* XI, 1, 1, col. 985.

que reclama un "sentimiento del infinito potencial". Tampoco aquí discutiremos: suponemos que podremos interpretar a Tillich en sentido agustiniano-cartesiano. Pero nos interesa, ya que Tillich, lo mismo que Agustín, ve desde el principio lo importante: tampoco el mundo interno, el mundo "psicológico" va a resolverse nada, sino que nos remitirá también a un proceso ulterior. Por eso, el sentimiento "mundano" de mi precariedad va ligado al sentimiento de mi infinito potencial. Siento que soy tiempo y espacio, que soy para la muerte, como los demás animales, pero siento un ansia de vida, que no sienten los animales, y mi ansia de vida me sobrepasa a mí. Resulta que también yo, lo mismo que el cosmos, doy el paso más largo que la pierna. Por lo cual no puedo detenerme en mí mismo, sino que por fuerza tengo que seguir adelante investigando.

Dos cosas se me revelan al momento, a saber: por un lado, mis potencias todas son agentes, al mismo tiempo que pacientes. El entendimiento no es ninguna excepción, sino la norma: ninguna potencia humana podría ser "paciente", si no fuera ya agente. Por otro lado, los análisis agustinianos sobre los sentidos y la sensación demuestran que venimos desde la exterioridad, y nos colocamos en la interioridad; nos instalamos dentro, gracias a una serie de instrumentos que nos permiten "entrar". Sólo una "*ingressio*" permite al hombre hablar de "interioridad". Vivimos pues en la Miseria y queremos "reintegrarnos".

Pero nos invade una aparente decepción: Agustín termina recusando a los sentidos como criterios de verdad: *non est expectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis*²³. Esto significa que Agustín no encuentra en su "interior" lo que buscaba. Se comprueba la existencia de un sentido "interior", al que se remiten los cinco sentidos corporales, pero tampoco ese sentido interior nos ofrece solución alguna. Al continuar la investigación en la zona del "interior", se nos abren dos perspectivas nuevas: la de la "consciencia" y la de la "inconsciencia" o subconsciencia. De ese modo, nos cercioramos de que es por aquí por donde tenemos que seguir explorando para llegar, al fin, al presunto Dios. Mantenemos ya en firme el programa agustiniano: *noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas*²⁴. Dios no está fuera, sino "dentro". ¿Pero qué significa "dentro"?

²³ *De Div. Quaest.* 83, q. 9, PL. 40, 13.

²⁴ *De Vera Relig.* 39, 72, PL. 34, 154.

El *Cogito* queda convertido en problema. Se halla colocado entre dos "exterioridades": entre la exterioridad "cósmica" y entre la exterioridad interna, que luego llamaremos "interioridad objetiva".

a) DE MUSICA.—El "ritmo" es un fenómeno espiritual, que se produce por el encuentro de un "número sonante" con un "número ocursor", como si dijéramos entre un *ratio objectiva* y una *ratio subjectiva*. Sin la gota rítmica de agua no habría ritmo, pero sin el sentido del ritmo tampoco habría ritmo. La potencia es pues agente y paciente. No es la gota monótona y cadenciosa la que crea en mí el ritmo, sino que soy yo quien proyecto sobre ella el número. A lo cual se añade el fenómeno del placer y displacer. Tenemos así una "estimativa", que es ya aplicación de ciertas leyes, llamadas "psicológicas". Es pues necesario continuar²⁵. No hay aún tierra firme.

b) DE LIBERO ARBITRIO.—Los cinco sentidos externos son causas instrumentales del "interno"; pero éste va ligado a ulteriores problemas humanos. Es pues imposible detenerse aquí²⁶.

c) DE VERA RELIGIONE.—En los sentidos externos se revela una "estimativa"²⁷ que hunde sus raíces en los problemas espirituales²⁸. Sigamos adelante.

d) CONFESIONES.—Se nos presenta el "centro", al que vienen los mensajes de los sentidos, la "centralilla"; pero ésta nos empuja hacia el interior: "y me dirigí hacia mí mismo y me dije: ¿tú, quién eres? Y respondí: un hombre... El hombre interior conoció todo eso (la exterioridad) por ministerio del hombre interior (sentidos)"²⁹. No hay aún tierra firme.

e) DE TRINITATE.—Los sentidos ofrecen sólo analogías, símbolos, "semejanzas" que son "referencias". ¿A qué o a quién? Los problemas nuevos son tantos, que es imposible detenerse un solo instante³⁰. Hay que buscar la "imagen"³¹.

²⁵ *De Mus.* VI, 5, 9-15, PL. 32, 1168-1171. *De Quant. Animae.* 33, 71, PL. 32, 1072. *Ibid.* 35, 79, col. 1079.

²⁶ *De Lib. Arb.* II, 3, 8 s. PL. 32, 1244. *Ibid.* 5, 11 s., col. 1246 s.

²⁷ *De Vera Relig.* 29, 52, PL. 34, 145. *Ibid.* 30, 54, col. 146.

²⁸ *Ibid.* 32, 58, col. 148 s. *Ibid.* 33, 62, col. 149 s.

²⁹ *Confess.* X, 6, 9, PL. 32, 783.

³⁰ *De Trinitate*, libros XI-XV.

³¹ *Ibid.*

Si el cosmos quedaba reducido a “fenómenos”, también el *Cogito* queda reducido a “fenómenos”. La experiencia externa quedaba reducida a experiencia interna, pero toda “experiencia” tiene tremendas raíces que se pierden en la oscuridad interior. El no haberlo visto o comprendido fue el pecado de Descartes. El *Cogito* es un simple fenómeno, que apunta a dos absolutos; sólo desde ellos puede ese *Cogito* tener sentido y valor: el Absoluto subjetivo y el Absoluto objetivo. Agustín y Descartes se separan. En el *De Musica*, busca Agustín números trascendentes en el interior: *conemur, si possumus, istos numeros judiciales transcendere*³². En el *De Libero Arbitrio*, la sensación se explica por intervención de potencias espirituales³³. En el *De Vera Religione*, el análisis de la obra de arte se ve completado por el análisis de las tres concupiscencias fundamentales. La zona empírica (interioridad subjetiva, fenómenos) queda relacionada muy bien con las dos zonas ontológicas humanas: a) con la zona radical y subconsciente; b) con la zona normativa, objetiva. Ahora son ya tres los personajes del Soliloquio agustiniano: una interioridad frente a dos exterioridades. Quedan colocados tres Personajes en el interior del hombre. Podríamos decir quizá que hay tres formas de interioridad, o que la interioridad humana reviste tres formas. Y ahora entendemos la filosofía de la *ingressio* agustiniana, tan diferente por un lado de la *ingressio* de Platón y Plotino, y tan diferente por otro lado de la *ingressio* de Descartes y de los “psicólogos”. Ahora entendemos la causa y la finalidad o intención de la *ingressio*³⁴. Vamos en busca de un Dios trascendente.

Por eso, es en las Confesiones donde la “Memoria” cobra su rango propio, el rango que le compete de derecho, y que nunca tuvo de hecho ni antes ni después. Pero Agustín comienza desdoblándola en “memoria empírica” y “memoria trascendente”, para evitar confusiones. El mundo de la memoria es doble, subjetivo y objetivo³⁵. El problema es tan profundo, que Agustín podría decir con sencillez: la memoria es el hombre, o bien: el hombre es una memoria: eso es lo constitutivo. Todo lo demás, incluidos el entendimiento y la voluntad, es consecutivo.

En el *De Trinitate* se organiza al fin la “prueba de la existencia del YO”. Estamos al fin frente al Absoluto subjetivo, frente a ese Personaje

³² *De Mus.* VI, 9, 23, PL. 32, 1176. *Ibid.* VI, 8, 21 s., col. 1249 s.

³³ *De Lib. Arb.* II, 5, 11 s., PL. 32, 1246 s. *Ibid.* II, 7, 15-20, col. 1249 s.

³⁴ *De Vera Relig.* 39, 72, PL. 34, 154 s.

³⁵ *Confess.* X, 8, 12 s., PL. 32, 784 s.

que oculta su rostro. Y lo que más nos interesa aquí es que la “prueba de la existencia del “Yo” es el modelo para construir la “prueba de la existencia de Dios”. Veamos, pues: el *Cogito* nos remite a un saber natural, no-noético, no-consciente, que nada tiene que ver con las ideologías (Cosmología, Ontología, Ética, Lógica, Estética, Jurisprudencia, etcétera), o con las opiniones empíricas o científicas de la cultura. Eso es fácil de comprobar. Si un alma se busca a sí misma, se conoce a sí misma; para reconocerse o identificarse, necesita conocerse previamente, *a priori*. Bajo el *Cogito* comienza a dibujarse una “memoria absoluta”, y eso es lo que llamamos un “Yo”. Este “yo” nada tiene que ver en realidad con el *Cogito*, a no ser en cuanto que todos los *cogitos* fenoménicos son expresiones del “yo”, revelaciones “psicológicas” de ciertos aspectos del yo.

Esto es interesante: bajo el *Cogito* hay dos memorias absolutas, la *memoria sui* y la *memoria Dei*. ¿Qué es entonces la memoria humana? No proviene, al parecer, ni del individuo ni de la especie humana, puesto que es “trascendente”, y se nos presenta ya como un “Arro” de Dios³⁶. Desde el núcleo, somos trascendentales. En esa “memoria natural”, todos los hombres nos sobrepujamos a nosotros mismos, nos sentimos empujados hacia una “trascendencia”, ya que en definitiva nos sentimos “móviles” y estamos contruados para la “inquietud” viva: *et si te mutabilem inveneris, te transcendes*³⁷. En efecto, compruebo a cada momento que soy “mudable”, y además compruebo a cada momento que estoy inquieto, y que no hallo nunca solución y paz, sino que siempre estoy condenado a ir “más allá”. No puedo estarme quieto por mi misma esencia: soy una memoria y la “memoria obliga”, mucho más que la nobleza, que al fin y al cabo es también una “memoria”.

Caminamos junto a Agustín. No tengamos miedo a los panteismos, a los psicologismos y demás sistemas no cristianos. Seremos cristianos, en definitiva. En nuestro interior no vamos a encontrar el *Topos Noetós* de Platón ni las *Tres Hipóstasis* de Plotino: el mundo objetivo que buscamos no está, propiamente hablando, en nuestro interior, sino frente a nuestro interior. En el interior hay una “frontera” que lo explica todo, para que nunca se confunda lo subjetivo con lo objetivo. Pero no temamos tampoco encontrar, en nuestro interior, los idealismos alemanes, subjetivos u objetivos. Únicamente habrá que advertir que Agustín

³⁶ *De Trinit.* XII, 14, 23, PL. 42, 1010 s.

³⁷ *De Vera Relig.* 39, 72 PL. 34, 154.

se siente siempre inclinado hacia los procedimientos racionales de Platón, hacia su mayéutica racional, mientras rechaza las místicas de Plotino y los silogismos lógicos de los idealistas y racionalistas. El concepto del Dios trascendente y absoluto, tiene que mantenerse con un rigor nunca desmentido.

Resulta entonces una extraña paradoja: cuando buceamos en el interior del hombre, topamos siempre con una zona "objetiva", como un muro negro misterioso. Somos cristianos y modestos: no pretendemos hallar en el interior del hombre un *Deus in nobis*, como los platónicos. Tampoco pretendemos, como los neoplatónicos, descubrir en el interior del hombre un *Unum in nobis*. Reconocemos en el "nosotros" los límites del subjetivismo y aceptamos el concepto cristiano de la trascendencia de Dios con todas sus consecuencias. Pero advertimos que, después de todas esas precauciones, subsiste en pie el problema fundamental: el estudio de la *memoria sui* nos ha hecho comprender que hay en realidad dos géneros o especies de interioridad, una empírica y otra no-empírica. La segunda nos coloca pues ante una "objetividad" misteriosa que no puede eludirse.

¿Cómo denominaremos a una "objetividad", que late en la "subjetividad"? La "interioridad" ha de ser, por definición, subjetiva. Es más, tiene que ser "subjetiva" en un sentido técnico, ya que tiene que ser un *Subjectum* de todos los *Cogitos*, principio y fundamento del *Cogito*. Pero, entonces, es necesariamente una *Substantia*, en sentido etimológico; *Subjectum*, en el sentido etimológico, indica sólo una *substantia rationis*, utilizando un término *absoluto*, en oposición a los términos *relativos*, que se refieren siempre a las llamadas "potencias" del alma. Agustín estima pues que no todo es relativo o potencial en el alma: hay también un "sujeto" o *Subjectum*, un absoluto, una *substantia* del alma.

Pero esa meditación me indica que la *memoria sui* de Agustín es subjetiva y al mismo tiempo objetiva. Ya hemos insistido bastante en su aspecto subjetivo; necesitamos ahora ocuparnos de su aspecto "objetivo". En efecto, es claro que esa memoria de Agustín es un "objeto", un "Objectum". Pero resulta que la relación Sujeto-Objeto carece de sentido, ya que no se trata de una relación lógica, sino de una relación ontológica, preontológica, que se llama "identidad". El Sujeto, ese es precisamente el Objeto. Sin embargo, ya que "objeto" suele indicar a los "ob-

jetos externos”, será mejor no llamar “objetiva” a la *memoria sui*, que no sale de sí misma.

IV. TERCERA ETAPA: LA TRASCENDENCIA.

El “Yo” es la unidad fontanal, radical, insondable e inefable; sería torpe convertirlo en “relación”, a no ser frente a algo exterior al mismo Yo. Es pues un “*absoluto*”. Pero, al mismo tiempo, vemos que ya se halla polarizado, orientado, y eso nos indica que es también un “relativo”, y que apunta hacia un supuesto Dios. En efecto, la interioridad “subjetiva” va ligada siempre a otra interioridad que hemos llamado “objetiva”, y que es la “luz” de la interioridad subjetiva. ¿Qué son, en principio, la Lógica, la Ontología, la Cosmología, la Ética, la Estética, la Jurisprudencia, sino ideologías construídas en torno a unos principios o nociones “naturales” y objetivas? Las “asignaturas” pertenecen a la zona consecutiva, y no a la zona constitutiva de nuestro interior.

¿En qué campo nos instalaremos ahora, para continuar nuestra prueba de la existencia de Dios? Tillich señala el terreno lógico y consciente, afirmando que la “prueba agustiniana” es “noética” y que la “prueba kantiana” es “ética”. Nosotros creemos que Tillich se engaña, y que no ha meditado bien ese punto. Dejando aparte la “prueba kantiana”, ciertamente la “prueba agustiniana” no es “noética” en el sentido tradicional de la palabra: el “conocimiento” de que habla Agustín está más allá de toda Noética; es el principio y fundamento, para que pueda existir esa ideología que llamamos Noética. La “Prueba” es la causa y no el efecto de la Noética. Por supuesto, también pensamos que Tillich se engaña en la “Prueba de Kant”: el “imperativo categórico” está más allá de toda Ética; es principio y fundamento, para que pueda existir esa ideología que llamamos una Ética: es causa de la Ética, no su efecto. Una vez que, a nuestro juicio, Tillich se engaña en este punto, se engaña también en el terreno propio suyo: plantea su “prueba” en el terreno de la “Ontología”, con lo cual incurre en la crítica que él hace a Agustín y a Kant: se excede en sus conclusiones, y cambia el contenido de la prueba: el *Ipsum Esse* no es superior (a no ser con precedencia lógica) al *Ipsum Verum*, (Agustín) o al *Ipsum Bonum* (Kant). ¿Qué ridícula operación es esa de reducir un *verum* a un *ens*, o viceversa? No tenemos el secreto de convertirlo todo en “oro”.

Se diría que Agustín quiere acostumbrar al hombre a que viva dentro de sí mismo y a razonar dentro de sí mismo, no siendo en el mundo, sino siendo en sí mismo. De ese modo, le obliga a vivir el *grandius aenigma*, que consiste en ver a Dios y en no ver a Dios al mismo tiempo. Cuanto más entramos en nosotros mismos, mejor vemos que somos una cabeza de puente, una colonia, que alude a una Metrópoli. Dios nos pide, puesto que somos racionales, que nos expliquemos y justifiquemos a nosotros mismos. Mas, puesto que somos también cristianos, ya no es suficiente para nosotros el discutir el viejo y manoseado problema de la "participación"; el problema que ahora nos preocupa es el de la "mediación". De ese modo, la participación y la mediación quedan centradas en la "impresión". Ya no podemos, naturalmente hablando, participar de Dios, de la naturaleza divina, puesto que nos apoyamos en una "creación"; tan solo podemos recibir impresiones divinas en nuestra naturaleza, y esas impresiones son las "mediaciones" que nos unen de algún modo con Dios. Así la *memoria Dei* puede llegar a ser nuestro "ángel de la guarda" e incluso nuestro "ángel de Jahweh".

Agustín estaba especialmente preparado para acometer un problema semejante. Educado en la metafísica maniquea, concebía a Dios como un "Principio" y no como una "Manifestación"; lo concebía como "invisible" y no como "visible". Dios se le revelaba en el color, en el olor, en el sabor, etc., que eran las "mediaciones maniqueas"; era pues natural que, al ser iniciado en el platonismo y al interpretar ese platonismo cristianamente, considerarse los "valores" como *mediaciones de Dios*.

Así nos sitúa Agustín frente a una paradoja. La trascendencia de Dios se impone tanto, que en el *De Trinitate* se trata de suprimir la "visibilidad de Dios", y no sólo la visibilidad del Padre, para contentarse con la imagen y la semejanza. En cambio, en las *Confesiones*, Dios es un Tú, con el que se dialoga en la intimidad de los enamorados. En un cristiano como Agustín se conjugan fácilmente los dos extremos, el de la inmanencia extrema y el de la trascendencia extrema. Y la razón es que Agustín ve en la "memoria de Dios" un "parentesco" natural, aún dejando aparte la vida sobrenatural.

Hay un viejo principio clásico que se enuncia así brevemente: *simile per simile*. Quiere decir que tiene que haber siempre proporción y homogeneidad entre el objeto que se capta y la potencia con que se capta. Si el hombre capta a Dios, necesita una potencia divina; si Dios

es captado por una potencia humana, Dios es humano. La solución parece consistir en que Agustín nos presenta *objetos, que son necesarios y absolutos*, para exigir potencias necesarias y absolutas, por decirlo así. Sólo así habrá proporción entre la *ratio objectiva* y la *ratio subjectiva*, entre el *ratiomabile* y el *ratiomabile*. La solución de todas las soluciones consiste, según Agustín, en que hay todavía, a pesar del pecado original, un carácter eterno en el hombre, un resto de la gloria del Paraíso, o Ideal, que es la *Memoria Dei*. Esta es la que nos hace semejantes a este Dios que buscamos, aunque sólo lo captemos “en espejo y enigma”, en “imagen”.

a) DE MUSICA.—Agustín no osa adoptar con firmeza la anamnesia platónica. Más tarde la rechaza, aún conservando el término “memoria” para sus fines. Pero siempre piensa en el supuesto *Topos noetós*³⁸. Las leyes de las matemáticas no pueden ser empíricas, pues hacen posible todo empirismo. Los amores y sentimientos presuponen ya los problemas del conocimiento metafísico: un hombre que ama la “igualdad” demuestra: a) que existe esa igualdad ideal; b) que él la conoce³⁹. La experiencia supone leyes: nunca se darían números *praeteruntes*, si no contáramos ya con números *manentes*, en los que aquellos *estriban*⁴⁰. El mundo psicológico es del mismo grado que el cosmológico: no pueden organizarse sin “leyes”, sin *Topos noetós*. Y ese *Topos*, dice Agustín, es un atributo divino⁴¹.

Aunque el libro *De Musica* es el primer ensayo de su especie, quisiéramos apurarlo un poco, para comprender mejor a Agustín. Busca el Ideal, que es una Ley, una Norma, una Condición suprema de la experiencia, un principio y fundamento⁴². Su Ideal es el Metro Matemático, gracias al cual ha podido construirse un “metro físico”. El artista, al hacer “arte”, aplica a sus “obras” la ley o noción de la igualdad ideal. ¿Acaso diremos que esa igualdad es un fenómeno psicológico, una afectación o situación del alma del artista? De ningún modo⁴³. Es algo muy superior, que se impone al artista: dos y dos son cuatro, aunque les pese a

³⁸ *Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo? (De Mus. VI, 12, 36, col. 1.183).*

³⁹ *Ibid.* col. 1181 s.

⁴⁰ *Ibid.* col. 1182.

⁴¹ *Ibid.* 9, 23, col. 1176. *Ibid.* 1, 1, col. 1161.

⁴² *Ibid.* VI, 11, 29, col. 1179.

⁴³ *Ibid.* VI, 11, 31, col. 1180.

todos los vivos y a todos los muertos⁴⁴. Y eso ocurre con todo linaje de razones, relaciones y proporciones. Diríamos pues que Dios imprime, al crear la naturaleza humana, esas “mediaciones” o nociones eternas, que “eternizan” o iluminan en cierto modo la naturaleza humana temporal⁴⁵. Así crea en nosotros ese “ángel” que se llama “la verdad”. Es pues inútil hablar de “leyes del pensamiento”, puesto que somos “semejantes a los ángeles”.

Cuando decimos que en cada uno de nosotros está Dios, nos referimos a ese “ángel” de Dios, que es la “imagen”⁴⁶. Con el término Dios anunciamos un reino eterno, absoluto y necesario. El poeta, que fabrica versos latinos, posee de antemano y padece actualmente esos números trascendentales de la poesía latina, que son “músicas celestiales”, es decir, un conjunto de ideales y de armonías. Y todos tenemos algo de “poetas”, ya que todos sobrepasamos sin cesar el reino psicológico, todos nos trascendemos, es decir, recordamos y reconocemos.

Pero Agustín recae sin cesar en su acostumbrada paradoja. ¿Es Dios visible o invisible, en definitiva? Por un lado, no sólo parece visible, sino también “palpable”, comprobable, experimentable; es para mí más íntimo que yo mismo, y no sé ya cómo entender la “trascendencia”: no llego a la física mística de Plotino, pero toco y palpo las huellas, vestigios e impresiones de Dios. Sin embargo, por otro lado, se trata de acentuar la trascendencia divina, para evitar el helenismo; por eso, se habla de “imágenes” y de números; la misma “impresión” no ha de entenderse al modo helénico de *parádoxis*, sino dentro del concepto de creación: imprimir es crear.

b) DE LIBERO ARBITRIO.—Agustín se siente más preocupado por el “problema de Dios” dentro de una “filosofía de la religión”. Le ofrecían los estoicos una teoría de la Ley Eterna, que quizá podía utilizarse dentro del Cristianismo, ya que los platónicos la habían aprovechado en un sentido muy concreto. El concepto de “ley” es pues muy interesante, en cuanto que no podría concebirse la Jurisprudencia, a no ser gracias a la Ley Eterna, al problema de Dios. Acontece aquí lo de siempre: la Ley Eterna tiene que estar más allá de la Jurisprudencia, ha de

⁴⁴ *Ibid.* VI, 12, 34, col. 1181 s.

⁴⁵ *Ibid.* col. 1183.

⁴⁶ *Ibid.* col. 1188. Conocidas son las dificultades que hallamos en la Biblia por la tendencia postexilica de sustituir a Jahweh por su “Angel”. Algo semejante constatamos en Agustín.

ser principio y fundamento de la Jurisprudencia. Porque ninguna ley empírica tiene sentido ni valor alguno, mientras no vaya ligada a un concepto de Ley Eterna. ¿Qué me importan a mí las opiniones de los sargentos, o quién llamará “leyes” a los innumerables y estúpidos caprichos humanos? Sin ese supuesto Dios, no puede darse en absoluto una Jurisprudencia, pues sería una contradicción.

Ahora bien, el concepto de “ley” es universal: no se relaciona tan solo con la Jurisprudencia, sino que abraza al conjunto de las realidades humanas. Hay leyes físicas, cosmológicas, ontológicas, noéticas, estéticas, éticas. Estas leyes son nociones o principios: están más allá de todas las asignaturas e ideologías de los hombres, anteriores a toda asignatura o ideología: son “*lumina*”, como dice Agustín. Son los ojos de todas las filosofías y ciencias, son las “estrellas”, que dirigen la actividad humana en cualquiera zona del pensamiento. Y todos los campos o zonas de la actividad humana tienen sus correspondientes ojos, estrellas, nociones, leyes, normas o bases. El hombre tiene pues acceso a una Ley Eterna, y este es el auténtico problema de la existencia humana, de hecho y de derecho. El hombre es “hombre” simplemente por eso, porque puede ver el mundo cósmico “al través” o a la “luz” de “otro mundo”. El hombre es, por su misma esencia, un Juez: tal es su ignominia y también su gloria.

La actividad específicamente humana se llama “juzgar”. Consiste en comparar un hecho empírico, cósmico o psicológico, con una norma o ideal, y en pronunciar una sentencia o fruto de esa comparación. Eso es ser “hombre”. Pero las normas o leyes son tan elementales, que me obligan a situarme en el principio de la actividad humana. Tal acontece, por ejemplo, cuando digo “*yo soy*”, o bien “*esa pared es blanca*”. En tales casos elementales y esenciales, aparece un “es” o un “soy”, es decir, un “fenómeno” que sobrepasa todo lo “existente”, todo lo empírico. ¿Cómo podrá ese “es” venir de lo empírico, cuando sin ese “es” no puede existir lo empírico en cuanto empírico, sino un caos inconexo y alucinante, como el que ven los animales? Resulta entonces, y en esto tenía toda la razón Rosmini, que sin un previo “término universal”, que permita esa actividad elemental y específicamente humana, que llamamos “juicio”, es absurdo hablar de *cosmos* o hablar de *hombre*. No hay ni cosmos ni hombres: sólo hay caos y animales.

Pero, si admitimos esas constataciones elementales, la vida se nos complica horriblemente. Por que, aunque esa actividad elemental, que

llamamos “juicio” o “juzgar”, sea tan sencilla y evidente en su esencia, hay que llevarla a los inmensos campos de la actividad humana. Así acontece en las Audiencias: aunque las leyes sean siempre las mismas, los “casos” que se traen a la Audiencia son tan innumerables y complicados, que los jueces se ven y se desean cada día para poder “juzgar” con rectitud. El problema es más serio, cuando la Ley es el mismo Dios, el que es convertido en un “caso”, el que es llevado a la Audiencia, para que los “jueces” dictaminen si existe o no existe, o en qué condiciones, límites, supuestos o entendimientos existe o no existe. El Juicio no puede realizarse sin un Dios, sin una “Ley”, sin un criterio, por el cual los “Jueces” sepan lo que afirman, de hecho y de derecho. Leen con luz indirecta y se preguntan si existe el “foco”⁴⁷.

Este problema es muy grave para Agustín. ¿Será posible que exista en un mundo temporal y evolutivo, o dentro de un hombre temporal y evolutivo, una “Ley Eterna”? Naturalmente, esa Ley Eterna tendría que ser exterior y superior al cosmos y al hombre⁴⁸. Agustín lleva el problema a la zona concreta de la verdad, pero eso importa poco; del mismo modo podría haberla llevado a la zona del ser, o de la belleza o del bien, como hace en otros libros, o como nosotros mismos podemos hacer a cada paso. Dice pues Agustín: “Hay una Verdad Inmutable, que contiene todas las realidades inmutablemente verdaderas”⁴⁹. Si eso es cierto, tenemos que detenernos y reflexionar.

Según los existencialistas, el hombre “está abierto al mundo”. Pero Agustín dice: el hombre está abierto a dos mundos, y no sólo a uno”. Hay pues un “ser-en-el-mundo-temporal” y un “ser-en-el-mundo-ideal”. Y sería totalmente inútil que los existencialistas argumentaran contra Agustín o contra sus “dos mundos”, ya que no es el “Platonismo” el que se discute aquí. Desde Platón a Agustín llovió mucho, sobre todo el día de Pentecostés. Así se explica que el problema de la “anamnesia platónica” se convirtiera en el problema de la “memoria agustiniana”. ¿Es que no es lo mismo *anamnesis* y *memoria*, o no es la *anamnesis* una *función de la memoria*? No, en absoluto: son mundos diferentes, apoyados en presupuestos diferentes: naturalismo o creación.

Agustín no puede aceptar la *anamnesis*, porque no puede aceptar

⁴⁷ *De Libero Arb.* II, 6, 14, PL. 32, 1248.

⁴⁸ *Tot sunt mentes, quot sunt homines; unde nec ego de tua mente aliquid cerno, nec tu de mea.* (*Ibid.* II, 9, 27, PL. 32, 1255).

⁴⁹ *Esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem.* (*De Libero Arb.* II, 12, 33, PL. 32, 1259).

la *paradosis*, la identidad del mundo con Dios, ya se hable luego de generación, evolución, desprendimiento, desdoblamiento, etc. En cambio, el término "memoria" es compatible con el concepto de creación y de "impresión divina". Además, el término *memoria* y el concepto de *memoria* es el único que nos permite relacionar la trascendencia con la immanencia de Dios, el único que nos permite relacionar el Cristianismo con Grecia. Sión y Atenas se unen racionalmente en el término "memoria", que es el lazo de unión de Palestina con el Helenismo. Y esta fue la genialidad de Agustín: el haber visto que Sión y Atenas pueden unirse en un punto del Universo, que se llama *memoria*.

Pero Agustín no disimula las dificultades. Grave, gravísimo, es ya el problema de la memoria fundamental, principal o trascendental. Kant, por ejemplo, consumió muchos años en dilucidar un poco ese problema agustiniano en su *Crítica de la razón pura*. Porque, de todos modos, el hombre no puede mantenerse en el terreno fundamental, y tiene que pasar al terreno empírico. Es preciso pasar de la "memoria" a la "inteligencia", del hábito infuso al acto. Pero el paso se hace difícil, ya que ha surgido una frontera entre la razón empírica y la razón eterna. Lo cual es ya una grave advertencia, pues nos hace pensar que lo mismo acontecerá en el terreno de la llamada "voluntad" humana: habrá también allí una frontera. Y lo más grave es pensar que aquí el terreno empírico es siempre "consecutivo".

c) DE VERA RELIGIONE.—¿Qué es una interioridad objetiva? Es una presencia misteriosa, que los "escolásticos" llamarían física, es decir, real. Se nos presenta como un "entendimiento agente" de Aristóteles, pero entendido según el original, es decir, como una potencia trascendente. Esto parece llevarnos a un "averroísmo", y de hecho nos llevaría, si fuésemos previamente "averroistas", es decir, si fuésemos hombres del siglo XII, y nos empeñásemos en ser lógicos dentro de un límite reducido de cultura. No podríamos evitar la conclusión, a no ser mediante "evasiones" más o menos piadosas y cristianas⁵⁰.

Si ese entendimiento agente, que hace de "interioridad objetiva", fuese una potencia "psicológica", sería imposible el "soliloquio", el comercio "racional", a no ser dentro de un naturalismo o racionalismo. Por eso, tantos "escolásticos" contemplan a Agustín con escepticismo

⁵⁰ *De Vera Relig.* 31, 57, PL. 34, 147 s.

olímpico, cuando afirma que la ley que permite al hombre juzgar el mundo empírico es Dios mismo⁵¹. El hombre, dice Agustín, juzga según la ley, pero no juzga a la ley, ya que es un súbdito de la misma. Los semiaristotélicos se escandalizan.

Pero, además, Agustín busca un *topos*, un lugar, un sitio, un punto, un *usquam*, según la tradición de Cicerón y del idioma latino, aunque declare sin cesar que su *usquam* equivale a un *nusquam*⁵². Es sorprendente que Agustín insista tanto en el *ubi*, en el *topos*. Sin duda se debe eso a sus antecedentes platónicos. De todos modos, este libro *De Vera Religione*, impresiona a todo el mundo. Si la razón humana “juzgara” por sí misma, entonces el “humanismo” sería la religión verdadera⁵³. Pero resulta que el hombre no es hombre, porque es psicología, humor y capricho, todo lo contrario de una “ley”. Y en tanto es hombre en cuanto se sobrepuja a sí mismo, y toma parte en una “ley”, en cuanto “juzga”. Por eso concluye Agustín: “Puesto que esta ley de todas las artes es del todo inmutable, mientras que esta mente humana, que tiene el privilegio de contemplar esa Ley, puede padecer las mudanzas del error, es evidente que por encima de nuestra razón reina esa Ley, que se llama Verdad⁵⁴.”

d) CONFESIONES.—“Ya es pues indubitable que esa naturaleza inmutable, que se mantiene por encima del alma racional, es Dios. Y ahí (*ubi, topos*) residen la primera vida, la primera esencia-ser, y la primera sapiencia... Arte del Omnipotente Artífice”⁵⁵. Por consiguiente, esta actividad específicamente humana, que llamamos “juzgar”, es una perpetua confesión de nuestra “sobordinación” y coloniaje. Compramos y vendemos con moneda extranjera, pero más interior que nuestro interior. Cuando las *Confessiones* se enfrentan con el problema de Dios, Agustín se ha crecido mucho. Parece un hombre nuevo, que con su andar abre caminos nuevos en todas las direcciones. Recurre sin embargo a los viejos temas, renovándolos. Pongamos, como ejemplo, el tema de la “bienaventuranza”, que ahora se presenta como una “Utopía”. Resulta que sin la Utopía no seríamos capaces de vivir la Miseria real.

⁵¹ *Ibid.* col. 148.

⁵² *Ibid.* 32, 60, col. 149.

⁵³ *Ibid.* 30, 54, col. 145 s.: *si rationalis vita secundum seipsam iudicat, nulla jam est natura praestator.*

⁵⁴ *Ibid.* 30, 56 col. 147.

⁵⁵ *De Vera Relig.* 31, 57, col. 147.

Porque, si la vida es una "Miseria", tiene la particularidad de "superarse a sí misma". ¿Cómo se explica eso? Es ridículo atribuir ese fenómeno a la experiencia individual, o a la herencia de la especie, o a otras formas de positivismo: y la razón es que buscamos todos una felicidad que jamás ha experimentado nadie, ya que nadie ha sido "bienaventurado" dentro de la Miseria⁵⁶. Sería igualmente ridículo afirmar que la bienaventuranza es "reunión de goces" parciales; acontece, al contrario que ningún goce parcial tiene sentido ni valor, a no ser dentro del concepto de bienaventuranza total e ideal, que es el principio y fundamento de todo placer: *ipsum gaudium vitam beatam vocant*⁵⁷.

Volvemos pues siempre a la misma dialéctica. Los temas, ser, verdad, felicidad, justicia, carecen de importancia específica, pues se intercambian constantemente, y en todos ellos reinan siempre las mismas "leyes" o dialéctica. No es pues el hombre el que hace la ley, sino que es la ley la que hace al hombre "hombre". Vivimos "cosidos" a los "valores", y gracias a eso somos "hombres", es decir, racionales⁵⁸. En ellos, en los valores, vivimos, nos movemos y somos⁵⁹. Ya se ve el empeño agustiniano de conjugar la Biblia con los procedimientos científicos de Grecia.

Pero nos acompaña siempre el problema del *topos*, del *ubi*, que molesta a la sensibilidad moderna. ¿Por qué Agustín insiste siempre en el *Ubi Te inveniam*? En las Confesiones se nos hace patente el pensamiento de Agustín, al comprobar lo que veníamos suponiendo: el *topos*, el *ubi*, donde se encuentra Dios, es la "memoria humana trascendente". Ahí *se tocan* Dios y el hombre, si podemos hablar así frente a un Dios trascendente. No tocamos a Dios, pero tocamos una necesidad de Dios, que es la "prueba". Agustín quiere hacérselo ver con el ejemplo de la mujer bíblica que había perdido su *dracma*, y lo buscaba dentro de la dialéctica propia del "buscar": se busca lo que se tiene, pero que todavía no se tiene. La mujer perdió el dracma, pero no lo olvidó; lo retenía en la memoria, y sabía que buscaba su dracma y no una cebolla, sabiendo distinguir muy bien un dracma de una cebolla. Aunque le hubiesen presentado todos los frutos de la huerta de Valencia, nunca se hubiera confundido: sabía perfectamente que una naranja

⁵⁶ *Confess.* X, 20, 29, PL. 32, 792.

⁵⁷ *Ibid.* X, 21, 31, col. 793.

⁵⁸ *Ibid.* X, 23, 33, col. 794.

⁵⁹ *Ibid.* VII, 10, 16, col. 742.

o un limón no son un dracma, y que el dracma era su dracma. Por eso, cuando se pierde un reloj, preguntamos a los que se presentan a reclamarlo “cuáles son las características del reloj perdido”. Construir una prueba de la existencia de Dios es pues una actividad absurda, en apariencia, como todo buscar: por un lado, se supone Dios y por otro se supone que no existe Dios. Agustín concluye que hay dos modos de tener o de conocer, y que sólo así podemos hablar de Dios con sentido *ex imagine quae intus est recognoscitur*⁶⁰; *perierat oculis, memoria tenebatur*⁶¹. Somos pues todavía capaces de reconocer a Dios, a quien buscamos por que lo conocemos⁶².

Buscas la felicidad. ¿Pero, sabes lo que buscas? *Ergo habemus eam*⁶³; *nota est igitur omnibus*⁶⁴. No busques pues fuera tu felicidad: búscala en tu interior, ya que esa es la luz que te lleva a conquistar los “placeres parciales”: *non Te inveni extra eam*⁶⁵. Los semiaristotélicos suponen que Agustín habla en estos textos de una memoria empírica. Pero olvidan dos cosas elementales: a) Dios está de todos modos en la memoria, dice Agustín, y lo único que se discute es en qué memoria se encuentra, en la empírica o en la trascendental⁶⁶; b) “aprender”, *didicere*, en sentido agustiniano, significa *cogitando quasi recolere*⁶⁷. Así la fórmula *ex quo didici Te* significa que sin una previa memoria trascendental nadie “aprende a Dios”, es decir, nadie logra una síntesis de los conceptos que implica el término Dios: *cogitando colligere*. Por eso, se concluye: “Tú estabas dentro y yo fuera, y yo te buscaba fuera. Estabas conmigo y yo no estaba contigo”⁶⁸.

e) DE TRINITATE.—El horizonte se reduce metódicamente. Se corta de raíz toda conexión física o *principium conjunctum* entre el cosmos y Dios. Todo se explica ahora en función de la “creación” o del Angel

⁶⁰ *Ibid.* X, 18, 27, col. 791.

⁶¹ *Ibid.* y s.

⁶² *Ibid.* X, 19, 28, col. 791.

⁶³ *Ibid.* col. 792.

⁶⁴ *Ibid.* X 24, 35, col. 794.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae ut maneas in ea; sed in qua ejus parte maneas, hoc considero.* (*Ibid.* X, 25, 36, col. 794).

⁶⁷ *Neque enim aliquid de Te inveni, quod non meminissem ex quo didici Te. Nam ex quo didici Te, non sum oblitus Tui... Ibid.* X, 24, 35, col. 794. *Nihil aliud esse discere ista... nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi recolere, atque animadvertendo curare.* (*Ibid.* X, 11, 18, col. 787).

⁶⁸ *Ibid.* X, 27, 28, col. 795.

de Jahweh. Por lo tanto: primero, es preciso aceptar la fe, aunque sólo sea como *conditio sine qua non*, como se aceptan, por ejemplo, los mitos helénicos o europeos; segundo, la “prueba” pierde toda su arrogancia racionalista: nos contentamos con demostrar la existencia de una “imagen” o ángel de Dios. El problema subsiste, ya que Agustín no renuncia a “demostrar”. La imagen de Dios, que demostramos, no puede producirse en un mundo empírico, ya que Dios es trascendental. Sólo cabe que el hombre mismo sea ya trascendental, dotado de una memoria, entendimiento y voluntad, que son trascendentales, es decir, que tienen una apertura a un “Topos” trascendental, que Agustín trata de identificar con Dios, o de convertir en un atributo de Dios. Una vez expuesto el problema de la “prueba de la existencia del yo”, es fácil entender que la prueba de la existencia de Dios se centrará en la *memoria*. Por ende, la *Memoria Dei* será construída a imagen y semejanza de la *memoria sui*, aunque el *objeto* sea diferente. La “imagen” de Dios es la *memoria Dei*⁶⁹. Aun esos paganos, de quienes se dice que “se olvidaron de Dios” no lo olvidaron del todo, pues son capaces de reconocerlo⁷⁰.

V. CUARTA ETAPA: SENTIDO DE LA PRUEBA AGUSTINIANA.

La *Memoria Dei* es la Imagen de Dios, el Angel de Jahweh, o si se quiere, el Angel de la Guarda. Y esta es la meta de todas las pruebas de la existencia de Dios, mientras se admita una “transcendencia” real y auténtica. Pero esta constatación tan sencilla nos impone tres advertencias fundamentales:

1. Es necesario contar con la fe cristiana. No nos interesa que nos demuestren la existencia de Baales, Mitos, Raíces, Motores, Causas e Imanes. Sabemos que los hay y que Pero Grullo demostró de una vez para siempre su existencia. Pero nosotros buscamos un Dios auténtico, es decir, personal, creador y libre. No nos gusta pues la fórmula: “es así, que a la gran Raíz la llamamos Dios”... Nosotros no llamamos nunca Dios a ninguna Raíz, sea grande o pequeña, primera o segunda. Pero, por la parte contraria, no nos gusta tampoco el fideísmo, el *credo quia absurdum*. Estamos tan cansados de comulgar con ruedas de mo-

⁶⁹ *De Trinit.* XIV, 12, 15, PL. 42, 1048.

⁷⁰ *Ibid.*

lino, que ahora nos hemos creado un “complejo” de la rueda de molino: vemos ruedas de molino en las cosas más inocentes. La intervención de la fe nos parece necesaria, pero su intervención deberá ser “inteligente”, permitiendo el jugo racional y libre de la “Prueba” y de los procedimientos que normalmente utilizan los “filósofos de la religión”. Nos contentamos pues modestamente con una *conditio sine qua non*. Así han intervenido siempre en las “Pruebas” el *cosmos*, el *yo* y los *mitos* griegos o europeos. No pedimos pues privilegios.

2. Pedimos que en toda prueba se proceda “críticamente”. Se dice que toda Crítica está condicionada por una Metafísica: es cierto. Pero como toda Metafísica está también condicionada por una Crítica, es inútil imponer dictaduras. Y no se diga que, al hablar así, establecemos como fundamento un “círculo vicioso”: no hay círculo vicioso en este condicionamiento recíproco. ¿Acaso es un círculo vicioso el condicionamiento recíproco de las dos piernas del hombre para caminar? Diríamos pues, simplificando, que la Metafísica y la Crítica son las dos piernas del entendimiento humano. Pero, en todo caso, hay que comenzar por la Crítica, aunque esté ya interiormente condicionada. Es una norma de metodología. Esto significa que una “prueba de la existencia de Dios” procede lógica y dialécticamente hasta llegar a una “memoria Dei”. Pasar de ahí es plantear problemas nuevos. Se dirá que esto significa convertir al Dios vivo en un Ideal, incluso en un “Fenómeno”. Esto es cierto de algún modo, si Dios es de verdad trascendente. Poco importará entonces que lo llamemos *Ipsum Esse*, *Ipsa Veritas*, *Ipsum Bonum*, *Ipsa Justitia*, *Ipsa Unitas*, *Ipsa Lux*, *Ipsa Amor*, etc. Son “nombres”. Lo importante es que la actitud del lector sea “crítica” y no “caprichosa”. Siempre será un hombre el que hable de Dios.

3. En la “prueba” partimos de lo “dado”. Lo dado no es el mundo, ni siquiera el yo, sino el “conocimiento” metafísico, natural, inalienable, la dotación elemental, lo que podríamos llamar el “entendimiento agente”, si no fuese por la historia de este término. Nosotros identificamos el entendimiento agente con la “*memoria Dei*” y no le damos otra función que la propia de la *memoria Dei*: todo lo demás es para nosotros “ideología” muy discutible. La “prueba” nos sirve para pasar del conocimiento natural o metafísico, al conocimiento “noético” y consciente. La “Prueba” nos sirve para descubrir ese elemento, ese prin-

cipio y fundamento absoluto y necesario inherente a la *memoria Dei*. Gracias a eso, rechazamos de plano el escepticismo y el relativismo como sistemas e ideologías falsas y fragmentarias, como simplificaciones inadecuadas, propias de los que no se enfrentan nunca con “la totalidad” de los problemas reales, con la totalidad del árbol y se mantienen en una sola rama.

Para comprender mejor esto, comparemos la *Memoria Dei* con la *Memoria Paradisi*. El hombre ha olvidado el Paraíso, tanto individual como socialmente, y nunca lo podrá “recordar”: el concepto de “Paraíso” se debe al concepto de felicidad, y no viceversa. La felicidad es una noción, el Paraíso es una teoría, o ideología. En cambio, el hombre no ha olvidado a Dios, ni individualmente ni socialmente, y puede “recordarlo” en cualquier momento; no se debe el concepto de Dios al concepto de felicidad, sino que el oscuro conocimiento de Dios es ese oscuro concepto de felicidad, y es el que nos obliga a pensar en un Dios. Dios no es pues una teoría o una ideología, sino un “principio”, al que estamos cosidos (*assuti*) por nuestra memoria trascendental. El Paraíso es “lo que el viento se llevó”. En cambio, Dios es “el que es”, principio del “ser”, la verdad, principio de la lógica, la paz principio de toda felicidad, la belleza en que estriba la Estética, el conjunto de los valores para mí. Tillich pretende hacernos creer que el *Ipsum Verum* y el *Ipsum Bonum* son meras expresiones o revelaciones del *Ipsum Esse*. A nosotros no nos agrada ese Escolasticismo, en el que ya no podemos creer. El afirmar que el Drácula es bellísimo, porque es un “ens” nos desagrada profundamente, ya que indica una ignorancia total y absoluta de lo que es esa “ideología” que llamamos “estética”. Por ende, no todo ente es bueno, ni bello, ni verdadero, puesto que hay entes que son feos, falsos y malos, no en cuanto entes, sino en cuanto feos, falsos y malos. Se trata de un sofisma. Podríamos nosotros intentar un juego semejante, pero contrario: todo ente es feo, malo y falso; nos costaría el mismo trabajo, y nuestro argumento tendría el mismo valor. Pero no nos interesan los juegos de Lógica, un juego tan difícil que mete siempre a los principiantes en la trampa, pero que no pasa nunca de ser un juego. A nosotros nos interesa la “realidad”. Creemos pues que las “naciones” son irreductibles y que ninguna depende de otra. Sin embargo, puesto que todas ellas se reúnen en el hombre, admitimos que el hombre puede hacer muchas combinaciones entre ellas. Nosotros estimamos que cada “noción” cubre su propio campo independiente, por lo cual no hay

autorización para pasar del campo de la verdad al del ser, o al de la belleza, o a otro cualquiera. El paso de un campo a otro es un sofisma insufrible para los veteranos⁷¹. Sin embargo, reconocemos que los errores son aquí fáciles y disculpables, ya que todas las nociones se reúnen en el hombre y éste puede creerse una suerte de “amo”. Es una suerte de borrachera espiritual.

Reduzcamos el problema a su esencia, para no perdernos en circunstancias y accesorios. ¿En dónde ve el inicuo la Ley Eterna, cuando alaba a un justo? Sin duda todos comprenden que un inicuo no alabará jamás a un justo, si no ve la Ley Eterna en alguna parte. ¿Pero dónde la ve? *In libro lucis illius, quæ veritas dicitur*⁷². No la ve pues en ningún *Ipsum Esse*, sino en la *Verdad*. Pero, ¿qué significa ver una cosa “en” la verdad? El “en” o “in” parece equivaler a un “per” instrumental. Como en la Koiné, parece tratarse de un hebraísmo. Así San Pablo cambia fácilmente el “en” local por un “per” instrumental, cuando dice “en Cristo”. ¿Quién no advierte que el *videre in speculo* equivale a un *videre per speculum*?⁷³. Así nosotros vemos los objetos en un microscopio o en un telescopio, pero queremos decir que vemos mediante el microscopio o el telescopio. La Imagen es primeramente un *objectum quod*⁷⁴; pero fácilmente equivale a un *objectum quo*, que es símbolo o semejanza, o a un *objectum per quod*, que es instrumento. Y por eso necesitamos repetir que, si bien la imagen tiene sentido absoluto, como todos los símbolos, tiene también sentido relativo como todos los símbolos. Una bandera es una bandera, pero además es una patria.

Detengámonos un momento en el aspecto formal de la “prueba”. ¿Qué es una prueba? Según Tillich, se parte de algo dado para llegar a algo que es buscado; en la prueba de la existencia de Dios, “el mundo es dado y Dios es buscado”. Pero tanto Agustín como Kant tienen que sonreír al escuchar esa fórmula. Agustín, por de pronto, corrige: una prueba parte de algo que es dado para llegar a algo que es buscado: de acuerdo. Pero, siempre que se trate del mismo tema, advierte Agustín: en la prueba de la existencia de Dios hay que partir de un conocimiento de Dios, para llegar a otro conocimiento de Dios. Partir de un

⁷¹ ¿Por qué los “facilonos” no dicen *ens, entior, enterrimum*, como dicen *pulchrum, pulchrior, pulcherrimum*?

⁷² *De Trinit.* VIII, 6, 9, PL. 42, 954.

⁷³ *Ibid.* XV, 8, 14, col. 1067 s.

⁷⁴ *Ibid.*

“mundo” para buscar un “Dios” es partir de un besugo para encontrar un águila”. Kant haría sin duda un comentario muy semejante.

Sería inútil recurrir aquí al famoso “principio de causalidad” o al “*per ea quae facta sunt*”, de San Pablo. Todo eso ya lo damos por supuesto, como verdades de Pero Grullo. Pero no somos tan inocentes, y desearíamos “saber” algo. ¿Es el mundo una solución, o es más bien un problema? ¿Es el mundo el que hace al hombre, o es más bien el hombre el que hace al mundo, cuando convierte un Caos en Cosmos? Según Tillich, Agustín y Kant se exceden: en lugar de buscar la verdad, proyectan sobre el problema sus convicciones personales: a) deducen en la conclusión algo que no estaba contenido en las premisas; b) cambian el contenido de la “prueba”.

El punto de partida de Agustín, dice Tillich, es bueno y sano: plantea su *Prueba* frente al escéptico y de ese modo lo refuta jurídicamente: el escepticismo científico queda refutado y ridiculizado: en la verdad hay siempre un elemento “absoluto”. El escepticismo es pues una falta de entendimiento para alcanzar a comprender que en toda “verdad” hay siempre un elemento absoluto. Una faena semejante realiza Kant, y en ese punto, dice Tillich, nada hay que reprocharle. Hasta este punto nadie puede oponerse a Agustín y Kant, ya que no sacan conclusiones, sino que se limitan a poner de relieve, con un análisis científico, la falta de lógica del escéptico y del relativista.

Pero Agustín y Kant, dice Tillich, ocultan una segunda intención. Deducen un concepto de Dios, que no es el convenido en la “Prueba”: ya no se trata ni del *Ipsum Esse*, ni del *Ipsum Verum*, ni del *Ipsum Bonum*, que era lo convenido en todo caso. Agustín, por ejemplo, afirma que el Dios, del que habla su “Prueba” es el Dios de la Biblia, el Dios de la Iglesia Católica, y eso es excesivo. Del mismo modo, Kant afirma que el Dios, al que se refiere su “Prueba”, es un Legislador Eterno y además un Garante de la justicia, de la relación entre la “bondad” y la “felicidad”. En consecuencia, dice Tillich, Agustín y Kant se exceden. El punto de partida es excelente, pero la conclusión es falsa, excesiva⁷⁵. *Quod nimis probat nihil probat.*

¿Pero, quién se confunde aquí, o quién se excede? Nos parece muy probable que Tillich no ha comprendido bien a Agustín y a Kant. ¡Son tan pocos los que comprenden bien a Kant! Y desde luego, Tillich no ha

⁷⁵ P. TILlich, *Systematische Theologie*, Stuttgart 1956, vol. I, p. 301.

comprendido bien a Agustín. No sabemos si lo ha leído, si lo ha estudiado, si lo ha meditado. Creemos que no lo ha entendido. Nuestro argumento es simple y elemental. Si Tillich hubiese comprendido bien a Agustín y Kant, si hubiese comprendido la profunda dificultad que implica una "Prueba" de la existencia de Dios, nunca hubiera incurrido en esa ingenuidad o candidez de instalar su propia y *cautelosa* "prueba" en un terreno tan movedizo como el de la Ontología. Nosotros creemos que Agustín y Kant son dos críticos que enjuician todas las ideologías humanas en su conjunto y nos llevan a un terreno que está "más allá". Quizá sea eso mismo lo que pretende Tillich y aun lo sospechamos, pero su lenguaje nos resulta ambiguo. Si la crítica de Tillich contra Agustín y Kant tuviera valor en el terreno de la Noética y de la Ética, ¿por qué no tendría el mismo valor en el terreno de la Ontología? La "Prueba" de Tillich es la misma de Agustín y de Kant, pero en peores condiciones.

Esto nos hace pensar que Tillich se deja llevar de la corriente cultural moderna, y no ha profundizado bastante en el "problema humano". Quizá no se hace cargo de lo que los hombres podemos, queremos y debemos esperar de una "Prueba" de la existencia de Dios. Y por eso Tillich parece un poco arrogante: nos lanza su *Ipsum Esse*, su *experiencia de lo santo*, su *preocupación fundamental*, su "*sentimiento de precariedad y finitud*", como "comprobantes" de Dios; pero quizá son sólo "evasiones", proyecciones sentimentales, despertadas por la inmensa cultura moderna, reflejos culturales. Ha pasado ya la "época de la guerra", y los jóvenes se sienten decepcionados por esos "reflejos de la cultura europea".

Los jóvenes aceptan mejor la modestia de Agustín y de Kant. Ambos hombres se vieron rodeados de escépticos, y no de "hinchas"; tenían un sentido muy agudo de la trascendencia divina; eran rabiamente honrados y sinceros. En efecto, vivieron un poco al margen del engranaje de la cultura, y tuvieron tiempo para meditar mucho. No se dejaban sorprender fácilmente por las grandes palabras. No les importaba gran cosa que a Dios se le llamase *Grund* o *Abgrund*, Misterio o Inefabilidad, X o Z. En cambio, se sorprenderían no poco de que a Dios se le llamase *Ipsum Esse*, con pretensiones de preferencia; descubrirían ahí una arrogancia. ¿Qué privilegio tiene la fórmula *Ipsum Esse* frente al *Ipsum Verum* o al *Ipsum Bonum* para unos hombres, que se sitúan más allá de las ideologías y de las "asignaturas"? Probablemente

Agustín y Kant hubieran considerado a Tillich como a una víctima de la cultura, o como a un inocente dogmático, o como a un hombre que no acierta a expresarse con suficiente claridad.

Agustín y Kant, colocados como jueces para enjuiciar a Tillich, se hubieran hallado altamente sorprendidos. La fórmula: Dios es un *suelo*, o quizá un *subsuelo* del mundo, hubiera sido acogida por los dos jueces con hartazgo escéptico. Ese escepticismo hubiera crecido, si Tillich aduce la metáfora de la "Pantalla" dentro de las técnicas del cine moderno: Dios es la "pantalla" de este cine del mundo. Probablemente Agustín y Kant habrían pensado que tales "metáforas" eran míticas, falsas, inadecuadas. Y la razón es obvia. ¿Qué es un suelo del Mundo, o qué es una pantalla en una película de cine? Son ante todo elementos "pasivos", fundamentos inertes, pero nunca "principios". Sólo mantienen relaciones puramente externas con los "semovientes" que caminan por el suelo del mundo, o con las figuras que se mueven sobre una pantalla indiferente, inerte y pasiva.

¿Quién podría colocar a Dios en una situación desairada semejante? Sería preferible el ateísmo. Si Dios fuese una Pasividad, sobre la cual resbalan las injusticias de la tierra, y los caprichos de la Naturaleza, sin duda es mejor ser "ateo". Dios no es un Suelo, Dios no es una Pantalla. Si se buscan nuevas metáforas, será preciso sugerir que Dios es el que coloca los Suelos del mundo, el que hace que haya mundo con su correspondiente Suelo. Del mismo modo Dios no es la pantalla del cine, sino que es el que ayuda al compositor del guión, al proyector, al director, a la luz y el que da palpitación, ambiente e "ilusión" a las figuras del mismo modo que envía la lluvia, la fuerza del estiércol, la fuerza germinativa, lo que San Pedro llamaba "el incremento" a la planta. Diríamos pues que Dios es todo lo contrario de un Suelo o de una Pantalla. Incluso nos molesta esta pobreza de imaginación de los teólogos modernos. Estábamos cansados de Baales y de Motores, y ahora nos salen con Suelos y Pantallas. Se ve que nos tienen por tontos.

No nos importa gran cosa el que se utilicen términos alemanes, con tal que sean "expresiones" y no "evasiones". Hay muchos alemanes que muestran gran predilección por el término *Abgrund*, Abismo. Esto les recuerda quizá a Jacob Böhme y a otros pensadores interesantes. ¿Pero qué quiere decir *Abgrund*, Abismo? Quiere decir sin duda "lo inefable" o si se quiere "lo incognoscible". Eso ya estaba dicho. Por ende, el término *Abgrund* es una evasión, que debe evitarse: todo pensador

tiene la obligación de afirmar que Dios es inefable y eso basta. Y Tillich no se libra de esta objeción: de rehuir algunos problemas, utilizando palabras, que se salen de la cuestión.

Nos importa pues muy poco que se diga a Dios *Ipsum Esse, Ipsum Verum, Ipsum Bonum, Ipsa Libertas, Ipsa Justitia, Grund, Abgrund*, etcétera. El único problema que nos interesaría en estas expresiones sería el de la "diferencia" entre las fórmulas. Pero resulta que todas ellas se reducen al fenómeno de "nociones humanas", y de ahí no se pasa. Tillich puede aprovechar la tradición de los platónicos y de los ontologistas para hacernos ver que el "ser" es la luz de la razón humana, de la crítica, y de la noética. Nosotros no se lo negamos, pero replicamos doblemente. En primer lugar, si el "ser" es la luz de la "verdad", la "verdad" es la luz del "ser". Todo ser está condicionado por la verdad: el ser sólo es visible en la verdad, por la verdad, mediante la verdad: los animales no hablan del ser porque no tienen acceso a él, porque carecen del reino de la verdad⁷⁶. ¿Quién perdería el tiempo en hablar del "ser" falso, mentiroso, alucinado, supersticioso, evasivo, etc.? En segundo lugar, el "ser" es "luz", ni más ni menos que las demás nociones que también son "luces": el ser es pues una de las múltiples luces, uno de los *lúmina virtutum*, semejante a la verdad, al bien, a la belleza, justicia, etc. Cualquier monopolio o exclusivismo debería ser demostrado rigurosamente, y eso nunca se ha hecho ni se hace. Es natural que rechacemos *a priori* tales exclusivismos caprichosos. *Gratis asseruntur, gratis negantur*. Sólo cuando se recurre a la "memoria" es cuando el problema se presenta "jurídicamente viable"⁷⁷. Kant no utilizó el término memoria, pero coincidió casi textualmente con Agustín.

En conclusión, la prueba agustiniana, un tanto escarmentada, renuncia a los contactos físicos con Dios, distinguiendo cuidadosamente entre el misterio de la creación y un "principio de causalidad". Al aceptar el principio de causalidad como Impresión divina en el hombre, convierte a este en tierra de sudor y de fatiga. Es el hombre, dotado de "principios", el que descubre en la Cosmología y en la Psicología huellas inexplicables. El hombre descubre que tanto en el Cosmos como en

⁷⁶ *De Vera Relig.* 31, 57, PL. 34, 147. *Confess.* VII, 10, 16 s., PL. 32, 742.

⁷⁷ *Confess.* X, 8, 13, PL. 32, 784. A propósito del "en" agustiniano, algunos críticos piensan en "espacialidad helénica", lo cual es absurdo: "quasi vero loca ibi sint. *Ibid.* col. 795. *Et nusquam locus. Ibid.* col. 795. *De Trinit.* XIV, 13, 17, PL. 42, 1049. *Ibid.* XIV, 14, 20, col. 1051.

la Psiche laten valores y números trascendentales. Los principios, impresos o grabados en el espíritu humano, constituyen una frontera. Pero esa frontera sirve para unir y no para separar. Gracias a este sistema, puede Agustín afirmar con increíble audacia que todo hombre que viene a este mundo ve inexorablemente a Dios.

Lo malo es que este modo de ver, de que habla Agustín, es insuficiente para las funciones que el espíritu humano ha de realizar en este mundo. Se trata de un "ver" metafísico, inconsciente y habitual, que es apenas "último resto glorioso de nuestro poder ya hundido". Los "principios", que se llaman "números" o "sabiduría", según pertenezcan al cosmos o al hombre, unen todavía a las Criaturas con el Creador. Tales principios no son físicos, y por ende no podríamos apelar a una dialéctica naturalista.

Puesto que el hombre actual vive en la Miseria, necesita recurrir a "Pruebas" racionales para clarificar su visión oscura y primitiva de Dios, ya que Dios se ha ocultado en su transcendencia totalitaria, en su "luz inaccesible". Además, puesto que el Cristianismo insiste en rechazar el helenismo, Agustín termina contentándose con mostrar la "imagen" de Dios en el hombre. Ese es el término de la "Prueba". La relación entre la "Imagen" y el "Original" en Agustín necesita nuevos estudios. Porque acontece que, no sólo puede pensarse en una relación "real", sino que Agustín dice con frecuencia "Dios" donde debería decir sólo "Imagen de Dios". Acontece aquí lo mismo que en la Biblia del Destierro.

Desde Boecio se ha empleado mucho esfuerzo y tiempo en demostrar que "Dios andaba entre los pucheros". A veces, se repite que eso lo decían los místicos, mientras que los teólogos buscaban *causas segundas*. Nosotros no lo creemos. El hecho de que las ciencias naturales y físicas hayan progresado tan poco desde Boecio hasta Descartes nos hace pensar que no se buscaban las tales causas segundas entre los cristianos, que eran "frailes"; tales causas se buscaban en los libros de los musulmanes. Y son todavía muchos los que viven en ese "Paraíso" o "Limbo", que nos legó Boecio. Ahora bien, es preciso mostrar que el que "anda entre los pucheros" no es Dios, sino el Angel de Dios. Y el que anda entre los pucheros de nuestro espíritu no es Dios sino el Angel de la Guarda. De ese modo complicaremos la vida a los místicos, pero se la facilitaremos a los teólogos. El Dios Puchero ha muerto: para resolver problemas de "ollas", lo mejor es recurrir a los "olleros", a las causas

segundas. Incluso el Primer Motor será segundo, aunque se le coloque en el primer término. El Primer Motor tiene que ser una causa segunda, o en otro caso no salimos del helenismo naturalista.

Desde Descartes se habla en Europa el "Román paladino". Ha costado varios siglos de lucha el triunfo del román paladino, pero actualmente es ya claro el triunfo de Descartes. Los siglos de lucha demuestran hasta qué punto el hombre es un ser maravilloso. La historia de Europa en estos últimos siglos es tan prodigiosa, que es una "Prueba de la existencia de Dios", si nos hacemos sociólogos o científicos. Pero hemos adquirido tanta sensibilidad sobre el problema de la "trascendencia" de Dios, que nos molesta meter a Dios en los pucheros. Puesto que nos hemos inventado un "principio de subsidiariedad", nos contentaremos con el Angel de Jahweh y con el Angel de la Guarda.

Pero como somos hombres, y no "demonios", nos vemos envueltos en la paradoja. Ese Dios "trascendente" es tan inmanente para nosotros, nos solicita tanto, nos urge y nos asedia tanto, que en el fondo "nos duele Dios". No queremos ángeles ni intermediarios: lo mismo que Agustín, queremos que nos hable El, que El sople sobre nuestra alma, que nuestra alma sienta en su mejilla el aliento del Todopoderoso. Eso les aconteció también a los que volvieron del Destierro y escribieron el *Cantar de los Cantares*, atribuyéndoselo nada menos que a Salomón.

P. LOPE CILLERUELO