

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiyvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Pierantoni, Claudio
Felicidad y verdad en San Agustín y Tarkowsky
Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 2-3, 2006
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32220746006>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

FELICIDAD Y VERDAD EN SAN AGUSTÍN Y TARKOWSKY

Claudio Pierantoni

Profesor de la Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN

Este trabajo evidencia y analiza uno de los logros mayores del pensamiento no solo agustiniano, sino universal: la relación entre la noción y búsqueda de la verdad por un lado, y la noción y búsqueda de la felicidad por el otro, y lo ilustra en relación con la película "Stalker" de Tarkowsky. Culminación del pensamiento metafísico antiguo, esta síntesis antropológica y ontológica es presentada en su valor perenne, abierta sí a ulterior perfeccionamiento, pero muy clara en prevenir contra algunos errores básicos recurrentes en las diferentes etapas del pensamiento humano, y presentes hasta hoy.

ABSTRACT

This paper is intended to show and analyze one of the foremost achievements of Augustinian, and universal thinking: the relation between the notion and search for Truth on the one side, and the notion and search for Happiness on the other, and sets it in a comparison with Tarkowsky's film, *Stalker*. Culmination of ancient metaphysical thinking, this anthropological and ontological synthesis is presented in its permanent validity, open to further development, but very clear in preventing against basic mistakes to be found at all stages of human thinking, up to present day.

"Ipsum verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit".

(De Civitate Dei VIII,8)

La felicidad constituye el tema clave y el eje de todo el pensamiento de san Agustín, tanto en su aspecto filosófico como teológico. La compleja interacción de estos dos aspectos, y la síntesis entre ambos, se profundiza y se hace cada vez más coherente al interior del pensamiento agustiniano.

En el contexto del presente seminario, se proyectó la película que el maestro Tarkowsky consideraba su mejor obra: "Stalker". La película representa, a mi juicio, una de las representaciones visuales más profundas y acertadas de algunos aspectos clave de la reflexión agustiniana. Por eso, no con la intención de explorar eventuales líneas de influencia, sino con el objetivo de resaltar y profundizar algunas etapas fundamentales de un camino de búsqueda tan profundo, se han puesto en paralelo, en este trabajo, las aportaciones agustinianas con las escenas de la película. Especialmente significativo me pareció el paralelo

de la conexión íntima entre búsqueda de la *felicidad* y búsqueda de la *verdad* en ambos autores.

Dada la complejidad del itinerario agustiniano, me pareció útil distinguir, *grosso modo*, entre una fase "juvenil" y una fase "madura". La línea de demarcación se puede colocar en los años 391-395, período que separa su ordenación presbiteral de la episcopal, recibida a los 41 años.

I) FASE JUVENIL

El joven Agustín, hasta varios años después del bautismo que recibió el año 386, no es todavía un teólogo (apenas si ha leído el Nuevo Testamento y algunos de los libros más importantes del Antiguo), sino un profesor de retórica con una amplia cultura literaria y científica, y sobre todo una profunda inclinación a la filosofía, que cultiva desde sus diecinueve años, como autodidacta sí, pero en constante *diálogo* con un grupo de amigos. Un brillante autodidacta, al que basta la lectura de algunas obras fundamentales de la gran filosofía griega para penetrarse de su espíritu y de sus métodos, en primer lugar el método del diálogo. La teoría y la práctica del diálogo filosófico al estilo socrático-platónico, que caracteriza toda su primera producción, más o menos hasta los cuarenta años, es ya suficiente para calificarlo como un filósofo fecundo y original.

El año 386, año crucial por el bautismo que recibe en Milán, es el mismo en que compuso el pequeño libro *De beata vita*.

Así empieza el librito:

"Si al puerto de la filosofía, desde el cual se procede **a la región y a la tierra de la felicidad**, o excelente Teodoro, **condujera el camino guiado por la razón y la voluntad por sí misma**, no sé si temerariamente podría afirmar que llegaría allá un número muy inferior de personas, aunque ahora también, como vemos, son muy pocos los que llegan" (1).

Es claro desde el principio que Agustín ha meditado a fondo, gracias también a su experiencia de vida, que la filosofía, la *verdadera* filosofía que puede orientar hacia la felicidad, no es un camino de búsqueda "en laboratorio", o una aventura que la pura razón humana, asociada con la voluntad natural, pueda, no diré llevar a cabo, sino aun solo emprender. El autor es explícito en tal sentido:

"Pues como, ya sea Dios, ya sea la Naturaleza, o la Necesidad, o nuestra voluntad, o bien algunas de estas cosas juntas, o todas al mismo tiempo se trata de una cuestión muy oscura (...) **nos ha arrojado casi al azar a este mundo** como a un mar tempestuoso ¿cuántos serían los que llegarían a conocer **hacia dónde dirigir sus esfuerzos, o hacia dónde volver**, si no fuera porque alguna **tempestad**, que les parece adversa a los necios, a veces nos empujara, aun recalcitrantes y relutantes, **hacia esa tierra sumamente deseada?**" (2).

Es claro para Agustín, que ha meditado sobre su vida y ha meditado sobre la lección más profunda de la filosofía griega, que toda especulación filosófica, aun la que parece la más abstracta y más alejada de la vida cotidiana, no nace en realidad, ni puede crecer y madurar, si no es a partir de un drama, más aún, de una **desesperación existencial**. Aun en la confusión y en la incertidumbre del oleaje marino que normalmente nos rodea, y nos

transmite una impresión de incertidumbre y de "no saber adónde ir", de aparente dominio del azar y de ausencia de puntos de referencia, realmente lo que sucede es que no nos decidimos a "partir", es decir, a emprender una búsqueda seria y radical, si no interviene alguna *tempestad* más fuerte, que, llevándonos al borde de la desesperación, nos obliga a eso. Es lo que expresa magistralmente Tarkowsky en la película "Stalker", cuando el protagonista, en la primera fase del viaje al interior de la misteriosa "Zona", explica a sus dos interlocutores que los que allí acceden realmente no son "ni los buenos, ni los malos, sino *los desesperados*". La "Zona" es un lugar misterioso, donde no tienen vigor las leyes habituales del mundo físico: la "Zona" tiene "sus propias reglas" pero a la vez, misteriosamente, es "tal como la hace el alma de cada uno". En una palabra, la "Zona" es una alegoría del misterio del alma humana, el objeto por excelencia de la filosofía. A pesar que el alma es una realidad propia del hombre, el ingreso a este mundo interior no tiene nada de fácil. Al contrario, el momento crucial del ingreso a la "Zona" es, en la película, un momento altamente conflictivo: la "Zona" está defendida con alambre de púas, y soldados disparan a los que intentan ingresar. El riesgo es mortal: solo estando desesperado uno lo afrontaría. Naturalmente hay aquí alusión al clima policial del régimen comunista, pero su significado va mucho más allá de la situación política. En realidad, es como si el hombre temiera mucho, e intentara prohibirse a sí mismo, hasta con la violencia, el ingreso a este lugar misterioso y terrible.

Volviendo a Agustín, veamos quiénes son, según él, los navegantes que la filosofía puede acoger:

"Me parece que entre los hombres que la filosofía puede recibir, hay en cierto modo tres tipos de navegantes" (3).

El primero es de los hombres que en un determinado momento de la madurez, por alguna adversa contingencia de tipo político, escapan de la vida activa, se refugian en una vida tranquila, y para dar un punto de referencia a sus conciudadanos "erigen un signo luminoso de alguna obra suya". Desde luego, Agustín está pensando sobre todo en Cicerón y Séneca, sus lecturas filosóficas preferidas en el ámbito latino. Ambos personajes se retiraron de la vida política intuyendo estar personalmente en peligro por repentinos cambios de la situación, y se dedicaron al *otium* literario y filosófico. (A pesar de eso, Cicerón terminó asesinado, y Séneca optó por suicidarse antes que lo fuera.)

El segundo tipo de navegantes, es de los hombres que, fascinados y seducidos por las apariencias del mundo, se adentran más y más en el mar, hasta olvidarse casi por completo de la 'patria': solo una providencial tempestad (por ejemplo un grave problema económico) puede sacarlos de la ilusión de una falsa felicidad hecha de éxito mundano y placeres desordenados.

El tercer tipo, más tortuoso y complejo que los anteriores, vale la pena leerlo en las palabras del autor:

"Existe, intermedio entre los anteriores, un tercer género, de los que, ya sea en el mismo límite de la adolescencia, ya sea por mucho tiempo y fuertemente ya sacudidos [por las olas], sin embargo **ven algunas señales y se acuerdan**, aunque sea sumergidos en las olas, **de la patria dulcísima**: entonces, o bien, sin detenerse en nada falso, se dirigen hacia ella con recto camino, o bien, las más veces, ya sea desviándose entre las nieblas, o mirando hacia astros que se sumergen, o capturados por no pocos atractivos, difieren el tiempo de la buena navegación, yerran largo tiempo y a veces también corren grave peligro" (4).

No es difícil reconocer aquí al mismo joven Agustín; y de hecho, poco más adelante, él mismo explica algunas etapas de su itinerario personal. Pero observemos, sobre todo, que este tercer tipo de navegantes es mucho más común, y por lo tanto más universal. En todo caso, para los tres tipos vale el principio general: se necesita alguna calamidad, adecuada a cada uno, para que los navegantes se vean forzados a dirigirse por el único camino recto. Esta reflexión de Agustín es, a mi juicio, fundamental para un primer entendimiento de aquella bienaventuranza lucana de los "pobres", que aparentemente crea una insoluble aporía para la razón. El *hecho* en sí de la pobreza temporal (de cualquier tipo) es aquí visto, si no como absolutamente necesario (5), por lo menos sumamente útil para la felicidad, pues la situación desesperada "obliga" a buscar con sinceridad, determinación y entereza una solución segura y viable, aunque tenga el más alto de los costos. Recordemos la película de Tarkowsky: para ingresar a la "Zona", esta misteriosa realidad, los personajes han debido, además de desembolsar una suma significativa de dinero, poner en peligro su propia vida, y esto por algo todavía muy oscuro e incierto. Recuérdese que, aunque uno de los dos parece poseer más conocimiento que el otro, ambos personajes ignoran muchas cosas de la "Zona". Arriesgarlo todo (bienes que se conocen) por algo que, en su esencia, se desconoce, es indicio claro de desesperación. En este sentido, naturalmente, la pobreza no es *suficiente*, pues sería absurdo que se la pensara como causa directa de felicidad: ella es más bien causa indirecta, como "situación objetivamente favorable para algo". Se necesita, de parte de la persona, *aprovechar* la situación para su bien, disponerse, asumiendo con su opción y voluntad (la pobreza "en el espíritu" de *Mateo*) aquello que de otra manera podría quedar como un puro dato circunstancial. Pero aquí mismo se plantea el problema más grave: ¿cómo se hace para *disponerse* así? ¿Es una disposición que el hombre puede lograr con su voluntad? Agustín reflexionará esto durante toda su vida. Pero ya en su pequeño libro juvenil nos esboza el problema con gran claridad. La imagen que nos presenta a continuación, en efecto, es la de un monte sumamente elevado, que está puesto justo delante del puerto:

"Ante todos estos, que de cualquier manera son conducidos a la tierra de la felicidad, [se presenta] **una enorme montaña**, situada justo delante del puerto, que provoca a los que ingresan **una gran angustia**, y debe ser **sumamente temida y muy cautelosamente evitada**. Pues brilla de tal manera, se reviste de aquella luz mentirosa de tal manera, que no solamente se ofrece a los que van llegando y todavía no han ingresado, y promete que ella misma puede satisfacer a su voluntad en lugar de la misma tierra feliz, sino que muchas veces invita a sí a los hombres desde el puerto mismo, y no rara vez los detiene, **deleitándolos con su misma altura, desde la cual es agradable mirar desde arriba a los demás**. Estos, sin embargo, a menudo dan aviso a los que llegan, para que no sean engañados por las rocas sumergidas, o piensen que sea fácil ascender hacia ellos, y muestran con gran benevolencia por donde pueden entrar sin peligro, por la cercanía de aquella tierra. Así, manteniendo para sí una vanísima gloria, indican el lugar de la seguridad. Pues, ¿qué otra montaña la razón quiere que entiendan, para que la teman, los que se acercan o ya han ingresado a la filosofía, **sino el soberbio deseo de una vanísima gloria**, que carece de plenitud y solidez a tal punto, que **sumerge y absorbe a los que hinchados caminan encima de ella en las grietas de su frágil suelo**, y revolviéndolos en las tinieblas, les quita aquella mansión luminosa, que apenas habían llegado a ver?" (6).

Paradójicamente, justo cuando el camino parece ya llegar a su feliz término, y se acerca el puerto seguro, es cuando se perfila el riesgo más terrible. Pues aquella misma filosofía que es capaz de orientar hacia el recto camino de la patria beata, es, por su misma naturaleza de ciencia tan elevada, la que más se presta para engañar al incauto navegante. El recién bautizado Agustín puede atestiguar por experiencia personal que los filósofos, en particular los platónicos, son los que le han proporcionado las mejores pistas para acercarse a la verdad

del Evangelio: sin embargo, no pierde ocasión de subrayar que ellos mismos quedan prisioneros de la **superbia**. La *superbia*, en la cual se ha encontrado prisionero mucho tiempo y que seguirá temiendo sobremanera durante toda su vida, es para Agustín la raíz y la síntesis de todo pecado. Tal como dice el *Salmo*, es el "gran pecado". En las obras de Agustín (7), víctimas de la soberbia son principalmente (sin considerar los personajes bíblicos): 1) él mismo (naturalmente en las *Confessiones*); 2) los maniqueos; 3) los pelagianos; 4) los filósofos paganos. Como se ve, todos son filósofos y teólogos. Esos son los hombres que, más que todos los demás, quieren ser "Dios" con sus propias fuerzas e incluso cuando se dan cuenta de su propio mal interior, llegan al extremo de culpar a Dios para disculparse a sí mismos, como Adán en el paraíso: tal es el hombre "*caro et sanguis, et superba putredo*" (8) que se cierra a sí mismo el camino a la felicidad. Más adelante, en el mismo párrafo de las *Confessiones* en que reconocerá su inmensa deuda con los filósofos platónicos (que en primer lugar le abrieron la puerta a un entendimiento más profundo del prólogo joánico), Agustín no vacila en calificar de *homo immanissimo typho turgidus* ("hombre hinchado con monstruosísima hinchazón") al hombre que le proporcionó dichas obras filosóficas. Para describir esa actitud interior, Agustín rara vez renuncia a las imágenes de alguna enfermedad repugnante que desfigura el hombre.

Resumiendo, podríamos decir que la paradoja consiste en lo siguiente: por un lado, la filosofía medita sobre la presencia de la racionalidad en el hombre (el *logos*), reflexiona que, por la naturaleza misma de la racionalidad que consiste en la facultad de concebir algo *universal*, por lo tanto estable, *eterno* debe tratarse de algo, en su origen, superior al hombre mismo (el *Logos* divino); por lo tanto, en los dominios del alma, piensa haber encontrado algo estable, una posesión segura (el puerto), protegida de las olas siempre fluctuantes y engañosas de las fortunas del mundo. Y, en cambio, justamente allí es donde encuentra el máximo peligro, por la insidiosa tentación de confundir la *intuición* de la existencia de algo divino, con la *posesión* y *control* de lo mismo.

Léase este pasaje de las Confesiones, sumamente iluminador, que se refiere a su período maniqueo:

(...) Entonces yo no sabía que [mi mente] necesitaba ser iluminada por otra luz, para ser **partícipe de la verdad**, pues **no es ella misma de la naturaleza de la verdad**, pues *tú iluminarás mi lumbrera, Señor; Dios mío, tú iluminarás mis tinieblas*. Pues *tú eres la luz verdadera que ilumina todo hombre que viene a este mundo*. Pero yo hacía esfuerzos hacia ti, y **era rechazado lejos de ti, tanto que tenía sabor a muerte**, pues *resistes a los soberbios*. Y ¿qué podría ser más soberbio, que aseverar con increíble locura, **que yo era por naturaleza lo que tú eres?**" (9).

El peligro acecha de manera más burda a los maniqueos, mucho más sofisticada a los neoplatónicos, pero al hacerse más sutil, más se hace imperceptible y por lo mismo más peligroso.

Por consiguiente, no es casualidad que también en "Stalker", se tomen como protagonistas del viaje dos intelectuales, un Escritor, en búsqueda de inspiración que lo haga rico y admirado en la sociedad; y un Físico, evidente parodia de la idolatría de la Rusia soviética por el avance científico y tecnológico con fines bélicos e industriales, para conseguir "el dominio mundial" (10). Genialmente, Tarkowsky traslada y eleva el motivo satírico contingente, al nivel de una reflexión universal, a la luz del mensaje bíblico. Ambos personajes están hinchados de una soberbia exactamente equivalente al desprecio que profesan el uno por el otro: sumamente agudos en denunciar la podredumbre y la ridiculez del otro, pero ciegos para con

su propia actitud (evidente referencia a la amonestación de Jesús sobre la "paja en el ojo del hermano").

La búsqueda de "verdades" (diferentes según las diferentes disciplinas) es constitutiva y es la razón de ser de su respectiva labor como Escritor y como Físico. Pero la búsqueda de verdades particulares despierta en algún momento la reflexión sobre "la verdad" en cuanto tal. Y la búsqueda de la *verdad* no puede no estar relacionada con la búsqueda de la *felicidad*, como trataremos de evidenciar.

Se puede decir que ambos personajes se encuentran en ese momento de la vida en que la búsqueda de lo propio de una determinada profesión o disciplina (*una "verdad particular"*) debe de alguna manera conectarse con una búsqueda de sentido más profunda, que haga por lo menos entrever la satisfacción del deseo último de felicidad.

A mi manera de ver, justamente la meditación sobre la conexión entre la *verdad* y la *felicidad* es lo que da origen a uno de los logros mayores de todo el pensamiento del doctor de Hipona, y uno de los logros mayores del pensamiento universal.

En el *De beata vita* ya se empieza a meditar esta relación. Cabe recordar que en su juventud Agustín fue fuertemente impresionado por el escepticismo de la Nueva Academia. Nos dice en las *Confessiones* que, en el momento en que abandona el maniqueísmo, pero que todavía no se anima a convertirse al catolicismo, pasa por un período *escéptico*: "dudando de todas las cosas, y fluctuando entre todas, a la manera de los Académicos (como se cree)" (11). Pocos años después de su conversión, volvió a meditar, en el *Contra Academicos*, sobre la historia de la escuela platónica: y le pareció sumamente paradójico, que mientras Platón había dedicado todos sus esfuerzos a refutar el escepticismo y el relativismo de los sofistas, estos filósofos, que se dicen "platónicos" (12), esgrimen las armas del escepticismo contra la teoría de la certeza elaborada por los estoicos (una certeza basada en datos empíricos), y llegan a afirmar que el hombre no puede hacer ninguna afirmación **cierta**. El mismo Cicerón ("nuestro Cicerón"), recuerda Agustín, había abrazado la doctrina de los Académicos sobre este punto, y justamente en conexión con la doctrina de la felicidad:

"Pues nuestro Cicerón también declaró que es **feliz** el que **busca la verdad**, aunque no llegue a encontrarla. ¿Dónde dice eso Cicerón? Y Licencio: ¿quien ignora que él afirmó con fuerza que el hombre no puede **tener certeza** de nada, y que **no le queda al sabio sino la diligencísima búsqueda de la verdad**, pues, si diera su asentimiento a algo incierto, aunque acaso fuera verdad, no podría estar protegido del error, que es la máxima culpa del sabio?" (13).

En el *De beata vita*, Agustín había elaborado el argumento a partir de la premisa que "es feliz el que tiene **lo que quiere**", siempre y cuando, agrega en el diálogo la madre Mónica, "lo que quiere sea **bueno**": a lo cual Agustín responde "con alegría y gestos de aprobación": "¡has llegado con esto, madre, a conquistar la misma ciudadela de la filosofía!" (14). De esto se sigue necesariamente que el Académico está equivocado, y realmente, según sus premisas, no puede ser feliz:

"Pues, si es cosa manifiesta, que no es feliz el que no tiene lo que quiere lo que antes mostró el razonamiento pero nadie busca lo que no quiere encontrar, y ellos siempre buscan la verdad, por lo tanto la quieren encontrar; quieren encontrarla, pero no la encuentran. Por lo tanto, no tienen lo que quieren, y entonces no son felices. Pero **nadie es sabio si no es feliz: por lo tanto el Académico no es sabio**" (15).

Con este simple argumento Agustín pone "el dedo en la llaga" del sofisma que se oculta detrás de la extraña fascinación de la "búsqueda como fin en sí misma" que ha engañado tantas mentes (algunas ciertamente brillantes), en la antigüedad, así como en la edad moderna y contemporánea.

El argumento delata la absorción profunda, por parte de Agustín, de la gran lección socrática: la rigurosidad en la definición de un concepto. Pues el argumento cobra toda su fuerza si se toma en serio el concepto de felicidad. *Felicidad*, podríamos decir, es *gozo*, pero no cualquier gozo: con la palabra felicidad, lo que se indica es un gozo *perfecto y estable*. Cuando decimos que buscamos la felicidad, queremos decir que buscamos no un gozo parcial o pasajero, sino un gozo *pleno y seguro*. En este sentido, no admite medios términos: la felicidad o se tiene, o no se tiene, pues "tenerla a mitad" es contradictorio. Agustín se da cuenta que aquí no se trata de un problema terminológico, sino propiamente *ontológico*: la diferencia está en la contraposición imperfecto/perfecto, pasajero/estable. A partir de esto, en los años que siguen a la composición del *De beata vita*, Agustín no tarda en concluir que afrontar este problema supone afrontar en general, a partir de su punto inicial y más difícil, el enigma del conocimiento humano. El problema, que tiene evidente alcance ético-existencial: "¿cómo es posible que la mente humana conciba algo perfecto y estable, cuando todo lo que experimenta en el mundo es imperfecto e inestable?", solo puede encontrar solución en una sólida teoría del conocimiento. Para construirla, Agustín debe emprender un fatigoso camino hacia atrás, siguiendo las vicisitudes de las principales escuelas filosóficas-estocismo, epicureísmo, aristotelismo, Academia platónica. Con su extraordinaria capacidad de penetración, que le permite no detenerse en aspectos secundarios, para ir directamente a lo esencial, Agustín advierte que, si la posición estoica de una certeza basada en la exactitud de la averiguación empírica no es sostenible, el escepticismo de la Academia también es una trampa, y no representa el verdadero espíritu de Platón. Llega a convencerse, siguiendo algunas fuentes, de la teoría según la cual uno de los antiguos jefes de la Academia, Arquesilao, había encubierto como una especie de "secreto iniciático" (como medida prudencial en medio del materialismo imperante) la verdadera doctrina platónica, y eso habría favorecido el posterior planteamiento escéptico de Carnéades (16). Asimismo, Agustín evita involucrarse en la interminable diatriba entre platónicos y aristotélicos, advirtiendo que, si a los ignorantes les parece que haya profundo desacuerdo entre Platón y su mayor discípulo, por el contrario algunos hombres más agudos han mostrado que, en lo esencial, concuerdan (17). Sobre todo le interesa evidenciar lo siguiente:

"Es suficiente para mi objetivo, el que Platón estableció la existencia de **dos mundos**, uno **inteligible**, en el cual habita la **Verdad** en sí misma, y este **sensible**, que manifiestamente percibimos con la vista y el tacto; y que ese es **verdadero**, y este **verosímil, y hecho a imagen** de aquel" (18).

Agustín conoce por supuesto la crítica aristotélica a la doctrina de las Ideas, pero llega a la conclusión, ayudado por siglos de reflexión al interior de la escuela platónica, que tal crítica, aparentemente destructiva, en realidad no afecta sino a los estrados exteriores de la doctrina misma. Y percibe que en su parte constructiva, la enseñanza aristotélica no solo retoma, sino sintetiza y organiza algunos de los puntos principales de la doctrina platónica, contribuyendo a edificar lo que Agustín llama: "*Una verissimae philosophiae disciplina*" (19).

Contra el **materialismo** epicúreo, pero también estoico (que para Agustín se identifica con la *philosophia secundum elementa mundi* condenada en *Colosenses 2,8*), se trata de la fundamental afirmación de la **existencia de una realidad incorpórea y eterna** (Dios mismo), que se deduce de la necesidad, para la mente humana, de postular un referente estable para su conocimiento, sin lo cual todo discurso humano sería un vacuo sonido,

desprovisto de significado: la posibilidad misma que la mente posee, de concebir tal referente veritativo, es un regalo de Dios y un signo claro de su existencia y presencia (20). Por lo tanto es, en esta misma obra, el *Contra Academicos*, donde Agustín, después de todo el itinerario hacia atrás, logra captar el punto mismo de arranque de la intuición platónica original, y reformularla en una indeleble refutación de todo escepticismo.

La práctica del diálogo socrático, que se esfuerza por definir "qué es la virtud, la santidad, la justicia", parece a menudo ser un juego sin fin, que no llega a ninguna conclusión. Y el esfuerzo platónico por encontrar un lugar estable para la virtud, cuya posesión constituye la felicidad, parece destinado a fracasar: y como un fracaso lo ve más de un intérprete antiguo y moderno: más bien dicho, así lo ve toda una serie de lectores, de diferentes tendencias, pero unificados en esta, por decirlo así, interpretación *vulgata* del pensamiento platónico. Tenemos un ejemplo reciente, en la autora norteamericana M. Nussbaum (21). La autora conduce un análisis muy interesante y detallado, pero queda entrampada, al igual que muchos otros, en el aspecto más superficial de lo que ella ve como el "tenaz, repetido esfuerzo por dar con una definición de la vida feliz que incluya la garantía de su estabilidad". Sostiene que el proyecto de una felicidad racional inasequible a las vicisitudes de la fortuna entra "en crisis" en el *Símposio* platónico, y termina por hacer "bancarrota" en el *Fedro*, donde Platón entonaría su "retractación pública".

La aparente "bancarrota" esconde, en realidad, un descubrimiento mucho más profundo, precisamente el **salto** que da Platón gracias a la experiencia socrática: la realidad del diálogo, mucho más allá de su aparente éxito o fracaso, demuestra que todos los interlocutores deben necesariamente compartir algunas reglas básicas, fundamentalmente dos: 1) que las palabras signifiquen **algo** ⁽²¹⁾, y algo **determinado**, so pena de convertirse en inútiles sonidos; 2) que valgan las reglas básicas de la **dialéctica** (nosotros diríamos de la **lógica**), empezando por el **principio de no contradicción**, sin lo cual todo discurso sería equivalente a cualquier otro.

Si esto es verdad, entonces se ha encontrado un terreno sólido donde pisar, y, aunque siempre sea posible equivocarse en ulteriores consecuencias, ya ninguna bancarrota es posible, pues no es posible poner en duda esto básico, de lo cual se procede a la *fundación de la metafísica* (22). Agustín observa que la **duda** misma es lo que confirma aquellos puntos básicos. Pues, "si dudo, pienso, y si pienso, al menos existo". Explicitando: para dudar, debo en todo caso servirme de conceptos (postular que las palabras se refieren a **algo** en la realidad), y del principio de no contradicción. "Pero ¿y si te equivocas? insiste el escéptico. Aun si me equivocara en todo contesta Agustín, aun quisiera decir que pienso: por lo tanto, también *si me equivoco, existo*". Y la demostración de la existencia propia, es por lo tanto un juicio verdadero (23) basado en las evidencias primeras, que por lo mismo agrega Agustín valdría aun si estuviera soñando, o incluso si estuviera loco. Pero Agustín observa que, a su vez, de esta certeza pueden engendrarse innumerables otras. Muchos años después, retomando y perfeccionando el argumento en el último libro del *De Trinitate*, Agustín anotará:

"El que dice: 'sé que vivo', dice que sabe algo. Pero si dijera: 'sé que sé que vivo', ya serían dos cosas. Pero el saber que se saben estas dos cosas, ya es saber una tercera. Y así se podría agregar una cuarta y una quinta, e innumerables otras" (24).

El proceso es, literalmente, infinito. Agustín está consciente de la importancia de este descubrimiento:

"Si tan solo estas cosas pertenecen a la ciencia humana, son muy pocas, excepto que en cada género se multiplican de tal manera, que no solo no son pocas, sino incluso se descubre que *tienden al infinito*" (25).

Planteando con claridad la distinción fundamental entre conocimiento directo y conocimiento reflejo, Agustín arroja plena luz sobre una de las características más sorprendentes del pensar humano: su *infinita potencialidad*.

Pero además, Agustín está convencido de que la ciencia puede extenderse a la realidad sensible. En primer lugar, aunque yo dude de la exactitud de los datos empíricos que puedo registrar, ciertamente no puedo dudar de los procesos de lógica formal aplicados a los mismos: no sé "si hay uno o más universos", pero sé que "o hay uno, o hay más universos". Y existe una serie infinita de proposiciones disyuntivas **necesarias**, y por lo tanto necesariamente **verdaderas**. En segundo lugar, bajando al nivel de la ciencia empírica, tampoco hay un motivo racional para dudar del testimonio que nos proporcionan los sentidos, y aunque Platón había hablado, con respecto al mundo sensible, de "opinión" (*θό̄σα*) en contraposición a la "ciencia" propiamente tal, hay que guardarse del pensar que la "opinión" sea algo arbitrario o irracional: por el contrario, hay que agregar que Platón habla de "**opinión verosímil**". Y lo **verosímil**, dice necesariamente referencia a una **verdad** fundante, a la cual pueda **asemejarse**. Pues la afirmación que lo sensible es inferior a lo inteligible no implica *a nivel teórico*, ni en Platón ni mucho menos en Agustín, un desprecio de lo sensible (26), sino solo la afirmación de que lo sensible únicamente se explica en su origen y razón de ser en una causa suprasensible, y esta es Dios, "medida de todas las cosas" (27).

2) FASE DE LA MADUREZ

A estas alturas, estimo que ya tenemos todos los instrumentos necesarios para entender la síntesis y la aplicación madura que Agustín hace de la doctrina del conocimiento a la doctrina de la felicidad: sin duda, como decíamos, uno de los logros mayores de su pensamiento. La síntesis es clarísima en el libro décimo de las *Confessiones*, obra en la cual, terminada la fase de los diálogos juveniles, Agustín se nos presenta también, además de filósofo, como un teólogo ya experimentado.

El libro X se abre, como es habitual en las *Confessiones*, con una invocación a Dios, para que Él done el conocimiento perfecto de Él mismo (28). Dios es la potencia que sola puede "**coaptare**" (= hacer apto) el cognoscente al Conocido. Y el gozo en esta vida solo se da en la tensión de la esperanza del conocimiento perfecto de Dios, cuando es gozo sano:

"In ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo".

Ya en este *incipit*, resulta claro el grado de madurez al que Agustín ha llegado al elaborar la relación entre búsqueda del conocimiento y búsqueda de la felicidad. En los capítulos que siguen, los famosos capítulos sobre la "**memoria**", Agustín reconstruye un completo *itinerarium mentis in Deum*, que resume todo su itinerario filosófico hasta aquel momento, y lo conecta, orgánica e inseparablemente, con la verdad teológica. El itinerario procede "desde abajo": desde la **experiencia sensible**, el hombre pasa al **juicio** sobre la misma, que se realiza gracias a la **luz de la verdad** presente a la mente, y que le permite tener ideas de los seres corpóreos y retenerlas en sí mismo; pero algo más sorprendente pasa en la memoria, que no solo retiene en sí las ideas de los seres sensibles, sino, en un grado mayor de abstracción, conoce las reglas de la gramática, de la matemática, y finalmente, de la pura

lógica: a ese nivel, ya es claro que la mente no retiene nada de sensible pues en este caso retiene las mismas "realidades" (*res*) lógicas percibidas. Estos "objetos inteligibles" no tienen color, ni sonido, ni olor, ni gusto, ni tacto: por lo tanto nadie podrá sostener que hayan sido impresos en la mente a través de los sentidos. Por ejemplo, diferentes cosas son las "imágenes" de las líneas que se trazan en la arena, de la "idea" de línea que la mente elabora; la "idea" del color, es diferente de cualquier color determinado; diferente cosa son los seres sensibles **que contamos** ("**quos numeramus**") de los números **con los cuales** los contamos ("**quibus numeramus**"): y sin embargo, estos últimos **fuertemente son** ("*valde sunt*"), a pesar de la burla que el intelecto poco experimentado ciertamente dirigirá (hacía siglos que ya dirigía) contra la pretensión de la **verdadera existencia del ser ideal** (29).

En este punto, la reflexión sobre el ser ideal ha llegado a un primer resultado firme e importantísimo, que Agustín había ya ilustrado en el libro VII con estas memorables palabras:

"Buscando **de donde juzgaba** yo de la belleza de los cuerpos celestes o terrestres, y **qué cosa me socorriera para juzgar rectamente** de las cosas mutables, y para decir: 'esto debe ser así, esto no', buscando **aquello, desde lo cual juzgaba**, cuando así juzgaba, había encontrado la **inmutable y verdadera eternidad de la verdad por sobre mi mente mudable**" (30).

Más allá de la mente mudable, sujeta, diríamos nosotros, a mil condicionamientos históricos (31), se descubre la necesaria **existencia de la verdad** como objetiva, eterna, inmutable.

Ahora bien, en este mismo punto (volviendo ahora al itinerario del libro X), Agustín inserta el discurso sobre la conciencia de la experiencia afectiva, es decir, del deseo. Pues en la evidencia o **experiencia interna** ya que este es el significado del término "*memoria*" en estas páginas el hombre percibe que hay una diferencia entre el sentimiento en sí considerado (sentirse triste, sentirse alegre, etc.), y la conciencia del sentimiento, y consiguiente representación del mismo, que persiste en la memoria aun mucho después de que el sentimiento se ha alejado. Puedo recordar mi tristeza sin estar ahora triste, recordar mi alegría sin estar ahora alegre, etc. De allí, la colorida comparación de la memoria como "vientre del alma", donde se guardan cosas que ya han pasado "por la boca" (por el gusto), y son allí "guardadas", sin que por eso ya sintamos directamente su gusto: sin embargo, como los rumiantes, podemos volver en cierta forma a percibirlas.

Ahora bien, las cosas que son "guardadas" y también las "perdidas", se pueden volver a encontrar, pues se ha tenido experiencia de ellas y se conocen: así la mujer del evangelio busca la "dracma perdida", pues la conoce, y al dar con ella, la **reconocerá**. Es el fundamental argumento gnoseológico propuesto por Platón en el *Menón*: el esclavo ignorante, mediante apropiadas preguntas maiéuticas, puede demostrar un teorema de geometría que, por lo tanto, solo aparentemente "desconocía": es la prueba que conocer no es sino "reconocer". ¿De dónde viene, entonces, este "conocimiento innato"?

El mérito de Agustín está en aplicar coherentemente el argumento gnoseológico del *Menón* también a la **evidencia afectiva** del hombre. Pues se da cuenta que el mismo enigma de la geometría se representa a propósito del deseo de la felicidad, cuando se reflexiona que, buscando la felicidad, estamos deseando algo que nunca realmente experimentamos. Hemos experimentado el gozo, y el gozo, precisa Agustín, ciertamente tiene que ver con la felicidad: pero el gozo que experimentamos no nos dejó satisfechos. ¿Dónde entonces experimentamos aquél **gozo satisfecho** (= perfecto) que andamos buscando? ¿Acaso se pregunta el teólogo alguna vez lo hemos conocido "en" nuestros progenitores, Adán y Eva, en el jardín del edén,

antes de la caída? Si fuera así, la memoria de un solo individuo se habría transmitido a los descendientes, tal como el pecado original. Agustín no quiere por ahora ahondar en hipótesis teológicas demasiado arduas, y prefiere mantenerse todavía en el plano filosófico (32): el hecho es que tal deseo está en el alma del hombre. Por lo tanto, la única conclusión lógica es que el hombre tiene, sin que pueda venirle de la experiencia, una **noción previa** (= **innata**) del objeto de tal deseo:

"Quod nisi **certa notitia** nossemus, non tam **certa voluntate** vellemus" (33).

Aquí, se puede decir, tocamos el punto de llegada de la meditación platónica sobre el amor como deseo (*έρως*). El deseo, argumentaba Sócrates en el *Símpasio* platónico, es necesariamente deseo de **poseer algo**. Ahora bien, "algo", es necesariamente "algo que es"; y "algo que es", es necesariamente "algo que es bueno", pues **no podemos pensar el "ser" sino como bueno**. Recuérdese que lo "bueno" es **la** condición de inteligibilidad del ser, pues, como Platón ya había mostrado en el *Fedón*, "entender algo" es fundamentalmente entender su **causa final** (= **fin**), y el "fin" equivale al "bien" de algo. Por otro lado, "poseer", en su concepto estricto y riguroso, implica estabilidad y permanencia: pues sería absurdo querer poseer el bien, con la perspectiva de perderlo después. Por lo tanto, concluye Sócrates, el "deseo", en términos estrictos, no puede ser pensado sino como "**deseo de poseer siempre el bien**".

A la luz de lo anterior, Agustín observa que se da, entonces, una perfecta armonía entre las características del *pensamiento*, en cuanto tal, y las del *deseo*, en cuanto tal, que es la experiencia primera de la facultad de sentir del hombre: pues, una vez analizada como objeto, la experiencia primera del pensamiento muestra que nuestra facultad individual, por definición *subjetiva*, contempla, sin embargo, un *objeto ideal eterno* (el "ser", o "verdad", objeto primero de la ciencia y condición de posibilidad de la misma) y paralelamente, una vez analizada como objeto, la experiencia primera de la facultad de sentir, que es deseo, muestra irrefragablemente contener en su propia esencia aquello mismo que es el objeto ideal de la mente: aquí también, el elemento por definición subjetivo, que es el deseo sentido, muestra en sí mismo el elemento objetivo y universal.

Las facultades primarias del alma, entonces, convergen manifiestamente hacia un único y mismo objeto. Y así como se puede pensar "falsamente", pero no propiamente pensar "lo falso"; así también se puede "desear mal", pero no propiamente, desear "el mal". Pues pensar falsamente se refiere a la limitación del pensar humano, que puede cometer muchos errores: pero el error, en cuanto tal, no es objeto propio del pensamiento, sino justamente un alejarse ("errare", "aberrare") del camino del pensamiento mismo (34). Así se puede "desear mal", deseando un ser menor con respecto al que se puede efectivamente alcanzar. Pero lo que se desea, tomado estrictamente en sí, no puede dejar de ser algo, por lo tanto no puede dejar de **ser**, y así (según lo ya visto) no puede dejar de ser un **bien**.

La felicidad por lo tanto, según la famosa definición a la que llega aquí Agustín, no es otra cosa que el "gozo de la verdad" ("**gaudium de veritate**"): donde "verdad", en armonía con lo que hemos venido ilustrando, no significa algo abstracto, sino el Ser mismo, que es origen y fuente de todo ser (35).

Cuando Agustín habla, aquí en las *Confesiones*, de la felicidad como "gozo de la verdad", está absolutamente lejos de concebir tal gozo como el gozo de algo puramente ideal o abstracto: lo ideal sí es importantísimo, pues es 'realidad virtual' que apunta a Dios, pero el gozo, evidentemente, ha de ser de bienes concretos ('seres subsistentes') y por sobre todo de Dios mismo como Ser concretísimo; y ha de ser dirigido en primer lugar a Cristo, que

expresamente ha declarado: "**Yo** soy la verdad". Si se objeta por lo tanto al uso agustiniano del término "verdad" (un abstracto) para indicar un ser subsistente (concreto), recuérdese que Jesús mismo lo precedió en este uso. Por lo demás, este uso no tiene otra razón que la necesaria anterioridad, desde el punto de vista del proceso humano, de la reflexión gnoseológica con respecto a la ontológica.

Esto es confirmado de manera inequívoca por el problema concreto que Agustín debe afrontar a continuación (36).

Que la felicidad es el "gozo de la verdad" anota se comprueba observando que aun los hombres que suelen engañar a los demás, no aman ciertamente ser engañados ellos mismos. Además, se observa que, cuando los hombres aman cualquier clase de bienes temporales, lo "verdadero" que aman en ellos siempre es necesariamente un reflejo y una participación del ser divino. Y, entonces, ¿por qué tanta dificultad en dirigirse al Bien sumo, tanta dificultad en amar a Dios, única manera ser de felices? Agustín había expresado ya en el libro VIII (37) su análisis basado en la experiencia expresada por Pablo en la carta a los *Romanos*, que él ha revivido personalmente: "*no hago lo que quiero: lo que no quiero, eso hago*". Si *hago lo que no quiero*, razona Agustín, es porque de alguna manera lo quiero, y si, inversamente, *no hago lo que quiero*, es porque no tengo suficiente voluntad (voluntad entera) para quererlo del todo. De allí, el único diagnóstico posible: **fractura al interior mismo de la voluntad**. La voluntad, paradójicamente, más fácilmente puede mandar al cuerpo, de lo que logra mandarse a sí misma: signo evidente de que está enferma, y esta, concluye Agustín, es la *verdadera enfermedad del hombre*. Si es así, y él lo ha vivido en su propia experiencia, no hay remedio posible para la voluntad abandonada a sí misma. Es como si alguien intentara curarse un brazo completamente fracturado utilizando el mismo brazo. Recordaré aquí la escena en que los personajes de "Stalker" están ingresando a la "Zona": justo en el umbral oscuro, antes de cruzar las barreras, uno de los personajes medita: "*Yo quiero que todo el mundo sea vegetariano, pero mi subconsciente ¡quiere un pedazo de carne fresca!*". Y a continuación, resume todo el drama del *amor sui* absolutizado, que anteriormente recordábamos: el deseo del "dominio mundial". Y el *deseo de dominio* (y de *autonomía*) recibe pronto duras lecciones al interior de la "Zona": la "Zona" tiene sus reglas. Por un lado, la "Zona" es "uno mismo", pero por otro, las *reglas* de la "Zona" no son *de uno mismo*, no *proceden* de uno mismo: si no se las respeta, **castiga**. El peligro es tan grave que, frente al intento del Escritor de arrancar una simple plantita, el Stalker reacciona violentamente lanzándole un pesado objeto hacia la cabeza. El Escritor protesta frente a tanta violencia aparentemente injustificada, pero el Stalker sabe lo que hace. Es una excelente ilustración del tema, fundamental para Agustín, del castigo como "violencia misericordiosa" de Dios. No solamente Dios azota mediante golpes externos, que nos reconducen al camino de la interioridad, sino que al interior del alma misma nos golpea cada vez que nos alejamos del itinerario bueno, que es un camino muy estrecho. Y en cierta forma, nos golpea más duramente todavía, pues a medida que nos acercamos a la meta, la apuesta es más grande y el peligro de perderse más insidioso. Aparece aquí fuertemente el tema de la obediencia: "Stalker", que no se ve como un hombre orgulloso ni autoritario, sabe poner cara dura y exigir estricta obediencia (38), aun de cosas de las cuales no se logra captar el sentido, como es, en la "Zona", el tortuoso y lento proceder tirando tuercas atadas con un paño. Es una dura exigencia para la orgullosa razón humana, que piensa poder adueñarse autónomamente del conocimiento de sí misma y del mundo, para orientar su propio camino "en línea recta": una "rectitud" *racionalista*, falsa y engañosa, que lleva al Escritor al borde del desastre (39). Pero una misteriosa voz lo detiene.

Uno de los mayores logros "agustinianos" de la película me parece la manera eficaz con que logra contrastar dos realidades muy diferentes, pero estrechamente relacionadas, que tradicionalmente se han llamado con el mismo nombre de "mal". Pues solemos llamar "mal"

al pecado mismo, que es la mala voluntad del hombre; y llamamos "mal" a los dolores que caracterizan la vida como consecuencia del pecado humano: a la vez como pena del pecado y como golpe providencial que hace recapacitar (40). El elemento que tienen en común, en la teología bíblica como en Agustín, es claro: el segundo es consecuencia del primero. Pero fácilmente, en la vida práctica (y aun en la teoría), olvidamos que son cosas esencialmente distintas, las confundimos, y sobre todo, nos concentraremos en la "evidencia empírica" del dolor, olvidando que la verdadera causa, y lo verdaderamente trágico, está en lo otro: la invisible *mala voluntad*. Pensamos estar rodeados de "males", pero apenas si estamos conscientes de la mala voluntad que, día tras día, nos sigue esclavizando a *nosotros*.

En un lugar de la misteriosa "Zona" hay un cuarto, aún más misterioso, en el cual se cumplen todos los deseos, incluso los más profundos y recónditos. En la película se expresa con maestría la "ingenuidad" del hombre que, cuando primero escucha de la existencia del cuarto, se apresura a buscarlo y quiere acercarse a él, pero a medida que avanza en el camino, se hace más cauteloso: los personajes son obligados a meditar sobre la historia del misterioso "Puerco Espín", al que la "Zona", se dice al comienzo, "castigó haciéndolo inmensamente rico". La afirmación queda suspendida en el misterio, pero se hace perfectamente clara al explicarse, ya en la mitad del camino, que Puerco Espín ingresó a la "Zona", pensando poder cumplir el deseo de salvar a un hermano: pero el ingreso al maravilloso cuarto, puso a plena luz su deseo más auténtico y profundo, el deseo de dinero, y lo realizó, descartando implacablemente el deseo más superficial. Hecho así inmensamente rico, Puerco Espín cayó en la cuenta de su verdadero estado interior, y se ahorcó. En el relato de uno de los personajes, Puerco Espín es caracterizado como alguien que se había distinguido en la "Zona", lo cual es subrayado por su deseo de "salvar al hermano". Es, inequívocamente, una persona "buena", que se distingue por sus "buenas acciones", así como es evidente la referencia al apóstol traidor. El relato, sobrio y escueto, condensa en pocas notas, no una, sino múltiples paráboles y enseñanzas evangélicas.

El camino de los personajes sigue: después de muchas pruebas, llegan hasta el umbral del cuarto, y a "la decisión más importante de la vida". El cuarto está allí, dispuesto a cumplir todos sus deseos: y ya hemos visto que el deseo de todo hombre no es sino la felicidad. Lo decían los filósofos paganos; lo dicen los cristianos; lo recalca la película en su comienzo. Pero ambos *renuncian*.

¿No pueden? ¿No quieren? La respuesta, la tenemos en Pablo y Agustín: "No pueden porque, realmente, no quieren". El drama y la paradoja radican en que **quisieran querer, pero no pueden querer**.

Efecto del pecado, de la caída original, es la impotencia del *querer*, la ceguera para ver más allá de lo humano, aun intuyendo que *sí hay* algo más que lo humano. Deben devolverse, y el guía se muestra desesperado: no solo ellos dos, sino **nadie** realmente **quiere** ingresar al cuarto: nadie tiene **fe**. "¡Tienen atrofiado el órgano de la fe!", exclama el Stalker en una escena de desesperación, resumiendo todo el desánimo de los profetas del AT, y de tantas exclamaciones del mismo Jesús.

La fe, nos asegura Agustín, es un don absoluto, después de muchos años de meditar, junto con Pablo, toda la tradición profética para responder a sus más insidiosos adversarios, los pelagianos. Ciento, en la Biblia se dice que Dios *premia* la fe; y sin embargo, reitera Agustín contra los semipelagianos, ni un pequeño *initium fidei* el hombre puede tener sin un don sobrenatural. Dios *premia sus propios dones*.

Stalker, hombre de dolores, se decide al único paso posible: renunciar a "guiar" a los demás, y encaminarse él mismo para establecerse en la "Zona", con su esposa y cargando en sus hombros a su hija "mutante, víctima de la "Zona", que nació sin pies". A mi juicio, la renuncia a "guiar" y el deseo de "establecerse" representa claramente el paso de la experiencia profética a la experiencia cristológica, y representa plásticamente el punto culminante de la reflexión agustiniana guiada por el mensaje bíblico. La mujer del Stalker, que al principio de la película se había mostrado desesperada por los dolores que le causa la presunta vocación de su marido, renueva ahora su compromiso de fidelidad por una opción *dolorosa*, pero que hace *feliz*: es posible contemplar en su figura a la Iglesia, que en el camino va comprendiendo el sentido de la Pasión. Stalker, como Dios mismo en Cristo, ha "comprendido" que no es posible simplemente "guiar" al hombre: no puede limitarse a tender una mano al hombre o a mostrarle la luz, pues el hombre tiene brazos fracturados y ojos cegados: tiene que tomarlo y llevarlo a cuesta. "Desde abajo". Eso implica soportar el dolor, el "mal de la pena" pues ese es *el castigo que nos trae la paz*. Así, y solo así, misteriosamente, Dios logra intervenir sobre el núcleo más íntimo de la voluntad cegada del hombre: **queriendo** Él, como hombre, lo que ningún otro hombre puede llegar a **querer**.

Una larga secuencia, hacia el final de la película, muestra la niña, hija Stalker, desplazándose en el paisaje nevado: solo lentamente la cámara baja para mostrar que quien realmente camina debajo de ella es su padre. Muda, la niña, que en el comienzo de la película se había visto solo dormida, y se había mencionado solo como "víctima", ahora toma un papel activo, protagónico: mira fijamente hacia delante, y llegado el término del camino, en un comedor, lee un libro sentada, inmóvil como un ícono. Finalmente, se da vuelta hacia la mesa y desplaza con el pensamiento un vaso, hasta que este cae al suelo: allí termina la película. A mi modo de entender, la niña representa la *fe*, que primero encerrada y dormida en la humanidad, que es víctima de su propia opción negativa (recordemos que la niña es "víctima de la Zona" (41) con clara referencia a las contaminaciones nucleares), en la última parte de la película se ve despierta y ya al aire libre (42), lista para el viaje: sobre los hombros del padre, puede mirar hacia delante y avanzar hacia la meta final.

Elegí representar plásticamente, a través de estas imágenes, las notas clave de la doctrina agustiniana de la gracia: pues por un lado, se trata de un tema tan amplio y debatido que no podía ser aquí ni siquiera esbozado si se hubiera hecho directamente a partir de Agustín; pero por otro, es un tema que necesitaba ser mencionado y tenido en cuenta en el cuadro general de la doctrina agustiniana de la felicidad y su relación con la verdad.

Por lo mismo, también en la síntesis conclusiva que presentamos a continuación, aparecen necesariamente, como en un esquema de referencia, temas que no ha sido posible tomar en consideración en el análisis anterior, pero que es necesario tener en mente para que lo que se ha analizado no se vea aisladamente, sino en una visión de conjunto del pensamiento agustiniano.

III) SÍNTESIS Y CONCLUSIÓN

Agustín vivió una peculiar condición de pensador y hombre de Iglesia, con una gran responsabilidad, en un mundo atravesado por una grave crisis (política, económica, social, religiosa): a estos factores, así como a factores más personales, se debe el estado de poca sistematicidad aparente en sus obras. Pero en realidad, quien se tome el trabajo de meditarlas, descubre una mente altamente sistemática, en la que los sutilísimos análisis de que es capaz, se van integrando en poderosas síntesis, construyendo un edificio complejo y sólidamente fundado, y a la vez no cerrado, sino que abierto a nuevos perfeccionamientos.

Presento entonces los resultados fundamentales del análisis visto, en una "visión de prospecto" que incluye todos los pilares fundamentales del edificio agustiniano:

- 1) El sujeto humano tiene la capacidad de "padecer", o sea, recibir influjo de lo diferente a él. Esta pasibilidad es, por un lado, de objetos sensibles (*sensación*, facultad del que llamamos "cuerpo"), y por otro, de objetos inteligibles (*intelecto*, facultad de lo que llamamos "alma") (43).
- 2) Completando y sistematizando la reflexión platónica sobre el *eros*, Agustín precisa que la realidad del alma, además de percepción inmediata de lo *inteligible* (idea) también tiene percepción inmediata de lo *afectivo* (sentimiento), que se sintetiza en la palabra "deseo" o "amor" (44).
- 3) Subraya que la percepción humana, tanto la física como la intelectiva y afectiva, debe ser siempre rigurosamente pensada en ambas dimensiones, "objetiva" y "subjetiva" (45): pues la *modificación* del sujeto, para ser tal, implica un agente modificante, y este debe pensarse como **adecuado** a la modificación misma (doctrina de la *adaequatio intellectus et rei*) (46).
- 4) Ahora bien, el objeto inteligible como tal, implica un objeto último de referencia: la *verdad* en su ser objetivo independiente del hombre, implica un sujeto de referencia, Ser subsistente que justifique su existencia y estabilidad.
- 5) Este mismo ser, o verdad última, resulta ser también el necesario objeto último de todo deseo (doctrina de la convertibilidad de los trascendentales).
- 6) El deseo (*amor*) en el hombre se muestra dividido y en conflicto consigo mismo. El amor natural se muestra paradójicamente deseoso de dirigirse a su objeto último (Dios), y a la vez imposibilitado para hacerlo por sí mismo: y esta es la contraprueba racional más fuerte de la existencia (ya anunciada en la revelación del AT) de un Ser creador y de una creación ontológicamente subordinada a Él. La doctrina paulina de la gracia (*a suo nomine, gratis data*) profundiza, mediante sus observaciones sobre el conflicto interior del hombre, en la noción misma de creación: Agustín interpreta metafísicamente la impotencia del deseo meramente humano de elevarse hasta Dios como prueba manifiesta de la preeminencia ontológica de Dios (47).
- 7) Asimismo, el don de la gracia, que es el don del Amor de Dios, es metafísicamente evidenciado como el único puente ontológico entre Creador y creatura.
- 8) Pero el puente, según la doctrina paulina y evangélica, pasa necesariamente por la Pasión y Resurrección de Cristo. Él paga el precio del rescate, mediante el dolor soportado en la humilde obediencia: se unifica la bienaventuranza lucana (que subraya el hecho: "pobreza" = "dolor") y la mateana (que subraya la disposición interior ("pobreza de espíritu" = humilde obediencia)). Nótese que la segunda implica necesariamente la anterior: pues ¿qué humilde obediencia se necesitaría, si no hubiera dolor que soportar?

- 9) Nótese que aquí se muestra la necesidad de concebir el dolor como pena (castigo): es decir, no solo algo que puede ocasionar el regreso al recto camino, sino algo, la aceptación de lo cual es, ya en sí, **realización** del recto camino, y por lo tanto antípoto de felicidad (48). *Felices los pobres*, pues están navegando en el único *lignum* capaz de cruzar el océano tempestuoso: el *lignum crucis*.
- 10) El dolor, por lo tanto, es interpretado, aun siendo en sí un mal, no como un mero límite de la felicidad, sino mucho más, *en función* de la felicidad, en coherencia con todo lo que es real. Si no fuera en función de la felicidad, sería un "absurdo" (49): pero un "absurdo", en sí, no puede ser real. Pues "absurdo" se llama una formulación errónea, que procede de una errónea aplicación de los principios del razonamiento. "Absurdo", en definitiva, significa lo mismo que "falso": pero "falsa" puede ser una proposición, no una situación real. La situación es **lo que es**, y es dolorosa **por lo que le falta**, no por lo que tiene de positivo.
- 11) Lo contrario de la felicidad, la *infelicidad*, no es el dolor tomado en general (este error procede de la frecuente confusión entre *malum poenae* y *malum culpae*). La infelicidad es dolor sí, pero no, como todo otro dolor, "consecuencia" del pecado, sino que es **implicación del pecado** en sí. El pecado no es sino "mala voluntad"; y mala voluntad no es sino una voluntad carente: pero esta carencia, justamente porque es específica de la voluntad, es, por expresarlo de alguna manera, **directamente** dolorosa para el hombre, pues es la única que afecta inmediatamente al **acto** de su facultad afectiva. Este dolor, que se puede llegar a enmascarar a corto plazo, en sí es el más trágico y profundo, y, si el hombre rechaza el remedio, puede llegar a convertirse en definitivo: es la perdición.
- 12) Justamente por ser una carencia del acto de su facultad afectiva (de su amor), no hay nada que el hombre pueda hacer para remediarla, excepto aceptar el don del Amor de Dios. De donde, metafísicamente completando el sistema platónico, Agustín concluye que el amor como *eros*, como deseo, debe ser necesariamente precedido por el amor de dárdiva: *El amor no consiste en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó primero*.

Ciertamente, también Platón, al hablar del amor en el *Fedro*, admitía que se trataba de una inspiración divina, superior tanto a la facultad intelectiva como a la facultad sensitiva natural del hombre (es una *θεῖα μανία*). Pero Agustín, gracias al apoyo de los textos paulinos y joánicos, aclara la relación ontológica necesaria entre amor como **don sobrenatural** y el amor como **deseo sobrenatural**. Si se medita esta relación, se descubre que no hay ninguna contraposición entre ambos, como frecuentemente se ha pretendido al contraponer la *ἀγάπη* cristiana al *eros* platónico. Pues la *caritas* es don al hombre, precisamente, de aquel amor, que es fundamentalmente deseo de Dios. Por otro lado, la *caritas* no es un mero "dar", sino un **deseo de dar**.

13) De esto se sigue, que también en la relación con las criaturas no puede pensarse la *caritas* separada del *eros*. Pues la *caritas* consiste en dar a los demás mediante el mismo don que Dios ha hecho a nosotros, y al mismo tiempo en amar (desear) en los demás todos los dones que Dios les ha hecho.

14) Por otra parte, el **sano amor de uno mismo (y el deseo de la propia felicidad)**, aun siendo también, esencialmente, amor de deseo, y deseo de algo que necesitamos (por lo tanto, en un sentido, "interesado"), **no por eso es egoísta**, pues en nosotros mismos, lo que amamos no es ningún ser absoluto, sino participado por Dios: por lo tanto, el verdadero amor de las criaturas, que incluye a uno mismo, siempre es en función no de uno mismo (como de ninguna otra criatura), sino siempre de Dios. Es amor de Dios en, y a través de, las criaturas.

Así la búsqueda de felicidad, aunque parte de la conciencia del propio deseo, un sano **amor sui**, solo se realiza en el **amor Dei usque ad contemptum sui** (50). Siempre y cuando se evite la interpretación del *contemptus* ("desprecio"), como una desvalorización del hombre o de lo creado en general: este *contemptus*, no es sino una cita del *odio* mencionado por Jesús: "quien no *odia* a su padre y a su madre, (...) y a su propia vida, no puede ser mi discípulo". Este "odio" evangélico (en sentido semítico), significa ni más, ni menos, que "considerar subordinado", "posponer". Posponer todo a la gloria de Dios. Adviértase, además, que toda similitud humana (también la expresión "posponer", así como la contraposición agustiniana *uti/frui* (51), y cualquier otra que inventemos) siempre es limitada, justamente porque Dios, del que es necesario exaltar la trascendencia, a la vez no solo es inmanente en las criaturas, sino además quiere habitar en ellas al punto de ser *una sola cosa* con ellas. "Posponerlas a Él", no significa en ningún modo, para un cristiano, un "dejarlas atrás", u olvidarlas. **Dios**, que, nos dice Agustín, "**es su propia felicidad**", sin embargo **tiene un deseo** (52), y todo lo hace en nosotros, **por este deseo** de estar con nosotros:

ο ἐνεργῶν τα πάντα ἐν πᾶσιν (...)
ἴνα η τα πάντα ἐν πάσιν (53).

"Escuchan, y guardan: *Os doy un mandamiento nuevo, que os améis unos a otros*, no con aquel amor con el que aman los que corrompen, **ni como se aman los hombres por ser hombres; sino como se aman, porque son dioses e hijos del Altísimo todos**, para ser hermanos de su Hijo único, *amándose unos a otros con aquel amor, con el cual Él los amó*, el que los guía a aquel fin que los satisface, *donde su deseo se sacie de bienes*. Pues entonces nada faltará al deseo, cuando *Dios será todo en todos*.

Este es el fin, que no tiene fin" (54)

NOTAS

(1) *De beata vita*, 1. "Si ad philosophiae portum, e quo iam in beatae vitae regionem solumque proceditur, vir humanissime atque magne Theodore, **ratione institutus cursus et voluntas ipsa perduceret**, nescio, utrum temere dixerim multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse, quamvis nunc quoque, ut uidemus, rari admodum paucique perveniant".

(2) *Ibidem*. "Cum enim in hunc mundum sive deus sive natura sive necessitas sive voluntas nostra sive coniuncta horum aliqua siue simul omnia res enim multum obscura est, (...) velut in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit, quotusquisque

cognosceret quo sibi nitendum esset quave redeundum, nisi aliquando et invitox contraque
obnitentes aliqua tempestas, quae stultis videtur aduersa, in optatissimam terram nescientes
errantesque conpingeret?

(3) *Ibidem*: "Igitur hominum, quos philosophia potest accipere, tria quasi navigantium genera
mihi videor uidere. Unum est eorum, quos ubi aetas compos rationis adsumpserit, paruo
impetu pulsuque remorum de proximo fugiunt seseque condunt in illa tranquillitate, unde
ceteris ciuibus, quibus possunt, quo admoniti conentur ad se, lucidissimum signum sui
alicuius operis erigunt.

(4) *Ibidem*: "Est autem genus inter haec tertium eorum, qui vel in ipso adulescentiae limine
vel iam diu multumque iactati, tamen quaedam signa respiciunt et suae dulcissimae patriae
quamvis in ipsis fluctibus recordantur et aut recto cursu in nullo falsi et nihil morati eam
repetunt aut plerumque vel inter nubila deviantes vel mergentia contuentes sidera vel
nonnullis inlecebris capti, bonae nauigationis tempora diferentes, errant diutius, saepe etiam
periclitantur".

(5) Más adelante, Agustín profundizará este tema, mostrando en qué sentido se puede hablar
de la pobreza no solo como algo "útil", sino como algo necesario.

(6) *Ibidem*: "His autem omnibus, qui quocumque modo ad beatae vitae regionem feruntur,
unus inmanissimus mons ante ipsum portum constitutus, qui etiam *magnas* ingredientibus
gignit *angustias*, vehementissime formidandus cautissimeque vitandus est. Nam ita fulget, ita
mentiente illa luce vestitur, ut non solum pervenientibus nondumque ingressis incolendum se
offerat et eorum voluntati pro ipsa beata terra satisfacturum polliceatur, sed plerumque de
ipso portu ad sese homines invitet, eosque nonnumquam detineat ipsa altitudine delectatos,
unde ceteros despicere libeat. Hi tamen admonent saepe venientes, ne aut occultis subter
scopulis decipientur aut ad se ascendere facile putent, et qua sine periculo ingrediantur
propter illius terrae vicinitatem, benvolentissime docent. Ita cum eis invident vanissimam
gloriam, locum securitatis ostendunt. Nam quem montem alium vult intellegi ratio
propinquibus ad philosophiam ingressisve metuendum, nisi *superbum studium inanissimae*
gloriae, quod ita nihil intus plenum atque solidum habet, ut inflatos sibi superambulantes
subcrepante fragili solo demergat ac sorbeat eisque in tenebras revolutis eripiat luculentam
domum, quam paene iam viderant?"

(7) Anoto de paso que, al buscar la voz "superb*" en la edición electrónica del CLCLT, el
elaborador arroja 639 ocurrencias en las obras de Agustín (contra 3.355 de todo el resto de
los antiguos autores latinos juntos)!

(8) *Confess.* IV,3.

(9) IV,15 "... in me tunc erat nesciente **alio lumine** illam inlustrandam esse, **ut sit**
particeps ueritatis, quia **non est ipsa natura ueritatis**, quoniam *tu inluminabis lucernam*
meam, domine; deus meus, inluminabis tenebras meas (...). Es enim *tu lumen verum, quod*
inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum (...). Sed ego conabar ad te et
repellebar abs te, ut saperem mortem, quoniam *superbis resistis*. Quid autem superbius,
quam ut adsererem **mira dementia me id esse naturaliter, quod tu es?**"

(10) La última y más peligrosa tentación de Jesús, según el relato evangélico (cf. *Mat 4,8*):
son la **libido gloriandi** y la **libido dominandi** del *De civitate Dei* (cf. por ejemplo XIV,16).

(11) *Confess. V, 14:* "Itaque **academicorum more (sicut existimantur), dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans**, manichaeos quidem relinquendos esse decrevi, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponeret: quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam."

(12) Sobre todo a partir de Carnéades, siglo II a. C. Recordemos que la *Academia* es la escuela platónica.

(13) *Contra Academicos I,3* "Placuit enim Ciceroni nostro **beatum esse**, qui **veritatem investigat**, etiamsi ad eius inventionem non valeat pervenire. - ubi hoc, inquit, cicero dixit? - et licentius: quis ignorat eum adfirmasse uehementer **nihil ab homine percipi posse** nihilque remanere sapienti nisi **diligentissimam inquisitionem ueritatis**, propterea quia, si incertis rebus esset assensus, etiamsi fortasse uerae forent, **liberari errore non posset**, quae maxima est culpa sapientis?"

(14) *De beata vita*, 2: "Cui ego arridens atque gestiens: ipsam, inquam, prorsus, mater, arcem philosophiae tenuisti!"

(15) Si manifestum est, inquam, beatum non esse qui quod uult non habet - quod paulo ante ratio demonstrauit - nemo autem quaerit, quod inuenire non uult, et quaerunt illi semper ueritatem - volunt ergo invenire, volunt igitur habere inventionem veritatis - at non inveniunt, sequitur eos non habere quod volunt, et ex eo sequitur etiam beatos non esse. At nemo sapiens nisi beatus: sapiens igitur academicus non est.

(16) *Contra Academicos*, 3,17. "Cum Zeno sua quadam de mundo et maxime de anima, propter quam vera philosophia vigilat, sententia delectaretur dicens eam esse mortalem, nec quicquam esse praeter hunc sensibilem mundum nihilque in eo agi nisi corpore - nam et deum ipsum ignem putabat - **prudentissime atque utilissime mihi videtur Arcesilas**, cum illud late serperet malum, **occultasse penitus Academiae sententiam et quasi aurum inveniendum** quandoque posteris obruisse".

Las opiniones de los historiadores sobre este "secreto de Arquesilao" son variadas. Pero, como quiera que se piense sobre este punto, en general las fuentes convergen en subrayar el estilo "iniciático" de la escuela platónica, que estimaba oportuno revelar las verdades más profundas solo a los discípulos más experimentados y de edad madura.

(17) *Ibidem*, 3,19.

(18) *Ibidem*, 3,17 "Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse **duos esse mundos**, unum **intellegibilem**, in quo ipsa **Veritas** habitaret, istum autem **sensibilem**, quem manifestum est nos visu tactuque sentire; itaque **illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem** factum."

(19) "Una sola ciencia de la verdaderísima filosofía", *ibidem* 3,19.

(20) *Ibidem*, 3,19: "Non enim est ista **huius mundi philosophia**, quam sacra nostra meritissime detestantur, sed alterius intellegibilis, cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitas numquam ista ratio subtilissima reuocaret, nisi summus deus populari quadam clementia diuini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque summitteret, cuius non solum praeceptis sed etiam factis

excitatae animae redire in semet ipsas et resipiscere patriam etiam sine disputationum concertatione potuissent.

(21) *The fragility of goodness*, 165-233.

(22) En este punto básico están de acuerdo Platón y Aristóteles (cf. sobre todo el libro III de la *Metafísica*).

(23) Nótese que no es, sin embargo, como pretendió Descartes, el "primer conocimiento" verdadero del hombre.

(24) *De Trinitate*, XV,12.

(25) *Ibidem*, "Si talia sola pertinent ad humanam scientiam, perpaucā sunt, nisi quia in unoquoque genere ita multiplicantur ut non solum pauca non sint, verum etiam reperiantur per infinitum numerum tendere."

(26) En la mencionada "interpretación *vulgata*", no solo se subraya unilateralmente en el sistema platónico la concepción del cuerpo como "cárcel del alma", sino que se considera tal concepción coesencial y casi constitutiva de la doctrina misma. Más bien, hay que observar que Platón **recibe** tal noción por la influencia de algunas corrientes que lo anteceden, sobre todo el pitagorismo: pero el desarrollo de todo su sistema representa más bien una **superación** de ese concepto, y tiende, muy por el contrario, a evidenciar lo bello y lo divino en todo ser de la naturaleza, y más todavía del cuerpo humano, así como de la mente humana. Precisamente, lo noble y divino de la mente consiste en el poder de captar lo bello de todos los seres naturales. La persistencia, a pesar de todo, y la larga historia de la noción del cuerpo "cárcel" (o hasta "tumba"), es una pervivencia "paralela", a lo largo de toda la antigüedad, de las corrientes órficas y pitagóricas, que tal como influenciaron a Platón, así influenciaron a sus lectores, paganos así como después cristianos, llevando muchas veces a una lectura "sesgada" de los diálogos platónicos (así como también de ciertas afirmaciones bíblicas que del platonismo dependen, piénsese p. ej. en *Sab.* 9,15, cuya interpretación "anticorporalista" Agustín repetidamente refutó). Lo anterior ha conducido a una serie innumerables de intérpretes modernos a considerar **esencial** a la doctrina platónica algo que no le es más que **accidental**, y de lo cual, por lo tanto, es perfectamente posible de ser "purificada", como ampliamente demuestra la larga historia de la filosofía cristiana. Agustín fue el primer filósofo cristiano que captó con claridad que el verdadero peligro del platonismo como *sistema* no radicaba tanto en despreciar al cuerpo, sino más bien en *divinizar al alma*, y el mundo mismo, haciéndolos ambos coeternos y suggeneV (emparentados) con Dios. A la polémica contra este peligro real demostrado por la evolución histórica de la escuela neoplatónica, y su poderoso influjo en las épocas posteriores, hasta el día de hoy, Agustín dedicó intensos esfuerzos, aun cuando siempre conservó un profundo respeto por el antiguo maestro, al que siempre consideró más sabio y prudente que todos sus discípulos.

Por lo anterior, la filosofía de Agustín es también un poderoso antídoto contra los principales errores del idealismo alemán, profundamente influenciado por el neoplatonismo.

(27) Platón, Leyes, 716c4: "ο δὴ Θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἄν εἴη μάλιστα".

(28) Clara referencia a *1 Cor 13*, 12.

(29) *Ibidem* 10, 12 "Rideat me ista dicentem, qui non eos videt, et ego doleam ridentem me".

(30) *Ibidem* 7,17 "Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum siue caelestium siue terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: "hoc ita esse debet, illud non ita", hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inueneram incommutabilem et ueram ueritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem."

(31) El reconocimiento de la existencia y de la importancia de los condicionamientos históricos sobre el individuo no es un descubrimiento de la época contemporánea (como a menudo se sostiene hoy), sino una verdad conocida desde los comienzos del pensamiento griego. La falacia en la que se cae cuando se concluye de la **subjetividad** de la situación individual al **subjetivismo** gnoseológico, también es un error antiguo como la filosofía misma. Pero el mérito de haber aclarado bien la relación entre subjetividad y objetividad es uno de los méritos mayores del mismo Agustín.

(32) Más tarde, en el *De Trinitate*, se decidirá a contestar negativamente esta pregunta: la memoria de la felicidad no es heredada de los primeros padres.

(33) "Si no conociéramos eso con *seguro conocimiento*, no lo desearíamos con tan *segura voluntad*" (*ibidem*).

(34) La afirmación falsa, explica Agustín en los *Soliloquios*, en sus elementos que "son", es verdadera: si fuera "falsa del todo", simplemente no sería. Pues el juicio la única cosa que puede ser falsa es unión de sujeto y predicado, cada uno de los cuales "es": cada uno es implícitamente afirmado en el mismo juicio, por lo tanto cada uno es ontológicamente verdadero, aun cuando la relación que el juicio establece es falsa (=no es): "Si enim falsum est, est: si non est, non est < falsum >".

En esta obra se puede apreciar, ya completa, la doctrina del entendimiento como *adaequatio intellectus et rei*.

(35) Es necesario recordar aquí el peligro que amenaza cuando se radicaliza la tradicional crítica, ya dirigida por Aristóteles contra la visión platónica, acusada de confundir el ser **subsistente** con el ser **ideal**, y plantear así la subsistencia autónoma de las Ideas. La crítica, repetida por S. Tomás, pero matizada y equilibrada con la herencia platónico-agustiniana en su sistema (cf. p. ej. *S. Theol.*, I q. 84 a. 5 co.), podría sintetizarse, en último término, en el rechazo del argumento 'ontológico' de Anselmo, es decir, de la argumentación a partir de la idea de Dios para concluir en su existencia real.

Radicalizada y sistematizada por Kant, esta crítica se ha desarrollado hasta negar toda posibilidad de argumentación a partir del ser *necesario ideal* para concluir en el ser *necesario subsistente*, y por tanto hasta negar la posibilidad de toda verdadera metafísica. De tal manera, ha terminado minando los mismos pilares del sistema tomista.

No es casualidad que, de hecho, en esta óptica, Heidegger haya llegado al punto de adeudar al mismo Tomás una confusión entre el Dios concreto de la Biblia y el 'ser' de la filosofía.

Tampoco es casualidad que, en la época contemporánea, a partir de Kant, la crítica a la *metafísica* se haya unido indisolublemente a la crítica a la *eudemonología* tradicional (cf. la

amplia síntesis de F. de Luise y G. Farinetti, *Storia della felicitá. Gli antichi e i moderni*, Torino 2001, sobre todo los caps. XXVII y XXIX).

Volviendo a Platón, naturalmente es cierto que empezó su investigación metafísica planteando el verdadero ser de las ideas consideradas en sí: pero el resultado y la *adquisición perenne* de tal búsquedas consiste justamente en concluir *de la verdad* (= *objetividad*) del ser *ideal eterno a la necesidad que tal ser se corresponda a una realidad eterna subsistente*. Es decir, que las distintas ideas no pueden ser vistas como seres autónomos y aislados, pues su misma naturaleza de "ideas" exige que sean *pensadas* por "alguien": deben ser, por necesidad, *ideas de una mente* (*νοῦς*), y esta mente por lo tanto debe ser un ente real *subsistente*. Siendo pensadas por necesidad lógica, como *estables*, deben ser Ideas de una Mente eterna (Dios). La *subsistencia* del Ser que piensa las Ideas, se expresa además en el platonismo (posteriormente a Platón, pero ya antes del cristianismo) con un término técnico: *ὑπόστασις*.

En otras palabras, a pesar que subsiste en la historia del platonismo un 'margen de riesgo' de sobreponer el ser ideal con el ser subsistente, ya en la reflexión del mismo Platón se encuentra abundante material para elaborar el antídoto contra tal riesgo. Dicho esto, es importante reconocer que el influjo de la visión bíblica de un Dios fuertemente personal ha guiado sin interrupción la elaboración agustiniana preservándola de este peligro.

(36) X,23.

(37) VIII,8-10.

(38) No creo que sea una casualidad que el apelativo "Stalker" tenga asonancia con "starets", como se llama en la tradición espiritual rusa el monje que hace el oficio de guía espiritual. La segunda parte de la palabra, en cambio, tiene claramente asonancia con "walker", y recuerda la idea del caminar.

(39) Frente a la amonestación del Stalker, a proceder según las reglas, el Escritor protesta: "¡pero si el cuarto está allí, a la mano!". El Stalker contesta: "Pero ¡no tenemos manos tan largas!".

Podemos ver aquí representado al joven y orgulloso Agustín, que quería ser dueño de su propia búsquedas científica y filosófica, al que la dura experiencia muestra la prioridad del *creer* como condición para *entender*. Y no solamente creer en el mensaje cristiano como una revelación del pasado, sino creer en concreto también, lo que es lo más difícil, en la autoridad presente de la Iglesia. Entiende entonces que los caminos autónomos, aparentemente atractivos, en realidad son "difíciles" y peligrosos, y el camino indicado por Cristo y la Iglesia es, a pesar de su apariencia de yugo humillante, el camino que descansa. Dios, que sabe mostrar aspecto duro y severo, es, verdaderamente, "fácil":

"Ipsi convertantur, et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo **post vias suas difficiles**: et tu **facilis** terges lacrimas eorum, et magis plorant et gaudent in fletibus, quoniam tu, domine, non aliquis homo, caro et sanguis, sed tu, domine, *qui fecisti, reficis et consolaris eos*" (*Confessiones*, V,2).

(40) El sentido terapéutico del dolor no excluye, sino complementa el sentido retributivo.

(41) Otro ejemplo magistral de un tema de inquietante actualidad, las contaminaciones nucleares en la Unión Soviética, elevado a una significación mucho más profunda e universal.

(42) El "aire libre", y con colores, representa en toda la película el agustiniano "regreso a la interioridad", así como lo "encerrado y monocolor" representan, con una genial inversión, la mera exterioridad (privada de su sentido).

(43) La división neta entre las dos series de objetos (en que se basa la inducción de la existencia de dos distintas facultades) no es apriorística o arbitraria, como parece sugerir la que he llamado interpretación *vulgata*, sino que responde a la característica principal de los mismos objetos estudiados: los unos, necesariamente particulares, los otros, necesariamente universales. Por lo anterior, es imposible hacer derivar los unos de los otros (sensismo).

(44) La valoración del deseo como evidencia primaria del hombre, lleva a Agustín a una decidida refutación de la *ἀπάθεια* estoica.

(45) La confusión entre lo subjetivo y lo objetivo en el hombre es crónica en la historia de la filosofía, pero en algunos momentos, como por ejemplo en la época contemporánea, ha sido llevada incluso hasta la identificación completa. Esta es sin duda la principal fuente de errores en filosofía, pues se identifican conceptos *básicos opuestos*, es decir, que son opuestos *por su misma definición*.

(46) El perfeccionamiento medieval de esta doctrina está ya claramente anticipado en el II libro de los *Soliloquia* agustinianos.

(47) "Vera philosophia divinam gratiam confitetur" (*De Civitate Dei* XXII, 22).

(48) La doctrina bíblica de la misericordia y de la gracia, por lo tanto, no se opone en nada a la doctrina del castigo, ni temporal, ni eterno (ver *infra* punto 11).

(49) Así a veces parece insinuar una parte de la teología actual, tras la huellas de una dudosa filosofía.

(50) "Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum dei, caelestem vero amor dei usque ad contemptum sui" (*De Civitate Dei*, XIV,28).

(51) En el *De Doctrina Cristiana*, Agustín expresa esta funcionalidad distinguiendo en el amor de deseo (**dilectio**) la acción expresada por el verbo **fruor** (fruir, gozar), que tiene como objeto propio solo a Dios, y la expresada por **utor** (utilizar), que tiene como objeto las criaturas. Para evitar malentender esta *utilización* como algo "egoísta", recuérdese siempre que el "**utor**" incluye a uno mismo.

(52) Confessiones XIII,3: "**Neque enim eius informitas placeret tibi**, si non lux fieret non existendo, sed intuendo inluminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae, conversa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest; **quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es**".

(53) "El que **lo hace** todo en todos, (...) **para ser todo en todos**" (Cf. *I Cor* 12,6. 15,28).

(54) "Audiunt enim, atque custodiunt: *mandatum novum do vobis, ut vos invicem diligatis*, non sicut se diligunt qui corrumpunt, nec sicut se diligunt homines quoniam homines sunt; sed sicut se diligunt, quoniam *dii sunt et filii Altissimi* omnes, ut sint Filio eius unico fratres, *ea dilectione* invicem diligentes, *qua ipse dilexit eos*, perducturus eos ad illum finem qui sufficiat eis, *ubi satietur in bonis desiderium eorum*. Tunc enim aliquid desiderio non deerit, quando *omnia in omnibus Deus erit*.

Talis finis non habet finem." *In Iohannis Evangelium tractatus LXV,1.*