

TEOLOGIA DE LA FINITUD Y DE LA SUPERACION HUMANAS

(La doctrina agustiniana en las **Confesiones** y en el
De Civitate Dei)

RAFAEL GOMEZ PEREZ

Las páginas que siguen se proponen como un esquema posible de presentación de la fe cristiana, arrancando de la experiencia común de la limitación. Parte, por eso, de lo complejo, pero anudado en consideraciones inmediatas. Pocas cosas, en efecto, más directamente tangibles que la experiencia de la finitud del hombre, de su insuficiencia. Es la experiencia del conflicto, del pecado, de la muerte, del dolor, de la división, de la incomprensión, de la felicidad siempre incompleta, del miedo, de la inseguridad. La limitación humana ofrece, al menos, dos vertientes principales: la insuficiencia cognoscitiva (la *babelización* de los diversos modos de acercarse a la realidad) y la insuficiencia operativa (la aparición de la discordia).

Simplificando, puede decirse que la historia es el teatro de los intentos humanos para reducir el terreno de la insuficiencia cognoscitiva y de la insuficiencia operativa. Esos intentos han mirado, antes que nada, a explicar la realidad; luego, a transformarla, aunque las dos corrientes se entremezclan, dando origen a sistemas que son actitudes y a actitudes que son sistemas. No hay teoría pura, como no hay práctica pura.

Podrían reducirse esos intentos a tres grandes grupos. Los tres admiten, al menos como punto de partida, la experiencia de la limitación. En resumen, pueden ser presentados así:

1. La limitación es un hecho, para el que no existe explicación trascendente o metahistórica alguna. Al hombre queda la

gran tarea de conocer la realidad y, basado en esa ciencia, organizar la vida humana-social del mejor modo pragmático posible. El escenario humano, en el que existe el dolor, es también la escena de la posible felicidad, conseguida a través de la degustación de bienes materiales y culturales (pero no religiosos).

2. La verdad de lo finito es su ser finito. Su superación es la inclusión en una totalidad de sentido. Este es el intento que podría denominarse *pancosismo*. El pancosismo puede ser panteísmo (neoplatonismo, Hegel), pero también panmaterialismo (naturalismo, marxismo).

3. La experiencia actual de lo finito es el resultado de una determinada configuración económica y, por tanto, social y política. Existen otros modelos construibles de sociedad; en ellos el hombre surgiría nuevo, cualitativamente diverso. En ese mundo nuevo, las cuestiones sobre la limitación y la infelicidad no tendrían sentido. No serían planteadas porque no serían planteables. El paraíso, con el que sueña el hombre, es posible en la tierra.

Al final de estas páginas se hará una crítica de esos tres intentos-actitudes. A continuación se ofrece, en forma seriada, las reflexiones de un pensador cristiano cuya categoría intelectual y humana no ha sido oscurecida por el paso del tiempo: San Agustín. Las citas están tomadas de dos de sus obras, las *Confesiones* y el *De Civitate Dei*. El pensamiento agustiniano sobre la experiencia de la finitud humana puede resumirse en los siguientes puntos:

1. Admisión de la finitud.
2. Finitud intrínseca a la naturaleza humana, agravada por el pecado de origen.
3. Exclusión de los remedios meramente humanos para colmar la limitación.
4. La fe, como admisión y superación de la finitud.
5. Permanencia, después de la fe, de la experiencia de la limitación, pero simultánea existencia de una prenda de la superación definitiva y eterna de ese estado precario.

1. *Admisión de la finitud*

San Agustín no puede dejar de recalcar una experiencia tan común, como es la de la finitud y limitación de la realidad con la que, diariamente, se enfrenta el hombre. Por lo demás, las *misérias de la vida* eran, en su tiempo, casi un género literario y, claramente, un tópico, no sólo en la literatura neoplatónica, sino

también en la alta cultura romana (estoica). La terminología platónica —que quizá tenga incluso un origen más antiguo— se había convertido en lenguaje diario, como, por lo demás, lo sigue siendo hoy. “Sombra” y “realidad”, el cuerpo como “cárcel del alma”, la nostalgia de un pasado mejor, la aspiración a un futuro perfecto...

Las *Confesiones* dan a la comprobación de la limitación un tono cordial, personal, muy vivo. Desde el principio: “Y quiere alabarte un hombre, una porción de tu creación; y un hombre que lleva alrededor su mortalidad, el testimonio de su pecado, el testimonio de que resistes a los soberbios” (1). La limitación humana se advierte en la dificultad de contestar a preguntas que, sin embargo, se presentan como fundamentales: “¿Qué es lo que quiero decirte, Señor, Dios mío, sino que no sé de dónde vine aquí, digo a esa vida mortal o muerte que vive?” (2).

Esta limitación se ve acrecentada por el pecado; porque las cosas todas: “nacen y mueren; y naciendo casi comienzan a ser, y crecen y se perfeccionan; y, perfectas, envejecen y se pierden. Cuando nacen y tienden a ser, cuando más rápidamente crecen, para ser, más rápidamente se acercan al no ser. Tal es su modo (de ser)” (3).

La experiencia de la finitud presenta un carácter de privilegiada comprobación en la vida personal. Existe una limitación en el conocimiento, que puede llegar hasta hacer “un dios” del “propio error” (4). Pero es más acusada la limitación en la acción: conocer la norma de conducta y no querer cumplirla. San Agustín ha dejado de esto ejemplos gráficos, tomados de su propia vida. “Yo, adolescente muy digno de lástima, desde el inicio de mi adolescencia te había pedido la castidad, y decía: Dame la castidad y la continencia, pero no ahora” (5). Y es que el alma, dice más adelante, no obedece al alma: “Manda el alma al cuerpo, y el cuerpo obedece al instante; se manda el alma a sí mis-

(1) “Et laudare te vult homo aliqua portio creaturae tuae; et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia superbis resistis” (I, 1; Migne t. 32, 660, 661).

(2) “Quid enim est quod volo dicere, Domine Deus meus, nisi quia nescio unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem, an mortem vitalem, nescio” (I, 6; M 663-664).

(3) “...oriuntur et occidunt, et oriendo quasi esse incipiunt, et crescunt ut perficiantur, et perfecta senescunt, et omnia intereunt: et non omnia senescunt, et omnia intereunt. Ergo cum oriuntur et tendunt esse; quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint: sic est modus eorum” (IV, 1; M 699).

(4) “... et error meus erat Deus meus” (IV, 7; M 698).

(5) “At ego adolescens miser, valde miser, in exordio ipsius adolescentiae etiam petieram a te castitatem, et dixeram: Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo” (VIII, 7; M 757).

ma, y se resiste. Manda el alma que se mueva la mano, y, tanta es la facilidad, que apenas se distingue la orden de su cumplimiento (...). Manda el alma que el alma quiera; el alma es la misma, y sin embargo no obedece. ¿De dónde sale ese monstruo? ¿Por qué pasa eso? Manda que quiera —porque no mandaría si no quisiera—, y no hace lo que manda” (6).

Junto a la limitación personal —gráficamente resumida en la limitación del conocimiento y en la limitación de la voluntad—, San Agustín registra también (y este será uno de los temas presentes en el *De Civitate Dei*) la limitación en la convivencia social, la “tormentosa sociedad de la vida humana” (7).

Puede señalarse, sin embargo, que el juicio agustiniano de conjunto sobre la finitud humana no es pesimista. Señala su complejidad (8), su carácter positivo (9), hace la preciosa observación de que se ama más lo que está a punto de perderse (10). Y en una de las conocidas elevaciones, al pasar por todo lo creado, va confesando y reconociendo su bondad: sólo porque la belleza de las cosas es real, resulta necesario que ellas aclaren a quien les pregunta “si son Dios”: “No somos Dios, pero El nos hizo” (11). San Agustín, que en algunas de sus obras —sobre todo en las que corresponden a la época de la polémica pelagiana— parece tender a una anulación de lo humano, sacando de ese hundimiento un argumento en favor de la fe, abundante en textos en los que el reconocimiento de la bondad, hermosura y atracción de lo creado es pleno. Si se olvida este matiz de su pensamiento, es difícil evitar la unilateralidad, no sólo en la apreciación de la teología agustiniana, sino, quizá, de la misma esencia del cristianismo. Es importante retener esto, también para entender el carácter duro y anguloso de las referencias agustinianas al pecado.

2. *Finitud intrínseca de la naturaleza humana, agravada por el pecado de origen*

En las *Confesiones*, las referencias al pecado están tratadas casi como un caso práctico del famoso tema paulino de las dos

(6) “Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur. Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas ut vix a servitio discernatur imperium (...) Imperat animus ut velit animus, nec alter est, nec facit tamen. Unde hoc monstrum? et quare istud? Imperat, inquam, ut velit, qui non imperaret nisi vellet, et non fit quod imperat” (VIII, 8; M 758-759).

(7) “... et vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum” (I, 8; M 667).

(8) Cfr. *Confesiones*, IV, 14 (M 702).

(9) Cfr. *Confesiones*, IV, 12 (M 701).

(10) Cfr. *Confesiones*, VI, 14 (M. 732).

(11) “Non sumus Deus, sed ipse fecit nos” (X, 6; M 783).

leyes y de la división íntima que lleva a hacer el mal que se aborrece (12). He aquí la más importante: "Cuando yo deliberaba servir al Señor, tal como lo había decidido mucho antes, era yo el que quería y era yo el que no quería; y ese yo era yo. Ni quería plenamente ni plenamente no quería. Luchaba yo conmigo mismo y me escindía. Esa escisión se hacía contra mi voluntad, pero no mostraba otra naturaleza diversa, sino que mostraba el castigo de mi naturaleza. No era yo el que hacía esa escisión sino el pecado que habitaba en mí: consecuencia del castigo de un pecado más libre. Porque yo era hijo de Adán" (12).

La naturaleza del pecado es tratada en las Confesiones sólo de paso, pero en el mismo sentido que es posible encontrar en el resto de la obra de San Agustín: "Y me pregunté qué es la maldad y encontré que no era sustancia, sino perversidad de la voluntad que se separa de la suma sustancia (de tí, Dios) hacia las cosas íntimas" (13). Lo que resalta sobre todo en el testimonio personal de Agustín es un análisis concreto de las implicaciones menudas y diarias del pecado.

Pueden verse sólo dos textos. El primero es muy conocido: la escena del robo de las peras. Cuando escribe las *Confesiones*, San Agustín se entretiene en hacer ver la maldad de aquella travesura adolescente; no es que pretenda calificar con una condena agria aquella acción y otras semejantes; simplemente quiere hacer ver cómo en un gesto de este tipo puede advertirse también una muestra de "la ley del pecado". Agustín y sus amigos roban las peras sin necesidad aparente: "Yo quise hurtar y hurté; no llevado por la necesidad o la penuria, sino por escasez de justicia y abundancia de iniquidad. Robé cosas que yo tenía, y aun mejores; no quería disfrutar de lo que robaba, sino disfrutar con el mismo hurto y pecado... Una vez cogidas las peras, las arrojé; el único banquete fue la iniquidad. Si algo de aquello entró en mi

(12) "non enim quod volo bonum hoc facio, sed quod nolo malum hoc ago. Si autem quod nolo, illud facio, iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum. Invenitur igitur legem volenti mihi facere bonum, quoniam mihi malum adiacet; condelector enim legi Dei secundum interiorem hominem, video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis" (Rom 7, 19-23).

(12) "Ego cum deliberabam ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram qui volebam, ego qui nolebam; ego, ego eram. Nec plene volebam, nec plene nolebam. Inde mecum contendebam, et dissipabar a meipso. Et ipsa dissipatio me invito quidem fiabat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum, de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam" (VIII, 10; M 759).

(13) "Et quaesivi quid esset iniquitas, et non invenit substantiam: sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem..." (VII, 6; M 744).

boca, lo condimentaba la maldad" (14). Difícilmente ha sido superada esta descripción del mal en su inicio, con ese rasgo de gratuidad, de no excusabilidad. Y es ése el mal que se hace luego cadena, con la fuerte apariencia de "necesidad". Próximo ya a la conversión definitiva, y queriendo dirigirse a Dios, experimenta que no puede: "El enemigo se había apoderado de mi querer; lo había convertido en cadena que me apresaba. De la voluntad perversa surge la concupiscencia (*libido*); y sirviendo a la concupiscencia, surge el hábito; y no resistiendo al hábito, nace la necesidad. Estos eslabones entre sí soldados, por eso le llamé cadena, me tenían constringido a una dura servidumbre" (15).

En las *Confesiones* se advierte claramente no sólo la gravedad del pecado, sino su influjo en la vida del hombre: las claudicaciones sucesivas, las excusas que se convierten en justificaciones. Para San Agustín, esa realidad no disminuye la gravedad de la ofensa hecha a Dios; no "humanizan" la caída en la soberbia; hace ver, por el contrario, cómo la maldad, no curada, crece: se construye para sí misma caminos sin salida. Es una tiranía, pero merecida; porque el inicio fue una decisión de la voluntad libre.

En resumen, la finitud del hombre tiene una pluralidad de orígenes: finitud radical, como criatura; carga de la mortalidad; carga del pecado. Para San Agustín, querer negar esto significa negar la evidencia; pero, sobre todo —y mucho más importante— significa cerrarse a sí mismo el camino de salvación.

3. *Exclusión de lo meramente humano para colmar la limitación*

San Agustín tiene en cuenta la función de la ciencia para apuntalar la felicidad humana, reduciendo los márgenes de la infelicidad. Pero añade siempre la consideración de que esa sabiduría de nada vale si se desconoce a Dios: "El que sabe poseer un árbol y te da gracias por su uso, aunque no sepa su altura y su anchura, es mejor que quien ha medido el árbol, ha contado sus ramas, pero no lo posee, ni conoce ni ama a su Creador" (16).

(14) "Et ego furtum facere volui et feci, nulla compulsus egestate nec penuria, sed fastidio iustitiae, et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum quod mihi abundabat, et multo melius: nec ea re volebam frui quam furto appetebam; sed ipso furto et peccato (...) Nam decerpta proieci, epulatus inde solam iniquitatem, qua laetabar fruens. Nam et si quid illorum pomorum intravit in os meum, condimentum ibi facimus erat" (II, 4; 6; M 678-680).

(15) "Velle meum tenebat inimicus, et inde mihi catenam fecerat, et constringerat me. Quippe ex voluntate perversa, facta est libido: et dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis, unde catenam appellavi, tenebat me obstrictum dura servitus" (VIII, 5; M 753).

(16) "Melior est qui novit possidere arborem, et de usu eius tibi gratias agit, quamvis nesciat vel quot cubitis alta sit, vel quanta latitudine diffusa;

De poco vale "medir el cielo, contar las estrellas, pasar los elementos" si no se conoce "al que todo lo dispuso en su medida, número y peso" (17).

En tiempos de San Agustín, la sabiduría humana estaba representada principalmente por los neoplatónicos. Obviamente, esa ciencia difiere en muchos aspectos de esa otra iniciada a partir del siglo xvi, al menos desde Bacon: la ciencia como poder, como fautora de la felicidad a través de la técnica, como capacidad de conocer y transformar la naturaleza. Pero radicalmente la concepción es idéntica: un conocimiento natural, permeado de cierto panteísmo (que es posible observar también hoy en las elaboraciones filosóficas de algunos científicos: lo divino coincidiendo con la investigación científica de la realidad, nunca agotable), que da razón de los sucesos humanos. San Agustín sabe todo lo que debe a los neoplatónicos; a través de las obras de algunos de ellos se desligó del materialismo y acertó a concebir sustancias espirituales. También los neoplatónicos hablan de Dios, y de un Logos: pero, añade San Agustín, no hablan de que el Verbo se hizo carne; no se atreven a decir que se humilló tomando forma de siervo; no saben escucharlo cuando dice: "Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón" (18).

En otras palabras, la ciencia que se apoya en la pretendida suficiencia humana no puede traer felicidad, porque no se da ontológicamente una suficiencia humana. Es cierto que la ciencia humana puede servir para muchas cosas; es cierto también que incluso hace ver, de algún modo, la presencia de Dios en el mundo. "Pero una cosa es divisar la patria de la paz desde un bosque en una colina, y no encontrar el camino que conduce a ella, e intentar en vano llegar, andando por descaminos, rodeado de agresiones y de insidias de desertores furtivos, que tienen como príncipe al león y al dragón; y otra cosa es tener el camino que conduce a la patria, fortificado por el cuidado del emperador del cielo..." (19).

La visión agustiniana no es anuladora de lo humano, no disminuye la complejidad de la existencia. Si algo aparece claro en

quam ille qui eam metitur, et omnes ramos eius numerat, et neque possidet eam, neque creatorem eius novit aut diligit" (V, 10; M 708-709).

(17) "Dubitare stultum est quin utique melior sit quam mensor coeli, et numerator siderum, et pensator elementorum, et negligens tui, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuisti" (V, 10; M 709).

(18) Cfr. libro VII, capítulos 9, 21, etc.

(19) "Et aliud est de silvestri cacumine videre patriam pacis, et iter ad eam non invenire, et frustra conari per invia, circum obsidentibus et insidiantibus fugitivis desertoribus, cum principe suo leone et dracone: et aliud tenere viam illuc ducentem, curia coelestis Imperatoris munitam..." (VII, 21; M. 748).

las *Confesiones* es que la fe es un ganancia incluso humana, aunque no sea posible sin el auxilio de Dios, que hace inclinar definitivamente el peso de la balanza. Dentro de la complejidad, se trata de acentuar, de señalar al protagonista, al primer y fundamental agente. Entonces Agustín no duda en acentuar la intervención de Dios. Las *Confesiones* fueron escritas en el año 400, es decir antes de la controversia antipelagiana. En los años de esa controversia, San Agustín acentuará aún más la limitación humana y la omnipotencia divina. Pero desde su conversión, en el 386, ha repudiado cualquier tipo de fácil "concordismo". No sólo se inclina "de la parte de Dios", sino que lo hace apasionadamente. Como dirá en el 415: "no se trata de formar naturalezas (de dibujar qué puede ser en abstracto el hombre), sino de sanarlas" (20).

4. La fe, como admisión y superación de la finitud

El momento mismo de la conversión es relatado por San Agustín a la luz de la plenitud, no de la limitación. No como sacrificio, sino como realización de lo más profundo de sí mismo: lee, en medio de la crisis dolorosa, contada con detalle en los siete primeros capítulos del libro octavo, un texto de San Pablo: "Andemos no en comilonas y ebriedades, no en amancebamientos y en impurezas, no en querellas y envidias; sino vestíos del Señor Jesucristo, y no cuidéis la carne para satisfacer las concupiscencias" (Rom 13, 13-14). "No quise leer más —cuenta San Agustín—; ni hacía falta. Al acabar de leer esas frases, como si una luz de seguridad hubiese entrado en mi corazón, huyeron todas las tinieblas de la duda" (21).

Para Agustín, la entrada de Dios en el corazón humano se caracterizará siempre por esta simultánea admisión y superación de la finitud humana. La gracia confirma una realidad metafísicamente descubierta: "Yo no sería, Dios mío, no sería en absoluto, si no fueses en mí. O, mejor, no sería si no fuese en ti, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia*" (22). "No son los vasos que están llenos de ti los que te hacen firme; porque si esos vasos se rompieran, tú no te derramarías. Y cuando te derramas sobre nosotros, no caes, sino que nos levantas; no te derramas:

(20) En el *De natura et gratia*, XI, 12; cfr. Biblioteca de Autores Cristianos, S. Agustín, tomo VI, p. 834).

(21) "Nec ultra volui legere; nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt" (VIII, 12; M 762).

(22) "Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem, ni essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia" (I, 2; M 661).

nos recoges" (23). "En ti residen las causas de todas las cosas inestables; los orígenes inmutables de todas las cosas mudables... Tú eres siempre el mismo; y haces hoy todas las cosas de mañana y de después; hoy las has hecho" (24).

La fe hace descubrir con detalle esa presencia de Dios en el alma humana. Dios, que sostiene, que da el ser, que hace hoy que el hombre siga siendo, interviene además, por la gracia, para un cultivo esmerado del corazón humano. Como los padres se preocupan de que los hijos se eduquen, se cultiven, Dios se interesa por el crecimiento de la vida divina en el hombre. Mi padre, escribe Agustín, se preocupaba de que yo fuera *deserto*, pero no le importaba que estuviera *desierto* de tu cultura, tú, que eres el buen dueño de tu campo, que es mi corazón (25).

Desde esta perspectiva, San Agustín mira de nuevo las cosas y las estima muy buenas: "Vi y se me manifestó que hiciste buenas todas las cosas, y que no hay sustancias que tú no hayas hecho. Y puesto que no todas las hiciste iguales, cada una y todas juntas son muy buenas: porque hizo nuestro Dios muy buenas todas las cosas" (26). "Mejores ciertamente las cosas superiores que las inferiores; pero mejor todas que sólo las superiores" (27). "Y vi que cada cosa está bien, no sólo respecto al lugar, sino también al tiempo" (28). La fe no sólo no lleva a desvalorizar la realidad natural, sino que, viéndola en una luz diversa, más profunda y más fundada, sabe encontrar la bondad radical allí donde humanamente sólo se vería la fatalidad, o el juego de intereses, o el fruto de un equilibrio.

Las cosas, ontológicamente buenas, tienen, además, un encanto particular. Da gusto entretenerse con ellas. "Existe ciertamente hermosura en los objetos bellos, en el oro, en la plata y en todo lo demás; y en el contacto de la carne, la congruencia importa mucho; y a cada uno de los sentidos le corresponde una

(23) "Non enim vasa quae te plena sunt, stabilem te faciunt; quia etsi frangantur, non effunderis. Et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos; nec tu dissiparis, sed colligis nos" (I, 3; M 662).

(24) "et apud te rerum instabilium stant causae; et rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines (...) Tu autem idem ipse es; et omnia crastina atque ultra, omniaque hesternae et retro hodie facies, hodie fecisti" (I, 6; M 664-665).

(25) Cfr. II, 3; M 677: "dummodo esse disertus, vel desertus potius a cultura tua, Deus, qui es unus noster et bonus agri tui, cordis mei".

(26) "Itaque vidi et manifestatum est mihi quia omnia bona tu fecisti, et prorsus nullae substantiae sunt quas tu non fecisti. Et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia; quia singula bona sunt, et simul omnia valde bona; quoniam fecit Deus noster omnia bona valde" (VII, 12; M 743).

(27) "et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora, iudicio saniore pendebam" (VII, 13; M 744).

(28) "Et vidi quia non solum locis sua quaeque suis conveniunt, sed etiam temporibus" (VII, 15; M 744).

acomodada modificación de los cuerpos. La honra temporal y el poder de imperar y vencer tienen una belleza propia, de donde nace también la sed de venganza. Asimismo, la amistad de los hombres es dulce, por ese querido lazo que une a muchas almas. Y la vida que vivimos aquí tiene su encanto, a causa de cierta modalidad de belleza, por la conveniencia con las cosas hermosas inferiores” (29). Si es cierto que San Agustín afirma que estas cosas son poco, si se las compara con la belleza de Dios, también lo es que esos bienes no son despreciados, ni anulados, ya que “para obtener esos bienes no es necesario salir de ti, Señor, ni desviarse de tu ley” (30).

5. *Permanencia, después de la fe, de la experiencia de la limitación, pero simultánea existencia de una prenda de la superación definitiva y eterna de ese estado precario.*

Si la vida de fe supone la admisión de la finitud humana, junto con su superación, en San Agustín aparece claramente que esa superación no es definitiva y completa en la “vida mortal o muerte vital”. Como se ve claramente —en una perspectiva social— en el *De Civitate Dei*, para San Agustín no es posible la felicidad completa en la tierra, y, en este sentido, resultarán vanos todos los intentos de los hombres. “Nadie debe estar seguro en esta vida, que ha sido llamada toda ella tentación; no sea que quien de peor puede hacerse mejor, se haga, de mejor, peor. Hay una única esperanza, una única confianza, una única promesa firme: es tu misericordia” (31).

“¿Cómo te busco yo, Señor?, dice en otro lugar. Cuando te busco, Dios mío, busco la vida bienaventurada. He de buscarte para que viva mi alma. Mi cuerpo vive de mi alma; mi alma vive de ti. ¿De qué modo busco la vida bienaventurada? Porque yo no la poseo mientras digo, mientras sigo diciendo: Basta, está

(29) “Etenim species est pulchris corporibus, et auro, et argento, et omnibus; et in contactu carnis congruentia valet plurium, caeterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum; habet etiam honor temporalis et imperandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur (...) Amicitia quoque hominum charo nodo dulcis est propter unitatem de multis animis (...) et vita quam hic vivimus habet illecebram suam propter quemdam modum decoris suis, et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris” (II, 5; M 679; se ha alterado el orden de las frases, para hacer ver el *in crescendo*).

(30) “Et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, Domine, neque deviandum a lege tua” (II, 5; M 679).

(31) “Et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior. Una spes, una fiducia, una firma promissio, misericordia tua” (X, 32; M 799).

allí" (32). Esta segura y, al mismo tiempo, problemática búsqueda de la felicidad, llena, para la vida de un alma, las páginas de las *Confesiones* y, para la vida entera de todos los hombres, para la historia, las argumentaciones tan variadas del *De Civitate Dei*. Y todo puede resumirse en la famosa invocación del inicio de las *Confesiones*, que ha pasado, con razón, como el resumen más apretado y más justo de la teología agustiniana: "quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te" (33). La invocación recuerda el clima de los Salmos; lo agustiniano es el *cor inquietum*, que es preciso ver, además, en el entero contexto de las *Confesiones*. Inquietud no sólo antes, cuando no ha tenido lugar la conversión; sino también después, cuando el hombre Agustín aclara que está sereno, que han desaparecido las tinieblas de la duda.

La inquietud del después de la fe arranca de la presencia constante de la finitud humana, de la que, además, dispone a su arbitrio la voluntad. El bueno puede siempre hacerse mejor; y el malo, peor. Pero todas las combinaciones siguen abiertas: el bueno, peor; el malo, mejor. Mientras haya que buscar la felicidad diciendo "está allí", se puede, casi insensiblemente, situarla donde no está. Sólo se acabarán las dudas cuando pueda decirse: "Basta, está aquí; es esto".

La fe lo anuncia y, como escribe frecuentemente San Agustín en las *Confesiones*, lo incoa. Pero nada es aún definitivo. *Cor inquietum*. "Señor Dios, que nos has dado todo: danos la paz; la paz del reposo, la paz del sábado, del sábado sin víspera. Ha de pasar, cumplido el tiempo que le señalásteis, todo este orden hermosísimo de cosas muy buenas. Han tenido su mañana, y pasará también su tarde. (...) Entonces descansarás en nosotros, como ahora obras en nosotros. Y ese descanso tuyo para nosotros será como estas obras tuyas de ahora, para nosotros".

7. Teología y planteamientos antropológicos globales

En los tiempos en los que escribe San Agustín, como en cualesquiera otros, y hoy día, presentar la fe cristiana es insepara-

(32) "Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te Deus meus quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea, et vivit anima mea de te. Quomodo ergo quaero vitam beatam? quia non est mihi donec dicam: Sat est, illic ubi oportet ut dicam?" (X, 20; M 792).

(33) I, 1; M 661.

(34) "Domine Deus, pacem da nobis (omnia enim praestitisti nobis); pacem quietis, pacem sabbati, sabbati sine vespera. Omnis quippe isto ordo pulcherrimis rerum valde bonorum modis suis peractis transiturus est; et mane quippe in eis factum est, et vespera (...) Etiam tunc enim requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis; et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos" (XIII, 35. 37; M 867-868).

ble de la formulación de un juicio sobre las visiones antropológicas globales. En cuestiones sectoriales, la teología puede quizá mantenerse relativamente ajena a lo que son las ofrecidas soluciones de salvación meramente humana. Pero, ante la radicalidad de estas soluciones, la teología puede difícilmente poner entre paréntesis la radicalidad cristiana, que es también visión antropológica global. Hoy se pone en duda, en cualquier campo del saber, la existencia de una investigación meramente técnica, "neutra"; sea lo que sea, resulta poco concebible una teología aséptica. El dato del que parte la teología es un contenido apto, como origen, para una diversidad de niveles de consideración científica; pero es, antes que nada, y ya, un *saber de salvación*.

Podría pensarse que la presentación altamente científica del saber de salvación —la fe cristiana— contribuirá a la misma eficacia salvífica. Y es cierto; pero, en teología, cuando se llega a las cuestiones centrales, no es ese el factor predominante, ya que la eficacia del cristianismo no deriva principalmente de la capacidad humana de presentarlo como adecuado a la inteligencia o a la situación cultural. Por otro lado, a diferencia de otros campos de la ciencia, en los que es posible esperar, para presentar los resultados, sólo una mayor densidad científica (o no hay más remedio que esperar), en teología está presente, de modo indirecto pero real, la urgencia de la predicación de la fe que salva. En otras palabras, no tiene justificación que el teólogo en aras de la precisión científica, mantenga un foso entre los estudios teológicos y la predicación de la fe. Que las dos cosas se distingan —como se distinguen efectivamente— no equivale a mantener dos caminos paralelos. La convergencia es posible y necesaria; y está dictada por la urgencia de la evangelización a todos y a todos los niveles.

En tiempos de San Agustín, los saberes humanos de salvación eran principalmente el maniqueísmo, el neoplatonismo, y el estoicismo decadente romano. En contraste con ellos, presenta la fe cristiana, en toda su radicalidad. La validez de la postura agustiniana hoy, debería, por tanto, traducirse en individuar y hacer ver la insuficiencia de los actuales saberes humanos de salvación. Formalmente, la teología cristiana se presenta en diálogo con ellos; pero, a poco que se profundice en esa primera relación, podrá advertirse que la teología cristiana no puede dejar de refutarlos. No hay modo de ocultar por mucho tiempo que se trata de una radicalidad opuesta a otra radicalidad; con la diferencia de que, para el teólogo la radicalidad cristiana está avallada por el testimonio de Dios. Sería una ofensa a la inteligencia aclarar que esa oposición no coincide con cualquier especie de

fanatismo. La pacífica y aguda oposición entre los que no están de acuerdo, antes de ser una exigencia cristiana, es un valor humano. El concordismo a ultranza, la carrera por tener en cuenta "los tiempos modernos", es un fenómeno reciente, herencia quizá de una teología separada, no ya del mundo moderno, sino del mundo, sin más.

Las anteriores precisiones parecen necesarias para encuadrar lo que sigue: la ilustración de que una presentación de la fe a través de la experiencia de la finitud humana se resuelve en una oposición a los actuales ofrecimientos de salvación meramente intrahistórica. Esta oposición ha sido a veces puesta en sordina, considerando la casi general admisión de esos ofrecimientos solamente humanos: de la extensión de una concepción de la vida de signo materialista (marxista o positivista, idealista o pragmática), de sus continuas manifestaciones a casi todos los niveles, se ha querido deducir un "signo de los tiempos" que haría necesaria cierta revisión de la radicalidad de la fe cristiana. Es evidente que, trasladada esa mentalidad a los orígenes del cristianismo, hubiese hecho imposible el crecimiento de la Iglesia —y el nacimiento de una teología— en el contexto cultural del Imperio de Roma. En cualquier época, el "yo he vencido al mundo" (Io 16, 33) se presenta como una realidad sobrenatural, que no se traduce en una victoria temporal ni necesariamente en una mayoría numérica de cristianos. En el límite, el "yo he vencido" seguiría siendo verdad en una situación que registrase la sola presencia de un pequeño núcleo de cristianos.

Se señaló al principio, en resumen, tres modelos-esquemas de concepción antropológica global, que pueden partir de la experiencia de la limitación o finitud humana:

a) un *naturalismo pragmático*, que hoy día estaría sustentado por algunas posiciones positivistas y por el cientifismo;

b) un *monismo globalizante* que, si en el pasado registró formalidades espiritualistas (panteísmos), hoy se presenta sobre todo como panmaterialismo (comunismo o derivaciones políticas del marxismo);

c) una modalidad de a) y de b) que coinciden en dibujar una *utopía posible*, de signo liberal-tecnológico o de signo neomarxista. Se habla, en ese contexto, de "nueva sociedad", de "hombre nuevo", de la posibilidad concreta de construir en la tierra la ciudad perfecta que promete la religión en la otra.

Aplicando el esquema agustiniano, descrito antes, a cada uno de estos esquemas, se obtiene los resultados que se detallan a continuación.

Recuérdese uno de los textos centrales del *De Civitate Dei*:

“Dos amores fundaron dos ciudades: el amor del hombre por sí mismo, que lleva al desprecio de Dios, la ciudad terrena; el amor a Dios, que lleva al desprecio de sí mismo, la celestial. La primera se gloria en sí misma, la segunda, en Dios” (35).

Pertenece a la ciudad celestial todo aquello que tiene en su principio el amor a Dios; y a la ciudad terrena lo que tiene en su principio el amor del hombre sólo por sí mismo (con exclusión de Dios). Las dos ciudades están mezcladas y se entrecruzan (36); no son, por tanto, dos tipos de realizaciones históricas, sino dos principios animadores de la conducta humana personal y de las realizaciones sociales.

Las tres posiciones que antes fueron señaladas como *naturalismo pragmático*, *monismo globalizante* y *utopía posible*, pertenecen, en cuanto a su principio, a la ciudad terrena, es decir están edificadas sobre la colocación del hombre en el lugar que la fe reconoce a Dios. Esta colocación es, sin embargo, diversa en cada caso: agnóstico no tener en cuenta, en el naturalismo pragmático; expresa “descalificación de Dios” en el monismo marxista (recuérdese “el hombre es el Dios para el hombre” de Marx-Engels); atribución de “divinidad” a la realización humana perfecta, en la utopía posible.

En las tres posiciones se admiten (en el sentido inmediato y formal de que *se tienen en cuenta*) fenómenos que aquí han sido señalados como de finitud: miseria, ignorancia, discordia, guerra, etc. Pero son interpretados en forma diversa. Para el naturalismo, se trata de situaciones inevitables, aunque el esfuerzo humano debe reducir su número y entidad gracias a la técnica, al aumento del bienestar social y a actitudes tolerantes y altruistas, que dejen a salvo, sin embargo, el interés personal. Un paso más en esta dirección está representado por la utopía posible de marca liberal-tecnológica, que confía en que el ilimitado progreso de las aplicaciones de la Ciencia podrá, en el futuro, eliminar prácticamente todos esos fenómenos. A la misma conclusión, aunque por caminos diversos, llega tanto el monismo marxista como la utopía posible de marca neo-marxista. La sociedad socialista sin clases conciliará el hombre con la naturaleza, y, al eliminar las cau-

(35) “Fecerunt itaque civitates duas amores duos; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur” (*Obras*, BAC, t. XV-XVI, p. 905; el texto es del libro XIV, 28).

(36) Cfr. *De Civitate* I, 35; XI, 1; XVIII, 54, 2.

sas de las diversas alienaciones, harán ver la verdadera esencia del hombre. En ningún caso la finitud es vista metafísicamente, por la simple razón de que es desechado un planteamiento metafísico, considerado "irreal", "sin sentido" o "alienante".

La existencia, tanto de una caída original, como de pecados personales, es negada absolutamente. La explicación de que se haya dado y se dé esa creencia es interpretada de forma diversa: en un caso se hablará de un estadio infantil de la humanidad, hoy superado, con la mayoría de edad de la razón, demostrada por el poder de la ciencia; en otro, se dirá que la "teoría del pecado" es el producto ideológico burgués de las formas de producción superadas ya (feudalismo, capitalismo).

Evidentemente, no sólo no se excluirán los remedios meramente humanos para colmar los fenómenos de limitación. Al contrario, se señalará que no existen otros tipos de remedios. En la historia, en la única realidad, o el hombre se salva por sí mismo o no lo salvará nadie. Obviamente, responder de ese modo a las tres cuestiones anteriores impide seguir dando respuesta a las otras dos que se analizaron en el planteamiento agustiniano (la fe como admisión y superación de la finitud; la permanencia, después de la fe, de la experiencia de la limitación, pero simultánea existencia de una prenda de superación eterna y definitiva).

Estas consideraciones podrán parecer, quizá, demasiado sumarias y rápidamente definitorias. Caben, sin duda, análisis mucho más detallados; pero, por otra parte, parece claro que, en su globalidad, responden a la realidad de las ideologías más difundidas actualmente. Existe, además, una verificación empírica de la incidencia de estas posiciones. Y es su reflejo, más o menos directo, en algunos actuales planteamientos teológicos. Basten algunos rótulos: teología de la secularización, teología de la revolución, teología de la sociedad industrial... A veces se intenta una re-definición del dogma cristiano y de la moral, de acuerdo con los resultados o los postulados de algunas ciencias: lingüística, sociología, psicología; otras veces, se parte de la admisión de posiciones marxistas o neomarxistas, para buscar un "concordismo" a través de una lectura unilateral de las Escrituras.

Desde estas perspectivas, las actitudes cristianas de fondo (como la agustiniana) son calificadas de "integralistas", "ingenuas", "resultado de la situación decadente del Bajo Imperio Romano, con un sistema de producción que se resquebrajaba ante la presión de la esclavitud, proletariado de entonces". Para el naturalismo pragmático o el monismo marxista esa situación religiosa no plantea problema alguno: se trata de una etapa de la huma-

nidad, que pudo incluso tener su valor entonces, pero que hoy está definitivamente superada.

La oposición global a la radicalidad cristiana puede hacerse en forma menos tajante, a través de un reconocimiento de las actitudes personales de los que *todavía* mantienen un "pensamiento mágico" de tipo cristiano. Desde el positivismo se ha intentado incluso una recuperación natural de esas actitudes, que serían oportunos contrapesos a la superracionalización y burocratización de la moderna sociedad industrial. Quien todavía admite "misterios" puede desempeñar un papel positivo, como *factor de variedad*. En el neo-marxismo, por otra parte, autores como E. Bloch han intentado la recuperación dentro del marxismo de la esperanza cristiana. La pervivencia del principio-esperanza en la vida del hombre, puede ser teórica y prácticamente fecunda, con tal de que sea definitivamente desencajada de un anclaje trascendente a la historia.

Puede verse, por tanto, que la radicalidad cristiana no sólo tiende a oponerse a las visiones antropológicas globales, de signo exclusivamente humano; aunque por su parte no se diera una oposición histórica (permaneciendo obviamente una oposición ontológica), serían esas visiones antropológicas las que se enfrentarían, de modos diversos, con la radicalidad cristiana.

Frente a la mera reivindicación de tolerancia —por razones de origen sociológico o político— del pensar en cristiano, una teología de la finitud humana necesita afirmar claramente la validez intelectual de la radicalidad de la fe. "He dividido la humanidad en dos grupos: uno, el de los que viven según el hombre; otro, de los que viven según Dios" (37). Por "vivir según el hombre" San Agustín no entiende —como resulta obvio— destacar la bondad de lo creado, la calidad de la criatura humana, el acierto de sus realizaciones culturales. Entiende un explícito separarse intelectualmente de Dios, según un vicio, que es precisamente el vicio de la inteligencia: "El comienzo de la voluntad perversa, ¿cuál pudo ser sino la soberbia?" (38). Para San Agustín, en un mundo bien hecho, hermoso, atrayente, la soberbia introduce un principio de perversión; no es que el mundo se encuentre dividido cósmicamente entre el Bien y el Mal. Es la voluntad del hombre la que ha viciado el mundo; y es la voluntad del hombre la que, con la gracia de Dios, puede sanarlo. La ponderada posición agustiniana puede advertirse en este texto: "El

(37) "Quo in duo genera distribuimus; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt" (*De Civitate*, XV, 1, 2; BAC, t. XV-XVI, p. 995).

(38) "porro malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia" (*De Civitate*, XIV, 13, 1; BAC p. 955).

hombre que vive según Dios, y no según el hombre, ha de amar el bien y, por tanto, odiar el mal. Y como nadie es malo por naturaleza, sino por vicio, el que vive según Dios debe un odio perfecto a los malos. No debe amar el vicio a causa del hombre, ni odiar a los hombres a causa del vicio. Ha de odiar el vicio y amar al hombre. Y una vez que el vicio sea sanado, no habrá nada que odiar. Sólo quedará lo que se debe amar" (39).

Se puede comprender ahora, quizá, cómo una teología de la finitud debe iniciarse por una disyuntiva clara y con la afirmación neta de la centralidad de Dios.

Si el trabajo teológico partiese en cambio de la aceptación *sub conditione* de afirmaciones centrales procedentes de visiones antropológicas globales *secundum hominem* y no *secundum Deum*, aun con el propósito de recuperar "desde dentro" la centralidad de Dios, estaría viciado en su origen. Teóricamente la recuperación no sería posible (entre otras cosas, por la negación de un planteamiento metafísico); y prácticamente, es decir, teniendo en cuenta los condicionamientos culturales, esos intentos acabarían en una "pérdida de Dios", lo que se traduce, para un cristiano, en la "pérdida del hombre".

Partir, en cambio, de la centralidad de Dios, del dato inequívoco de fe, no significa una abdicación de la inteligencia, ni lleva consigo una ignorancia o desprecio de los resultados obtenidos por la diversidad ilimitada de los modos humanos de acercamiento a la realidad (ciencia, filosofía, arte, ética). La centralidad de la fe desempeña en el inacabable y posible progreso de la teología una función de centinela de la verdad: en el sentido preciso de que han de ser reexaminados aquellos resultados que, a primera vista, se oponen a la fe. Y, junto a esa función, la centralidad de la fe ejerce otra: la de estimular el trabajo dirigido a un conocimiento profundo del hombre. La centralidad de la fe impone la atención de la inteligencia hacia la pluralidad de los estudios sobre el hombre y, al mismo tiempo, acrecienta esa pasión por la unidad, que es la razón del *cor inquietum* agustiniano y de la esperanza en el *requiescat in Deum*.

(39) "Quapropter homo qui secundum Deum, non secundum hominem vivit, oportet ut sit amator boni: unde fit consequens ut malum oderit. Et quoniam nemo natura, sed quisquis malus est, vitio malus est: perfectum odium debet malis, qui secundum Deum vivit; ut nec propter vitium oderit hominem, nec amet vitium propter hominem; sed oderit vitium, amet hominem. Sanato enim vitio, totum quod amare, nihil autem quod debeat odisse, remanebit" (*De Civitate* XIV, 7, 1; BAC 933).

