

EL HOMBRE SEGUN SAN AGUSTIN

Con Agustín tocamos el punto culminante de la filosofía patristica y, acaso, de toda la filosofía cristiana. Continuamente se manifiesta, en sus escritos, el calor de su sangre púnica, la genialidad de su mente griega, la fuerza ordenadora de su voluntad romana y, sobre todo, la grandeza de su corazón al que nada humano le es extraño.

Con originalidad metafísica e inquebrantable fe religiosa plantea todos los grandes problemas filosófico-teológicos madurados por el Cristianismo, poniendo al descubierto su verdadero significado. La profundidad y amplitud de su obra que se extiende a todos los dominios del saber y su honda penetración en los repliegues más recónditos del corazón humano hacen de Agustín el autor de todos los tiempos. El Obispo de Hipona ha recogido las aspiraciones y concentrado lo mejor del espíritu de Occidente y la historia de la cultura europea lleva impresa las huellas de su pensamiento. Todas las polaridades del espíritu europeo viven en Agustín: Dios y el alma; el mundo sensible y el mundo inteligible; la razón y la fe; el orden y el caos; la contemplación y la acción; el conocimiento y el amor; la libertad y el destino; el reino de Dios y el reino del mundo; el tiempo y la eternidad; el pecado y la gracia. He aquí los diversos polos entre los cuales él se mueve constantemente, con delicado equilibrio.

A pesar de los siglos transcurridos, Agustín es siempre actual. En él encontramos no solo al pastor de almas, al Doctor de la Iglesia, al Príncipe de los Padres, sino a un "hermano nuestro", que ha conocido nuestras hondas miserias y que, cuando joven, se ha ensuciado en el fango en que nosotros seguimos chapoteando. Se podría decir que Agustín encarna al hombre concreto y real de todos los tiempos, al hombre caído y redimido, que siente en su propio ser

las pasiones más violentas y las aspiraciones más puras, con sus desafíos y con su entrega apasionada e incondicionada a la Eterna Verdad.

Todo el *Corpus Augustinianum* está lleno de referencias al tema del hombre y el original análisis introspectivo realizado por Agustín decide, de una vez para siempre, el camino a seguir en la especulación antropológica de Occidente. En efecto, su doctrina de la interioridad será la fuente que nutrirá a pensadores tan dispares como san Anselmo, san Buenaventura, Duns Scotus, Tomás de Kempis, Nicolás de Cusa, Descartes, Pascal, Malebranche, Rosmini, Kierkegaard, Marcel, Sciacca y muchos otros, cuyas doctrinas nos permiten situar, en el terreno justo, el avance de la interioridad agustiniana.

La antropología del Obispo de Hipona es el primer intento —después de Sócrates— para comprender al hombre desde su interioridad, en lugar de considerarlo desde afuera, como una cosa entre las demás. Acerca del hombre tiene presente la doctrina neoplatónica, pero pronto, guiado por la Revelación, toma como punto de partida la definición bíblica según la cual el hombre es “imagen y semejanza” de Dios. Esta posición será, luego, fecundísima para su doctrina porque le obliga a plantearse la cuestión del ser personal del hombre, desconocida, en este aspecto, por los filósofos griegos. Dios es puro espíritu y el hombre, por ser su “imagen”, se le “asemeja” en la actividad espiritual; o sea, que la naturaleza y las operaciones más elevadas del hombre “imitan”, de algún modo, la perfección de las Divinas Personas.

Entre los Padres de la Iglesia, san Efrén de Siria dice que esa semejanza divina reside en la libertad y en el dominio que el hombre tiene sobre las demás creaturas. Pero san Agustín, muy acertadamente, vincula esta noción de “imagen” a la eminente dignidad del pensamiento.

“Ciertamente gran cosa es el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios, no en cuanto se ajusta al cuerpo mortal, sino en cuanto que es superior a las bestias por la excelencia del alma racional”¹.

El Doctor de la Iglesia pasa, luego, a distinguir entre “imagen” y “semejanza” precisando que “donde hay imagen se da inmediatamente la semejanza; pero donde hay semejanza, no se da inmediatamente la imagen”². Es decir que por “semejanza” hay que entender la conveniencia en la cualidad de dos o más cosas distintas; en este sentido podemos decir que un hombre, por su temperamento o por su inteligencia o bondad, se asemeja a otro. En cambio, el término “imagen”, además de indicar una semejanza en la especie, expresa también un origen, tal como lo hace notar santo Tomás cuando dice que la semejanza es algo esencial a la imagen y que ésta añade el “ser sacada

1. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I, 22, 20.

2. *De octoginta tribus quaestionibus*, q. 74.

de otro”³. Por ejemplo, una persona al mirarse en un espejo, “origina” su propia imagen en él. El concepto de “imagen”, pues, está indicando que el hombre es “originado”, creado por Dios; existe, por lo tanto, un vínculo indisoluble entre el Creador y su creatura. Esta “imagen de creación” existe en todos los hombres: en los justos y en los injustos, debido a que todos ellos la llevan grabada indeleblemente en el fondo mismo de su naturaleza racional.

Agustín aporta a las almas el sentido de la interioridad y pocos temas, a lo largo de todas sus obras, aparecen con tanta insistencia como el llamamiento a la interioridad:

“Estás siempre fuera de tí y rehúsas entrar en tí”⁴.

“No te quedes fuera de tí; entra en tí mismo; la Verdad habita en lo más íntimo del hombre”⁵.

Al encerrarse en su propia intimidad, el hombre descubre que es un ente finito, limitado, contingente y que depende de un “*Ens a se*”, fuente de todo ser, verdad, bondad y belleza. Para Agustín, pues, la ciencia mejor fundada y la más auténtica es la que brota del conocimiento de sí mismo, centro de unión y foco de luz.

¿Cómo es posible —se pregunta el santo— que estando nuestra mente tan presente a sí misma, pasemos tanto tiempo sin pensar en nosotros? Damos importancia a muchísimas cosas y apuntamos en nuestra agenda, con toda diligencia, el lugar y la hora, pero no sabemos concurrir a la cita con nosotros mismos. Nos esforzamos en conocer todo, menos lo esencial: nuestro yo.

Estamos dispuestos a realizar cualquier sacrificio para satisfacer nuestra curiosidad y, al mismo tiempo, nos “olvidamos” de nosotros mismos:

“Viajan los hombres para admirar las alturas de los montes y las ingentes olas del mar y las amplias corrientes de los ríos y la inmensidad del océano y la marcha de los astros y se olvidan de sí mismos”⁶.

Y sin embargo, el hombre, por su misma esencia, es la más hermosa de todas las creaturas sensibles, debido a que es la imagen viviente del Dios vivo y verdadero.

Por supuesto que la tarea de bajar a las íntimas profundidades de nuestro ser es extremadamente complicada y, a veces, muy dolorosa; pero nuestra

3. S. THOMAS, *Summa Theologiae*, I,q. 93, a.1.

4. AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmos*, 139,15.

5. *De vera religione*, 39,72.

6. *Conf.* X,1,15.

mente, para conseguir el hábito de la reflexión y hacerse sensible a la frecuente llamada de la interioridad, encuentra su más firme apoyo en su misma naturaleza. En realidad, nuestra mente no necesita de ningún intermediario para volverse sobre sí misma. No es como el ojo corporal que necesita de un espejo para verse a sí mismo. El primer campo de meditación que se ofrece al hombre es él mismo y sólo se requiere un enérgico acto de voluntad para que se inicie la reflexión.

Pero —y lo repetimos— no es tarea fácil emprender el camino de la interioridad. Por de pronto, como primera medida, se impone la búsqueda del silencio. O se reflexiona seriamente —y para ello es indispensable el silencio— o no se reflexiona. El silencio nos permite concentrarnos, nos impide vivir en la epidermis y nos acostumbra a observar detenidamente y a vivir con nuestro yo. Solo en el silencio aflora a nuestra conciencia lo más profundo y misterioso de nuestro yo. Solo quien ama el silencio —nos recuerda el Padre de la Iglesia— está en condición de escuchar la voz de su propia conciencia.

Ahora bien, es cierto que el neoplatonismo indica a san Agustín el camino de la interioridad; en efecto, Plotino habla de una filosofía que “penetra en el propio centro del alma” y se refiere a una mirada interior: “Entra en ti mismo y ve”⁷. Pero el Doctor de la Iglesia agrega inmediatamente dos palabras que Plotino no había dicho: “bajo tu guía”.

“Y amonestado a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por Ti, y lo pude hacer porque Tú te hiciste mi ayuda”⁸.

Inicia, pues, en compañía de Cristo y con la ayuda de su gracia, el camino de la interioridad.

La misión iniciada por Sócrates y seguida, luego, por Plotino, había consistido en enseñar al hombre a conocerse para vivir de acuerdo al “lógos”, evitando, así, la “*hybris*”, lo desmedido, la presunción, la arrogancia, la soberbia. El hombre que se ignora a sí mismo —dicen estos griegos— no puede “afirmarse” y ser “dueño de sí”. Pero el Obispo de Hipona, al replantear el problema antropológico, lo inserta en la enseñanza evangélica: el hombre debe conocerse para “negarse a sí mismo”: “Si alguien quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo”⁹. Negarse a sí mismo significa “morir como hombre carnal” para renacer como “hombre espiritual” o como “hombre interior”.

Debemos recordar que esta última expresión, en tiempo de san Pablo ya había ingresado en el lenguaje corriente para indicar al hombre que no siga los

7. PLOTINO, *Ennéadas*, I,6,8.

8. AUGUSTINUS, *Conf.* VII,10,16.

9. *Mt* 16,23.

impulsos desordenados de sus instintos, sino el dictamen de la razón que gobierna esos impulsos. El hombre interior es el que realiza el "segundo nacimiento", ese nacimiento espiritual del cual Cristo habla a Nicodemo.

* * *

Entre todas las creaturas visibles, el hombre tiene el eminente privilegio de acercarse a Dios y "participar" de su ser, de su santidad, de su sabiduría, de su hermosura y de su amor. La noción de "participación" es central en la filosofía de Agustín quien, para expresarla, recurre a los términos platónicos "semejanza" e "imitación".

Como todos saben, Platón distingue y escinde la realidad en dos mundos: el espiritual y el material; el mundo de las Ideas perfectas y el mundo de la "Hyle" (materia). La comunicación entre estos dos mundos¹⁰ se realiza mediante la "participación" que es una suerte de "luz espiritual ontológica" que desciende de las Ideas a la Materia para proyectar sobre ella el auténtico ser.

La grave dificultad de explicar esta comunicación de los dos mundos —que Platón sólo se limita a esbozar en sus célebres mitos— obliga a Plotino a modificar el sistema de Platón, colocando entre la realidad espiritual y suprema del "Uno" y la "Hyle" (Materia) una serie de intermediarios como el "Nous" (Entendimiento) y el "Alma Cósmica" multiplicada, luego, en cada individuo.

Para Plotino la verdadera realidad es, ante todo y casi exclusivamente, espiritual, ya que la materia es, más bien, un "no-ser". Esta participación (que en Plotino es también "emanación") se realiza desde el "Uno", en escala descendente, en el "Entendimiento" y en el "Alma Cósmica" hasta llegar a desaparecer enteramente en la "Materia", fuente constitutiva de todo mal. Por su parte el hombre es un "alma aprisionada en un cuerpo"; es decir que es un alma individuada en su contacto con la materia.

Conforme a este sistema metafísico, la actividad ascético-moral del hombre es un esfuerzo intelectual de purificación y reconquista sucesiva de los grados superiores del espíritu hasta llegar al "Uno" y sumergirse en ese inmenso océano de luz. Este esfuerzo consiste fundamentalmente en apartarse de la materia, fuente de todo mal, para volverse al "Alma Cósmica"; luego, en un segundo momento, llegar a la intuición de las Ideas, propias del "Entendimiento" y, por último, alcanzar la contemplación del "Uno" mediante el éxtasis, especie de coincidencia con el "Uno", hasta el olvido y la anulación de la propia conciencia.

10 Cfr. principalmente los diálogos *La República*, *El Sofista* y *Parménides*.

En el sistema plotiniano, como es lógico suponer, la "redención cristiana" no tiene cabida ni sentido.

Ahora bien, la doctrina agustiniana de la participación es distinta. En lugar de colocar al "Uno" en el origen primero del ser, Agustín pone a Dios que es el "*Summun Esse*" (Sumo Ser) el "*Summun Bonum*" (El Sumo Bien) y la "*Ipsa Veritas*" (la Misma Verdad). Dios es la fuente de todo ser y es el único ser imparticipado por su misma esencia. Solo Dios "*est*" (es); todas las creaturas "*habent esse*" (tienen el ser) por haberlo recibido. "*Omnia esse a Deo*"¹¹, todas las cosas reciben su ser de Dios por creación, "ex-nihilo", a partir de la nada y "crear" significa comunicar el ser a una esencia la cual, antes de recibirla, no existe.

Todas las cosas creadas, en diferentes grados, participan del ser de Dios:

"Dios es el supremo e infinito bien... Todos los demás bienes naturales tienen en El su origen, pero no son de su misma naturaleza. Todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al sumo Bien y los que por su simplicidad se alejan de El, todos tienen su principio en el Bien Supremo"¹².

Los minerales participan por el hecho de existir; los vegetales por el hecho de vivir; los animales por vivir y sentir y el hombre por su espíritu. Cada ente creado se "asemeja" en cierta forma, a su Creador:

"De muchas maneras se puede decir que las cosas se asemejan a Dios; algunas por el hecho de haber sido creadas con poder y sabiduría... otras en cuanto solo viven... otras en cuanto solo existen"¹³.

"Porque siendo tres cosas muy distintas entre sí, el ser, el vivir y el entender... estoy muy cierto que quien entiende, existe y vive; por lo cual no dudo que sea más excelente el ser que tiene estas tres perfecciones"¹⁴.

Es decir que Dios, mediante la creación, hace partícipe de su ser y de sus perfecciones a otros seres. De ahí que la perfección del ser creado depende de la medida en que "se asemeje" y sea partícipe del Bien Absoluto. Sólo Dios, Ser perfectísimo es, esencialmente, imparticipado, es decir, increado e increable, mientras que todo el universo es creado.

11. AUGUSTINUS, "*De Natura Boni*, 12.

12. *Ibidem*, 1.

13. *De diversis quaestionibus*, q. 51,2.

14. *De libero arbitrio*, II,3,8.

Esta participación constituye “la gloria” de Dios: los minerales, vegetales y animales participan y manifiestan a Dios glorificándole inconsciente y necesariamente mientras que los ángeles y los hombres lo glorifican libre y conscientemente.

Cuanto más perfecto es en sí mismo un ente y cuanto más independiente de los demás es en su actividad, más profundamente participa del Ser divino. Al mismo tiempo, “más depende y necesita de Dios”, ya que todo su ser y perfección proceden, en definitiva, como participación del ser de Dios.

El hombre, entre todas las creaturas visibles es, por su esencia, el que más participa de la Divinidad y puesto que Dios es Amor, “el hombre —dice Agustín— es lo que es su amor”.

Cuando Dios no entra en el amor humano, éste queda falsificado e imperfecto porque le falta su verdadera esencia ejemplar y salvífica. Cuando el hombre no busca a Dios se pierde en un laberinto de fines particulares y su destino es andar y andar, para no llegar nunca a la meta. Solo el “*Deus desideratus*” purifica y acendra el amor humano y lo hace acompañar de sentimientos elevados y desinteresados que le vienen del mismo amor divino. El verdadero amor cristiano es entrega, donación, sacrificio y por eso el Padre de la Iglesia insiste en esa entrega gozosa usando expresiones como “*gratis amare, gratis diligere, gratis laudare, gratis amplecti*”¹⁵.

Agustín insiste en la rigurosa exigencia de este amor como sacrificio total: “Todo entero te exige el que te dio todo el ser”. Así como el amor impuro enciende el alma y la estimula al deseo de cosas terrenas y la precipita en lo bajo, así el amor santo eleva a las cosas superiores e inflama el deseo de las cosas eternas. Para Agustín todo amor levanta o rebaja, sube o desciende, nos eleva hacia Dios o nos precipita en los abismos:

“Cada cual es lo que es su amor. ¿Amas la Tierra? Tierra eres. ¿Amas a Dios? No me atrevo a decirlo yo; escucha la Escritura: Yo dije: Sois dioses todos e hijos del Altísimo”¹⁶.

Amar a Dios, por otra parte, significa amar a los demás hombres y también a sí mismo. Todo el dinamismo de las virtudes cristianas se resuelve, pues, en un servicio de amor. El amor a sí mismo —agrega san Agustín— no ha sido objeto de un mandamiento porque no fue necesario.

“No fue necesario, después de darle el precepto de amar a Dios, obligarle a amarse a sí mismo porque el que ama a Dios, se ama a sí mismo...”

15 *Enarratio in psalmos*, 53,10.

16. *In Ioann. Ev. Tract.*, 2,14.

Tanto más nos amamos a nosotros mismos cuanto más amamos a Dios”¹⁷.

Por otra parte la espiritualidad agustiniana exige una gran movilidad interior. En la literatura catequística del Obispo abunda el lenguaje que podríamos llamar de peregrinación como: “andar, caminar, correr, subir poco a poco, bajar y subir cuestras, apurarse, no desmayarse en el camino, hacer jornadas, tomar la delantera”, palabras que son muy conocidas a todo peregrino.

En este aspecto, son frecuentes cuatro verbos: “caminar, subir, volar y cantar”: “Mientras se vive en este mundo, el cantar es propio de los que avanzan”¹⁸.

“El cantar es propio del que sube y ama; y sube precisamente porque ama; el amor mueve a caminar y a proseguir y subir; la soberbia, en cambio nos empuja para caer”¹⁹.

El Obispo de Hipona asocia íntimamente el canto a la espiritualidad cristiana: el canto brota de la alegría de servir a Dios y a los hombres; por lo tanto, nace del amor. La peregrinación cristiana debe acompañarse con el canto; con manifestación de alegría: “No te domine la pereza: canta y camina”²⁰.

* * *

La revelación enseña que Dios es uno y trino y si el hombre está hecho a imagen de Dios esta imagen deberá tener, aunque imperfectamente, una cierta analogía con la Trinidad. Es decir que las tres Personas divinas han impreso, en el hombre, su propia huella formando, en el espíritu creado, una “segunda trinidad”. Hay varios textos en los que el Padre de la Iglesia presenta al espíritu humano como imagen trinitaria:

“He aquí que la mente se acuerda de sí misma, se entiende y se ama; si vemos esto, vemos la Trinidad; no vemos aún a Dios, pero sí a su imagen”²¹.

“Y estas tres facultades, memoria, entendimiento y voluntad, así como

17. *De Trinitate*, VIII,12.

18. *Enarratio in psalmos*, 118; Cfr. *Sermo XVII*,2.

19. *Ibidem.*, 120,5.

20. *Sermo*, 256,3.

21. *De Trinitate*, XIV,8,11.

no son tres vidas sino una sola vida; ni tres inteligencias, sino una sola inteligencia; tampoco son tres sustancias, sino una sola sustancia”²².

Para Agustín, pues, la memoria, el entendimiento y la voluntad constituyen, en su inseparable unidad, lo esencial del alma reconociendo en el “ser”, en el “conocer” y en el “amar” toda la realidad humana como “imagen trinitaria”.

Además, por ser el hombre imagen de Dios, la medida de su despliegue perfectivo corresponderá a la de su semejanza con el Creador; es decir que alcanzará su más alta perfección cuando su imagen sea más nítida y perfecta.

Sin embargo, el hombre, por su libertad, puede obrar como si no fuera una imagen divina. Desde Adán, en el corazón del hombre pueden existir dos clases muy distintas de amores: el “*amor Dei*” (el amor para Dios y nuestro prójimo) y el “*amor sui*” (el amor egoísta). El primero impulsa al hombre a amar a Dios y a sus semejantes hasta la desestima de sí mismo; en cambio, el segundo lo impulsa a amarse a sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios. Dos amores en una sola alma; a veces, nos elevamos y, otras, nos hundimos. De aquí la tragedia y la división de los hombres en dos grandes bandos: los que siguen a Caín y a Abel. Esta alternativa se proyecta también en la dimensión social de la vida humana; por eso estos dos amores engendran dos sociedades:

“Dos amores fundaron, pues, dos ciudades: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrenal; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial”²³.

En el mismo corazón del hombre puede originarse, por lo tanto, la paz o la guerra. La violencia tiene comienzo en el corazón perturbado por la soberbia, el desprecio y la concupiscencia. Pero en el mismo corazón también se inicia la paz, que Agustín define como la “tranquilidad en el orden”. “Virtud”, “orden” y “paz” constituyen un trinomio inseparable y por eso es imposible pretender vivir en paz sin la práctica de la virtud.

El orden es una categoría ontológica de todas las cosas, siendo el principio metafísico que regula la vida de todo lo existente. La única creatura que puede perturbar este orden ontológico es el hombre quien, abusando de sus facultades, puede vivir como una “bestia” (*imago pecudis*).

El orden perturbado solo puede restablecerse mediante la práctica de la virtud y la vida virtuosa consiste en vivir amando a Dios y al prójimo como a sí mismo.

22. *Ibidem.* X,11,18.

23. *De civitate Dei*, XIV,28.

El hombre se mueve por el amor y la virtud es, esencialmente, una rectitud amorosa; por eso Agustín la define diciendo que "la virtud es el orden en el amor"²⁴. Toda vida espiritual es "amor ordenado" y consiste en "amar lo que debe ser amado". Solo con el amor ordenado, pues, el cristiano podrá lograr un verdadero descanso y una paz plena. Solo en Dios, el corazón humano, tan inquieto, podrá alcanzar su plena felicidad en una inmutable paz:

"...viviendo una vida bajo el señorío de Dios, una vida de intimidad con Dios, una vida recibida de Dios, una vida que es el mismo Dios".²⁵.

Universidad Nacional de Cuyo
Casa particular: México 2751
5500 Mendoza – Argentina

Francisco LETIZIA

24. *Ibidem.* XV,22.

25. *Ibidem.* XIX,15.