

S. AGUSTÍN: INSPIRACIÓN PARA UNA ANTROPOLOGÍA FUTURA

Juan Antonio Moreno. Almería

En la historia del pensamiento surgen en providenciales ocasiones algunas figuras –muy pocas– con un pensamiento tan sumamente trascendente y original que logran inaugurar un nuevo modo de pensar los temas de siempre, dejando una huella indeleble en todo el pensamiento posterior. Una de estas figuras es S. Agustín. En la historia de la antropología existe un antes y un después de S. Agustín.

La presente comunicación pretende dar pistas para una salida superadora y conciliadora de diversos discursos antropológicos del siglo XX. Estas salidas deben considerar algunos descubrimientos antropológicos de S. Agustín que han quedado en gran medida olvidados a lo largo de los últimos siglos. Para empezar, voy a sentar la tesis de que una de las claves de la antropología moderna ha sido la elevación del resultado de la acción productiva a categoría realizadora del ser humano.

1. El estatuto del resultado de la producción en la antropología moderna:

El resultado de la producción ha cobrado en la sociedad moderna un estatuto que no había tenido ni en la cultura clásica ni en la Edad Media. Esto ha sucedido así debido a la antropología que ha imperado en los últimos seis siglos y que tiene sus fuentes en el final de la filosofía medieval.

La antropología sufrió en el siglo XIV una considerable violencia tras Guillermo de Ockham. Este filósofo inglés consideró que el hombre carecía de esencia y de ser. Tan sólo tenía valor en cuanto que en su existir inmediato exigía de Dios que no se contradijese. La vida humana pasó a interpretarse como un continuo de hechos instantáneos, siendo Dios la causa de cada uno de esos instantes de existencia. A esto se unió su tesis, derivada de un modo parcial y exagerado del *Credo*, de que Dios –como causa primera y todopoderosa– podía prescindir de las causas segundas cuando se tratase de causar. Es decir, que el hombre sería –en su tesis– un instrumento inútil y desechable por Dios. Al afirmar que la esencia divina era el poder, tuvo que negar todo poder a las criaturas. Las criaturas no pueden nada, porque si pudieran hacer algo, Dios ya no sería todopoderoso. El poder, como la fama o el dinero, son bienes que al compartirse se pierden. Dios se encuentra solo en su poder máximo. La criatura se vería obligada a declarar su nada ante Dios: La criatura no podría, no sabría nada y no sería nada, mientras que Dios lo podría todo, lo sabría todo y lo sería todo. Este planteamiento introduce la dialéctica lógica en el plano de la metafísica. La contradicción, que es un término que expresa relaciones entre ideas, pasa a definir la relación entre las criaturas y Dios. Lo que llevará a muchos filósofos

modernos a negar la existencia de Dios para así dejar vivir al hombre con la dignidad que se merece. La dialéctica entre Dios y la criatura surgió cuando se entendió la amplitud divina como infinitud. La infinitud es de nuevo un término lógico consistente en la negación de la idea de finitud¹.

Según esto, el hombre sería un ser sin esencia y sin ser. Un agujero que necesita reconstruirse, autorrealizarse. Pero ¿cómo? Reconociéndose en los *resultados* de sus actos. Sartre sentenció esta situación menesterosa: «Hacer y haciendo hacerse, y no ser nada más que lo hecho». El vacío del hombre es en terminología hegeliana, una *Voraussetzungslosigkeit*, una exención de principios y de determinación. El hombre sería un artista capaz de hacerse a sí mismo a través de los resultados de sus productos: esto es la metafísica del artista de Nietzsche. El hombre es al mismo tiempo escultor y escultura: él mismo es el resultado en cuanto que está necesitado de esos resultados para su propia determinación. El hombre es el actor. El actor tiene la peculiaridad de que el resultado de su arte es él mismo. Toda la filosofía contemporánea es heredera de esta concepción del hombre menesteroso. Karl Marx concibió al hombre como *Naturwesen* (naturaleza necesitante), que debía construir las condiciones objetivas de su existencia (*Gattungswesen*). Así para Marx el valor del trabajo es su resultado, y como el hombre es *homo faber*, se hará a sí mismo según sus *resultados*. Hasta tal punto esto es así, que para el marxismo –como es sobradamente sabido– la alienación (máximo tragedia que puede sufrir el hombre) sucede cuando el hombre no obtiene o no puede contemplar con satisfacción el *resultado* de su trabajo. Para el pensamiento moderno, la clave de la autorrealización consiste en la *Wiedereininigung* (recuperación) de los resultados.

Una vez visto las características de la antropología moderna en lo que se refiere a su definición del hombre como ser necesitante de resultados, vamos a desarrollar brevemente la antropología agustiniana, señalando como puede recoger y ampliar el planteamiento moderno.

2. El hombre como ser que crece superando todos sus límites:

El primer aspecto antropológico que llama la atención al toparse con sus escritos agustinos es la concepción del hombre como ser que progresa de un modo irrestricto. El hombre es un ser no sólo con capacidad para crecer sino destinado y llamado a perfeccionarse. Para S. Agustín el crecimiento del hombre no es sólo una posibilidad sino un imperativo dado por nuestra condición de criaturas destinadas.

«Disgústete siempre lo que eres, si quieres llegar a realizar lo que aún no eres. Porque donde te gustaste, allí te quedaste. Si dijeras ¡basta! ya estás perdido. Añade siempre, camina siempre, progresa siempre. No te quedes en el camino, no vuelvas

¹ Pero negar a Dios no soluciona nuestro problema con él. Con negarle según los planteamientos modernos lo que se está aceptando acriticamente es un concepto de Dios ideado por Occam. En realidad Dios no contradice a la criatura. Él es identidad originaria y las criaturas son diferencia (ser-esencia). Ese Dios que nos aplasta hasta hacernos nada frente a él, no es el Dios de los católicos. No es el Dios de S. Agustín. La humildad que pide el verdadero Dios al hombre no es la autonegación, sino la entrega generosa de toda la riqueza de su ser para darle gloria.

atrás, no te desvíes. Se queda quien no avanza. Vuelve atrás quien retorna a las cosas de las que ya había salido»².

El hombre crece en el ser, en el amar y en el entender superando todos las limitaciones: los límites inferiores y a sí mismo como límite³. Este es el fin de la vida. En *Soliloquia* el interlocutor imaginario pregunta a S. Agustín:

«Y si resulta de la indagación que ya en la vida no progresarás en el conocimiento que ya posees, ¿podrás moderar tus lágrimas?»

Y él contesta:

«Me haré un mar de lágrimas y la vida perderá todo sentido para mí»⁴.

El hombre crece al mejorar los hábitos (tanto intelectuales como éticos) que posee. Los buenos hábitos son las virtudes, que constituyen *la perfección del alma*⁵. El motor humano de este crecimiento es el amor a la verdad, aunque el verdadero motor es el de la *gracia* que proporciona la misma verdad. Nuestro amor a la verdad es un don de la verdad. La carrera hacia Dios nos hace virtuosos porque Dios precisa que crezcamos en las virtudes para poder merecerle. La carrera hacia la propia perfección es medio para alcanzar el conocimiento de Dios, no es fin en sí mismo. Por esta razón S. Agustín critica a los maniqueos que como no les mueven el amor a Dios:

«Prometen el conocimiento de Dios para ser perfectos, siendo al contrario, este conocimiento es el premio definitivo de la perfección»⁶.

Dios hace más perfecto al que le ha buscado bien, premiando así su docilidad. Vemos, por tanto, como coincide en el movimiento del alma la búsqueda de Dios con la búsqueda de lo que le hace más perfecta. Se ha de *buscar primero de todo lo que hace al alma más perfecta*⁷. La vida del hombre no es una tragedia porque su destino es su máximo «bien». Este máximo «bien» no es un bien pasivo, como lo pudiera ser un gran regalo de reyes. Es una persona, es Dios. Este es el motivo por el que la antropología agustiniana es optimista:

«La vida feliz es provocada por el amor y la posesión del sumo bien del hombre... Este bien, si existe, debe ser de tal naturaleza que no se pueda perder contra nuestra voluntad»⁸.

² *Sermo* 169, 15

³ Capánaga, por ejemplo, ha afirmado que en todas sus obras, «S. Agustín ha conocido y apuntado su empuje dinámico (del hombre), que ningún *obstáculo* puede contrastar» (V. Capánaga, «El enigma del hombre», en *Introducción general* a las O.C. de S. Agustín, vol. X, B.A.C., Salamanca, 1994, p.73).

⁴ *Soliloquia* II, 1, 1

⁵ Cfr. *De moribus Eccl. Cath.* I, 6, 9

⁶ *Ibid.* I, 25, 47

⁷ Cfr. *Ibid.* I, 6, 9.

⁸ *Ibid.* I, 3, 4-5

Todos los bienes inferiores nos pueden ser arrebatados, pero no el bien supremo, porque entonces el hombre estaría condenado a la perplejidad de no saber a qué atenerse en cuanto al criterio de sus acciones. Si la vida tiene sentido es porque su fin no desaparecerá. Su bien máximo no se le arrebatará contra su voluntad una vez que ya lo haya adquirido. El máximo bien, al ser persona, tampoco puede perderse al compartirse. Debe ser de tal índole que se dé por completo a todos los que le buscan con sincero afán:

«A todos se da igualmente y por completo, y a todos y a cada uno en suma castidad... pues sus manjares no se dividen en partes»⁹.

Al no ser el máximo bien un bien pasivo o impersonal, el crecimiento no acaba con su adquisición. El máximo bien es el progreso en el conocimiento de la verdad, y la verdad es plenitud inagotable. Es lo mismo decir que el máximo bien del hombre es el conocimiento de la verdad que decir que es la verdad, porque lo único que un hombre puede hacer con la verdad es conocerla. Su tratarla, su tenerla, su conseguirla, no es otra cosa que *conocerla*. Y siempre podemos conocerla y amarla más:

«Una vez adquirido este bien, es imposible que el hombre no se perfeccione aún más»¹⁰.

Esto se muestra aún con más claridad cuando el alma se ha autotrascendido conociendo lo que está más que ella (esto es: la verdad). Una vez que el alma hace más de lo que ella es (se autotrasciende) se unen las facultades de amar y de entender, pues sólo amando se puede progresar en el conocimiento de las verdades trascendentales. A medida que más crezca el entendimiento, más revelaciones puede acoger. A medida que más crezca el amor, más gracia perfeccionadora puede recibir. A su vez, el alma, que no deja nunca de ser libre, puede responder donalmente a estos dones o puede clausurar su crecimiento al dejar de reconocer su propio carácter de luz iluminada. La libertad humana, que quedó cercenada por el pecado original y reducida a *libero arbitrio*, puede ser restituida por la gracia. Dios creó al hombre con libertad, para que fuese a Él libremente, como hijo y no como esclavo. El creador ordenó todas las criaturas en torno a sí, y al hombre le dio libertad para ser dócil a sus preceptos o rebelde. *Estos preceptos divinos de nada servirían al hombre si éste no tuviese libertad para cumplirlos*¹¹. En el comienzo de la carrera de la perfección, el hombre cuenta – por tanto – sólo con la gracia perfeccionante y con la libertad debilitada (*libero arbitrio*) por el desorden original de partida:

⁹ De *libero arbitrio* arbit. II, 37, 146

¹⁰ De *moribus Eccl. Cath.* I, 5, 8

¹¹ De *gratia et libero arbitrio* II, 2

«Para obrar y vivir bien, ordenamos el libre albedrío a los preceptos de las Sagradas Escrituras, y veamos cómo lo hace crecer la gracia de Dios, sin la que nada de bueno podemos hacer»¹².

La verdad, plenitud máxima, incrementará la libertad que humildemente entra en su ámbito irrestricto. La libertad crece cuando se somete a la verdad. Cuando crece la libertad crece el hombre. El hombre crece al trascenderse a sí mismo, al hacer más de lo que es. Al crecer el hombre, crece su entender, crece su amar, crece su ser:

«Ama en ti esto mismo que es para ti la razón de querer ser, porque cuanto más y más quieras ser, tanto más te aproximarás al que es por excelencia(Y) cuando se somete a la verdad suprema, que es nuestro mismo Dios, que además nos libra de la muerte, y del pecado original. La misma verdad hecha hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: *si sois fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres*»¹³.

En la velocidad de crecimiento tiene una importancia capital la fe en la autoridad. La autoridad, al adelantarnos los datos que la misma verdad nos va revelando a lo largo de la indagación filosófica, acrecienta la velocidad del progreso. El crecer o progreso del hombre tiene sentido porque hay alguien que espera, ama y acoge este crecimiento. El destino del hombre es su comunicación con la verdad, y en esa comunicación llega a conocerse a sí mismo como la verdad le conoce. *Esa verdad es personal, es decir, es persona*. Si la verdad no fuese persona no podría exigirnos que la amásemos más que a nosotros mismos. El núcleo humano clama por una persona a quien comunicarse; el bien pasivo plotiniano no le satisface. El bien no es el fin del hombre. El bien es un trascendental del cosmos; el bien es el adecuado orden de la naturaleza. Más allá del bien ha de estar el amor, y el amor surge siempre de una persona. El bien es un trascendental difusivo y como tal se degrada. El bien es uno, y todo lo demás sólo es bueno y participa del bien, pero no es el bien, por ello el bien es soledad. El bien no es una persona que se pueda comunicar. Esta es una de las grandes superaciones agustinianas de la filosofía clásica.

S. Agustín rompe la macla platónica *unum-bonum* gracias a la adecuada concepción de una realidad que había pasado desapercibida durante la antigüedad: la *persona*. Si el fin último del hombre fuese el bien, el hombre estaría condenado a degradarse pues estaría compartiendo fin con el cosmos. Pero el hombre es radicalmente distinto del cosmos porque es persona, y como tal clama por coexistir y comunicarse con otra persona. Cabría preguntar a Platón: ¿y una vez que el hombre alcanza el bien, qué? La solución de Filón y Plotino fue coherente: el hombre desaparecería para fundirse definitivamente en su verdadero origen: el cosmos. Para la antigüedad, el hombre es una sustancia intracósmica que ha conseguido bastante autonomía pero que para hallar su felicidad plena ha de reencontrar su lugar en el cosmos. S. Agustín rompe

¹² Ibid. IV, 7

¹³ *De libero arbitrio* arbit. III, 21, 73; II, 37, 143

con esta concepción. El bien-uno de Plotino es pasivo, en cambio la luz-amor de S. Agustín es persona y es activa. Sin ese Alguien que nos espera y nos ama, el crecimiento irrestricto de la libertad sería un absurdo.

La libertad se dirige a la plenitud de la verdad. El crecimiento humano no es – para S. Agustín– un movimiento asintótico, esto es, no es una tendencia a un fin inalcanzable, como lo podría ser el modelo de progreso indefinido ilustrado. El destino del hombre no es propiamente amar y conocer con plenitud la verdad. Esto es imposible porque sólo Dios puede amar y conocer plenamente. Amar y conocer la verdad plenamente no es que sea un ideal inalcanzable pero al cual se deba tender. Lo que da sentido a toda una vida de lucha real y sufrimiento real no puede ser una idea o un ideal (como pensó Kant), debe ser una realidad, o si no, la vida es un sin sentido. ¿Cuál es el destino del hombre?, o dicho de otra manera, ¿qué le pide Dios al hombre? Dios le pide al hombre que luche por mejorar, por crecer, por progresar en el amor y en el conocimiento de Dios. Pero le pide un crecimiento que esté movido por el amor real a Dios, y que se establece en el ámbito creado por Dios para el hombre, en la intimidad del hogar divino, que es la Iglesia y en el interior silencioso de nuestra mente. Dios le pide a cada hombre que viva en Él, y que le deje a Él vivir en su interior. Tras la muerte, la recompensa no será el conocer y amar perfectos sino la vida plena e inmortal en su presencia, amándole y conociéndole tanto como uno pueda y merezca. Dios pide a cada hombre, en palabras de S. Agustín:

«El crecimiento cotidiano por la renovación de su imagen en nosotros...y si el último día de esta vida le sorprende a uno en el *progreso y crecimiento*, conservando viva su fe en el Mediador, será conducido a presencia de aquel Dios que él honró»¹⁴.

Estar en progreso no es ir pasando de una imperfección a otra imperfección menos imperfecta y más cerca del ideal imposible¹⁵. Estar en progreso amando y conociendo a la verdad, aunque sea como en un espejo, es un modo de vida pleno, que supera cualquier género de muerte. Ojalá a todos los hombres –dice S. Agustín– *les sorprenda en plena carrera el ocaso de la vida, en esta carrera que consiste en el amor e investigación de la verdad*¹⁶.

3. El hombre como persona que se comunica:

Una de las connotaciones agustinianas de la persona (tanto divina como humana) es su carácter *comunicativo*. Para Agustín la persona humana es pura comunicación,

¹⁴ *De Trinitate* XIV, 17, 23

¹⁵ Este es el crecimiento *asintótico* característico del ideal de progreso ilustrado. Coincide con la moral kantiana en que el hombre al obedecer el imperativo categórico va haciéndose cada vez más merecedor del premio de la felicidad, pero nunca llega a la felicidad en este mundo. Curiosamente, Kant ve en este merecimiento no recompensado en esta vida, la prueba de la vida del alma después de la muerte, y la prueba de la existencia de un Dios justo que recompense tras esa muerte, los méritos recogidos a lo largo del peregrinar en el tiempo. Pero esto no tiene nada que ver con el progreso agustiniano.

¹⁶ Cfr. *De Trinitate* XIV, 19, 26

y como no puede superar lo más íntimo de sí desde sí, no puede entonces engendrar otro yo igual a él. Puede coengendrar con una persona del otro sexo otro ser humano, pero no tiene garantizada –además, que es imposible– la perfecta comunicación con el otro, puesto que la comunicación con el otro de su mismo rango ontológico no se da entre lo más íntimo del uno y lo otro (*mens* o *anima superior*), sino entre las operaciones o desarrollos temporales de ambos. En esta distinción entre la persona y sus operaciones podemos comprender el significado de intimidad personal. En *De Trinitate* afirma:

«Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo por estas tres (facultades), aunque no soy ni memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que las poseo. Esto puede decirlo cualquier *persona* que posea estas tres facultades pues ella (la persona) no es estas tres»¹⁷

Aquí vemos como S. Agustín marca la diferencia entre la persona y su disponer, que serían sus facultades. Pues bien, la inteligencia humana puede engendrar otro yo, pero se trataría de un yo pensado, y ese yo pensado no sería igual al yo que lo piensa, porque mientras que el «yo-pienso» piensa al «yo-pensado», el «yo-pensado» no puede pensar, es sólo un pensamiento, un *notitia*. Si el hombre no puede engendrar desde sí otro yo igual a él aunque distinto¹⁸, entonces no tiene solucionado el problema de la soledad. Dios, en cambio, sí lo tiene resuelto, porque la segunda persona es engendrada por la primera, y ambas son infinitamente distintas, e infinitamente iguales. A su vez, la tercera persona divina es una procedencia de la relación entre la primera y la segunda, igual en contenido y en grado, distinta por el orden divino. Un Dios unipersonal o único –como plantea Plotino y más tarde los musulmanes– sería un Dios solo y aburrido, porque toda comunicación tendría que realizarla con un ser inferior a él, lo que le llevaría a no poderse comunicar nunca plenamente, pues una creación no puede acoger por entero la comunicación de su creador¹⁹. Un Dios que no pudiera comunicarse plenamente es un Dios condenado de antemano al aburrimiento, a la pura contemplación de sí mismo. La máxima *intimidad* corresponde con las relaciones entre las personas divinas de Dios trino.

La máxima intimidad humana –su núcleo– requiere ser comunicada en una relación radical que no puede establecerse con otra persona humana pues como acabamos de decir, esta otra no puede asumir tanto grado de intimidad por ser la suya una intimidad diferente de idéntica amplitud. Aquí se dibuja la sombra de la gran tragedia humana: la *soledad*. ¿O te atreverás a decir que ese estado de ánimo no te ha sobrevenido jamás cuando te remontas en tu intimidad?²⁰ Un hombre solo es una tragedia viviente –y Agustín lo sabe, lo ha vivido en sus carnes– porque sólo se puede comunicar

¹⁷ *De Trinitate* XV, 22

¹⁸ No es lo mismo «distinto» que «diferente».

¹⁹ Hegel en su dialéctica del amo y el esclavo hace ver como el amo sufre una soledad que no puede sufrir su esclavo. Su soledad consiste en que no puede comunicarse con otro igual suyo. Se ve obligado a comunicarse con quien depende de él. En un Dios unipersonal esta soledad sería aún más trágica.

²⁰ Cfr. *Epist.* 10, 3

consigo mismo. Su ser más íntimo se ve volcado en una relación con el cosmos y con sus facultades (o desarrollo temporal). Es decir, se condena a comunicarse con lo que le es inferior. Su apertura se convierte en una degradación ontológica que en sí no tiene porqué encontrar límite alguno. La relación con otros hombres amortigua la tragedia, a menudo la retrasa, pero nunca la acaba de resolver. El no poder comunicarlo todo, el no hallar tras los ojos del otro el mismo *contacto* ontológico que logra con su mismo ser, crea en él un poso sin fondo de íntima realidad que quedará sin ser comunicada. La soledad es producida por *la imposibilidad de una comunicación directa y total entre dos espíritus humanos*²¹. Si el amor entre las personas fuese perfecto, se produciría dicho contacto. Pero ni es perfecto ni lo llegará a ser.

Antes definimos al hombre como el ser que supera todos sus límites inferiores y propios. Ahora nos encontramos con un límite que ni le es propio ni le es inferior. Existe un límite real entre las personas que no puede ser rebasado porque, repetimos, como la persona humana no puede desde sí elevarse a sí misma más allá de lo más íntimo de ella, tampoco puede elevar a la otra persona que posea un límite similar. El hombre es comunicación, y la comunicación es la participación comunitaria en la verdad. El sacerdote tracio le decía a los compañeros de Eneas «El poder de los dioses de los dioses del que vosotros participáis»²². Virgilio usa el verbo *communicare*, porque para la antigüedad latina –incluido S. Agustín– comunicar era la participación de la comunidad de algo que le era dado desde lo alto. La comunidad o el pueblo se unía en una comunicación más íntima cuando participaban de algún regalo de los dioses. En Agustín, la comunidad de personas participa activamente de la verdad, y en esta participación consiste la comunicación entre personas. No se trata por tanto de una comunicación radical, sino de una comunicación mediada por la verdad, o dicho de otro modo, de una participación en la verdad. Así lo ve también Muñoz Alonso, estudioso agustinólogo, que en un artículo sobre S. Agustín de 1958 afirmaba: «La hermandad del hombre con el hombre sólo se logra y estrecha a través de los vínculos de la verdad participada en comunión»²³. Esta comunicación está bien y es necesaria, pero no es suficiente. Lo más que el hombre puede elevar es el cosmos, humanizándolo. Este es el sentido humano de *inhabitación*, yo humanizo, es decir, elevo el cosmos al orden de lo destinado, cuando lo inhabito. Lo que inhabita es superior a lo inhabitado. Pero mi relación con el cosmos es una relación con lo que me es inferior. Las criaturas intracósmicas vienen al ser, viajan hacia su perfección encontrando su armónico lugar en la unidad de orden, y acaban sucumbiendo. Así lo expresa:

«Nacen éstas y mueren, y naciendo comienzan a ser, y crecen para encontrar su perfección, y ya perfectas comienzan a envejecer, y perecen»²⁴.

²¹ Cfr. *De ordine* II, 12, 35

²² «*Potestas deorum communicata vobiscum*» (Virgilio, *Enneida*, libro VI).

²³ Adolfo Muñoz Alonso, «*Intellectum valde ama*», *Augustinus* III, Madrid, 1958, p.176

²⁴ *Confess.* IV, 10, 15

Tal es –para Agustín– la índole de las criaturas intracósmicas. Pero también reconoce una posible caducidad en las almas racionales. Estas también van apareciendo unas tras otras, como las olas, formando así el mar su sinfonía eterna. Si el alma se apega con excesivo amor a una de esas olas, se une al «destino»²⁵ de esa ola, y acaba con el alma desparrramada en la arena. El destino es infinitamente personal, por tanto no se puede fundir el propio destino con el de otra persona humana. En la relación con el propio destino siempre queda una amplia galería de intimidad. ¿Cómo se soluciona la tragedia de la soledad? La solución, como dice Agustín en *De Trinitate*, comenzó con la encarnación del Verbo. *Para curar y sanar ésta (tragedia humana), el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas, se hizo carne y habitó entre nosotros*²⁶.

La verdad trascendental toma la iniciativa inhabitando de un modo superior en el hombre, elevándolo así al orden de lo infinito, de la plenitud total. La verdad que inhabita en el interior del hombre ilumina su inteligencia, es la luz. El hombre que apelaba al contacto íntimo con otra persona, encuentra una luz eterna que le conoce máximamente, esto es, conoce de él lo más íntimo, su núcleo personal. Este núcleo personal, que Agustín a menudo denomina *mens* y otras veces *memoria*, no puede conocerse directamente a sí mismo como le conoce esa luz. Así como no puede un Sol iluminarse a sí mismo, tampoco puede el núcleo personal conocerse a sí mismo plenamente.

«Tú eres, Señor, el que me juzgas; porque aunque nadie entre los hombres sabe las cosas interiores del hombre sino el espíritu del hombre que está en él; con todo, hay algo en el hombre que ignora aún este mismo espíritu humano que está en él. Pero Tú, Señor, sabes todas las cosas, porque lo has hecho»²⁷.

Aquí Agustín distingue entre el espíritu humano y el Espíritu divino. La conclusión que obtiene es que la perfecta autocomunicación o autoconocimiento de una persona consigo misma es imposible. Si fuese posible, se estaría suponiendo la posibilidad de una perfecta autocomunicación unipersonal, que *no* es viable ni en las personas divinas ni en el hombre.

4. Conclusión

Con esta exposición sintética hemos descrito la antropología agustiniana mostrando su enorme realismo y profundidad. El hombre es un *además* que corre en el tiempo hacia su destino, que es Dios. En lo más íntimo de la persona se establece ese diálogo con la eternidad gracias a la inhabitación de Dios en el alma. En todo este acercamiento se da la paradoja de que Dios es quien toma la iniciativa para elevar al hombre desde la postración del pecado. El que nada necesita no sólo crea al hombre sino que lo redime y le hace compartir su Vida plena. Por esto Dios es un puro Dar. Lo que tan sólo fueron barruntos en la filosofía clásica: la distinción del hombre con el cosmos, en S. Agustín llega inmediatamente a plenitud gracias a la ayuda que le

²⁵ Ponemos «Destino» entre comillas porque, como se sabe, las olas (elemento metafórico) –como todas las criaturas sin libertad– no tienen destino.

²⁶ *De Trinitate* IV, 2, 4

²⁷ *Confess.* X, 5, 7

presta en su indagación la revelación cristiana. La mayor donación agustiniana a la filosofía es el descubrimiento de la realidad *personal* del hombre, distinguiéndola de sus operaciones. Así puede quedar superada la antropología moderna en cuanto que concibe al hombre como ser necesitado de autorrealización por medio de sus resultados. El hombre más que un productor es un dar. Su tragedia no se cifraría en no poder recuperar lo producido sino en no tener a nadie a quien dar, a quien comunicar su intimidad.