

EL SER PERSONAL EN SAN AGUSTÍN

María del Carmen Dolby Múgica
IES «Cantabria» (Santander)

RESUMEN

El concepto de persona se forja en la conjunción de la filosofía griega y la revelación cristiana llevada a cabo por San Agustín. Tanto el hombre como la mujer son personas por llevar en su alma la imagen de Dios. El deseo de Felicidad, Verdad y Bien manifiesta los anhelos del ser personal.

Palabras clave: Dios, persona, imagen, felicidad, verdad, bien.

ABSTRACT

The concept of person arises in the conjunction of Greek Philosophy carried out by Saint Augustine. Both men and women are persons because they carry the image of God in their soul. The desire of Happiness, Truth and Good show the longings of the personal being.

Key words: God, Person, Image, Happiness, Truth, Good.

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de persona tiene una larga trayectoria en la tradición filosófica occidental y ha sido de vital importancia en la formulación de los Derechos Humanos.¹ Al nombrarlo, se quiere resaltar siempre aquello que caracteriza a los hombres haciéndoles inviolables y dignos de respeto.

Sin embargo, no siempre se consideró al hombre como persona. Si recordamos a los esclavos en el Imperio Romano, nos podemos percatar de que no eran considerados como tales y, por lo tanto, tampoco como sujetos de derechos jurídicos. Su vida estaba al arbitrio de los dueños que en todo momento les imponían, por el trato, la marca de la esclavitud a través de la desdicha que les provocaba su situación: «En el ámbito del sufrimiento, la desdicha es algo aparte, específico, irreductible algo muy distinto al simple sufrimiento. Se adueña del alma y la marca, hasta el fondo, con una marca que sólo a ella pertenece, la marca de la esclavitud. La esclavitud tal como se practicaba en la antigua Roma es solamente la forma extrema de la desdicha. Los antiguos, que conocían bien estas cosas, decían: un hombre pierde la mitad de su alma el día que se convierte en esclavo».²

1 El artículo segundo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, comienza con el término *persona*: «Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición». El término *persona* aparece en 21 de los 30 artículos de los que se compone la Declaración, en algunos de ellos de forma reiterada. Aparecen también los términos de personalidad jurídica y humana. El concepto de persona es el que sostiene esta importantísima Declaración de los Derechos Humanos que busca preservar la integridad y garantizar el desarrollo de los seres humanos.

2 Weil, S., *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993, p.75.

De lo que se deduce que a muchos hombres y mujeres se les ha hurtado, por la esclavitud o por otros factores, sus derechos más fundamentales enraizados en el concepto de persona del que no se les hacía partícipes. En plena Conquista de América se puso en entredicho el que los indios tuvieran alma y por lo tanto que fueran personas. Afortunadamente, hubo quienes les defendieron, precisamente en nombre de valores religiosos.³ De este modo podemos constatar que no ha habido una inmediata identificación entre hombre y persona o la consideración de que todos los hombres son portadores de inteligencia y libertad. La esclavitud u otras formas de opresión, practicadas a lo largo de los siglos, despojaron a los seres humanos de su ser personal y con ello, de todos sus derechos y potencialidades. Por ello: «El hombre recibe una determinación importante cuando se le considera como persona así como la persona recibe una determinación no menos importante cuando se le considera como humana. Por tanto, no es lo mismo hombre que persona, como tampoco es lo mismo hombre que ciudadano. «Hombre» es un término más genérico o indeterminado, que linda con el «mundo zoológico» (decimos hombre de las cavernas pero sería ridículo decir persona de las cavernas); «persona» es un término más específico que tiene que ver con el «mundo civilizado» o, si se prefiere, con la constelación de los valores morales, éticos o jurídicos propios de este mundo».⁴

En este breve estudio me propongo mostrar cómo el concepto de persona cobra su peso específico y su atribución a todos los hombres, independientemente de su condición social, sexual o racial, en la conjunción de la filosofía griega y la revelación cristiana llevada a cabo por san Agustín, uno de los más importantes artífices de la elaboración de dicho concepto en la tradición de la filosofía occidental: «San Agustín se halla en el punto del encuentro y del choque entre el idealismo y el realismo espiritualista (entre idealismo y personalismo)...El encuentro y el choque se dan entre la inspiración clásica y la inspiración cristiana... La inspiración personalista del cristianismo reside en el Dios Padre que marca sobre los hijos su impronta personal; en la Verdad identificada con la Persona misma de Cristo (*Ego sum veritas*)... En la espiritualidad personal de Dios, toma su modelo en San Agustín, la espiritualidad personal del hombre».⁵

2. EL ORIGEN DEL SER PERSONAL DEL HOMBRE

El ser personal del hombre deriva directamente del ser personal de Dios, del hecho de que su creador fuese un único Dios y tres Personas que, en el acto creacional, dejaron su impronta, su imagen en el hombre, haciendo de él un ser que por analogía participaría del ser personal de Dios. San Agustín, valiéndose de los conceptos griegos y de la revelación cristiana sobre el hombre, especialmente del libro del Génesis, elaboraría una de las visiones antropológicas más profundas y perfilaría en su líneas maestras, los rasgos principales que hacen del hombre

3 Una investigación desapasionada de las personalidades y de la incansable militancia de Bartolomé de Las Casas, como la de Montesinos y otros muchos españoles, en defensa de la vida y de los derechos de los indios, tiene sus raíces en una visión ética y religiosa del mundo, y también en la necesidad política y económica de organizar de una manera racional, productiva y permanente las nuevas tierras descubiertas. En su famoso sermón, Montesinos pregunta a los españoles si los indios no tienen alma, pues el deseo de enriquecerse hacen que éstos quieran negar su humanidad, y en el camino de negarla, se cometerá un irreparable genocidio. Las Casas se nutre del pensamiento de Santo Tomás: «Para él todo hombre es por naturaleza libre, y la esclavitud es presentada simplemente como un hecho y no como un derecho (Ramón Jesús Queraltó Moreno). Y de allí que diga: Todas las naciones del mundo son hombres y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición, y ésta es que son racionales: todos tienen su entendimiento y su voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios», Anabitarte, H., Bartolomé de Las Casas, Madrid, Ediciones Urbión, Hyspamérica, 1985, ¿No tienen ánimas racionales?, pp. 11-12.

4 García Sierra, Pelayo, Diccionario filosófico, www.filosofia.org/filomat/, Persona/ Persona humana/ Hombre.

5 Stefanini, Luigi, «El problema de la persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo», en *Augustinus*, 1 (1956), pp.139-152, pp.140 y 142.

un ser personal, portador de lo divino. *La esencia de la tesis agustiniana podríamos resumirla diciendo que el hombre es persona y ocupa el más alto lugar de la Creación precisamente por ser imagen de Dios, pero no de un dios cualquiera sino del Dios Trinitario: «Y dijo Dios: Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra y domine los peces del mar... que no debemos tomar indiferentemente lo que se dijo en las otras obras, dijo Dios hágase y lo que se escribió aquí, dijo Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, es decir, aquí se escribe hagamos para insinuar, por decirlo así, la pluralidad de personas referentes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo; sin embargo para que se entienda que en ellas también existe la unidad de la Deidad, inmediatamente lo advierte diciendo: e hizo al hombre a imagen de Dios»;*⁶ «¿Qué cosa tiene el hombre de más excelente en este caso, sino el haber sido creado a imagen de Dios? Pero esta imagen no la tiene en cuanto al cuerpo, sino en cuanto al alma».⁷

En el planteamiento agustiniano se puede reconocer con claridad que el concepto de persona tiene, en primer lugar, un sentido teológico y, en segundo lugar, un sentido humano o derivado: «El concepto de persona tiene dos sentidos centrales e íntimamente relacionados. El sentido primario es el teológico, el de las tres personas de la Trinidad que comparten una sola naturaleza. El sentido derivado es aquel que dice que cada ser humano es una persona. El sentido de «persona» en este caso puede dividirse en dos conceptos: lo que separa y distingue a los seres humanos de otras cosas, y lo que hace que cada individuo sea una persona única y diferente de todas las demás de su misma especie».⁸

Una vez que San Agustín descubre que el hombre es imagen de Dios a través del versículo I, 26 del Génesis, va a dedicar su búsqueda a encontrar en qué lugar del hombre se asienta la verdadera imagen de Dios. Este aspecto es del todo importante pues desde él configurará toda su concepción antropológica.

Comienza la investigación en sus primeros escritos, los diálogos de Casicífaco. En ellos, deja ya clara la primacía de la mente, inteligencia o razón,⁹ es decir, del alma, como el único instrumento adecuado para conocer a Dios. Descubre así la primera pista que le llevará a encontrar el lugar exacto en el que reside la imagen del Dios Trinitario en el hombre y las consecuencias que tiene al configurar sus más profundas aspiraciones: «¿Quién dudó jamás, le repuse yo (Agustín), que lo más noble del hombre es aquella porción del ánimo a cuyo dominio conviene que se sometan todas las demás que hay en él? Y esa porción para que no me pidas nuevas definiciones puede llamarse mente o razón?,¹⁰ «Razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce; guiarse de su luz para conocer a Dios y el alma que está en nosotros o en todas partes es privilegio concedido a poquísimos hombres; y la causa es porque resulta difícil al que anda desparramado en las impresiones de los sentidos entrar en sí mismo. Así, pues, como los hombres se esfuerzan por obrar con la razón en todo, aún en las mismas cosas falaces, son raros los que conocen la razón y sus cualidades. Hecho extraño pero innegable».¹¹ San Agustín ha visto que es la razón, lo más noble del alma, el lugar en el que podemos tener un encuentro con Dios. Pero iremos viendo cómo el ser humano no sólo se caracteriza por su racionalidad sino también por su voluntad libre. Su descubrimiento de otra de las facultades humanas, la voluntad, evita el escollo tanto del radicalismo racional como del irracionalismo voluntarista.

6 De Gen. ad litt., III, XIX, 29. Para el tema de la imagen en la tradición griega y cristiana: Courcelle, Pierre, *Connais-toi toi-même, De Socrate a Saint Bernard*, París, Études agustiniennes, t. I, 1974; t. II y III, 1975. Mi libro: Dolby, Múgica, C., *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Pamplona, Eunsa, 2002.

7 De Gen. ad litt., VI, XII, 22; Cfr., De Gen. ad litt. imp., XVI, 55 y 56; De doct. christ., I, XXII, 20.

8 Fitzgerald, A. D. (Director), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2001, p. 1056 (Persona).

9 Cfr., Ferri, R., «Mens, Ratio, Intellectus, en los diálogos primeros de Agustín», *Augustinus*, 43 (1998), pp. 45-78.

10 C. Acad., I, II, 5.

11 De ord., II, XI, 30.

Si siguiendo su trayectoria intelectual, encontramos en los comentarios al Génesis, importantes pasajes que hacen hincapié, precisamente, en aquello que engrandece al hombre: ser portador de la imagen de su Creador. Son muchos los textos en los que nos podríamos detener pero voy a señalar sólo uno de ellos que nos servirá de trampolín para adentrarnos en su principal obra, *De Trinitate*, de la que extraeremos todas las consecuencias que para el hombre tiene el llevar grabada la marca, la imagen de Dios: «Aquí tampoco debemos pasar en silencio lo que al decir nuestra imagen se añadió inmediatamente: y tenga dominio sobre los peces del mar y los volátiles del cielo y sobre los demás animales que carecen de razón. Se dijo esto para que entendiésemos que el hombre fue hecho a imagen de Dios en lo que aventaja a los animales irracionales, es decir, en cuanto a la razón o la mente o la inteligencia o como queramos llamarla si existe alguna que otra palabra más apta».¹²

Es en su obra, *De Trinitate*, en la que encontramos definitivamente elaborado el tema de la imagen de Dios en el hombre y donde hallamos las facultades humanas que llevan la impronta de Dios y hacen del hombre una persona. Esas facultades son: *la memoria, la inteligencia y la voluntad*, una trinidad que refleja pálidamente la Trinidad divina pero que tiene una gran repercusión en la forma de ser, vivir y desear del ser humano: «Recuerdo que poseo memoria, entendimiento y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad... De idéntica manera sé que entiendo todo lo que entiendo, sé que quiero todo lo que quiero, recuerdo todo lo que sé... En conclusión, cuando todas y cada una mutuamente se comprenden, existe igualdad entre el todo y la parte, y las tres son unidad: una vida, una mente, una esencia».¹³

Sin embargo la auténtica imagen aparecerá en la autotranscendencia del hombre, es decir, cuando estas facultades sean contempladas como reflejo del Dios Trinitario: «La (trinidad) más importante es la memoria, el entendimiento y la voluntad o amor: una trinidad que pertenece a la persona interior (XV, VII, 11). Tan sólo esta trinidad, por la cual la mente puede conocer a Dios, es genuinamente a imagen de Dios (XIV, VIII, 11). Porque «persona» es un nombre genérico, hasta el punto que incluso los seres humanos pueden ser llamados personas, a pesar del gran espacio que existe entre los seres humanos y Dios (VII, IV, 7 y XV, VII, 11). Las personas humanas están hechas a imagen de la Trinidad entera, no de una persona particular de ella (XII, VI, 7)».¹⁴

El hombre es persona porque refleja, a través de sus facultades, a las tres Personas divinas: «Cada hombre en concreto es imagen de Dios según la mente, no según el compuesto físico (cuerpo y alma), y es una persona, y su alma es imagen de la trinidad. Y esta Trinidad, cuya imagen es la mente (lo más elevado del alma), es en su totalidad Dios y en su totalidad Trinidad».¹⁵

Es al final del *De Trinitate* donde lleva a cabo las analogías entre la trinidad de las facultades y la Trinidad de Dios, realizando a la vez las semejanzas y las profundas diferencias que median entre ambas trinidades. La memoria será vista como reflejo de Dios Padre, la inteligencia como reflejo del Hijo y por último la voluntad o amor como imagen imperfecta del Espíritu Santo: «En esta imagen que es el hombre, aunque posee tres facultades, es una persona; mas no así en la Trinidad, donde existen tres personas: el Padre del Hijo, el Hijo del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo. Aunque *la memoria del hombre*, especialmente aquella que no poseen los animales, es decir, la que contiene las especies inteligibles (memoria intelectual) no percibidas por medio de los órganos sensoriales, *ofrece*, conforme a su capacidad, *una semejanza muy imperfecta con el Padre*, es cierto, incomparablemente inferior al original, pero al fin semejanza, en esta imagen de la Trinidad; y asimismo, aunque *la inteligencia del hombre*, informada por la atención del pensamiento, cuando se dice lo que se sabe, verbo ideal que no

12 De Gen. ad litt., III, XX, 30; Ibid., VI, XII, 21; Conf., XIII, XXII, 32, XIII, XXIII, 33 y XIII XXIV, 35.

13 De Trin., X, XI, 18.

14 Fitzgerald, A.D., o.c., pp. 1058-1059.

15 De Trin., XV, VII, 11.

pertenece a idioma alguno, *ofrezca una cierta semejanza del Hijo* en medio de una acentuada diferencia; y *el amor del hombre*, procedente de la ciencia y *lazo de unión entre la memoria y la inteligencia*, como algo común al padre y a la prole, de donde se deduce que ni es padre ni es prole, *tenga en esta imagen cierta semejanza, llena de imperfecciones con el Espíritu Santo*, sin embargo, mientras en esta imagen de la Trinidad las tres facultades no son el hombre, sino del hombre, en la Trinidad suprema, cuya imagen es el alma, las tres personas son un Dios, pero no pertenecen a un Dios; y no son una persona, sino tres personas». ¹⁶

Y termina diciendo: «Misterio en verdad maravillosamente inefable o inefablemente maravilloso, pues *siendo la imagen de la Trinidad una persona*, la Trinidad excelsa son tres personas; con todo, esta Trinidad de tres personas es más indivisible que la trinidad de una sola persona». ¹⁷

Las conclusiones antropológicas más importantes de este planteamiento son las siguientes: *Al llevar la mente en su memoria la impronta de Dios, deseará la felicidad. Al llevar en su inteligencia la impronta de Dios, deseará la Verdad y al llevar en su voluntad la impronta de Dios deseará el Bien* pues el deseo de felicidad es deseo o recuerdo de Dios, el de Verdad es deseo de Dios porque Él es la Verdad y el deseo de Bien y Belleza es deseo de Dios porque Él es el Bien máximo y la Belleza suprema.

Las motivaciones más fuertes del ser humano: felicidad, verdad, bien y belleza, proceden justamente de ser persona, de ser el portador más nítido de la imagen trinitaria que al dejarle su impronta, le marca a la vez la dirección de sus deseos más profundos. Por ser su memoria reflejo del Padre, deseará la felicidad o la vuelta a Dios; por ser su inteligencia, imagen del Hijo, querrá alcanzar la Verdad y por ser su voluntad imagen del Espíritu Santo deseará el Bien y la Belleza que de todo ello deriva. Esos *deseos metafísicos* del hombre tienen su anclaje en Dios y los podemos considerar como universales antropológicos. ¹⁸

3. LOS UNIVERSALES ANTROPOLÓGICOS AGUSTINIANOS

3.1. El Deseo de felicidad o recuerdo de Dios

El hecho de que nuestra memoria sea una facultad portadora de la imagen de Dios tiene, como inmediata consecuencia, el que todo ser humano tenga un anhelo de felicidad. El descubrimiento de este anhelo en el hombre lleva a San Agustín a la afirmación de que no es más que la manifestación de nuestro recuerdo de Dios. Si deseamos ser felices es porque deseamos a Dios, el único que nos puede proporcionar una felicidad absoluta. Es un deseo omnipresente en todos los hombres y no se sacia nunca, independientemente de dónde se coloque la felicidad: ya sea en los bienes materiales, en otras personas, en el poder o la fama. Ninguno de estos bienes, dirá San Agustín, puede de suyo saciar al hombre. Pero lo más asombroso es la existencia de un deseo de felicidad total, absoluta, que ningún ser humano ha podido experimentar ni tan siquiera observar en otro ser humano. En la vida de las personas nunca hay una

16 De Trin., XV, XXIII, 43. Cfr., Dolby Música, C., o.c. pp.188-211; Álvarez Turienzo, S., «*Regio media Salutis*». *Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988; Vannier, M.A., *Saint Augustin et le Mystère Trinitaire*, Col. Les classiques Foi Vivante, num. 324, Du Cerf / Institut des Etudes Augustiniennes, 1993; Dolby Música, C., «El hombre como imagen de Dios en la especulación agustiniana» en *Augustinus*, 39 (1989), pp.119-154.

17 Ibid.

18 Cfr., Canet, V.D. (Editor), *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*, Madrid, Centro Teológico San Agustín, 2004, Mi conferencia: El ser humano en San Agustín, p.80, en la que hablo de los universales presentes en la antropología agustiniana: Deseo de Verdad o Sabiduría, deseo de ser amado y de amar, deseo de una felicidad eterna o deseo de Dios, deseo de inmortalidad, deseo de ser libres, deseo de bien y deseo de conocernos a nosotros mismos.

felicidad sin fisuras, a pesar de ser su objetivo. Con suerte, podrán poseer una felicidad transida de preocupaciones, dolor y trabajo. A este respecto, encontramos un bello texto en la tesis doctoral que la filósofa Hannah Arendt hizo sobre San Agustín: «Y en ello consiste la dependencia del ser creado respecto del Creador. Que el hombre en su deseo de ser feliz depende de una noción de felicidad que nunca pudo experimentar en su vida terrena, y que tal noción tenga además que ser la única instancia determinante de su conducta terrena, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo externo a la condición humana que nosotros conocemos y experimentamos. Y como quiera que el concepto de felicidad está en nosotros merced a una conciencia que se equipara a la memoria (o sea, como quiera que la felicidad no es idea «innata» sino idea recordada), esto «externo a la condición humana» significa de hecho algo anterior a la existencia humana. El Creador es, en efecto, ambas cosas: anterior al hombre y externo al hombre. El Creador está en el hombre sólo en virtud de la memoria del hombre, que le mueve a desear la felicidad y con ella una existencia que dure por siempre: «Pues yo no sería, mi Dios, no existiría en absoluto, si Tú no estuvieras en mí» (Confesiones, I, II, 2), es decir, si no estuvieras en mi memoria».¹⁹

De este texto se puede deducir que deseamos la felicidad porque nos acordamos de Dios y que queremos un tipo de felicidad que no hemos visto en nuestra vida terrena, es decir, una felicidad no experimentada por mortal alguno. Dos ideas que están presentes a lo largo de la obra agustiniana: el deseo universal de una felicidad permanente y la afirmación de que éste proviene de nuestra memoria o recuerdo de Dios. Pasemos a verlo a través de los propios textos agustinianos.

En su diálogo de principiante a filósofo, *De Beata Vita*, San Agustín señala ya las dos primeras características de ese anhelo de felicidad. La primera: se trata de un deseo compartido por todos los hombres a menos que medie alguna rara enfermedad mental y por lo tanto es un universal inherente a toda persona; la segunda: este deseo no se puede cumplir de modo satisfactorio si no descansa en algo permanente que no se le pueda arrebatar al ser humano: «Todos queremos ser felices ¿no? Apenas había dicho esto, todos lo aprobaron unánimemente».²⁰ Pero el deseo de felicidad peligra tanto en su proyecto como en su logro si lo que aporta la felicidad le puede ser arrebatado al hombre. Aparece el segundo elemento constitutivo de la felicidad, la necesidad de permanencia en nosotros o con nosotros de aquello que amamos y nos proporciona la dicha. Aquí aparece un reflejo de la eternidad como vector clave en la comprensión metafísica del hombre. Sus deseos satisfechos serán realmente aquellos en los que no se temiera la pérdida de lo que proporciona la dicha. La persona humana en San Agustín es como una flecha que apunta siempre a lo eterno, al Ser, en definitiva a Dios. Así lo podemos ver en los siguientes textos: «¿Qué debe buscar el hombre para alcanzar su dicha?... Ha de ser un cosa permanente y segura, independiente de la suerte, no sujeta a las vicisitudes de la vida. Pues lo pasajero y mortal no podemos poseerlo a nuestro talante, ni al tiempo que nos plazca... ¿Dios os parece eterno y siempre permanente? –Tan cierto es eso –observó Licencio– que no merece ni preguntarse. Los otros, con piadosa devoción, estuvieron de acuerdo. – Luego es feliz el que posee a Dios»,²¹ «Es sentir unánime de todos cuantos pueden usar de la razón que todos los mortales quieren ser felices. Pero el problema en torno al cual se han enconado muchas y vivas controversias en las que los filósofos han gastado su tiempo y sus afanes, es la siguiente pregunta de la flaqueza humana: ¿quiénes son los felices y de dónde viene la felicidad?... Hemos elegido a los platónicos, los más famosos y con razón, de todos los filósofos. Y los escogimos precisamente porque, habiendo sabido comprender que el alma humana,

19 Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro 2001, p. 76. Edición en lengua inglesa, *Love and saint Augustine*, Chicago & London, The University of Chicago, 1996.

20 De beata vita, II, 10; Cfr.: De Trin., XIII, IV, 7; Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, q. 3, a. 8; Boecio, *Consolación sobre la filosofía*, libro III, prosa X.

21 De beata vita, II, 11.

aunque inmortal y racional o intelectual, no puede arribar a la felicidad más que por la participación de la luz de Dios que la hizo y que hizo el mundo, concluyeron que sólo puede lograr el objeto del apetito de todos los hombres, o sea, la vida feliz, el que se adhiere con la fuerza de un amor casto a aquel único bien sumo que es el Dios incommutable».²²

Hay una tercera característica del deseo de felicidad desarrollada por San Agustín en los análisis que hace de la memoria en las Confesiones. Se trata de la búsqueda, como hemos dicho antes valiéndonos de las palabras de H. Arendt, de una felicidad que nunca hemos experimentado pero de la que somos portadores: «El conocimiento de la posible existencia de la vida feliz se da a la conciencia pura antes de toda experiencia, y garantiza nuestro reconocimiento de la vida feliz si es que alguna vez la encontramos en el futuro. Para san Agustín este conocimiento de la vida feliz no es simplemente una idea innata, sino que está depositado de modo específico en la memoria como sede de la conciencia. Por tanto, este conocimiento señala hacia el pasado; proyectándose hacia el futuro absoluto, la felicidad está garantizada por una suerte de pasado absoluto, pues el conocimiento de este pasado absoluto que está presente en nosotros, no puede explicarse verosímilmente por ninguna experiencia tenida en este mundo. La posibilidad de un recuerdo tal se vuelve plausible con la ayuda de un análisis de la forma en que opera la memoria en general. San Agustín se pregunta cómo es que recuerdo la «vida feliz», y se contesta: «¿Se parece a la forma en que recordamos el gozo? Quizá sí, pues incluso cuando estoy triste recuerdo la alegría, como recuerdo la vida feliz cuando soy desgraciado. Mas yo nunca vi, ni oí, ni olí ni saboreé la alegría con un sentido corporal. La experimente en mi mente cuando me regocijé y el conocimiento de ella se fijó en mi memoria» (Confesiones X, XXI, 30). La naturaleza de la memoria consiste, en consecuencia, en trascender la experiencia presente y albergar el pasado, igual que la naturaleza del deseo es trascender el presente y extenderse hacia el futuro. Pero todos los hombres aspiran a la felicidad y ninguno puede pretender «no tener experiencia de ella, [pues] la reconoce en su memoria siempre que oye las palabras vida feliz». (Confesiones, X, XXI, 30)».²³

El recuerdo que todo ser humano tiene de Dios y del que es portador, le hace anhelarlo continuamente, aunque no sea consciente de que lo desea: «Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti».²⁴ La persona humana quiere a Dios a través de su anhelo de felicidad, fiel indicador para San Agustín, del deseo de Dios que se encuentra en nuestra memoria en la que ha dejado agazapada su imagen como una señal de por dónde debe empezar a buscarlo. Pero para hallar, tanto la propia felicidad como a Dios, es preciso ir más allá del propio hombre: «¿Qué haré, pues, oh vida mía verdadera, Dios mío? ¿Traspasaré también esta virtud mía que se llama memoria? ¿La traspasaré para llegar a ti, luz dulcísima? ¿Qué dices? He aquí que asciendo por el alma hacia ti, que estás encima de mí, traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria, queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido?».²⁵ «¿Dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí?... Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo».²⁶

3.2. El deseo de Verdad como deseo de Dios

En San Agustín encontramos una estrechísima relación entre el deseo de felicidad y el deseo de Verdad. Felicidad y Verdad son dos aspectos de la relación del hombre con Dios. El deseo de la Verdad es otro de los universales antropológicos. En sus primeros diálogos habi-

22 De civ. Dei, X, I, 1.

23 Arendt H., *El concepto de amor en San Agustín*, op. cit., pp.73 y 74.

24 Conf., I, I, 1.

25 *Ibid.*, X, XVII, 26.

26 *Ibid.*, X, XXVI, 37.

dos en la finca de Casciáco, San Agustín es ya consciente de la necesidad de buscar y encontrar la Verdad como *condicio sine qua non* de la felicidad: «Dijo Trigeccio, ciertamente bienaventurados queremos ser, y si podemos serlo sin la Verdad, podemos también dispensarnos de buscarla... Añadí yo, ¿creéis que podemos ser dichosos sin hallar la Verdad?... ¿Qué piensas, dije yo, que es vivir felizmente sino vivir conforme a lo mejor que hay en el hombre?... ¿Te parece que sin hallar la Verdad, con sólo buscarla puede uno vivir dichosamente? Mantengo mi sentencia, dijo él, de ningún modo me parece».²⁷

El hombre, por llevar en su inteligencia la imagen de Dios, se convierte en el incansable buscador de la Verdad, como al propio Agustín se le ha llamado.²⁸ Felicidad y Verdad se entrelazan y confluyen en un mismo mar. La búsqueda de la Verdad viene desde el principio espoleada por el deseo de ser feliz. Se filosofa para encontrar la Verdad que nos haga felices y no podemos dispensarnos de su investigación, a menos que renunciemos *a priori* a nuestra personal felicidad: «Porque la única causa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz».²⁹

El camino teórico hacia la Verdad en San Agustín, lo podemos descubrir ya desde sus primeros diálogos en los que se perfila como una de las cuestiones más urgentes por resolver.³⁰ El escepticismo³¹ que le mantuvo cautivos su inteligencia y su corazón, hizo que se diera cuenta de la importancia no sólo de la búsqueda y encuentro de la Verdad sino de la necesidad de ahondar filosóficamente en su contenido.

Al buscar la Verdad, San Agustín no pretendía hallar algo abstracto o confuso sino una realidad que tuviera que ver directamente con las cuestiones más importantes del ser humano.³² Conocedor de la existencia de verdades matemáticas, morales o estéticas, deseaba buscar la Verdad última que las fundamentara y, a la vez, la Verdad que diera sentido a su vida. Ya desde el inicio de sus obras, Agustín la identificó con Dios: «A ti invoco, Dios Verdad, principio, origen y fuente de la Verdad de todas las cosas verdaderas, Dios Sabiduría, autor y fuente de la Sabiduría de todos los que saben».³³

Al identificar a Dios con la Verdad, defiende que es algo diferente al hombre, trascendente, pero avala también un cierto sentido inmanente de la misma que aparece en el hecho de que el hombre la desea poseer. ¿Cómo es posible que prevalezcan en el filósofo ambos aspectos

27 C. acad., I, II 5 y 6.

28 «Agustín fue el más apasionado buscador de la Verdad en el mundo antiguo. Ha luchado con el problema de la Verdad más que sus viejos maestros Platón y Plotino. El problema de la Verdad era para él una cuestión vital, más aún: la cuestión vital por excelencia», en Hessen, J., *La Filosofía de San Agustín*, Murcia, Athenas, 1962, p. 35.

29 De civ. *Dei*, XIX, I, 3; Du point de vue psychologique le désir du bonheur est la cause primordiale qui pousse à l'homme à rechercher la *finis boni*, autrement dit la raison pour laquelle on s'adonne à la philosophie», en Ragnar, H., *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París, Études augustiniennes, 1962, p. 19.

30 «El uso que Agustín hace de la verdad se debe en buena parte a la Biblia (véase, por ejemplo, Lib. arb. 2.13.37, citando a Jn. 8, 31-32). Sus principales deudas filosóficas son con los escritos de Cicerón y con los de los platónicos. Después que Agustín leyó el *Hortensias* de Cicerón (Conf. 3. 4. 7-8) el relato de las *Confesiones* es el relato de la búsqueda que Agustín hace de la verdad (Conf., 3.6.10; 6.11.18; 8.7.17; B.vita .1.4; Lib. arb. 1.2.4). Esta búsqueda persiste en todos los escritos de Agustín (Trin. 1.1.1 –1.3.5) pero buena parte de la labor teórica sobre la naturaleza de la verdad se desarrolla en los diálogos de los primeros tiempos. Cicerón es también la fuente (quizás la única) para el encuentro de Agustín con el escepticismo. Los «libros de los platónicos» (Conf. 7.9.13 – 7, 20.26) plasman profundamente la positiva epistemología y filosofía de Agustín acerca de la mente. Agustín restringe la verdad al conocimiento derivado de la percepción intelectual, no de la percepción sensorial (cf. Civ. *Dei* 8.7) en op. cit., Fitzgerald, A.D., *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, p. 1313.

31 Cfr. Dolby Múgica, C., El escepticismo agustiniano en la búsqueda de la Verdad, en *Verdad y Certeza. Los motivos del escepticismo*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 168, 2004.

32 «Se trata del destino de la vida, de las costumbres, de nuestra alma, la cual confía vencer la dificultad de todos los sofismas y después de abrazar la Verdad, volviendo por así decirlo al país de su origen» C. Acad., II, IX, 22.

33 Solil., I, I, 3.

contradictorios con respecto a la Verdad? La respuesta estaría en su afirmación de que la Verdad sobrepasa al hombre que la descubre pero, a la vez, la lleva en sí en la forma de un dinamismo interno que le convierte en un buscador continuo de la misma en todos los niveles de la realidad. Resumiendo, *trascendente* porque sobrepasa al hombre, *inmanente* porque al ser éste imagen de Dios la lleva en sí como motor que pondrá en marcha su búsqueda. La inmanencia tiene su fuente en la trascendencia. Lo interior del hombre se prolonga en lo exterior de Dios que se convierte en lo más íntimo del hombre. Una aparente paradoja que se resuelve en la grandeza del ser humano.³⁴

El anhelo de Verdad es uno de los deseos más intensos de toda persona. El hecho de que en San Agustín venga enraizado en la imagen divina de la que es portador el hombre, garantiza que siempre y en todo tipo de circunstancias históricas haga su aparición, incluso en un mundo intelectual en el que la razón humana se erija como completamente independiente de Dios y como fuente única de Verdad, porque ¿Cómo es posible que la busquemos si fuéramos su origen? Éste es el mérito de San Agustín y su gran aportación al pensamiento filosófico.³⁵

3.3. El deseo de Bien como deseo de Dios

Este tercer universal antropológico lleva imbricada una facultad especial que es la voluntad pero, una voluntad libre. La libertad, hace su aparición en este último universal metafísico.

Para entender la presencia de la libertad en este tercer universal antropológico: el deseo de Bien, hay que tener una comprensión de lo que San Agustín entiende por la auténtica libertad o «*libertas*»: querer el bien y no el mal. El deseo del Bien está anclado en la verdadera libertad del ser humano. ¿Cómo se expresa en la persona esa tendencia al bien? Tal y como lo ha analizado el profesor Juan Pegueroles, se manifiesta de dos maneras: «La orientación al bien puede ser doble: el bien como bien-para-mí o felicidad, y el bien-en sí o moralidad. El fin último y el bien supremo al que tiende el hombre es Dios, el cual es a la vez orden (bien-en-sí) y paz (bien-para-mí)... Autodeterminación (de la voluntad) más orientación al bien como bien-para-mí es *liberum arbitrium*. Autodeterminación más orientación al bien como bien-para-mí y como bien-en-sí es *libertas*».³⁶ El libre albedrío es el deseo de felicidad que podemos convertir en realidad si hacemos el bien y pasamos al estadio de la libertad verdadera. Ésta, lejos de ser una mera capacidad de elección entre el bien y el mal como hoy se concibe, es la búsqueda y realización del bien que descubre el anhelo profundo de Bien o de Dios que llevamos en nuestro interior por el hecho de ser imágenes de Dios.

Independientemente de cómo pueda el hombre realizar el bien, en San Agustín sólo es posible llevarlo a cabo con la ayuda de la gracia, lo importante es subrayar la relación intrínseca entre la libertad y el deseo de bien. La propia libertad humana refleja la imagen divina en

34 Cfr., Dolby Múgica, C., El deseo de Verdad en San Agustín, como deseo de Dios en *Verdad, Percepción, Inmortalidad*, Miscelánea en Homenaje al profesor Wolfgang Strobl, edición de Salvador Castellote, Valencia, Coedición Facultad de Teología San Vicente Ferrer y Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, 1995. Edith Stein en una carta escrita en 1938 a Adelgundis Jaegerschmid le dice a propósito de la muerte de su maestro E. Husserl: «No tengo preocupación alguna por mi querido Maestro. He estado siempre muy lejos de pensar que la misericordia de Dios se redujese a las fronteras de la Iglesia visible. *Dios es la verdad. Quien busca la verdad busca a Dios*, sea de ello consciente o no», en *Obras Completas*, Vol.I. *Escritos antropológicos y cartas*, Vitoria, Madrid y Burgos, Ediciones El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Editorial Monte Carmelo, 2002, p. 1251.

35 Cfr., Boyer, C., *L'idée de Vérité dans la Philosophie de Saint Augustin*, París, Beauchesne et ses Fils, 1941; Dolby Múgica, C., El ser humano en San Agustín, en *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*, op. cit., p.81.

36 Pegueroles, J., La libertad para el Bien en San Agustín, en *Espíritu*, 23 (1974), pp.101-106, p. 101.

su deseo de bien, incluso cuando este deseo de bien no está puesto en algo que objetivamente lo sea. El ser humano no puede querer el mal para sí aunque sus inclinaciones estén equivocadas.³⁷ Esa tendencia a lo bueno y a lo justo que se observa en todo ser humano no deprimado deriva justamente de su fuente divina. La liberación del hombre sólo podrá obtenerse en la elección de lo bueno, en definitiva en la elección del Bien máximo que es Dios. En la óptica teísta agustiniana, la libertad es elección de Dios a diferencia de la concepción atea para quien la libertad del hombre radica precisamente en la liberación del Bien máximo o Dios y en la erección en su lugar del bien fraguado por el propio hombre que se convierte así en un remedo de Dios.³⁸ Una contradicción si pensamos que por un lado el hombre no tiene en sí las fuentes de sus ansias metafísicas, parafraseando a Unamuno, y por lo tanto él solo no puede colmarlas.

4. CONCLUSIONES

El deseo de la felicidad o «*memoria Dei*» nos lleva a buscar la Verdad y el Bien últimos que nuevamente se encuentran en Dios. Hay una circularidad entre Verdad, Bien y felicidad. Esta última impulsa a la búsqueda de aquellas y se ve colmada en su posesión que tendrá su cabal cumplimiento en la vida celeste aunque empiece su apropiación en ésta, a través de la Filosofía y la Religión.

El verdadero ser personal del hombre es aquel en el que aparecen estos tres universales metafísicos: el deseo de felicidad, de Verdad y de Bien que se implican mutuamente.

Hombre y mujer hechos a imagen y semejanza de Dios por su alma, son portadores de esos mismos rasgos y anhelos. Por tanto, ambos son en su esencia «personas» y lo son como diría Zubiri,³⁹ por su religación con lo divino. Las diferencias biológicas, psicológicas e incluso anímicas, en nada empañan la igualdad metafísica de ambos sexos que deriva de su ser imagen de Dios.⁴⁰

Este planteamiento metafísico es de una enorme envergadura y tiene una gran importancia para desvelar la fundamentación del ser personal del hombre y garantizar así la igualdad ontológica y espiritual de varones y mujeres. Es la base desde la que hay que continuar construyéndola, desde un humanismo teísta y cristiano.

María del Carmen Dolby Múgica
e-mail: cdolby@aliso.pntic.mec.es

37 Cfr. C. Iul. Op. Imp. VI,26; Dolby Múgica, C., La libertad agustiniana, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11 (2004), pp.49-66.

38 Cfr. Dolby Múgica, C., Antropología teísta: San Agustín. Antropología atea: Jean-Paul Sartre, *Pensamiento*, 49 (1993), pp.99-115; Lubac, H. de, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, 1997. Consultar especialmente el capítulo primero de la primera parte: Feuerbach y Nietzsche, y el capítulo segundo de la tercera parte, concretamente: El Hombre-Dios.

39 Cfr., Zubiri, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, concretamente en la parte tercera: Existencia y religación: el problema de Dios, pp. 429-433.

40 Cfr. Bavel, T.J. Van, La mujer en San Agustín, *Estudio Agustiniano*, 29 (1994), pp.3-49, especialmente el epígrafe «Las mujer como imagen de Dios» pp.16-26; Stein, E., *Vocación del hombre y de la mujer según el orden de la naturaleza y de la gracia* en *Obras Completas*, Vol. IV (Escritos antropológicos y pedagógicos), Vitoria, Madrid y Burgos, Ediciones El Carmen, Editorial de Espiritualidad y Editorial Monte Carmelo, pp. 271-296.