

Ideario

San Agustín

Primera parte

El saber agustiniano

Dimensiones de un genio

Es naturalmente exacto afirmar que el genio tiene sus dimensiones. Cuando nos preocupamos de él, no hacemos más que calcular la latitud de sus proyecciones creadoras, averiguando en el contenido de sus recursos eficientes. Estos recursos suelen revestir diversas formas y, en último término, constituyen las disposiciones previas del rendimiento genial.

Que Agustín fue un genio, es una afirmación aceptada universalmente. Es ya una afirmación vulgar, a fuerza de ser casi puro recurso panegirista: porque hasta en muchos escritos se siente la sensación, al tratarse de Agustín, del genio desconocido. Hay en esto ausencia de estudio, de comprensión. Se diría que es pura redundancia en torno a una afirmación simplista, demasiado simplista para ser de valor.

Pero cuáles fueron las disposiciones previas de ese genio, cómo se traducía en su actuar creador, por lo general se ignora. Deseamos aquí -aunque sea con un éxito muy medido- dar a conocer la fisonomía interior de este genio. Son sugerencias al contacto tranquilo con sus obras. Y que se avienen con los resultados obtenidos por los estudiosos. De ahí que no sea *pretensión* si decimos que esta fisonomía es objetiva.

Atendiendo a su actitud de convertido, lo primero que nos ocurre decir es que fue un apasionado razonable. Y que siempre prefirió una posición interiormente sólida ante cualquier investigación. Amó ardientemente [12] lo que su razón juzgó ser razonable amar. Antes, no: amaba en la obscuridad de la pasión descontrolada. Sin duda que lo amado revistió siempre para él una fuerte *tonalidad afectiva*. Como también es honroso reconocer que su afectuosidad impulsiva le proporcionó valiosos conocimientos. Mas, para que no se crea en una especie de voluntarismo sin sentido, o en una emotividad obcecante, hemos de recordar el grande esfuerzo racional aplicado por Agustín en la conducción de sus experiencias. La trayectoria de su vida toda nos confirma en esta conclusión: era impetuoso su amor, integral su entregamiento a la verdad amada y escondida en el secreto íntimo de los seres.

Es de un hondo significado la actitud frente a la vida que asume nuestro convertido. Sin necesidad de fingirse sordo para llegar a la verdad, como el millonario de Raimu, desafió abiertamente la tragedia de la mentira; y cuando logró poseer plenamente la Verdad, de inmediato piensa en una condición de vida que le afiance sólidamente en esa posesión. Desea eliminar todo aquello que lo distraiga de su amor encontrado, permanecer incontaminado, soberanamente libre frente a él. Y por sobre la santidad del matrimonio, prefiere la santidad cenobítica.

Agustín es el hombre que busca la ecuación del hombre. En el fondo de su estructura como genio, aparece el psicólogo de la persona humana. Convencido de un destino supremo para el hombre, ahonda en su compleja estructura psíquica. Y, ante todo, son sus propios movimientos internos, su personal experiencia lo que le introduce en el mundo psíquico. Cualquier fenómeno observado en su incesante corriente interior, tiene para él ricas sugerencias. El método introspectivo aplicado a la investigación de esa corriente interna, adquiere en la psicología agustiniana un alto valor.

El *homo interior* es el laboratorio de Agustín. Los sentidos nos amonestan para que busquemos la verdad, pero es en nuestro interior donde sólo alcanzamos a comprenderla. De modo que todo lo acontecido en la [13] interioridad del *yo*, debe tener especial destino frente a la constatación de lo verdadero. Mucho, antes que Freud, por ejemplo, Agustín *ve* en su naturaleza la acción y reacción de carne y espíritu en el dominio de las pasiones. Y mucho antes, que Bergson, sabe discurrir en el dinamismo interno, sobre tiempo y memoria.

Este punto de vista psicológico del saber agustiniano, se acentúa mucho más desde sus comienzos como pensador cristiano. Debía salir del escepticismo con una afirmación fundamental psico-metafísica: la afirmación de una experiencia personal, el dudar. Pero de este dudar se desprende la afirmación consiguiente de la vida intensa: la duda es imposible sin saber que se vive, se conoce, se recuerda y se quiere. Como veremos más adelante, este hecho radicado en la profundidad de la vida íntima, el hecho de vivir conociendo y amando, será una de las principales bases del pensamiento de Agustín.

Pero junto a esta experiencia personal, nuestro genio se adentra también al estudio de la experiencia externa. Sabe desmembrar los fenómenos constatados en la vida de los demás hombres y de las cosas hasta en sus detalles más insospechados. Estudia también las condiciones reales de la vida psíquica y las relaciones profundas que guarda estrechamente al contacto con la vida toda.

La segunda característica de Agustín, es no ser un vulgar *positivista*. No se detiene ante la frialdad cadavérica [14] de los hechos observados. Va más allá. Está siempre preocupado de trascender la vida, de ser metafísico. Es capaz de llegar a importantes conclusiones de orden racional a partir de la realidad tangible. A los elementos de vida encontrados en la experiencia, hay que darles una fundamentación trascendente que alcance a la misma vida: es la explicación totalizante del *estar-en este-mundo*. Los valores éticos, por ejemplo, son la fundamentación de nuestra actitud moral frente a los datos encontrados en nuestra vida psíquica; los valores teológicos arrancan, en Agustín, igualmente de la realidad *eidética* columbrada en nuestro interior, de nuestra nada y su animación suprema; los valores criteriológicos son proyecciones fundamentales de nuestra conciencia psicológica frente a la paradoja de conocer muchas cosas dudando de todas ellas.

La tercera dimensión -y seguramente la más valiosa de todas, porque ella hace fundamentalmente al genio-, es la rara capacidad intuitiva de Agustín. Sobre esto hay mucho que hablar. Y esperamos hacerlo en unas hojas que resistan nuestra modestia. Por ahora, lo siguiente: el espíritu de Agustín era naturalmente intuitivo. Tres fundamentos generales determinan en él esta preferencia: su natural disposición al concentramiento; su convencimiento de que la verdad se capta en lo interior del alma humana y su teoría especial sobre la naturaleza del conocimiento humano. Los sentidos nos prestan materiales al entendimiento, pero ellos no juzgan. El conocimiento de la verdad entrañada en esos elementos se logra en la visión del espíritu dirigida a lo inteligible de ellos, lo cual sólo es posible [15] mediante una iluminación especial proyectada *homo interior*.

No obstante realizarse está intuición por y en la conceptualización, sin embargo no se trata aquí de un proceso discursivo. El entendimiento capta lo inteligible, ve de inmediato la realidad a él presente. Y tanto más perfecta será esta visión cuanto más simples sean los objetos intuídos. En el enorme centro del alma humana se congregan los tres grandes núcleos de la vida consciente: *mens, notitia, amor*. Y porque están siempre en ella, es en esos núcleos donde se ejerce la potencialidad intuitiva. Al contacto con la realidad, especialmente al contacto con la experiencia moral, esos núcleos se ensanchan con el nuevo contenido psíquico de [16] sus actos ejercidos. Y a medida que ese desplazamiento activo se va orientando cada vez más hacia lo inteligible puro, se va generando igualmente la sabia desnudez del alma que aspira en cada acto suyo por su mundo propio, el reino de lo simple y de la felicidad: es la trascendencia suprema del humano límite.

No es la intuición agustiniana aquella intuición romántica de Schelling, desorbitadamente idealista, ni es la intuición *voluntariosa* de Fichte. Contra Kant es una afirmación exacta de la posibilidad de la intuición intelectual. Por sobre la intuición sensible, de presencia pura, está la intuición de lo inteligible, de las *esencias*. La razón ni dicta ni crea esencias: ella las descubre y contempla. Tampoco es la intuición agustiniana puramente emocional o *emotiva*. Porque si bien es verdad, como dice Santo Tomás, «que el alma es llevada a las cosas más por la fuerza apetitiva que por la fuerza aprehensiva», sin embargo la superioridad de la intuición intelectual es indubitable, permaneciendo la intuición emotiva no más que como una tendencia llamada a poner en atención al entendimiento sobre objetos de simpatía, para ser intuídos conforme son en su naturaleza. Que el intuicionismo agustiniano se dilata enormemente en ese campo de las emociones, hasta parecer revestido de honda pasión, es incontestable. El lenguaje mismo con que habla «es de la pasión y toda su prosa está penetrada por un hondo acento emocional; el significado universal y necesario de su filosofía reposa sobre las vicisitudes afectivas de su [17] vida; su experiencia personal asume el valor de una prueba lógica».

La riqueza de esta alta intuición se desplaza por toda la fecundidad, *siempre renovada*, de Agustín. En efecto, es fácil advertir en sus páginas, cómo gravita toda su dialéctica en torno a unas cuantas verdades centrales captadas intuitivamente en sentido pleno. Desde ellas escalona arquitectónicamente hacia la contemplación científica de nuevas verdades en sus más variadas manifestaciones. Se emplea a fondo en cualquier tema, hasta vaciar en su inteligencia todo contenido esencial a que es capaz de llegar la razón humana apoyada por la fe.

Y aquí cabe mencionar una cuarta característica del genio africano: su carácter hondamente religioso, su fecunda visión de los datos de la revelación, en tal grado, que su doctrina es, al decir de Maritain, esencialmente y en su modo mismo una doctrina religiosa. Agustín es el hombre vuelto todo, integralmente, a su Dios encontrado. Tal como lo declara desde su comienzo de pensador cristiano. Su entregamiento al Absoluto lo establece en el orden que Pascal llama el orden de la caridad. Su fe lo establece en el orden de la sabiduría cristiana, o de la felicidad en Dios. Es la fe su luz y su vida, y por ella se sitúa en un teocentrismo categórico, que sin negar nada al hombre, lo refiere todo a Dios. De ahí que su voz muchas veces nos parezca venir de lo infinito, de un ser bañado por los rayos de la Divinidad.

[18]



Términos de un pensar cristiano

La aceptación de la revelación por la fe, no impide una penetración racional en ella hasta donde puede la limitación de nuestro entendimiento. Es una exigencia de nuestra naturaleza. Y como exigencia, ineludible. Antes de San Agustín, ya muchos Padres de la Iglesia habían ensayado esta penetración. Si bien es cierto que con éxito limitado y desde puntos de vista parciales. Aclarar racionalmente los términos del misterio religioso y defender la razonabilidad de la creencia frente a los gentiles y los herejes, fueron los motivos históricos que dieron nacimiento a la formulación científica del dogma revelado.

Pero no es todavía esto lo que define la labor de Agustín como pensador cristiano. Actitud apologética y formulación positiva del pensar cristiano, van íntimamente enlazadas en la fecundidad intelectual del africano, hasta el punto de ser difícil su distinción. Pero atentamente interiorizado en esta fecundidad, creemos que esa formulación positiva es obtenida en función del apologista. De modo que no sólo se trata de racionalizar la fe, de dar una explicitación racional a los datos de la revelación, sino también de lo inverso: dirigir vida y pensamiento por las enormes dimensiones de la fe.

En suma, se trata de vivir una sabiduría trascendente, y agustinianamente hablando, es trascendente por ser sabiduría. Y en esta sabiduría trascendente, se completan mutuamente fe y razón. A Agustín no interesa [19] tanto una dialéctica de razón pura ni una elucubración intemporal sobre las fuerzas humanas. Ni siquiera es su fin construir un sistema de conocimientos humanos, aunque alguna vez pensó también en hacerlo. No: él es el visionario del hombre integral en estado actual, y, por ser tal, su casi única preocupación como pensador es ahondar en el centro de la vida toda y en el camino hasta ese centro: Dios y el amor. «De una parte, escribe Gilson, él ya sabe por propia experiencia que el hombre abandonado a sus propios recursos es incapaz de alcanzar la certeza sin la cual no hay para él ni reposo ni felicidad. Y por otra, busca una regla de vida más bien que la solución de un problema; ahora bien, esta regla no será eficaz más que a condición de establecer la paz en la voluntad por la dominación del espíritu sobre los sentidos y el orden en los pensamientos por un sistema de verdades definitivamente sustraído a las recaídas de la duda».

El orden de actividad es el orden sobrenatural. Referencia de la vida toda a este orden mediante la caridad. Mirar este mundo y las cosas al través de un prisma más divino que humano. Valorar la existencia según el orden de la fe.

Este término supremo del pensar asistemático en Agustín, es supra-técnico, y abraza todo conocimiento humano en su aspecto eminential. Acepta toda verdad, venga de donde venga, porque la verdad es manifestación [20] de Dios en el tiempo. Todo lo que es bueno y verdadero es cristiano. La verdad sólo a Dios pertenece. Si la verdad está en los infieles, en los paganos, hemos de arrebatársela como a injustos poseedores, y hacerla servir a la predicación del Evangelio. Incluso, no hay doctrina

falsa sin algún contenido de verdad. Hay que aceptar toda verdad, y el criterio para discernirla, es la fe, que ella no contradiga a la fe.

[21]



Sabiduría y ciencia

¿Cuál es la fuente de la enseñanza de Agustín?, se pregunta Maritain, y continúa: Pensamos que esta fuente está situada más arriba, es la sabiduría del Espíritu Santo. He dicho que él nos instruye en el amor. ¿Y por qué esto, sino porque nos instruye en el orden y la luz del *don de sabiduría*? Esta es la clave que buscábamos. Es esta sabiduría quien le suministra su *punto de vista*, es ella la que enlaza su pensamiento para envolver todas las cosas y dirigir las sin cesar a su centro.

Trascender la vida, en Agustín, es poseer la Verdad; poseer la Verdad es colocarse en estado de felicidad; y colocarse en estado de felicidad, es sabiduría auténtica. Los filósofos de la trascendencia, que hoy aparecen en nuestra América, no deben perder de vista esta afirmación inmensa de suprema trascendencia. Superar la vida, volviendo siempre sobre el puro hombre, es erróneo, nos advierte Agustín: superar la vida significa establecerse *sobre* ella, sobre lo humano, es introducción en lo divino de un modo integral, y a esto no se llega por las propias fuerzas ni por la sola razón. Lo único que puede hacer esta es llevarnos a los umbrales divinos, como el sentido de la *Acción* en Maurice Blondel. La razón nos llevará siempre sólo a suscribir este pensamiento de Pascal frente a un hecho [22] universal: El hombre supera infinitamente al hombre.

Acción y contemplación hacen feliz al hombre. La acción de la persona total, considerada en su integridad física y moral. La contemplación de lo intemporal, de lo permanente, considerada en la eterna inteligibilidad de las ideas y del Amor. Recordemos que en Agustín la razón ejerce dos funciones: una inferior, relativa al conocimiento de lo sensible, de lo cambiante en la penumbra de lo permanente, y cuyo producto es la ciencia; la otra, la superior, relativa al orden de lo inteligible, y cuyo producto es la sabiduría. Y a ambas, siguiendo una inspiración escriturística, Agustín las considera en orden a un destino eterno. Usamos de la ciencia en orden a mejorar nuestra actividad temporal. Usamos de la sabiduría en orden a un amor más y más unitivo con lo eterno. Y la ciencia debe servir a la sabiduría, porque ese es su destino en el tiempo. La contemplación, la sabiduría, es una exigencia actual de nuestra naturaleza, el terminal más sublime de la razón. «Si la razón no está destinada a la contemplación unitiva, escribirá en nuestros días el emocionante filósofo de la *Acción*, el hombre no sería capaz de vida racional». El hombre, fundamentalmente, [23] nada quiere con lo cambiante, con lo compuesto, con lo puramente temporal. La dinámica de su ser es una dinámica trascendental. «Yo aspiro hacia un ser simple, hacia un ser verdadero, hacia un ser adecuado, hacia ese Ser que habita en la celestial Jerusalén, esposa de mi Señor, allí donde nada muere ni desfallece, donde nada es transitorio, donde no hay ayer ni mañana, sino donde todo es permanente».

Un poco más y llegamos al reinado místico. Pero aquí se trata ya del grado superior del hombre religioso. La sabiduría resulta el término de la vida cristiana. La vida activa es preparación a la vida contemplativa. La primera exige purificación, la segunda unión, y ambas, caridad infusa. Desde este punto de vista, la contemplación lleva al alma a los mismos tabernáculos de Dios, con las imperfecciones inherentes a nuestra condición actual. Mas, no obstante esto, el alma es capaz de llegar a una inmensa eternidad, queda «sin tiempo» para repetir la expresión de San Juan de la Cruz.

«La sabiduría, escribe el agustiniano Cayré, es la verdadera imagen de Dios aquí abajo; subsistirá en la vida futura, pero se forma desde ahora. Imagen viviente, como la realidad trascendente que ella reproduce, se identifica con el alma misma tomada en sus más altas operaciones, dirigidas por una mano divina». Y la ciencia, quedándose en el crepúsculo de las cosas, es camino a la contemplación en la verdad. La paz del alma racional está en la concordia de acción y conocimiento.

[24]



Es suficientemente sabido que la filosofía instrumental de Agustín es la filosofía platónica, o mejor, neo-platónica. Fue él quien realizó plenamente este *bautizo de Platón*, como diría Chesterton. Mas, no debe exagerarse este hecho hasta creer que todo el platonismo ha pasado literalmente a Agustín. Si bien es verdad que el encuentro con los platónicos, especialmente con Plotino, causó intenso placer a este *buscador de verdades*, no es menos verdad que, interiorizado más tarde en la luminosidad de su fe, fue él mismo quien puso en guardia a los cristianos contra los errores de este filosofar helénico. Y santo Tomás de Aquino, genio «plein de saint Augustin», al decir de Alphonse Gratry, escribe al respecto: «San Agustín, imbuido antes en las teorías de los platónicos, tomó de ellas cuanto halló conforme a la fe, rectificando todo aquello que le era contrario». Portalié trae un buen resumen de lo rechazado y aceptado por Agustín en los platónicos. [25]

Actitud frente al tiempo e idea sobre el tiempo son algo correlativos. Se diría que desde los tiempos más remotos del pensar humano, hasta los días de la *existencialidad* de Martín Heidegger, el hombre va tras este problema: Cómo soportar y superar al mundo. Se suceden todos los más variados sistemas ideológicos, se ensayan las más diferentes actitudes, pero el hecho permanece en su concreta universalidad: el hombre con ansias de superar al mundo.

Del modo como se resuelva esta aparente antinomia de mundo y hombre, derivan dos grandes actitudes frente al hecho de la existencia temporal: o el hombre se encierra en el hombre, sumergiéndose totalmente en el fluir constante de este mundo; o el hombre trasciende al hombre, adhiriéndose a la realidad de un mundo eterno columbrado en la eviternidad de su espíritu. Así es que en el fondo, no aparecen más de dos posibilidades: Inmanencia y Trascendencia, Tiempo y Eternidad. De ahí que la vida lleve dos procesos: el de libertad y unidad en la espiritualidad, o el de la esclavitud y multiplicidad en la materialidad.

Lo mejor de la filosofía helénica reside en la insistencia sobre esa polidivinidad. Su historia es la historia del descenso y ascenso del espíritu. El apogeo está alcanzado en un gran ascenso por dos grandes espíritus: Platón y Aristóteles. Difieren en el punto de partida, pero coinciden en los fines. En el primero, constatamos la trascendencia dinámica de la voluntad; en el otro, la trascendencia conceptual de la razón.

El ascenso definitivo viene con el cristianismo. Agustín afianza el valor del platonismo. Tomás de Aquino, el de Aristóteles.

La *idea* sobre el mundo y la actitud frente a él, está tomada, en Agustín, esencialmente de Platón y de la fe [26] cristiana. Creemos que esta concepción del mundo es fundamental en Agustín. La misma posibilidad de la verdad está planteada en la cuestión referente al hecho de existir y al límite humano de la existencia.

Conocida es la división platónica de dos mundos: el mundo inteligible y el mundo sensible. Los expositores y comentaristas de la doctrina platónica están acordes en reconocer un proceso evolutivo a esta concepción superior de dos mundos. Pero lo que aquí nos interesa, de un modo esquemático, es presentar el conjunto sintético de ella.

La actitud de Platón frente al mundo sucede a la adoptada por otros diversos pensadores griegos, y asoma en una época clásica de gran efervescencia religioso-artística. Lo que en principio preocupa a él, es la fundamentación «de un objeto de conocimiento y querer morales», según la observación de Windelband, y se desentiende, por lo tanto, del mundo aparental. Por sobre lo cambiante, Platón adivina la necesidad de una garantía permanente a la ciencia y a la ética. El devenir deja tras sí un constante fluir de percepciones, mientras todo exige la perpetuación esencial de las cosas en la posibilidad de un conocer razonable y de un deber-ser no menos razonable. El *acaecimiento* sugiere la existencia de lo que acaece; el devenir, la existencia de algo que deviene o que, al menos presida el devenir. Nuestro mismo interior psíquico es continuo acontecer e irreductible a un ser constante para que sea ser. Así se establece la necesidad de un mundo inmaterial accesible al conocimiento conceptual del espíritu.

En la mirada del espíritu comprendemos al mundo. Pero ya hemos dicho que nuestro mismo interior es variable, y una tal comprensión del mundo sugiere la penetración de una esencia o de esencias. Por sobre el mundo y nuestro espíritu están las *Ideas*. Son ellas las esencias, el ser metafísico de las cosas. No son *valores*, [27] como creía Lotze, ni meros fundamentos apriorístico-lógicos de nuestros juicios, como con sabor kantiano los interpreta Pablo Natorp. Son seres, esencias, no objetos ideales.

Su captación se logra por una intuición dialéctica, privativa de los filósofos, y no mediante las percepciones que padecen los sentidos. A este especial proceso de conocimiento, Platón lo llama *dialéctica*.

De ahí resulta este mundo como imitación y participación de las ideas. Especialmente de la Idea de Bien, principio eterno de los seres. La intervención del mundo inteligible de las ideas en este mundo material, asume una función arquetípica y teleológica: las cosas son semejanzas de las ideas y realizan su acontecer mediante un incesante suspirar por sus ideas arquetípicas. La existencialidad terrestre es generada por el ser de la Razón universal y el no ser del espacio vacío, realizándose la participación eidética de las cosas en conceptos genéricos: a tantos conceptos genéricos, tantas Ideas.

El reino inteligible es reino de unidad: lo Uno es la Idea de Bien, a la cual se refieren las otras múltiples ideas, descendiendo la numeración hasta la realidad inferior o de los cuerpos, donde se da el máximo de multiplicidad. De aquí, de este mundo de sombras y figuras, parte la línea ascensional, desenvolviendo cada cosa su finalidad unitaria.

Cuanto al alma humana, ella participa de ambos mundos, reteniendo aquí una situación intermediaria. Por su esencia inmortal pertenece al mundo inteligible, y por su existencia temporal pertenece al mundo de lo sensible. «Gracias a esta situación intermediaria, es el alma portadora de los caracteres de ambos mundos; hay en ella algo privativo del mundo de las Ideas y algo peculiar del de la percepción. Lo primero es la racionalidad (*logistikón* o *nous*), la morada del saber y de su correspondiente virtud. En lo segundo, lo irracional, Platón distingue dos cosas: lo más noble y vuelto hacia [28] la razón y lo más insano y alejado de ella. Lo más noble reside en la fuerza volitiva (entusiasmo, *thymós*), lo insano, en la apetencia sensorial (impulso, *epithymía*). Según esto, razón, entusiasmo e impulso son las tres actividades del alma, las tres formas (*deidées*) de sus posibles estados». Así aparece el vivir temporal como castigo: el alma es prisionera en medio de un cuerpo que para ella no tiene otro sentido ni valor más que el de su mísera prisión. Esta situación mítica del alma importa, sin embargo, a la vida humana una situación valorativa. En efecto, el alma lleva un destino inmenso, una ansiedad de retorno al mundo desde donde cayó, que la hace sobrepasar los contornos espaciales mediante un ejercitarse vital en la *purificación*. La ética lleva el signo de la purificación. La ascética y la contemplación de que hará más tarde gran caudal Plotino, se fundamentan en este anhelo de retorno, de trascendencia. La vida es susceptible de espiritualizarse.

Tal es, en grandes líneas, la concepción platónica de dos mundos. La idea es lo inteligible puro, realidad suprema y única, es, como resume Ferrater Mora, «la eternidad frente al cambio, el término final de todo movimiento, de todo devenir y de toda aspiración».

Agustín mantiene esta teoría dualista, pero a la luz de su fe le da un alcance sorprendente. La purifica en una interpretación y complemento de valor inobjetable.

Lo primero que se advierte en el africano, es la reducción al grado mínimo de la incompatibilidad que Platón asignaba para ambos mundos. La relación es mucho más realista y profunda. Del mundo inteligible, no sólo parte la causa final del mundo corpóreo, sino que allí también está la causa ejemplar y eficiente. Las Ideas habitan un mundo eterno y no son otra cosa que las eternas razones de Dios según las cuales creó [29] este mundo. Ellas forman el *Logos*, la *Sabiduría* divina. Y no se crea que su ser eterno es puramente ideal, sino que «en sí mismas estas ideas son verdaderas porque son eternas, y eternas porque permanecen invariables en su modalidad». No vagan impersonalmente por este mundo, sino que, permaneciendo siempre ellas idénticas a sí mismas en Dios, dan un amplio y generoso significado a este mundo. La misma eternidad tiene acceso a este mundo, si bien que en un orden de trascendencia suprema: ella es, en expresión de Agustín, un refugio en nuestra huida del tiempo, y el tiempo, un vestigio de eternidad.

El acceso del hombre en este mundo al mundo inteligible, es por el alma y se resuelve en una contemplación que alcanza a todo hombre espiritualmente puro, si bien que en grados diferentes. Aquí hay también una diferencia notable entre el hombre platónico y el hombre agustiniano. Mientras que para Platón el hombre era solamente el alma, para Agustín es cuerpo y alma, y ambas sustancias concurren a la conquista del mundo soberano. El despojarse de lo temporal adquiere un valor netamente positivo y no meramente negativo.

«En el interior del espíritu, expone Matías Baumgartner, en la conciencia, tiene su arranque el camino hacia el mundo inteligible. Sólo en sí mismo, en el pensamiento puro y exento de experiencia,

en la contemplación inmediata libre de todo error, concibe el espíritu las verdades eternas e inmutables...». De modo que, para Agustín como para Platón, este mundo se supera en las Ideas: captarlas, es captar la esencia de las cosas en la constitución de un saber aproximativamente consumado sobre las mismas cosas. Es en lo inteligible [30] donde se construye la ciencia según principios soberanos e impasables. Este mundo corpóreo sólo nos suministra un conjunto de material opinable, pero el mismo está bajo la regencia de lo inteligible.

Evidentemente que el mundo temporal no aparece destruido: en el proceso del saber agustiniano, él adquiere una categoría decisiva. Sin este mundo, por ejemplo, no sólo aparecería inexplicable la existencia humana y sin significado, sino que, además, el mismo conocimiento científico se vería eternamente postergado. Al revés de Platón, el papel de los sentidos aparece en Agustín mucho más amplio de lo que pudiera imaginarse.

El mundo como castigo es algo constatado por la fe. Lo mítico para nada podía ya entrar. La posición del hombre actual en este mundo, es como si el mundo se desplomara sobre él. Pero es un castigo penal, contingente y que obedece a una culpa objetiva.

[31]



Paradoja de la duda, o fundamentación de la certeza

Es increíble el número de recriminaciones lanzadas contra Descartes porque puso a la duda por punto de partida. Por lo general, las críticas al autor de las *Meditaciones* son rutinarias, tan rutinarias como la de aquellos que critican el marxismo no reparando en las fundamentales deficiencias metafísicas de las teorías de Karl Marx. Evidentemente, no se trata aquí de justificar una duda religiosa, por ejemplo: esto sería simple carencia de fe sobre una realidad indiscutible, que en ningún modo puede permitirse por obvias razones. Sino que se trata de la duda como método, como primera iniciativa. Extremar esta iniciativa, errar en el alcance de su proceso, es el mal. Sin esto último, la duda cartesiana resultaría inofensiva y de trascendencia justa. Como nota el P. Leonardo Castellani, hasta «es factible hallar una duda metódica o la actitud inicial de una crítica en Santo Tomás» (In Arist. *Metaphys.* Comm. lib. III, lec. I). Además, no obstante haber sido puesta, la duda, en profunda vigencia por Agustín, sin embargo no es ni el mismo Santo su verdadero autor, sino Plotino, e incluso el mismo Aristóteles debió usarla en alguna ocasión.

Por supuesto, no es mi tarea ver aquí, o examinar, la influencia de Agustín sobre Descartes en este asunto: hay ya buen ejército de eruditos, a partir de los mismos días del autor del *Discurso sobre el Método*, que [32] han hablado sobre el tema y baste remitirse a ellos. Tampoco es aquí donde hemos de hacer una especie de estudio comparativo sobre la duda de Agustín y la de Descartes: que su punto de partida es idéntico y siguen hasta cruzarse y separarse definitivamente, es bueno -y basta- colocarlo en alguna nota marginal.

Pues bien, es solamente esta duda agustiniana la que nos ocupa. Nuestro hombre ya posee, a esta altura de la refutación académica una ilustración más o menos vasta. Va a esgrimir el arma tajante de la autocerteza, después de haber conocido el mundo inteligible de Platón y las luces de Plotino. Ahora sólo falta ejercitarse, aplicar este saber para dar una batalla decisiva contra el fantasma que aparece en las culturas decadentes: la diosa de la *Duda*.

Se trata del destino del hombre. Y este destino es la Felicidad. Lo que hace la felicidad es la sabiduría, pero lo que hace la sabiduría es la Verdad. ¡Pero si la verdad es inalcanzable!, sostienen los académicos con Carnéades. Y desesperando de alcanzarla, basta a la felicidad [33] la sola investigación de la Verdad. «¡Imposible!», replica Agustín: «la Felicidad supone necesariamente un término, una posesión completa y tranquila de la Verdad, que de otro modo resulta una contradicción evidente». La duda comienza a ceder. La felicidad ha planteado la grave cuestión de la posibilidad de la Verdad. Hay que procurar que la duda ceda total y definitivamente.

Inmerso en la *intimidad*, viene la reducción de los objetos. Resumamos todo el problema a un acto, o mejor, a un hecho: el dudar mismo. La intuición intelectual agrega de inmediato: nos conocemos dubitantes. Pero, ¿es cierto? Sí, así es: al menos sabemos una cosa, al menos tenemos una certeza, la certeza de nuestro dudar. Esto ya es algo...

Miremos al acto por el cual la duda se realiza: el pensar. Al menos nos conocemos pensantes, sabemos de cierto que pensamos. Tenemos otra verdad: pensamos.

Mas, ¿y si en todo esto nos engañamos? ¡Hay tantas cosas que comprometen nuestro asentimiento sobre algo! ¿Y qué? Si nos engañamos, estamos ciertos de algo más: de un sujeto que se engaña, y así sabemos de cierto que este sujeto existe: Yo existo.

Luego: Si dudo, existo; si pienso, existo; si me engaño, existo. La duda está derrotada. Al menos en un hecho: en el hecho de mi existencia indubitable. Pero, sigamos en esta «visión de la vida anímica». Hay aquí, por sobre la afirmación y descubrimiento de esta primera verdad, hondura insospechada. El contenido de mi dudar es tremendo: no sería posible mi duda si no se afirmara en un núcleo de experiencias anteriores realizadas en mi vida consciente. Si nada recuerdo, si nada conozco, si nada quiero, no habría sencillamente [34] duda. Aquí mismo, por ejemplo, yo busco la verdad, examino la verdad. Pues, bien; esto es indicio cierto de que yo quiero algo, que recuerdo algo, que en algún modo conozco algo. De donde: yo no puedo dudar de mi querer, recordar y conocer. Incluso más: contra la misma, verdad ya no me es posible dudar: si dudo, es porque en algún modo la conozco, que de no ser así, ¿cómo pudiera yo decir, por ejemplo, esto no es verdad? Hay, pues, en mi vida consciente una cantidad de verdades captadas en experiencias indubitables.

Esto es francamente inmenso. Aquí veo muchas cosas. Se me ha revelado un mundo nuevo. La duda ha cedido el paso a mi razón. Y la visión de mi razón va resultando trascendental. Esta visión y esta trascendentalidad no vienen de los cuerpos. Los he excluido. Y más: yo veo *permanencias*. La razón de todas estas certezas captadas está en otro mundo, donde mi espíritu ve lo permanente, donde él descubre verdades, donde bebe la inteligibilidad de los seres. Este es el mundo inteligible, por sobre mi razón y por sobre lo cambiante. Este es el mundo de la Verdad, donde veo y entiendo los caracteres de la verdad que se han revelado intuitivamente en todo este proceso.

Y ahora, extendamos nuestra mirada más allá del Yo. Resulta que lo exterior a mí está valorizado en mí. Mi duda no me ha llevado sólo a un acto y a un solo hecho. Ella me lleva sobre mis *vivencias*, sobre mis relaciones con las cosas: ella alcanza la integralidad de mi ser y de mi existencia, ella abarca mi *situación* total [35] en el mundo. La duda comprometía mi existencia, y juntamente comprometía todo lo relativo a ella. En el mundo inteligible, salvándola mi razón, ha salvado igualmente a todo lo demás que la compromete.

Verdad es que conozco al mundo por los sentidos. Y el mundo que conozco es variable, y los sentidos son incapaces de producir algo superior a sí mismos, como es la verdad en lo inteligible da las cosas. Esto pudiera parecer una grave dificultad. Mas, no es así. Porque al menos mis sentidos no se engañan llevando mi atención sobre lo que ellos constatan. Llenan su cometido *sencillamente*. Ofrecen datos, suministran avisos. Pueden engañarnos -y de hecho muchas veces nos engañan. Pero en sí mismos no se engañan. En cuanto suministran datos de los cuerpos, en cuanto nos ofrecen las *apariencias* del mundo material, ellos son infalibles y están en su derecho al mostrarnos sus visiones sensibles mediante la percepción; pero ellos no son criterios de la verdad inteligible, sino criterios de lo opinable. El mundo sensible existe, las imágenes de él transmitidas por los sentidos, son fieles. El mundo sensible es imagen del inteligible, pero una imagen real. Juzgar al mundo, pertenece a la razón trascendental en el mundo de la verdad, el mundo inteligible.

Claro, después de todo falta por saber si la verdad es relativa a mí, a ti, a él... Falta, además, saber si esas verdades columbradas son algo objetivo, trascendente, o si son meras *categorías*, meras *formas a priori* del juzgar. Finalmente, falta por saber el origen de esa verdad. A las dos primeras cuestiones responde el párrafo siguiente. A la tercera, el subsiguiente.

[36]



La verdad es objetiva, trascendental y absoluta

De lo anterior, fuera de otras conclusiones más, se desprende la siguiente: Quien duda de algo, debe conocer ya los caracteres de la verdad. En atención a la concepción de dos mundos, y ya que hemos encontrado la verdad por sobre el mundo de los cuerpos, resulta que la existencia de ella está en las *Ideas*. Es en función de estas ideas como nosotros podemos valorar las demás existencias hasta

descubrir sus intimidades. Son ellas las formas invariables que fundamentan la posibilidad misma del juzgar y valorar.

Ahora bien; siendo tales ideas las medidas de las cosas, valorando todo ser en conformidad a ellas y descubriendo las esencias por ellas, ¿qué resultará? Pues resulta esto: si esas ideas fundamentales en orden a las cuales y en las cuales yo veo las esencias, lo que las cosas son, no más que meras formas mentales, vacías de realidad alguna, se deshace todo objeto, se arruina todo juicio y concluye toda posibilidad de ciencia. La esencia del bien, de la justicia, de los números... son verdaderas por ser cosas reales, y son reales por ser objetivas en su modo espiritual. Pero no por ser espirituales, entidades espirituales, van a ser menos reales. Al contrario, el simple análisis de nuestros juicios y valores lleva a la conclusión de que aquellas son cosas inteligibles y reales. Su contenido es ultra-empírico, lo que nos demuestra que la verdad es realidad intangible y sólo presente al espíritu. Estamos acostumbrados [37] a tener por real sólo lo que ocupa espacio, y esta es la gran causa de materializar la verdad y la vida, de sacrificar la razón a la experiencia. Estas ideas, estas verdades inteligibles son conocidas. Pero nadie conoce lo que no existe. De ahí que ellas, principio y fin de nuestro conocer, deben necesariamente existir. Tómese, por ejemplo, la idea de lo uno. Es algo que no me ha venido por los sentidos, aunque ellos hayan contribuido con sus experiencias a despertarla en mí. Esta idea no tiene color, ni sonido, ni gusto, ni se la puede palpar. Y aunque todo desaparezca en este mundo, yo todavía no puedo negar la existencia de esa idea, que es el peso y la medida de todo ser. Incluso, prescindiendo de la existencia mía, todavía será verdad que esa idea existe. Y con mucha mayor razón existirá todavía si recordamos que lo que se conoce existe y que esa idea es fundamental a nuestros ulteriores conocimientos.

Para deshacer algunas dudas al respecto, hemos de recordar aquí dos cosas: que en primer lugar Agustín no niega lo que se llama el *conocimiento sensible*, la importancia de las experiencias transmitidas por los sentidos. Y, en segundo lugar, que la especial preocupación de nuestro autor es el descubrimiento de la verdad metafísica de las cosas y del mundo, evidentemente superior a esa existencia precaria, temporal y limitada de los cuerpos en el espacio.

De lo anteriormente dicho, se desprende esto otro: la trascendentalidad de la verdad. En primer lugar, trasciende el orden físico-material, y en segundo lugar, trasciende tiempos y lugares. Es notorio, desde luego, [38] que los objetos inteligibles trascienden los sujetos, que ellos no son como las cosas materiales que gustamos, o como nuestro saber particular: todo esto es *nuestro* en *nosotros*. Tienen estas cosas ese mismo carácter de subjetividad que implicaba una respuesta que dio cierta vez Rubén Darío a un buen canónigo: «Mi literatura es mía en mí». Pero la verdad está desligada de las personas a quienes se muestra. Ella tiene un valor universal. Esos objetos inteligibles son del mismo modo encontrados en la razón mía que en la razón de otra persona. Yo no puedo decir: «Retírate tú, que esta verdad es solamente mía», no. Porque la verdad trasciende, todos y en todo tiempo tienen derecho a ella. Todo lo que existe, existe en conformidad a una concepción eidética, a una Idea. Esa verdad ontológica que la Idea entraña, aparece por sobre lo cambiante, por sobre toda experiencia. Su trascendencia viene de su situación primaria en el orden inteligible.

De esto también se sigue que la verdad no es más o menos. La verdad es. Es siempre idéntica a sí misma. Y si es, es una. Lo contrario sería pluralidad de seres en un ser uno.

[39]



Dios y la iluminación de las inteligencias

El presente tema exige un largo desarrollo. Hay en la historia del pensamiento occidental falsas interpretaciones del pensamiento de Agustín al respecto y que han dado origen a más de algún sistema errado. Pienso en el ontologismo. Pero este estudio, que debiera ser extenso, no me lo permite la proporción de un simple *ideario*. Por lo demás, bien que en otras lenguas y de un modo no definitivo, ese estudio ya existe. El cardenal Zigliara, y hace no muchos años, también Regis Jolivet, lo han llevado a cabo, además de algunos otros comentarios incidentales de diversos autores. De modo que al presente, sólo me limitaré a exponer ideas breves, en lo posible, observando la fidelidad al pensamiento de Agustín.

Hemos visto anteriormente la existencia de una verdad en las ideas inteligibles. Si nos fijamos bien, esta verdad es regla del espíritu en la investigación de los seres, cuando vamos tras lo que ellos son, es decir, cuando buscamos la verdad de ellos. En realidad, el mundo de los seres es interpretado en los juicios conforme esa regla suprema que, incluso, está sobre las mismas ideas aunque entrañada en ellas.

Y atendiendo ahora a un principio metafísico, muy usado en Agustín, de que lo superior rige a lo inferior, se deduce que, si en nuestros juicios la verdad o ciencia de las cosas es posible mediante aquella verdad suprema de las ideas, es porque esa verdad suprema es superior a las cosas, las contiene en el más alto grado. [40] Frente a un mundo en constante cambiar y fluir, y frente a una inteligencia que cambia ella misma, aparece esa regla suprema ligada a nuestra mente en un constante presente. Cuando nuestro espíritu realiza su movilidad frente a la ley del progreso humano, nuestra conciencia va observando siempre esa regla constante que hace posible la ciencia y todo conocimiento.

Esa regla aparece entonces como inmutable e imperecedera. Es la Verdad eterna. Cuando pensamos gravitamos, mediante ella, hacia lo eterno. Ver por el entendimiento es asomarse a la eternidad...

Que esa Verdad debe ser superior a los cuerpos, superior a la razón misma, ya lo hemos dicho. Que el contenido de ella es de una perfección soberana, queda manifiesto. Ahora bien; esta Verdad sería ininteligible, pobre, sin razón de ser si ella no estuviera en un sujeto capaz de mantenerla total y eternamente. Y ese Ser es Dios. Él es la Verdad Substantial y Subsistente. Es el Verbo Divino que en Sí contiene toda la sabiduría de Dios y en Quien están las cosas como en su Causa ejemplar. En ese Verbo están las Ideas, de cuyo *reflejo* se alimenta el alma que conoce.

Este Dios encontrado no es el Dios de los filósofos: es el Dios de Abraham, de Jacob, de Isaac. Es el Dios que no solamente ilumina nuestro proceso en el conocer, sino que es el Dios-Término de nuestra sabiduría integral. Vemos por Él, pero detenerse frente a Él es difícil, es privilegio momentáneo en esta vida y sólo reservado para sus amigos llenos de pureza y caridad.

Hemos visto cómo, siguiendo los grados de los seres, se acusa la existencia de la Verdad Suprema. El conocimiento [41] de toda verdad es posible mediante la influencia iluminadora de Dios, *Sol de nuestras almas*. No es que veamos las cosas al través de Dios, ni que poseamos toda la Luz del Verbo mismo en nuestras mentes, no. Lo primero sería ontologismo puro con sus grandes dificultades. Lo segundo tendería a eliminar toda diferencia entre el ver en la tierra y el ver en el cielo, lo que es incompatible con nuestro estado actual y con el sentido común.

La verdad se revela en el interior, esto es verdad. Cuando aprendemos, nos apoyamos de signos externos, como son las palabras mismas del maestro que nos enseña. Pero nosotros no somos enseñados por esos signos externos, sino que mediante ellos somos inducidos a captar las ideas de la verdad en nuestro interior. Y esta captación se hace posible por la luz que interiormente nos ilumina. Tenemos un maestro interior que ilumina los objetos inteligibles para nuestro conocimiento. Lo que hace el magisterio externo es inducirnos por un camino interno hacia la verdad, mediante analogías sensibles.

Nuestra naturaleza tiene a Dios por su autor. Nuestro saber tiene a Dios por doctor. Sin embargo, esta iluminación que deriva de Dios a nuestra mente, es una luz reflexiva, es imagen de la Luz eterna proyectada en el fondo de nuestro espíritu. Nuestra alma está ligada a la Verdad, a las ideas inteligibles, pero no es capaz de verlas en su esencia, sino en su reflejo, como en un espejo. Y es al través de esa iluminación refleja como podemos ver reflejamente, y no directamente en su esencia, a Dios. Esa luz es un rayo solar, las ideas son rayos solares que en su multiplicidad manifestada sugieren un Sol, una verdad única de la cual ellas participan.

Esa iluminación es creada. Es general y ordinaria en [42] la adquisición de lo que se llama el conocimiento sensible, propio para el mundo de las apariencias. Pero es especial cuando se trata de superar las apariencias en la contemplación de las verdades eternas, de las formas inmutables de los seres. Esta iluminación no suministra conceptos, sino que su rol formal es hacer al alma capaz de ver en todas las cosas, lo absoluto, necesario y eterno.

[43]



Hay dos modos de conocer, por la razón y por la autoridad. Aunque en el fondo es uno solo: la razón. Esto precisa una explicación, la que hacemos de inmediato: queremos decir que la fe descansa en un acto de razón; y este acto de razón es la evidencia de las credenciales de la autoridad para ser creída en la medida que esa autoridad lo exige. Pero realizada esta fundamentación racional -desde cuyo punto de vista la fe no es antirracional-, la fe suministra un nuevo modo de conocer atendiendo a su contenido.

Para formular esta necesidad de la fe, no olvidemos que Agustín ha constatado primero su experiencia larga y dura, y que él se propone advertirnos sobre los resultados de ella. Así su razón ha confesado su propia deficiencia, deficiencia demasiado universal y clara para no prestarle alguna atención. El estado actual del hombre -que es el que preocupa siempre a nuestro africano-, esta lleno de contrariedades, de negaciones y de miserias. En el cuadro de la existencia, aparecemos como unos desterrados y sin patria. Los problemas que esta complejidad actual de la existencia humana crea al hombre -a todo hombre de un modo u otro-, tienden a comprometer su actitud total frente al mundo. Porque las cuestiones que plantean y tratan los grandes mentores de la sociedad y de los pueblos, no [44] son meras teorías accidentales que fácilmente podamos relegar al olvido, sino que todas ellas están seriamente afectadas por los misterios que envuelve el humano acontecer. Es verdad que tenemos una razón para discernir, pero la pobreza en que ha quedado sumida *nuestra naturaleza*, herida por la primera culpa, es tal, que la razón se halla hoy día fundamentalmente impotente para desentrañar por sí sola el misterio de nuestra angustia existencial. Recórrase, si no, advierte Agustín, las páginas de la historia, y se hallará cómo en filosofía, más que en cualquiera otra disciplina del espíritu, aparecen los más grandes tropiezos de una razón abandonada a sí misma y las más grandes disensiones entre los autores frente a unos mismos problemas. Y recuérdese, además, que en todo tiempo estas deficiencias han seguido, y que frente a tantas explicaciones contradictorias, que cada cual se arroga los privilegios de la verdad, nos hallamos desorientados y cuando más, vacilantes.

Frente a todo eso, y como un socorro necesario a la razón humana, se hace indispensable un recurso a otro *criterio de valoración* que pueda salvar tanto peligro y fijar un plano de orientación compatible con la seriedad de nuestros problemas vitales. Y ese criterio de valoración, es la fe. Asidos a ella, ya podemos estar más seguros y tranquilos y en todo momento podemos recurrir a su medida para valorar los resultados de la razón. Y no solamente para valorarlos, mas también para cimentar en fiel unidad todos esos resultados obtenidos.

Si nos fijamos bien, creer no es más que pensar con asentimiento. Y ahondando en nuestro mismo conocer, hemos de reconocer que en el fondo hay una fe [45] vivamente practicada. Porque la verdad manifestada a la mente, ¿qué otra cosa es sino reconocerle omnímoda autoridad sobre nosotros? Pocas veces comprendemos la verdad, pero hemos de confesar que cada vez que de ella nos posesionamos, estamos ejerciendo un acto de fe.

Si del pensar pasamos al saber y al obrar, igualmente hemos de confesar que la fe se impone evidentemente a nosotros, y que la mayoría de nuestros conocimientos obedecen a otros tantos actos de fe, como también las reglas que fijamos a nuestra conducta moral.

No obstante esta prestancia de la fe, hemos de recordar el rol de la razón. La razón interviene de distinto modo antes y después de la fe. En el primer caso, la razón propone lo que se piensa creer. Pero aquí no interviene en el contenido latente de la fe, sino sobre las razones naturales para adherirnos a esa fe. Es el sentido de la fórmula famosa: *ergo intellige ut creadas*. En el segundo caso, ya aceptada la fe con todo su contenido, la razón siente ensancharse ampliamente su límite, e iluminada maravillosamente, penetra por regiones antes inaccesibles a su incapacidad. *Crede ut intelligas*.

Si a base de fe procedemos en el orden puramente humano, esta natural exigencia de una autoridad deviene mucho más fuerte cuando se trata del orden sobrenatural. Si es justo y conveniente dar crédito a los hombres y a los sentidos, mucho más justo y conveniente será dar crédito a una autoridad infalible cual es la de Dios, o la del que habla en nombre de Dios. En materia de religión, la fe aparece como lo más natural [46] del mundo. Pero no se vaya a creer por esto, que esta fe religiosa está a nuestro alcance natural, sino que, por introducirla a un mundo ya un orden de cosas *sobrenaturales*, más allá de nuestra capacidad, es obra de Dios, es don de Dios que hay que reclamarlo de su bondad.

A la vez que hemos de evitar el error anteriormente señalado, hemos de evitar otro no menos funesto: contentarse con tener la fe y no preocuparse con ahondar en su contenido hasta donde nos sea

posible. Esto, que no se puede exigir del común de las gentes, es un deber en todos aquellos que, por sus dotes naturales o por razón de su oficio sobre los demás, están llamados a esclarecer las tinieblas de las almas.

Comúnmente se entiende por fe una lánguida profesión labial de un credo religioso. Pero la fe de que habla Agustín, y de que hablaban todos los hombres en la edad fecunda del cristianismo, era algo más que ese simple hecho externo. Por la fe se significaba una adhesión integral, total de la persona humana al contenido de la verdad revelada. Más que en términos vocales, la fe se realizaba en términos de vida, debiendo penetrar ella lo mismo en el plano de las acciones humanas del diario vivir, como en la progresión intelectual del pensador o del sabio.

Razón y fe mutuamente se avienen en un plano mucho más alto que el plano natural del conocer. La una no destruye a la otra. Se puede partir de la fe para llegar a la evidencia racional. Y se puede partir de la razón para llegar a la evidencia de la fe. La razón no se hace esclava de la fe, ni esta de la razón: conservan su justa independencia, ligándose ambas donde es razonable tal ligación. Los mismos filósofos de la [47] gentilidad han podido llegar a veces a la verdad bajo la evidencia de la razón.

Mas, la plena sabiduría de la vida descansa en la fe. Sencillamente porque la filosofía de la razón no es capaz de esclarecer todos los misterios de la vida, ofrece una ciencia limitada, señala en ciertos casos verdaderas sugerencias, pero no precisa un destino ni el medio de alcanzarlo.

La sabiduría, pues, reposa en la fe. Y la fe es fe en la Iglesia y en la autoridad de las Escrituras. El pensar agustiniano parte de la fe en las Escrituras. Son estas su fuente de sabiduría. La filosofía trabaja con las aguas nacidas de esa fuente. Por eso en Agustín no hay una filosofía en el sentido estricto que hoy día se tiene de ella. Filosofía es sabiduría; pero como la sabiduría, está contenida plena y sobreabundantemente en la palabra de Dios, la filosofía es teología. Su filosofía es filosofía en grado eminente. Lleva el sello de la superación total como fuente del saber total.

[48]



El secreto del bien y del mal

Con este mismo título ha lanzado a la publicidad José R. Muñoz un libro en segunda edición. Es un intento más de afianzar los valores morales de la vida humana en un antropocentrismo naturalista y decadente. La razón contemplando sus elucubraciones para volver, finalmente, sobre sí misma.

En Agustín, todo lo contrario. Y debía ser todo lo contrario por tener distinta fundamentación. Con nuestro Doctor de la gracia estamos en la luz de la revelación y de la razón iluminada por esa luz. Y ahora vamos a considerar esos dos problemas tremendos -especialmente tremendo el problema del mal bajo esa misma luz. Tomamos la vida por lo que ella es en el pensamiento divino manifestado a los hombres.

El secreto del bien. El crear es propio de Dios. Y como infinitamente sabio que es, evidentemente que al lanzar criaturas a la vida concibió las naturalezas conforme a un plan armónico. Esta *concepción* se ha quedado eterna en Dios, y en ella está la verdad total de los seres, en un grado *eminencial*, y esencialmente hablando, en un grado de ejemplaridad posado en las Ideas. De este modo los seres alcanzan dos estados correlativos: el uno esencial y el otro aparential, el uno eterno y el otro en acto temporal, el uno es la fuente y el otro es imagen. Desde este punto de vista -porque [49] primero los seres están en Dios alcanzando en el espacio una reproducción en términos de semejanza- todo ser es naturalmente bueno, todo ser es un bien. No *sumo* bien: en este caso cada ser realizaría la plenitud del ser, el ser total, cada ser sería Dios, lo que repugna a un ser finito, limitado.

No existiendo, como luego veremos, el mal substancial, sino que el mal como privación de ser; y siendo su opuesto el bien, hemos de concluir que todo lo que *es*, en razón misma de su ser, es bueno, es un bien. Y esto desde la *materia prima* hasta la conformación actual de los seres.

Hay bienes que se realizan en su total limitación en este mundo, porque hay seres dados al mundo que se realizan en su limitación total. Son los seres inferiores al hombre. Lo estrictamente material y lo estrictamente irracional. Muchas veces no pensamos bien esto, que es de hondo significado. Desde luego, en los seres de este grado nada debiera molestarnos: en su conjunto, ellos trazan un poema enorme, son vestigios débiles de Dios, pregonan en su multiplicidad y variedad la Unidad e

inmutabilidad del Ser que *es*. El mundo está lleno de estas semejanzas de Dios en cuanto al ser y bondad esencial que llevan. En sí mismos son hermosos y están individualmente conformados a un orden universal, cumpliendo así su natural destino.

El ser del hombre es el único que aquí abajo no se realiza totalmente, sencillamente porque es un bien superior a los demás, y porque en el orden actual él lleva una aspiración super-terrenal. La agonía humana es grito de ser, grito de eternidad: por don de Dios, el hombre tiene la felicidad de ser privado de un bien supremo, del cual gozará algún día en la totalidad de su limitación esencial. [50]

Los valores son estimaciones de esencias. El grado de los valores está en razón directa con el grado de los seres: los valores son estimación del bien de los seres.

El secreto del mal. El mal en el mundo es real, es innegable: así nos parece el mundo. Para descubrir este secreto, hemos de precisar qué sea el mal. Evidentemente, no es una substancia, no es un ser: porque en este caso la substancia del mal sería incorruptible o corruptible; si lo primero es una substancia sumamente buena; si lo segundo, sería una substancia en sí buena, que de otro modo no podría viciarse o ser corrompida.

El mal es, pues, un accidente negativo, calificado en función de un bien ausente. Algo es malo en cuanto no es: el mal es el no-ser, es la ausencia de ser.

Con este concepto penetremos el mundo. Notamos limitación en los seres. Los seres sufren. Pero la razón de este sufrir no puede ser su ser como tal, pues el ser sería causa del mal, causa del no-ser. La razón de este sufrir está en la misma limitación de los seres. Pero, abstractamente considerado, resulta que este sufrir físico, sensible, no es el mal como tal. Hemos dicho que el mal es privación. Pero la limitación de los seres no es un mal, sino ausencia de perfección mayor. De lo contrario, como advierte santo Tomás, por ser todas las criaturas limitadas, todas ellas serían malas. Esta limitación de los seres tiene su razón, no sólo lógica, sino que ontológica: «La verdad es que las criaturas no pueden participar en la perfección divina sino por la diversidad, la desemejanza y la disparidad que existe entre ellas. La absoluta simplicidad divina, que es riqueza infinita del ser, no puede ser imitada sino por la [51] multiplicación mayor posible de estos aspectos finitos del ser que constituyen las criaturas». Tal la razón de la limitación de los seres. El mal físico aparece entonces como «un corolario de la esencial diversidad, de los seres creados y de la esencial limitación de los seres contingentes». Estrictamente hablando, el sufrir sensible no es *el mal*, en el sentido actualmente pleno que damos a la expresión, sino natural consecuencia de una limitación esencial. Donde aparece en todo su esplendor la magnificente bondad de los seres, es en el conjunto armónico de ellos: aquí nada se pierde, todo contribuye, en la desigualdad de las esencias, al realce del todo. La suprema ley de los seres es el orden que jerarquiza las esencias y que asigna una disposición profunda aún al mismo mal. No hay desorden propiamente tal en el universo, creado: lo que a nosotros *parece* un desorden, debido a la sabia disposición de Dios es un *nuevo modo de orden*. Nada escapa al orden universal de los seres. El desorden que intenta introducir el hombre libre, invirtiendo los valores en una falsa consideración de los bienes, cae dentro del mismo orden mediante la justicia divina.

Hay un solo mal verdadero, el pecado: ausencia de ser acaecida con libre consentimiento humano. Esto merece una consideración especial.

[52]



El mal de la voluntad

Ya lo hemos dicho: los males físicos, extravoluntarios, no son *el mal*. Toda naturaleza como tal es buena como tal, y todos sus actos consiguientes, que naturalmente se producen, pueden concurrir al orden *querido* por un Dios providente. Pero el pecado, este mal único, no pudo ser querido por Dios; este mal, como tal, no puede concurrir a un orden *querido* por Dios más que posteriormente a su acaecimiento y en función de las penas que le acompañan por la justicia divina en el reinado del orden.

Pero el hecho es que el hombre sufre. El hecho es que hay males. Y es por esto: porque esos males para el hombre son relativos a su culpa original, ellos *son la miseria* de nuestra condición actual. Por el pecado es cómo ellos son realmente miseria, cómo realmente son males. La posibilidad de desfallecer en el ser -de la aparición del mal en el mundo- no puede explicar todavía *el hecho* del mal que en la tierra

sufrimos. Hay necesidad, para explicar este hecho, de dar con su causa histórica, fuera de la cual la miseria humana es francamente inexplicable.

La miseria que padecemos es consecuencia del mal, ya se trate del mal original -origen de infinitos males-, ya del mal actual, del pecado individual. Es precisamente este mal el que hay que explicar.

Pero antes dejemos bien establecido, para ser fieles a Agustín, que esos males que *se sufren* son relativos al mal que *se hizo*, frente al cual resultan una miseria penal, fácilmente reductible al orden que Dios siempre [53] quiso. Pues bien: el mundo aparece como castigo. Enfermedades, guerras, temores, discordias, cataclismos, tristezas... son la miseria, son el castigo. Y deben ser eso, castigo, porque de otro modo sería, o admitir que el mal es substancial, que hay un Dios malo -y esto es absurdo a más de ser ridículo-, o admitir que Dios es injusto porque nos hace vivir sujetos a una miseria sin causa alguna, sin culpa. No, Dios no es injusto, en esto va comprometida su misma Divinidad. El mundo como castigo debe ser un mundo como pena, es decir, debe existir una culpa anterior. Y por la revelación sabemos que esta culpa fue de los progenitores de la raza humana, en quienes estaba representada toda la especie humana: en su poder estaba o nuestra felicidad terrenal, o nuestra condenación. Y ellos, cegados por la tentación en su entendimiento, lanzaron su voluntad por lo segundo, perdiéndonos igualmente a todos sus hijos. Esta es la causa remota y fundamental de nuestra miseria larga y dura. Esta es la raíz del mal. Ya no pretendamos más buscar la raíz de la raíz. Es inútil.

Y como nuestros progenitores, nosotros hemos seguido obrando ese mal, el pecado. Pero nosotros no haríamos ese mal más que a condición de poder pecar. Este poder pecar tiene dos aspectos: el uno relativo a nuestra nada radical, a nuestra limitación y contingencia; el otro relativo a nuestro libre albedrío, no a nuestra libertad como tal, puesto que ella es perfección, don natural de Dios, sino a nuestra libertad deficiente, enferma. En un principio, el hombre tenía dominio pleno sobre un mundo halagador y sobre los movimientos de la carne. Después del primer pecado, ese dominio fue roto, el mundo todo se volvió contra el hombre prevaricador. Ese dominio pleno, esa libertad pura se perdió ahora ante la dificultad enorme de vivir, de nuestro [54] vivir existencial. Y nuestra nada radical, nuestra nada limitativa, desborda concretamente al contacto con la dificultad del vivir, y hace de nuestra libertad enferma, una causa deficiente, no eficiente, para el mal.

De este modo, nuestra voluntad, porque tiene facultad natural para autodeterminarse, es causa del mal único, del pecado. Pero porque el mal es negación, es el no-ser, nuestra voluntad es causa deficiente, es decir, negativamente causa, no obstante ser su acción positiva.

Pero esta acción no mira al ser ni al no-ser. El mal no existe, para Agustín, en la voluntad considerada ontológicamente, sino que en la voluntad considerada deontológicamente. La voluntad es eficaz tanto en el bien como en el mal. Ella no se pierde. Su acción negativa, su pecar, mira al no deber-ser. De ahí que su pecar sea acto de aversión respecto al ser abandonado Dios -de conversión a lo que no es- a la tierra-, a los bienes sensibles, al placer de este mundo que pasa y cambia como sombra y humo. Es el hombre todo el que deja de ser cuando peca: deja de ser en el sentido de que toma la nada, lo efímero, por la plenitud, por lo permanente; se hace más y más insatisfecho en su ser hondo y total, dando las espaldas al Ser que es naturalmente hoy su satisfacción única y suprema...

[55]



Libertad y gracia

Hay, pues, en nuestra naturaleza una posibilidad radical de desfallecer. Y esta posibilidad viene de su nada, razón negativa de su limitación esencial. Buscar más razones metafísicas no se puede porque es absurdo: la metafísica se plantea la cuestión para negarla en su orden propio que es el ser. Buscar razón a la razón, buscar razón a la nada del mal, al no-ser, es imposible porque la nada como tal no tiene causa como tal, puesto que es el no-ser insondable. Dios no es causa de lo que no es: Dios no tiene que ver nada con la posibilidad radical, meramente negativa, del hombre, nada como Creador: él hizo un ser bueno como ser, pero porque este ser no era Él, no podía tener plenitud de ser, no podía no ser corruptible.

Dios colocó al hombre en el mundo, incluso eliminando esta posibilidad radical-negativa: lo dotó de gracias para perseverar en el bien *si quería*: le dio la posibilidad de no pecar, pero respetó el otro bien de

la libertad, o mejor del libre albedrío. La gracia no es para destruir la naturaleza, sino para perfeccionarla.

Es que la esencia de la libertad no consiste propiamente en poder elegir entre el bien y el mal: consiste *en el poder de obrar el bien*. La posibilidad al mal, el hecho del mal, vienen de la facultad a una libre determinación del libre albedrío. Después del primer pecado, este libre albedrío aparece como el ensanchamiento [56] de nuestra nada radical: él está francamente enfermo, es deficiente en una *naturaleza viciada*, no pasa a libertad permanente.

Esta enfermedad es relativa al castigo penal. Y este castigo penal consiste en la ruptura de nuestro recto equilibrio frente a un mundo al cual debíamos dominar. Concupiscencia e ignorancia: aquí nuestro mal actual, nuestra miseria actual que hacen el único mal. Frente al hombre se levanta un mundo inferior. Y de tal modo se levanta, que nuestra naturaleza ya no puede por sí misma superarlo, es decir, superarlo totalmente y de tal modo que pueda nuevamente el hombre ser colocado en su destino asignado por Dios, en el orden nuevo perdido por Adán y restituido por Cristo: el orden sobrenatural. Es verdad que nunca pudo haber alcanzado el hombre este orden por sí mismo, porque lo sobrepasa soberanamente; pero es que, sin la restitución de Cristo, sin la gracia de Cristo, ni siquiera puede disponerse negativamente, ni siquiera puede de hecho cumplir todo lo estrictamente natural.

Y sin embargo, siempre que el hombre es vencido por este mundo, siempre que se aparta de su destino, se aparta y peca libremente. Y para vencer, necesita de un auxilio, de la gracia acordada por Dios mediante Cristo. Esta gracia es para el orden sobrenatural, y es su destino actual para este mundo el fortalecer nuestra libertad, el hacernos verdaderamente libres en el bien y la verdad. Sin la gracia, quedamos encerrados en el mundo, podemos ser buenos para el mundo, pero no para nuestro destino que esta sobre el mundo. Es la teleología lo que hace viciar las virtudes civiles, por ejemplo. Y es en esta razón, en cuanto nuestras obras sin un fin trascendentalmente puro, que los paganos, no obstante [57] una vida limpia, a veces, no supieron realmente trascender el mundo.

La gracia, pues, fortifica nuestra libertad la perfecciona. Y elevando al hombre a un fin sobrenatural, ella es la única capaz de imprimir trascendencia total a la vida humana.

[58]



Relación entre gracia y libre albedrío

Hemos dicho que la gracia es perfección de la libertad y que sólo por ella el hombre supera al mundo y actúa conforme a esa superación. Esto nos lleva a precisar la relación mutua que debe haber entre gracia y libertad. En efecto, parece que la gracia fuera negación de nuestro libre albedrío. Y de ser así, la conquista de la vida no tendría mérito en modo alguno, y quien se desvía de su fin soberano, lo hace por necesidad de su impotencia o por ausencia de la gracia.

De lo anterior tenemos estas conclusiones definitivas sobre el hecho necesario de la gracia: la necesidad de la gracia es evidente para elevar al hombre al orden sobrenatural; es necesaria para actuar en ese orden; es necesaria por las dificultades que tiene el hombre para perseverar en el bien, después del pecado original; y, finalmente, es *necesariamente existente* por el Sacrificio de Jesús, que de lo contrario, si ella no nos fuera necesaria, sería inútil la encarnación y la sangre del Verbo de Dios hecho hombre.

De otro lado, la existencia de la libertad humana es igualmente evidente: de ella y conforme ella tratan y obran todos los hombres; la conciencia de nuestra responsabilidad la suponen; sin ella sería injusta la legislación humana y divina.

De modo que el problema es ahora este: ¿cómo actúa en nosotros la gracia sin quitar nuestro libre albedrío? Este problema es apasionante. Las discusiones sobre él han sido seculares y hasta turbulentas. Y todas ellas [59] han girado en torno a Agustín. Aquí nos contentamos con señalar la orientación general que nuestro autor da al problema. No haremos de este tema una cuestión de *Escuela* y, por esto mismo, prescindimos de las modalidades que el problema tuvo al través de la historia de la teología católica.

En este problema, la línea a seguir trazada por Agustín es la siguiente: Hemos de evitar defender la gracia de tal forma que parezca destruimos el libre albedrío; y hemos de evitar igualmente el defender de tal modo el libre albedrío, que parezca destruimos la gracia.

Para una mejor comprensión de la influencia de la gracia en nuestra libertad, hemos de considerar brevemente la proporción que en Agustín alcanza nuestra dependencia de Dios. Si bajo esta natural e ineluctable dependencia como criaturas de Él, permanecemos enteramente con nuestro libre albedrío, ya nos será menos difícil demostrar la permanencia de nuestro libre albedrío bajo el gobierno de la gracia: Dios respetará nuestra natural conformación humana y su acción se ajustará, por decirlo así, a nuestro peculiar modo de ser.

Dios en ningún momento pudo abandonar lo que era obra de su poder. Por ser infinitamente Sabio, su acción creadora debía ajustarse a un orden universal de los seres, a un plan eternamente pensado: el desorden es incompatible con la Sabiduría Suprema. Recordemos que los seres son tales por la forma a ellos impresa, mediante la cual ellos son participaciones limitadas de la Forma suprema. Las formas de los seres son las *ideas* de los seres, ideas que derivan del Verbo divino, la *Idea* de Dios. Nada tendría ser sin estas ideas, [60] sin estas formas que fundamentan soberanamente las esencias creadas. Todo lo real es racional. De modo que, no solamente por el hecho preciso de la creación, más también por el hecho mismo de la conservación de los seres en su ser, Dios extiende su gobierno actual a toda la creación e individualmente a todos los seres en un hecho de continua Providencia. Es así como, con nuestra dependencia esencial de la Divinidad, tenemos ser: lo que de Por sí no existe, separado de aquello que le dio el ser, vuélvese a la nada. Y es así también cómo el mundo y la historia humana aparecen en un encadenamiento inteligente, pudiendo nuestra razón, por un acto de superación de lo material y cambiante, descubrir ese hecho magnífico de un orden universal.

Por lo que respecta al hombre en particular, su actitud ante el mundo y la existencia, va orientada esencialmente por su entendimiento y voluntad. La Providencia no sólo sostiene en el hombre al ser del mismo modo que a los animales irracionales, sino que además lo orienta en un sentido universal por medio de sus facultades, imprimiéndole un impulso vital según el cual el hombre conoce las universales referencias de su destino humano y comprende la gravitación de su ser al través de una inmensa inquietud. El móvil del hombre es el *bien en general*, lo que a su vez implica el conocimiento de la verdad, de lo *verdadero en general*. Nuestra naturaleza, o, mejor dicho, nuestra voluntad, cuyos pies son los afectos, se mueve en la dirección de esa tendencia del bien, impresa en ella por el autor de nuestra naturaleza. Nuestro entendimiento se ve influenciado por la penetración de una divina iluminación en reflejo, mediante la cual se mueve siempre en torno a la verdad en general. Sin esta doble influencia divina, [61] el hombre sería en el mundo siempre un perdido peregrino.

Mas, esta influencia primordial de la Divinidad en el ser consciente no compromete en modo alguno su libertad: incluso, esta misma libertad está salvada y vigilada en el hecho de la Divina Providencia. Desde luego, son tendencias, orientaciones radicales, quedándole todavía al hombre un amplio poder para determinarse a la verdad y al bien en particular.

El hecho mismo de la divina Sabiduría exige la *presciencia* divina en la perspectiva de nuestra dependencia esencial y del orden universal de los seres. Y así como del hecho de nuestra dependencia nada se sigue en contra de nuestra libertad, aquí en la presciencia divina tampoco hay óbice a nuestro libre querer. Es verdad que Dios conoce infaliblemente el orden de todas las causas, así necesarias como contingentes; pero resulta que en ese orden y serie de las causas están contempladas estas conforme su natural desplazamiento efectivo, es decir, las necesarias como necesarias y las libres como libres, de donde se sigue que Dios conoce las acciones humanas en nuestra voluntad. Si alguien dice: Dios ya sabe mi voluntad, y porque ya la sabe, necesariamente he de querer lo que Él ya sabe habré de querer: singular estupidez, exclama Agustín: precisamente Dios ya sabe que eso harás necesariamente, y no de otro modo, porque Él lo sabe en las futuras determinaciones de tu voluntad.

Pues bien; si de todo lo anteriormente dicho, nada se infiere razonablemente en contra del libre albedrío, pasando ahora a considerar la actuación divina en las almas en el orden estrictamente sobrenatural, veremos como esa actuación se ajusta admirablemente a nuestra naturaleza de modo que en todo y por todo no implica un atropello a nuestra libertad. [62]

Desde luego, hay que desechar por inconsciente la dificultad de la contingencia de las causas segundas libres, lo cual no sólo acarrearía una absurda independencia de las criaturas respecto al Creador, o Causa primera eficaz, sino que además habría un injustificado peligro de negar la eficacia de la gracia, la obra divina en el tiempo, en razón de los efectos contingentes de las causas próximas. A este respecto advierte santo Tomás: «Es que Dios quiere que unas cosas se realicen necesariamente y

otras de un modo contingente, a fin de que exista en las cosas el orden para complemento o perfección del universo: por lo cual ha sometido ciertos efectos a causas necesarias e indefectibles, que los producen necesariamente; y ha subordinado otros a causas contingentes defectibles, de las que suceden contingentemente los efectos. Por lo tanto, los efectos queridos por Dios no son contingentes, porque lo son las causas próximas; sino que les asignó causas contingentes, porque contingentemente quiso que se realizaran».

Establecido lo anterior, veamos la obra de la gracia en el alma. Esta gracia consiste en una inspiración y en una peculiar iluminación. Pero agustinamente hablando, ella va toda en el orden de la caridad: la gracia inspira el amor, inspira efectos de caridad. Recordemos que la gracia es una ayuda para la voluntad, ella lo hace todo en el orden sobrenatural, el querer y el obrar. Es para perfección de nuestra naturaleza viciada y, por lo tanto, ella se acomoda a nuestra naturaleza para sublimarla cerca de Dios.

La voluntad humana se mueve según motivos. Hay frente a ellas una serie de motivos y permanece libre frente a ellos. El movimiento espontáneo de la voluntad, de los pies de la voluntad, son los afectos, producidos [63] por la *delectación* de los motivos. Pero esta delectación es la voluntad misma, es ella misma en su actuación libre frente a motivos diferentes, es el amor en su desplazamiento activo. La función de la gracia se limita, no a quitar esta delectación, este movimiento de la voluntad hacia algo, sino a rectificarlo en la proposición de un motivo bueno, para que la voluntad vaya por el orden de la caridad divina. En efecto, hemos quedado de tal modo viciados después del primer pecado, que ahora nuestro libre albedrío sufre la propensión al mal. Es necesario, por lo tanto, ayudar la libertad del hombre, salvándola de su enfermedad: la gracia nos hace libres.

La gracia es una ayuda, y como tal hemos de pensarla. Lo ayudado es la voluntad, es el libre albedrío para que devenga libertad. Pues bien; si ella es ayuda, si ella es un don que se recibe, en la recepción misma de ese don no se suprime nuestra autodeterminación: el hecho mismo de ser la gracia algo *recibido*, supone la voluntad que recibe. Dios quiere que su invitación la recibamos libremente. La gracia primera actual es invitación, es presentación de un querer libre.

El hombre puede libremente consentir o rechazar esta ayuda. Porque la gracia no violenta, no constriñe, sino que invita. Nuestro querer es don de Dios, quien lo obra en nosotros; pero porque es un querer [64] libre no puede ser recibido por nosotros sin nuestro consentimiento.

A la aceptación sigue nuestra voluntad liberada, sigue nuestra libertad. El obrar conforme a ese querer nuevo, es obra de la gracia, primariamente, y de la voluntad libre. Pero no ha quedado suprema nuestra voluntad, ella *puede* resistir a su ayuda. Mas, tratándose de la gracia que da todo el efecto, el querer y el obrar, no obstante *poder* resistirla la voluntad, de hecho no la va a resistir: porque de tal modo Dios ha preparado sus motivos eficaces, que prácticamente resultan irresistibles en ese momento dado en que eficazmente ayudan nuestra libertad. El alma ha podido dirigir toda su delectación al amor, esta sobre este movimiento frente a un motivo claro, de tal modo que, permaneciendo ella libre para rechazarlo, en este momento no lo va a rechazar.

[65]



En el misterio de la predestinación

Hemos visto cómo en el auxilio de la gracia y bajo su influencia, nada se sigue contra la voluntad humana, contra el libre albedrío y la libertad fortalecida. Dios no obra solamente la sustancia de nuestro querer, sino también el modo de nuestra libertad. Y esto, decretado desde toda eternidad...

Pero de hecho son muy pocos, en relación a la totalidad de los mortales, los que corresponden a la gracia, confiando más en fuerzas propias que no existen para nuestro alto destino. Dios quiere la salvación de todos, pero de hecho no todos se salvan. Y los que se salvan, es porque tienen el don especial de la perseverancia en el bien comenzado. Estos son los pre-destinados. Su fidelidad temporal a la gracia viene por esta predestinación, por la cual infaliblemente se salvarán cuantos han de salvarse, llegando a la hora de la muerte hechos amigos de Dios. De esta predestinación su fidelidad y sus méritos para la Gloria. Los predestinados se salvan por la gracia, su número es exacto, no aumenta ni disminuye. Ignoramos quiénes sean ellos, y podemos creer que al tratar nosotros de determinarlos, nos

estamos equivocando. Porque Dios arroja del cielo a veces a los hijos de sus mismos amigos, mientras salva a los hijos de sus enemigos.

Y nos conviene estar en este misterio: tendremos cuidado en ser fieles a Dios y así evitaremos temores inquietantes. [66]

Nada hay que resista a la voluntad de Dios. Se salvarán inefablemente todos aquellos que Dios quiere se salven. Su voluntad antecedente, su deseo de que todos se salven, tampoco es vencida por la voluntad humana: sería vencida en el caso de que Dios no tuviera medio de hacerla cumplir o sancionar su incumplimiento; pero Dios tiene su justicia, e inevitablemente la aplicará contra quienes pretendieron torpemente burlar su primer deseo, deseo universal por el cual murió Cristo.

Cuantos se condenan, libremente se condenan, porque Dios quiere que todos se salven. Dios no puede causar el mal, mucho menos un mal eterno. Si el hombre lo sufre, es él mismo quien se lo ha causado. Sobre lo demás, sobre el porqué de la elección de algunos, nada sabemos aparte de lo anterior. Hemos de inclinarnos ante el misterio insondable: Demos gracias a Dios por haberse dignado revelarnos *algo* de sus juicios; pero no tengamos la osadía de murmurar contra su consejo cuando se nos oculta lo demás, sino que más bien pensemos que aun esto mismo que se nos oculta es muy saludable para nosotros.

[67]



Iglesia y mundo

(Para una filosofía de la historia)

a. *Nota al margen*

Entre los síntomas de decadencia de una cultura realizada, están, de un lado el escepticismo sobre el orden metafísico y la angustia de la existencia humana; de otro, el análisis del momento que declina, y la consideración sobre las necesidades naturales de la sociedad humana, intuyendo en sus finalidades universales y observando la posibilidad de destino. El dinamismo terrenal se desplaza en alto grado, como llegado el último momento de apurar las en sí vacías riquezas del tiempo-espacio. En tanto que el sentimiento de lo trágico produce efectos de concentración apremiante en cuantos alcanzan a saber el significado de los momentos históricos de la decadencia y transición cultural.

Son fenómenos de casi impostergable aparición. En sentido analógico despuntan con periódica regularidad. Los primeros tienden a la depresión de las energías creadoras, agotando la visión esencial del mundo en la comedia y el deporte. Los segundos, en cambio, verifican la pervivencia concienical del destino histórico, tienden a una nueva orientación de las causas segundas en la nueva finalidad temporal de la cultura, creando reservas a la vitalidad creadora del espíritu.

Ha mil quinientos años, así vivía el mundo. Fue entonces cuando Agustín escribió *La Ciudad de Dios*. El fin primario del autor fue relativamente modesto, a [68] propósito de la invasión de Roma, defender al cristianismo de falsas imputaciones. Y resultó una obra de proporciones geniales: la primera filosofía de la historia, o, si se prefiere con Ortega y Gasset, una *teología de la historia*. Y porque era una visión siempre presente del mundo en sí de aquello que condiciona y verifica el movimiento histórico, resulta que esta obra vale siempre como una afirmación y una respuesta definitivas.

b. *Un mundo en marcha...*

Captar la esencia de la historia al través de su vitalidad, es la gran intuición de Agustín. La esencia de la historia está en su misma proyección. La historia es el acto temporal del mundo, es el mundo en marcha. Esto sugiere una potencialidad por alguien movida, por alguien lanzada a un curso finito. El orden cósmico acusa la presencia de un Ser que le da vida y movimiento. La historia, realizada por seres inteligentes y siendo a la vez un mundo que marcha, tiene también una Causa que le imprime impulso, que le asigna un recorrido sabiamente dispuesto. Es obvio, entonces, que el mundo en marcha lleva alguna dirección, va orientado fundamentalmente por algún fin. Y esta dirección ha de ser meta-cultural, meta-temporal, ha de trascender el simple dinamismo humano para situarse sobre él asignándole suprema orientación. Ella es la medida de la historia. De otro modo no tendría sentido

valorar los períodos de la historia, las culturas. Ponderar culturas, supone un término de ponderación. [69] Aun en el caso de simple comparación entre ellas. Porque cuando las valoramos, lo hacemos en función de una aspiración social e individual. Pero resulta que frente a esa aspiración, las culturas permanecen siempre deficientes, de finitud terrible. La naturaleza humano-social, no se detiene aquietante ante ninguna cultura hecha. Va más allá de todas ellas y, también, más allá de sí misma.

La naturaleza humana, es un esfuerzo hondo por alcanzar su fin social feliz, hace las culturas. La historia sigue el curso de esas exigencias y deviene una peregrinación idealista tras lo trascendente. Esta *trascendencia* es la dirección de la historia.

Hay peligro de negar la trascendencia. El *nihilismo* de Nietzsche, en *Historia de un error*, es negación y absurdos puros. No dudamos que nace de una decepción oscura. El *pesimismo* spengleriano -aunque Spengler no aceptara este epíteto- y las utopías de Marx, tal vez si no tengan otra causa. *Pero* es porque entonces se ha confundido la *dirección* de la historia con los *sentidos periódicos*. Estos, las cultura, son determinaciones con influjo humano de la dirección en la extensión y el tiempo. Entre estas culturas y la dirección se verifican los *corsi e recorsi* de que habla Vico. Las culturas no son jamás la dirección de la historia, sino sentidos temporales aplicados a una dirección supra-temporal. Ellas vienen y van, llegan y pasan, mientras la dirección de la historia está siempre ahí, sobre el mundo y en el mundo.

El *todo histórico* es un todo de sublime armonía. Realza maravillosamente el orden creado. Todas las deficiencias y superaciones de la historia concurren a describir el poema de la libertad caída y de la Bondad del Creador. [70]

La dirección es impenetrable. Su expresión en la naturaleza humana es luz y guía de la historia. La llevamos dentro del corazón. Es el influjo primordial de la Voluntad Soberana en las causas segundas y en la perspectiva de alcanzar un alto destino. Wildeband -que en otra parte no acierta a comprender el proceso histórico descrito por Agustín- ha demostrado la trascendencia de este Supra-histórico, que no pudo alcanzar la morfología de la historia universal de Spengler. Este Absoluto histórico se lo columbra en la esencia misma de los seres, en las exigencias sociales e individuales, en las orientaciones espirituales mismas que nivelan todo devenir.

Concomitantes de la dirección histórica, la religión y la moral no pueden tener en su esencia un valor relativo. Esconden una expresión eterna. Las culturas pueden tratar de desfigurar y hasta de impedir el contenido religioso y ético de la dirección, pero jamás podrán anularlo. El paganismo -y es el reproche terminante que le hace Agustín- orienta más con la fantasía que con una contemplación armónica de la inteligencia; se detiene en lo fantástico y aparental, incapaz de penetrar en lo substancial, como el cristianismo. Fe es vitalidad suprema. Y el paganismo no puede comprender esto.

Las culturas no decaen por el agotamiento de su contenido directivo. Precisamente, es este no-agotamiento lo que las hace posibles. Decaen por lo humano, y Dios respeta lo humano. Todavía más: hasta que no llegue la consumación de la historia, la dirección influye en el decaimiento mismo de una cultura, haciéndose toda luz en la agonía del elemento humano que forjó ese período histórico en falencia.

Esta es la Unidad Arquetipa que derrama [71] divina iluminación en la inteligencia y mueve la voluntad humana, invitándola hacia ella. Vico alcanzó interesante hondura en la constatación de un Divino pensamiento que da unidad al proceso histórico. Todas las actividades humanas llevan un proceso de unidad.

c. Valores históricos

En lo humano, la historia es un juego de valores. Un examen de los valores culturales en el curso histórico, nos lleva siempre a la confesión de un *Valor Vital*. La insistencia de Rickert sobre una filosofía de los valores históricos, es de enorme alcance y profundidad real.

Las culturas tienden al Valor Vital. Hay en los seres diferentes grados de esencias. Se siguen grados esenciales para los valores. Es la distinción que para la vida sugiere la dirección del mundo. Pero estos valores sufren inversiones en los sentidos periódicos de la historia. Es común efectuar transacciones ciegas con los valores terrenales puros, hasta elevarlos a la categoría de valores absolutos. Se descuida la referencia de la vida y de los valores a una categoría suprema, a un orden extramundano, sencillamente no se ha comprendido esta vida, nuestra vida. Aquí me viene a la memoria un pasaje de Chesterton en

El hombre eterno: «Es como creer que el fin de una peregrinación es ejercitar los músculos, o que el hombre no tiene pies más que para ir a proveerse de calzados y calcetines.»

Este loco desvarío, tan loco y tan humano, deviene gran tragedia. Este entregamiento a lo relativo, es entregamiento a la Nada. Nos vaciamos de nuestro ser auténtico.

d. Existen dos Ciudades...

Existen dos Ciudades en el mundo. Ellas realizan el drama histórico. Porque dos elementos hay en la historia toda. Uno que honradamente se adhiere a la dirección del mundo. El otro que atrofia los sentidos de esta dirección. Lo celestial y lo terrenal: eso es toda la historia humana. Todos aquellos que conocieron y se adhirieron a la dirección suprema, son hijos de la Ciudad de Dios. Los demás, hijos de la Ciudad Terrena.

En cualquier momento del mundo se diseña la actuación de unos y otros hijos. Ambas ciudades arrancan desde la aparición misma del hombre caído en el mundo. Siempre han vivido mezcladas en el mundo. Y ambas tienen su poder preciso. Pero mientras la primera no hace de esta vida *lo primero y lo último*, sino que se proyecta hacia lo Infinito e Inefable, la otra se queda *en y para* el tiempo, gravitando en torno hacia la nada. La una, en minoría, tiende a la conquista de lo celestial. La otra, a la conquista de la tierra y de la sangre. Los bienes y los males son comunes en esta vida. Pero mientras la una sufre en su inocencia, la otra goza en su injusticia.

e. Paz y Guerra

Las culturas son los resultados históricos de lo que producen las dos ciudades. Sus apariciones dolorosas se justifican en este producir. No es posible hablar de un *progreso indefinido* en la historia. Los dos factores de cultura «real» -habrá siempre una forma de [73] cultura pura posible, pero en este mundo solamente *ideal*- mutuamente se contrarrestan. Factores aislados, como el factor científico, progresan hasta cierto punto.

Lo que hay de más o menos universal es un progreso relativo y limitado. La novel de Huxley, *Un Mundo Feliz*, aparece como una ironía frente a nuestro progreso terrestre.

Como hay progreso relativo, hay también período de paz relativa. Es la que sigue a la concordia de una y otra ciudad en el plano del régimen temporal. Porque esta paz es indispensable para lograr algún bienestar relativo en el tiempo. La Ciudad celestial accede. Ella trasciende tiempos y razas. De ahí que acceda conformándose con estos elementos solamente en aquello que no impida la dirección esencial del mundo hacia su destino. Y si accede, es precisamente para cumplir mejor su misión. Es así como participa en la gestación de toda cultura. Y hasta en el mismo proceso cultural. Porque tiende a la pervivencia de la dirección en los sentidos periódicos de la historia, y refiere la paz terrenal a la celestial. Así nace la paz social. Paz es tranquilidad en el orden. Y orden es una disposición armoniosa entre cosas semejantes y desemejantes, asignando a cada una su justo lugar. Son principios básicos que proyecta para la posibilidad de la vida social la dirección del mundo.

Pero el hecho es que la historia humana es la historia de una gran intranquilidad colectiva. Porque esta paz es perturbada por la Ciudad terrenal. La Ciudad terrena busca su fin y su omnipotencia en esta vida. De ahí que no repare en medio alguno para lograr su intento. Los hijos de la Ciudad de Dios se duelen de este injusto desorden. Y en la imposibilidad de restaurar la justicia por otro medio, recurren a la guerra.

No podemos decir de ninguna guerra que será la última. [74] Mientras exista la Ciudad terrena, habrá hijos del sable y del fúsil. El fin de la guerra justa, la única aceptable en su condición cruel, es la paz, es la obtención del orden destruido. Sin este motivo, la guerra es un crimen insolente y horrendo. No hay que aprovecharse de la paz para hacer la guerra. Sino que hay que aprovechar de la guerra para lograr la paz.

La iniquidad del adversario da derecho a sostener estas costosas guerras. El recurso de las armas tiene por objeto repeler al injusto agresor, o restaurar la tranquilidad en el orden.

Los males de la guerra son calamitosos. Es preciso evitarlos a toda costa. Por eso el deber del príncipe es agotar todos los medios de conciliación para llegar, sin necesidad de la guerra, a un resultado

legítimo y justo. Medio subsidiario y terrible, la guerra justa debe reservarse exclusivamente para los casos extremos.

Si en una guerra triunfa el derecho y la justicia, tanto mejor para la Ciudad de Dios. Es Dios quien ha vencido en sus hijos. Él ha dado la victoria. Pero si es derrotada la justicia, demasiado poderoso es Dios para sacar para su Ciudad, innumerables bienes de sus hijos vencidos. Por oculto juicio, y para bien de sus mismos hijos, ha permitido Dios esta derrota temporal. Estos hijos suyos también tienen deudas que expiar, delitos que llorar. Conviene que sean humillados por los hijos de la Ciudad terrena, y han de saber soportar dignamente el castigo de las armas. [15]

f. Jesucristo y la Iglesia

La Ciudad de Dios, ya lo hemos señalado, representa la dirección del mundo concretada aquí en la tierra en los hijos de ella. Ha existido siempre y siempre ha luchado. La lucha y el dolor son condiciones de su existencialidad transitoria en el tiempo. En medio de un mundo constreñido por las necesidades y perturbado por la maldad; y frente a una historia saturada de oprobios por la perversidad de los hijos terrenos, a los hijos de la ciudad celeste sólo les queda el supremo consuelo de una esperanza eterna.

La historia es la realización de un Divino pensamiento. La Sabiduría de Dios, dirección de la historia, crea la Ciudad de Dios. Y alumbra en las tinieblas de los hijos de la ciudad terrena. Pero... por la tierra pasó un día, en carne y cruz, el Verbo de Dios, la Sabiduría de Dios, Jesucristo... Fue la fuente de nuestra dirección la que un día comió con los mortales y murió en un Viernes ensangrentado... El Hijo de Dios ha llenado los tiempos de suprema plenitud. La dirección de un mundo en marcha advertida en la presencia carnal del mismo Dios.

Con Jesucristo la Ciudad de Dios se formaliza hasta una expresión jerárquica que lo representará en este mundo mientras avanza la gran hora de la consumación de la historia humana. La Ciudad de Dios es ahora la Iglesia Católica, la Comunión de los Santos, el Cuerpo Místico de Cristo cuyos miembros tenemos el honor terrible de ser... Jesucristo y su Iglesia se han situado ahora en el centro mismo de la historia, y la marcha del mundo es una marcha sagrada. [76]

g. Ser y estar en la Iglesia

Jesucristo es Dios para crearnos y hombre para volvernos a crear; Dios para hacernos, y hombre para rehacernos. Nos volvió a crear con su Sacrificio, dejando a la Iglesia el poder de suministrarnos los frutos de ese Sacrificio inocente. Por la Iglesia nos congregamos en torno a Cristo hasta formar con Él un solo Cuerpo místico, cuya Cabeza es Él y cuyos miembros somos nosotros.

Ser de Cristo es ser y estar en su Iglesia. Ser fieles a Cristo es ser fieles a su Palabra. Pero la Palabra de Cristo es su Iglesia. Esta fidelidad y este *estar siendo* en la Iglesia, debe ser integral, abarcar la vida toda. No sólo en razón de nuestro espíritu, mas también en razón de nuestros cuerpos somos miembros de Cristo. De modo que nuestra participación en la Iglesia ha de ser integral, total, sin claudicaciones: en torno a ese hecho congregarse espíritu y materia, tiempo y eternidad.

O con la Iglesia o contra la Iglesia. No hay medios posibles. Porque fuera de la Iglesia no hay salvación. Sólo por la Iglesia nos restituimos a nuestra integralidad, a nuestro ser, a nuestra felicidad, a la divina paz donde se revela toda la grandeza del hombre interior. No hay dos Iglesias porque no hay dos verdades. La iglesia es la verdad revelada al mundo en forma permanente. Quien combate la verdad combate a la vez a la Iglesia.

Estamos en la edad de la fe. Y bajo esta visión de la fe hemos de pensar el mundo y las cosas por la Iglesia. El cristiano ha de considerarse en este mundo como [77] bogando sobre el madero de la Cruz. Él también es redentor por la Iglesia. Cristo padece en su Iglesia, como la Iglesia padeció en Cristo. Y este padecer de la Iglesia y de los cristianos es señal de nuestra misión redentora en medio de un mundo que rehúsa la Verdad. No hay mayor seguridad como la del cristiano *dentro todo* en la Iglesia, porque el Espíritu Santo, alma de la Iglesia, orienta y dirige nuestra membral participación en el Cuerpo de la Iglesia. «El Cristo natural, el Verbo encarnado, el sacerdote-víctima del Calvario, es una parte, y la principal, del Cristo místico; no es el Cristo místico entero. El Cristo místico es la viña verdadera con sus sarmientos, es el olivo completo con todas sus ramas, es Jesús esposo con la Iglesia; su esposa es la

Cabeza con todos sus miembros. El Cristo natural nos recata, el Cristo místico nos santifica; el Cristo natural murió por nosotros, el Cristo místico vive en nosotros; el Cristo natural nos recomienda con su Padre, el Cristo místico nos unifica en Él. En una palabra: el Cristo místico es la Iglesia que a la vez que completa a su Cabeza es completada por ella».

Por este Cuerpo somos predestinados a la Ciudad de Dios, a la casa de Dios, al templo de Dios, a gozar de Dios.

h. Iglesia y Estado

«Cuando San Pablo dice: Toda persona está sujeta a las potestades superiores, porque no hay potestad que no provenga de Dios, rectamente nos advierte sobre la sumisión que debemos a las potestades superiores a quienes se ha confiado temporalmente el gobierno de las cosas temporales. Pues, comoquiera que constemos [78] de alma y cuerpo, y mientras estamos en esta vida temporal hayamos necesidad de servirnos de las cosas temporales para el sostenimiento de la vida, es conveniente que, en lo que a esta se refiere, estemos sujetos a las potestades, esto es, sujetos a los que revestidos de alguna dignidad, administran las cosas temporales». Una necesidad, una obligación nacida de la naturaleza misma de nuestro ser y vida sociales, he aquí lo que crea al Estado en sí, lo que este impone y el fin eminentemente social que su constitución esencial entraña.

Hay quienes han querido ver en la exposición agustiniana de las dos ciudades una figura simbólica de eternos conflictos entre Iglesia y Estado. Trolsch y Gierke, entre otros. Según estos autores, el Estado estaría condenado a ser siempre la Ciudad terrena. Pero nada más injusto como falso. Ya varios autores han dilucidado este punto. Augusto Messer escribe: «El Estado no es para san Agustín, en sí mismo, el *reino de Satán*, sino que lo es únicamente cuando tiene carácter pagano. Cuando se menciona su frase tan citada: ¿Qué son los imperios, sino grandes partidas de bandoleros?... no debe olvidarse el complemento: Cuando falta la justicia... El Estado en sí (como el matrimonio y la familia) es un organismo social basado en las leyes de la naturaleza humana».

Esta potestad del Estado, en sí buena, abarca a los hijos de las dos ciudades en este mundo. Y la sujeción de estos a la potestad civil va en beneficio de la tranquilidad y paz social indispensables para llevar menos pesadamente la vida. La ciudad terrena, que no vive de la fe, anhela esta paz profunda de los ciudadanos, y para eso crea las leyes temporales. Y anhela la concordia de las voluntades en esta heterogénea composición de los ciudadanos, para obtener la paz en la administración [79] de aquellas cosas cuyo uso es necesario a esta vida terrenal. Y porque aun esta paz terrenal es necesaria a la ciudad celestial, la cual vive de la fe y anda peregrinando en esta tierra, ella de buen grado se somete a la legislación de la ciudad terrena, mientras llega la hora del tránsito a la patria inmortal. Y todo esto para que, así como es común a ambas esta mortalidad, se conserve la concordia entre las dos ciudades en todo aquello que respecta a las cosas mortales.

Sólo así se obtendrá el orden y la concordia entre los ciudadanos, con la consiguiente paz social. Es hacia la estabilidad de esa paz terrenal, limitada a lo que deben propender las leyes de los Estados, e incluso la misma paz doméstica: que la familia contribuya a la paz social, para lo cual muchas veces el mismo jefe de familia deberá atender a las leyes del Estado en la dictación de su legislación familiar. Las partes deben ser congruentes al todo en beneficio de la armonía social.

Mas, el Estado ha de promover la paz social dentro del marco asignado por Dios al concederle autoridad. «Dichoso el pueblo que tiene al Señor por su Dios... He aquí lo que hemos de desear para cada uno de nosotros y para el Estado del cual somos ciudadanos, ya que la felicidad de un Estado no es efecto de una causa distinta de la que produce la felicidad del hombre, ya que el Estado no es más que una multitud de hombres unidos entre sí.» De ahí que el Estado, la autoridad civil, ha de ajustar su misión temporal a las orientaciones de Dios mediante la Iglesia. «No hay Estado firmemente establecido y bien asegurado, si no tiene por base y vínculo la fe».

La autoridad del legislador responde a una aspiración natural de la sociedad. Y esta aspiración es la paz, el orden, la justicia social. Pero como ni el cuerpo ni esta vida es lo primero y lo último, sino que ambas cosas están condicionadas por un destino eterno, esa [80] paz social debe ser un medio para ese destino sin fin al cual están llamados los miembros de la sociedad. De ahí que las leyes del legislador deben tener en cuenta los principios básicos que de aquel orden eterno derivan. Las leyes humanas son

naturalmente limitadas por la ley natural, reflejo de la ley eterna. De ahí que siendo la Iglesia depositaria y custodia de la fe; teniendo Ella la custodia de las leyes divinas en orden al destino eterno, el Estado no puede contradecirla, ni puede olvidar la autoridad de la Iglesia en orden a los fundamentos del orden social. La supremacía general de la autoridad de la Iglesia es incontestable. Negarla, es, o suma malicia, o precipitada ignorancia.

En el nuevo orden instituido por Cristo, es la Iglesia el medio natural de unión con Dios. Por expreso deseo de Dios, Ella es la reformadora, la reconciliadora del género humano, teniendo en sí la culminación de toda autoridad aquí en la tierra. Representa la suprema ley, la dirección integral de la historia, el espíritu orientador del mundo, de los hombres y de las cosas.

Cada cual en su orden. El Estado para el régimen de lo temporal. La Iglesia para lo espiritual. Pero lo primero subordinado a lo segundo. Esta subordinación se alcanza, de parte del Estado, en una legislación justa, en un respeto a los inalienables intereses de Dios, de la Iglesia y de las almas y, cuando sea necesario, en la defensa por el Estado de esos intereses cuando son lesionados y cuando la Iglesia solicite su ayuda. [81]

El cristiano ha de afianzar esa armonía de los dos poderes con su conducta patriótica. Debe obedecer a la autoridad justa, colaborar en los asuntos del Estado para servir más eficazmente a la sociedad, defender, hasta con las armas si es necesario, los derechos de la patria contra el injusto agresor.

i. En el ocaso y agonía de la historia

Pasarán diversos tipos de cultura, menos la dirección de la historia. Para ese entonces, ya no habrá más historia humana, sino que será la consumación de ella, y en ella, la consumación de todas las cosas. Será el día eterno de la Ciudad de Dios, el triunfo total y absoluto de los hijos de Dios sobre los hijos de la ciudad terrena.

Hasta el último día de la historia humana existirán las dos ciudades. Más allá de ese día, vendrá la coronación de la Ciudad de Dios, y la condenación de la Ciudad terrena. La Ciudad de Dios «estará libre de todo mal, y llena de todo bien, gozando eternamente de la suavidad de los goces eternos, olvidada de las culpas, olvidada de las penas... Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Ved aquí lo que haremos al fin sin fin: porque, ¿cuál es nuestro fin sino llegar a la posesión del reino que no tiene fin?».

[82] [83]



Segunda parte

Selección



Contra los académicos

Si para la felicidad sea necesaria la posesión de la verdad, o baste solamente su investigación

Habiendonos reunido todos en un lugar adecuado, comencé por preguntar:

AGUSTÍN.- ¿Dudáis, por ventura, de la conveniencia que tenemos de conocer la verdad?

TRIGECIO.- **(A cuya respuesta asintieron los demás con un movimiento de cabeza.)** De ninguna manera.

AGUSTÍN.- Y en el caso que se pueda ser feliz sin la comprensión de la verdad, ¿no será necesario tener tal comprensión?

ALIPIO.- Sobre esto, creo que hay otro juez más acertado que yo. Bien sabéis que soy el encargado de ir a la ciudad para proveernos, de vez en cuando, de lo necesario, por cuya razón conviene que se me desligue de ciertas obligaciones, para que pueda yo, sin dificultad alguna, asignar en otro tanto las partes del juez como las del defensor. Ruego, por lo tanto, que desde ahora en adelante se me excuse para opinar de uno u otro lado.

Se aprobó unánimemente el pedido de ALIPIO, y luego de haber reiterado mi pregunta, respondió

TRIGECIO.- Está fuera de duda que deseamos ser felices. Ahora, si podemos lograr este fin sin que sea necesaria la verdad, quiere decir que no vale la pena investigarla. [84]

AGUSTÍN.- ¿Qué os parece? ¿Pensáis que podemos ser felices, aun en el caso de no llegar a la verdad?

LICENCIO.- Podemos, siempre que busquemos lo verdadero.

Y sondeando yo la opinión de los demás, respondió

NAVIGIO.- Me agrada lo expresado por Licencio. Pero tal vez sí sea esto ya vivir felizmente, al hacerlo investigando la verdad.

TRIGECIO.- (**Dirigiéndose a mí.**) Define qué es la vida feliz, para luego deducir yo la respuesta conveniente.

AGUSTÍN.- ¿Qué otra cosa puede ser vivir feliz, sino el obrar conforme a lo que hay de mejor en el hombre?

TRIGECIO.- De buenas a primeras no deslizaré mis palabras, pues además necesito ahora que tú mismo defines eso que llamas lo mejor en el hombre.

AGUSTÍN.- ¿Quién duda que lo mejor que hay en el hombre es aquella parte del alma a cuyo imperio conviene que obedezcan las partes inferiores del hombre? A esa parte del alma es a la cual llamamos mente o razón. Y si a ti no te parece, debes definir qué sea la vida feliz y qué sea lo mejor que hay en el hombre.

TRIGECIO.- Estoy ampliamente de acuerdo con tu opinión.

AGUSTÍN.- Bien; volviendo ahora sobre la cuestión propuesta, ¿se puede vivir feliz con la sola investigación de la verdad, sin que sea necesario encontrarla?

TRIGECIO.- Mantengo mi propuesta: me parece imposible.

AGUSTÍN.- Y vosotros, ¿qué opináis?

LICENCIO.- A mí me parece muy posible. Desde luego está en el testimonio de nuestros mayores, varones sabios que vivían felices con sólo investigar la verdad.

AGUSTÍN.- Estoy muy agradecido de vosotros por haberme nombrado juez en este asunto, gracias a la [85] benevolencia de Alipio, a quien comenzaba ya a envidiar. Y ya que las opiniones están divididas, sosteniendo los unos que es posible la vida feliz con la sola investigación de la verdad, y los otros que es, además, necesaria la posesión de ella; estando Navigio de acuerdo con el parecer de Licencio, me es francamente difícil pronunciarme acerca de una de las partes. Se trata de una cuestión sumamente importante y digna de una muy diligente discusión.

LICENCIO.- Si se trata de un gran problema, se necesitará entonces de grandes hombres...

AGUSTÍN.- No pretendas encontrar en esta modesta villa lo que es difícil hallar en cualquiera otra parte. Mejor será que expliques lo que tan fácilmente has expresado y las razones que tuviste para ello. Pues los más elevados problemas tienen la virtud de engrandecer aun a sus más humildes investigadores.

LICENCIO.- Ya que te veo tan empeñado, porque nosotros discutamos acerca de algo que juzgas tan útil, pregunto yo: ¿por qué no puede ser feliz aquel que sólo investiga lo verdadero, sin que llegue a la verdad?

TRIGECIO.- Sencillamente porque deseamos que el varón feliz, sea un sabio perfecto en todas sus cosas. El que busca aún, no es perfecto. Y yo no me explico cómo tú te atreves a llamar feliz a un tal hombre.

LICENCIO.- La autoridad de los mayores, ¿vale algo para ti?

TRIGECIO.- No la de todos.

LICENCIO.- ¿La de quiénes?

TRIGECIO.- Sólo la de aquellos que fueron sabios.

LICENCIO.- Y Carnéades, ¿no te parece un sabio?

TRIGECIO.- Yo no soy griego ni sé quién sea Carnéades.

LICENCIO.- ¿Y qué piensas acerca de Cicerón? [86]

TRIGECIO.- **(Que habíase callado un momento.)** Pienso que fue un sabio.

LICENCIO.- ¿Luego su autoridad vale algo para ti?

TRIGECIO.- Naturalmente.

LICENCIO.- Pues bien; te la voy a recordar, pues me parece que la has echado al olvido. Cicerón fue de parecer que era feliz el hombre que investigaba la verdad, aunque no llegase a encontrarla.

TRIGECIO.- ¿Dónde dice eso Cicerón?

LICENCIO.- ¿Quién ignora que Cicerón afirmó que nada podía ser conocido por el hombre, y que fuera de su diligente investigación, nada más le restaba al sabio? Y precisamente: si se prestase asentimiento a las cosas inciertas, aunque tal vez sean verdaderas, ¿cómo estar libre de error? lo que constituiría la mayor culpa del sabio. Por todo lo cual, si hemos de creer que el sabio, no sólo es feliz, sino también que la sola investigación de la verdad es ya un oficio perfecto de la sabiduría, ¿no hemos de creer que la vida feliz puede ser constituida por la sola investigación de la verdad?

TRIGECIO.- ¿Es permitido rectificar lo que incautamente se ha concedido?

AGUSTÍN.- Los que suelen discutir más llevados de una pueril jactancia de su ingenio, que de un serio deseo de encontrar la verdad, generalmente no permiten tales rectificaciones. Pero en mi presencia, y esto tanto más por cuanto vosotros estáis aún en la edad de la nutrición y educación, no sólo se os permite esto, sino que además es mi deseo que tengáis como obligación el permitir volver sobre aquellas cosas que ligeramente fueron concedidas.

LICENCIO.- No deja este de ser progreso alguno en filosofía cuando se desprecia la palma de la victoria en aras de una rectificación al discutirse sobre lo recto y verdadero. Acepto gustoso tu temperamento y permito a Trigecio, puesto que es mi deber, volver sobre lo que [87] dice haber concedido ligeramente. Di, por lo tanto, lo que así habías concedido.

TRIGECIO.- Ligeramente expresé que Cicerón era un sabio.

LICENCIO.- Luego Cicerón, a quien debe sus comienzos y perfección la filosofía en lengua latina, ¿no fue un sabio?

TRIGECIO.- Aun habiendo sido un sabio, no apruebo todo lo dicho por él.

LICENCIO.- Conviene que rechaces muchas otras cosas tuyas para que no aparezcas reprobando con desvergüenza aquello sobre lo cual ahora se disputa.

TRIGECIO.- ¿Y qué se seguiría si estoy pronto para afirmar que sólo en este punto Cicerón no pensó rectamente? Fuera de esto no tiene mayor interés para ti, sino sólo el que yo de razones de algún valor sobre lo que creo se ha de sostener.

LICENCIO.- Continúa. ¿Quién se atreverá contra aquel que se manifiesta adversario de Cicerón?

TRIGECIO.- Ya que tú, nuestro juez, has definido acertadamente qué sea la vida feliz, desearía prestases ahora mucha atención: Has dicho que es feliz aquel que vive según aquella parte del alma a la cual conviene que obedezcan todas las demás. Pues bien, Licencio: Debes concederme, por lo menos, que aún no es feliz el que todavía busca la verdad.

LICENCIO.- **(Tras un largo espacio de silencio):** No lo concedo.

TRIGECIO.- ¿Por qué? Explícate. Pues tal soy yo: y deseo saber de qué modo puede ser feliz un hombre que aún no ha llegado a poseer la verdad.

LICENCIO.- Confieso que no es feliz aquel que no ha logrado su fin. Mas, confieso que la verdad sólo puede ser alcanzada por Dios, o quizás también por el alma, una vez que haya abandonado el cuerpo, cárcel tenebrosa. El fin del hombre es buscar la verdad perfecta en su condición misma de hombre. [88]

TRIGECIO.- Luego, el hombre no es feliz. Pues, ¿cómo va a serlo al no puede alcanzar lo que tan ardientemente desea? En cambio puede vivir feliz cuando lo hace conforme a aquello que es lo mejor que hay en el hombre. De esto se sigue que, o puede el hombre alcanzar lo verdadero, o mejor que se contenga, que no desee la verdad a fin de no llegar a ser un miserable buscando aquello que es inútil que encuentre.

LICENCIO.- Precisamente en esto consiste la dicha del hombre: en buscar la verdad perfecta, como quiera que alcanzar el fin es llegar hasta más allá de donde se puede ir. De ahí resulta que todo el que busca la verdad con negligencia, no ha logrado su fin. En cambio, todo aquel que la busca como puede y debe, aunque no la alcance, es feliz. En efecto, este ha hecho todo lo que por la misma razón de su existencia debió hacer, y culpa suya no es el que, por imposibilidad de naturaleza, no logre alcanzar la verdad. Finalmente, no habiendo para el hombre más que esta alternativa, ser feliz o desgraciado, ¿no resulta un absurdo sostener que es desgraciado aquel que vive día y noche entregado a la más ardua tarea de investigar lo verdadero? Y si es así, hemos de reconocer que es dichoso. Por otra parte, yo acepto ampliamente la definición antes dada: si es feliz el hombre que vive conforme a aquella parte del alma, a la cual conviene que obedezcan las demás, y si a esa parte se llama razón, ocurre preguntar: ¿por ventura no vive conforme a la razón el que busca rectamente la verdad? Y si esto parece un absurdo, ¿no es cierto que el hombre es feliz solamente con la investigación de la verdad?

TRIGECIO.- En mi opinión, ni vive conforme a la razón ni es feliz el que yerra. Y yerra todo aquel que busca siempre sin encontrar jamás. Tú no tienes ahora más que esta alternativa: demostrarme que, o puede ser feliz el que yerra, o que no puede errar el que nunca halla lo que busca.

LICENCIO.- Quien vive feliz no puede errar. **(Y después [89] de largo silencio):** Pero cuando se busca, no se yerra, porque por eso se busca rectamente para no errar.

TRIGECIO.- Ya lo creo; se busca para no errar; pero si nada se encuentra, sencillamente se ha errado. Pensaste que te aprovecharía algo el afirmar que el feliz no quiere errar, como si alguien errara queriendo, o como si contra la voluntad no se errara.

Y mientras LICENCIO preparaba la respuesta, interpose:

AGUSTÍN.- Ahora debéis definir qué sea el error. No os costará gran cosa ya que lleváis tiempo tratando de él.

LICENCIO.- Soy poco idóneo en definir algo, aunque sea más fácil definir el error que exterminarlo.

TRIGECIO.- Yo lo definiré. No por dar muestras de ingenio, sino llevado de mejor causa. Errar es buscar siempre sin encontrar nunca.

LICENCIO.- Si pudiera rebatir fácilmente esta definición, de seguro que podría continuar por más tiempo con la defensa de mi causa. Pero es este un asunto difícil, al menos así me parece a mí. Por lo cual, si hoy no encuentro qué responder, pido a vosotros que diferamos la discusión hasta mañana, con el fin de poder pensar más detenidamente.

Juzgué aceptable la proposición. Y estando todos de acuerdo, nos levantamos para ir a pasear. Mientras caminábamos conversando sobre diversos tópicos, Licencio seguía sumido en hondas reflexiones. Pero, estimando inútiles sus preocupaciones, quiso desentenderse del problema e inmiscuirse en nuestra conversación. Al caer la tarde, nuevamente volvían sobre la misma cuestión. Entonces los persuadí y dispuse que todo quedara para el día siguiente y nos dirigimos al baño. [90]

II

AGUSTÍN.- **(Al otro día, estando todos nuevamente reunidos, dije):** Continúa con lo que habíais comenzado ayer.

LICENCIO.- Si no me equivoco, habíamos interrumpido nuestra discusión en atención a un ruego mío, debido a que me fuera muy difícil encontrar la definición de error.

AGUSTÍN.- Como aquí no has errado totalmente, quisiera que fuera esto un anuncio de disquisiciones posteriores.

LICENCIO.- Escucha lo que habría dicho ayer si no hubieras intervenido tú. Creo que el error consiste en tomar lo falso por verdadero. Y creo aun más, que este caso no se le presenta a quien intenta buscar la verdad. En efecto, no puede prestar su asentimiento a lo falso quien nada aprueba, y por lo tanto, no puede errar. Fácilmente se puede ser muy feliz, tomada así la cuestión. Y sin ir más

lejos, ojalá nos fuese permitido cada día vivir como ayer. Me parece que no hay razón alguna para que nosotros no nos consideremos felices. Gozábamos de una gran tranquilidad de espíritu, libre de toda mancha y de toda concupiscencia, dedicados, en cuanto puede el hombre, al noble ejercicio de la razón. En una palabra, vivíamos según lo mejor que hay en el hombre, en lo cual consiste la vida feliz, conforme a la definición que ayer todos aceptamos. Y según parece, nada logramos, sino que solamente investigábamos. De donde resulta que se puede vivir feliz sólo investigando la verdad y sin que sea necesario poseerla. Ahora, piensa tú cuán excluida de sentido común está tu definición. Expresaste que errar era buscar siempre, más sin hallar jamás. Pero, ¿supón que a alguien que nada busca se le interroga, por ejemplo, preguntándosele si ahora es de día, y él, inmediata e incautamente pensase y respondiese que es de noche? Como ves, esta [91] clase de error no está incluida en tu definición. Y más todavía, ¿puede haber definición más inexacta que aquella en la cual fácilmente están comprendidos los que no yerran? Toma el ejemplo de alguien que va en busca de Alejandría, y sigue el camino recto. Creo que a este tal no se le puede llamar errado. Y, ¿qué diremos si, debido a diversas dificultades, demorase largo tiempo en el viaje y falleciese en el trayecto? ¿Acaso no buscó siempre sin encontrar el fin de su destino? ¿Diremos que erró?

TRIGECIO.- No siempre buscó.

LICENCIO.- Dices bien. De ahí, pues, que tu definición esté totalmente fuera del caso. Yo no digo que sea feliz el que siempre busca. Lo que ni siquiera es posible: en primer lugar, porque no siempre es hombre; y en seguida porque no por ser ya hombre está apto para investigar la verdad, impidiéndoselo la edad. Mas yo me refiero a aquel que busca siempre que le es posible. Y volviendo al caso de Alejandría. Aquel hombre desde que partió no erró nunca su camino, sino que sólo fue retenido en el viaje por otros negocios o por la edad; y, como dije antes, murió sin haber llegado a su destino. Por cierto que te equivocarías completamente si pensases que aquel ha errado, no obstante que nunca dejó de buscar siempre que le era posible, aunque no alcanzó a llegar a donde deseaba. De donde si mi descripción es verídica, y si según ella no yerra quien busca la verdad, aunque no la alcance, es dichoso según aquello conforme a lo cual vive, es decir, según la razón. Mas, la definición que tú has dado no sólo es inexacta, sino que aun en el caso de que no lo fuera, me tendría sin cuidado, pues, yo he propuesto una con la cual se fortalece en gran manera mi posición. ¿Por qué, entonces, no dar por terminada entre nosotros esta cuestión?

[92]

En torno a las cavilaciones académicas

(II, V)

AGUSTÍN.- En tu derecho estás, Alipio, al pedir mi intervención en la disputa, y gustoso voy a tomar la palabra. Según los académicos no se puede tener certeza ni aun de las verdades que son de orden filosófico. En cuanto a las demás, el mismo Carnéades sentía por ellas un profundo desprecio. Sin embargo, el hombre puede ser sabio. Conforme lo has manifestado tú mismo, Licencio, el arte de la sabiduría consiste únicamente en investigar la verdad. De donde se sigue que el sabio no debe dar crédito a nada. En efecto, necesariamente tendría que errar si diese crédito a lo incierto, lo que de por sí sería ya un inconveniente para el sabio. Y los académicos no sólo han profesado que todas las cosas son inciertas, sino que con abundancia de perniciosas razones lo afirman como una verdad. Y razonaban de este modo según el estoico Zenón, quien dijo que sólo podía ser conocida aquella verdad que por su origen mismo, y no otro, estaba impresa en el alma. O, más clara y brevemente: lo verdadero puede ser conocido por aquellas señales sólo de que carece lo que es falso. Pero los académicos, con inusitada vehemencia, sostenían la imposibilidad de este conocimiento: los caracteres de lo verdadero pueden encontrarse en lo falso. Y de ahí las disensiones entre los filósofos, la falacia de los sentidos, los sueños, las locuras, los sofismas. Además, el mismo Zenón había dicho que el opinar era una torpeza. Y los académicos dedujeron de esto, y dada la imposibilidad de la certeza, que el sabio debe negar a todo su asentimiento. Hubo entonces entre [93] ellos una gran rivalidad. La consecuencia les parecía demasiado simple: quien dude de todo, nada haga. Ya proclamaban *sus* sabios al que siempre dormía, al desertor de todo empleo, a aquel que nunca encontraba certeza en nada. La verdad puede permanecer -y permanece- escondida, ya por su natural nebulosidad, ya por la tan grande semejanza que hay entre las

cosas. Pero la verosimilitud basta para legitimar la acción y dar cumplimiento a los deberes sociales. La ardua tarea del sabio está en mantener suspenso todo asentimiento. Aunque brevemente, sin embargo me parece que he dicho todo lo que deseabas, Alipio. He tomado la palabra, como se dice. Si ha faltado algo o si las cosas no son como las he dicho, esto ha sido ajeno a mi voluntad. He hablado conforme a mis profundos sentimientos, y nada más. Se ha de instruir al errado y hay que ser precavido contra el embustero. Lo primero, incumbe al maestro. Lo segundo, requiere discípulos inteligentes.

ALIPIO.- De más está decir cuán agradecido te estoy por haber satisfecho tú a Licencio y relevándome antes del papel que aquí desempeñaba.

[94]

Profunda contradicción de los escépticos
(II, VII)

AGUSTÍN.- ¿Cuándo concluirás, Licencio, con nuestra discusión? ¿Escuchaste cómo son tus académicos?

LICENCIO.- **(Con cierta turbación y vergüenza.)** Estoy arrepentido de lo que afirmé en contra de Trigecio, haciendo consistir la vida feliz en una mera investigación de la verdad. Esto no sólo me tiene intranquilo, sino que además, hace que yo me considere poco menos que miserable, sobre todo, al ver cómo vosotros, llevados de una gran humanidad, sentís compasión de mí. Pero, ¿por qué me he de abatir como un inepto?, o, ¿por qué me he de horrorizar tanto, cuando la causa de la bondad es inmensa? No, no cederé, sino sólo a la verdad.

AGUSTÍN.- ¿Te agradan los nuevos académicos?

LICENCIO.- En gran manera.

AGUSTÍN.- Luego, ¿tu crees que ellos dicen la verdad?

Y LICENCIO, que al principio parecía asentir, comenzó luego a vacilar, al percatarse de la sonrisa de ALIPIO. Entonces dijo:

LICENCIO.- Repite la pregunta.

AGUSTÍN.- ¿Crees tú que los académicos manifiestan la verdad?

LICENCIO.- **(Luego de haber guardado nuevamente silencio):** No sé si lo que dices sea verdadero, pero por [95] lo menos es probable. Ni veo, por lo demás, a qué otra cosa pueda atenerme.

AGUSTÍN.- Y ¿acaso no llaman verosímil a lo probable?

LICENCIO.- Me parece que sí.

AGUSTÍN.- Luego lo que opinan los académicos es sólo algo semejante a la verdad.

LICENCIO.- Así es.

AGUSTÍN.- Pues bien: atiende ahora. Si alguien se encontrara con tu hermano y juzgase que es muy parecido a tu padre, sin haberlo visto nunca antes, ¿no te parecería esto tonto y ridículo?

LICENCIO.- **(Interrumpiendo su silencio.)** No me parecería absurdo.

Y habiendo yo comenzado a responderle, me dijo de pronto:

LICENCIO.- Espera un poco. **(Y sonriéndose, añadió):** ¿Cuentas ya con tu triunfo?

AGUSTÍN.- Tenme por cierto de él. No debes rendirte tan pronto. Sobre todo tratándose de una discusión llevada más con el ánimo de ejercitarse y en un ambiente tranquilo.

LICENCIO.- Pues yo no he leído a los académicos ni poseo la vasta ilustración con que tú llegas hasta mí.

AGUSTÍN.- Puedes creer que los primeros que sostuvieron tales cosas no habían leído a los académicos. Además tu falta de ilustración no debe invalidar de tal modo tu ingenio, de modo que

llegues a rendirte a unas cuantas preguntas mías hechas modestamente. Además, ya estoy temiendo que Alipio tome la palabra por ti, pues es un adversario frente al cual no me encuentro muy seguro.

LICENCIO.- Ojalá estuviera yo ya totalmente vencido a fin de que todos tuvieran el placer de escucharte, y, lo que es más aún, leerte. Con esto no se me podría otorgar mayor contentamiento. Pues con muy buen tino [96] habéis preferido guardar todo esto antes que dejarlo derramarse, comoquiera que todo lo que estamos diciendo, vosotros lo estáis anotando a fin de que no se pierda con el viento, como vulgarmente se dice. Y así todos podamos tener después el placer de leerlo, aunque no sé con qué ojos, ya que allí encontraremos lo mismo que aquí está expresando cada uno. Una bien intencionada discusión, aunque no deje gran provecho, por lo menos de ciertamente un mayor placer al alma.

AGUSTÍN.- Sí, estamos contentos; pero esta repentina alegría tuya ha hecho que se te deslizara una confesión importante, al decirnos que no se te podía presentar un espectáculo que te otorgara mayor felicidad. Y supón que en este instante se presentara aquí tu padre, quien ha saciado con más ardor que nadie su sed de filosofía, y lo vieras disputando sobre este mismo asunto con nosotros, ¿qué te conviene opinar y decir, sintiéndome yo muy afortunado con su presencia?

LICENCIO.- **(Se echó a llorar. Y apenas pudo hablar, exclamó levantando sus manos y ojos al cielo):** Dios mío, ¿cómo podré ver? Mas nadie puede desesperar de Ti.

Casi todos, olvidando un momento la disputa, soltamos nuestras lágrimas. Y luchando conmigo mismo, me concentré un poco y agregué:

AGUSTÍN.- ¡Ánimo y valor! Ya te he advertido cómo puedes animarte, futuro sostén de la Academia; no creo que «antes de comenzar el combate el miedo invada los cuerpos». (Eneid., L. II, v. 424); yo no quiero que con el simple deseo de asistir a una lucha extraña, comiences ya a considerarte como cautivo.

TRIGECIO.- **(Notando que ya nos habíamos serenado):** ¿Qué hay que pueda desear este hombre tan santo y que no se lo conceda Dios a instancias de sus ruegos? Comienza a creer, Licencio; pues como te vea sin tener qué responder ni cómo vencer, pienso que tu fe es muy pequeña.

Aquí reímos todos. Entonces LICENCIO respondió: [97]

LICENCIO.- Y hablas muy feliz cuando no sólo no has encontrado la verdad, sino que ni la has buscado.

Y aprovechándome de la alegría que a todos poseía, añadí:

AGUSTÍN.- Atiende a mi pregunta y procura volver con más firmeza y valor a la cuestión.

LICENCIO.- Aquí estoy como pueda.

AGUSTÍN.- ¿Y si aquel señor de que te hablaban antes, viniera y al ver a mi hermano asegurarse con resolución que es semejante a su padre, sin haberlo conocido, me parecería una insensatez si llegara a creerlo? ¿Por lo menos no parecería ser tildado de tonto?

LICENCIO.- De inmediato, tal vez no, a no ser que se empeñase en sostener una certeza. Pero si su intención es solamente la de manifestar como probable lo que con tanta resolución asegura, no veo por qué merezca represión.

AGUSTÍN.- Bien; pero detengámonos más concretamente en el caso. Imaginate que ese mismo Señor esté aquí presente y que llega tu hermano de cualquier parte, y ese señor preguntara: ¿De quien es hijo este joven? De un cierto Romaniano. Y entonces exclamase: ¡Cuánto se parece a su padre! Lo

afirmo con seguridad. Y tú le preguntaras: Dime, buen hombre, ¿conoces a Romaniano? No, pero me parece este joven muy semejante a él. Pues bien. ¿Quién puede contener la risa al oír esto?

LICENCIO.- De seguro que nadie.

AGUSTÍN.- Y piensa ahora en lo que sigue.

LICENCIO.- Ya lo estaba pensando. Pero es mejor que tú mismo saques la conclusión. Te toca mantener a quien has tomado cautivo.

AGUSTÍN.- ¿Y qué conclusión crees que se pueda sacar de esto? El mismo ejemplo lo está diciendo: ¡no son menos ridículos tus académicos que pretenden encontrar en esta vida tan sólo la semejanza de lo verdadero, sin saber ellos mismos qué sea la verdad!

[98]

Paradoja académica (III, IV)

Habiendo salido a dar una vuelta, de regreso encontramos a Licencio, un joven a quien aún no había podido satisfacer completamente Helicon, muy entretenido ideando algunos versos. Cuando estábamos en mitad del almuerzo -lo que es decir mucho, pues nuestra alimentación es tan frugal que aun recién comienza cuando ya está por terminar-, él se había retirado cuidadosamente sin haber bebido nada. Y ahora, al encontrarlo, le dije: Deseo que termines pronto la poesía que has comenzado. No porque a mí me agrada mucho este tal género, sino porque veo que te has entregado a ello con tanto ardor que no sin disgusto puedes abandonarlo. Por otra parte, declamas un poco bien, y quisiera que recreases nuestros oídos con la delicia de tus versos. Aunque también tienes la pretensión de cantar lo que no entiendes, al igual que aquellas avejillas enjauladas que figuran en algunas tragedias griegas. Pero te advierto que debes continuar tu poción, si deseas, para que asistas a nuestra reunión, en caso que merezcan tu atención Hortencio y la filosofía, por quienes has libado en tu discurso a la vez que te han encendido con mucho más ardor que la poética en el estudio de cosas mucho más grandes y provechosas. Mucho me temo que, invitándote yo a esta clase de estudios, supremo cultivo del espíritu, te haya distraído demasiado en tu fervor por lo que estabas haciendo.

Se sonrojó un tanto Licencio, y dejando de lado lo que hacía, fuese a tomar su poción. En verdad sentía mucha sed y además le convenía retirarse de mi lado [99] oportunamente, pues, a lo mejor, yo habría continuado con mis ásperas reconvenciones. Un momento después, estando nuevamente ya todos reunidos, comencé:

AGUSTÍN.- ¿De modo que ya debemos abandonar un tema desarrollado con tanta evidencia, Alipio?

ALIPIO.- No es raro que lo que crees para ti una cuestión tan evidente, sea para mí bastante obscura aún. Y así como las cosas de suyo evidentes, son para otros mucho más, así las cosas de suyo oscuras lo son mucho más para algunos. De modo que si en realidad esto te parece ya algo muy claro, puede haber alguno para quien le resulte más claro todavía si lo seguimos tratando. Como también puede suceder que, a quien le parecía obscuro, le parezca ahora mucho más. Pero a fin de que no creas que yo me obstino en la disputa, te ruego que tú mismo esclarezcas más lo que hasta aquí hemos estado tratando.

AGUSTÍN.- Bien; pido ahora mucha atención y descuidemos las respuestas. Pienso que así nos será más fácilmente claro el asunto y que el uno persuadirá al otro. Pues bien, ¿dijisteis que el sabio conocía la sabiduría? Porque, quizá no oí bien.

ALIPIO dio señal de aprobación, y yo continué:

Dejemos por ahora a un lado a este sabio. ¿Eres tú un sabio, o no?

ALIPIO.- Ni por asomos.

AGUSTÍN.- Por lo menos deseo que me des tu opinión sobre el sabio académico. ¿Piensas que conoce la sabiduría?

ALIPIO.- ¿Qué diferencia hay entre si a él le parece que la conoce y si realmente la conoce? Temo que esta confusión otorgue a más de alguno de nosotros un reducto de esperanza.

AGUSTÍN.- Esto más parece una querrela tusconiana, como suele decirse cuando se trata de remediar una cuestión, no con su solución, sino con una objeción de otra índole. El poeta llamó a esto una salida rústica y [100] pastoril, cuando en uno de los pasajes de sus Églogas, al preguntársele a uno acerca de en qué parte del mundo el espacio azul del cielo se descubriría con algo más de tres codos, respondió: Y dime tú, ¿en qué parte del mundo nacen las flores con el nombre escrito de los reyes? (Virg., Églog., III, vv. 106-107). Nosotros, Alipio, no hemos de permitirnos aquí tales licencias, aunque sean recuerdos con sabor liceano. Te pido, pues, que respondas a mi pregunta: ¿piensas que un sabio académico conoce la sabiduría?

ALIPIO.- Para no alargarnos demasiado, creo que a él le parece conocerla.

AGUSTÍN.- Y a ti, ¿te parece lo contrario? Yo te pregunto, no lo que él piensa de sí mismo, sino lo que tú crees acerca de esto. No tienes más que o afirmar o negar.

ALIPIO.- Ojalá poseyera yo la facilidad que tú tienes, o sintieras tú la misma dificultad que yo. De seguro que no serías tan exigente ni esperarías gran cosa de todo esto. Pues, habiéndome preguntado tú en qué opinión tengo al sabio académico, he respondido que me parece que él cree conocer la sabiduría, a fin de no caer tan incautamente en una afirmación declarando lo que sé.

AGUSTÍN.- Te pido como un gran favor que primero te dignes responderme a mí y no a ti mismo; y, en seguida, que no te despreocupes tanto de lo que yo espero, como de lo que tú, de seguro, tienes esperanza. Ten por cierto que si durante mi interrogación no me va del todo bien, pronto estaré en tu misma posición y habremos dado por concluido este asunto. Finalmente, como te noto algo preocupado, te advierto que pongas cuidado acerca de lo que te interrogo para que llegues a comprenderlo fácilmente. Me has dicho que con el fin de evitar una afirmación demasiado ligera, te has abstenido en negar o afirmar, lo cual convendría que hicieras ante mi pregunta, como si yo hubiese deseado sondear lo que sabías y no lo que te parecía. Así, pues, [101] te pregunto con toda franqueza: ¿Te parece que el sabio conoce o ignora la sabiduría?

ALIPIO.- Si puede encontrarse la sabiduría conforme lo indica el buen juicio, creo que el sabio puede conocerla.

AGUSTÍN.- Luego la razón te indica que es un sabio el que no ignora la sabiduría. Hasta aquí vamos bien. Además, pienso que no podría parecerle de otro modo. Ahora necesito que me digas si es posible encontrar algún sabio. Y si esto fuera posible, lógico es que se trate de un sabio que conozca o posea la sabiduría. De esta manera se daría ya por terminado el asunto. Pero si me niegas esta última probabilidad, todo se reduciría a saber: no que el sabio conozca algo, sino si puede existir algún sabio. Establecido esto, podemos ya desconfiar de los académicos, y tratar entre los dos este problema con suma diligencia. Y digo, podemos desconfiar de los académicos, con todo derecho, porque mientras por un lado sostienen que es posible que exista el sabio, por el otro niegan que el hombre pueda conocer algo. De donde, para ellos es sabio el que nada conoce. Mas tú dices que el sabio debe poseer la sabiduría, lo cual, ciertamente es muy distinto de la ignorancia. Por último, nos parece como a los antiguos y aun a los mismos académicos, que el error no se conoce. Luego se conoce la verdad. De donde no queda más que esta alternativa: o afirmar que la sabiduría es nada, o que el sabio descrito por los académicos no es aquel que sugiere la buena razón.

[102]

Conclusión (III, XX)

Hasta aquí he tratado de los académicos desde un plano solamente probable. Y si todo lo que he declarado es falso, entonces seré el primero en sostener la imposibilidad humana de conocer la verdad. Mas ahora, afirmo que cuanto he dicho es verdad. Y quien lo dude, puede acudir a Cicerón. En efecto, este autor declara que fue costumbre entre ellos ocultar su doctrina y revelarla solamente a los adeptos que llegaban a la senectud. No sé a punto fijo de qué doctrina se trate, pero pienso que era la de Platón. Yo, francamente, ignoro qué sea la sabiduría humana. Creo que aún no he logrado adquirirla. Pero teniendo actualmente sólo treinta y tres años, pienso que algún día me será dado poseerla. Por algo he

renunciado a todo aquello que los mortales llaman bienes, con el fin de entregarme por entero a tan importante tarea. Me han aterrado los académicos sin haber conseguido nada de ellos, y ahora me encuentro premunido en contra suya con buenos argumentos. Sé demasiado bien, que hay dos modos de conocer: la razón y la autoridad. Estoy resuelto a no separarme jamás de la autoridad de Cristo, sencillamente porque estoy convencido de que no hay otra más poderosa. Pero, del mismo modo, deseo llegar al conocimiento por la razón. Deseo creer en la verdad no sólo mediante fe, sino también comprenderla mediante la razón. A este respecto pienso encontrar en los platónicos muchas cosas interesantes que no contradigan a las Escrituras.

Cuando di fin a este discurso, noté que ya había anochecido, y se estaba escribiendo con luz. A pesar de [103] ello, todos los jóvenes esperaban ansiosos la respuesta de Alipio, o por lo menos que la prometiese para el siguiente día. Pero Alipio no demoró mucho.

ALIPIO.- Al fin me encuentro satisfecho con la discusión de hoy. Declaro que me retiro altamente superado. Me invade una alegría inmensa y creo justo comunicarla también a vosotros, mis jueces y compañeros. Tal vez si por esta razón los mismos académicos hayan deseado ser aventajados por sus futuros seguidores. Y, en verdad, ¿qué cosa más placentera, más llena de alta sabiduría, más impregnada de exquisita benevolencia, más acertada en honda doctrina, puede haber que este discurso? Os declaro, con sinceridad, que no soy capaz de admirar más la dulzura con que han sido tratadas las cuestiones más áridas, la fortaleza con que se han encarado los problemas más escabrosos, la moderación usada en el convencimiento y la genialidad para dilucidar los asuntos más oscuros. Por todo lo cual, amigos míos, vosotros que esperabais mi respuesta, entregaos conmigo al saber profundo, animados de la más cierta esperanza. Gracias a Dios, tenemos un jefe, quien nos conducirá hasta los mismos arcanos de la verdad.

Todos se contemplaban admirados de la respuesta de ALIPIO. Entonces les dije, en tono festivo:

AGUSTÍN.- Qué, ¿sentís envidia por mis alabanzas? Estoy seguro de la constancia de Alipio. Nada temo de él. Y para que vosotros os mostréis igualmente agradecidos hacia mí, os pongo sobre aviso contra quien ha defraudado la recta intención con que esperabais su respuesta. Leed a los académicos. Y cuando encontréis allí a Cicerón, el verdadero vencedor, en cuya comparación lo mío es vano, tomadlo de parte vuestra para la defensa de nuestros actuales principios contra las falacias académicas. Con esta dura recompensa te devuelvo, Alipio, la falsa alabanza que me has prodigado.

Y con alegría de todos, pusimos fin aquí a nuestra discusión, la cual fue llevada a cabo, no sé si con mucha firmeza, pero sí con moderación y brevedad.

[104]

Sobre la vida feliz
(Cap. III)

AGUSTÍN.- Habéis tardado en llegar. Posiblemente no habrá sido porque habréis sufrido alguna indigestión, sino más bien por la seguridad con que contabais de que se comería frugalmente. Y pensasteis, seguramente, que no había necesidad alguna en apuraros para servirlos tal poquedad. En realidad, no creo que haya quedado gran cosa después de haber tenido una comida tan modesta en la solemnidad de ayer (*Cumpleaños de AGUSTÍN*). Quizá sin razón. Estoy tan ignorante como vosotros respecto a lo que hoy se nos va a servir, pues es otro quien diligentemente prepara para todos la comida. Pero nosotros, ya sea por causa de enfermedad, ya de hartamiento o por algún negocio, dejamos fácilmente de comer. Lo que, conforme convinimos ayer piadosa y constantemente, también contribuye a la felicidad del hombre. En efecto, habiendo sido racionalmente demostrado que era feliz aquel que poseía a su Dios, se planteó la cuestión sobre quién era el que poseía a Dios. Y sobre esto, si

mal no recuerdo, se presentaron tres sentencias: Algunos dijeron que poseía a Dios aquel que hace siempre lo que Él manda. Otros, que el que vive bien. Y, finalmente, hubo quienes sostuvieron que poseía a Dios aquel en cuya alma no habita el espíritu de inmundicia.

Sin embargo, tal vez todos habéis afirmado una misma cosa, pero con otras palabras. Porque, si consideramos bien las dos primeras sentencias, el vivir bien y el obrar según Dios lo dispone, resulta que el que hace lo que Dios quiere, vive bien. Y vivir bien, no es otra [105] cosa hacer lo que es grata a Dios. A no ser que a vosotros os parezca de otra manera (**todos aprobaron**). En cuanto a la tercera sentencia, ha de considerarse esta más cuidadosamente. Porque según el uso ritual, el espíritu inmundo puede entenderse de dos maneras: o aquel que externamente conturba al alma y los sentidos hasta causar cierta locura en los hombres, y para excluir al cual se necesita del exorcismo de los que están encargados de arrojarlo, ayudados de auxilios divinos; o bien aquel representado en las almas manchadas totalmente por los errores y los vicios. Ahora pregunto a ti, niño, que por tener un espíritu más sereno y posiblemente más limpio, y ya que tuya es esta sentencia: ¿quién crees tú que no tiene el espíritu inmundo, o aquel que no posee al demonio atormentador, a aquel que tiene su alma limpia de vicio y de pecado, viviendo castamente?

ADEODATO.- ¿A quién llamas casto? ¿Al que vive sin pecado o al que se abstiene solamente de un concubinato ilícito? Porque no sé cómo pueda llamarse casto al que sólo se abstiene de un concubinato ilícito y no evita los demás pecados. Es verdaderamente casto aquel que solamente a Dios atiende y a él se obliga.

Me agradó sobremanera que se anotaran las palabras del niño. Y luego agregué:

AGUSTÍN.- Por lo tanto, este es necesariamente quien ha de vivir bien, y quien bien vive, conviene que tal sea. A no ser que a ti te parezca otra cosa.

ADEODATO, juntamente con los demás, estuvo de acuerdo.

Así pues, continué yo, aquí no hay más que una sola sentencia. Pero, aún queda algo más. Y yo pregunto: ¿Quiere Dios que el hombre lo busque? Y nuevamente asintieron todos. Pero aún más: ¿Podemos decir que viva malamente quien busca a Dios?

TODOS.- De ninguna manera. [106]

AGUSTÍN.- Y ahora, ¿puede el espíritu inmundo buscar a Dios?

Todos negaron, menos NAVIGIO, quien pronto se adhirió también a la negación de los demás.

AGUSTÍN.- Pues bien; si el que busca a Dios, vive bien, hace lo que a Él agrada y no lleva el espíritu de inmundicia; pero también el que busca a Dios, todavía no lo posee. Luego, no todo el que, o vive bien o hace lo que a Dios agrada, o no tiene el espíritu de inmundicia, puede poseer de inmediato a Dios.

Cogidos en sus propias palabras, todos sonrieron. Entonces mi madre, que por algún tiempo había permanecido callada, me pidió que aclarara la conclusión.

MÓNICA.- Mas, nadie tiene a Dios sin antes haberle buscado de algún modo.

AGUSTÍN.- Sí, muy bien; mas, todo el que busca, aún no posee a Dios, aunque viva bien.

MÓNICA.- A mí me parece que nadie deja de tener a Dios. Y lo que sucede es que, quién vive bien, lo tiene más propicio, y quien vive mal lo tiene como enemigo.

AGUSTÍN.- Quiere decir entonces que ayer no anduvimos muy acertados al conceder que es feliz el hombre que posee a Dios. Ya que todos los hombres poseen a Dios. Hay que agregar, pues, quien lo tiene propicio. Por lo menos, esto no es ya evidente, ¿es feliz el hombre que tiene a Dios propicio?

NAVIGIO.- Aprobaría lo dicho si no me asaltara un temor respecto de la conclusión que se presentaría sobre el que busca a Dios. Pues sería fácil deducir que un académico es feliz, aunque ayer lo llamábamos, en pésimo latín, pero con una expresión muy acertada, ya caducado. En efecto, quien busca a Dios, no lo puede tener adverso, sino propicio; y quien lo tiene propicio, es feliz. Luego es feliz el que busca, aunque todo aquel que busca no tenga lo que desea. Pero esto último, que sea feliz el que aún busca, nos parecía ayer un absurdo, razón por lo cual creíamos deshechas las tinieblas académicas. [107] Ahora estaría manifiesto el triunfo de Licencio. Y ninguna de aquellas cosas que tomé contrariando mi salud, aunque eran muy dulces, podrían quitarme la pena que siento ahora.

TRIGECIO.- No me parece que de inmediato sea enemigo de Dios quien no lo tiene propicio. Debe haber algún medio.

AGUSTÍN.- Y este hombre mediador, para quien Dios no es propicio pero tampoco su enemigo, ¿concedes que de algún modo tendría a Dios?

MÓNICA.- Una cosa es tener a Dios, y otra es no estar sin Dios. Y, ¿qué será mejor, tener a Dios o no estar sin Él? En cuanto puedo entender la cuestión, mi sentencia es esta: Quien vive bien, tiene a Dios y lo tiene propicio; quien vive mal, tiene a Dios, pero lo tiene adverso. Y quien lo busca sin haberlo aún encontrado, no lo tiene adverso ni propicio, sino que simplemente no está sin Dios.

AGUSTÍN.- ¿Es esta, también, vuestra opinión? -Y todos respondieron que sí-. Muy bien; pero ¿no os parece que Dios es propicio a aquel a quien favorece? -Asintieron todos-. ¿Y no favorece Dios a quien lo busca? -Naturalmente, lo favorece, respondieron-. Luego, quien busca a Dios, ya lo tiene propicio, y es por lo tanto feliz, resultando feliz el que todavía busca sin encontrar lo que desea.

MÓNICA.- No me parece que sea feliz del todo, quien desea lo que aun no posee.

AGUSTÍN.- Entonces, no todo el que tiene a Dios propicio es feliz.

MÓNICA.- Si eso lo sugiere la razón, no puedo negarlo.

AGUSTÍN.- Saquemos ya la siguiente conclusión: Quien ya encontró a Dios y lo tiene propicio, es feliz; quien busca a Dios, tiene a Dios propicio, pero todavía no es feliz. Todo aquel que por sus pecados y vicios enajena a Dios, no sólo no es feliz, sino que ni siquiera [108] es propicio a Dios. Cuando noté que lo dicho había agradado a todos, continué -: Bien, aún hay algo que se nos puede hacer difícil. Según sabemos, el que no es feliz, es miserable. De donde será fácil colegir que, siendo alguien propicio a Dios y como todavía no sea feliz, es miserable. Y aplicando aquí lo que dice Tulio, que es rico el poseedor de extensas tierras, ¿diremos que son pobres los poseedores de todas las virtudes? Si todo indigente es miserable, pensad si todo miserable es indigente. De donde, en último término, la indigencia no es más que miseria, conforme aprobasteis el cuando, poco ha, lo expresé. Pero la investigación de todo esto necesita más tiempo. Os pido, por lo tanto, que mañana os reunáis nuevamente junto a esta mesa.

Aceptada gustosamente mi proposición, nos levantamos.

[109]



Acerca del orden

(I, VI)

Universalidad del orden

AGUSTÍN.- Ya no te voy a preguntar si existe algo sin causa, pues veo que no te agrada. Por lo tanto, te preguntaré si el orden te parece un bien o un mal.

LICENCIO.- No acepto esa alternativa. Me parece que hay un término medio: el orden ni es bueno ni es malo.

AGUSTÍN.- Pero, por lo menos, ¿hay algo contrario al orden?

LICENCIO.- Nada, pues no veo como una cosa que lo invade y lo penetra todo pueda tener un contrario. Y si lo tuviese, quedaría fuera del orden. Mas, pienso que nada hay sin algún orden; y, por lo tanto, que nada hay contrario a él.

TRIGECIO.- Luego, ¿el error no es un contrario del orden?

LICENCIO.- De ningún modo. Creo que nadie yerra sin causa, y la serie de causas ya es un orden. Además, el mismo error llega a ser una causa de aquello que engendra. De ahí que si no cae fuera del orden, no puede ser su contrario.

Trigecio callaba. Yo no cabía en mí de gozo, teniendo de mi parte ahora a un hijo de mi queridísimo amigo (*Romaniano*). Y, más todavía, al ver cómo este joven había logrado salir de la mediocridad, y, dejándolo todo, se había lanzado con tal entusiasmo en la filosofía. Mientras así me encontraba alegremente admirado, como súbitamente iluminada su alma, exclamó: -«¡Si pudiera decir cuánto deseo! ¿Dónde, dónde se han ido mis palabras? ¡El bien y el mal pertenecen al orden!».

[110]

El mal en el reino del orden
(I, VII)

LICENCIO.- Creed, si os place, aunque no lo sepa explicar.

Yo continuaba callado, admirando. TRIGECIO, al verlo, como embriagado por la afabilidad, repuso:

TRIGECIO.- Me parece absurdo y contrario a la verdad lo que acabas de decir. Súfreme un poco y no me interrumpas con tus exclamaciones.

LICENCIO.- Di lo que gustes. No temo me arrebatas lo que he visto y poseo.

TRIGECIO.- Ojalá estuvieras dentro de ese orden que defiendes para que no te expresaras con tanto desacato contra Dios (es lo menos que te puedo decir). Porque ¿qué impiedad mayor puede decirse, que afirmar que el orden también contiene el mal? Ciertamente, Dios ama el orden...

LICENCIO.- Y claro es que lo ama. El orden viene de Él y con Él existe. Y piensa si puede decirse algo más conveniente, tratándose de tan alto asunto. Ni puedo siquiera instruirte en esto.

TRIGECIO.- ¿A qué pensar tanto? Acepto llanamente cuanto dices, esto es, que el orden contiene también el mal, que viene de Dios y es amado por Él. De donde se sigue que el mismo mal viene de Dios y es amado por Dios.

Esta vez temí por LICENCIO. Se quejaba de la dificultad de las palabras. Pero pronto respondió acertadamente:

LICENCIO.- Dios no puede amar el mal. Sencillamente porque no es propio del orden el que Dios ame el mal. Y precisamente por esto mismo ama el orden, [111] porque debido a él no puede amar el mal. ¿Acaso ama Dios los males que pueden no estar en el orden? El orden del mal consiste en que no puede ser amado por Dios. ¿O te parece poco orden el que Dios ame el bien y no ame el mal? Dios ama el orden, y sin embargo no ama los males que están contenidos en él. Puesto que esto quiere Él, amar el bien y no amar el mal, lo que es un gran orden por divina disposición. Y este mismo orden, divinamente dispuesto, abarcando en distinción la congruencia del mundo, hace que el mal sea necesario. De tal manera que de una antítesis admirable, que nosotros mismos usamos con placer en los discursos, resulta una soberana hermosura en el conjunto del universo...

Interrumpiose un momento LICENCIO, y levantándose en dirección al lecho de TRIGECIO, continuó:

LICENCIO.- Deseo saber de ti si Dios es justo.

Mas TRIGECIO callaba, temiendo alguna repentina y nueva inspiración de su condiscípulo. Entonces añadió LICENCIO:

LICENCIO.- Si me respondes que Dios no es justo, tú sabrás lo que debes hacer, ya que acabas de reprocharme una impiedad. Pero si hasta nosotros mismos sentimos la necesidad del orden, justo es Dios dando a cada cual lo suyo. Y si en nada hay distinción alguna, ¿cómo puede haber distribución? Si todas las cosas son buenas, ¿cómo será posible la distinción? Y el que Dios recompense a los buenos y a los malos según sus méritos, dentro del orden está. Dios es justo y todo existe con orden.

Dicho esto, LICENCIO volvió a su lugar. Y notando que nadie le respondía, añadió con voz más suave:

LICENCIO.- Tú, al menos, que planteaste estas cosas, ¿no contestas nada?

AGUSTÍN.- La nueva religión, sin duda alguna, te ha sido la inspiradora de todas estas cosas. Lo que deba responder os lo diré de día, pues el alba debe estar ya muy cerca, a no ser que ese rayo de luz que atraviesa las ventanas sea de la luna...

[112]

Que todo tiende hacia la unidad
(II, XVIII)

Estamos tratando sobre el conocimiento de las cosas. Resumiré aquí todo lo dicho, de un modo claro y breve. Según mi opinión, nadie debe osar introducirse en el estudio del universo sin estar suficientemente versado en el arte de la discusión y la ciencia de los números. Por lo menos, en esta última. Y si aun esto pareciere mucha exigencia, en rigor se ha de saber por lo menos qué sea la unidad, qué rol desempeñe en la constitución de los números y cuál sea su valor. No es necesario constatar todo esto en el orden y ley supremos que rigen la totalidad de las cosas, sino que se ha de comenzar por la observación de las cosas y acontecimientos diarios. Por otra parte, esta ilustración comienza en la misma filosofía, que en resumen su contenido se resuelve en una averiguación de la unidad, eso sí que hasta llegar a trascender lo humano para prolongarse en un orden altamente divino.

La filosofía tiene una doble función: estudio del alma y estudio de Dios. Con el primero llegamos al conocimiento de nosotros mismos. Con el segundo, al de nuestro origen. El uno nos es más deleitable: el otro nos es más caro. Aquel nos hace dignos de la vida feliz; el otro nos constituye en estado de felicidad. El primero es para los que aprendan; el segundo para los ya instruídos. Este es el orden que ha de seguirse en el camino de la sabiduría. Sólo así seremos capaces de comprender el orden de las cosas en la distinción de dos mundos, y al mismo Autor del universo, de quien el alma no tiene más ciencia que el saber que lo ignora.

El alma entregada a la filosofía ha de seguir esta [113] orden comenzando por una observación de sí misma. Y una vez que haya llegado a constatar que es racional, y que en la razón nada hay más poderoso y mejor que los números, o que la razón no es más que un número, debe entrar en sí misma y pensar: Yo, guiada por un dinamismo interior y oculto, puedo distinguir y unir, y esta capacidad de distinción y unión se llama mi razón. Pero, ¿qué es aquello que se divide en la distinción, sino lo que parecía unidad y no lo era, o lo que no era tan unidad como a simple vista parecía? ¿Y para qué se

realiza la conexión si no es para formar la unidad en cuanto sea posible? Luego, al dividir y unir, no busco yo ni amo más que la unidad. Divido para purificar y uno para integrar. En la primera operación rechazo lo que no viene al caso; en la segunda, enlazo las convenientes para ensayar la perfecta unidad. La piedra, para que sea piedra, debe tener sus partes y naturaleza trabadas en sólida unidad. Lo mismo el árbol, para que sea tal, debe ser uno. Igual cosa sucede con las partes constituidas de cualquier animal. La esencia de la amistad consiste también en la tendencia a lo uno. Y cuanto más unidos sean dos seres, tanto más amigos serán. El pueblo es una ciudad a la cual no conviene la disensión. Y discrepar no es otra cosa que un rechazo de la unidad. Los ejércitos son unidades integradas por muchos soldados, y tanto más invencibles serán cuanto más estrecha sea la conexión entre estos. ¿Que es todo amor? ¿Acaso el amante no tiende a ser una sola cosa con lo amado? La misma voluptuosidad deleita violentamente al realizar los amantes la estrecha unión de los cuerpos. El dolor tiene su raíz en la ruina de la unidad. Por lo que conviene no desear la unidad con aquello que fácilmente puede ser separado.

[114]

Epílogo (II, XX)

AGUSTÍN.- Como veis, hemos de procurar en todo y por todo, el recto orden de las cosas y de nuestras vidas. Para conseguir esto, hemos de mejorar cada día nuestras costumbres. Dios oye prestamente a quienes viven bien. Roguemos, pues, no para tener riquezas, honores y demás transitorias caducidades de la vida, sino para lograr todo aquello que hará de nosotros unos hombres buenos y felices. Y en este importante negocio, no es poca parte la que te corresponde a ti, madre mía, por cuyos ruegos creo y confieso firmemente que Dios me ha dado tal razón que nada prefiera, nada desee, nada piense y nada ame sino sólo la noble investigación de la verdad. Y también creo y afirmo que, así como a tus méritos debemos el desear tanto bien, no es sino mediante tus ruegos como lo conseguiremos. Y a ti, Alipio, ¿qué te diré? ¿Qué te aconsejaré? Por más que ames cuanto he dicho, nunca será demasiado, sino siempre poco.

ALIPIO.- Verdaderamente has conseguido que el ejemplo de los grandes hombres, mediante la diaria consideración y admiración que al presente te profesamos, no sólo no deje en nosotros lugar a dudas, aun cuando antes nos parecían inverosímiles, dada la magnitud de las proezas por ellos realizadas, sino que hasta estamos dispuestos a jurar por él si fuere necesario. ¿Y qué? ¿Acaso hoy no más nos has recordado esa casi divina disciplina pitagórica, con justo derecho sostenida y aprobada? Has rememorado ante nosotros las reglas de vida, los caminos y el dominio de las ciencias, en un [115] cuadro ancho y claro, y todo lo demás que aquel gran varón veneraba. Incluso nos has introducido en los soberanos arcanos de la verdad, y nos has mostrado dónde se hallan, cómo son, cuáles buscar, y todo de un modo breve y claro. Y aunque sospechemos y creamos que aún hay para ti otros secretos, sin embargo, no sin atrevimiento, podemos desear que nos señales algo más.

AGUSTÍN.- acepto gustoso cuanto has dicho. No porque me agraden tus palabras, que no dicen verdad, sino por la rectitud de intención que las anima.

Y habiendo anochecido ya, pusimos fin a nuestra discusión. Todos estaban alegres y satisfechos de haber encontrado lo que esperaban.

[116]



De la grandeza del alma Infinita fuerza del alma (Cap. V)

AGUSTÍN.- Hasta aquí vas bien. Ahora te pregunto: ¿piensas acaso que el alma está sólo en el cuerpo?

EVODIO.- Naturalmente.

AGUSTÍN.- Dentro de él, como en un odre; o fuera de él, a semejanza de un envoltorio; o, ¿por dentro y fuera a la vez?

EVODIO.- Creo que está del último modo que mencionaste. Por dentro y por fuera a la vez. Pues, si el alma no estuviera dentro del cuerpo, los órganos viscerales no tendrían vitalidad alguna. Y si no estuviera también por fuera de él, no sentiríamos cuando la piel es punzada.

AGUSTÍN.- Ya puedes calcular la fuerza del alma. Es tanta, cuanta tienen las partes del cuerpo.

EVODIO.- Si esto enseña la razón, nada más hay que hacer.

AGUSTÍN.- Sientes rectamente al decir que nada más hay que hacer fuera de lo que enseña la razón. Pero, ¿te parece muy firme la razón?

EVODIO.- Cuando no encuentro algo más firme que ella, creo que sí. Ya investigaré a su debido tiempo algo que me preocupa bastante, a saber: si permanece esta forma una vez que haya concluido el cuerpo. Dejo esta cuestión para lo último. Pero como me parece pertenecer a la cantidad el investigar sobre el número de las almas, no lo pasaré por alto ahora. [117]

AGUSTÍN.- Está bien lo que piensas. Pero, antes, desearía que habláramos del espacio del alma, si te agrada. Es algo que me tiene preocupado y en lo cual podré aprender algo más.

EVODIO.- Como quieras. Pues esta disimulada duda tuya me ha hecho dudar, en verdad, sobre algo que ya me parecía terminado.

AGUSTÍN.- Dime, ¿no te parece un nombre sin sentido eso que se llama memoria?

EVODIO.- Creo que nadie piensa así.

AGUSTÍN.- ¿Y es una facultad del alma o del cuerpo?

EVODIO.- Dudar de esto me parece hasta ridículo. ¿Quién creerá que un cuerpo inanimado puede conservar recuerdo de algo?

AGUSTÍN.- En fin, ¿recuerdas la ciudad de Milán?

EVODIO.- Y mucho.

AGUSTÍN.- Ahora que la hemos nombrado, ¿recuerdas su grandeza y configuración?

EVODIO.- Verdaderamente que sí. Y nada rememoro más reciente y completo.

AGUSTÍN.- Y como no la puedes ver ahora con los ojos, ¿la verás con tu alma?

EVODIO.- Exactamente.

AGUSTÍN.- ¿Recuerdas, del mismo modo, qué distancia nos separa de ella?

EVODIO.- También lo recuerdo.

AGUSTÍN.- Pues, ¿con tu alma puedes ver también la distancia de los lugares?

EVODIO.- La veo.

AGUSTÍN.- Pues bien: siendo que tu alma está donde está tu cuerpo y le es imposible extenderse más allá de él, ¿cómo puedes ver todo esto?

EVODIO.- Creo que mediante la memoria aunque el cuerpo no esté presente en aquellos lugares.

[118]

AGUSTÍN.- Luego, ¿las imágenes de todos esos lugares están contenidas en la memoria?

EVODIO.- Así parece. Es verdad que ignoro cuanto sucede allí. Pero lo sabría si mi alma se dilatase hasta esos lugares y sintiera su presencia.

AGUSTÍN.- Creo ser cierto cuanto dices. Mas, estas imágenes son los cuerpos.

EVODIO.- Necesariamente; puesto que las ciudades y la tierra no son sino cuerpos.

AGUSTÍN.- ¿Has mirado alguna vez con espejuelos, o visto tu rostro reflejado en las pupilas de otros ojos?

EVODIO.- Muchas veces.

AGUSTÍN.- ¿Y por qué aparece allí mucho más pequeño de lo que es en realidad?

EVODIO.- ¿Y cómo quieres que se vea de distinta dimensión que la del espejo?

AGUSTÍN.- ¿Luego es necesario que las imágenes de los cuerpos nos parezcan pequeñas, si los cuerpos que las reflejan también lo son?

EVODIO.- Es de absoluta necesidad.

AGUSTÍN.- ¿Por qué, entonces, el alma, cuya extensión no es más grande que la del cuerpo que la contiene, puede reflejar imágenes tan enormes como las de las ciudades, la extensión de las tierras y todo lo más grande que ella pueda imaginar? Yo quisiera que pensaras detenidamente en la grandeza y multitud de objetos que contiene la memoria y, por lo tanto, nuestra alma. ¿Qué profundidad, qué

abismos y qué inmensidades podrían contener todo esto? ¡Y pensar que el alma, conforme lo enseñó la razón más arriba, no tiene mayores dimensiones que las del cuerpo animado por ella!

EVODIO.- No tengo qué responder ni acierto a explicar cuánto me preocupa todo esto. Y me río de mí mismo al recordar con qué facilidad y prontitud concedí a la razón que el alma tenía las mismas dimensiones que el cuerpo. [119]

AGUSTÍN.- Luego, ¿ya no te parece la velocidad del alma como la del viento?

EVODIO.- Imposible; pues este aire, aunque probablemente levanta los vientos, pudiera llenar todo el universo, todavía el alma puede imaginar muchos más mundos, a tal punto, que ni siquiera puedo sospechar cuántas imágenes y qué espacio tenga ella.

AGUSTÍN.- Luego es mejor que convengas conmigo, como antes me habías concedido, que el alma no es larga, no ancha, ni alta.

EVODIO.- Fácilmente asentiría, si no me preocupara tanto el saber cómo las innumerables imágenes de tantos espacios puedan estar sin longitud, altura y ancho.

[120]



Libro del maestro

Que aprendemos según la verdad que nos dirige desde el interior, y no por las palabras que vienen desde fuera
(Cap. XI)

AGUSTÍN.- Hasta aquí hemos tratado principalmente de las palabras, las cuales, en resumen, no tienen, otra importancia que amonestarnos para que investiguemos y busquemos las cosas, pero no nos las dan a conocer. Se puede decir que me enseña algo aquel que pone ante mis ojos, o ante alguno de los sentidos de mi cuerpo, e incluso ante mi alma misma, aquello que deseo conocer. Las palabras no son más que el previo conocimiento de las cosas. Pero quien sólo oye palabras, ni aún estas podrá comprender... No sin razón se dice que cuando se profieren las palabras, o conocemos su significado o no lo conocemos. Si lo conocemos, entonces sólo recordamos algo más que aprendemos mediante ellas. Si lo ignoramos, ellas no hacen más que instarnos a indagar lo que significan.

Todas aquellas cosas que se narran en los Libros Santos, más bien pienso que las creo, antes que las sé. Y los mismos que las escribieron ciertamente no ignoraron esta diferencia. En efecto, el profeta dice: *Nisi crederitis, non intelligetis* (Is., VII, 9). Y seguramente no habría dicho tal si no hubiera notado la gran diferencia de lo que hablo. Luego lo que entiendo, también lo creo; pero no todo lo que creo, entiendo. Todo lo que entiendo, lo sé; pero no todo lo que creo, sé. Ni por eso niego la inmensa utilidad que reporta el creer muchas cosas que ignoro... [121]

Sobre todo cuando entendemos, no consultamos a quien desde fuera nos habla, sino a la verdad que preside en el interior de nuestras almas. Las palabras inducen a consultar esta verdad. Y aquel a quien consultamos, ese mismo es quien nos enseña. Y este que nos enseña, es Cristo que habita en el interior de cada hombre, es decir, la inconmutable Virtud y Sempiterna sabiduría de Dios. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría. Y ella es derramada, no sobre cualquiera, sino sobre aquellos que son capaces de recibirla en la posibilidad de su buena o mala vida. Y si alguien se engaña, no es por cierto por culpa de esta Verdad consultada, como tampoco es culpa de la luz el que muchas veces nuestros ojos corpóreos se engañen.

[122]

Cristo, la Verdad, enseña interiormente
(Cap. XII)

Consultamos esa verdad interior sobre el color de los cuerpos, los elementos del mundo, los sentidos del cuerpo -de los cuales usa el alma para conocer toda esa materialidad-, y de tal modo que las palabras externas no son para nosotros más que sonidos. Todo lo que percibimos, o lo percibimos por los sentidos del cuerpo, o por el alma. Si lo primero, entonces se trata de las cosas sensibles. Si lo segundo, de cosas inteligibles, es decir, usando el tecnicismo de nuestros autores, por los sentidos

percibimos lo carnal, por el alma, lo espiritual. Cuando somos interrogados sobre las primeras, respondemos si están presentes aquellas que sentimos, como cuando se nos pregunta dónde está y cuál sea la luna nueva. Si aquel que nos interroga no la ve, cree en nuestras palabras. Como así también, muchas veces no presta crédito a estas. Pero de ningún modo aprende algo, a no ser que vea lo que se le dice, y en este caso aprende, no ya por las palabras, sino por los sentidos y en presencia de las cosas mismas. Igualmente el mismo sonido tienen las palabras para aquel que las ve, como para el que no las ve. Mas, cuando no se nos interroga sobre aquello que está presente a nosotros, sino que sobren lo que antes habíamos sentido, entonces respondemos según la imaginación y el recuerdo de aquellas cosas, el cual se conserva en la memoria. Aunque en ese caso no sé cómo podamos llamar verdadero a lo que falsamente miramos; a no ser únicamente porque respondemos, no como que vemos y sentimos tales cosas, sino como que antes las sentimos y [123] vimos... Mas, al tratarse sobre aquellas cosas que se ven con la razón (mens) mente, esto es con la razón y el entendimiento, entonces hablamos mirando con la luz interior de la verdad, mediante la cual se ilustra y con la cual goza lo que llamamos el homo interior. Y si todo el que me escucha, ve también lo mismo que yo con esa vista secreta y simple, entonces comprende, no mediante mis palabras, sino mediante lo que él ve en su contemplación interior de la verdad. Luego, ni aun en este caso enseñó algo con mis palabras; sino que el que ahora enseña, son las mismas cosas interiormente manifiestas en la proyección íntima de la verdad divina. Y si el que me escucha fuera interrogado, de seguro que también podría responder. Y por supuesto que nada más absurdo que pensar que ese señor ha sido enseñado por mis palabras, cuando así él también podría responder sobre lo mismo, antes que yo hablase...

[124]



Del libre albedrío

De la ley eterna y de la temporal

(I, XV)

AGUSTÍN.- Quien desea vivir honestamente, pregunto yo, ¿ama la ley tan sólo porque le parece recta, o la encuentra llevadera y hermosa porque, mediante ella, viene a los hombres de buena voluntad la felicidad, y a los malos, la miseria?

EVODIO.- La ama con toda su alma, y, precisamente, vive bien porque la observa.

AGUSTÍN.- Pues bien; al amarla, ama algo mutable y temporal, o a algo estable y sempiterno.

EVODIO.- Es evidente que en ella ama una cosa eterna e inmutable.

AGUSTÍN.- Y los que viven mal, ¿juzgas que, deseando ser felices, aman esta ley eterna?

EVODIO.- Pienso que de ninguna manera la aman.

AGUSTÍN.- ¿Y aman alguna otra cosa?

EVODIO.- Aman muchas cosas: Desde luego aman aquello que les causa una vida poco recomendable.

AGUSTÍN.- ¿Te refieres a las riquezas, honores, placeres, vanidad del cuerpo?

EVODIO.- Y no a otras.

AGUSTÍN.- Y esas cosas perniciosas para una vida breve, ¿son eternas?

EVODIO.- Decir eso, sería un absurdo.

AGUSTÍN.- Hay pues, dos clases de hombres: unos, [125] que aman lo transitorio; y otros, que aman lo eterno. Conviene también que haya dos leyes: una eterna y otra temporal. Pues bien; ¿qué clase de súbditos pondrías en cada una de esas leyes?

EVODIO.- Es muy fácil responder a tu pregunta: los que viven espiritualmente felices, están bajo la ley eterna; los miserables, bajo la ley temporal.

AGUSTÍN.- Eso está bien, pero siempre que añadas que, los que están bajo la ley temporal, no se librarán de la ley eterna. De ahí que todo lo que es justo, y lo que justamente va variando, puede ser ordenado. Por lo demás, los que de buena voluntad viven según la ley eterna, no necesitan una ley temporal.

EVODIO.- Esa es también mi opinión.

AGUSTÍN.- La ley eterna ordena no amar lo temporal, y que todos se conviertan al amor de lo eterno.

EVODIO.- Exactamente.

AGUSTÍN.- Y respecto a la ley temporal, pienso que ella tiene por objeto primario, el conceder que se posea justamente lo necesario a esta vida, sin que haya perturbación de la paz en la sociedad humana, en cuanto pueda preservarse esta paz. Ella abarca los siguientes puntos: este cuerpo y lo que se llama bienes, en orden a la salud, la cultura de los sentidos, las fuerzas, la hermosura y las demás cosas necesarias a las artes, en parte y en parte viles. En segundo lugar, la libertad, que en rigor sólo merece este nombre aquella de que gozan los que viven felices en su integral adhesión a la ley eterna. Pero también me refiero a aquella otra libertad que se dicen tener los que no viven bajo la dominación de ningún humano, o a la que aspiran tener los esclavos. Después, los padres, los hermanos, los esposos, los hijos, los parientes, los familiares y todos aquellos que por una u obra razón viven junto a nosotros. También la ciudad, que es, a veces, como una madre; los honores, la fama y la gloria humana. En último término el dinero, las riquezas, con lo cual significo todas aquellas cosas de que, en justicia, somos [126] dueños y podemos disponer de ella para su venta o compra... Me es difícil explicar cómo la ley temporal pueda atender a tantas atribuciones. Pero tampoco es necesario hacerlo aquí. Baste decir que en su aspecto vindicativo esta ley no puede excederse a tal grado que pueda arrebatar alguno de estos bienes a quien castiga. Es una ley que se hace respetar por el temor y su observancia por parte de aquellos a quienes está destinada, va acompañada o precedida de inminentes urgencias y amenazas. Y gracias a este temor, es posible que cada cual tome sólo aquello que le pertenece y conservar así el vínculo de la sociedad.

[127]

La presciencia divina no coarta nuestra libertad

(III, II)

Mucho me intranquiliza y preocupa el problema de cómo no hay contrariedad ni repugnancia alguna en que Dios tenga presciencia de lo futuro y sin embargo nosotros pequemos libremente. Pues quien diga que las cosas sucederán de un modo distinto a como Dios lo sabe, destruye impiamente la misma presciencia divina. Por lo tanto, si Dios sabía de antemano que el primer hombre iba a pecar, como necesariamente debe concedermelo todo aquel que convenga conmigo en la presciencia divina, esto no significa nada contra Dios que del pecado cometido sacó un gran bien. Aun más, no sólo al crearlo, sabiendo desde ya lo que iba a suceder, demostró su inmensa bondad, sino que además su justicia al castigar, y su misericordia al redimirlo. Por lo tanto, si Dios conocía de antemano ese pecado, no digo solamente que ha hecho, no obstante, un bien al crearlo, sino que digo más, precisamente porque sabía Dios que necesariamente tenía que ser así. Y, por lo tanto, ¿cómo puede haber libertad donde hay una tal fatal necesidad?

AGUSTÍN.- Has clamado con vehemencia: Dios se digne asistirnos con su misericordia y abra su corazón a quienes claman. En verdad creía yo que este asunto era una dificultad más para los hombres con el fin de excusarse de sus pecados, que confesarlos piadosamente. Pues los hay quienes placenteramente niegan la providencia divina en los asuntos humanos, mientras comprometen sus almas, entregando sus cuerpos a toda clase de liviandades, negando la justicia divina, engañando a la humana y sobornando a quienes los acusan. Consideran [128] que es mejor la providencia con la cual ellos viven de acuerdo y que ciegamente se fingen y aun tiene el descaro de proclamarlo así en su misma ceguera. Y hay finalmente otros que creen, sí, en la providencia, pero la creen muy débil, injusta, errada, en vez de confesar humildemente sus pecados. Todos estos, cuando piensan en la Omnipotencia y Justicia divinas, si pensarán con fe, ciertamente creerían que la bondad, justicia y poder de Dios es mucho más grande aún de lo que se puede pensar. Y al reconcentrarse en sí mismos, deberían dar infinitas gracias a Dios, sean como fueren, y clamar con todas las fuerzas de su alma y de su conciencia: *Ego dixi, Domine, miserere mei, cura animam meam, quia peccavi tibi* (Ps., LX, 5).

(Cap. III)

Y volviendo sobre tu intranquilidad. Decías que no encontrabas cómo eliminar la contrariedad y repugnancia que velas entre la presciencia divina y la libertad de pecar. Dices: si Dios ya sabe que pecarás, luego, necesariamente se peca; y si necesariamente se peca, no hay tal libertad, sino una inevitable y determinada necesidad. Y temes deducir de ahí, o la negación de la presciencia divina, o la necesidad de pecar. ¿No es así?

EVODIO.- Exactamente.

AGUSTÍN.- Luego piensas que todas las cosas que sabe Dios de antemano, han de suceder necesariamente.

EVODIO.- Esa es mi opinión.

AGUSTÍN.- Fijaos bien: ¿puedes calcular qué voluntad tendrás mañana, si la de pecar o la de vivir bien?

EVODIO.- No lo sé.

AGUSTÍN.- Y Dios, ¿lo sabe?

EVODIO.- Naturalmente que lo sabe.

AGUSTÍN.- Luego, si Dios sabe qué harás tú mañana y qué harán todos los hombres, ya sea los que actualmente [129] viven o los que vivirán después, con mayor razón sabe qué harán los impíos y qué harán los justos.

EVODIO.- Y no solamente eso; sino que también sabe que hará él mismo.

AGUSTÍN.- Pues bien; ¿y no temes decir que todo cuanto ha de hacer Dios, porque ya lo sabe, lo ha de hacer con necesidad y no con libertad?

EVODIO.- Pero mi intención es referirme solamente a lo que harán las criaturas, y no lo que hará Él, cuyas obras no tienen principio, porque son eternas.

AGUSTÍN.- Luego Dios no hace nada en las criaturas.

EVODIO.- Ya he señalado antes cómo rige Dios desde la eternidad, el orden temporal en las cosas creadas. Dios no tiene hoy un nuevo parecer.

AGUSTÍN.- Y Dios, ¿hace todavía feliz a alguien?

EVODIO.- Evidentemente.

AGUSTÍN.- Luego entonces, obra Dios cuando hace a alguien feliz.

EVODIO.- Es verdad.

AGUSTÍN.- Luego si después de un año te hará feliz, ¿después de un año obrará Él en ti de ese modo?

EVODIO.- Así lo creo.

AGUSTÍN.- Luego ya sabe hoy, Él, lo que hará después de un año.

EVODIO.- Y siempre lo supo. Y sostengo que hoy ha de saber lo que tú dices si llegare a suceder.

AGUSTÍN.- ¿Y eres tú una criatura de Él, o la felicidad no la realizará en ti?

EVODIO.- Creo en ambas cosas a la vez.

AGUSTÍN.- Luego tu felicidad se seguirá necesaria, y no libremente.

EVODIO.- La voluntad de Dios es necesidad para mí. AGUSTÍN.- Luego, quiéraslo o no, serás feliz. [130]

EVODIO.- Si en mí estuviera el ser feliz, ya lo sería. Actualmente deseo serlo, y no puedo, porque es Él quien me hará feliz.

AGUSTÍN.- La verdad clama en ti de un modo maravilloso. No puedes tener conciencia de lo que está en nuestro poder, más que cuando obramos según queremos. Por lo cual, nada está más cerca de nosotros que nuestra voluntad. Siempre está ella con nosotros. Y si bien podemos decir con justa razón que envejecemos necesariamente, que moriremos necesariamente, sin embargo sería ridículo decir que queremos necesariamente. Pues, aunque Dios ya sepa lo que haremos nosotros, no se sigue de ahí que lo dejaremos de hacer libremente. Dijiste que no te harías a ti mismo feliz, como si yo lo hubiera pretendido negar. Pero yo te digo más, serás feliz, no en contra de tu voluntad, sino queriéndolo tú mismo. Y así, al saber ya Dios que tú serás feliz, es claro que necesariamente lo serás, que de otro modo no habría presciencia divina. Pero eso es muy distinto de decir que serás feliz no deseándolo tú mismo. Así como la presciencia divina no quita tu voluntad actual de ser feliz, así tampoco en el caso en que Dios es sabedor de tu voluntad culpable, y no podrá por lo tanto quitar tu voluntad para el mal futuro.

Piensa con cuánta ceguera se grita: Si Dios ya sabe lo que yo haré, necesariamente debo obrar según Él piensa y así no obraré libremente, sino por necesidad. ¡Oh, singular estupidez! Dios no puede saber de antemano las cosas de un modo distinto a como Él lo sabe en la voluntad humana. Omíto el otro modo monstruoso de clamar: Yo no podré querer más que lo que por necesidad he de querer... Nuestra voluntad no sería tal si no estuviese en nuestro poder el querer o no. Y porque esto es de nuestra potestad, por eso somos libres. Pues no seríamos libres si no estuviera en nuestra potestad. [131] De donde, Dios es omnisciente en nuestra potestad y de nuestra potestad...

EVODIO.- Por fin estoy cierto de esto. No puedo negar.
[132]



De las costumbres de la iglesia católica

Condiciones del supremo bien integral

(I, 3)

Ciertamente que todos los mortales deseamos ser felices. Y nadie habrá que no esté pronto a afirmar esta verdad aun antes de ser enunciada. Pero no puede ser feliz ni el que no posee lo que ama, ni el que ama lo nocivo, ni el que no ama lo que posee aunque esto sea lo mejor. Quien desea lo que no puede alcanzar, se atormenta a sí mismo. Quien alcanza lo que es peligroso poseer, está en el error; y quien no apetece lo que se ha de apetecer, está enfermo. Y todo esto con su secuela de trágicas miserias, siendo esto imposible cohabitar con la felicidad. Ninguno de estos puede, por tanto, ser feliz. Resta una cuarta posibilidad, con la cual el hombre puede ser feliz: amar y poseer lo que tiene de mejor el hombre. Gozar de algo, es poseer lo que se ama. Nadie puede ser feliz si no goza de lo mejor que hay en el hombre; y nadie que goce de este supremo bien, puede ser miserable. Luego si pensamos ser felices, hemos de poseer en nosotros lo que hay de mejor en nosotros.

Hemos de detenernos aquí que sea lo mejor del hombre, lo que por lo menos no podrá ser inferior al hombre mismo. Pues todo el que es inferior a sí mismo, se hace en sí mismo inferior. Pero como conviene al hombre buscar lo mejor, resulta que eso que hay de mejor en el hombre no puede ser inferior al hombre mismo. ¿Y acaso será igual al hombre? Así lo sería si ningún bien fuera del hombre mismo hubiera que gozar. Pero [133] si encontramos algo mejor que el hombre mismo y que está más cercano al hombre que se ama a sí mismo, no hay duda alguna que entonces el hombre, para que sea feliz, debe tender hacia aquellos que por lo mismo que resalta en él, manifiesta que le es más próximo. Y ese es el bien llegando al cual el hombre es feliz, eso es también lo mejor que hay en el hombre... Y hay más: ese bien debe ser de tal naturaleza que no se pueda dejar a pesar nuestro. De lo contrario, nadie puede confiar en un bien que podría ser arrebatado a pesar de que queremos de todos modos retenerlo.

[134]

El sumo bien es aquel a quien compete el sumo ser

(II, 1)

El sumo bien es aquel fuera del cual nada hay ni mejor ni más grande y al cual se adhieren las almas puras y perfectas. Así comprendido, el sumo bien es aquel que tiene el sumo ser. Sumo ser es aquel que siempre permanece igual a sí mismo, invariable en su estado, que no tiene parte corruptible, fuera de tiempo, que no puede dejar de poseer hoy lo que tenía antes. Es el ser como ningún otro realiza en sí mismo la plenitud del ser, es el ser exactamente realizado: una naturaleza que permanece invariable en sí misma. Y este ser sólo compete a Dios, quien no tiene contrarios o principios de corruptibilidad. Lo contrario al ser es el no-ser. Dios, plenitud del ser, no puede tener contrario...

[135]

Lo esencial del mal y el error maniqueo

(II, 2)

A todos cuantos persuadís con vuestras herejías, oh maniqueos, siempre les interrogáis de dónde viene el mal. Pensad que soy yo el primero que salgo ahora contra vosotros, y dignaos, si os place, investigar aquí conmigo, depuesto todo prejuicio, qué sea ese mal que vosotros presumís conocer. Preguntadme de dónde viene el mal, que yo, a mi vez, os pregunto qué es el mal. ¿Y cuál posición es más justa? ¿Acaso la de aquellos que interrogan en dónde reside el mal, ignorando lo que es, o la de aquel que piensa que primero se debe investigar qué sea una cosa, a fin de no ir en busca del origen de algo que se ignora, lo que es demasiado absurdo? Os concedo que obráis rectamente al decir que el mal es algo contrario a la naturaleza afectada por él. Y nadie será tan ciego que no vea la verdad en esto. Pero ya aparece vuestra herejía: el mal no es ninguna naturaleza, sino lo contrario a ella. Y vosotros asimiláis el mal a una naturaleza-substancia. Todo lo que es contra la naturaleza, quiere decir que es algo adverso a la naturaleza y que procura destruirla. Tiende a lograr su fin, a convertirla en un no-ser. Por naturaleza se entiende lo que en su género tiene que ser. A esto llamamos modernamente, esencia, y, también, substancia. Los antiguos, que ignoraban en el uso estos nombres, llamaban naturaleza a la esencia y substancia. Luego, si atendéis sin pertinacia, el mal es únicamente un desfallecer de la esencia, una tendencia al no-ser.

Con la Iglesia católica sostenemos que Dios es el autor de toda naturaleza y substancia. De ahí fácilmente [136] se deduce que Dios no es autor del mal. Porque, ¿cómo puede Aquel que da el ser a todas las cosas para que existan, que es la causa de todo ser, sea nuevamente la causal para que se realice el desfallecer de la esencia y las cosas devengan no-ser? Y la razón sensata ve en esto una ruina total (un mal general). Si vuestro mal, decís que es una naturaleza, una substancia, ¿cómo podrá ser contra la naturaleza o la substancia? Iría contra sí misma, ella misma dejaría su ser; y si va a su perfección, sería finalmente sumo mal. Mas, según vosotros, ella no se perfecciona porque es sempiterna. Luego no puede ser sumo mal lo que es substancia.

[137]

El mal como corrupción (II, 5)

Decís vosotros que el mal es una corrupción, y decís bien. La corrupción es la que daña. Pero la corrupción no es algo en sí misma sino que es algo que está en la substancia que corrompe. Luego aquella cosa que corrompe no es mala, no es la cosa corrupción. Pues corromper algo es deformar su integridad, quitar algo a su perfección, y lo que no tiene perfección no se corrompe, no puede corromperse. Y la cosa que tiene esta perfección, la tiene por participación, que es un bien. Lo que se corrompe, se pervierte, lo que se pervierte pierde su orden, y el orden es un bien. Luego lo que se corrompe no carece de bien y este bien es el que pierde en la corrupción. Luego aquel fantasma de las tinieblas que decís carecía de todo bien, no puede corromperse, pues no tenía aquello que se pierde por la corrupción, y si no lo tenía, no tenía de qué corromperse.

Y pensad si tengáis razón para continuar diciendo que el reino de Dios puede ser corrompido, cuando no sabéis decir cómo puede ser corrompido el reino de satanás.

[138]

El hombre como tal, necesita de Dios (De pecc. m. et remis.) (II, 5)

Por supuesto que no somos ayudados por Dios al pecar. Sin embargo en el cumplimiento de toda justicia y en la observancia de todo precepto, es indispensable el socorro divino. El ojo humano, cuando está ciego, no es ayudado por la luz cuando se retira de esta. Mas para que vea es ayudado por la luz en tal grado, que sin esa ayuda no podría ver. Así también Dios, que es la luz del hombre interior, viene en socorro de la vista del alma para que obremos, no según nuestro capricho, sino según su justicia, algún bien. Y de nosotros depende el separarnos de esa luz, haciendo lo cual seguimos las sugerencias de la carne, consintiendo en su concupiscencia. Dios ayuda a cuantos se vuelven a Él, pero se aleja de aquellos que le dan las espaldas. Su luz aventaja a la del ojo humano, en cuanto ella ayuda

hasta el extremo de que nos volvamos a ella, mientras a tanto poder no llega la luz corporal. En efecto, Dios nos obliga cuando nos dice: Convertíos a mí y Yo me convertiré a vosotros (Zac. I 3). Y cuando nosotros le respondemos: Conviértenos a ti, oh Dios, de nuestra salud (Ps. LXXIX, 5), o bien: Conviértenos a ti, oh, Dios de las virtudes (Ps. LXXXIV, 5), que otra cosa hacemos sino pedirle: Da Tú lo que mandas... ¿A quién hemos de pedirle que nos harte y nos sacie de justicia, sino a Aquel que la prometió a aquellos que sienten sed y hambre de ella?

Rechacemos pues, de nuestros oídos y de nuestras almas a quienes osan decir que no basta el libre albedrío [139] que tenemos, y que, por lo tanto, no tenemos necesidad de rogar a Dios para que nos libre de la caída en el pecado. Ni el mismo fariseo estaba ennegrecido por tales tinieblas, porque si bien erraba al creer que poseía la plenitud de la justicia, sin embargo daba gracias a Dios por no ser como los demás hombres, injustos, ladrones, adúlteros, como el publicano, porque él ayunaba dos veces el sábado y daba las primicias de lo que poseía. Él creía que nada le quedaba ya por añadir a su justicia, pero al dar gracias al Señor por todo lo que él creía tener, confesaba que todo lo había recibido de Dios. Y sin embargo fue reprobado, no solamente porque juzgaba que ya nada le faltaba y que ya nada debía de pedir, sino porque además insultaba al publicano que confesaba su indigencia y su hambre. (Luc. XVIII, 10-14). ¿Y qué diremos ahora de aquellos que, si bien confiesan que o nada tienen o que no poseen la plenitud de la justicia, sin embargo presumen de poder obtenerla por sí mismos y de sí mismos y no del Creador fuente y depósito de ella? Por supuesto que el asunto de la buena vida no debe tratarse de tal modo que se niegue toda eficacia a nuestra voluntad. Dios es llamado Ayudador nuestro (Ps. LXI, 9). Y por cierto que no se dice que es ayudado más que aquel que espontáneamente intenta hacer algo. Dios no obra en nosotros la salvación a modo que la obraría en las piedras o en aquellos seres que han sido creados sin voluntad ni entendimiento.

Mas, ¿por qué Dios ayuda a uno y no a otro? De este modo a uno y de este otro modo a otro, en su alta sabiduría está la razón de tan secreta equidad y la excelencia de tan perfecta potestad.

[140]

Del libre albedrío y reinado de la gracia

(De Sp. et lit. 30)

No se crea en modo alguno que la gracia destruye el libre albedrío. Por el contrario, encontramos que más se afianza mediante ella. Así como la ley mediante la fe no se destruye, sino que se fortalece más, así también el libre albedrío. Por la ley sobreviene el conocimiento del pecado; por la fe se impetra la gracia contra el pecado. Por la gracia se obtiene la salud del alma y por la salud del alma se obtiene la libertad del albedrío. Por el libre albedrío viene el amor a la justicia, y por el amor a la justicia el cumplimiento de la ley. Y precisamente, porque por la fe no se destruye la ley, sino que se afianza más, pues la fe impetra la gracia por la cual es posible el cumplimiento de la ley, así también el libre albedrío no se destruye por la gracia, sino que se fortalece más, porque la gracia sana la voluntad haciendo así posible el libre amor de la justicia. Y todo esto que he concatenado, lo encontramos expreso en las escrituras. La ley dice: no tengas concupiscencia (Ex. XX, 17). Y la fe dice a su vez: Sana mi alma porque he pecado contra ti (Ps. XL, 5). La gracia dice: Sé sano y no vuelvas a pecar, no sea te suceda algo peor (Jo., V, 14). La Santidad dice: Señor, Dios mío, clamé a ti y fui sano (Ps. XXXIX, 3). El libre albedrío: Con toda libertad he sacrificado a ti (Ps. LXIII, 8). El amor a la justicia: Los injustos se arrastraban a sus placeres, pero placeres no semejantes a tu ley, Señor (Ps. CXVIII, 85). ¿Luego porque los hombres miserables se ensoberbecen de su albedrío antes de ser liberados, o de sus fuerzas si ya han sido liberados? Ni siquiera [141] se detienen a pensar que en el mismo libre albedrío está implicada la libertad. Donde está el espíritu del Señor, allí está la libertad (II Cor., XIII, 17). Luego, si son siervos del pecado, ¿por qué razón se jactan de su libertad? Quien es vencido por el pecado, siervo se hace del pecado (II. Pet., II, 19). Y si son libres, ¿por qué se jactan como de su propia obra, y se glorían como si nada hubieren recibido? Tal vez si de tal modo se creen libres, que ni quieran tener por Señor a quien les dice: Sin mí, nada podéis hacer (Jo., XV, 5); y: Solamente seréis verdaderamente libres, cuando el Hijo os haya librado (Jo., VIII, 36).

[142]

Sobre ochenta y tres diversas cuestiones

De las ideas

(Q. 46)

Es probable que Platón haya sido el primero en usar este nombre: ideas. No en el sentido de que antes de él no haya existido este hombre, o no hayan existido las cosas a las cuales él llama ideas o que nunca antes hayan sido comprendidas. Sino en el sentido de que antes, tal vez, se las designaba con otro nombre. Y es permitido dar nombres a las cosas desconocidas que antes no los tenían. Por cierto que, antes de Platón hubo otros sabios, y tal vez comprendieron estas cosas a las cuales él llama ideas. En efecto, ellas son de tal valor y grandeza, que sin su comprensión nadie puede ser llamado verdaderamente sabio. Es muy verosímil que fuera de Grecia hubo otros sabios, de los cuales hace mención el mismo Platón en la narración de sus viajes culturales y en la narración de sus mismos libros. Y creo que estos sabios no ignoraban las ideas, aunque las llamaban con otros nombres. Esto en cuanto a la designación. Pasemos ahora al asunto mismo implicado en él. Cada cual tiene libertad para elegir el vocablo que más le agrade.

En latín podemos traducir ideas por especie o forma (forma vel species), atendiendo a la filología del vocablo. Si la traducimos por razones, no está bien, porque en griego decimos *logos*, no *eidos*. Aunque no estaría muy errado quien deseara hacer la variante. Las ideas son las formas principales, las razones estables e [143] invariables de las cosas, que en sí mismas son ellas a no *formatas*, y por eso son eternas, siempre permaneciendo de un mismo modo en el divino entendimiento. No nacen ni mueren, sino que según ellas se forman todas las cosas que pueden nacer o existir y las que en realidad nacen y perecen. No toda alma, sino el alma racional las puede intuir con aquella parte más excelente que tiene y que se llama ente o razón, como con una especie de ojo o vista interior e inteligible. Aun más, esta intuición de las ideas no las logra un alma racional cualquiera, sino el alma pura y santa, que tiene una vista sincera, serena, sana y semejante a las cosas que intuye en su inteligibilidad. Y nadie que se precie de hombre religioso podrá negar porque no alcanza la intuición anotada, que las cosas que existen en su género y naturaleza propios, son obra de Dios y viven porque su autor les da vida, como tampoco se atreverá a negar que todas las cosas mutables siguen un curso universal de evolución dentro de un orden admirable bajo las leyes que le asigna el gobierno de Dios. Establecido y concedido esto, ¿quién se atreverá a decir que Dios creó todas estas cosas de modo irracional? Luego sólo resta la afirmación de que todas las cosas fueron hechas con razón, y que la razón del hombre no es la razón de creación del caballo, lo cual no puede menos de parecer un absurdo evidente. Luego cada cosa tiene su razón. ¿Y dónde colocar la razón de las cosas sino en el entendimiento del Creador? Pues es sacrílego decir que Dios las contemplaba fuera de sí al crearlas. Y si la razón de todas las cosas está en la mente del Creador, se deduce que la razón de cada cosa es eterna e incommutable. Y a estas razones principales de las cosas llamó Platón ideas: pero no se crea que son puras ideas, sino que en sí mismas estas ideas son verdaderas porque son eternas y porque permanecen invariables en su modalidad. Mediante la participación de estas ideas, sucede que todo lo que es, sea, y que sea del modo como es. El alma racional supera todas las cosas que fueron hechas por [144] Dios; y está próxima a Dios, cuando es pura, y cuando más se adhiera a Él por la caridad, tanto más participará de la luz inteligible y tanto mejor podrá ver por la vista de su inteligencia esas razones de las cosas con cuya contemplación se hará inmensamente feliz. Y aunque muchos puedan llamar a su antojo a estas razones, ideas, especies, formas, sin embargo son muy pocos los que alcanzan su verdadera contemplación.

[145]



De la doctrina cristiana

Dios no goza, sino que usa de nosotros

(I, XXXI-XXXII)

Nosotros gozamos de aquello que amamos por sí mismo, y sólo hemos de gozarnos de aquello que nos hace feliz. Lo demás presenta para nosotros un mero valor de uso. Dios nos ama, y, según las Escrituras, nos ama muchísimo. ¿Pero cómo es este amor divino? ¿Para gozar o usar de nosotros? Porque si es para gozar de nosotros, en algún modo es evidente que tiene indigencia de nuestro bien. Y nadie que tenga su razón en buen estado puede soltar tal disparate. Todo nuestro bien o está en Él o

procede de Él. Y no hay duda alguna que quien ilumina todas las cosas no necesita, por cierto, del resplandor de estas. Por otra parte, el mismo Profeta ha dicho. Dijo el Señor, Tú eres mi Dios porque no tienes necesidad de mis bienes (Ps. XV, 8). Luego Dios no goza, sino que usa de nosotros. En efecto, si no goza ni usa de nosotros, no encuentro cómo pueda entenderse su amor por nosotros.

Mas no se crea que Dios usa de algo del mismo modo como usamos nosotros. Cuando nosotros usamos de algo, lo hacemos con referencias a gozar de la bondad divina. Y Dios refiere el uso de nosotros a su bondad. Tenemos ser porque Él es bueno; y nosotros somos buenos en cuanto tenemos ser. Y porque Dios también es justo, no somos malos impunemente. Y cuando somos malos, tenemos menos ser. Sólo Aquel es el ser pleno y primero, el que es inconmutable y que con toda verdad puede decir: Yo soy el que soy; y: Dirás a ellos, [146] me ha enviado a vosotros Aquel que es (Ex. III, 14). Todas las demás cosas que existen, no solamente existen por Él, sino que son buenas en cuanto han recibido el ser de Él. Por lo tanto, ese uso que hace Dios de nosotros, no ha de referirse a la utilidad de Él, sino que a su bondad y a la utilidad nuestra. Mas, cuando nosotros sentimos compasión por alguien y le dispensamos nuestro socorro, lo hacemos sólo en atención a su utilidad; pero resulta aquí algo que no alcanza a comprender cómo, y es que eso también redunde en beneficio nuestro, pues la misericordia que dispensamos a un indigente, Dios no la deja sin recompensa. Y esta recompensa inmensa consiste en gozarnos de Él mismo; y todos cuantos nos gozamos de Él, al gozarnos mutuamente de nosotros, hemos de gozarnos de Él.

[147]

Los grados de la sabiduría (II, 7)

Ante todo es necesario que con divino temor atendamos al conocimiento de la voluntad de Dios, investigando qué hemos de desear y de qué hemos de huir. Este temor debe darnos el conocimiento de nuestra mortalidad y de la muerte futura, a la vez que, como teniendo clavado nuestro cuerpo, debe fijar en el madero de la cruz todos los movimientos de nuestra soberbia. En segundo lugar, hemos de procurar la piedad. No contradecir jamás las Escrituras cuando llegamos a comprenderlas y nos ponen de manifiesto nuestros vicios, y cuando no las comprendemos, no tengamos la osadía de contravenirlas pensando que nosotros podemos establecer mejores disposiciones que ellas. Al contrario, hemos de pensar y creer siempre que mucho mejor y más verdadero es para nosotros, aquello que allí está escrito, aunque para nosotros permanezca oculto, que aquello que podemos saber por nosotros mismos... Después de estos dos grados, viene el tercero, la ciencia, del cual vamos a tratar. Y a esta ciencia debe llegar todo estudioso de las Escrituras, no encontrando en ellas más que esto: que se ha de amar a Dios por Dios y al prójimo por Dios; y amar de todo corazón, con toda el alma, con toda la mente. Y amar al prójimo como a sí mismo, es decir, que tanto el amor del prójimo como el nuestro se ha de referir a Dios. De estos dos preceptos ya he hablado en el libro anterior. Luego todo aquel que frente al estudio de las Escrituras se encuentra lleno de amor a este mundo, a las cosas temporales, ha de pensar cuán lejos se halla del amor a Dios y al prójimo que allí prescribe. [148] Y entonces, aquel temor que tiene presente el juicio de Dios, y aquella piedad que nos hace ceder y creer a la autoridad de los Libros Santos, vendrán a él, lo cogerán y le darán lágrimas. Pues esta ciencia crea la buena esperanza no en el jactancioso, sino en el que llora. Y con ese afecto surgido del dolor, el hombre pide el consuelo del divino socorro para no desesperar, estableciéndose así en el cuarto grado de la sabiduría, el grado de la fortaleza por el cual hay hambre y sed de justicia. Pues llevado de ese afecto, el hombre huirá del placer mortal de las cosas transeúntes para convertirse al amor de las eternas, de la unidad inconmutable, de la misma Trinidad.

Cuando luego advierte la luz que brilla en la lejanía y que por su flaqueza no puede alcanzarla, entra en el quinto grado, o sea en el consejo de la misericordia, donde purifica su alma del estrépito y ansiedad de los bajos apetitos. Se ejercita asiduamente en el amor al prójimo, perfeccionándose en él. Rebosante de esperanzas y de nuevas fuerzas, y habiendo logrado el amor al enemigo, entra al sexto grado, donde purifica la vista de su alma para poder ver mejor a Dios, en cuanto pueden hacerlo los que mueren a este mundo, porque los que viven para él, no logran ver. Y entonces ya pueden ver con más seguridad, fortaleza y placer los fulgores de la luz. En verdad que esta visión es como en un enigma y

espejo (I Cor. XIII, 12), porque es alcanzada más en aras de la fe que por representación de las figuras mientras peregrinamos en esta vida (II, Cor. V, 6-7), aunque nuestra conversación esté en el cielo (Fil. III, 20). Y sube a tan alto grado en la purificación del corazón, que ya ni al mismo prójimo pueda preferir la verdad, y por lo tanto ni a sí mismo se prefiere, pues no prefiere a quien ama como a sí mismo. Y se constituye en varón tan simple y puro de corazón que al agrado de los hombres antepone siempre la verdad, y por ella es capaz de ir por sobre todas las incomodidades con que esta vida tropieza. Este buen hijo asciende [149] por fin a la sabiduría, el grado supremo, gozando de ella tranquila y sosegadamente. El principio de la sabiduría es el temor del Señor (Ps. CX 10 y Eccl., I, 16) y desde este grado comenzó su viaje tras ella, hasta lograr alcanzarla.

[150]



De la verdadera religión

Cuán despreciables son los filósofos apegados al mundo sensible
(Cap. IV)

No faltan razones para rechazar a quienes consideran malo e inútil el despreciar este mundo sensible y someterse a Dios, cuyas doctrinas han sido ya manifestadas a todas las naciones para ser creídas. Y si pueden estos lograr por sí mismos, lo harán; mas, si no lo hacen, no podrán evitar el crimen de la envidia. Ríndanse por lo tanto a Aquel por quien fue hecho el mundo, y no permitan que la vana presunción y la curiosidad les impida observar la diferencia tremenda que existe entre las orgullosas conjeturas de unos pocos y la manifiesta salvación y corrección de los pueblos. Si hoy resucitaran todos aquellos cuyos nombres son ilustres entre estos, al ver iglesias repletas en cambio de los templos desiertos, y al considerar cómo hoy el género humano sigue en pos de una alta vocación, llevando una esperanza eterna y un cálido amor por los bienes espirituales e inteligibles, en vez del amor por las cosas temporales, tal vez exclamarían (si ellos son tales cual hoy se nos presentan): Esto es precisamente lo que no nos atrevíamos a enseñar a las naciones, prefiriendo ceder a sus costumbres en lugar de atraerlas a nuestra fe y voluntad.

Si tales hombres volvieran a participar de esta vida con nosotros, verían ciertamente la grandeza de aquella autoridad con la cual se vela mejor por los hombres, y rectificando un poco sus palabras y sentencias, podrían [151] ser cristianos como ha sucedido con algunos platónicos de nuestro tiempo. Y si no confesaren esta verdad y no obraren conforme a ella, sumidos en su soberbia y envidia, no sé cómo, enlazados con estas pequeñeces, podrían volar hacia aquellos bienes que dicen ser apetecidos y deseados...

[152]

Los bienes que sufren mengua, no son bienes supremos
(C. XIX)

Todo aquel que tiene despejada su mente y no pretende una vanagloria, no podrá menos de reconocer que todas las cosas que se corrompen y mueren, son buenas, aunque la corrupción y la muerte sean males. Y que si esas cosas no fueren privadas de alguna salud, ni la corrupción ni la muerte les podrían hacer daños. Luego, si la corrupción es contraria a la salud y si nadie duda que la salud es buena, buenas son todas las cosas a las cuales ataca el vicio, aunque este logre corromperlas. Buenas son, pues, las cosas atacadas por el vicio, pero no sumamente buenas. Y porque son buenas, son de Dios. Mas, porque no son sumamente buenas ellas, no son de Dios. Y las cosas que se vician por sí mismas, se vician porque de suyo nada son, aunque sean de Dios. Y es por Dios como algunas de ellas no se vician (corrompen) y otras, al corromperse, son sanadas.

[153]

La ley de la razón
(C. XXXI)

No cabe duda alguna que sobre el alma racional existe una inmutable naturaleza, que es Dios, como tampoco que en Él se encuentra la primera vida y la primera esencia, así como la suprema sabiduría. Y esta verdad siempre igual a sí misma es la ley suprema de todas las artes del Artífice omnipotente. Cuando el alma se sienta incapaz de juzgar por sí misma sobre las figuras y movimientos de los cuerpos, debe reconocer al mismo tiempo que siempre será superior su naturaleza a la naturaleza de aquello que juzga, pero que la naturaleza de aquella verdad según la cual puede juzgar y de la cual nunca podrá hacerlo, es superior a la suya. Si yo puedo averiguar sobre la uniformidad de los miembros de cualquier cuerpo, por ej., es porque yo amo la armonía suma, que por cierto no logro captarla con mis ojos corporales sino con los del alma. De donde resulta que tanto mejor juzgaré de aquellas cosas que ven mis ojos, cuanto estén más próximas por su naturaleza a aquellas cosas que comprendo por mi alma. Nadie puede saber la razón de esto, aunque nadie puede atrevidamente negarlo.

Tampoco nadie podrá dar adecuada razón de por qué cuanto mejor conocemos algo, con más vehemencia lo amamos. Nosotros, como todas las almas racionales, guiados por la verdad, podemos juzgar rectamente de las cosas inferiores, mas de nosotros sólo ella nos puede juzgar, cuando a ella nos adherimos. Hasta el mismo Padre no puede juzgar de ella, sino que juzga según ella, pues esta verdad no es menor que Él. En efecto, todo aquello que tiende a la unidad, sigue una regla, [154] una forma, un ejemplo o como se lo prefiera llamar. La sola verdad realiza plenamente la semejanza de aquel de donde recibió su ser; y si es recto el decir que *lo recibió*, también es recto cuando se la significa con aquel nombre que lleva el Hijo, porque no de sí mismo es, sino del principio supremo y absoluto que se llama Padre, del que toda paternidad toma el nombre en los cielos y en la tierra (Ef. III, 15). El Padre, pues, a nadie juzga, sino que todo juicio entregó a su Hijo (Jo. 5, 22), y, el hombre espiritual juzga de todas las cosas, pero él no es juzgado por ninguno, es decir, por ningún hombre (I, Cor. 2, 15), sino tan sólo mediante aquella ley mediante la cual es juzgado, como lo da a entender aquello de *Todos nosotros seremos presentados ante el tribunal de Cristo* (II, Cor., 5, 10). Cuando esta ley de la verdad está con Dios, juzga de todo porque está por sobre todas las cosas. Y está con Dios cuando el grado de inteligencia es inmensamente puro y cuando ama lo comprendido con una caridad inmensamente amplia. Y cuando en Dios la ley se realiza de este modo, entonces se confunde con el mismo Dios que juzga de todo según ella, pero que nadie puede juzgar de ella. Es como las leyes humanas; cuando el legislador las va a establecer, puede juzgar de ellas, pero una vez promulgadas ya no le es lícito juzgar de ellas, sino según ellas. Si el legislador humano es un varón sabio y bueno, por cierto que consultará la injuzgable ley eterna, para ver a la luz de sus reglas inmutables, qué cosa se ha de permitir y cuál otra se ha de prohibir según los tiempos. Es lícito a las almas conocer la ley eterna, mas no juzgarla. Efectivamente, hay esta diferencia entre el conocer y el juzgar: para lo primero basta que veamos que esto es así o no es así; pero en el juzgar agregamos algo más, diciendo que esto puede ser de otro modo, como cuando decimos: *Así debió ser, así debe ser, así deberá ser*, como hacen los artifices en sus obras.

[155]

El Verbo, verdad trascendental (C. XXXVI)

Quien entiende que la falsedad consiste en creer lo que una cosa no es, fácilmente comprenderá que verdad es aquello que una cosa es. Si naturalmente creemos que los cuerpos engañan en cuanto no realizan la unidad que parecen manifestar, es decir, la de aquel principio por la cual es uno todo lo que existe y a cuya semejanza aspira todo lo que es, sencillamente porque por naturaleza rechazamos todo lo que disiente de la unidad y tiende a su desemejanza: se da a entender de aquí que existe algo de tal modo capaz de la semejanza de aquella sola unidad de cuyo principio recibe unidad todo lo que es uno, que llegue a realizarla tan plenamente que sea una misma cosa con ella. Y esta es la Verdad y el Verbo en el principio, el Verbo Dios en Dios. Si la falsedad resulta en aquellos que imitan uno, no precisamente por el hecho de imitarla, sino porque no la pueden realizar, la verdad será entonces lo que realiza esa unidad haciendo que sea lo que es y manifestando realmente lo que es como es: de ahí resulta que sea su Verbo y su Luz en el sentido más exacto (Jo. I, 9). Las demás cosas son semejanza del Principio en cuanto son y en cuanto son verdaderas; mas, esta es la misma semejanza total de Él, y por lo tanto la Verdad. Pues así como las verdades son tales por la verdad, así las semejantes son tales por la

semejanza. Luego así como la verdad es la forma de las cosas verdaderas, así también la semejanza es la forma de las cosas semejantes. Y así como son verdaderas en cuanto son, y tanto son en cuanto son semejantes a lo Uno [156] (De lo Uno); aquello será la forma de todo lo que existe, la que es semejanza suprema del principio; y esta es la Verdad pura, porque en ella no existe desemejanza alguna con el Principio.

Ahora bien: la falsedad no resulta propiamente de las cosas mismas que engañan, las cuales no hacen más que manifestar su forma a todo el que siente; ni provienen tampoco de los sentidos, los que a su vez no hacen más que presentar al alma sus afecciones, influenciados como están por la naturaleza del cuerpo. Sino lo que propiamente engaña al alma son los pecados cuando se busca lo verdadero, dejada u olvidada la misma verdad. Y quienes aman más las obras que al Artífice o al arte mismo, son castigados con este error para que se apliquen con diligencia a buscar en las obras al artífice y al arte; pero al no poder encontrarlos (pues Dios no está con los cuerpos sensibles, sino que trasciende la mente), creen que las obras son el arte y el artífice.

[157]

Hay que trascenderse a sí mismo
(C. XXXIX)

Y qué, ¿acaso el alma pudiendo acordarse de sus vicios, no podrá acordarse también de su prístina hermosura? De tal modo la sabiduría de Dios dirige fuertemente sus obras desde el fin hasta el fin (Salp. VIII, 1) el sumo Artífice ejecuta sus obras ordenadas al fin del decoro, y la bondad no tiene nada que envidiar a la hermosura que concede desde las más ínfimas hasta las más excelsas de sus criaturas, para que nadie sea abandonado por la verdad engañándose con la imitación de ella. Lo que agrada en el cuerpo es la conveniencia de sus partes: la resistencia engendra dolor, la conveniencia produce agrado. Reconoce, pues, cuál sea la conveniencia suma. No salgas afuera, vuelve dentro de ti mismo. La verdad habita en el interior del hombre. Y si encuentras mudable tu naturaleza, trasciéndete a ti mismo. Mas acuérdate que cuando te trasciendes, es tu alma la que al razonar, te trasciende. Tiende por lo tanto hacia donde brilla la luz de tu razón. ¿Porque un buen razonador, a dónde llega si no es a la verdad? La verdad no llega a sí misma razonando, pero los que razonan quieren llegar a ella misma. Piensa en la conveniencia suprema, mayor de la cual no la hay, y aplícate a convenir tú también con ella. Confiesa que tú no eres lo que ella es, porque ella no se busca a sí misma. Mas tú llegaste a ella buscándola, no en distancia de lugares, sino con el afecto de tu alma, a fin de que el hombre interior convenga con su inabitador, en un placer, no carnal y miserable, sino sumo y espiritual.

Si no ves claramente lo que he dicho, y dudas sea [158] verdad, piensa por lo menos si no dudas que dudas de estas cosas. Y si tienes certeza de tu duda, indaga de dónde viene esta certeza. Y de ninguna manera será la luz del sol la que encuentres, sino la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (Jo., I, 9). Y esta luz no puede ser vista con los ojos corporales; ni siquiera con aquellos otros ojos con que se observan los fenómenos y por los cuales estos son impresos en el alma; sino que es vista por aquellos otros mediante los cuales se dice a los fantasmas: No sois vosotros a quienes busco, ni sois vosotros aquello con lo que veo; desapruébo lo indecoroso que hallo en vosotros, y apruebo lo hermoso que tenéis. Mucho más hermoso que vosotros es aquello por lo cual os apruebo o desapruébo; por lo cual más estimo a ello que a vosotros, anteponiéndolo a vosotros y a todos los demás cuerpos de donde habéis venido. En seguida, enuncia del siguiente modo la regla que tú ves. Todo aquel que comprende que duda, comprende una cosa verdadera y está cierto de esta cosa que comprende. Es de una cosa verdadera que está cierto, luego, cualesquiera que dude de la existencia de la verdad, posee en sí una verdad de la cual no duda. Ahora bien, nada es verdadero más que por la verdad. Luego no debe dudar de la verdad aquel que ha podido dudar de alguna manera. Y allí donde se ve todo esto, allí está la luz que no tiene dimensión de espacio ni de tiempo ni imagen alguna de estas dimensiones. ¿Acaso serán destruidas estas verdades al perecer todo razonar o al inveterarse en el bajo mundo de la carne? El razonamiento no crea estas verdades; las descubre. Luego antes del razonamiento, ellas existían ya en sí mismas, y al descubrirlas nosotros, ellas nos transforman.

[159]

Soliloquios

¡Nada más deseo!

AGUSTÍN.- Ya he orado a Dios.

LA RAZÓN.- Y ahora, ¿qué deseas conocer?

AGUSTÍN.- Todas aquellas cosas que he mencionado en mi oración.

LA RAZÓN.- ¿Puedes resumirlas brevemente?

AGUSTÍN.- Deseo conocer a Dios y el alma.

LA RAZÓN.- ¿Y nada más?

AGUSTÍN.- Absolutamente, nada más.

LA RAZÓN.- Comienza por investigar. Primeramente explica de qué modo hay que demostrar la existencia de Dios para que llegues a decir: Basta.

AGUSTÍN.- Francamente no sé; porque no creo que yo conozca algo en la misma forma como deseo conocer a Dios.

LA RAZÓN.- ¿Qué hacer entonces? ¿No piensas que primero has de saber hasta dónde será suficiente conocer a Dios, para que llegando a ese límite puedas decir: Basta?

AGUSTÍN.- Claro que lo creo. Pero no veo en qué forma puede ser. Porque no tengo idea de haber conocido algo tan semejante a Dios, que pueda yo decir: Así como conozco esto, así deseo conocer a Dios.

LA RAZÓN.- Pero si aún no has conocido a Dios, ¿cómo puedes saber que no has conocido nada semejante a Él?

AGUSTÍN.- Sencillamente porque si hubiera conocido algo semejante a Él, por cierto que ya amaría eso. [160] Mas ahora nada amo sino a Dios y mi alma, aunque no conozco a uno ni a otra.

LA RAZÓN.- Luego, ¿no amas a tus amigos?

AGUSTÍN.- Si amo mi alma ¿cómo no podría amarlos a ellos?

LA RAZÓN.- ¿Y de este modo amas también las pulgas y las chinches?

AGUSTÍN.- He dicho que amo mi alma, y no los animales.

LA RAZÓN.- O tus amigos son hombres, o no los amas: todo hombre es animal, y acabas de decir que amas los animales.

AGUSTÍN.- Y son hombres y los amo. Pero no los amo en cuanto son animales, sino que en cuanto son hombres, esto es, en cuanto tienen alma racional, como amo hasta los ladrones. Y aunque es la razón la que amo en cualquiera, sin embargo también odio con el mismo derecho a quien hace mal uso de aquello que amo. Por lo tanto, en cuanto yo amo a mis amigos, por lo que ellos hacen buen uso del alma racional, o por lo menos en cuanto ellos desean hacer buen uso de ella.

[161]

Condiciones de la visión racional

(I, VI)

LA RAZÓN.- La razón que habla contigo te ha prometido que te demostrará a Dios en tu alma, del mismo modo como el sol se presenta a los ojos. Las facultades del alma son como los ojos de ella. La certeza de los sentidos viene por la ilustración que el sol hace de las cosas para que puedan ser vistas, como sucede con la tierra y demás cosas terrenas. Mas es Dios mismo quien ilumina el alma. Yo, la razón, soy para las almas, lo que la visión para los ojos corpóreos. No es lo mismo tener ojos y mirar, como tampoco es lo mismo mirar y ver. Luego tres condiciones se imponen al alma para que pueda ver: que tenga ojos aptos, que mire y finalmente que vea. Sus ojos serán sanos si ella es incontaminada del cuerpo, esto es, si ya se ha purificado y alejado de sí el deseo de las cosas mortales. Y esto sucede mediante la fe. Porque si, llena de vicios, nada le puede ser aptamente demostrado, pues sólo el alma sana puede ver, y si no cree que debe ser de otro modo para que pueda ver, por cierto que no procurará su salud. Mas puede suceder que crea el alma en todo esto, que crea que debe ser ella de otro modo

para lograr ver, ¿de qué le aprovechara esta creencia si desespera de su salud? ¿No arrojará más bien de sí todo esto, no lo despreciará y no desobedecerá a las prescripciones del médico?

AGUSTÍN.- Así es, especialmente porque es necesario que la enfermedad sienta esas duras prescripciones.

LA RAZÓN.- Luego a la fe hemos de agregar la esperanza. [162]

AGUSTÍN.- Así pienso.

LA RAZÓN.- Pero, ¿de qué le aprovechará creer y esperar, si después de todo no ama la luz prometida, ni siquiera la desea y si piensa que ha de seguir viviendo mientras tanto en aquellas tinieblas que por la costumbre ya le son gratas? ¿No es, a pesar de todo, un desprecio que hace del médico?

AGUSTÍN.- Dices verdad.

LA RAZÓN.- Luego, en tercer lugar hemos de poner la caridad.

AGUSTÍN.- Nada más necesario que ella.

LA RAZÓN.- Luego estas tres condiciones son indispensables para que toda alma sane y pueda ver a Dios, esto es, para que pueda entenderlo. Y una vez que tenga sana la vista, ¿qué más hace falta?

AGUSTÍN.- Que mire.

LA RAZÓN.- La vista del alma es la razón. Mas como no se sigue que todo aquel que mire, vea, la mirada recta y perfecta se llama virtud. Pues virtud es la recta y perfecta razón. Y no basta tener una vista apta, sino que es necesario que vaya acompañada de las tres condiciones antes señaladas: de la fe, por la cual crea que sólo de este modo puede ver aquello a lo cual ha de volver su mirada. Y esta visión la hará feliz; la esperanza, por la cual debe confiar que llegará a ver aquello que mira si tiene vista apta; la caridad, por la cual desee ver y gozar de lo que vea. A la mirada sigue la visión de Dios, término del mirar, no en el sentido de que ya deje de existir, sino en el sentido de que no hay otra cosa a donde pueda extenderla. Y esta es la verdadera y perfecta virtud, la razón llegando a su fin, que como consecuencia le traerá la felicidad. La visión del alma es el entendimiento, resultante del sujeto que entiende y de la cosa entendida, así como en los ojos del cuerpo la visión resulta del sentido y del sensible; quitado uno de los dos es imposible la visión.

[163]

El camino de la duda y la aspiración inmortal

(II, I)

AGUSTÍN.- Hemos interrumpido bastante nuestro trabajo, y el amor está impaciente porque no se le ha dado lo que ama. Ya ni lágrimas tiene. Comencemos, pues, el libro segundo.

LA RAZÓN.- Comencémoslo.

AGUSTÍN.- Creamos que Dios llegará con su presencia.

LA RAZÓN.- Sí, creémoslo, en caso de que esto esté bajo nuestra potestad.

AGUSTÍN.- Nuestro poder es Él mismo.

LA RAZÓN.- Antes, ruega del modo más breve y perfecto que puedas.

AGUSTÍN.- Oh, Dios, siempre igual, que me conozca a mí y que te conozca a ti. Ya he rogado.

LA RAZÓN.- Tú que deseas conocerte, ¿sabes por lo menos que existes?

AGUSTÍN.- Lo sé.

LA RAZÓN.- ¿Y de dónde lo sabes?

AGUSTÍN.- Lo ignoro.

LA RAZÓN.- ¿Te sientes un ser simple, o un ser múltiple?

AGUSTÍN.- No lo sé.

LA RAZÓN.- ¿Sabes que te mueves?

AGUSTÍN.- No lo sé.

LA RAZÓN.- ¿Sabes que piensas?

AGUSTÍN.- Lo sé. [164]

LA RAZÓN.- Luego es verdad que tú piensas.

AGUSTÍN.- Es verdad.

LA RAZÓN.- ¿Sabes que eres inmortal?

AGUSTÍN.- No lo sé.

LA RAZÓN.- ¿Que te interesa saber lo primero de todas estas cosas que has confesado ignorar?
AGUSTÍN.- Acaso soy inmortal.
LA RAZÓN.- ¿Amas el vivir?
AGUSTÍN.- Es claro que sí.
LA RAZÓN.- ¿Qué sucederá, si llegas a saberte inmortal? ¿Será esto suficiente?
AGUSTÍN.- Sería una gran cosa, pero para mí aún sería poco.
LA RAZÓN.- ¿Cuánto te alegras con esto que hallas poco?
AGUSTÍN.- Muchísimo.
LA RAZÓN.- ¿Ya no te quedará nada por llorar?
AGUSTÍN.- Nada más.
LA RAZÓN.- Y si llegas a descubrir que la vida es tal que nada más se puede saber de lo que ya sabes, ¿se acabarían tus lágrimas?
AGUSTÍN.- Por el contrario, lloraré como si no existiera vida alguna.
LA RAZÓN.- De donde se deduce que no amas la vida por el vivir mismo, sino por el saber.
AGUSTÍN.- Concedo.
LA RAZÓN.- ¿Y si el conocimiento mismo de las cosas sirve sólo para hacernos miserables?
AGUSTÍN.- No lo creo desde ningún punto de vista. Mas suponiendo lo que dices, nadie puede ser feliz. Y como la causa actual de mi miseria es la ignorancia en que estoy de las cosas, resultará que seré eternamente miserable en caso de que el mismo conocimiento de las cosas sirva para hacerme más miserable. [165]
LA RAZÓN.- Comprendo lo que deseas. Crees que el conocimiento de las cosas a nadie puede hacer desgraciado. De esto se deduce que la inteligencia es capaz de hacer feliz. Pero nadie es feliz sin que primero viva, y sólo vive el que es. Tú quieres ser, vivir y entender. Luego sabes que eres, que vives y que entiendes. Ahora quieres saber también si todo esto durará eternamente o no. Si algo permanecerá y si algo perecerá: si algo disminuirá y si algo aumentará.
AGUSTÍN.- Exactamente.
LA RAZÓN.- Si, pues, llegáramos a la conclusión de que nosotros viviremos siempre, se seguiría que siempre seremos.
AGUSTÍN.- Eso mismo se seguiría.
LA RAZÓN.- Nos queda por ahondar en el entender.

[166]

Y siempre permanece la verdad...

(II, II)

AGUSTÍN.- Veo un orden ya manifiesto, aunque pequeño.
LA RAZÓN.- Presta gran atención de modo que puedas responder firme y cautamente.
AGUSTÍN.- Estoy listo.
LA RAZÓN.- Supón que este mundo ha de permanecer siempre: ¿es verdad que este mundo va a permanecer siempre?
AGUSTÍN.- ¿Quién dudará?
LA RAZÓN.- Y supón ahora que este mundo va a perecer: ¿es verdad que este mundo va a perecer?
AGUSTÍN.- Me parece evidente.
LA RAZÓN.- Y si está destinado a perecer, supongamos que ya pereció, ¿es verdad que este mundo pereció? Pues si es verdad que el mundo no se ha terminado, es porque no se ha terminado. Igualmente repugna que habiéndose concluido el mundo, no sea verdad que el mundo se ha concluido.
AGUSTÍN.- También lo concedo.
LA RAZÓN.- ¿Y qué? ¿Te parece que pueda algo ser verdadero si no existiere la verdad?
AGUSTÍN.- De ningún modo.
LA RAZÓN.- Luego siempre continuará existiendo la verdad aunque el mundo se acabe.
AGUSTÍN.- No puedo negarlo.

LA RAZÓN.- Y supón que la misma verdad, ahora [167] perezca, ¿acaso no será siempre verdad que ella pereció?

AGUSTÍN.- Así es, verdaderamente.

LA RAZÓN.- Mas si no hay verdad, nada puede ser verdadero.

AGUSTÍN.- Recién te he concedido esto.

LA RAZÓN.- Luego, la verdad de ningún modo puede perecer.

AGUSTÍN.- Continúas como has comenzado, que nada hay más exacto que esta conclusión.

[168]



Contra la epístola maniquea llamada del fundamento

Argumentos externos de la fe católica

(C, IV)

Existe una alta sabiduría que justifica la fe católica, y a la cual en esta vida poquísimos hombres espirituales pueden llegar, ya porque somos hombres, ya porque a la mayor parte del pueblo, faltándole la vivacidad de la inteligencia, le basta para ser firmes la simplicidad de creer. Omitiendo aquí esta alta sabiduría que negáis encontrarse en la Iglesia Católica, hay en ella muchísimos otros argumentos que fortalecen en demasía mi fe. Desde luego me convence de ella el consentimiento de los pueblos y naciones. La autoridad cimentada en los milagros, mantenida con la esperanza, aumentada con la caridad y confirmada por la antigüedad. La Sede de Pedro el apóstol, que desde el día en que Cristo resucitado encomendó a Pedro el cuidado de su rebaño, se mantiene hasta hoy en fiel continuidad mediante la sucesión de los obispos; y, finalmente, el mismo nombre de Católica, que sólo ella ha logrado mantener exacto en medio de tantas herejías, y a pesar de que los herejes a veces pretenden llamarse católicos, sin embargo no pueden mostrar como nuestra Iglesia, basílicas y monasterios diseminados por todas partes a quien les pregunte la razón de la universalidad (catolicidad) que dicen tener. Tan grandes argumentos son por demás suficientes para fortalecer la fe en la Iglesia católica, aunque por nuestra limitada inteligencia, o por culpas de la vida, no se nos muestre claramente toda la verdad. Mas, en vuestro credo nada de esto existe; sino sólo una promesa [169] de la verdad, la que por cierto si llegarais a demostrar tan palmariamente que no deje lugar a dudas, yo la antepondría a todos los argumentos que sostienen mi fe en la iglesia Católica. Pero si sólo la ofrecéis y no la mostráis, nadie me moverá de esa fe que ata mi alma a la religión cristiana con tantos y tan grandes nexos.

Es la autoridad de la Iglesia la que me hace creer

(C. V)

Pasemos por lo tanto a examinar lo que enseña el maniqueo, y, especialmente la carta que llaman del fundamento, en la cual se contiene toda la creencia maniquea. Precisamente fue la lectura de esta epístola, en el tiempo en que todavía éramos miserables, la que nos mereció de vosotros el título de iluminados. Comienza así: «Maniqueo, apóstol de Jesucristo por la providencia de Dios Padre. Estas son palabras saludables que manan de la fuente eterna y viva». Si os place, prestad paciente atención a lo que voy a preguntar. No creo que este sea apóstol de Cristo. Ruego que no me irritéis ni me maldigáis. Ya sabéis que he determinado no creer, ni mucho menos en ninguna cosa que vosotros decís. Pregunto quién es este Maniqueo. Y respondéis: Apóstol de Cristo. No creo: y ya no tenéis nada que decir o hacer, comoquiera que prometáis la ciencia de la verdad, y ahora pretendéis que crea lo que ignoro. Tal vez me leeréis el Evangelio intentando sacar de allí la persona del maniqueo. Mas si os encontráis con alguien que todavía no crea en el Evangelio, ¿qué haríais si os dijere: «No creo»? Por mi parte, no creería en el Evangelio, si a ello no me moviera la autoridad de la Iglesia católica. ¿Y a quiénes he de hacer caso de cuantos me dicen: «Cree en el Evangelio»? ¿Por qué más bien no he de obedecer a los que me dicen: No [170] creas en los maniqueos? Elegid vosotros. Si me decís: Cree a los católicos, os advierto que ellos ya me han aconsejado no dar fe a vosotros, y por lo tanto no puedo dar fe en ellos más que no creyendo en vosotros. Mas, si me decís: No queráis creer en los católicos, no hacéis bien en pretender cogermé en la fe del maniqueo mediante el Evangelio, pues he creído en ese mismo

Evangelio por la prédica de los católicos. Y si todavía me decís: Habéis creído rectamente en los católicos cuando alabáis el Evangelio, pero no habéis creído rectamente cuando vituperan al maniqueo; ¿no pensáis todavía que yo voy ser tan necio para que, sin razón alguna, crea en lo que a vosotros se os antoje y no crea en lo que vosotros no queréis que yo crea? Obro mucho más justa y prudentemente, cuando, después de haber creído en los católicos, no me traslado a vuestra fe, a no ser que vosotros me ordenéis no creer clara y manifiestamente siempre que me hagáis saber algo de la verdad. Si queréis proceder razonablemente conmigo, dejad el Evangelio a un lado. Porque si te atienes a él, yo me atengo a aquellos por cuya autoridad he creído en el Evangelio y no he creído en vosotros.

Te adelanto que si encontráis patentemente, aunque no sea más que algo, sobre el apostolado del maniqueo en el Evangelio, lograrás debilitar mi fe en la autoridad de los católicos, quienes me han ordenado no creer en ti. Y entonces ni siquiera creería en el Evangelio, pues antes había creído en él por los católicos, quienes me han mandado no creer en ti. Y entonces ni siquiera creería en el Evangelio, pues antes había creído en él por los católicos, y ya nada de cuanto me digas tendrá valor para mí. Si por el contrario, nada hay en el Evangelio sobre el apostolado del maniqueo, prefiero no creer a los católicos antes que a ti. Pero si hay algo en favor del maniqueo, ya no creeré en ellos ni en ti. No en ellos, puesto que me han mentido respecto de ti; no en ti puesto que tratáis de convencerme por medio de una escritura en la cual antes había creído mediante el [171] engaño de aquellos. Mas, lejos de mí no creer en el Evangelio.

Pues creyendo en él, no encuentro razón alguna para creer en ti. El nombre del maniqueo no se halla entre los nombres de los apóstoles, (Mat., 10, 2-4), (Mrsc. 3, 13-19), (Luc., 6, 13-16), como tampoco se dice haya sido el sucesor del apóstol traidor, sino otro conforme se lee en los Actos de los Apóstoles (1, 26), en el cual libro debo creer si necesariamente creo en el Evangelio pues ambas escrituras me imponen la autoridad de la Iglesia católica. Y en este mismo libro se narra el apostolado y vocación de Pablo (sin mencionar a Manes), (Id. IX). Busca pues el nombre de maniqueo en el Evangelio o en cualquier otro libro en los cuales creo. ¿Acaso es uno de aquellos, a quienes fue prometido el Espíritu Santo por el Señor? Mas precisamente allí encuentro cosas tan grandes e interesantes que me inducen a aborrecer y abominar de la fe maniquea.

[172]



Sobre la santísima trinidad

Una imagen de la Trinidad en el hombre que se ama y se conoce a sí mismo
(IX, IV)

Cuando el alma se ama a sí misma, hay en ella dos cosas: alma y amor. Igualmente cuando se conoce a sí misma, hay alma y conocimiento. Luego alma, conocimiento y amor son tres cosas distintas, pero forman una sola nada más y cuando son perfectas, resulta que son iguales entre sí. Porque en el caso de amarse a sí misma en un grado inferior a su naturaleza, con el mismo amor con que ella al cuerpo, por ej., el cual es inferior al alma, ciertamente peca y su amor no es perfecto. Igualmente cuando se ama con un amor superior a su naturaleza, como cuando ama con un amor sólo debido a Dios, incomparablemente superior a ella, también peca y tampoco puede ser perfecto su amor. Y por supuesto que hay mayor perversidad e iniquidad cuando ama a su cuerpo tanto cuanto se ha de amar a Dios. Con el conocimiento sucede otro tanto. No será un conocimiento perfecto cuando se tiene un conocimiento inferior a lo que se conoce pudiendo conocerse plenamente; mas, cuando el conocimiento sobrepasa el objeto conocido, porque entonces la naturaleza que conoce es superior a quien conoce, como es mayor el conocimiento del cuerpo que el cuerpo mismo conocido. Porque este conocimiento es una cierta vida en la razón del que conoce, y el cuerpo no es vida. Cualquier vida es superior a cualquier cuerpo, no por su dimensión especial, [173] sino por su poder. Mas cuando el alma se conoce a sí misma, no se supera con su conocimiento, porque uno mismo es el sujeto que conoce y el objeto conocido. Por tanto, cuando se conoce plenamente a sí misma y a ninguna otra cosa con ella, el conocimiento resultante, es igual a ella misma, porque no proviene de otra naturaleza, sino de sí misma. Finalmente se contempla toda en sí misma, ni se hace mayor ni menor, por lo cual rectamente expresamos que cuando son perfectas el alma, el conocimiento y el amor, son por consiguiente iguales...

[174]

Sabiduría y ciencia: contemplación y acción
(L. 12, c. 14)

La conciencia también tiene su bien, cuando el amor por lo eterno que no infla logra vencer la hinchazón que a veces produce en quien la posee. Sin la ciencia ni siquiera se pueden poseer aquellas virtudes necesarias para vivir honestamente y mediante las cuales es necesario gobernar esta vida sujeta a tantas miserias, en vista a la auténtica felicidad de la vida eterna.

Mas, hay diferencia entre la contemplación de lo eterno y la acción en el buen uso de los bienes temporales. Lo primero es sabiduría; lo segundo es ciencia. Y aunque la sabiduría es llamada también a veces ciencia, como sucede cuando san Pablo trata de la contemplación de Dios, supremo galardón de los santos, y dice: Sé que ahora tengo de ello un conocimiento parcial, mas día llegará en que lo conoceré como me conozco yo (I Cor., XIII, 12). Sin embargo el mismo Apóstol escribe en otra parte: A unos por el espíritu se da la palabra de sabiduría, a otro la palabra de ciencia según el mismo Espíritu (I Cor., XII, 8), donde se ve cómo él hace también la diferencia entre ciencia y sabiduría aunque no de razón de tal diferencia ni muestre cómo se pueden distinguir. Por lo demás, escudriñando repetidas veces las Escrituras, encuentro, por ejemplo, en el libro de Job y en boca de este mismo santo varón: He aquí que la piedad es sabiduría y la abstención del mal, ciencia (XXVIII, 88). Por esta diferencia hemos de entender que la sabiduría pertenece a la contemplación, mientras que la acción a la ciencia. Pues piedad es culto a Dios, y en griego se dice Teosedeia, usada con esa [175] significación en los escritos griegos. ¿Y qué hay más excelente que Dios entre las cosas eternas, cuya sola naturaleza es inmutable? ¿Y qué es el culto a Él, sino su amor, por el cual en esta vida deseamos verle, y creemos y esperamos que algún día le veremos; en cuanto caminamos lo vemos como en enigma y en espejo, pero entonces veremos su real manifestación?... Por lo tanto creo que aquí se trata de la sabiduría y aquella abstención del mal, a la cual Job llama ciencia, se entiende de las cosas temporales. En el tiempo, efectivamente estamos rodeados de males, de los cuales hemos de abstenernos si queremos llegar a los bienes eternos. Obrar, pues, con fortaleza, temperancia y justicia es propio de aquella ciencia por la cual hemos de practicar el bien, y evitar el mal, es decir, la acción...

Luego pienso que debe distinguirse la palabra ciencia de la palabra sabiduría, en la cual entran aquellas cosas que no fueron ni serán, sino que siempre son, y a causa de la eternidad en que están, dice que fueron, son y serán libres de la mutación de los tiempos. Pues, no existieron de modo que alguna vez dejen de existir, ni existirán de modo que ahora no existan; sino que siempre tuvieron y tendrán su mismo ser. Ellas no tienen distancia de lugares como la tienen los cuerpos; sino que en su substancia incorpórea por la cual son más inteligibles a la mente, como las cosas materiales diseminadas en el espacio son más visibles o tangibles a los sentidos. Aquí advierto que no sólo las corporales e intangibles razones de las cosas materiales diseminadas en espacio permanecen sin distancias espaciales, sino que también -y por cierto de un modo sensible, sino que igualmente inteligible- las razones de los movimientos en los cuerpos permanecen allí sin tránsito temporal. Verdad es que pocos son los capaces de llegar a comprender esto. Y aun llegando, en cuanto es posible, el que llega no permanece en las razones, sino que por la misma grandeza de la mente es rechazado, estableciéndose así un pensar meramente transitorio, pasajeros, [176] es dejado en poder de la memoria, mediante la disciplina del espíritu, de manera que se pueda volver otra vez sobre él. Y si no se logra retener en la memoria entonces hay que volver rudamente como la primera vez a donde le había captado anteriormente, a saber en aquella verdad incorpórea, y fijarlo nuevamente en la memoria.

[177]



Agustín a Proba
año 412

Quando oráis, hacedlo con mucha caridad y pocas palabras

...Desear siempre la misma fe, la misma esperanza, la misma caridad, es orar siempre. Mas también rogamos a Dios con palabras, en ciertas horas y a cierto tiempo. Estos ejercicios nos advierten, nos ayudan a comprender qué progreso hemos hecho en nuestro religioso deseo de los bienes eternos, y nos excitan a su aumento en nuestras almas. La oración es tanto mejor cuando va precedida de un más ferviente amor. Cuando el Apóstol nos dice: «Orad sin cesar», es como si dijera: Pedid sin cesar la vida feliz, que no es otra cosa que la vida eterna, a Aquel que solamente puede darla. Por lo tanto, pidámosla siempre al Señor, y siempre oremos...

...Orar siempre, no es, como muchos piensan, orar con muchas palabras. Una cosa es un largo discurso, y otra un largo amor. Está escrito que el Señor ha pasado la noche en oración y ha orado largamente. Así pedía Él por nosotros en el tiempo, el mismo que eternamente escucha con su Padre nuestros suspiros... Mucho hablar al rogar, es hacer una cosa necesaria con palabras inútiles. Rogar mucho, es golpear con un largo y piadoso movimiento del corazón a las puertas de aquel a quien imploramos. Es un negocio que se trata mejor con los gemidos que con largos discursos, mejor con las lágrimas que con pláticas. Dios pone nuestras lágrimas ante su presencia; nuestros suspiros no son ignorados [178] por quien ha creado todo con su palabra y que no necesita de palabras humanas para hacer algo.

Las palabras, nos son necesarias para reconocer lo que pedimos, y no para enseñar a Dios nuestras necesidades ni para aplacarlo...

[179]



Agustín a Marcelino

año 412

¿Es incompatible el cristianismo con los intereses del Estado?

Veamos las otras objeciones que habéis reunido en vuestra carta. Se dice: «que la predicación del Evangelio de Cristo y su doctrina son incompatibles con las necesidades del Estado. No devolver a nadie mal por mal; después de haber sido herido en una mejilla, presentar la otra; dar nuestro vestido a quien quiere tomar nuestra capa; si un hombre quiere obligarnos a caminar con él, hacer el doble de la distancia que se nos pide: todo eso es contrario al buen orden de los Estados. ¿Quién podrá soportar que un enemigo le arrebatase alguna cosa, o que, por el derecho de guerra, no devolver mal por mal al devastador de una provincia romana?»

Si no tratara yo por cartas con un varón instruido, tal vez me vería obligado a poner gran cuidado en refutar estas objeciones inspiradas, sea por odio al cristianismo, sea por un deseo sincero de esclarecerlas. ¿Pero qué necesidad hay de buscar tanto? Que se nos responda cómo los romanos, que preferían perdonar una injuria a vengarla, han podido llegar a gobernar y acrecentar su república, y de pobre y pequeña que era, la han podido hacer grande y rica. Que se nos responda cómo Cicerón, enalteciendo hasta los cielos a César y sus costumbres, alaba al jefe de la república por no querer recordar las injurias a él inferidas. O estas palabras de Cicerón encierran una gran alabanza, o una [180] gran adulación: en el primer caso, era simplemente porque había conocido así a César; en el segundo caso, era porque quería demostrar que el jefe de un gobierno debía tener las cualidades que falsamente pregona de César. ¿Qué es no devolver mal por mal? Es deponer el deseo de la venganza, preferir perdonar que vengar, saber olvidar el mal que se ha recibido.

Cuando se leen estas sentencias en autores paganos, se las admira y aplaude; no se deje de alabar estas costumbres generosas, y se encuentra como una república que practica tales máximas ha sido muy digna de dirigir a otras naciones. Pero cuando es la autoridad divina quien enseña no devolver mal por mal, cuando esta saludable exhortación viene desde lo alto a todos los pueblos y como a todas las escuelas públicas de todo sexo, edad y condición, entonces se acusa a la religión de ser enemiga de la república. Si esta lección fuera escuchada como debiera serlo, ella establecería, consagraría, fortalecería y engrandecería una república mucho más que Rómulo, Numa, Bruto y otros ilustres hombres de la nación romana. En efecto, ¿qué es una república, sino la cosa del pueblo, la cosa común, la cosa de la ciudad? ¿Y qué es una ciudad, sino una multitud de hombres reunidos por los lazos de la concordia? Se lee en los libros de los romanos, que en poco tiempo «una multitud errante y dispersa llegó a ser una

ciudad por la unión». Y los romanos, ¿juzgaron alguna vez a propósito leer en sus templos estos preceptos de unión? Ellos se velan miserablemente obligados a buscar medios de honrar a sus diversos dioses sin agraviar a ninguno, porque todos estos dioses no se entendían entre sí; si los romanos hubieren querido imitar las discordias de sus dioses, su nación habría perecido en sus desgarramientos; como se vio poco después por las guerras civiles que siguieron a la alteración y corrupción de las costumbres.

... El corazón no ha de separarse jamás de los preceptos de paciencia, y la buena voluntad debe estar [181] siempre presta a ponerlos en práctica para que no se devuelva mal por mal. Mas a veces sucede que es necesario emplear cierta severidad que tiene su principio en el deseo mismo de hacer el bien; entonces se consulta, no a la voluntad, sino a los intereses de aquellos que se castiga: los autores paganos han alabado en gran manera esta conducta en un jefe de república. Por muy ruda que sea la corrupción infligida al hijo, sin embargo el amor paternal está siempre ahí. Es haciendo lo que no se quiere y lo que es doloroso, como se busca curar por el dolor. Así, pues, si las sociedades políticas observaran estos preceptos cristianos, las guerras mismas no se harían sin una cierta bondad, y los vencidos serían más fácilmente atraídos a la justicia. La victoria es útil cuando quita al vencido el poder de hacer el mal. Nada más desgraciado como la prosperidad de los malvados; alimenta la impunidad, fortifica la voluntad perversa como un enemigo interior. Pero los mortales, en el extravío de su corrupción, creen que las cosas humanas prosperan cuando se alzan fantásticos palacios mientras los espíritus se arruinan; cuando se edifican grandes teatros, mientras se derriban los fundamentos mismos de las virtudes; cuando se cifra toda la gloria en locos despilfarros, mientras se ridiculizan las obras de misericordia; cuando los histriones se enriquecen con las prodigalidades de los ricos, mientras los pobres apenas sí tienen lo necesario; cuando los pueblos impíos blasfeman contra el Dios que, por intermedio de sus predicadores, condena este mal público, mientras alrededor de los dioses se pretende honrar a las divinidades con representaciones teatrales que deshonoran al cuerpo y al alma. Es sobre todo permitiendo estas cosas, como Dios demuestra su cólera; dejándolas impunes, ya se encargará de castigarlas terriblemente. Cuando Él destruye lo que ayuda a sostener los vicios, cuando substituye la pobreza a las indebidas riquezas, entonces hiere misericordiosamente. Es necesario, si es posible, que las gentes de bien hagan misericordiosamente [182] la guerra para domar licenciosas ambiciones y para destruir vicios que la autoridad pública debiera extirpar o reprimir.

Si la doctrina cristiana condenara todas las guerras, entonces se habría respondido a los soldados de que habla el Evangelio, que arrojaran sus armas y se sustrajeran al servicio militar. Mas, muy por el contrario, (Cristo) se ha limitado a decirles: «No hagáis extorsiones a nadie, ni uséis de fraude, y contentaos con vuestra paga» (Lucas, 3, 14). Al prescribir a los soldados contentarse con su paga, el Evangelio no les ha prohibido la guerra. Que aquellos que pretenden que la doctrina de Cristo es contraria a los intereses del Estado, que nos den un ejército alistado según las prescripciones del Evangelio: que nos den jefes de provincias, maridos, esposas, padres, hijos, maestros, siervos, reyes, jueces, contribuyentes y exactores animados de cristianos sentimientos, y que después nos digan que nuestra religión es contraria a los intereses de los Estados. Ah, no temerán decir entonces que la práctica sincera del cristianismo es la mejor garantía de salud para los imperios.

[183]



La Ciudad de Dios

Libro primero

La devastación de Roma no fue castigo de los dioses debido al cristianismo (Capítulo primero)

De los enemigos del nombre cristiano, y de cómo estos fueron perdonados por los bárbaros, por reverencia de Cristo, después de haber sido vencidos en el saqueo y destrucción de la ciudad.

En esta obra que va dirigida a ti, y te es debida, mediante mi palabra, Marcelino, hijo carísimo, pretendo defender la gloriosa Ciudad de Dios, así la que vive y se sustenta con la fe en el discurso y mudanza de los tiempos, mientras es peregrina entre los pecadores, como la que reside en la estabilidad del eterno descanso, el cual espera con tolerancia hasta que la Divina Justicia venga a juicio y ha de

conseguirle después completamente en la victoria final y perpetua paz que ha de sobrevenir; pretendo, digo, defenderla contra los que prefieren y dan antelación a sus falsos dioses, respecto del verdadero Dios, Señor y Autor de ella. Encargo es verdaderamente grande, arduo y dificultoso; pero el Omnipotente nos auxiliará para efectuarlo como lo exige su dignidad y naturaleza. Por cuanto estoy suficientemente persuadido de las copiosas luces, nervio y eficacia que son necesarias para dar a entender a los soberbios cuán estimable y magnífica es la virtud de la humildad con la cual todas las cosas terrenas, [184] no precisamente las que usurpamos con la arrogancia y presunción humana sino las que nos dispensa y hace merced la Divina gracia, trascienden y sobrepujan las más altas cumbres y eminencias de la tierra, que con el transcurso y vicisitud de los tiempos, están ya como presagiando su ruina y total destrucción. El Rey, fundador y legislador de la Ciudad de que pretendemos hablar, es, pues, aquel mismo que en la Escritura indicó con las señales más evidentes a su amado pueblo el genuino sentido de aquel celebrado y divino oráculo cuyas enérgicas expresiones claramente expresan «que Dios se opone a los soberbios, pero que al mismo tiempo concede su gracia a los humildes». Pero este particular don, que es propio y peculiar de Dios, también le pretende el inflado espíritu del hombre soberbio y envanecido, queriendo que entre sus alabanzas y encomios se celebre como un hecho digno del recuerdo de toda posteridad, «que perdona a los humildes y rendidos y sujeta a los soberbios». Y así tampoco pasaremos en silencio acerca de la Ciudad terrena que mientras más ambiciosamente pretende reinar con despotismo, por más que las naciones, oprimidas con su insoportable yugo, la rindan obediencia y vasallaje (el mismo apetito de dominar viene a reinar sobre ella) nada de cuanto pide la naturaleza de esta obra, y lo que yo penetro con mis luces intelectuales, hijos de esta misma ciudad son los enemigos contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios, no obstante que muchos, abjurando sus errores, vienen a ser buenos ciudadanos; pero la mayor parte la manifiestan un odio inexorable y eficaz, mostrándose tan ingratos y desconocidos a los evidentes beneficios del Redentor, que en la actualidad no podrían mover contra ella sus maldicientes lenguas, si cuando huían el cuello de la segur vengadora de su contrario, no hallaran la vida, con que tanto se ensoberbecen, en sus sagrados templos. Por ventura, ¿no persiguen el nombre de Cristo los mismos romanos a quienes, por respeto y reverencia a este gran Dios, perdonaron [185] la vida los bárbaros? Testigos son de esta verdad las capillas de los mártires y las basílicas de los apóstoles, que en la devastación de Roma acogieron dentro de sí a los que precipitadamente, y temerosos de perder sus vidas, en la fuga ponían sus esperanzas, en cuyo número no sólo se comprendieron los gentiles sino también los cristianos. Hasta estos lugares sagrados venía ejecutando su furor el enemigo; pero allí mismo se amortiguaba o apagaba el furor del encarnizado asesino, y al fin a estos sagrados lugares conducían los piadosos enemigos a los que hallados fuera de los santos asilos, habían perdonado las vidas para que no cayesen en las manos de los que no usaban ejercitar semejante piedad: por lo que es muy digno de notar que una nación tan feroz, que en todas partes se manifestaba cruel y sanguinaria, haciendo crueles estragos, luego que se aproximó a los templos y capillas, donde le estaba prohibida su profanación, así como ejercer las violencias que en otras partes le fueran permitidas por derecho de la guerra, refrenaba del todo el ímpetu furioso de su espada, desprendiéndose igualmente del afecto de codicia que la poseía de hacer una gran presa en ciudad tan rica y abastecida. De esta manera libertaron sus vidas muchos que al presente infaman y murmuran de los tiempos cristianos, imputando a Cristo los trabajos y penalidades que Roma padeció, y no atribuyendo a este gran Dios el beneficio incomparable que consiguieron por respeto a su santo nombre de conservarles las vidas; antes por el contrario, cada uno respectivamente hacía depender este feliz suceso de la influencia benéfica del hado, o de su buena suerte, cuando si lo reflexionasen con madurez, deberían atribuir las molestias y penalidades que sufrieron por la mano vengadora de sus enemigos a los inescrutables arcanos y sabias disposiciones de la Providencia Divina, que acostumbra corregir y aniquilar con los funestos efectos que presagia una guerra cruel, los vicios y las corrompidas costumbres de los hombres, y siempre [186] que los buenos hacen una vida loable e incorregible, suele a veces ejercitar su paciencia con semejantes tribulaciones, para proporcionarles la aureola de su mérito; y cuando ya tiene probada su conformidad, dispone transferir los trabajos a otro lugar, o detenerlos todavía en esta vida para otros designios, que nuestra limitada trascendencia no puede penetrar. Deberían, por la misma causa, estos vanos impugnadores, atribuir a los tiempos en que florecía el dogma católico la particular gracia de haberles hecho merced de sus vidas los bárbaros, contra el estilo observado en la guerra, sin otro respeto que por iniciar su sumisión y reverencia a

Jesucristo, concediéndoles este singular favor en cualquier lugar que los hallaban, y con especialidad a los que se acogían al sagrado de los templos dedicados al augusto nombre de nuestro Dios (los que eran sumamente espaciosos y capaces de una multitud numerosa), para que de este modo se manifestasen super abundantemente los rasgos de su misericordia y piedad. De esta constante doctrina podrían aprovecharse para tributar las más reverentes gracias a Dios, acudiendo verdaderamente y sin ficción al seguro de su santo nombre, con el fin de librarse por este medio de las perpetuas penas y tormentos del fuego eterno, así como de su presente destrucción; porque muchos de estos que veis, que con tanta libertad y desacato hacen escarnio de los siervos de Jesucristo, no hubieran huido de su ruina y muerte si no fingiesen que eran católicos; y ahora su desagradecimiento, soberbia y sacrílega demencia con dañado corazón se opone a aquel santo nombre, que en el tiempo de sus infortunios le sirvió de antemural; irritando de este modo la divina justicia y dando motivo a que su ingratitude sea castigada con aquel abismo de males y dolores que están preparados perpetuamente a los malos, pues su confesión, creencia y gratitud fue no de corazón, sino con la boca, por poder disfrutar más tiempo de las felicidades momentáneas y caducas de esta vida.

[187]

(Capítulo V)

Lo que sintió Julio César sobre lo que comúnmente suelen hacer los enemigos cuando entran por fuerza en las ciudades

Julio César, en el dictamen que dio en el Senado sobre los conjurados, insertó elegantemente aquella norma que regularmente siguen los vencedores en las ciudades conquistadas, según lo refiere Salustio, historiador tan verídico como sabio. «Es ordinario, dice, en la guerra, el forzar las doncellas, robar los muchachos, arrancar los tiernos hijos de los pechos de sus madres, ser violentadas las casadas y madres de familia, y practicar todo cuanto se le antoja a la insolencia de los vencedores; saquear los templos y casas, llevándolo todo a sangre y fuego y, finalmente, ver las calles, las plazas... todo lleno de armas, cuerpos muertos, sangre vertida, confusión y lamentos». Si César no mencionara en este lugar los templos, acaso pensaríamos que los enemigos solían respetar los lugares sagrados. Esta profanación temían los templos romanos les había de sobrevenir, causada, no por manos de enemigos, sino por la de Catilina y sus aliados, nobilísimos senadores y ciudadanos romanos; pero ¿qué podía esperarse de una gente infiel y parricida?

[188]

Libro segundo (Capítulo XXIX)

Exhortación a los romanos para que dejen el culto de los dioses

Esto es lo que principalmente debes desear, ¡oh generosa estirpe de la antigua Roma! ¡Oh descendencia ilustre de los Régulos, Escévolas, Escipiones, y Fabricios! Esto es lo que principalmente debes apeteer; en esto es principalmente en lo que te debes apartar de aquella torpe vanidad y engañosa malignidad de los demonios. Si florece en ti naturalmente alguna obra buena, no se purifica y perfecciona si no con la verdadera piedad, y con la impiedad se estraga y viene a sentir el rigor de la justicia. Acaba ya ahora de escoger el medio que has de seguir para que seas sin error alguno alabada, no en ti, sino en el Dios verdadero; porque aunque entonces alcanzaste la gloria y la alabanza popular, sin embargo, por oculto juicio de la divina Providencia, te faltó la verdadera religión que poder elegir. Despierta ya este día como has despertado en algunos, de cuya virtud perfecta y de las calamidades que han padecido por la verdadera fe nos gloriamos; pues, peleando por todas partes con las contrarias potestades y venciéndolas muriendo valerosamente, con su sangre nos han ganado esta patria. A ella te convidamos y exhortamos para que acrecientes el número de sus ciudadanos, cuyo asilo en alguna manera podemos decir que es la remisión verdadera de los pecados. No des oídos a los que desdican y degeneran de ti; a los que murmuran de Cristo o de los cristianos y se quejan como de los tiempos malos buscando épocas en que se pase, no una vida [189] quieta, sino una en que se goce cumplidamente de la malicia humana. Esto nunca te agradó a ti, ni aun por la eterna patria. Ahora, echa

mano y abraza la celestial, por la cual será muy poco lo que trabajarás, y en ella verdaderamente y para siempre reinarás, porque allí, ni el fuego vestal, ni la piedra o ídolo del Capitolio, sino el que es uno y verdadero Dios, que sin poner límites en la grandeza que ha de tener, ni a los años que ha de durar, te dará un imperio que no tenga fin. No quieras andar tras los dioses falsos y engañosos; antes deséchalos y desprécialos, abrazando la verdadera libertad. No son dioses, son espíritus malignos a quienes causa envidia y da pena tu eterna felicidad. No parece que envidió tanto Juno a los troyanos, de quienes desciende según la carne, los romanos alcázares cuanto estos demonios, que todavía piensas que son dioses, envidian a todo género de hombres las sillas eternas y celestiales. Y tú misma en muchos condenaste a estos espíritus cuando los aplacaste con juegos, y a los hombres, por cuyo ministerio celebraste los mismos juegos, los diste por infames. Déjate poner en libertad del poder de los inmundos espíritus, los cuales colocaron sobre tus cervices el yugo de su ignominia para consagrarla a sí propios y celebrarla en su nombre. A los que representaban las culpas y crímenes de los dioses los excluiste de tus honores y privilegios; ruega, pues, al verdadero Dios que excluya de ti aquellos dioses que se deleitan con sus culpas, verdaderas, que es mayor ignominia, o falsas, que es cosa maliciosa. Si bien, por lo que a ti se refería no quisiste que tuviesen parte en la ciudad los representantes y los escénicos. Despierta y abre aún más los ojos; de ningún modo se aplaca la divina Majestad con los medios con que se desacredita y profana la dignidad humana. ¿Cómo, pues, piensan tener a los dioses que gustan de semejantes honras en el número de las santas potestades del cielo, pues a los hombres por cuyo medio se les tributan estos honores, imaginaste que no merecían que [190] los tuviesen en el número del más ínfimo ciudadano romano? Sin comparación es más ilustre la ciudad soberana donde la victoria es la verdad, donde la dignidad es la santidad, donde la paz es la felicidad, donde la vida es la eternidad, mucho menos que no admite en su compañía semejantes dioses, pues tú en la tuya tuviste vergüenza de admitir a tales hombres. Por, tanto, si deseas alcanzar la ciudad bienaventurada, huye del trato con los demonios. Sin razón e indignamente adoran personas honestas a los que se aplacan por medio de ministros torpes. Destierra a estos y exclúyelos de tu compañía por la purificación cristiana, como excluiste a aquellos de tus honras y privilegios, por la reforma del censor, y lo que toca a los bienes carnales, de los cuales solamente quieren gozar los malos, y lo que pertenece a los trabajos y males carnales, los cuales no quieren padecer solos. Y como ni aun en estos tienen estos demonios el poder que se imagina (y aunque le tuvieran, con todo, deberíamos antes despreciar estos bienes y males, que por ellos adorar a los demonios, y adorándolos, privarnos de poder llegar a aquella gloria que ellos nos envidian; pero ni aun en esto pueden lo que creen aquellos que por esto nos procuran persuadir que se deben adorar): esto después lo veremos, para que aquí demos fin a este libro.

[191]

Libro cuarto (Capítulo XXXIII)

Que todos los reyes y reinos están dispuestos y ordenados por el decreto y potestad del verdadero Dios

Aquel gran Dios, autor y único dispensador de la felicidad; esto es, el Dios verdadero, es el único que da los reinos de la tierra a los buenos y a los malos no temerariamente y como por acaso, pues es Dios, y no fortuna, sino según el orden natural de las cosas y de los tiempos, que es oculto a nosotros y muy conocido a Él, al cual orden de los tiempos no sirve y se acomoda, como súbdito, sino que Él, como Señor absoluto, le gobierna con admirable sabiduría, y como gobernador le dispone; mas la felicidad no la concede sino a los buenos, por cuanto esta la pueden tener y no tener los que sirven; pueden también tenerla y no tenerla los que reinan, la cual, sin embargo, será perfecta y cumplida en la vida eterna, donde ya ninguno servirá a otro; y por eso concede los reinos de la tierra a los buenos y a los malos, para que los que le sirven y adoran y son aún pequeñuelos en el aprovechamiento del espíritu, no deseen ni le pidan estas gracias y mercedes como un don grande y estimable. Y este es el misterio del Viejo Testamento donde estaba oculto y encubierto el Nuevo, porque allí todas las promesas y dones eran terrenos y temporales, predicando al mismo tiempo, aunque no claramente, los que entonces eran inteligentes y espirituales, la eternidad que significaban aquellas cosas temporales y en qué dones de Dios consistía la verdadera felicidad.

[192]

(Capítulo, XXXIV)

Del reino de los judíos, el cual instituyó y conservó el que es solo y verdadero Dios, mientras que ellos perseveraron en la verdadera religión

Para que se conociese también que los bienes terrenos, a que sólo aspiran los que no saben imaginar con más utilidad espiritual, estaban en manos del mismo Dios, y no en la multitud de dioses falsos (los cuales creían los romanos antes de ahora se debían adorar), multiplicó en Egipto su pueblo, que era en número muy corto, de donde le sacó libre de la servidumbre con maravillosos prodigios y señales; y, con todo, no invocaron a Lucina aquellas mujeres, cuando para que, de un modo admirable, se multiplicasen e increíblemente creciese aquella nación, las fecundó; él fue quien libró sus hijos varones; él fue quien los guardó de las manos y furias de los egipcios, que los perseguían y deseaban matarles; todas sus criaturas, sin la diosa Rumina, mamaron; sin la Cunina, estuvieron en las cunas; sin la Educa y Potina, comenzaron a comer y a beber, y sin tantos dioses de niños, se criaron; sin los dioses conyugales se casaron, sin invocar a Neptuno se les dividió el mar y concedió paso franco y anegó, tornando a juntar sus ondas, a los enemigos que iban en su seguimiento; ni consagraron alguna diosa Mannia, cuando les llovió maná del Cielo, ni cuando estando muertos de sed, la piedra herida de la misteriosa vara, les brotó abundancia de agua, adoraron a las linfas y ninfas; sin los desafortunados misterios de Marte y de Belona emprendieron sus guerras; y aunque es verdad que sin [193] la victoria no vencieron, mas no la tuvieron por diosa, sino por un beneficio singular de Dios. Tuvieron mieses sin Segecia; sin Bobona, bueyes, miel, sin Melona; pomos y frutas, sin Pomona; y, en efecto, todo aquello por lo que los romanos creyeron debían acudir a suplicar a tanta turba de falsos dioses, lo tuvieron con mucha más bendición y abundancia de la mano de un solo Dios verdadero; y si no pelearan contra él con curiosidad impía, acudiendo como hechizados con arte mágica a los dioses de los gentiles y a sus ídolos, y, últimamente, dando la muerte a Cristo, perseveraran en la posesión del mismo reino, aunque no tan espacioso; pero sí más dichoso. Y si ahora andan tan derramados por todas las tierras y naciones, es providencia inescrutable de aquel único y solo Dios verdadero, para que, viendo cómo se destruyen por todas partes las estatuas, aras, bosques y templos de los falsos dioses, y se prohíben sus sacrificios, se pruebe y verifique por sus libros mismos lo propio que muchos tiempos antes estaba profetizado, porque leyendo en los nuestros no piensen acaso que es invención y ficción nuestra; pero lo que se sigue es necesario que lo veamos en el libro siguiente.

[194]



El hado y la providencia divina

Libro quinto(Capítulo XV)

Del premio temporal con que pagó Dios las costumbres de los romanos

Aquellos a quienes no había de dar Dios vida eterna en compañía de sus santos ángeles en su celestial ciudad, a la que llegamos por el camino de la verdadera piedad, la cual no rinde el culto que los griegos llaman de latría si no es a un solo Dios verdadero; si a estos no les concediera ni aún esta gloria terrena, dándoles un excelente imperio, no les premiara y pagara sus buenas artes, esto es, sus virtudes, con que procuraban llegar a tanta gloria. Porque de aquellos parece que practican alguna acción buena para que los alaben y honren los hombres, dice también el Señor: «De verdad os dije que ya recibieron su recompensa». Pues bien, estos despreciaron sus intereses particulares por el interés común, esto es, por la República, y por su tesoro resistieron a la avaricia, dieron libremente su parecer en el Senado por el bien de su patria viviendo inculpablemente conforme a sus leyes y refrenando sus apetitos. Y con todas estas operaciones, como por un verdadero camino aspiraron al honor, al imperio y a la gloria, y así fueron honrados en casi todas las naciones, fueron señores y dieron leyes a muchas gentes, y en la actualidad tiene mucha gloria y fama en los libros e [195] historias por casi toda la redondez del universo, y, por consiguiente, no se pueden quejar de la justicia del sumo y verdadero Dios, supuesto que en esta parte recibieron su premio.

[196]



Principio de dos ciudades en la tierra

Libro decimoquinto

(Capítulo IV)

De la guerra o paz que tiene la ciudad terrena

La ciudad terrena, que no ha de ser sempiterna, porque cuando estuviere condenada a los últimos tormentos no será ciudad, en la tierra tiene su bien propio, del cual se alegra como pueden alegrar tales cosas; y porque no es tal este bien, que libre y excuse de angustia a sus amadores; por eso la ciudad de ordinario anda desunida y dividida entre sí con pleitos, guerras y batallas, procurando alcanzar victorias o mortales, o a lo menos efímeras; pues, por cualquiera parte que se quiera levantar haciendo guerra contra la otra parte suya, pretende ser victoriosa y triunfadora de las gentes, siendo cautiva y esclava de los vicios; y si, cuando vence, se ensoberbece, es mortífera.

Pero si considerando la condición y los casos comunes se aflige más con las cosas adversas que le pueden suceder, que se alegra y regocija con las prósperas que le acontecieron, entonces es solamente perecedera esta victoria, pues no podrá, por no ser eterna, dominar siempre aquellos que pudo sujetar venciendo.

Pero no es acertado decir que no son bienes los que apetece esta ciudad, puesto que, en su género, ella misma es un bien, y más excelente que aquellos otros bienes. Para gozar de ellos desea cierta paz terrena y con [197] tal fin promueve la guerra; pues si venciere y no hubiere quien resista, tendrá la paz, que no tenían los partidos que entre sí se contradecían y peleaban por cosas que juntamente no podían tener.

Esta paz pretende las molestas y ruinosas guerras, y esta alcanza la que se estime por gloriosa victoria, y cuando vencen los que defendían la causa justa, ¿quién duda que fue digna de parabién la victoria y que sucedió la paz que se pudo desear?

Estos son bienes y dones de Dios; pero si no haciendo caso de los mejores, que pertenecen a la ciudad soberana, donde habrá segura victoria en eterna y constante paz, se desean estos bienes, de manera que ellos solos se tengan por tales y se amen y quieran más que los que son mejores, necesariamente resultarán de ello miserias o se acrecentarán las que ya existan.

[198]



Fines de las dos ciudades

Libro decimonono

(Capítulo VII)

De la diversidad de lenguas que dificultan las relaciones entre los hombres, y de la miseria de las guerras, aún de las que se llaman justas

Después de la ciudad sigue el orbe de la tierra, adonde ponen el tercer grado de la política humana, comenzando en la casa, pasando de esta a la ciudad, y procediendo después hasta llegar al orbe de la tierra. El cual, sin duda, como un océano y abismo de aguas, cuanto es mayor, tanto más circundado está de peligros.

Adonde lo primero la diversidad de los idiomas enajena y divide al hombre del hombre, porque si en un camino se encuentran dos de diferentes lenguas, que no se entienda el uno al otro, y no pueden pasar adelante, sino que por necesidad, hayan de estar juntos, más fácilmente se acomodarán y juntarán unos animales mudos, aun de distinta especie, que no ellos, a pesar de ser hombres. Porque cuando los hombres no pueden comunicar entre sí lo que sienten, sólo por la diversidad de las lenguas, no aprovecha para que se junte la semejanza que entre sí tienen tan grande de la naturaleza; de forma que con mayor complacencia estará un hombre asociado de su perro, que con un hombre extranjero.

Pero dirán que por lo mismo la imperiosa ciudad de Roma, para la conservación de la paz política en las [199] naciones conquistadas, no sólo les obligó a recibir el yugo, sino también su idioma, por lo cual no faltaron, sino sobraron intérpretes. Es verdad; mas esto, ¿con cuántas y cuán crueles guerras, y con

cuánta mortandad de hombres, y con cuanto derramamiento de sangre humana, se alcanzó? Y con todo, no por ello, habiendo acabado todo esto, acabó la miseria de tantos males; pues aunque no hayan faltado ni faltan enemigos, como lo son las naciones extranjeras con quienes se ha sostenido y sostiene continua guerra, sin embargo, la misma grandeza del imperio ha producido otra especie peor de guerras, y de peor condición, es a saber, las sociales y civiles, con las cuales se destruyen más infelizmente los hombres, ya sea cuando traen guerra por conseguir la paz, ya sea porque temen que vuelva a encenderse.

Y si yo quisiese detenerme a decir, como lo merece el asunto (aunque sería imposible), tantos y tan varios estragos, tan dura e inhumanas necesidades de estos males, ¿cuándo habría de concluir con este nuestro discurso? Dirán que el sabio sólo hará la guerra justamente. Como si por lo mismo no le hubiese de pesar más, si es que se acuerda de que es hombre, la necesidad de sostener las que sean justas; porque si no fueran justificadas, no las declararí, y, por consiguiente, ninguna guerra declararí el sabio; y si la iniquidad de la parte contraria es la que da ocasión al sabio a sustentar la guerra justa, esta iniquidad debe causarle pesar, puesto que es propio de los corazones humanos compadecerse, aunque no resultara de ella necesidad alguna de guerra.

Así que, todo lo que considera con dolor estas calamidades tan grandes, tan horrendas, tan inhumanas, es necesario que confiese la miseria; y cualquiera que las padece, o las considera sin sentimiento de su alma, errónea y miserablemente se tiene por bienaventurado, pues ha borrado de su corazón todo sentimiento humano.

[200]

(Capítulo XII)

Cómo los hombres, aun con el crudo rigor de la guerra y todos los desasosiegos e inquietudes, desean llegar al fin de la paz, sin cuyo apetito no se halla cosa alguna natural

Quien considere en cierto modo las cosas humanas y la naturaleza común, advertirá conmigo que así como no hay quien no guste de alegrarse, tampoco hay quien no guste de tener paz. Pues hasta los mismos que desean la guerra apetecen vencer, y, guerreando, llegar a una gloriosa paz. ¿Qué otra cosa es la victoria sino la sujeción de los contrarios? Lo cual conseguido, sobreviene la paz. Así que, con intención de la paz se sustenta también la guerra, aun por los que ejercitan el arte de la guerra siendo generales, mandando y peleando. Por donde consta que la paz es el deseado fin de la guerra, porque todos los hombres, aun con la guerra, buscan la paz, pero ninguno con la paz busca la guerra.

Hasta los que quieren perturbar la paz en que viven, no es porque aborrecen la paz, sino por tenerla a su albedrío. No quieren, pues, que deje de haber paz, sino que haya la que ellos desean.

Finalmente, aun cuando por sediciones y discordias civiles se apartan y dividen unos de otros, si con los mismos de su bando y conjuración no tienen alguna forma o especie de paz, no hacen lo que pretenden. Por eso los mismos bandoleros, para turbar con más fuerza y con más seguridad suya la paz de los otros, desean la paz con sus compañeros.

Aun más; cuando alguno es tan poderoso y de tal [201] manera huye el andar en compañía, que a ninguno se descubra, y salteando y prevaleciendo solo, oprimiendo y matando los que puede, roba y hace sus presas, por lo menos con aquellos que no puede matar y quiera que no sepan lo que hace, tiene alguna sombra de paz. Y en su casa sin duda procura vivir en paz con su mujer y sus hijos, y con los demás que tiene en ella; y se lisonjea y alegra de que estos obedezcan prontamente a su voluntad; porque si no, se enoja, riñe y castiga, y aun si ve que es menester usar de rigor y crueldad, procura de este modo la paz de su casa, la cual ve que no puede haber si todos los demás en aquella doméstica compañía no están sujetos a una cabeza, que es él, en su casa. Por tanto, si llegase a tener este debajo de su sujeción y servidumbre a muchos, o a una ciudad, o a una nación, de manera que le sirviesen y obedeciesen, como quisiera que le obedecieran y sirvieran en su casa, no se metiera ya como ladrón en los rincones y escondrijos, sino que, como Rey, a vista de todo el mundo se engrandeciera y ensalzara, permaneciendo en él la misma codicia y malicia. Todos, pues, desean tener paz con los suyos, cuando quieren que vivan a su albedrío; porque aun aquellos a quienes hacen la guerra, los quieren, si pueden, hacer suyos, y en habiéndoles sujetado, imponerles las leyes de su paz.

Pero supongamos uno como el que nos pinta la fábula, a quien por la misma intratable fiereza le quisieron llamar más semihombre que hombre, aunque el reino de este era una solitaria y fiera cueva, y él tan singular en malicia, que de ella tomaron ocasión para llamarle Caco, que en griego quiere decir malo; y aunque no tenía mujer que le divirtiese con suaves y amorosas conversaciones, ni pequeños hijos con quienes poder alegrarse, ni grandes a quienes poder maridar, ni gozarse del trato familiar y conversación de ningún amigo, ni de la de su padre Vulcano (a quien sólo en esto podemos decir que se le aventajó, y fue más dichoso; en que no engendró otro monstruo como él); y aunque a ninguno diese cosa alguna, sino a quien podía [202] le quitase todo lo que quería, con todo, en aquella solitaria cueva cuyo suelo, como le pintan, siempre estaba regado de sangre fresca o recién vertida, no quería otra cosa que la paz, en la cual ninguno le molestase, ni fuerza ni terror de persona alguna le turbase su quietud. Finalmente, deseaba tener paz con su cuerpo, y cuanto tenía, tanto era el bien de que gozaba, porque mandaba a sus miembros que le obedeciesen puntualmente. Y para poder aplacar su naturaleza, sujeta a la muerte, que por la falta que sentía se le rebelaba, y levantaba una irresistible rebelión de hambre para dividir y desterrar el alma del cuerpo, robaba, mataba y engullía, y aunque inhumano y fiero, miraba fiero y atrozmente por la paz y tranquilidad de su vida y salud. Y así, si la paz que pretendía tener en su cueva y en sí mismo la quisiera tener también con los otros, ni le llamaran malo, ni monstruo, ni semihombre. Si la forma de su cuerpo, con vomitar negro fuego, espantaba a los hombres para que huyesen y no se asociasen con él, quizá era cruel, no por codicia de hacer mal, sino por la necesidad de vivir. Pero tal hombre, o nunca le hubo, o, lo que es más creíble, no fue cual nos le pinta la ficción poética. Porque si no cargaran tanto la mano en encarecer y exagerar la malicia de Caco, fuera poca la alabanza que le cupiera a Hércules.

Así que, como dije, más creíble es que no hubo tal hombre, o semihombre, como tampoco otras ficciones y patrañas poéticas; porque las mismas fieras crueles e indómitas, de las cuales tomó parte de su fiereza (pues también le llamaron semifiero), conservan con cierta paz su propia naturaleza y especie; juntándose unas con otras, engendrando, pariendo, criando y abrigando a sus hijos, siendo las más de ellas insociables y montaraces, es decir, no como las ovejas, venados, palomas, estorninos y abejas, sino como los leones, raposas, águilas y lechuzas. Porque, ¿qué tigre hay que blanda y cariñosamente no arrulle a sus cachorros, y tranquilizada su fiereza no los halague? ¿Qué milano hay, por más solitario que ande volando y rodeando la caza para [203] cebar sus uñas, que no busque hembra, forme su nido, saque sus huevos, críe sus pollos y no conserve con la que es como madre de su familia, la compañía doméstica con toda la paz que puede?

Cuánto más inclinado es el hombre y le conducen en cierto modo las leyes de su naturaleza a buscar la sociedad y conservar la paz en cuanto está de su parte con los demás hombres, pues aun los malos sostienen guerra por la paz de los suyos; y a todos, si pudiesen, los querrían hacer suyos, para que todos y todas las cosas sirviesen a uno; y, ¿de qué manera podría conseguirlo sino haciendo, o por amor, o por temor, que todos consientan y convengan en su paz?

Así pues, la soberbia imita perversamente a Dios, puesto que debajo del dominio divino no quiere la igualdad con sus socios; sino que gusta imponer a sus aliados y compañeros el dominio suyo, en lugar del Dios; aborreciendo la justa paz de Dios, y amando su injusta paz. Sin embargo, no puede dejar de amar la paz cualquiera que sea; porque ningún vicio hay tan opuesto a la naturaleza que cancele y borre hasta los últimos rastros y vestigios de la naturaleza.

Advierte que la paz de los malos, en comparación de la de los buenos, no debe llamarla paz el que sabe estimar y anteponer lo bueno a lo malo, y lo puesto en razón a lo perverso. Y aun lo perverso, es necesario que en alguna parte, por alguna parte y con alguna parte natural, donde está, o de qué consta, esté en paz; porque de otra manera nada sería. Como si uno estuviese pendiente cabeza abajo, sin duda que la situación del cuerpo y orden natural de los miembros y articulaciones estaría invertido, porque lo que naturalmente debe estar encima, está debajo, y lo que debe estar abajo está encima, y este trastorno, como turba la paz de la carne, le es molesto. Sin embargo, como el alma está en paz con su cuerpo, y mira por su salud, de aquí que se duela; y si por el rigor de sus molestias desamparase al cuerpo y se ausentase de él, entretanto que dura la unión y trabazón de los miembros, lo que queda no está [204] sin cierta tranquilidad de las partes, y por eso hay todavía quien esté colgado. Cuando el cuerpo terreno inclina y tira hacia la tierra, y cuándo con el lazo que está suspenso resiste, entonces igualmente aspira al orden natural de su paz, y con la voz de su peso en cierto modo pide el lugar en que poder descansar; y

aunque está ya sin alma y sin sentido alguno, con todo, no se aparta del sosiego natural de su orden, ya sea cuando la tiene, ya cuando inclina y aspira a ella. Porque si le aplican medicamentos y cosas aromáticas que conserven y no dejen deshacer y corromper la forma del cuerpo muerto, todavía una cierta paz junta y acomoda las partes con las partes y aplica e inclina toda la masa al lugar terreno conveniente, y por consiguiente quieto y pacífico. Pero cuando no se pone diligencia alguna en embalsamarlo, sino que lo dejan a su curso natural, todo aquel tiempo está como peleando por la disgregación de humores cuyas exhalaciones molestan nuestros sentidos (porque esto es lo que se siente en el hedor) hasta que combinándose con los elementos del mundo, parte por parte y paulatinamente se reduzca a la paz y sosiego de ellos. Pero en nada deroga las leyes del sumo Creador y ordenador que administra y gobierna la paz del universo, pues aunque del cuerpo muerto de un animal grande nazcan animalejos pequeños, por la misma ley del Creador, todos aquellos cuerpecitos sirven en saludable paz a sus pequeñas almas. Y aunque las carnes de los muertos las coman otros animales, y se extiendan y derramen por cualquiera parte, y se junten con cualquiera, y se conviertan y muden en cuales quiera cosa, al fin encuentran las mismas leyes difusas y derramadas por todo cuanto hay para la salud y conservación de cualquiera especie de los mortales, acomodando y pacificando cada cosa con su semejante y conveniente.

[205]

(Capítulo XIII)

De la paz universal, la cual, según las leyes naturales, no puede ser turbada, hasta que por disposición del justo juez alcance cada uno lo que por su voluntad mereció

La paz del cuerpo es la ordenada disposición y templanza de las partes. La paz del alma irracional, la ordenada quietud de sus apetitos. La paz del alma racional, la ordenada conformidad y concordia de la parte intelectual y activa. La paz del cuerpo y del alma, la vida metódica y la salud del viviente. La paz del hombre mortal y de Dios inmortal, la concorde obediencia en la fe, bajo la ley eterna. La paz de los hombres, la ordenada concordia. La paz de la casa, la conforme uniformidad que tienen en mandar y obedecer los que viven juntos. La paz de la ciudad, la ordenada concordia que tienen los ciudadanos y vecinos en ordenar y obedecer. La paz de la ciudad celestial es la ordenadísima y conformísima sociedad establecida, para gozar de Dios, y unos de otros en Dios. La paz de todas las cosas, la tranquilidad del orden, y el orden no es otra cosa que una disposición de cosas iguales y desiguales, que da a cada una su propio lugar.

Por lo cual los miserables (que en cuanto son miserables sin duda no están en paz), aunque carecen de la tranquilidad del orden, donde no se halla turbación alguna, más porque con razón y justamente son miserables, tampoco en su miseria pueden estar fuera del orden, aunque no unidos con los bienaventurados, sino apartados de ellos por la ley del orden. Estos miserables, aunque no están sin perturbación, donde se encuentran, están acomodados con alguna congruencia, [206] así hay en ellos alguna tranquilidad de orden, y, por consiguiente, también alguna paz. Con todo, son miserables, porque si en cierto modo no sienten dolor, sin embargo no se hallan en parte donde deban estar seguros y sin sentir dolor. Pero más miserables son si no viven en paz con la ley que gobierna el orden natural. Cuando sienten dolor, en la parte que lo sienten, se les perturba la paz; pero todavía hay paz donde ni el dolor ofende, ni la misma trabazón se disuelve.

Resulta, pues, que hay alguna vida sin dolor, pero no puede haber dolor sin alguna vida; hay alguna paz sin guerra alguna, pero guerra no la puede haber sin alguna paz; no en cuanto es guerra, sino porque la guerra supone siempre hombres o naturalezas humanas que la mantienen, y ninguna naturaleza puede existir sin alguna especie de paz. Hay naturaleza sin mal alguno, o en la cual no puede haber mal alguno, pero no hay naturaleza sin bien alguno. Por lo cual, ni siquiera la naturaleza del mismo demonio, en cuanto es naturaleza, es cosa mala, sino que la perversidad la hace mala. No perseveró en la verdad, pero no escapó del juicio y castigo de la misma verdad, porque no quedó en la tranquilidad del orden, ni tampoco escapó de la potestad del sabio Ordenador. El bien de Dios, que tiene él en la naturaleza, no le exime y saca del poder de la justicia de Dios, con que le dispone y ordena en la pena; ni Dios allí aborrece o persigue el bien que crió, sino el mal que el demonio cometió. Porque no quita del todo lo que concedió a la naturaleza, sino que quita algo y deja algo, para que haya quien se

duela de lo que se quita. Y el mismo dolor es testigo del bien que se quita y del bien que se deja. Pues si no hubiera quedado bien alguno, no se pudiera doler del bien perdido, puesto que el que peca es peor y se complace con la pérdida de la equidad; pero el que es castigado, si de allí no adquiere algún otro bien, siente la pérdida de la salud. Y porque la equidad y la salud, ambas son bienes, y de la pérdida del bien antes debe doler que alegrar, con tal que no sea recompensa de otro mejor bien (porque mejor bien es [207] la equidad del ánimo que la salud del cuerpo), sin duda con más justo motivo el injusto se duele en el castigo, que se alegró en el delito. Así, pues, como el contento del bien que dejó cuando pecó es testigo de la mala voluntad, así el dolor del bien que perdió, cuando padece en el castigo la pena, es testigo de la naturaleza buena. Pues el que se duele de la paz que perdió su naturaleza, siente el dolor por parte de algunas reliquias que se le quedaron de la paz, que le hacen amar la naturaleza.

Y sucede con justa razón en el último y final castigo de las penas eternas, que los injustos e impíos lloren en sus tormentos las pérdidas de los bienes naturales, y que sientan la justicia de Dios, justísima en quitárselos, los que despreciaron su liberalidad benignísima en dárselo s. Así, pues, Dios, que con su eterna sabiduría crió todas las naturalezas, y justísimamente las dispone y ordena, y como más excelente entre todas las cosas terrenas, formó el linaje mortal de los hombres, les repartió algunos bienes acomodados a esta vida, es a saber, la paz temporal, de la manera que la puede haber en la vida mortal; y esta paz se la dio al hombre en la misma salud, incolumidad y comunicación de su especie; y le dio todo lo que es necesario, así para conservar como para adquirir esta paz como son las cosas que convenientemente cuadran al sentido, como la luz que ve, el aire que respira, las aguas que bebe y todo lo que es a propósito para sustentar, abrigar, curar y adornar el cuerpo, con una condición sumamente equitativa, de modo que cualquier mortal que usare bien de estos bienes, acomodados a la paz de los mortales, pueda recibir otros mayores y mejores, es a saber, la misma paz de la inmortalidad, y la honra y gloria que a esta le compete en la vida eterna para gozar de Dios y del prójimo en Dios; y el que usare mal, no reciba aquellos, y pierda estos «hasta que pase esta iniquidad y calamidad y se reforme y deshaga todo el mando y potestad de los hombres, viniendo a ser Dios todo en todas las cosas».

[208]

(Capítulo XXVI)

De la paz que tiene el pueblo que no conoce a Dios, de la cual se sirve el pueblo de Dios, mientras peregrina en este mundo

Así como la vida de la carne es el alma, así la vida bienaventurada del hombre es Dios, de quien dicen los sagrados libros de los hebreos: «Bienaventurado es el pueblo cuyo Señor es su Dios». Luego miserable e infeliz será el pueblo que no conoce a este Dios. Sin embargo, este pueblo ama también cierta paz que no se debe desechar, la cual no la tendrá al fin, porque no usa, y se sirve de ella bien antes del fin.

Pero goza de ella en esta vida; y también nos interesa a nosotros, porque entretanto que ambas Ciudades andan juntas y mezcladas, usamos también nosotros y nos servimos de la paz de Babilonia, de la cual se libra el pueblo de Dios por la fe, de forma que entretanto anda peregrinando en ella. Por eso advirtió el Apóstol a la Iglesia, que hiciese oración a Dios por sus reyes y por los que están constituidos en algún cargo o dignidad pública, añadiendo: «Para que pasemos la vida quieta y tranquila, con toda piedad y pureza». Y el profeta Jeremías, anunciando al antiguo pueblo de Dios cómo había de verse en cautiverio, mandándoles de parte de Dios que fuesen de buena gana y obedientes a Babilonia, sirviendo también a Dios con esta conformidad y resignación, igualmente les advirtió y exhortó a que orasen por ella, dando inmediatamente la razón: «porque en la paz de esta ciudad, dice, gozaréis vosotros de la vuestra», es a saber, de la paz temporal y común a los buenos y a los malos.

[209]

Libro XXII (Capítulo XXVIII)

Las opiniones de Platón, Labeón y Varrón reunidas, confirman lo que creemos de la resurrección de la carne

Algunos de nuestros cristianos, aficionados a Platón por cierta, excelencia que tiene en el decir, y por algunas máximas ciertas que estableció, dicen que opinó también algo que frisa y corresponde con lo que nosotros opinamos acerca de la resurrección de los muertos. Así lo toca Tulio en los libros de *República*, dando a entender haberlo dicho Platón, más por vía de ficción y fábula que porque quisiese decir que era verdad. Porque supone que revivió un hombre, y refirió algunas particularidades que convenían con la doctrina de Platón. También Labeón refiere que en un mismo día acertaron a morir dos, a quienes después les mandaron volver a sus cuerpos, y encontrándose después en la encrucijada de una calle, pactaron mutuamente vivir en perpetua amistad, y que así se verificó, hasta que, pasado algún tiempo, volvieron a morir. Pero estos autores nos refieren que acaeció la resurrección de estos del mismo modo que fue la de aquellos que sabemos resucitaron y volvieron a esta vida, pero no para que nunca ya muriesen.

Un prodigio más admirable cuenta Varrón en los libros que escribió sobre el origen de las familias del pueblo romano, cuyas palabras tuve por conveniente insertar aquí: «Algunos astrólogos escriben, dice, que hay para renacer los hombres la que llaman los griegos *Palingenesia* o regeneración: esta escriben que se hace [210] en cuatrocientos y cuarenta años, para que el mismo cuerpo y la misma alma que una vez estuvieron juntos en un hombre, vuelvan otra vez a incorporarse».

Este Varrón, o aquellos no sé qué astrólogos, porque no declara los nombres de aquellos cuya opinión refiere, dijeron algo que, aunque sea falso (porque en volviendo las almas una vez a los cuerpos que tuvieron, jamás las han de volver a dejar después), con todo, deshace y destruye muchos argumentos relativos a la imposibilidad de la resurrección, con que se irritan contra nosotros. Porque a los que opinan u opinaron esto, no les pareció imposible que los cuerpos muertos que se convirtieron, o resolvieron en exhalaciones, en polvo, en ceniza, en agua, en los cuerpos de las bestias o fieras que los comieron, o de los mismos hombres, vuelvan nuevamente a lo que fueron. Por lo cual Platón y Porfirio, o por mejor decir, cualquiera de sus adictos que todavía viven, si creen con nosotros que las almas santas han de volver a los cuerpos (como lo dice Platón), y que no han de volver a pasar males algunos (como lo dice Porfirio), de forma que de aquí se siga lo que predica la fe cristiana, que han de volver a cuerpos de tal calidad en que vivan bienaventuradamente para siempre, sin ningún mal, tomen también de Varrón que han de volver a sus mismos cuerpos en que estuvieron antes, y entre ellos quedará resuelta la cuestión de la resurrección de la carne para siempre.

[211]

(Capítulo XXX)

De la eterna felicidad y bienaventuranza de la Ciudad de Dios, y del sábado y descanso perpetuo
¿Cuán grande será aquella bienaventuranza donde no habrá mal alguno, ni faltará bien alguno, y nos ocuparemos en alabar a Dios, el cual llenará perfectamente el vacío de todas las cosas en todos? Por qué no sé en qué otra ocupación se empleen, donde no estarán ociosos por vicio de la pereza, ni trabajarán por escasez o necesidad. Esto mismo le insinúa también aquella sagrada canción donde leo u oigo: «Los bienaventurados, Señor, que habitan en tu casa, para siempre te estarán alabando».

Todos los miembros y partes interiores del cuerpo incorruptibles que ahora vemos repartidas para varios usos y ejercicios necesarios (porque entonces cesará la necesidad y habrá una plena, cierta, segura y eterna felicidad) se ocuparán y mejorarán en las alabanzas de Dios. Porque todos aquellos números de la armonía corporal de que ya he hablado, que al presente están encubiertos y secretos, no lo estarán, y estando dispuestos por todas las partes del cuerpo, por dentro y por fuera, con las demás cosas que allí habrá grandes y admirables, inflamarán con la suavidad de la hermosura y belleza racional los ánimos racionales en alabanza de tan grande artífice. Qué tal será el movimiento que tendrán allí estos cuerpos, no me atrevo a definirlo, por no poder imaginarlo. Con todo, el movimiento y la quietud, como la misma hermosura, será decente cualquiera que fuere, pues no ha de haber allí cosa que no sea decente. Sin duda que donde quisiere el espíritu, allí [212] luego estará el cuerpo, y no querrá el espíritu cosa que no pueda ser decente al espíritu y al cuerpo.

Habrà allí verdadera gloria, no siendo ninguno alabado por error o lisonja del que le alabare. Habrà verdadera honra, que a ningún digno se negará, ni a ninguno se le dará; pero ninguno que sea indigno la pretenderá por ambición, porque no se permitirá que haya alguno que no sea digno. Allí habrá

verdadera paz, porque ninguno padecerá adversidad, ni de sí propio ni de mano de otro. El premio de la virtud será el mismo Dios que nos dio la virtud, pues a los que la tuvieron les prometió a sí mismo, porque no puede haber cosa ni mejor ni mayor. Porque, ¿qué otra cosa es lo que dijo por el Profeta: «yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo», sino yo seré su satisfacción, yo seré todo lo que los hombres honestamente pueden desear, vida y salud, sustento y riqueza, gloria y honra, paz y todo cuanto bien se conoce? De esta manera se entiende también lo que dice el Apóstol: «que Dios nos será todas las cosas en todo». Él será el fin de nuestros deseos, pues le veremos sin fin, le amaremos sin fastidio, y le elogiaremos sin cansancio. Este oficio, este afecto, este acto, será sin duda como la misma vida eterna, común a todos.

Por lo tocante a los grados de los premios que ha de haber de honra y gloria, según los méritos, ¿quién será bastante a imaginarlo, cuanto más a decirlo? Pero es indudable que los ha de haber, y verá también en sí aquella ciudad bienaventurada, aquel gran bien que ningún inferior tendrá envidia a ningún superior, así como ahora los ángeles no tienen emulación de los arcángeles. No apetecerá cada uno ser lo que no le dieron viviendo unido con aquel a quien se le dieron con un vínculo apacible de concordia, como en el cuerpo no querría ser ojo el miembro que es dedo, hallándose uno y otro con suma paz en la unión y constitución de todo el cuerpo. De tal suerte tendrá uno un don menos que otro, como tendrá el de no desear ni querer más.

No dejarán de tener libre albedrío porque no puedan [213] deleitarse con los pecados. Pues más libre estará con la complacencia de pecar el que se hubiere libertado hasta llegar a conseguir el deleite indeclinable de no pecar. Pues el primer libre albedrío que dio Dios al hombre cuando al principio le crió recto, pudo no pecar, pero pudo también pecar; mas este último será tanto más poderoso cuanto que no podrá pecar. Este privilegio será igualmente por beneficio de Dios, no por la posibilidad de su naturaleza. Porque una cosa es ser uno Dios, otra participar de Dios. Dios, por su naturaleza, no puede pecar; pero el que participa de Dios, de Dios le viene el no poder pecar. Fue conforme a razón que se observasen estos grados en la divina gracia, dándonos el primer libre albedrío con que pudiese no pecar el hombre, y el último con que pudiese no pecar, a fin de que el primero fuese para adquirir mérito y el segundo para recibir el premio. Mas porque pecó esta naturaleza cuando pudo pecar, con más abundante gracia la pone Dios en libertad hasta llegar a aquella libertad en que no puede pecar. Porque así como la primera inmortalidad que perdió Adán pecando fue el no poder morir, y la última será no poder morir, así el primer libre albedrío fue el poder no pecar, y el último no poder pecar. Así será inadmisibles y eterno el amor y voluntad de la piedad y equidad, como lo será el de la felicidad. Pues, en efecto, pecando, no pudimos conservar la piedad ni la felicidad, ni aun perdida la misma felicidad la perdimos. Por cuanto el mismo Dios no puede pecar, ¿habremos de negar que tenga libre albedrío?

Tendrá aquella Ciudad una voluntad libre, una en todos y en cada uno inseparable, libre ya de todo mal y llena de todo bien, gozando eternamente de la suavidad de los goces eternos, olvidada de las culpas, olvidada de las penas, y no por eso olvidada de su libertad, por no ser ingrata a su libertador.

En cuanto toca a la ciencia racional, se acordará también de sus males pasados; pero en cuanto al sentido y experiencia, no habrá memoria de ellos; como un médico perito en su facultad sabe y conoce casi todas [214] las enfermedades del cuerpo según se han descubierto y se tiene noticias de ellas por esta ciencia, pero no sabe cómo se sienten en el cuerpo muchísimas que él no ha padecido. Así como se pueden conocer los males de dos maneras, una con las potencias del alma y otra con los sentidos de los que los experimentan; porque en efecto, de una manera se saben y se tienen noticia de todos los vicios por la doctrina de la sabiduría, y de otra por la mala vida del ignorante; así también hay dos especies de olvido de los males, porque de un modo los olvida el erudito y docto, y de otro el que los ha experimentado y padecido, el primero olvidándose de la pericia y ciencia y el otro dejando de sufrirlos. Según este género de olvido que puse en último lugar, no se acordarán los Santos de los males pasados, porque carecerán de todos los males, de forma que totalmente desaparezcan de sus sentidos.

Con aquella potencia de ciencia, que la habrá muy singular en ellos, no sólo no se les encubrirán sus males pasados, pero ni aun la eterna miseria de los condenados. Porque de otra suerte, si no han de saber que fueron miserables, ¿cómo conforme a la expresión del Real Profeta, «han de celebrar eternamente las misericordias del Señor, puesto que aquella Ciudad, en efecto, no tendrá objeto de más suavidad y contento que el celebrar esta alabanza y gloria de la gracia de Cristo, por cuya sangre hemos sido redimidos»?

Allí se cumplirá: «descansad y mirad que yo soy Dios», que dice el Salmo, lo cual será allí verdaderamente un gran descanso y un sábado que jamás tenga noche. Este nos lo significó el Señor en las obras que hizo al principio del mundo, donde dice la Escritura: «descansó Dios al séptimo día de todas las obras que hizo, y bendijo Dios al día séptimo y le santificó, porque en él descansó de todas las obras que comenzó Dios a hacer». También nosotros mismos vendremos a ser el día séptimo, cuando estuviéremos llenos de su bendición y santificación.

Allí, estando tranquilos, quietos y descansados, veremos [215] que él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: «seréis como dioses», y apartándonos del verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación y no por rebelión. Porque, ¿qué hicimos sin él sino deshacernos, enojándole? Por él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo él es Dios, de quien estaremos llenos cuando él será todas las cosas en todos. Aun nuestras mismas obras buenas, que son antes tuyas que nuestras, entonces se nos disputarán para que podamos conseguir este sábado y descanso, porque si nos las atribuyéramos a nosotros, fueran serviles, puesto que dice Dios del sábado: «que no practiquemos en él obra alguna servil». Y por eso dice también por el profeta Ezequiel: «les di mis sábados en señal entre mí y ellos, para que supiesen que yo soy el Señor que los santificó». Esto lo sabremos perfectamente cuando estemos descansando y perfectamente veamos que él es Dios.

El mismo número de las edades, como el de los días, si lo quisiéramos computar conforme a aquellos períodos o divisiones de tiempo que parece se hallan expresados en la Sagrada Escritura, más evidentemente nos descubrirá este Sabatismo o descanso; porque se halla el séptimo, de manera que la primera edad casi al tenor del primer día venga a ser, desde Adán hasta el Diluvio, la segunda desde este hasta Abraham, no por la igualdad del tiempo sino por el número de las generaciones, porque se halla que tienen cada una diez. De aquí, como lo expresa el evangelista San Mateo, siguen tres edades hasta la venida de Jesucristo, las cuales cada una contiene catorce generaciones: una desde Abraham hasta David, otra desde este hasta la cautividad en Babilonia, y la tercera desde aquí hasta el nacimiento de Cristo en carne. Son, pues en todas cinco. La sexta es la que corre ahora, la cual no la podemos medir con número determinado de generaciones, por lo que dice la Escritura: «que no nos toca saber los tiempos [216] que el Padre puso en su potestad». Después de esta, como en séptimo día, descansará Dios, cuando al mismo séptimo día, que seremos nosotros, le hará Dios descansar en sí mismo. Si quisiéramos ahora discutir particularmente de cada una de estas edades, sería asunto largo. Con todo, esta séptima será nuestro sábado, cuyo fin y término no será la noche, sino el día del domingo del Señor, como el octavo eterno que está consagrado a la resurrección de Cristo, significándonos el descanso eterno, no sólo del alma sino también del cuerpo. Allí descansaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Ved aquí lo que haremos al fin sin fin; porque ¿cuál es nuestro fin sino llegar a la posesión del reino que no tiene fin?

Me parece que, auxiliado de la divina gracia, ya he cumplido la deuda de esta grande obra; a los que se les hiciere poco, o a los que también mucho, les pido que me perdonen; y a los que pareciere bastante, no a mí, sino a Dios conmigo, agradecidos, darán las gracias. Amén.

Y así termina *La Ciudad de Dios*.

[217]



El entendimiento y la fe

Sermón XLIII

Nisi credideritis, non intelligetis (Isaí., 7)

Necesidad de la fe

El principio de una vida santa, digna de una recompensa eterna, es la fe, que consiste en la creencia de lo que todavía no ves, para que merezcas llegar a ver lo que crees. No desfallezcamos mientras tengamos que vivir bajo esta impresión, porque es este el tiempo de la siembra; no desfallezcamos, hermanos, y sigamos sembrando sin cesar, hasta que llegue la hora de la cosecha. Después que el género humano se separó de Dios, quedando postrado y sumido en miseria por causa de sus delitos,

vino a encontrarse, respecto de la santificación, en el mismo caso en que se encontraba respecto de la creación. Sin esta, no hubiera existido; sin la redención, no se hubiera santificado. La justicia de Dios se vio obligada a castigar la rebeldía del hombre; pero hay también en Dios una misericordia tan infinita como la justicia, por la cual se dejó vencer en favor nuestro. *El mismo Dios de Israel dará la virtud y la fortaleza a su pueblo; bendito sea su Santo Nombre.* Pero es de advertir que esos dones se dan a los que creen, no a los que desprecian la misericordia.

Ni siquiera podemos gloriarnos de nuestra fe, como si algo pudiéramos por nosotros mismos. No solamente es la fe un don, sino que es una merced muy grande; y si la tienes, es porque la recibiste. *¿Qué tienes que no [218] hayas recibido?* Ved, hermanos míos, cómo estáis obligados a dar gracias a Dios, y a no ser ingratos por cualquier otro don, para que no os hagáis indignos de conservar lo que se os dio. Yo no puedo ponderaros el gran beneficio de la fe, porque no alcanza a tanto el humano lenguaje; pero lo que no sabe decir la lengua, puede hacerlo cada cristiano dentro de su corazón. Por otra parte, si se medita en este beneficio, como es ley que se haga, ¿cuán preferido no debe ser a todos los otros que hemos recibido de Dios, aunque sean muchos? Si estamos en el deber de ser agradecidos a los dones menores, ¿con cuánta mayor razón no debemos serlo por este, que supera a todos los demás?

Beneficio que el hombre debe a Dios

Todo lo que tenemos se lo debemos a Dios. ¿Sabéis que debemos a algún otro lo que somos? Pero sucede que también los árboles y las piedras deben a Dios su existencia, dando ello motivo a que se nos pregunte: ¿en qué son esas criaturas menos que nosotros? Son menos que nosotros, porque ellas no viven y nosotros sí. Pero, si hemos de hablar con propiedad, los árboles tienen también su vida, y producen sus frutos correspondientes; y en lo que a la vida se refiere, por lo menos, algo tienen de común con nosotros. Se dice con razón que las vides viven; de otra suerte, no se hubiera podido afirmar que las mata el granizo. Vive el árbol cuando florece, y se seca cuando muere; pero es la suya una vida privada de sensación. Aun así, se nos vuelve a preguntar: ¿en qué somos nosotros más que el árbol? Nosotros sentimos, y sentimos de cinco modos: vemos, oímos, olemos, gustamos y tocamos. Todo eso, se nos replica, lo tienen también las bestias. Pero nosotros tenemos más todavía; mas, aun ateniéndonos solamente a lo que acabamos de enumerar, ¿cuántas gracias no debemos a nuestro Creador? ¿Es cierto que tenemos algo más? Tenemos entendimiento, y somos capaces de raciocinar [219] y de dar consejos. Esto no lo tienen las bestias, ni las aves ni los peces; lo tenemos solamente nosotros, y en ello somos semejantes a Dios. Cuando en las Santas Escrituras se nos hace la historia de nuestra creación, no solamente se nos dice que fuimos antepuestos a todos los animales, sino que se nos puso por encima de ellos, y quedaron ellos sujetos a nuestra voluntad. Hagamos al hombre, dice, a nuestra imagen y semejanza, y tenga potestad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que andan por la tierra. ¿En qué se funda esa potestad? En la semejanza que el hombre tiene con Dios. De ahí que se increpe a muchos, diciéndoles: *no queráis haceros como el caballo y el mulo que no tienen entendimiento.* Entendimiento y razón, son dos cosas distintas, en cuanto que esta la tenemos antes de que entendamos, a diferencia de lo que con el entendimiento sucede, que no lo tenemos, ni podemos tenerlo, sin que preceda la razón. Animal racional es, por consiguiente, el que por su naturaleza está dotado de razón, antes de que pueda entender.

Estamos en el caso de estudiar debidamente esta característica que nos diferencia en absoluto de los animales, y de grabarla y reformarla de nuevo en nosotros. ¿Habrà en este mundo quien pueda hacer eso, a excepción del mismo que nos formó? Hemos podido deformar la imagen de Dios, pero no hemos podido ni podremos reformarla. Digámoslo de una vez y en pocas palabras: tenemos algo de común con las piedras, que es el ser; tenemos vida como los árboles, sensación como los animales y entendimiento como los ángeles. Según esto, juzgamos de los colores, por los ojos, de los sonidos, por el oído, por la nariz, de los olores, de los sabores, por el gusto, del calor, por el tacto y de las costumbres por el entendimiento. Entended bien: no hay hombre que no quiera ser inteligente; pero hay muchos que no quisieren creer. Me dicen unos que creerán cuando entiendan; y yo les respondo que para entender es necesario creer. Entablada la cuestión entre ellos y yo, acudamos al juez sin que haya presunción por parte de ninguno [220] de que he de ser favorecido en la sentencia. Pero ¿dónde encontraremos el juez que necesitamos? Creo que entre todos los hombres, ningún juez mejor que

aquel por cuya boca habla Dios. No vayamos, pues, a dirimir esta contienda ante los sabios del siglo; no son los poetas los que entienden de estas cosas, sino los Profetas.

Subió San Pedro al monte conducido por Jesús, y acompañado de Santiago y de Juan. Una vez allí, oyó una voz que sonaba en el cielo y decía: *Este es mi Hijo amado en quien tengo mis complacencias; oíd lo que os enseñe.*

Refiriendo el Apóstol esta escena, dice que estas palabras se pronunciaron en el cielo cuando ellos estaban con el Maestro junto al monte santo; y añade que *está muy cierto de lo que dice.* Sonó aquella voz desde el cielo, y se hizo más cierta la palabra profética.

Atended, hermanos amadísimos, e implorad del Señor la gracia que nos es necesaria, a vosotros, para que no quede defraudada la esperanza que habéis puesto en lo que voy a deciros, y a mí, para que pueda hablaros lo que quiero en la forma que deseo. ¿Quién no se admira de que la voz que se dejó oír desde el cielo confirmase al Apóstol en las profecías? Fijaos en que no dice que las encontró mejores ni más verdaderas, sino que encontró en aquella voz una confirmación de lo que ya creía. En cuanto a verdad, tanto lo es la palabra del Profeta, como la que sonó en el cielo; lo que se hace notar únicamente aquí, es que la del cielo fue una simple confirmación de la del Profeta, como hemos dicho. ¿Y por que esto?, preguntamos ahora. Porque hay hombres infieles que atribuyen a obra de encantamiento los prodigios que hizo Jesús. Cierto, que lo mismo pudieron decir de esta voz venida del cielo; pero los Profetas vivieron antes que se efectuase el misterio de la Encarnación del Verbo, y con esto queda rechazado el juicio de los infieles respecto de las maravillas obradas por Cristo; porque si fue mago cuando apareció en la tierra, revestido de carne mortal, y, por su magia, se hizo adorar [221] como Dios, tendrán que confesar que era mago antes de nacer, puesto que de Él hablaron los Profetas, según lo que les fue inspirado. He ahí por qué dice San Pedro que la voz del cielo vino a confirmar la palabra de los Profetas. De donde resulta, que esta voz es el testimonio de que lo dicho por los Profetas merece toda fe. Creo, hermanos, que basta con lo dicho para la debida comprensión de lo que nos ha querido significar el Apóstol.

Razón de haber sido escogidos para Apóstoles unos pobres pescadores

¿Cuánta no ha sido la bondad de Cristo? Este Pedro que hablaba como acabamos de oír, fue un pobre pescador. Grande honor es para un orador el poder dar a conocer al pescador. Hablando San Pedro de los primeros cristianos, dice: «considerar vuestra vocación, hermanos, porque entre nosotros no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos del mundo, ni muchos nobles, porque Dios ha escogido lo más miserable de la tierra, para confundir a los fuertes; y ha puesto su mirada en los ignorantes, para que sirvan de confusión a los sabios». Si Cristo hubiera escogido antes que a nadie a los oradores, fácil es que ellos atribuyeran la elección a su elocuencia; si hubiera elegido a los senadores, los senadores se hubieran jactado de su dignidad anterior, como de causa motiva para la dignidad nueva; si hubiera dirigido sus miradas al Emperador, este hubiera juzgado la elección tan natural, como si él sólo pudiera ser llamado a tales destinos, en virtud de la autoridad de que se hallaba investido. Descansen, descansen todos tranquilos y dejen que otros los aventajen. No serán ellos pasados en silencio, ni serán objeto de desprecio, pero tengan un poco de paciencia, y esperen, porque no pueden ser los primeros los que están en peligro de gloriarse de algún mérito que reputan propio. Dame a aquel pescador; quiero a aquel idiota, a [222] aquel ignorante, a aquel con quien no se digna hablar el senador, ni siquiera cuando le compra peces. A ese es al que escojo, porque tan pronto como se vea cambiado, sabrá y confesará que he sido Yo quien lo cambió. Aunque pienso hacer lo mismo que con este, con el orador, y con el senador y con el Emperador, quiero que sea preferido el pescador. Aquellos pueden gloriarse de sí mismos; el pescador no podrá gloriarse más que de Cristo. Venga el que ha de enseñar el espíritu de humildad; venga el pescador; por medio de él, será más fácilmente atraído el Emperador.

Es preciso creer para entender

Acordaos del pescador santo, justo y bueno, que henchido de Cristo, y por Cristo enviado, extiende su red por el mundo con ansia de apresar muchos peces, entre los cuales estáis vosotros. Acordaos de este pescador, repito, y de las palabras que ha dicho: *tenemos más certeza de los vaticinios de los Profetas.* Al

Profeta quiero por juez en esta controversia. ¿Sobre qué versaba? Decías tú que para creer necesitabas entender; y te decía yo que para entender es preciso creer. Surgió la disputa, y se nos ha hecho necesario apelar al juez, el cual no puede ser otro que él mismo Profeta, o Dios por él. Callemos ambos, porque ya han oído lo que pensamos; entienda yo, dices, para creer; cree, te digo yo, para entender. Responda el Profeta: *nisi crederitis, non intelligetis*. No podréis entender si no creéis.

¿Consideráis cosa baladí el decir que debe preceder el entendimiento a la fe? ¿Qué es lo que hacemos ahora sino procurar que crean, no los que creen, sino los que todavía creen poco? No estarían aquí si no tuvieran algo de fe. Pero la poca fe que tienen los ha traído aquí para que oigan la palabra de Dios. Es una fe la suya demasiado débil todavía; y es preciso regarla, nutrirla y fortalecerla. Eso es precisamente lo que hacemos nosotros. Yo, dice el Apóstol, *planté; Apolo regó, y el Señor [223] dio el incremento; y estamos convencidos de que nada son ni el que planta, ni el que riega*. Nosotros podemos plantar y regar, hablando; y hablamos para exhortar, para enseñar, para persuadir; pero no podemos dar incremento ninguno. Acordaos del que viene a Jesús a pedirle que libre a su hijo del espíritu mudo. Sabe perfectamente que tiene poca fe, y sabe que no lo ignora Aquel con quien habla; pero, deseoso de ser auxiliado, exclama: *Creo, Señor; ayuda mi incredulidad*. Habéis podido oír lo que antes de estas palabras se dice en el Evangelio. *Si puedes creer*, advierte Jesús al padre del joven, *todo será posible*. Fue entonces cuando mirándose a sí mismo, y ante sí mismo humillado, vio que había dentro de su alma algo de fe, y que aparte de ser poca, estaba combatida por la duda. Confesó, pues, una cosa, y pidió otra. *Creo, Señor*, dice; y teniendo en cuenta la idea que de su propia fe se había formado, parecía muy natural que añadiera: *ayuda mi fe*. Pero no es eso lo que dijo; *creo, Señor*, exclama; *creo*, y digo la verdad, porque veo la fe dentro de mí; pero veo también otra cosa que no acierto a explicarme y me desagrada; quiero estar firme, pero aun me bamboleo; estoy de pie, y porque creo no he caído, pero siento vértigos, ayuda mi incredulidad.

Sacamos en consecuencia, hermanos míos, que aquel discutidor en cuya compañía me he presentado ante el juez, no está del todo distante de la verdad cuando dice que necesita entender para poder creer. Yo mismo estoy hablando entre vosotros para que crean los que todavía no creen; los cuales no podrán creer si no entienden lo que les digo. En parte, por consiguiente, es verdad lo que él dice, pero también es verdad lo que yo digo. En resumen: concluiré asegurándoos que ambos decimos bien; es decir, que necesitamos de la inteligencia para la fe, y que no podemos llegar a la fe sino por medio del entendimiento. Se acabó la controversia: entendid, para que creáis la palabra de Agustín; creed, para que entendáis la palabra de Dios.

[224] [225]



Bibliografía

Principales obras y ensayos consultados

- AGUSTÍN (San).- Las obras consultadas se encuentran en la Patrología Latina (P.L.), de Migne, Tomos XXXII-XLVII
- BATIFFOL P.- Le catholicisme de Saint Augustin, París 1920.
- BAUMGARTNER, M.- San Agustín, Trad. de Los Grandes Pensadores, B. Aires 1941, 2ª ed.
- BLANCHET L.- Antecedents historiques du «Je pense, donc je suis», París 1920.
- BLONDEL M.- L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, París 1893.
- Proces de l'Intelligence, París 1922.
- La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne art. en *Cahiers de la Nouvelle journée*, Num. 17, París 1930.
- BOYER, Ch.- Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin, París 1920.
- L'Idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin, París 1920.
- Essais sur la doctrine de Saint Augustin, París 1932.
- BRIÈRE I. (DE LA).- Conception de la paix et de la guerre chez Saint Augustin, art. en *Revue de Philosophie*, Juillet-Décembre 1930.

- CAPÁNAGA V.- La doctrina agustiniana de la intuición, art. en *Religión y Cultura*, Julio-Septiembre, Escorial 1931.
- CASTELLANI L.- Conversación y crítica filosófica, Buenos Aires 1941.
- CASTELLI E.- Le double aspect du probleme du mal et Saint Augustin, art. en *Cahiers de la Nouvelle journée*, cit. [226]
- CAYRÉ F.- La contemplation augustinienne, Paris 1927.
- Contemplation et Raison d'après saint Augustin, art. en *Revue de Philosophie*, núm. cit.
- COMBÈS G.- La doctrine politique de saint Augustine, Paris 1927.
- FERRATER M. J.- Diccionario de filosofía, México 1941.
- GARCÍA M. M.- Lecciones preliminares de filosofía, 2ª ed., B. Aires 1941.
- GARRIGOU-LAGRANGE R.- Les dons du Saint-Esprit chez saint Augustin, art. en *La Vie Spirituel*, Julio 1930.
- GILSON E.- René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire, Paris 1925.
- L'avenir de la Métaphysique augustinienne, en *Revue de Philosophie*, núm. cit.
- GRABMANN M.- Die Grundgedanken des heilg. Augustins über Seele und Gott, Köln 1916.
- GRATRY A.- Logique, Paris 1853.
- HESSEN J. D.- Augustins Metaphysik der Erkenntnis, Berlin 1931.
- JOLIVET R.- San Agustín y el Neoplatonismo cristiano, Trad. esp. C.E.P.A., B. Aires 1941.
- El problema del mal según san Agustín, Trad. esp. de Carlos J. Romero, Bogotá 1941.
- La doctrine augustinienne de l'illumination, en *Revue de Philosophie*, núm. cit.
- JUAN DE LA CRUZ (San).- Obras completas, Edición crítica con introducciones y notas del P. Gerardo de San Juan de la Cruz, T. I, Toledo 1912.
- MARÉCHAL J.- La visión de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin, art. en *Nouvelle Revue Théologique*, Février et Mars 1930.
- MARÍAS J.- Historia de la Filosofía, Madrid 1941.
- MARITAIN J.- Les degres du savoir, Paris 1932.
- MAUSBACH J.- Die Ethik des heilg. Augustins, 2 Vol., Freiburg im Br., Herder 1909.
- MESSER A.- Historia de la Filosofía, Trad. esp. Revista de Occidente, Madrid 1927, T. I.
- NORIS E.- Vindiciae augustinianae, en T. I de Opera omnia, Edic. Veronae MDCCXXIX.
- NOURRISSON.- La philosophie de saint Augustin, 2 Vol., Paris 1865.
- ORTEGA Y G. J.- El Espectador, VIII, Revista de Occidente 1934. [227]
- PORTALIÉ.- Art. «Saint Augustin» en Dictionaire de Théologie Catholique, Ed. A. Vacant, T. I. 2ª P.
- RÍO M. (DEL).- El compuesto humano según san Agustín, Escorial 1931.
- El Cristo Místico y la Comunión de los santos según San Agustín, art. en *Religión y Cultura*, núm. cit.
- VEGA A. C.- Introducción a la filosofía de san Agustín, Vol. I, El Escorial 1928.
- La verdad y la certeza, art. en *La Ciudad de Dios*, Nros. 1203 y 1204, Madrid 1923.
- WATKIN E. J.- The mycticism of S. Augustine, art. en *A Monument to S. Augustine*, London 1930.
- WINDELBAND W.- Historia de la filosofía, Vol. I y Vol. III, Trad. esp. de F. Larroyo, México 1941-1942.
- ZIGLIARA T. M.- Delle luce intelletuale e dell'ontologismo etc., 2 V., Roma 1874.