

LA ÉTICA DE SAN AGUSTÍN

¿Cuál es, en la historia de Occidente, el hombre cuya significación e influjo pueden parangonarse con el suyo?”, ponderaba, con referencia a San Agustín, Adolfo von Harnack,¹ y difícilmente podría tacharse de exagerada esta valoración. El pensamiento agustiniano, en efecto, ha fecundado literalmente todas las disciplinas divinas y humanas de la cultura occidental, todas aquellas que tienen que ver en cualquier medida con Dios o con el hombre, y aun estaría por ver si su influjo no ha alcanzado también a las mismas ciencias naturales y físico-matemáticas; recordemos a este propósito, por ejemplo, sus insuperables análisis de la sensación, la memoria y el tiempo. Si es verdad, como dice Frziwara, que el espíritu europeo nació de la unión entre cristianismo y cultura clásica, San Agustín es el genio de este espíritu, puesto que en él se verifica con toda plenitud dicha unión.

Al contrario de otros padres o doctores de la Iglesia, cuyo mensaje, como es natural, ha quedado circunscrito a esta propia comunidad religiosa, San Agustín proyecta su pensar sobre los suyos y sobre los extraños, sobre uno y otro campo de la polémica intracristiana (Santo Tomás y Lutero apelan por igual a él) y aun los mismos ateos hacen no escaso acopio de sus escritos para promover el adelanto de no pocas disciplinas culturales entre las de mayor auge hoy en día. En teología fuera ocioso destacar su poderosa impronta, basando con decir que por igual se acusa en teología especulativa como en teología positiva, en la dogmática y en la moral, en la ascética y en la mística. Y en lo que hace a la filosofía, con excepción acaso de la filosofía de la naturaleza, que no le preocupó mayormente, es hecho harto evidente que no hay disciplina filosófica en que no haya hecho sentir su influencia transformadora, debiendo además reconocérsele en justicia como el creador de algunas hasta entonces poco menos que inéditas, notoriamente la psicología introspectiva y la filosofía de la historia. Otras disciplinas novísimas, por último, como la filosofía de los valores, reconocen en San Agustín a uno de sus precursores más ciertos y encuentran en sus obras un material inexhausto de inspiración. En San Agustín se nutre la filosofía escolástica, como es harto sabido, pero también la filosofía moderna con Descartes y aun la filosofía contemporánea con Husserl. ¿Quién negará el sello agustiniano en el *Cogito, ergo sum*, como también en la técnica descriptiva de lo vivido en la conciencia pura, no obstante las indudables divergencias en la dirección final de todas esas tendencias y doctrinas? ¿Quién como él, en su dialéctica de la verdad, ha sabido proceder a una reducción más radical de lo existencial y empírico

¹ *Dogmengeschichte*, III, 92.

a las ideas puras del *ego cogitans*? ¿Y cómo no ver, en su predilección por la matemática en el orden inteligible, algo del ideal de la *mathesis universalis* de Leibniz y Husserl?

San Agustín está así hoy tan vivo entre nosotros como lo estuvo en su vida terrestre quien durante más de cuarenta años no cesó un punto de pensar, escribir, hablar, exhortar y combatir. Entre nosotros está, brindándonos en sus escritos un minero inextinguible de inspiraciones para el pensamiento y para la conducta. Su genio y su obra no tienen en esto paralelo sino con Platón, cuya riqueza no podrán por lo visto agotar siglos y siglos de meditación y comentario. Es, pues, todo menos que un gesto perfunctorio el que cumple la humanidad civilizada al conmemorar este año el décimosexto centenario del nacimiento de San Agustín. Sobre el homenaje debido a tan esclarecido pensador y a tan glorioso santo, es el año secular un incentivo más para ponernos de nuevo en contacto vital con su pensamiento, sin cuya noticia y comprensión nadie podría llamarse de verdad filósofo, y menos aún filósofo cristiano.

Habiendo de elegir en el ideario filosófico agustiniano un campo por excelencia representativo de la personalidad y el mensaje más íntimo del santo, sería difícil encontrar otro que, como la ética, respondiese más cabalmente a estos desiderata. San Agustín, como es bien sabido, pertenece a los pensadores de estirpe socrática, para los cuales el hombre y su conducta constituyen el objeto preferente, por no decir único, de su afán intelectual, en contraste con los especuladores de la naturaleza. En San Agustín, es verdad, Dios es el objeto primario de su pensamiento y de su amor. Esto es harto evidente, pero no lo es menos tampoco que la teología agustiniana está constantemente complicada de antropología, y viceversa. Así como para San Agustín el hombre es totalmente inexplicable sin su referencia óntica y operativa para con Dios, así también Dios mismo es atisbado *de preferencia* (San Agustín está lejos de desconocer el valor probatorio de una teodicea cosmológica, por ejemplo) en lo más hondo del espíritu humano, allí donde más clara se revela la refracción divina en quien es imagen y no sólo vestigio del Creador. Ésta es la explicación de que ciertas obras agustinianas, como, por ejemplo, *De Trinitate*, pertenezcan tanto a la teología como a la antropología, porque en ellas la especulación procede en un vaivén continuo entre el Creador y la criatura, iluminando uno y otro objeto, en una maravillosa interacción vital, con los datos que van proporcionando, respectivamente, la revelación o la introspección, y en consonancia, por supuesto, con las normas y requisitos de la analogía del ser. No hemos de seguir más ahora por este camino, y lo único que nos interesaba era mostrar cómo y por qué el hombre entra de lleno aun en las especulaciones de la más subida teología agustiniana. Dios y el hombre, según la conocida sentencia del santo, son para él el objeto único, casi podríamos decir indiscernible, de su afán inquisitivo; lo demás bien se puede ignorar. *Noverim*

*me, noverim te.*² Y en otro pasaje: *Deum et animam scire cupio. —Nihilne plus?*³— *Nihil omnino.*³

La ética agustiniana tiene además para nosotros, dentro del clima existencialista de nuestros días, el superlativo interés de ser de todo en todo fruto y concepción de una experiencia directa, una de las experiencias más dramáticas y sinceras de que haya ejemplo en la historia del espíritu. Lo mismo podría decirse —lo ha dicho Windelband— aun de su metafísica, en cuanto que para San Agustín el punto de partida es ordinariamente el yo profundo, la vivencia íntima, antes que el mundo exterior; pero este carácter sobresale aún más, por razones obvias, en la estructura y dinámica de la vida moral. Una de las grandes éticas de la humanidad es, por cierto, la de Agustín, porque, aun haciendo abstracción de otros méritos, es la experiencia directa de un ethos, del ethos cristiano, en su autenticidad más nativa. Es, para decirlo en una palabra, el antípoda más resuelto de una ética elaborada *more geometrico*. Clara y ordenada como la mente de que procede, no son estas cualidades, sin embargo, el resultado de una formación libresca, sino la expresión natural de la intuición fulgurante y del sentimiento en plena eclosión vital. Intuición racional y sentimiento afectivo: por esto es la ética agustiniana una ética integral, por cuanto es el traslado fiel de todas las fuerzas, lógicas y alógicas, que informan el carácter del hombre.

Es fácil y difícil a la vez hacer, como nos proponemos, una exposición metódica de la moral de San Agustín, o por lo menos declarar su espíritu. Fácil porque los temas centrales irradian reiteradamente y con fulgor inequívoco a lo largo de todas las obras del santo. Difícil por esto mismo, por la riqueza y dispersión de estos temas en su copiosísima bibliografía, por la extrema abundancia de textos tan bellos, como dice el P. Gratry, entre los cuales el espíritu queda perplejo sin saber qué escoger. Están no sólo en los opúsculos o tratados consagrados expresamente a la cuestión, sino también, y por ventura con mayor profusión, en el amplísimo acervo documental de su dilatada labor apostólica: sermonarios, epistolarios, etc., y por último, pero no lo menor, en la autobiografía de las *Confesiones*. Quien se atuviera sólo a los tratadillos que más directamente tienen que ver con el asunto, tales como *De vita beata*, *De libero arbitrio*, *De moribus ecclesiae catholicae*, *De natura boni* y otros de esta índole, tendría no más que una idea incompleta, fragmentaria, de la ética agustiniana. Hablando en rigor, no podrá dispensarse de recorrer la obra entera del santo quien aspire a tener de su ética una visión cabal, y después de esto a ofrecer de ella una síntesis lo más clara posible.

No tenemos, naturalmente, la pretensión de desbrozar en estas notas un campo inédito ni cosa por el estilo. La ética agustiniana ha sido desde hace tiempo objeto de valiosas monografías, entre las que sobresale el magnífico

² *Sol.* II, 1, 1.

³ *Sol.* I, 2, 7.

libro de Mausbach.⁴ En punto a información y ordenación de textos no habría una palabra que agregar. Con todo, es útil de vez en cuando volver sobre las grandes obras del pasado, porque simplemente en función de la distinta situación histórica, el hombre de cada época percibirá en ellas aspectos y recogerá resonancias que acaso pasaron más o menos inadvertidas para quien se asomó antes a su contenido desde otro ángulo vital y con diferente perspectiva. En filosofía es éste el caso singularmente, y más acusadamente aún en filosofía moral, pues si la naturaleza es estática hasta cierto punto, no así un ser tan medularmente histórico como es el hombre. Variando su ethos, aunque sin variar del todo, de época en época, siempre encontrará una respuesta, o por lo menos un estímulo a sus inquietudes más circundantes, en la meditación de las obras de los grandes maestros que intentaron plasmar el ethos al propio tiempo permanente y circunstancial del hombre. No tienen otro sentido ni otra pretensión las notas que siguen.

PRESUPUESTOS METAFÍSICOS Y NOÉTICOS

La ética agustiniana es una ética teonómica y teocéntrica, sin lo cual no sería su autor un santo de la Iglesia; pero con esto no se ha dicho nada aún sobre lo que constituye su diferencia específica con relación a otras éticas del mismo género. Dentro de la unidad radical del ethos cristiano, en efecto, la moral de San Agustín ostenta caracteres muy suyos, y de los cuales conviene dar una primera y general noticia para mostrar al propio tiempo las bases ontológicas y críticas sobre las que aquélla descansa.

En nuestro entender, y sin que reclamemos ninguna originalidad por esta observación, el agustinismo tiene de típico, frente a otras direcciones de la filosofía cristiana, el sentimiento, vivencia o percepción, como se quiera, de una mayor inmediatez divina. El neoplatonismo de Agustín, así como su propia y personalísima experiencia religiosa, podrían ser los principales factores explicativos de esta vivencia. De la filosofía platónica, por una parte, es característica la absorción en el mundo de las Ideas, que Agustín, con toda lógica, acabará por radicar formalmente en Dios, y que aun sin esta operación tienen ya en Platón un acusado matiz religioso por estar señoreadas e inmersas en la Idea del Bien, principio de generación y de conocimiento según la conocida *metáfora solar*; ahora bien, la mayoría de los intérpretes platónicos se inclinan a identificar a Dios con la Idea del Bien. Esto por un lado; por el otro, Agustín había comprobado, en los atormentados años que precedieron a su conversión, cómo habían sido poco menos que estériles los esfuerzos de su razón natural para resolver las aporías de todo género que le obsedían, y cómo la luz y la paz no habían venido a su espíritu sino por el impacto decisivo de la gracia sobrenatural. De ahí la dependencia absoluta e inmediata que con res-

⁴ Joseph Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, Freiburg, 1929, 2 vols.

pecto a Dios tienen para él sin excepción todas las mociones y operaciones del hombre, todas, por supuesto, las que revisten un carácter en algún modo valioso. Sería largo mostrarlo así en todo su pormenor, pues ello demandaría una exposición completa del agustinismo, pero es obvio a nuestro parecer que este sentimiento de la inmediatez divina es bien visible en las tesis agustinianas más conocidas, tales como la prueba de Dios por la verdad, prueba ciertamente precursora del argumento ontológico; la doctrina de la iluminación interior y la doctrina de la virtud como orden del amor. Recurramos a ellas tan sólo en lo que nos sea menester para la fundamentación de la conducta humana.

*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*⁵ El conocido texto sigue siendo la mejor introducción a la metodología agustiniana, con tal que, contra lo que suele hacerse a menudo, se lea completo, parando mientes en lo que inmediatamente dice a continuación: *...et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum*. Nadie, pues, está más lejos que Agustín del psicologismo. El pensar y lo dado en el pensar son tan distintos como lo contingente de lo necesario. En el fondo de su pensamiento o en su ápice, como se prefiera, Agustín percibe un orden de validez absoluta, orden tanto del pensamiento como de la acción, y por detrás de ambos, como su única posible razón suficiente, a Dios mismo.

Si alguna vez ha podido hablarse del asombro como resorte vital del filosofar, es sin duda a propósito de este pasmo que sobrecoge a Agustín al contemplar por encima de sí mismo, en el más alto vértice de su meditación, esa *lux incommutabilis* de la verdad, ese conjunto de conexiones de necesidad absoluta, cuyo contenido y legalidad nada tienen que ver con la contingencia de la experiencia sensible. Las proposiciones matemáticas y las leyes lógicas, por ejemplo, se nos imponen con tal fuerza que acabamos por sentir la existencia de un reino de validez imperturbable y de tal modo por encima de nosotros que no hay palabras para expresarlo, pues no es ni como el aceite sobre el agua, ni como el cielo sobre la tierra, ya que son dos orbes incomparables el de la necesidad ideal y el de la contingencia fáctica, viéndonos a la postre obligados a reconocer que somos literalmente hechura de la Verdad, en la cual encontramos las leyes de nuestro pensar y de nuestro existir: *Nec ita erat supra mentem meam sicut oleum super aquam, nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea.*⁶ “Confiesa —dice el santo en otro lugar— que no eres lo que ella es.” *Confitere te non esse quod ipsa est.*

El número es para San Agustín, como buen platónico, el primer acceso al reino de lo inmóvil, firme e incorruptible; pero las normas de la conducta práctica y el mundo del valor tienen para él, en la misma intuición inmediata, el

⁵ *De vera rel.* XXXIX, 72.

⁶ *Conf.* VII, 10.

mismo carácter apodíctico y absoluto. No se puede encarecer más la fijeza e inmutabilidad de las normas éticas supremas que ponerlas en el mismo plano que las proposiciones matemáticas, prototipo tradicional de necesidad y certeza: *Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum. . . tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae.*⁷ La sabiduría, que en San Agustín es, como se sabe, no tanto norma teorética cuanto rectitud integral de la vida, es también, como la *ratio numeri*, una y común a todos. En su luz aparecen, como normas y antorchas de las virtudes (*verae atque incommutabiles regulae et lumina virtutum*) los primeros principios y normas del orden moral, tales como los de que hay que vivir justamente, subordinar lo menos excelente a lo mejor, dar trato igual a lo igual y a cada uno lo suyo, y preferir lo incorruptible a lo corruptible, lo eterno a lo temporal, lo inviolable a su contrario: *Iuste esse vivendum, deteriora melioribus subdenda, paria paribus comparanda, propria suis quibusque tribuenda, incorruptum melius esse corrupto, aeternum temporali, inviolabile violabili.*⁸

Una explicación puramente psicológica de este orbe maravilloso de esencias y valores le parece con razón imposible a San Agustín. “En este abrirse del espíritu a lo eterno —escribe Mausbach— está en su opinión el punto en que lo Absoluto hace sentir su acción en la vida espiritual de la criatura, y no intermitentemente, sino en una continuidad natural semejante a la de una fuente de luz. . . Dios es la causa general e inmediata de la luz de verdad, de las normas eternas en nuestro pensamiento; Dios es igualmente la causa directa del bien moral, es decir, de lo eternamente válido en nuestra vida.”⁹ Todo lo que es eterno, inmutable y necesario pertenece a Dios exclusivamente, y el orden inteligible es de esta suerte divino de pleno derecho. Éste es el tema común a platonismo y cristianismo, por lo cual resuena en San Agustín con redoblada fuerza, ya que, como ha escrito el P. Gratry: *Quidquid a Platone dicitur, vivit in Augustino.*

Una de las dificultades del agustinismo, con la que tropiezan aun sus más concienzudos expositores, es la de hacer compartir al lector intuiciones como la anterior, la intuición de Dios nada menos, detrás de la Verdad y del Valor, o para ser más exactos, no detrás, pues la Verdad es algo ciertamente incondicionado y absoluto, sino que, con rigurosa conversión lógica, la Verdad es Dios y Dios es la Verdad. Si se quiere penetrar, hasta donde es posible a nuestros entendimientos carnales, en algo de los atisbos de un santo, hay que tener, en primer lugar, un espíritu filosófico auténtico, es decir, asombrarse de lo que al hombre ingenuo le parece tan obvio: la comunión con este mundo eidético de la necesidad y la permanencia; y hay que darse cuenta, además, de una vez por todas, que el agustinismo, por lo menos en buena parte, no es,

⁷ *De lib. arb.*, II, 10.

⁸ *De lib. arb.*, *ibid.*

⁹ *Op. cit.* I, p. 90.

como otras filosofías, una concatenación estricta de argumentos coercitivos, sino más bien una mostración de intuiciones que no siempre se dan en cualquier momento de nuestra meditación, pues aun su mismo inventor, San Agustín, confiesa cómo es incapaz de declarar después lo que brilló para él inconfundiblemente en el primer relámpago. “No preguntes —nos dice— qué es la verdad, porque al momento se te opondrán tinieblas de imágenes corpóreas y nubes de fantasmas, perturbando la serenidad que brilló en el primer rayo en tu interior cuando dije: ¡Verdad!”¹⁰

A más de lo dicho, y para su mejor inteligencia, téngase en cuenta que el agustinismo, por muy legítima filosofía que sea, es una filosofía que desemboca, más naturalmente que otras, en una mística, y su autor supo bien de ambas cosas. Concedemos de grado que no hay en San Agustín confusión ninguna entre el orden natural y el orden sobrenatural, y que la intuición eidética, con todo y referir expresamente las Ideas a Dios, no implica de suyo ningún ontologismo, pero no deja de llamar la atención el hecho de que el santo emplee locuciones notablemente similares al describir experiencias suyas de índole formalmente tan diversa como la contemplación natural de la verdad y el éxtasis místico. No queremos inferir conclusiones precipitadas de lo que no pasa de ser mera conjetura, pero en todo caso es el mismo San Agustín quien no vacila en declarar que en muy pocos se dan visiones intelectuales de este género: *...apud perpaucos. . . in aliqua visione incommutabilis veritatis.*¹¹ Léase con atención el memorable capítulo de las *Confesiones* donde se contiene precisamente la experiencia vital conceptualizada después por el santo en tantos otros lugares de su obra. Pues bien, allí puede verse cómo el descubrimiento de esa luz inmutable de la Verdad subsistente lo lleva a cabo Agustín bajo la acción directa de una gracia que no dudamos en calificar de sobrenatural, bajo cuya guía puede entrar en el fondo de sí mismo y escuchar a lo lejos, según nos dice, las mismas palabras que oyó Moisés desde la zarza ardiente, la única definición que Dios ha dado de sí mismo: *Intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus. . . Et clamasti de longinquo: Immo vero ego sum qui sum.*¹²

Experiencia natural, es posible, accesible de suyo a las potencias naturales, pero en todo caso, en el caso concreto de Agustín, bajo la influencia estimulante de la gracia sobrenatural. No vemos manera de eludir esta conclusión, y con esto tocamos otro de los caracteres distintivos del agustinismo, que es preciso asimismo tener en cuenta para entender intuiciones y vivencias como ésta de que venimos hablando. El agustinismo, en efecto, es una filosofía colocada directamente bajo la acción fecundante de la fe y de la gracia, y no como otras filosofías aceptadas también por la Iglesia, para las cuales, sin

¹⁰ *De Trin.*, VIII, 2, 3.

¹¹ *De cons. evang.* I, 5, 8.

¹² *Conf.* VII, 10.

embargo, la fe es principalmente norma negativa y extrínseca de la especulación racional. San Agustín, por el contrario, sin negar el valor ontológico de la inteligencia (*Intellectum valde ama*) ha proclamado reiteradamente y sin lugar a dudas, como habrá de hacerlo Pascal, el primado absoluto de la fe, primado no sólo de derecho, sino fáctico y temporal en la experiencia de cada hombre. “Si no creyereis, no entenderéis” (*Nisi credideritis, non intellegetis*), no se cansa de repetir el santo, a quien por lo demás le consume el deseo impaciente —son sus palabras— de poseer la verdad no sólo por la fe, sino también por la inteligencia: *Ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intellegendo apprehendere impatienter desiderem*.¹³ Así es San Agustín, y no hay otro modo de tomarlo sino como lo que es, como la encarnación simultánea de la más viva pasión filosófica y de la más rendida humildad para con la verdad revelada.

No es éste el lugar de hacer ver, pues no estamos haciendo apologética, cómo y por qué no es absurda esta posición, ni tampoco sus fundamentos existenciales en la visión, si se quiere un tanto pesimista, que Agustín tiene de la naturaleza humana. En un artículo puramente descriptivo como el presente lo único que nos importa es cobrar conciencia de que estas “pruebas” agustinianas arraigan en una cosmovisión cristiana y adquieren todo su valor cuando se las considera como lo que realmente son, como el afán de la inteligencia por confirmar por sus vías propias lo que previamente es dado ya, en forma indubitable, por la fe. De este modo, la teoría agustiniana de la verdad con su trasfondo teológico, no menos que la doctrina de la iluminación, tan estrechamente emparentada con aquélla, no son, en definitiva, sino la confirmación racional del texto de San Juan —que Agustín tiene constantemente presente— de que el Verbo de Dios, el Logos o Palabra del Padre, asiento de las Ideas eternas, es la Luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. No es un argumento ni una serie argumentativa, como advierte Gilson,¹⁴ sino una metafísica que remata en una moral y en una mística. Es la conclusión, entrevista ya por Platón, de que debe haber un sol inteligible detrás de esas sombras inmutables, pero sombras al fin, que son las Ideas. Es el reflejo, percibido por la criatura humana, de los atributos de inmutabilidad, eternidad y trascendencia propios de la verdad y de la ciencia divina; nada menos y nada más. “Admitir y adorar la incomprensible hermosura de esta inmensa luz”, decía por su parte otro filósofo que también podía comprender esto, René Descartes, al intuir la soberana objetividad de esta verdad que, como exclamaba San Agustín, “tú no puedes llamar ni mía ni tuya”.

Es así, nos parece, como deben entenderse pruebas de este linaje, como también el célebre argumento ontológico de San Anselmo, de indudable abo-
lengo agustiniano, tan incomprendido cuando quiera que se pretende situarlo

¹³ C. Acad. III, 19, 43.

¹⁴ *Intr. a l'étude de St. Augustin*, 2ª ed., p. 29.

en el mismo plano argumentativo de las cinco vías tomistas, por ejemplo. Como lo ha mostrado largamente el mismo Gilson en su estudio sobre la filosofía de San Buenaventura, estos hombres están persuadidos de que si es verdad (como lo saben ya por la fe) que el hombre es imagen de Dios y que en nosotros está, como dice la Escritura, sellado el resplandor de su rostro, alguna noticia o reminiscencia suya, como dice San Agustín, debe haber en el alma humana, o dicho de otro modo, que algo debe yacer en nuestro interior antes de toda experiencia: luz de la verdad inmutable, idea de un ser perfecto, etc., cuya trascendencia absoluta a lo que es el hombre implica la existencia real de su correlato. Que con este innatismo estamos muy lejos del aristotelismo y del tomismo, no hay la menor duda; pero no es menos cierto que esas posiciones no son tampoco la verdad revelada.

Piénsese de lo anterior lo que se quiera, lo incuestionable es que el fundamento de la conducta moral de San Agustín es la percepción de un orden normativo absolutamente trascendente al hombre y de incommovible validez, orden lógico, orden ético, orden estético (en cuya consideración es una pena no poder entrar aquí), órdenes todos ellos *a priori*, con entera independencia de toda experiencia sensible. Esto último creemos también poder afirmarlo, pues a nuestro entender es indudable, siguiendo el parecer de Gilson¹⁵ y de otros autorizados intérpretes, que en San Agustín hay un marcado innatismo, sobre todo si por contraste pensamos en el empirismo aristotélico, para el cual todo nuestro conocimiento sin excepción alguna tiene su origen en la sensación. Si nuestras ideas innatas, las impresas inmediatamente en nosotros por la iluminación del Maestro interior, son de índole puramente regulativa y formal, o con tal o cual contenido, es punto hasta hoy vivamente debatido entre los exégetas agustinianos y en cuya dilucidación no tenemos por qué entrar aquí. Si nos atenemos simplemente a los textos del santo, y únicamente en lo que hace a nuestro actual propósito, parece inferirse la conclusión de que por lo menos las normas y principios supremos de la conducta tienen para San Agustín la misma aprioridad y certeza de las proposiciones matemáticas. Y no sólo esas primeras normas y principios, sino también lo que hoy llamamos valores, y valores de contenido bien definido (por algo es San Agustín un precursor ilustre de la axiología moderna), son percibidos, sin ningún intermedio corpóreo, por y en esa luz de la inteligencia por la cual se juzga de lo corpóreo y se intuye lo incorporeal, como la mente misma y toda afección suya que podamos calificar de buena, digamos caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia y otras cosas de este género con las cuales nos acercamos a Dios, y Dios mismo, por último, origen, autor y asiento de todo, del cual todo, por el cual todo, en el cual todo: *Illud mentis atque intellegentiae lumen, quo et ista inferiora diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum: velut ipsa mens et omnis*

¹⁵ *Op. cit.*, p. 102.

*animae affectio bona. . . Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intellegendo conspicitur? Ita et caritas, gaudium, pax, longanimitas, benignitas, bonitas, fides, mansuetudo, continentia et cetera huiusmodi quibus propinquatur Deo, et ipse Deus, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia.*¹⁶

Bien teonómica y teocéntrica es en verdad esta ética agustiniana, cuyo fin es sólo Dios, y concebido no únicamente como el Primer Motor que atrae a sí, desde una distancia infinita, todo el universo, sino como el Dios que yace en lo más profundo del alma, más íntimo que nuestra mayor intimidad (*Tu interior intimo meo*), o como dirá en nuestros días Charles du Bos: *Ce quelqu'un qui est en moi plus moi-meme que moi*. San Agustín es, entre otras cosas, tan moderno, porque para él está tan lejos el espíritu humano de ser una cosa natural, cerrada y estática, que cabalmente lo que le define es el ser Dios su único esencial correlato en el pensamiento y en la acción, pues el espíritu no es, en suma, sino el ente capaz de Dios, *ens capax Dei*. Sin Dios es el espíritu algo literalmente muerto, algo que confina con lo no existente, pues si el alma es la vida del cuerpo, Dios, agrega San Agustín, es la vida del alma. Alejarse el hombre de Dios es como quedarse vacío de lo más íntimo, como echar fuera las entrañas: *Intima proiicere id est longe a se facere Deum*.¹⁷ Dios, dice en otra parte, es luz del corazón, pan de la boca interior del alma, fuerza que fecunda la inteligencia y el seno del pensamiento: *Deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*.¹⁸ La sabiduría y la moralidad se cifran, en última instancia, en adherir a él como al sumo bien inconmutable. *Mihi adhaerere Deo bonum est*, dice San Agustín fundando el orden ético en la sentencia del salmista.

Con razón, pues, dice Mausbach que lo primero que sobresale en la moral de San Agustín es la unión entre ética y metafísica, entre el *Sein* y el *Sollen*, puesto que el último fin moral es el mismo Dios, aprehendido simultáneamente como causa suprema y última perfección del ser. En San Agustín, a diferencia de Kant, "la voluntad moral está en armonía con la naturaleza".¹⁹ Conviene detener aquí un instante la atención, pues por más que su teodicea, como hemos dicho, procede sobre todo de la experiencia interna, San Agustín, como cristiano católico que fué, reconoce con San Pablo²⁰ que el hombre puede elevarse al conocimiento de las propiedades invisibles de Dios partiendo de la consideración del universo creado, y ha dejado testimonio expreso del valor que atribuye a esta prueba. "No en vano —dice— contemplaré la belleza del cielo y el orden de los astros, ni para dar pábulo a una curiosidad inútil y perecedera, sino como escalón para elevarme a lo inmortal y que permanece eternamente."²¹

¹⁶ *De Gen. ad litt.* XII, 24, 50.

¹⁷ *De musica*, VI, 12, 40.

¹⁸ *Conf.* I, 13, 21.

¹⁹ Mausbach, *op. cit.* I, p. 98.

²⁰ *Rom.* I, 20.

²¹ *De vera rel.* XXIX, 52. Cf. además: *De Gen. ad litt.* IV, 32, 49.

No es, pues, de un Dios postulado ciego de la razón práctica o suprema idea regulativa del conocimiento, pero inaccesible, en fin de cuentas, a la razón especulativa, del que depende la moral de San Agustín, sino del Dios vivo y verdadero, creador y conservador del mundo, aprehendido por la inteligencia humana en su función analógica, partiendo de la consideración del alma y del mundo bajo la luz de la fe. No hay así ninguna ruptura entre razón teórica y razón práctica, y sobre esta base la ética agustiniana satisface cumplidamente los requisitos señalados por los grandes moralistas, Kant entre ellos, puesto que su objeto no se encuentra en la esfera de lo finito, sino que es el Bien absoluto e inmutable, sustraído, como con justicia pedía Kant, al devenir y a la contingencia. El conocimiento moral es, ni más ni menos que el conocimiento especulativo, una verdad en la que se intuye y aprehende el bien sumo: *Veritas, qua cernitur et tenetur summum bonum*,²² y el orden moral, de consiguiente, no es mera legalidad categorial, sino expresión de un contenido absoluto.

San Agustín no encarece menos que Kant el valor de la buena voluntad, de esta *bona voluntas qua appetimus recte honesteque vivere et ad summam sapientiam pervenire*²³ y dice que en su comparación debemos tener en nada riquezas, honores y deleites, pero no se trata, con harta evidencia, de una voluntad sin contenido, inspirada apenas en el sentimiento de respeto a una ley en definitiva puramente formal, en la obediencia a máximas categoriales de una razón autónoma, sino en la rendida sumisión al orden establecido por Dios, y que la razón no hace apenas sino descubrir y comprobar.

De aquí arrancan —y ésta es una comprobación más de la unidad radical entre naturaleza y moralidad, ser y deber ser— las célebres definiciones agustinianas que recibió la Edad Media, hizo suyas la escolástica y son hasta hoy apotegmas del derecho natural cristiano; máximas en que se define el pecado como todo hecho o dicho o deseo contra la ley eterna, y ésta, a su vez, como la razón divina o la voluntad de Dios que ordena conservar el orden natural y prohíbe su perturbación: *Peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra legem aeternam. Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*.²⁴ Feliz indeterminación agustiniana, dicho sea de paso, esta de no decidir si está en la razón o en la voluntad divina el constitutivo formal de la ley eterna, punto jamás esclarecido en las escuelas, en el que tanto tienen que decir Santo Tomás como Suárez y Escoto, y que para la moralidad práctica no importa mayormente, como quiera que en Dios no hay distinción real entre voluntad y razón, y jamás podrán ser contrarias entre sí. Lo que importa, en definitiva, es percatarnos de que el orden natural, accesible a la razón humana, ha sido establecido por Dios, y que debemos, por ende, respetarlo incondicionalmente con

²² *De lib. arb.*, II, 9, 26.

²³ *De lib. arb.*, I, 12.

²⁴ *C. Faustum*. I, 22, 27.

la misma necesidad moral con que debemos sujetarnos a las Ideas de la razón divina y a la voluntad de Dios. “Las normas morales —dice Matías Baumgartner con referencia a San Agustín— tienen el mismo origen apriorístico y la misma validez inmutable de los teoremas matemáticos. Valen siempre y en todas partes; no son en un lugar así y en otro de otro modo. Tienen su fuente y su garantía allí donde brota toda verdad y toda sabiduría: en Dios, en la razón divina.”²⁵

SAN AGUSTÍN Y LA MORAL ANTIGUA

De esta suerte, la máxima de la moral antigua: *Vivere secundum naturam*, que podría encarnar, digamos, el espíritu de la moral aristotélica, cobra dentro del agustinismo una trascendencia y una coercitividad incomparablemente mayor de la que originariamente le correspondiera, porque no se trata ya simplemente de acatar por necesidad lógica, o por respeto al hombre cuando más, las leyes estructurales de la naturaleza humana, sino de rebasar decisivamente esta inmanencia para conformarnos a ese mismo orden, sólo que en tanto que querido y constituido por Dios. Por esto no creemos —disintiendo en este particular de Von Hildebrand—²⁶ que haya propiamente oposición entre aristotelismo y agustinismo, sino que el primero es incorporado en el segundo, y elevado, eso sí, a un plano de incondicionada fundamentación del deber.

En su conocida alegoría de los hebreos que llevaron consigo, en su éxodo, cuantiosas joyas de los egipcios para emplearlas luego en el culto del Dios verdadero, San Agustín ha mostrado el modo como él mismo, al igual que otros Padres griegos y latinos, supo aprovecharse de la sabiduría gentil en la elaboración de la filosofía cristiana. Jamás escatimaron estos hombres a la filosofía su amor más sincero. “Cosa grande es la filosofía —dice San Agustín— y apetecible con toda el alma.”²⁷ *Res magna totoque animo appetenda*. . . Más aún, de Platón y Aristóteles ha afirmado expresamente el santo que, a su parecer, concuerdan entre sí, por más que otra cosa crean los inexpertos o los que ven las cosas a la ligera (*Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur*) y que, como fruto de los afanes de ambos filósofos, pudo al cabo nacer una filosofía de todo punto verdadera: una *verissimae philosophiae disciplina*.²⁸

A los que San Agustín, en cambio, hubo de combatir en este terreno de la ética, fué principalmente a los epicúreos y a los estoicos, que podrían corresponder, según creemos, a los utilitaristas y formalistas de nuestros días, respectivamente, por lo cual la polémica agustiniana no es, ni mucho menos, cosa del pasado. Con todo, no hemos de detenernos mayormente en los argumen-

²⁵ San Agustín, en *Los Grandes Pensadores*, Rev. Occ.

²⁶ Dietrich von Hildebrand, *Christian Ethics*, New York, 1953.

²⁷ *De mor. eccl.* XXI, 38.

²⁸ *C. Acad.* III, 19, 42.

tos del santo contra los epicúreos, porque en filosofía hay también lo grande y lo pequeño, y el epicureísmo —y otro tanto puede decirse del utilitarismo inglés— no es, después de todo, sino una pequeña filosofía, una filosofía de irracionales, si fuese posible la conciliación de ambos términos, pero en ningún caso una filosofía propia del hombre que se respete a sí mismo. A San Agustín, como a todo filósofo digno de este nombre, no le es difícil mostrar que, siendo con toda evidencia el espíritu incomparablemente superior al cuerpo, es una insensatez buscar el bien específicamente humano en lo que es apenas un bien del cuerpo, carácter que con entera objetividad debe reconocerse al placer.

Mas la filosofía del Pórtico sí fué, a despecho de todo, no menos que la filosofía kantiana, una gran filosofía. Una y otra encarnan un elevado idealismo ético, aunque naufrague desgraciadamente en la esfera del yo circunscrito a sí mismo, autosuficiente y, por ende, miserable. En la virtud como fin último, en una virtud puramente formal y engreída de sí misma, se vieron los estoicos obligados a radicar la moralidad, desde el momento que no podían referirla a Dios por ser su metafísica, como se sabe, una metafísica materialista. De aquí la escisión que hay en el estoicismo entre un espiritualismo ético desesperado y una teodicea hilemórfica; de aquí la amarga grandeza —y la miseria— de la ética estoica.

San Agustín se opone a esta actitud empezando por notar que por más que sea más noble poner el sumo bien en el alma del hombre y no en su cuerpo, incurren los estoicos desde el principio en un contrasentido ético, puesto que “el primer pecado es gozarse en la propia voluntad”, es decir, en algo inferior a la voluntad divina, y prosigue de este modo: “Los que esto no ven y consideran las facultades del alma humana y la gran hermosura de sus hechos y dichos, colocando el sumo bien en el alma, aunque no osen ponerlo en el cuerpo, lo han puesto en un lugar inferior a aquel en que por una auténtica razón hay que ponerlo. Entre los que así opinan se han distinguido los estoicos por su número y agudeza en la disputa; y, sin embargo, creyendo como creen que todo es corpóreo en la naturaleza, lo que hicieron fué más bien separar el alma de la carne que del cuerpo.”²⁹

De otra parte, y tocando en su centro mismo, como si dijéramos, la autarquía estoica de la virtud, San Agustín hace ver cómo la virtud no pasa de ser una vana palabra cuando no tiene por correlato un bien fuera de sí misma, fuera de la orgullosa autosuficiente buena voluntad; bien que a su vez debe ser aceptado por la razón y querido amorosamente por la voluntad. La virtud, como lo enseñaron los grandes maestros, es un hábito, es decir, una disposición estable de la voluntad que inclina a obrar bien; pero esta disposición no se concibe sino en función de un fin objetivo y extrínseco por el cual precisamente define aquélla en este o aquel sentido. ¿Qué puede ser la virtud sin otro correlato que ella misma sino apetito de la propia excelencia, pura soberbia,

²⁹ *Epist.* 118, 15.

ética fundada desde su raíz misma en el pecado mayor de todos? Éstas son, si no las palabras, por lo menos el espíritu de la doctrina de San Agustín, el cual concluye diciendo que la virtud no es, en suma, sino amar lo que se debe amar, y que las buenas o malas costumbres dependen, en última instancia, de los buenos o malos amores: *Virtus non est nisi diligere quod diligendum est. . . nec faciunt bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores.*³⁰

“ORDO AMORIS”

Con estas palabras entramos en el núcleo más íntimo de la ética agustiniana y encaramos su aspecto más amable.

Muy acertado anduvo el artífice que esculpió el San Agustín en su templo que con el tiempo vino a ser nuestra Biblioteca Nacional, en cuya entrada le vemos teniendo en una mano la pluma y en la otra el corazón. Ésta es, en efecto, la personalidad, la filosofía y acentuadamente la ética de San Agustín. No es un sentimentalismo irracional —sobre esto nunca se insistirá bastante— sino que el ethos está unido y subordinado al logos, y la vida afectiva no se desborda sino una vez que le ha abierto su debido cauce la inspección intelectual de un orden, el de la sabiduría, tan apriorístico e inmovible como el de la matemática. Pero una vez cumplidos estos presupuestos, la moralidad consiste formalmente no en el conocimiento, sino en el amor, en amar lo que se debe amar: *diligere quod diligendum est*. La virtud es esencialmente rectitud amorosa, y el amor es como la ley de gravedad del espíritu, que será llevado adonde le lleve su amor, como su peso al cuerpo: *Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur.*³¹ En fin, es de San Agustín la célebre definición que ha traspasado los siglos y cuya influencia se ha dejado sentir en nuestros días tan acusadamente en la ética scheleriana, por lo menos en la de los buenos años; la definición de la virtud como el orden del amor: *Definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris.*³²

Detengámonos un instante en aquilatar algo de la riqueza filosófica implícita en estas nociones agustinianas.

El amor de San Agustín, como en otros muchos filósofos, es una categoría general que de suyo no presupone aún ninguna especificación valorativa, y que denota simplemente el movimiento del apetito racional, así como del apetito sensible, hacia un objeto cualquiera, a unirse con el cual tiende el sujeto como a último término. De hecho, sin embargo, en la condición existencial del hombre, el amor recibe siempre una determinación axiológica, positiva o negativa, según que sea o no valioso el objeto a que tiende, valioso en absoluto o por lo menos relativamente al sujeto apetente. Si lo primero, tendremos el

³⁰ *Epist.* 155, 13.

³¹ *De Trin.* XV, 41.

³² *De civ. Dei*, XV, 22.

amor de caridad (*caritas*), si lo segundo, el amor de concupiscencia (*cupiditas*); términos que podrían también designarse como amor divino y amor mundano, respectivamente, y que, según la conocida tesis agustiniana, han dado nacimiento a dos ciudades: la *civitas Dei* y la *civitas diaboli*. No tenemos por qué entrar aquí en la explicación de estos conceptos que han recibido tantas interpretaciones en el curso de la historia, pues esto pertenece propiamente a la ética social y a la teoría política de San Agustín, y apenas los traemos a colación para mostrar cómo también aquí es el amor el tema central, la vivencia humana que determina todo orden y todo desorden, así en el alma del individuo como en la vida de la ciudad. Pero lo que es muy significativo es el hecho de que, como advierte Mausbach,³³ San Agustín extiende el concepto de *caritas* —término que en la literatura cristiana tiene a Dios por correlato específico— a toda tendencia moralmente valiosa, hasta hacerlo prácticamente sinónimo de la buena voluntad. El amor de la justicia es caridad, y aun el amor intelectual mismo, el amor de la verdad, es caridad: *Amor iustitiae caritas est. . . Amor veritatis caritas est.*³⁴ ¿Qué quiere decir esta extensión, en apariencia insólita, del término? Pues sencillamente que, como se desprende de todo lo antes dicho, en una ética tan llena de Dios como la de San Agustín, la buena voluntad y toda virtud posible han de reducirse, en última instancia, al amor de Dios, pues el bien del hombre está cifrado única y exclusivamente en el apego entrañable al bien que no se muda, y allí están radicalmente todas las virtudes: *Animi affectio inhaerentis incommutabili bono proprium et primum est hominis bonum. In eo sunt etiam virtutes omnes.*³⁵

Añadamos aún, pues no estará de más, que el amor ocupa un lugar tan hondo, tan absorbente en la cosmovisión total de San Agustín, que aun en el conocimiento mismo, en el acto que parece más inmanente y más anamoroso, sujeto y objeto se vinculan, como en la más vital de las generaciones, mediante el amor, a ejemplo de lo que ocurre en Dios en su inefable vida trinitaria. El verbo mental es en el hombre, no menos que en Dios, fruto de amor (*Verbum amore concipitur*), y es por el amor como la inteligencia lo produce y hace suyo como entre lo que engendra y lo engendrado: *Gignens et genitum dilectione tertia copulantur.*³⁶ Si, pues, el hombre es de tal suerte, en todas sus operaciones, imagen de la Trinidad divina, piénsese hasta qué punto estará transida de amor una ética, la agustiniana, cuando en la noética misma interviene el amor tan decisivamente.

Este amor agustiniano, además, este núcleo y motor de la vida moral del hombre, no está en absoluto circunscrito —en lo que se refiere al hombre, naturalmente— al puro apetito racional de la voluntad, sino que, bajo su égida y señorío, engloba todas las fuerzas irracionales de índole pasional y afectiva

³³ *Op. cit.* I, p. 202.

³⁴ *De mor. eccl.* XXXI, 33.

³⁵ *De lib. arb.*, II, 19.

³⁶ *De Trin.* XIV, 6.

(*passiones, affectiones, motus animi...*), cuya contribución potencia hasta el más alto grado posible la energía humana al servicio del bien. “El concepto de la voluntad en Agustín —escribe Friedrich Seifert— no está limitado a la noción estoica de *cum ratione desiderare*.”³⁷ Nadie más opuesto que San Agustín a la apatía estoica, a estos origenistas del espíritu que se despojan de toda humanidad sin llegar por eso a la verdadera serenidad: *Humanitatem potius amittunt quam veram assequantur tranquillitatem*.³⁸ Nadie más que él, de consiguiente, estaría en contra del neoestoicismo kantiano, para el cual el amor, confinado totalmente a la sensibilidad, es éticamente irrelevante, pues en esta ética no hay lugar sino para un sentimiento, para el frío sentimiento de respeto al deber y a la ley moral. Por algo hace tanto caudal del agustinismo la moderna filosofía de los valores, porque en él abundan inspiraciones de todo género para restituir al ethos del hombre lo más noble que éste tiene y para reparar el tremendo desacierto de Kant cuando “este hombre excelente” —decía Schiller, de quien es además el símil— hizo lo que haría quien, deseoso de evitar disturbios domésticos, empezara por echar de casa a los hijos para dejar sólo a los criados, pues a tanto equivale negarle al amor toda beligerancia ética para reconocérsela únicamente al deber.

“ORDO CORDIS”

Lo anterior nos ayuda a comprender el papel tan señalado que en la filosofía de San Agustín, y particularmente, una vez más, en su ética, corresponde al “corazón”, por cuya expresión —apenas hay que decirlo, y digámoslo de una vez por todas— no ha de entenderse precisamente la noble viscera humana, sino toda esa compleja y riquísima vida anímica de que aquélla ha sido símbolo (por algo lo habrá sido) en todos los tiempos y en todos los pueblos, y desde luego, si esta afirmación pareciere exagerada, ciertamente en la doble corriente espiritual que configura en San Agustín la cultura occidental cristiana, es a saber, la Biblia y el pensamiento grecolatino. Justamente por esto, por ser San Agustín el punto de confluencia de esa doble o triple tradición, por cualquiera de sus vertientes tan rica de sentido, es tan difícil de hacer, con referencia a él, una como si dijéramos fenomenología del corazón. Vale la pena, sin embargo, intentar por lo menos un ligero esbozo, ya que el problema del corazón tiene tanta importancia en la filosofía actual de los valores, y no estará de más, por ende, tratar de fijar hasta donde podamos el sentido del término en San Agustín, dando una breve noticia introductoria del que le corresponde en la tradición judía, cristiana y helénica preagustiniana.

En la Sagrada Escritura (hasta donde es posible afirmarlo a quien, ignorante del hebreo, ha de guiarse por traducciones y comentarios) parece que el

³⁷ *Psychologie*, p. 46; en el *Handbuch der Phil.* de Baeumler et al.

³⁸ *De civ. Dei*, XIV, 9.

corazón llega a significar no sólo el centro de la vida afectiva, sino en general de toda la vida psicológica y moral, y sin excluir funciones propiamente intelectuales, pues de otro modo no se explicaría que en las divinas letras se llame “hombre de corazón” al varón cumplido, sabio y sensato: *Viri cordati*, como dice uno de los interlocutores de Job. “El pensamiento es una chispa que brota en el latir de nuestro corazón”, leemos en el libro de la Sabiduría (II, 2). Λόγος. . . ἐν κινήσει καρδίας. ¿Es, entonces, el corazón sinónimo de vida intelectual, de la vida que se vive en la clara luz de la conciencia vigilante? Tampoco es así, pues en el corazón late asimismo la vida subconsciente o inconsciente, la que pervive en el sueño o en el olvido. “Yo duermo, pero mi corazón vela”, dice la esposa del *Cantar de los Cantares*. En general, para no ser prolijos en textos de que hay tanto acopio, y siguiendo el parecer de autorizados filólogos,³⁹ creemos que el corazón designa en la Biblia dos cosas principalmente. La primera, la parte más íntima y secreta de la persona; el centro comúnmente ignorado de los demás, en ocasiones aun del propio sujeto, y transparente sólo a Dios, que lo mueve a su arbitrio. Dios escruta los corazones, y en sus manos está el corazón del rey, algo para nosotros tan inescrutable como el cielo en su altura y la tierra en su profundidad: son expresiones que encontramos con esta literalidad en los libros sapienciales. La segunda característica, íntimamente conexa con la primera, es la de ser el corazón la sede propia de la vida moral y religiosa (de la intelectual lo es sólo ocasionalmente), el centro de la fidelidad a Yahweh. A Dios hay que amarle —es el primer mandamiento— “con todo el corazón”. De Dios se apartó Salomón porque sus mujeres “inclinaron su corazón a otros dioses y su corazón no estuvo todo entero con Yahweh, su Dios, como lo había estado el corazón de David”.⁴⁰ Y por esto, como primera garantía de una conversión sincera, el salmista pide a Dios que empiece por crear en él un corazón limpio: *Cor mundum crea in me, Deus. . .*

En la Grecia homérica y en los trágicos el corazón tiene también, por lo menos en gran parte, la riqueza significativa que tiene en la Biblia; pero bajo la influencia concurrente de la medicina y la filosofía, ambas a su modo disectoras y discriminadoras de órganos y funciones, el corazón acaba prácticamente por no ser más que el pobre corazón humano de carne, músculos y sangre. La vida afectiva, la vida del sentimiento generoso conserva, es verdad, todo su rango, pero es θυμός y no καρδία la palabra que la cubre. En cuanto a las funciones intelectuales superiores (νοῦς, διάνοια, etc.) colocadas al principio en el cerebro por Galeno y Alcmeón de Crotona, se sustraen cada vez más a toda implicación corpórea, hasta que en Aristóteles llega a ser completa la emancipación. Cosa curiosa y en la que no han dejado de reparar los filólogos: en latín, con todo y ser más positivo el pueblo que lo habla, el corazón,

³⁹ Cf. Antoine Guillaumont, *Les sens des noms du coeur dans l'antiquité*, en *Le Coeur, Etudes Carmelitaines*, 1950.

⁴⁰ *I. Reg.* XI, 3-4.

cor, conserva más que el vocablo correspondiente griego su aura anímica, ético-sentimental, y a Cicerón le suena aún familiarmente el verso en que Enio elogia a Elio Sexto como varón de corazón levantado: *Egregie cordatus homo*.

Con el Evangelio vuelve naturalmente el corazón a cobrar su plenitud significativa. A Dios sólo podrán verle, según leemos en el Sermón de la Montaña, los limpios de corazón. Reiteradamente Jesús radica en el corazón la interioridad más íntima, la más genuina, el origen de los buenos y de los malos pensamientos, de los pecados secretos que no trascienden a la conducta visible. La esfera intelectual no escapa a su influjo, pues la incredulidad es designada como dureza de corazón,⁴¹ por donde vemos que es el corazón también el que debe informar la fe. Y lo primero que a los discípulos de Emaús les hace sentir la presencia de Jesús es el comprobar cómo arde su corazón mientras les declara las Escrituras. Por último, el corazón llega a su mayor exaltación espiritual en San Pablo, en cuyos textos acaba por convertirse en el lugar por excelencia de la vida sobrenatural y de la habitación divina en el hombre, el lugar donde está impresa la ley natural, de donde se eleva la plegaria y en donde se reciben y radican los dones del Espíritu Santo.⁴²

Volviendo a San Agustín, después de estas elucidaciones que como trasfondo histórico estimamos indispensables, es también patente en sus obras, y en consonancia además con su temperamento tan fino, tan delicado, tan emotivo, el papel tan señalado del corazón en lo más profundo de la vida psicológica, moral y religiosa del hombre. Los textos son también aquí abundantísimos, y duele tener que sacrificar tantos tan hermosos para atenernos apenas a los más esenciales. Simplemente sin salir de las *Confesiones* encontraríamos fácilmente bajo la pluma de Agustín todos los sentidos escriturarios del corazón, porque Agustín es el primer filósofo que vence los escrúpulos del intelectualismo helénico, que no le hace aspavientos al corazón y no teme dejar que Dios impregne al hombre por entero y no sólo le toque tangencialmente en la alta zona del logos.

Viene a la mente desde luego el célebre texto aquel, tan popular: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*,⁴³ que radica en el corazón el afán más profundo del hombre hacia su último fin y apunta como si dijéramos a una relación, entre Dios y el hombre, de corazón a corazón, porque este reposo final del corazón del hombre en Dios trae luego a la memoria el verso de Unamuno: "El reposo reposa en la hermosura del corazón de Dios." Pero hay textos aún quizá más expresivos, por lo menos desde un punto de vista filosófico, como este otro en que dice San Agustín que es en su corazón donde él es verdaderamente lo que es: *Cor meum, ubi ego sum quicumque sum*,⁴⁴ es decir, donde mejor puede apreciarse la personalidad, que no está por lo visto

⁴¹ *Mar.* XVI, 14.

⁴² *Col.* III, 16; *Gal.* IV, 6; *Rom.* V, 5 *et passim*.

⁴³ *Conf.* I, 1, 1.

⁴⁴ *Conf.* X, 3, 4.

principalmente en la razón ni en la voluntad pura. Del corazón y no de la voluntad pura depende en última instancia la conducta moral, y lo primero que hay que hacer es mudar el corazón si se quiere mudar de vida: *Muta cor et mutabitur opus*. En fin —y es en esto sobre todo en lo que queremos hacer hincapié—, San Agustín hace intervenir el corazón, con plena conciencia de lo que dice y aun asignándole el papel de actor principal, en las experiencias más hondas y decisivas de su vida tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, con inclusión en este último de la experiencia mística. La visión de Ostia, en efecto, se consuma en un vuelo total del corazón (*toto ictu cordis*) siendo así como Agustín y Mónica llegan por un instante a contemplar la Luz increada. Y sin necesidad de remontarnos a esta altura soberana, el corazón es también el órgano vidente en la percepción agustiniana de que hemos hablado anteriormente, en la intuición ideatoria de Dios como la luz que ilumina la verdad; visión que no se tiene con estos ojos —dice San Agustín— sino con el corazón: *Hoc enim scriptum est: 'Quoniam Deus lux est', non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis: Veritas est.*⁴⁵

Hay otro pasaje aún en que el santo compara esta percepción ya no con el sentido de la vista, sino con el del oído, pero siempre con un carácter de evidencia tan irresistible que primero dudaría, este oyente y vidente del corazón, de su propia existencia. Es el mismo pasaje, aludido con antelación, en que Agustín nos cuenta cómo pudo entrar en su interior bajo la moción de la gracia, y escuchar como en la lejanía, detrás del reverbero de la verdad, la voz de Dios, la voz del que es el que es, tras de lo cual añade: “Y esto yo lo oí [Yo soy el que soy] como se oye en el corazón, y no había en absoluto modo de dudar, pues más fácilmente dudaría de mi vida que de la existencia de la verdad, hecha visible a la inteligencia a través de las cosas creadas”: *Et audivi sicut auditur in corde, et non erat prorsus unde dubitarem, faciliusque dubitarem vivere me quam non esse veritatem, quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur.*⁴⁶

Hay, pues, en San Agustín, como lo hay también en Pascal, un orden del corazón, un *ordo cordis* que es como la impleción vital en el hombre del *ordo amoris* de la virtud. En qué consista exactamente, no ha podido aún decirlo la filosofía, y no ha podido por la sencilla razón de que nos topamos aquí con el mayor misterio del ser humano, con este territorio intermedio (*Mittensbereich*) en el que, como dice Romano Guardini, el espíritu desciende a la sangre, o si se quiere a la inversa, en que la vida instintiva se abre al espíritu.⁴⁷ Mucho hizo Max Scheler, mucho han hecho el propio Guardini y tantos otros para explicitar esa *logique du coeur* o ese *ordre du coeur* por que clamaba Pascal; pero para trazar, si es posible, sus coordenadas precisas, para definir con toda

⁴⁵ *De Trin.*, VIII, 3.

⁴⁶ *Conf.* VII, 10.

⁴⁷ *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus*, München, 1950; p. 64.

pulcritud sus categorías, y, lo que más nos importa hoy, el ámbito cognoscitivo que el corazón puede y debe iluminar, para todo esto parece que aún hemos de esperar a un genio por ventura más sutil aún que el de Aristóteles o Kant, que pueda algún día darnos este tan anhelado *Organum Cordiale*, como aquéllos nos dieron, cada cual a su modo, el Órgano de la inteligencia pura. Entretanto, no podemos aquí hacer otra cosa que consignar la interpretación que hasta este momento estimamos verdadera, o mejor dicho un esbozo de interpretación, sobre el sentido del corazón en San Agustín, y lo que de ahí podríamos inferir para la ética de nuestros días y la filosofía de los valores.

No creemos, en primer término, que si de algún modo han de referirse al orden del corazón actos intencionales tan importantes como la intuición del ser o simplemente la intuición del valor, pueden quedar excluidas de su ámbito las funciones intelectuales —por más que puedan serlo las racionales— y no compartimos, por ende, la conocida posición scheleriana, con arreglo a la cual, y con pretendido apoyo en San Agustín y Pascal, se declara ser los valores “enteramente inaccesibles” a la razón, tanto como puedan serlo los colores para el oído.⁴⁸ Si por “razón” se entiende la razón discursiva y silogística —la *ratio* de los escolásticos por oposición al *intellectus*— es muy posible que Scheler esté en lo justo, pues los valores, en efecto, por lo menos los valores fundamentales, los supremos principios axiológicos, han de ser de algún modo intuitivos directamente; pero si bajo aquel término se comprende también la intuición intelectual inmediata, no vemos manera de compartir la afirmación scheleriana. Dicho de otro modo, no creemos que el órgano de aprehensión de los valores consista en un puro percibir sentimental totalmente alógico, y ciertamente no es así ni en San Agustín ni en Pascal. En San Agustín hemos visto cómo la intuición del orden ético, del *ordo sapientiae*, tiene la misma inmediatez y claridad que la del orden lógico y matemático, y nada hay en los textos agustinianos, por lo menos en nuestra modesta opinión, que autorice la inferencia de que un orden es captado con una facultad anímica y el otro con otra diferente.

Y en lo que hace a Pascal, pues creemos que lo agustiniano puede recibir la luz de la comparación, no todos sus intérpretes, ni mucho menos, comparten el modo de ver de Max Scheler; y así el P. Gratry escribe lo siguiente: “Para él [Pascal] el corazón es la primera de las facultades del alma, que implica las raíces de la inteligencia y de la voluntad: lo que, en el alma, adhiere inmediatamente a los primeros principios de lo deseable y de lo inteligible, es el corazón. Por otra parte, en Pascal, al menos la mayoría de las veces, razón quiere decir razonamiento, y razonamiento significa silogismo”.⁴⁹ Y Lavelle por su parte estima que sería inexacto pensar que el corazón y la razón sean cosas heterogéneas en Pascal y que se opongan como dos contrarios,

⁴⁸ M. Scheler: *Ética*, Rev. Occ., t. II, p. 26.

⁴⁹ *De la connaissance de Dieu*, t. I, p. 315.

y que lo único que hay es que “todas las potencias del alma se encuentran conjugadas en el juicio de valor y orientadas a él, y que en la apreciación del valor se encuentran igualmente implicados pensamiento y sentimiento”.⁵⁰

Ésta es la posición que hasta ahora nos parece la más plausible. Ni la interpretación puramente sentimental, ni tampoco, por otra parte, la puramente intelectualista, por más que aparentemente haya sido sostenida por el propio Santo Tomás, para quien el corazón significa simplemente la voluntad: *Actus voluntatis, quae hic significatur per cor*,⁵¹ como dice con ocasión de comentar el texto del primer mandamiento. Para nosotros, en suma, el corazón es, si se quiere, el *intellectus principiorum*, pero un intelecto rodeado de un aura afectiva que es en vano querer desplazar, o como dice el P. Chenu, una “intuición cargada de dinamismo afectivo”.⁵²

Así lo comprobamos en San Agustín si, como es nuestro deber, nos atenemos fielmente a lo dado, que son los textos y la experiencia agustiniana, a cuya luz vemos cómo es el corazón el órgano preparatorio y cooperante de la recta intuición ontológica y axiológica, intuición que, a decir verdad, es en San Agustín una en el fondo, en cuanto que Dios es al mismo tiempo el supremo ser y el bien sumo, y no hay de consiguiente ruptura alguna entre ser y valor. Órgano preparatorio el corazón por cuanto que, como no cesa de amonestarnos San Agustín, hay que proceder previamente a lo que San Pablo llama la circuncisión del corazón, purificándonos de todo afecto carnal desordenado “para llegar a ver la forma inmutable de las cosas y la eterna belleza”.⁵³ Y órgano cooperante, porque no es dado a cualquier inteligencia, sino sólo a la inteligencia informada en la caridad y en el amor de Dios alcanzar la visión cumplida del orden ideal que ha de presidir a nuestra conducta, o como dice un axiologista tan eminente como Lavelle, el valor no es verdaderamente percibido sino cuando es vivido. Es la caridad quien conoce la verdad (*Caritas novit eam*), dice sin vacilaciones San Agustín, quien corrobora como cristiano la máxima platónica de que la verdad y la sabiduría deben buscarse *con toda el alma*, pues si no son deseadas con todas las fuerzas del espíritu, no las hallaremos jamás: *Nam si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo modo potest*.⁵⁴

¿Por qué le damos más vueltas? Si el corazón es el órgano del amor, el corazón carnal y el corazón espiritual (ésta es una proposición que nos parece axiomática), la dimensión cordial en la ética agustiniana no es en definitiva sino su dimensión amorosa, sin la cual es ella literalmente ininteligible e impracticable. “Dame uno que ame y éste comprenderá lo que digo” (*Da amantem et sentiet quod dicam*), acaba por exclamar San Agustín cuando él mismo

⁵⁰ *Traité des valeurs*, t. I, p. 584.

⁵¹ *Sum. theol. Ia. IIae. q.13, a.1.*

⁵² *Les catégories affectives dans la langue de l'école*, en *Le Coeur*, p. 126.

⁵³ *De vera rel.* III, 3.

⁵⁴ *De mor. eccl.* XVII, 31.

toca los límites de la comunicación inteligible de su doctrina. Verdaderamente él no podía decir más, y quien esto escribe, mucho menos, tampoco.

UNIDAD O PLURALIDAD DE LA VIRTUD

No queremos concluir este estudio sin intentar dilucidar brevemente el problema tan debatido hasta hoy en torno a la ética agustiniana, y que consiste en averiguar si, dado su indudable carácter sobrenatural y el primado del amor divino, aún queda en ella lugar para la virtud natural, y concretamente para las cuatro virtudes cardinales clásicas, o si por el contrario, caso de darles cabida, no se tratará sino de un pluralismo meramente nominal, o en otras palabras, de virtudes que no serían sino modos de la virtud única del amor de Dios.

En favor de esta última interpretación, sostenida, entre otros, por Alois Dempf,⁵⁵ podrían aducirse, aparte del tenor general de la doctrina, numerosos textos en los que San Agustín encarece la virtud pura y simplemente como el perfecto amor de Dios (*Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei*) y, consecuente con esta definición, explicita la otra semejante de la virtud como *ordo amoris*, mostrando cómo la cuádruple división tradicional no expresa en realidad sino varios afectos de un mismo amor (*ex ipsius amoris vario quodam affectu*). Y así, nos dice que la templanza es el amor que se conserva íntegro e incorruptible para solo Dios; la fortaleza, el amor que lo sufre todo fácilmente por Dios; la justicia, el amor que no sirve sino a Dios, y que por esto ejerce justo señorío sobre las cosas sujetas al hombre; y la prudencia, en fin, el amor que sabe discernir lo que es útil para ir a Dios de lo que para ello puede estorbarnos.⁵⁶

En contra, sin embargo, de la interpretación monista de la ética agustiniana, observan otros comentaristas que si bien el amor —así lo dice Mausbach— es el soberano de la vida espiritual, “no alza su trono en un espléndido aislamiento, sino en medio de una noble corte de virtudes”,⁵⁷ las cuales, por ende, conservarían la contextura y carácter que tradicionalmente se ha solido atribuirles, no obstante la eminencia indiscutible de la caridad. Esta apreciación se funda principalmente en el hecho de que no una, sino reiteradas veces, en otros lugares de sus obras, San Agustín ha reconocido expresamente las virtudes naturales, sobre todo las cuatro cardinales, declarándolas apetecibles por sí mismas (*propter se expetendae*), pues a su parecer se encuentran también en la Sagrada Escritura; tras de lo cual, y con variantes apenas literales, nos da la definición peripatética, que evidentemente suscribe, de dichas virtudes. Y siguiendo el orden en que lo dice, la prudencia es esta vez la vir-

⁵⁵ *Die Ethik des Mittelalters*.

⁵⁶ *De mor. eccl.* XV, 25.

⁵⁷ *op. cit.*, to, I, p. 207.

tud que nos hace distinguir el bien del mal (*qua dignoscimus inter bonum et malum*), la justicia, la que nos inclina a dar a cada uno lo suyo (*qua sua cuique tribuimus*); la templanza, la que nos ayuda a refrenar los apetitos sensuales (*qua libidines refrenamus*), y la fortaleza, por último, la que nos hace tolerar todo lo que nos causa pena (*qua omnia molesta toleramus*).⁵⁸

Ciertos autores, entre ellos Paulsen, han hecho gran caudal de la socorrida frase atribuida a San Agustín, y según la cual las virtudes de los paganos no habrían sido sino espléndidos vicios (*Virtutes paganorum, splendida vitia*) para inferir de ahí, así en bloque y a ojo cerrado, que San Agustín niega todo valor, por ejemplo, a las virtudes aristotélicas. Pero Mausbach hace ver, a nuestro juicio con toda razón, que aparte de que la frasecita no se encuentra así tal cual (él sabrá por qué lo dice) en San Agustín, hay que tomar el pasaje completo de la Ciudad de Dios, donde en efecto figura una sentencia similar calificando de vicios ciertas virtudes, en particular la templanza, pero sólo en el caso de que no se refieran en última instancia a Dios (*nisi ad Deum retulerit*) sino sólo a sí mismas, en cuya precisa hipótesis redundan a la postre en hinchazón y soberbia, y por esto no deben estimarse virtudes, sino vicios: *Et ideo non virtutes, sed vitia iudicanda sunt*.⁵⁹ Dicho de otro modo, San Agustín cree, como San Pablo, que los gentiles, y más los filósofos, debieron tener alguna noticia del Dios verdadero, y que si por voluntaria cerrazón y orgullo se obstinaron en no referir a él sus buenas obras como a último fin, esas obras y virtudes no eran entonces sino formas de la soberbia y, por ende, vicios. Lo que vitupera, pues, no es la virtud natural en sí, sino la elación del hombre, y la mejor prueba de que le atribuye un valor a esa virtud, es que cree que debe referirse a Dios.

Más aún, podría incluso pensarse que no sólo profesó San Agustín un pluralismo de la virtud, sino que lo hizo en grado mayor aún que el propio Aristóteles. Para éste, en efecto, así como para su escuela, las virtudes morales, si bien distinguibles entre sí por tener distinto objeto y radicar en distintas potencias, guardan con todo en la práctica una solidaridad tan estrecha, que es imposible tener una sin tenerlas todas a la vez (por lo menos en hábito) en razón de que, dependiendo todas de la prudencia y siendo ésta una virtud única, no se concibe cómo pueda la prudencia dictar el término medio para un apetito y no hacerlo para el otro; y a la inversa, cuando quiera que el desorden se introduce en cualquier aspecto de la vida apetitiva, estrágase por ello mismo la prudencia y corrómpese de consiguiente toda la conducta moral. Pues bien, contra esta tesis constante en la tradición peripatética San Agustín tiene más de una objeción que hacer, ya que después de todo, nos dice, no es divina sentencia, sino opinión de hombres por extremo ingeniosos y doctos, pero al fin hombres: *multum quidem ingeniosis et studiosis, sed tamen*

⁵⁸ *En. in Ps. LXXXIII, 11. Cf. además De Lib. arb. I, 13.*

⁵⁹ *De civ. Dei XIX, 25.*

hominibus.⁶⁰ La experiencia demuestra, sigue diciendo el santo, que hay hombres de gran virtud en un aspecto y deficientes en otro; hombres incluso de gran espiritualidad, pero de condición áspera por ejemplo, ya que nadie, como dice San Juan, está sin pecado, punto en el cual, pensamos nosotros, un cristiano ha de disentir por fuerza de un aristotélico puro. Y a fin de ilustrar más este pluralismo y parcelamiento existencial de la virtud, San Agustín recurre una vez más, como en otras cuestiones, a su comparación favorita del sol y de la luz, y así nos dice que del mismo modo que la luz, siendo una, produce diversos colores en los cuerpos según las cualidades particulares de cada uno, otro tanto la iluminación del amor divino (*illuminatio piae caritatis*) mueve en unos hombres unos afectos o virtudes, y en otros otras u otros.⁶¹

Por último, y para concluir con este punto, es de notarse que aun allí donde San Agustín reduce de propósito toda la vida moral a la caridad, las virtudes morales no pierden por esto el carácter propio que en razón de su objeto específico les corresponde a cada una, sino que simplemente el bien moral que de ahí resulta recibe una ulterior ordenación a Dios. De esto creemos que puede fácilmente convencerse quien lea con atención el *De moribus ecclesiae catholicae*, ese libro de oro donde San Agustín ha explicitado más largamente que en otros el *ordo amoris* de la virtud. Para no poner sino un ejemplo, la templanza conserva su oficio propio de reprimir y calmar los apetitos sensuales (*munus eius est in coercendis sedandisque cupiditatibus*) sólo que el fin último de este enfrenamiento es el de guardar puros nuestros cuerpos en servicio de Dios. Lo mismo podría decirse en su respectiva esfera de las restantes virtudes. En suma, no se trata de un nominalismo ético al proponer bajo esta nueva luz la clásica división cuaternaria (nominalismo de la pluralidad bajo el realismo de la unidad, como ocurre con la prudencia socrática) sino de tomar aquella división de nueva cuenta, respetando su contenido, pero para subsumirla bajo otro orden más alto y finalmente último.

Nos parece, en conclusión, que si bien hay fundamentos textuales más que abundantes para sostener que en San Agustín tiene aún su lugar propio la moral natural, no tiene ella, con todo, una franquía tan liberal como en Aristóteles, ni se reconoce tan explícitamente aquella felicidad secundaria, aquella *deutéra eudaimonía*, que compete al hombre que no puede elevarse a la contemplación filosófica. El amor divino es en San Agustín, a fuer de tal, de sobra impaciente e invasor de la esfera entitativa y axiológica que, asimismo por ordenación de Dios, corresponde a la naturaleza humana. Comentando el versículo del salmo: *Ibunt de virtute in virtutem*, nos dice San Agustín que por las cuatro virtudes cardinales que por gracia de Dios se nos dan en este valle de lágrimas, hemos de ir a aquella virtud única, la contemplación divina, propia sobre todo de la vida eterna: *Istae virtutes nunc in convalle*

⁶⁰ *Epist.* 167, 10.

⁶¹ *Sermo CCCXLI*, 8.

*plorationis per gratiam Dei dantur nobis: ab his virtutibus imus in illam virtutem.*⁶² No puede decirse mejor, sólo que se diría que a menudo el santo, por el pregusto en que vive de la eternidad, tiende a trasladar de todo en todo al *homo viator* lo que configura más bien la condición del que ha llegado a la patria. El sentimiento de inmediatez divina es demasiado absorbente en él para permitirle fundar la consistencia de un orden natural que, aunque heterónimo, tiene no obstante su propia estructura.

Este es, como dijimos al principio, el espíritu del agustinismo y lo que podría quizá diferenciarlo más claramente del tomismo, sin que por esto deba entenderse en modo alguno que éste signifique un alejamiento de Dios. Lo único que hay es que Santo Tomás, partiendo de idéntica vivencia, cree que la gloria de Dios, la que podría recibir de su criatura, estaría más bien en magnificar la obra divina, y al hombre en primer lugar, reconociendo en él una voluntad acaso menos caduca y una inteligencia dotada de mayor vigor que la inteligencia agustiniana, oposición que, como fácilmente se ve, está en el fondo de las respectivas doctrinas de uno y otro santo, a saber, la doctrina de la iluminación interior y la del intelecto agente.

Cuál de ellos tenga razón, no lo veremos con perfecta claridad en esta vida; pero lo cierto es que Dios está en ambos, y en uno y otro el mismo celo por su gloria. Al filósofo cristiano no se le plantea propiamente, si vemos así las cosas, un dilema estricto entre seguir la vía agustiniana o la vía tomista, sobre todo si se trata del filósofo adulto. Si la Iglesia ha recomendado, nada más y nada menos, seguir en general a Santo Tomás, es, según creemos, porque, como lo demuestra la historia, el extravío es más fácil cuando desde la etapa de iniciación se quiere sin más ni más hacer literalmente filosofía a lo divino y situarse de golpe en la más alta región de lo inteligible, en lugar de recorrer paso a paso todos los grados del ser y todos los escalones de la dialéctica. En el fin, sin embargo, una y otra vía concurren armoniosamente. He ahí por qué estimamos acertado e ilustrativo el símil de Romano Guardini cuando dice que el pensamiento cristiano ha visto tradicionalmente en Agustín el guardián del santuario, pero en Tomás el guía que a él debe conducirnos.⁶³

ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO

⁶² *En. in Ps. LXXXIII, 11.*

⁶³ *op. cit.*, p. 128.