

Libertad y finalidad en san Agustín. Respuesta al nihilismo contemporáneo

Miriam Martínez Mares
30/04/2013

Índice

1. Introducción (p. 2-5)

1.1. Planteamiento (p. 5-7)

2. La pregunta por el sentido de la vida (p. 7-14)

3. El ser como dado en el contexto de una metafísica creacionista (p. 14-18)

4. Bondad y ser en lo finito (p. 18-25)

5. El bien en la criatura libre (p. 25-35)

6. Libertad y finalidad (p. 35-42)

7. Conclusión (p. 42-44)

-Bibliografía

1. Introducción

Al hombre le acompaña la pregunta por el sentido de su existencia, de ahí que la filosofía siempre haya tratado de buscar una respuesta a tal interrogante. Es este el tema que trata de responder todo planteamiento filosófico que podría denominarse “existencial”. Y en este contexto incluimos al teólogo y pensador pre-medieval, Agustín de Hipona, cuya filosofía forma parte del periodo medieval.

La cuestión de la existencia incluye, en un campo de apertura y audacia de la razón, dimensiones filosóficas, teológicas, espirituales e incluso religiosas. Por ese motivo, a lo largo de este trabajo haremos referencia a ellas, presuponiendo la *unidad fundamental* de la persona humana.

El ámbito de la intimidad, en el agustinismo, es el terreno infranqueable en el que cada uno se encuentra con el bien y con la verdad. Trataremos de comprender “cuál es la naturaleza del espacio de libertad interior que cada uno alberga dentro de sí y que nadie le puede arrebatarse”¹. El interiorismo agustiniano explica que, en el encuentro con el propio ser, se da el encuentro con Dios, y en este remitirse a él desde el yo, se desvela el secreto personal del fin y sentido último de la vida.

Un autor contemporáneo, enmarcado en un ámbito más espiritual que estrictamente especulativo, Jacques Philippe, es coherente con el planteamiento de san Agustín: “Es necesario descubrir dentro de uno mismo y en la intimidad con Dios la libertad verdadera”². Traemos a las cuestiones aquí tratadas, afirmaciones de su libro *La libertad interior*; el cual, si bien está escrito en un contexto distinto (expresamente religioso), y utiliza términos no tratados por el filósofo pre-medieval, su explicación acerca de la libertad es sin duda afín a la de san Agustín y, por otra parte, se halla planteada como reto en la actualidad.

A lo largo del trabajo se cita las *Confesiones* para reflejar la propuesta agustiniana de encontrar la verdad del propio ser y encaminar la libertad hacia la plenitud. Nos apoyamos también en su obra *El libre albedrío*, que refleja lo que entiende él por libertad.

¹Philippe, J., *La libertad interior*, Rialp, Madrid, 2011, p. 20.

²Ibíd.

El verdadero sentido de libertad no se reduce a aquél que mira hacia fuera y capacita para decidir, construir o dominar lo que a uno le rodea, sino que es también y especialmente la disposición de uno mismo para encontrarse con la verdad y encaminarse hacia su fin propio. En el despertar de la libertad, haciendo que salga de un estado apagado o empobrecida en la mera libertad de elección, se da voz a la inquietud por vivir una vida auténtica y hallar el camino personal y único hacia la felicidad. Es por eso que la pregunta por el sentido de la vida nos conducirá a preguntarnos por el ser humano y su modo propio de libertad: “Aunque no siempre seamos dueños del transcurrir de nuestra vida, sí lo somos del sentido que le damos”³.

Sin embargo, el pensamiento que prevalece en la actualidad no parece indicar que se comprenda la libertad de esa forma. El sentido de libertad nietzscheano, que es también el de la modernidad, concibe la libertad desde una única dimensión, la de tener la capacidad de elegir. A la libertad tomada en este sentido quiere dársele un valor absoluto: se es más libre en la medida en la que uno hace lo que desea hacer. La persona es, pues, más libre cuando puede elegir más, es decir, cuanto más amplia es su posibilidad de elección. El deseo, para Nietzsche, consiste en un impulso genuino, libre de toda carga moral o social, que no se refugia en las categorías convencionales impuestas por la sociedad ni se deja engañar por la ilusión de conocer la verdad. Ser libre es, por lo tanto, para este planteamiento, lograr la emancipación del entorno social, cultural, político, religioso, etc. El ser humano se hace a sí mismo en su aislamiento, sin referencia ni finalidad alguna que le indique la dirección de sus pasos.

Incoados en este pensamiento, llega hasta nuestros días un concepto individualista de persona que, por otra parte e inconscientemente, se entiende a merced de las circunstancias que le rodean, las posibilidades que el entorno le brinda. Se ha perdido el sentido ontológico y fundamental de libertad.

La ética filosófica ha diferenciado entre dos tipos de libertad con los términos de “libertad interior” y “libertad exterior”. De estas dos se puede decir que “los actos más importantes y fecundos de nuestra libertad no son aquellos mediante los cuales transformamos el mundo exterior [esto es “libertad exterior”], sino aquellos mediante

³ Philippe, J., op. cit., p. 62.

los cuales modificamos nuestra propia actitud interior para concederle un sentido positivo a algo [capacidad propia de la “libertad interior”]”⁴.

En el siguiente estudio se quiere profundizar en la libertad interior. Parece pertinente recuperar la dimensión más íntima del ser humano en un entorno en el que, el pensamiento y la vida social de los últimos siglos, han predicado un ideal de ser humano desde los parámetros de autonomía y emancipación.

Previo a tratar tal cuestión, en primer lugar explicamos en el trabajo la metafísica creacionista medieval, que es también la de san Agustín: pensar el mundo y al ser humano desde un horizonte de creación, será la clave para recuperar la noción de criatura. La condición creatural del ser humano se perdió de vista durante mucho tiempo; contrasta con el paradigma de hombre moderno, constructor y dominador de la naturaleza y cuya razón prometía alcanzar lo infinito. Por el contrario, desde la metafísica creacionista, el ser humano vuelve la vista a su fundamento, se entiende a sí mismo desde su origen y en una relación de dependencia con su creador. Se intentará comprender qué implica para la vida del hombre el ser criatura, y dentro de este contexto exponemos brevemente la teoría del bien en san Agustín, preguntándonos por el bien y el fin propio del ser humano, cuyo ser es un don. Seguidamente, profundizamos en el concepto agustiniano de libertad, que está referido y condicionado al bien.

La primera parte del estudio habla de la connaturalidad de la pregunta por la verdad y el sentido de la vida en el hombre. Acompañamos la reflexión con el *Dasein* de Heidegger para presentar las similitudes que tiene con el planteamiento agustiniano, pero, finalmente, a partir de la radical diferencia entre este filósofo contemporáneo y san Agustín, se abre paso el planteamiento metafísico del filósofo de Hipona, para quien el ser del hombre es precisamente su ser-dado, es decir, que se encuentra inmediatamente ligado a la creación y al creador. La existencia de las criaturas remite directamente a su causa, Dios, del que deriva el orden del universo y por eso es también el fin último de todas las cosas. En la medida en que se habla de ser, para la filosofía agustiniana y medieval, se habla también de bien, porque todo lo que es, tiene un orden, una medida y una proporción.

⁴Ibíd.

Dado esto, ¿cómo derivar la nada del análisis del ser? Si se pregunta por su origen, el ser se entiende desde la causa, que ha pensado y querido voluntariamente que la realidad sea, y sea tal y como es. Este tema está en estrecha comunión con el planteamiento medieval, por ejemplo, de Tomás de Aquino, por eso recurrimos al artículo de Alice Ramos, *La causalidad del bien en Santo Tomás*. Ahora bien, en la medida en la que se habla del ser y de un orden creado, cabe plantearse el mal como algo que paradójicamente parece acompañar a la supuesta bondad de las cosas creadas. Para explicar el bien de lo real y en qué sentido se habla del mal, nos apoyamos en la obra de san Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*.

Ahora bien, dentro de este ámbito metafísico en el que se plantea el ser y el bien de modo general, atendemos al propósito vital de la filosofía agustiniana, cuyo fin es alcanzar la comprensión del ser personal, de la propia existencia. En la filosofía existencial de san Agustín, más allá de una naturaleza humana despersonalizada, no se toma un qué es el hombre, sino quién es el hombre. Con san Agustín, intentamos analizar el ser y el bien propio del hombre que, propiamente dicho, será el bien de cada uno, de cada quien. Por eso, después de exponer parte de la metafísica y de la teoría del bien en el filósofo de Hipona, el tema se enfoca en el bien y en la libertad humana.

1.1. Planteamiento

Este estudio vuelve la mirada atrás en la historia del pensamiento, antes de que se planteara la duda absoluta y la desconfianza profunda hacia la realidad y su conocimiento. Se recupera el pensamiento agustiniano y con él la filosofía medieval en su visión armónica del mundo. De esta forma se pretende demostrar la vigencia de lo que entiende san Agustín por “bien” y por “libertad”, porque esas son las herramientas clave para hacerse cargo del problema del mal y del sentido de la vida. La propuesta nihilista parece marcada por la añoranza de la no existencia de la realidad: si lo que es, dejara de ser, no surgiría la necesidad de reclamarle un valor a la vida, un por qué que cae en la nada. De ahí que la intención del siguiente trabajo sea recuperar la perspectiva agustiniana, para arrojar luz sobre la dimensión desde la que el ser humano puede reconciliarse con la verdad y esperar que su propia vida esté cargada de sentido.

Ahora bien, cabe cuestionarse por qué es significativo tratar la posibilidad de encontrar el sentido de la existencia desde la filosofía, y la respuesta es que, del modo

de pensar la realidad, deriva el modo de vivirla; el nihilismo no se quedó en los escritos de Nietzsche sino que caló en la vida misma de las personas y sigue presente hoy en día. La respuesta a si es posible hallar el sentido de la propia vida, no se limita a una teoría indiferente al tiempo y espacio práctico, sino que la letra cobra vida en el día a día del hombre. Por eso, aquí, este volver la mirada atrás recuperando la filosofía agustiniana, no trata de desempolvar una mera cosmovisión que pueda tener cierta utilidad terapéutica, no se pretende sosegar el espíritu que se angustia ante el sinsentido con una respuesta opcional. Sino que es, más bien, una búsqueda de la verdad en la que, como en toda filosofía, se encuentra comprometida la propia vida, como lo estuvo la vida de san Agustín. En efecto, su biografía y sus obras están fuertemente vinculadas, los escritos agustinianos nacen arrastrados por las circunstancias, su corazón inquieto le condujo a una búsqueda incesante de la verdad⁵.

Me gustaría hacer mención de la actitud que rechaza que la verdad está al alcance del conocimiento humano, porque el tema que aquí se aborda puede parecer ingenuo para la mirada escéptica tan propia de la actualidad.

Es inevitable vernos envueltos en una inquietud que busca la verdad sobre las cosas y, en especial, sobre nosotros mismos. Por eso, en vez de violentar a la actitud preguntona, este trabajo ha tomado forma porque le deja paso, se escribe, por lo tanto, con la confianza del que descansa en que se puede conocer.

Emprender esta búsqueda necesita de una actitud abierta a la realidad. El conocimiento humano no solo es capaz de procurarnos una realidad conceptualizada, representada mediante leyes, categorizada por especies, etc. El entendimiento humano es también aquello que sitúa a uno mismo como parte de la realidad, vinculado al mundo, como enigma por descubrir. Este es el preguntar existencial. Por ese motivo nos dirigiremos allá donde esta reflexión es capaz de enviarnos: a la propia realidad como seres humanos.

Desde el auge de las ciencias experimentales, parece que filosofar no sirve para nada puesto que no se atiende a preguntas que puedan probarse experimentalmente. Sin

⁵ Cfr. "Obras de San Agustín. Obras filosóficas", versión, introducción y notas de Victorio Capanaga, Editorial Católica, Madrid, 1951, p. 56.

embargo, quizá aquí consigamos mostrar parte del valor que tiene la filosofía por el hecho mismo de que sea “inútil”, es decir, de que con ella no se pueda producir algo al servicio de la supervivencia o bienestar del hombre, y esto es porque trabaja a nivel del alma y en términos de verdad, de aquello que pertenece al propio ser que somos y no perece. La verdad que busca la filosofía no está sujeta al cambio ni depende de que alguien la produzca. Ahí está el valor más grande y menos corruptible que carga a la tarea filosófica de sentido.

Acogernos a la experiencia de san Agustín es una ayuda para saber que la reflexión no es una tarea dogmática, es decir, no consiste en partir de presupuestos previos a la búsqueda y amoldar la realidad a ellos, todo lo contrario. San Agustín parte de una actitud escéptica, pero no para estancarse en ella sino que, gracias a su escepticismo, mantiene una actitud receptiva, abierta a lo real y no se cansa de preguntar por todo aquello que desconoce, ya que no lo da por sabido:

“Temiendo yo precipitarme, suspendía mi juicio sin dar asenso a nada y me mataba, más que el precipicio, el estar así como colgado y suspenso. [...] quería y deseaba comprender todas las demás cosas”⁶.

En su inquietud por encontrar la verdad, se puede percibir la experiencia que cuenta Rilke: “Su duda puede tornarse una virtud, si usted la educa. Debe convertirse en saber y en crítica. [...] Ya vendrá luego el día en que el dudar deje de ser destructor, para convertirse en uno de sus mejores obreros”⁷. En efecto, san Agustín se sabe finalmente encaminado hacia la verdad. Buscaremos en su filosofía algunas respuestas en las que descansa su pensamiento “porque, ¿qué más pides tu que ser dichoso? ¿Y quién más dichoso que el que goza de la inconcusa, inmutable y excelentísima verdad?”⁸.

2. La pregunta por el sentido de la vida

La pregunta que todo ser humano se hace es aquella que se cuestiona sobre el sentido de su vida. Más allá del agustinismo y dentro de un contexto contemporáneo no ajeno a los planteamientos del de Hipona, Víctor Frankl defiende que esta inquietud

⁶ S. Agustín, *Confesiones*, VI, IV.

⁷ Rilke, R. M., *Cartas a un joven poeta*. Argentina: El Cid Editor, 2004, recurso online: <http://site.ebrary.com/lib/bibliotecaunav/Doc?id=10050598&ppg=25>

⁸ “Obras de San Agustín. Obras filosóficas”, *El libre albedrío*, versión, introducción y notas de Victorio Capanaga, Editorial Católica, Madrid, 1951, XIII, p. 369.

existencial responde a la espiritualidad propia del hombre⁹. El inconsciente, a diferencia de lo que defiende el psicoanálisis, no es mera impulsividad sino también, y sobre todo, espiritualidad: “La existencia, siguiendo nuestra definición, es en esencia espiritual”¹⁰. Por ello, en ese “inconsciente espiritual”, o naturaleza humana que es propiamente espiritual, hay ya una capacidad de comprender y preguntarse por el valor de la realidad y de nosotros mismos.

Es necesario matizar que no se puede responder a tal cuestión como algo objetivo, impersonal, pues la búsqueda del sentido de la vida es una tarea individual. En todo caso, si se quisiera abordar esta pregunta de forma compartida, tendría que tratarse de un testimonio personal, como lo es las *Confesiones* de san Agustín, cuyas respuestas las encuentra él, y a los demás, como mucho, pueden servirnos como ejemplo. Cada uno vive su propia vida, por eso el siguiente trabajo no pretende dar una respuesta sobre el sentido de la vida, porque de esa forma se estaría entendiendo el yo como algo abstracto, en lo que lo espiritual e íntimo de la persona se dejaría fuera. Pero sí podemos seguir el rastro que dejó san Agustín, como tratándose de una pista que señala hacia dónde mirar para que, en el camino personal, sea posible hallar respuestas.

Encontrar el sentido de la propia vida comienza, para san Agustín, con una pregunta: ¿Quién soy yo? Comienza entonces con el autoconocimiento.

A ese respecto, traemos a colación al filósofo alemán contemporáneo, Heidegger, que conocía el planteamiento de san Agustín. La pregunta existencial es, ciertamente, patente en ambos. Las respuestas difieren, pero comprender hoy a Agustín de Tagaste, exige enfrentarlo a doctrinas que han marcado el siglo pasado y siguen influyendo en el presente. Heidegger, en efecto, habla de la realidad más radical de cada quién. La persona no es pues un qué, o una naturaleza compartida, por eso rehúsa hablar de la persona como “hombre”; a tal condición del ser que únicamente es idéntico a sí mismo le llama *Dasein*. Habla de él en el libro *Ser y tiempo*, en el contexto de la pregunta por el ser, pero la desvía primero hacia el *Dasein*, aquel otro ser al cual le es propio el preguntarse ontológico, y sin el cual no se haría explícita la realidad. Lo que aquí nos interesa es rescatar qué entiende Heidegger por *Dasein*: “Él está entregado a su propio

⁹Cfr. Frankl Viktor E., *El hombre en busca de sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Paidós, Barcelona 2002.

¹⁰Frankl, Viktor E., op. cit., p. 41.

ser [...], la ‘esencia’ de este ente consiste en su tener-que-ser”¹¹. El *Dasein* carece propiamente de esencia, puesto que la única consistencia de su ser es ese “tener-que-ser”. No se trata en algo predeterminado de antemano, sino que “el *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la ‘tiene’ tan solo a la manera de una propiedad que estuviera ahí”¹². Heidegger habla del *Dasein* como pura desnudez, o una pura posibilidad abierta, una nada que no puede llenarse de los roles sociales que cada época introduce, ni dirigirse según unas pautas propuestas por algún tipo de sociedad porque, en ese caso, la persona estaría viviendo una *existencia inauténtica*. Heidegger valora la cultura y la tradición humanista pero, para él, todo eso no es más que algo secundario, relativo y casi insignificante para la condición más radical del *Dasein*, que es un estar *arrojado* al mundo, despojado de toda referencia.

Tal carencia de referentes o de dirección desde los que partir y dirigir la propia existencia puede parecer también aquello que, con otras palabras, experimenta san Agustín cuando emprende un camino personal de autoconocimiento. Para este filósofo la vía de encuentro consigo mismo no es algo que está fuera de sí mismo. Propone un encuentro con su propio ser por el camino de la interioridad: “Todo esto sirvió de amonestarme que volviese hacia mí mis reflexiones y pensamientos, y guiándome Vos, entré hasta lo más íntimo de mi alma [...] Entré y con los ojos de mi alma (tales cuales son) vi sobre mi entendimiento y sobre mi alma misma una luz inmutable”¹³.

También para Heidegger, cada uno es su propia tarea y la actitud existencial que en cierta manera comparten, les hace ver que se juegan su propio ser en la conquista de la propia interioridad. Heidegger lo expresa de la siguiente manera:

“Y porque el *Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser ‘escogerse’, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse ‘aparentemente’ [...] Puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo”¹⁴.

En el pensamiento heideggeriano se explica la necesidad pendiente, que no se resuelve por sí misma, de buscar el propio ser conformando así una *existencia auténtica*, aquella que parte de uno mismo y cuyo contenido no termina nunca de completarse, y

¹¹ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2009, p.67

¹² Heidegger, M., op. cit., p.68

¹³ S. Agustín, *Confesiones*, VII, X.

¹⁴ *Ibíd.*

que no es algo distinto de sí mismo. Pero tal búsqueda parte de un vacío, de la nada que el *Dasein* es: aquí está el punto en el que difiere completamente de la concepción agustiniana del ser del hombre.

Para el alemán, lo más real y determinante del *Dasein* es la indeterminación desde la que fundamenta su existencia, la nada. Por el contrario, para san Agustín el autodescubrimiento camina sobre los cimientos de un ser personal que está ahí, dado, y tiene una realidad concreta. Y no solo eso, sino que tiene también una llamada que indica la dirección para dar con la propia verdad, dirección que, de no seguirse, causaría la pérdida de uno mismo: “La verdad de las cosas creadas no es más que una suerte de expresión de la verdad increada. San Agustín dice [...] que cada cosa no es verdadera sino en la medida en que se conforma a su modelo divino”¹⁵. Por eso habla de un bien que le es propio al ser del hombre y cualquier otra forma de vida que no responda a lo más suyo, a lo propio del corazón humano, causa la corrupción del propio ser, la infelicidad:

“Con que no es monstruosidad querer en parte y en parte no querer, sino que ésta es flaqueza y debilidad del alma, que por estar sobrecargada de su costumbre antigua no acaba de levantarse hacia donde la guía y eleva la verdad”¹⁶.

Partir del vacío para alcanzar la verdad del propio ser es algo que se ha propuesto, por ejemplo, por la modernidad. En la ilustración se aspiraba a la originalidad, a la confianza en la propia experiencia para determinar la sociedad, sus normas, etc., sin que la tradición pudiera tomar partido. Se esperaba romper con la carga del pasado y construir el mundo desde cero. Y en un sentido más subjetivo, los románticos tenían puesto el ideal de vida en el liberalismo, no solo aplicado a lo social, sino como proyecto de vida autónoma. Defienden la necesidad de soltar los lazos de cualquier ideología o tradición “subyugadora”, por responder al anhelo de ser cada uno lo que quiera ser sin referencia a nada.

Sin embargo, la ambición de querer establecer un sentido original de verdad apelando al ejercicio “libre” de la razón, es contradictoria puesto que, en ese mismo

¹⁵Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, cap. XII: *El conocimiento de las cosas*, Rialp, Madrid, 2004, p. 235.

¹⁶S. Agustín, *Confesiones*, VIII, IX.

deseo de autonomía y libertad de la razón, se cae preso del momento cultural, en el que todo es pasajero y, por lo tanto, relativo:

“Actualmente se entiende que pensar por sí mismo es poseer el derecho sagrado a la pura y simple expresión de sí, de sus opiniones, o de sus sentimientos. Pero esas opiniones, e incluso los sentimientos, responden con demasiada frecuencia a las tendencias imperantes en la sociedad y cultura del momento”¹⁷.

Es decir que, pretender que uno mismo sea dueño de la verdad de sus juicios, lejos de favorecer, impide el entendimiento de lo verdadero.

La profesora Soto Bruna explica tal individualismo como una experiencia de soledad. Pensar que cada uno es la propia producción de sí mismo trae consigo la desorientación: “El hombre aparece como el fin y el ser supremo para sí mismo [...] como completamente autónomo respecto a una limitación, norma o verdad no creada por él”¹⁸. Se asume una actitud de supremacía en la creación y, consecuentemente, ya no se habla de una ley universal; el fundamento de la ley positiva pasa a ser ella misma. Si no hay nada por encima de la razón, ésta queda abandonada a la mera decisión de lo verdadero y lo bueno para la humanidad en función de sus necesidades. De esta forma, la persona queda indefensa ante el convencionalismo, “su carencia de normas externas de conducta le ha llevado a una total soledad”¹⁹.

San Agustín, en contraste a ese ideal de autonomía, defiende que la verdad está por encima de la mente humana y es común a todos:

“No podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que por modos maravillosos, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades inconmensurables”²⁰.

Explica que si la razón humana fuera superior a la verdad “no juzgaríamos según ella, sino que juzgaríamos de ella, como juzgamos de los cuerpos, que son inferiores a la razón”²¹. Por eso, declara la superioridad de la verdad respecto a la propia mente: “si esta verdad fuera igual a nuestras inteligencias, sería también mudable, como ellas. [...]

¹⁷Flamarique, L., *Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI, Pensamiento y cultura*, vol. 11-1, 2008, p. 102.

¹⁸Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, “Trasfondos familia y hogar”, vol. 8: “Bondad y vida cotidiana”, Ed. Soto Bruna, M^a Jesús, CEICID, Pamplona, 2012, p. 26.

¹⁹Ibíd.

²⁰S. Agustín, *El libre albedrío*, op. cit., XII, p. 367.

²¹Ibíd.

pero ella, permaneciendo siempre la misma en sí, ni aumenta cuando es mejor vista por nosotros ni disminuye cuando lo es menos”²².

Lejos a ser una construcción por cuenta propia, conocer la verdad consiste en descubrirla a partir de lo ya dado en la realidad, “pues, por el hecho mismo de la creación, todas las cosas están dotadas de una propia consistencia, verdad y bondad, de propias leyes y orden, que el hombre está obligado a respetar”²³. Esta forma de encuentro con la verdad contradice el ideal de autonomía que llega hasta nuestros días, no obstante, “adecuar el comportamiento a la realidad, lejos de anquilosar la creatividad, permite que entre en juego la libertad”²⁴. Es decir, si bien puede parecer contradictorio, únicamente en un marco de subordinación, el propio conocimiento se encamina hacia la verdad y, consecuentemente, se puede decir del ser humano que es libre. Más adelante se profundiza en esto.

La verdad de las cosas y la verdad humana son de índole eterna e inmutable: “Todos los tiempos que han pasado, y los que pasarán, ni hubieran podido pasar, ni hubieran podido venir, si Vos no hubierais hecho que llegaran y pasaran permaneciendo Vos eternamente”²⁵. Conocer la verdad, por lo tanto, no puede consistir en fundamentarla desde el propio entendimiento, como si se tratara de algo moldeable a cada uno. Todo lo contrario, es el hombre quien tiene que ponerse al servicio de la verdad si quiere encontrarla. Por eso dice san Agustín que la actitud del que busca la verdad es la del “descubridor”: “Así, cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales [...] limitándose a conocer que así es, no se mete a corregir como censor, sino que se alegra únicamente como descubridor”²⁶. Por lo tanto, es necesaria la apertura a la realidad para que el ser humano pueda hablar del bien y de la verdad. Sin tal apertura, el relativismo sería la actitud más acertada, porque si cada uno construye su propia verdad y elige su propio bien, se carece de un criterio desde el que juzgar qué decisión es legítima y qué otra yerra. Si todas las posturas son válidas, ninguna merece el rango de valiosa.

²²S. Agustín, *El libre albedrío*, op. cit., XII, p. 369.

²³ Concilio Vaticano II, De la Constitución pastora, *Gaudium et spes*, “Sobre la Iglesia en el mundo actual”, Núms. 35-36.

²⁴ Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 20.

²⁵ S. Agustín, *Confesiones*, VII, XV.

²⁶S. Agustín, *El libre albedrío*, op. cit., XII, p. 369.

Ahora bien, hablar de una verdad imperecedera, superior y común a todos, parece incompatible con el interiorismo agustiniano del que veníamos hablando, que espera dar con el sentido de la propia vida mediante el autoconocimiento. De esto se da cuenta san Agustín: “Lo que pertenece en común a todos los racionales e inteligentes, ¿quién dirá que pertenece, como cosa propia, a la naturaleza de ninguno de ellos?”²⁷. Responde diciendo que si bien hay una misma verdad, su descubrimiento es personal:

“Esta verdad es una y a la vez común a la vista de todos los que conocen, no obstante cada cual la ve, no con mi mente, ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que lo miran”²⁸.

Por eso el camino es particular e íntimo, porque solo uno mismo puede disponer de su inteligencia y de su voluntad para dirigirlos al conocimiento de la verdad, y solo desde la propia razón se puede decir que se conoce algo.

Para san Agustín, el punto de arranque desde el que se conforma del propio ser no es, como proponía Heidegger, un vacío, un silencio. La autoconstrucción del sentido de la propia vida que empieza en la nada, renuncia a volcar la mirada a la raíz de nuestro ser y a entender de dónde venimos y con lo que contamos, es decir, pierde de vista su fundamento, razón de su existir. Únicamente desde lo originario parece posible (al menos así lo fue para san Agustín), entender el cada quien que uno es. También las ciencias experimentales entienden que, para estudiar cualquier fenómeno, es preciso encontrar su causa. Conocer la causa de nuestro ser aportaría luz a la pregunta por la realidad personal. Para san Agustín encontrar la verdad de uno mismo supone una búsqueda, no el ejercicio de una libertad absoluta y autodeterminante en la que uno mismo decide quién es. Tenerse a sí mismo supone, para san Agustín, un autoconocimiento, es decir, una apertura a la realidad que él es, porque entiende que hay algo que se deja encontrar. Y ese encuentro consigo mismo es también el encuentro con Dios: “Así mi bien consiste en estar unido con mi Dios, pues si en Él no permanezco, menos podré permanecer en mí mismo”²⁹.

Por contradictorio que parezca que la propia identidad nos sea, en cierta medida, ajena, este es el secreto que revela la búsqueda adecuada hacia la verdad; que no nos pertenece, pero que se presta a ser descubierta. En ese mismo sentido, el ser humano se

²⁷S. Agustín, *El libre albedrío*, op. cit., XII, p. 367.

²⁸S. Agustín, *El libre albedrío*, op. cit., XII, p. 357.

²⁹S. Agustín, *Confesiones*, VII, XI.

tiene pero no se pertenece, es él sin terminar de serlo... Nadie se posee absolutamente a sí mismo y, en el fondo, todos sabemos el enigma que supone para uno mismo su propia vida, su propio ser: “Hay, no obstante, algunas cosas en el hombre que aun el mismo espíritu que le anima no las sabe cabal y perfectamente”³⁰. San Agustín se admira de que al alma se desconozca en gran parte a sí misma: “¿Acaso ha de estar fuera de ella y no en ella misma? Pues ¿cómo puede ser verdad que no se entienda ni comprenda toda a sí misma? Esto me causa grande admiración y me tiene atónito y pasmado”³¹.

El camino que toma el pensamiento agustiniano es afín al de los clásicos, para quienes “la razón humana fue descubierta en su posición de dependiente de un ordenamiento del mundo; su función residía entonces en ir descubriendo el plan divino oculto en cada uno de los acontecimientos, para –precisamente– vislumbrar la verdad de lo creado [...]”³².

Hemos mostrado la forma de lograr el encuentro con la verdad, apoyándonos en planteamientos más clásicos y, concretamente, en san Agustín. Para estos, el ser humano es más bien contemplador que fundador de la verdad. Dar con ella requiere advertir la realidad ya dada, previa a uno mismo.

Al hilo de esta cuestión, a continuación buscaremos en la cosmovisión medieval, que era también la de san Agustín, la explicación de la creación para preguntarnos por el tipo de ser que somos y emprender así el camino hacia el autoconocimiento.

Una vez situados en el escenario de la creación, intentaremos entender qué implica nuestro rango de criaturas, cómo se entiende desde ahí el bien y la libertad.

3. El ser como dado en el contexto de una metafísica creacionista

“Es verdad, Dios mío, que yo no existiría ni tendría ser alguno si Vos no estuvierais en mí. ¿O sería mejor decir que no existiría ni tendría ser si yo mismo no estuviera en Vos, de quien, por quien y en quien tienen ser todas las cosas?”³³. Para encontrarse con lo que uno es, parece legítimo partir de la evidencia básica de que uno mismo no se ha

³⁰ S. Agustín, *Confesiones*, IX, V.

³¹ S. Agustín, *Confesiones*, IX, VIII.

³² Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 25.

³³ S. Agustín, *Confesiones*, I, II.

dado a sí mismo la vida, “¿quién sino Vos, Dios mío, había de ser el autor de una tal criatura? ¿Por ventura puede alguno ser la causa o artífice de sí mismo?”³⁴. San Agustín no se entiende a sí mismo ni a los demás seres fuera de la relación con Dios: “No pude entender sin Vos ninguna cosa de aquéllas”³⁵. En su autobiografía, desde el comienzo se nos presenta la percepción agustiniana del mundo y de él mismo dentro del marco de la creación, y se dirige a Dios como criatura que reconoce a su hacedor: “¿Cómo ha de venir a mí aquel soberano Dios, que crio el cielo y la tierra?”³⁶, o “permitid, Señor, que no obstante ser yo polvo y ceniza, hable delante de vuestra misericordia”³⁷, etc.

Como san Agustín, también los medievales tienen una concepción del mundo, de la realidad entera, inseparable de la creación, convencidos de que “el orden y la belleza que observamos en el universo no pueden sino ser fruto de una acción racional, deliberada y benéfica de un artífice divino”³⁸. “Pregunté por mi Dios a toda esta grande máquina del mundo y me respondió: Yo no soy Dios, pero soy hechura suya”³⁹. Estas palabras son reflejo de la tradición y dogmas judeo-cristianos sobre la creación, en la que está inmerso el pensamiento agustiniano a partir de su conversión definitiva

San Agustín encontró, complacientemente, la conexión que había entre la fe cristiana y la cultura clásica: “Así, tomé en mis manos con vivísimas ansias las Santas y venerables Escrituras [...] al punto conocí que todas las verdades que yo había leído en otros libros se contenían en los vuestros y se comprendían con el auxilio de vuestra gracia”⁴⁰. En concreto, dice de la filosofía platónica que “en estos otros libros a cada paso y de todos modos se insinúa y da a conocer a Dios y su divino Verbo”⁴¹. La filosofía agustiniana supuso, de hecho, uno de los primeros proyectos en la historia del pensamiento que advirtió lo pertinente de armonizar razón y fe, como dos formas necesarias y complementarias para entender el mundo⁴². Agustín de Tagaste, que se encontró primero con la filosofía y sus posibilidades de ofrecer caminos racionales a la verdad, cuando se acercó a la fe se dio cuenta de que ésta no supone una bifurcación,

³⁴S. Agustín, *Confesiones*, I, VI.

³⁵S. Agustín, *Confesiones*, X, XXXIX.

³⁶Ibíd.

³⁷S. Agustín, *Confesiones*, I, VI.

³⁸Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 7.

³⁹S. Agustín, *Confesiones*, IX, VI.

⁴⁰S. Agustín, *Confesiones*, VII, XXI.

⁴¹S. Agustín, *Confesiones*, VIII, II.

⁴²S. Agustín, *El libre albedrío*, “Obras de San Agustín. Obras filosóficas”, versión, introducción y notas de Victorio Capanaga, Editorial Católica, Madrid, 1951, p. 56.

sino que, más bien, son el mismo camino pues fe y razón se ayudan mutuamente a encontrar la verdad: “Yo hubiera podido sanar, si me hubiera determinado a creer, pues siendo los ojos de mi alma purificados y fortalecidos por la fe, se dirigiera de algún modo a vuestra verdad”⁴³.

La creación, para san Agustín, tiene un principio intelectual; todo aquello que es, ha sido creado y existe previamente en el pensamiento divino: “En Vos viven inalterables y eternas las ideas y razones de todas las criaturas temporales y destituidas de razón”⁴⁴. Para los medievales, la naturaleza es necesariamente algo causado e inteligible; desde el efecto, lo creado, se accede a su causa, el creador:

“Vuestras perfecciones y atributos, invisibles desde el principio del mundo, se descubren y manifiestan al entendimiento humano por medio de estas criaturas visibles que habéis hecho, por las cuales hasta se descubre vuestra sempiterna virtud y omnipotencia, y vuestra divinidad”⁴⁵.

Así mismo lo entiende Tomás de Aquino: “Dios, como el Ser excelentísimo, es la fuente de todo ser; por su bondad difunde todo tipo de perfecciones a las criaturas [...] Por esta razón, desde lo visible podemos llegar a lo invisible”⁴⁶.

Lo real es pues un libro abierto que manifiesta la obra racional del creador:

“Todas vuestras criaturas [...] os alaban por boca de los que las conocen y contemplan como hechuras vuestras, sirviendo ellas de escalones para que nuestra alma suba a descansar en Vos, estribando en estas cosas que hicisteis, para llegar a Vos, que sois el que las hizo maravillosamente, en quien tienen su seguro descanso, su propio sustento y su verdadera fortaleza”⁴⁷.

Dios es entendido como el Ser Superior de quien proceden todos los seres, creados radicalmente, es decir, de la nada:

“Es tan omnipotente, que de la nada, es decir, de lo que no tiene ser, puede crear bienes grandes y pequeños, celestiales y terrestres, espirituales y corporales [...] De ahí que todos los bienes [...] cualquiera que sea su rango en la escala de los seres, tienen en Dios su principio o causa eficiente”⁴⁸.

⁴³S. Agustín, *Confesiones*, VI, IV.

⁴⁴S. Agustín, *Confesiones*, I, VI.

⁴⁵S. Agustín, *Confesiones*, VII, XVII.

⁴⁶Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, c. 2., citado por Ramos, A., *La causalidad del bien en Santo Tomás*, “Causalidad y manifestación en el neoplatonismo medieval”, vol. 44, número 1, en *Anuario Filosófico*, M. J. Soto Bruna (ed.), 2011, p 119.

⁴⁷S. Agustín, *Confesiones*, V, I.

⁴⁸S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, Estudio introductorio de Antuñano Alea, Editorial Gredos, Madrid, 2012, p. 701.

Ahora bien, la metafísica agustiniana no se entiende sin la previa conversión de Agustín al cristianismo. Recogiendo palabras textuales de Hannah Arendt: “Lo que san Agustín espera de Dios es una respuesta a la cuestión ‘¿quién soy yo?’”⁴⁹. Ese Dios trascendente era para él también un Dios inmanente al corazón del hombre, en íntima comunión con lo más profundo de su ser: “Vos estabais más dentro de mí que lo más interior que hay en mí mismo”⁵⁰. Por eso dice Hannah Arendt que, en el pensamiento agustiniano, “Dios pertenece al hombre como la esencia pertenece a la existencia”⁵¹. Explicarse el fundamento del ser, de su ser, implicó para este filósofo mucho más que la satisfacción intelectual de alcanzar la causa de las cosas, pues para él “el autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden”⁵². Conocer al Dios creador y dador de la vida significó en san Agustín entenderse a sí mismo. Al saberse engendrado en el pensamiento divino, se encuentra envuelto en un proyecto de amor; la metafísica de san Agustín supone un encuentro personal con Dios. A él dedicó los 56 años de su vida que vivió desde su conversión:

“Y pues Vos, Señor, sois mi verdadero Rey y mi Dios, quiero emplear en servicio vuestro todo cuanto bueno y útil aprendí de muchacho. Sea, vuelvo a decir, para servicio vuestro todo cuanto aprendí y adelanté en hablar, en leer, en escribir y en contar, lo cual yo os consagro”⁵³.

En efecto, toda su labor consistió en defender, ya sea como filósofo, como teólogo o como sacerdote, la verdad de Dios.

Encontrada la raíz de su existencia, la vida adquiere así, en la filosofía agustiniana, un valor que trasciende el pasar temporal de los años: “Vos sois el Dios y Señor de todo lo que criaseis, en Vos están permanentes e inmutables las causas y principios de todas las cosas mudables y transitorias”⁵⁴. La historia personal, las decisiones y hechos que suceden, cobran una relevancia que supera el aquí y ahora de los acontecimientos, puesto que forman parte de una unidad de vida que se encamina hacia un fin, hacia Dios; “porque a cualquier parte que se vuelva el corazón del hombre ha de tener que padecer dolores, si no es que se vuelva hacia Vos”⁵⁵. El horizonte en el que san Agustín

⁴⁹ Arendt, H., *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001, citado por Soto Bruna, M, op. cit., p.35.

⁵⁰ S. Agustín, *Confesiones*, III, VI.

⁵¹ Arendt, H, op. cit.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ S. Agustín, *Confesiones*, I, XV.

⁵⁴ S. Agustín, *Confesiones*, I, VI.

⁵⁵ S. Agustín, *Confesiones*, IV, X.

proyectó la vida temporal no se disocia al de la vida celestial, sino que “lo terreno se armoniza con lo celestial en subordinación de inferior a superior y más excelente”⁵⁶. Esta es la razón por la que el hombre, su ser, descansa en lo estable y permanente, pues fue pensado y amado desde la eternidad, y su fin último es responder a este amor eterno: “Oye también al mismo Verbo eterno, que clama y te da voces para que vuelvas a él, donde está el Lugar de tu quietud inalterable, en que nunca el amor se verá dejado ni despedido”⁵⁷.

Como venimos diciendo, San Agustín es “incapaz de definir al hombre sin su relación o referencia a la divinidad”⁵⁸. El conocimiento de Dios supone para él una consecuencia ineludible para la vida práctica: “¿Qué es lo que amo cuando amo a Dios? Amo mi propia verdad”⁵⁹. Entender de dónde proviene su vida, le ayudó a reconocer hacia dónde debía dirigirla: “Vuelve a dar a la Verdad todo cuanto posees, pues de ella lo has recibido, y así lo tendrás más asegurado sin pérdida alguna”⁶⁰.

Para san Agustín el fin del hombre, el bien que le es propio y al que tiende, está en consonancia o es consecuencia de su fundamento. En otras palabras, para él, bien y ser son inseparables. En relación con la metafísica expuesta, mostraremos a continuación la teoría del bien en san Agustín.

4. Bondad y ser en lo finito

“Toda naturaleza creada, en sí misma considerada, es un bien”⁶¹. El bien es el modo propio que tiene toda naturaleza de estar en el mundo; una cosa es buena cuando mantiene la forma de desenvolverse que le corresponde, forma inscrita en su ser. Esto ya había sido propuesto por Platón en la explicación del retorno de todas las cosas a Dios, o al Ser. Todas las cosas participan del ser de Dios, de quien “han dimanado y procedido”⁶² y “de quien únicamente provienen todos los modos y diferencias que

⁵⁶ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p. 705.

⁵⁷ S. Agustín, *Confesiones*, IV, X.

⁵⁸ Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 28.

⁵⁹ Arendt, Hannah, op. cit.

⁶⁰ S. Agustín, *Confesiones*, IV, XI.

⁶¹ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p. 701.

⁶² S. Agustín, *Confesiones*, VII, XX.

tienen de ser las criaturas”⁶³, pues éste se lo ha dado a cada una, y participan asimismo del Bien primero desde su propia naturaleza. Cada ser mutable e imperfecto del mundo, en la medida en que es el bien que debe ser, retorna al origen y principio del que proviene. La participación de las criaturas en el Bien la asume san Agustín haciéndola compatible con un pensamiento cristiano, lo mismo hicieron algunos medievales como Tomás de Aquino: “Todo procede de ese Ser que es el Bien y todo logra su propia plenitud cuando llega a su fin que es el Bien”⁶⁴.

En definitiva, san Agustín, al hilo del planteamiento platónico, no separa del ser el bien. La creación es, pues, ese acto en el que lo creado participa de manera imperfecta del Bien, de la Bondad de la que procede: “Dios es el supremo e infinito bien sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por lo tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza”⁶⁵.

La naturaleza simple, perfecta e inmutable que es el ser mismo de Dios, difiere del ser complejo, imperfecto y mutable de las criaturas: “Hallé y conocí que ninguna de ellas era lo que Vos”⁶⁶. Éstas, para ser, no pueden compartir la misma naturaleza de Dios, porque en ese caso serían Dios mismo, “y puesto que solo él es inmutable, todo lo que hizo de la nada está sometido a la mutabilidad y al cambio”⁶⁷. Por eso las criaturas son bienes, aunque relativos e imperfectos.

Pero ¿cómo hablar de la realidad como un bien cuando se nos hace patente el mal? Tomás de Aquino se atreve a afirmar que “el Bien, que es Dios, es la única razón que se le puede asignar a la creación”⁶⁸. ¿Es esta forma de hablar una ceguera ideológica ante la realidad cambiante, pobre, imperfecta y doliente?

La realidad del mal es eminente. “Yo buscaba el origen del mal”⁶⁹, dice San Agustín, que una vez convencido de la falsedad del maniqueísmo al que había estado tantos años unido, indaga la índole del mal y su inquietante coexistencia con la bondad divina:

⁶³ S. Agustín, *Confesiones*, I, VII.

⁶⁴ Ramos, A., *La causalidad del bien en Santo Tomás*, p. 120.

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ S. Agustín, *Confesiones*, X, XXXIX.

⁶⁷ Ramos, A., *La causalidad del bien en Santo Tomás*, p. 120.

⁶⁸ Ramos, A., *La causalidad del bien en Santo Tomás*, p. 126.

⁶⁹ S. Agustín, *Confesiones*, VII, III.

“Como él es sumamente bueno, todas las cosas las crea buenas, y ved ahí cómo todas las abraza y llena de su bondad. Pues ¿en dónde está el mal?, ¿de dónde ha dimanado?, ¿por dónde se ha introducido en el universo?, ¿cuál es la raíz que lo produce?”⁷⁰.

Afirmaba también que “cualquiera que ella fuese, debía buscarla de tal modo, que no me viese precisado por ella a creer que Vos, Dios y Señor incommutable, erais capaz de alguna mudanza o variedad”⁷¹.

Reconoce sin reparo los innumerables males: “la muerte, la enfermedad, el olvido, la locura, la perturbación, la impotencia, la pobreza, la necesidad, la ceguera, el dolor, la iniquidad, el deshonor, la guerra, la destemplanza, la deformidad, la perversidad”⁷².

La índole de una naturaleza corruptible y perecedera que es otra-que Dios, vive su propio ser y persigue su propia perfección como algo por alcanzar y todavía no alcanzado: “Todas las criaturas se envejecen, y todas se acaban. De modo que cuando nacen y caminan a ser, cuanto más aceleradamente crecen para lograr el lleno de su ser, tanta más prisa se dan para no ser. Éste es el modo propio de su ser y naturaleza”⁷³. El principio natural mueve a cada cosa hacia su lugar, pero la naturaleza está inmersa en un proceso sometido a la alteridad temporal, es decir que la perfección no es una meta regida por la necesidad sino por la contingencia de que se lleve a cabo o no el despliegue que reclama el ser propio de cada cosa. El mal parece ser inevitable, pues reclamar la inmutabilidad en la creación, implicaría que las cosas fueran incorruptibles, imperecederas, inmutables. Sin embargo tal modo de ser es incompatible con la creación de los diversos seres, con la alteridad que su existencia supone. Reconocer la multiplicidad de los seres es entender que el ser de las criaturas no consiste en ser mera parte de un todo, sino el tener su ser verdaderamente, el conformar una unidad integral: “Vos contenéis todas las cosas con la mano de vuestra eterna verdad, y todas participan de ella y son verdaderas, en cuanto existen y tienen ser”⁷⁴.

San Agustín descubre en la filosofía platónica estas verdades: “Dispusisteis que por medio de un hombre lleno de una soberbia intolerable viniesen a mis manos unos libros de los platónicos, traducidos de la lengua griega a la latina”⁷⁵. Y comprende ahí que las

⁷⁰ S. Agustín, *Confesiones*, VII, V.

⁷¹ *Ibíd.*

⁷² S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p. 725.

⁷³ S. Agustín, *Confesiones*, IV, X.

⁷⁴ S. Agustín, *Confesiones*, VII, XV.

⁷⁵ S. Agustín, *Confesiones*, VII, IX.

criaturas no son su ser, sino que *tienen* el ser mediante la participación en el ser de Dios: “Que tienen ser verdadero porque Vos las habéis creado; que no lo tienen porque no tienen el ser que tenéis Vos, y sólo existe y tiene ser, verdaderamente, lo que siempre permanece inmutable”⁷⁶. Así, permaneciendo Dios en su unidad, da vida a lo múltiple.

Mediante tal concepción de los seres desde la multiplicidad, el filósofo de Hipona se aleja de la forma panteísta de entender la realidad en la que está inserto el materialismo maniqueo; parte de él queda representado en las siguientes palabras de san Agustín:

“Imaginaba que, siendo Vos grande por infinitos espacios y lugares, llenabais y penetrabais por todas partes la gran máquina del universo. Que también fuera de ella, hacia cualquier parte que se considere, os extendíais por inmensos espacios que no tenían fin ni término alguno”⁷⁷.

Comprende, finalmente, que el ser de las cosas se diferencia del ser de Dios, que él no está esparcido infinitamente en lo finito, sino que cada cosa tiene su propio ser y su propia bondad: “No hicisteis todas las criaturas iguales en bondad, por eso mismo son todas y tienen su propio y distinto ser: cada una de por sí tiene su particular bondad y, miradas todas juntas, son muy buenas, porque nuestro Dios y Señor hizo todas las cosas”⁷⁸.

En san Agustín se descubre que el mal no niega la bondad de Dios y, por ende, no niega la bondad de sus criaturas:

“Es evidente que si se privaran enteramente de toda su bondad, absolutamente dejarían de ser: luego, mientras que tienen ser, tienen alguna bondad, y así es cierto que todas las cosas que son, son buenas. Lo cual prueba convincentemente que el mal, cuyo principio andaba yo buscando, no es alguna sustancia, porque si lo fuera, algún bien sería”⁷⁹.

El mal, entonces, no es como pensaban los maniqueos, un segundo principio diverso a Dios con una naturaleza que no ha sido creada por Dios, que tiene realidad y actúa por sí misma, oponiéndose al bien y, en muchas ocasiones, eliminándolo para imponer su presencia⁸⁰. Contra esta teoría, san Agustín defiende que el mal no es algo en sí, sino

⁷⁶S. Agustín, *Confesiones*, VII, XI.

⁷⁷S. Agustín, *Confesiones*, VII, I.

⁷⁸S. Agustín, *Confesiones*, VII, XII.

⁷⁹Ibíd.

⁸⁰ En el libro III de sus *Confesiones* explica la postura maniquea y de cómo se dejó persuadir por sus teorías.

que es la corrupción de una naturaleza buena: “Ninguna naturaleza, por lo tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene”⁸¹. El mal se da cuando lo que era, deja de ser eso por estar sometido a la mutabilidad⁸².

De esta forma se entiende que solo hay mal en aquello que es un bien: “Me hicisteis conocer, Señor, que todas las cosas que se corrompen son buenas, porque no pudieran corromperse si no tuvieran alguna bondad, ni tampoco pudieran si su bondad fuera suma, pues si fueran sumamente buenas, serían incorruptibles”⁸³. El mal se da, pues, cuando la bondad de un ser disminuye, es decir, cuando la forma que tiene una cosa y su manera de desenvolverse, se encamina hacia lo que no le es propio⁸⁴.

En el caso del hombre, sigue esta misma línea y explica de la siguiente manera el mal moral: “La voluntad libre es una naturaleza buena, pero su efecto puede ser malo según cómo el hombre use de ella. Este uso del libre arbitrio está a disposición del propio libre arbitrio”⁸⁵.

Por lo tanto para san Agustín el mal se da cuando lo real, los bienes, “son menos perfectos de lo que debían ser” o cuando “no se acomodan a las cosas a las que corresponden, de suerte que se dice malos porque son impropios o inconvenientes [...] porque no se ha guardado la medida conveniente”⁸⁶. El mal moral o pecado, para la teoría de san Agustín, consiste en no actuar conforme a lo que cada uno está llamado a ser, a lo propio de su condición de hombre, al cual le corresponde aspirar a los bienes más altos:

“Por conseguir todas estas cosas y otras semejantes peca el hombre, cuando con inmoderada inclinación a ellas, siendo así que son los bienes más bajos e inferiores que hay, deja los mayores y soberanos bienes como son vuestra ley, vuestra verdad y a Vos mismo, que sois nuestro Señor y nuestro Dios”⁸⁷.

Por eso, el motivo de haber pecado pudo ser

“El apetito y deseo de conseguir alguno de aquellos bienes que hemos calificado de inferiores y últimos entre todos, o el miedo de perderlos, porque en la realidad son hermosos

⁸¹ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.710.

⁸² Cfr. S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.711.

⁸³ S. Agustín, *Confesiones*, VII, XII.

⁸⁴ Cfr. S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.712.

⁸⁵ Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 32.

⁸⁶ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.714.

⁸⁷ S. Agustín, *Confesiones*, II, III.

y agradables, aunque respecto de los otros superiores, eternos y soberanos bienes, sean viles y despreciables”⁸⁸.

No obstante, como ocurre con el resto de la creación, el ser humano no es propiamente malo, ni es mala su naturaleza; Dios solo crea cosas buenas: “Ninguna criatura de Dios es mala, sino que el mal consiste en hacer mal uso de ella”. Por eso el pecado “no consiste en el deseo de una naturaleza mala, sino en el abandono de otra más excelente”. Pecar es, entonces, “usar mal del bien”⁸⁹, es la corrupción de aquello que está hecho e invitado a participar de la perfección.

San Agustín explica la forma de las cosas desde tres “bienes generales” que les hace ser lo que son: medida, belleza y orden. “Estas tres cosas [...] se encuentran en todos los seres creados por Dios, lo mismo en los espirituales que en los corporales”⁹⁰. Es decir, en el universo hay un orden de cosas y cada una, ocupando su lugar, es bella. Es importante comprender esto: lo real es un bien, pero lo es en la misma medida en que es finito: “Entendemos por medida el límite o fin”⁹¹. Del Ser primero y único, Ser que es en sí, deriva una pluralidad de seres, cada uno con su propia identidad. Es por eso que la medida o especificidad de cada cosa es la condición de que existan, y esa misma medida que les hace ser, es un límite.

Se da aquí una “feliz paradoja”: la condición de mutabilidad e imperfección de las criaturas, no solo deja abierta la posibilidad de que en ellas no se complete la perfección o esta disminuya, es decir, de que haya mal, sino que esta misma condición manifiesta que las criaturas son un bien que tiende a la perfección. San Agustín dice que desde el mismo instante en el que se genera el ser, cada cosa es conformada por una materia y una forma específica, que antes no era⁹². Ese límite de las criaturas en su especificidad, es también la condición de que sean algo. Por eso y paradójicamente, al límite y a la finitud del ser, que es la naturaleza, la entiende como la perfección de las criaturas. Tomás de Aquino se pronuncia sobre esto mismo: “Todas las cosas son buenas en la medida en que tienen el ser y tienen su propia bondad”⁹³. Es decir que todo lo creado no solo es un bien porque existe, sino por lo que es. Cada criatura supone, pues, una obra

⁸⁸ Ibíd.

⁸⁹ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.714.

⁹⁰ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.702.

⁹¹ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.713.

⁹² Cfr. S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.716-717.

⁹³ Ramos, A., *La causalidad del bien en Santo Tomás*, p. 126.

genuina y explícita. Cada ser posee una forma delimitada de ser, que se desenvuelve temporalmente, que cambia y que se perfecciona según su naturaleza o modo propio de ser. Por eso únicamente es posible hablar de creación siempre y cuando lo creado tenga un límite y no sea el Ser en sí.

Entorno a lo explicado, podemos percibir una diferencia entre el discurso de san Agustín y el de los postmodernos, ya sean escépticos o nihilistas, y es que para el filósofo de Hipona, la evidencia del mal en el mundo no tiene la última palabra en la descripción de la realidad. Lo real no es algo malo, sino que lo real es un bien en lo que lo malo toma partido como corrupción de aquello que en su origen es bueno. Rescatan los medievales de esto, no solo que exista el mal, sino que lo creado tiene su modo propio de ser y le es debida su propia perfección. Lo perfecto es entonces la teleología, el fin al que se mueve la creación entera, una llamada: “Al apetecer su propia perfección, que es una semejanza de la perfección del agente, el efecto apetece a la vez al agente que es Dios [...] Puede decirse entonces que toda generación es un esfuerzo por participar en la perfección divina”⁹⁴.

Además, la finitud e imperfección de lo real no supone para san Agustín un escándalo, ni un impedimento para hablar de perfección, “porque vuestra benigna y favorable omnipotencia no nos desampara, ni se aleja de nosotros, aun cuando nosotros nos alejamos de Vos”⁹⁵. Por otra parte, la realidad perecedera y corruptible del mundo temporal se interpreta en su pensamiento cristiano con la virtud de la esperanza, según la cual el fin último de las cosas no pertenece a este mundo sino que se abre a la realidad celeste. Lo terrenal es entendido acertadamente solo en el horizonte de lo eterno, en el que los bienes particulares se entienden como relativos en vistas al verdadero y último fin: “Es cierto que todas estas cosas inferiores tienen y nos comunican algunos deleites, pero no como los de mi Dios, que creó todas las cosas, porque en Él se deleitan eternamente los justos, y Él es todas las delicias de los rectos de corazón”⁹⁶.

La cuestión aquí tratada no responde ni quiere responder a la pregunta de por qué existe el mal en el mundo. Lo que aquí se explica es la naturaleza del mal, y cómo le es

⁹⁴ Ramos, A., *La causalidad del bien en Santo Tomás*, p. 124.

⁹⁵ S. Agustín, *Confesiones*, II, II.

⁹⁶ S. Agustín, *Confesiones*, II, III.

inherente a las cosas cierto tipo de mal. Pero no por ello se invalida la noción de bondad en Dios ni en sus criaturas, sino que, más bien, mediante el planteamiento del mal, se entiende la índole de la realidad: una naturaleza perecedera que busca y se encamina hacia su perfección.

Al hilo de las cuestiones planteadas sobre el bien y el mal, y su correspondiente inherencia al ser, ahora queremos aplicar lo dicho, aunque de una manera peculiar, a la ontología del ser humano, por eso desarrollaremos a continuación una antropología filosófica, en la que, por supuesto, sale a la luz la libertad.

5. El bien en la criatura libre

Sólo desde la referencia a Dios, causante de cada quién, se podrá coger por las riendas el descubrimiento de ese “quién soy yo”: “La criatura, en efecto, no tiene razón de ser sin su creador”⁹⁷. Esta afirmación ha dado lugar tanto a la especulación agustiniana, como a la corriente contemporánea de pensamiento, que niega la noción de criatura como “dependencia”. En su momento acudiremos, en este último sentido, a la hermenéutica nietzscheana.

El ser humano, hecho a imagen y semejanza de Dios, ve en sí mismo a su creador: “Vos estabais dentro de mi alma y yo distraído fuera, y allí mismo os buscaba; y perdiendo la hermosura de mi alma, me dejaba llevar de estas hermosas criaturas [...] Vos estabais conmigo y yo no estaba con Vos”. El interiorismo es la forma que advierte san Agustín de dar con la propia verdad, porque uno mismo es reflejo de la obra de Dios y, en la medida en que se encuentra consigo mismo, encuentra su verdad, que es Dios.

Traemos a este contexto a otro filósofo medieval, Nicolás de Cusa, que, en *Visione Dei*, expresa lo siguiente: “Mi rostro es verdadero rostro porque tú me lo has dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad Absoluta”⁹⁸. Soto Bruna dice, entorno a las palabras del cusano, que, “puesto que el Absoluto es y contiene en sí toda verdad, devuelve a la criatura el reflejo de su propio

⁹⁷ Concilio Vaticano II, De la Constitución pastora *Gaudium et spes*, “Sobre la Iglesia en el mundo actual”, Núms. 35-36.

⁹⁸ Nicolás de Cusa, *Visione Dei*, XV, p.64., citado por Soto Bruna, M. J. , *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, “Metafísica y libertad: Comunicaciones a las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra”, David González Ginocchio (ed.), publicación de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

ser divino”⁹⁹. El ser humano, por lo tanto, encuentra en su alma la verdad de sí mismo porque es un reflejo de su creador, que le ha dado su ser y su verdad. Por eso, el autodescubrimiento supone encontrarse con Dios mismo.

Ahora bien, el conocimiento de la propia intimidad se traduce a las acciones, no es independiente a la vida práctica, antes bien, ser verdaderamente lo que uno es, implica vivir en coherencia con eso. De este modo, al propio ser le corresponde un modo de conducir su vida, esto es, le corresponde un bien. Es por eso que, vivir de acuerdo al bien, se entiende también en el marco de la dependencia de la criatura con respecto a su creador: “La naturaleza del alma racional no es ser independiente, sino que debe estar sometida a Dios y conservar por la obediencia el orden y su salvación y no violarlo por la desobediencia”¹⁰⁰. Sometimiento, obediencia, dependencia, son palabras con las que este filósofo señala dónde radica el verdadero bien del hombre. Gilson alude a eso: “San Agustín dice [...] que cada cosa no es verdadera sino en la medida en que se conforma a su modelo divino”¹⁰¹. Profundizar en esto es clave para entender la índole de la libertad.

En una línea agustiniana, el bien propio del ser humano no se autoinventará espontáneamente en el propio vivir, sino que es actuar conforme al “modelo divino” del que es reflejo, es decir que hay una llamada, un bien que le pertenece, por eso dice que “el mejor de todos vuestros siervos es aquél que no atiende tanto a oír de Vos lo que él desea y quiere, como a querer y ejecutar lo que de Vos oyere”¹⁰².

El yo del que habla san Agustín se encamina hacia un proyecto existencial en el que la vida encuentra la medida, el orden, y la belleza cuando se dirige según el bien que le es conveniente a su ser: “La belleza consiste en la debida proporción”¹⁰³. Hallar esa “debida proporción” se consigue a través de la libertad.

La realización del bien, en el ser humano, únicamente ocurre bajo su consentimiento: “Y aquí es, precisamente, donde se abra el campo de la libertad, esto es,

⁹⁹ Soto Bruna, M. J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, p. 329.

¹⁰⁰ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.722.

¹⁰¹ Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, cap. XV: *Libre albedrío y libertad cristiana*, Rialp, Madrid, 2004, p.235.

¹⁰² S. Agustín, *Confesiones*, X, XXVI.

¹⁰³ Ramos, A., *Antropología y metafísica del bien*, p. 70, “Trasfondos familia y hogar”, vol. 8: “Bondad y vida cotidiana”, Ed. Soto Bruna, M^a Jesús, CEICID, Pamplona, 2012.

en la posibilidad de alcanzar aquella perfección que se encierra en la visión eterna de Dios sobre cada ser”¹⁰⁴. Por eso hacer el mal no es “sino un desorden de la voluntad que se aparta de la sustancia suma que sois Vos, Dios mío”¹⁰⁵. San Agustín señala que se tiene experiencia del mal cuando “nuestro corazón se ha extraviado y alejado de Él”¹⁰⁶. La verdad se brinda a cada uno, pero no se impone. El ser humano se encuentra desprovisto del grado de refuerzo natural con el que cuentan los animales porque a su dimensión instintiva le precede la razón libre. Dotada de la capacidad de pensar, la naturaleza humana es apertura, está en manos de la propia inteligencia y voluntad el perfeccionarse; es preciso que el ser humano se dirija y se complete a sí mismo pero, necesariamente, mediante su conocer y su querer.

La libertad es también la capacidad de negar ese bien que le es propio al hombre para dirigir autónomamente sus pasos hacia otro lugar: en ese caso la libertad no es libertad para el bien. Gilson alude a San Anselmo para explicar esta cuestión, tan discutida por los filósofos medievales: “Creado libre, el hombre pecó por el poder que tenía de pecar, pero ese poder no formaba parte de su verdadera libertad, que era la de no pecar”¹⁰⁷. Por su parte, san Agustín dice lo siguiente:

“Dios concedió a las criaturas más excelentes, es decir, a los espíritus racionales, que, si ellos quieren, puedan permanecer inmunes a la corrupción, o sea, si se conservan en la obediencia al Señor su Dios, permanecerán unidos a su belleza incorruptible; pero si no quieren mantenerse en esa dependencia o sumisión, voluntariamente se sujetan a la corrupción del pecado e involuntariamente sufrirán la corrupción en medio de los castigos”¹⁰⁸.

Entiéndase bien: la existencia de Dios es la causa de la libertad humana, libertad orientada, cargada de sentido. En efecto, hablar del bien en el hombre es hablar de la libertad. Cada uno es su propia tarea. Dios nos da el ser, pero Dios respeta que ese ser sea recibido como tal o no, que uno entregue su vida a vivir conforme a lo más profundo de sí mismo, o renuncie a ello y tome por bien algo distinto: “¡Torpe baja de un alma, que dejándoos a Vos, que sois el apoyo y firmeza de su ser, busca su perdición y exterminio”¹⁰⁹. No tiene una importancia menor el papel de la libertad, porque en

¹⁰⁴ Soto Bruna, M.J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra 'De visione Dei' de Nicolás de Cusa*, p. 326.

¹⁰⁵ S. Agustín, *Confesiones*, VII, XVI.

¹⁰⁶ S. Agustín, *Confesiones*, IV, XII.

¹⁰⁷ Gilson, E., op. cit., p.290.

¹⁰⁸ S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, p.704.

¹⁰⁹ S. Agustín, *Confesiones*, II, III.

función de la aceptación o negación del propio ser y del bien al que está llamado, se actúa y se da forma a la vida siendo esta una vida para el bien o, por el contrario, una vida entregada al vicio: “Porque el apartarse de Vos, o el volver a Vos, no se hace con pasos del cuerpo, ni consiste en distancia de lugares [...] el estar un hombre apartado de la luz de vuestro rostro es estar sumergido en las espesas tinieblas de sus vicios”¹¹⁰. Decidirse por el mal es también una opción de la libertad, pero en esa decisión, se hace esclava: “Es infiel a su esencia; el acto libre por el cual se hace menos libres, traiciona su propia libertad”¹¹¹. Sin embargo siempre se puede volver a encaminar los pasos hacia Dios, como insinúa la invitación que hace san Agustín: “*Volved a entrar en vuestro corazón, prevaricadores, y uníos estrechamente a vuestro Creador. Permaneced en Él, y seréis permanentes. Descansad en Él, y gozaréis de un verdadero descanso*”¹¹².

Llamamos “libertad interior” a la disposición que tiene el hombre de sí mismo sobre la que venimos hablando. En base a ella se cimienta la propia vida, y de ella depende que se encuentre su sentido. Es hasta tal punto radical la libertad interior, que se puede decir del hombre que es cocreador de sí mismo, coautor de su propia historia, puesto que el bien que haga o que deje de hacer, que sea “sí mismo” o abandone lo que su corazón reclama, está en manos de un primer acto libre en el que está en juego su propio ser. A partir del don recibido, cada uno es responsable de lo que quiere y hace de sí mismo, es protagonista de su existencia. Por eso dice Benedicto XVI que *Dios, al crearnos libres, renunció a una parte de su poder*.

El tipo de libertad de la que venimos hablando es la libertad que entendieron los medievales dentro de una antropología en la que se concibe al ser humano como criatura, “y así, la presencia divina, no alude sino a una visión de la verdad del propio ser de lo finito”¹¹³. Al hilo de tal concepción en la que el ser del hombre es un don recibido, la libertad tiene esta misma forma donal, puesto que consiste en encaminar el propio ser de forma que se complete el don recibido. Por lo tanto ser libre es, en su máxima expresión, aceptar el don que uno mismo es: “Has puesto en mi libertad que, si

¹¹⁰Ibid.

¹¹¹Gilson, E, op. cit. p.290.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Soto Bruna, M. J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, p. 331.

yo lo quiero, yo sea yo mismo”¹¹⁴. De lo que se entienda por persona y por libertad, dependerá el modo en que el ser humano perciba la realidad y su lugar en ella.

En contraste con la libertad interior, en la que hizo hincapié san Agustín siempre que hablaba de la sed de su corazón inquieto, expresamos a continuación el pensamiento nietzscheano.

Lo que Nietzsche entiende por libertad, que representa la idea de libertad concebida en la modernidad, es, consciente o inconscientemente, la forma en la que actualmente se entiende la condición libre del ser humano. El autor contemporáneo antes citado, Philippe, J., lo describe así:

“A menudo se considera que el único ejercicio de libertad auténtico consiste en elegir de entre diferentes posibilidades la que más nos conviene; de forma que, cuanto mayor sea el abanico de posibilidades, más libres seremos. La medida de nuestra libertad sería proporcional a la cantidad de opciones posibles”¹¹⁵.

Y añade que “esta noción de libertad, que enseguida incurre en contradicción y conduce a un callejón sin salida, se halla muy presente”¹¹⁶. Es una noción que se diferencia de la anterior con el término de “libertad exterior”. Para el pensamiento contemporáneo, lo más corriente ha sido considerar que ser libre consiste en controlar la propia vida, dominar las circunstancias y disponer del entorno según la propia conveniencia. Sin embargo hay, en efecto, dos cosas por las que esta manera de “absolutismo” de la libertad es utópico y *contradictorio*: por un lado, si bien es cierto que un ser libre es capaz de elegir entre diversas posibilidades, tales opciones no sólo son limitadas, sino que no las ha puesto aquel que elige, es más, no siempre son las que desearía; y, por otro lado, dependen del contexto en el que uno haya “caído”. Por lo tanto, el supuesto valor absoluto de la libertad entendida como capacidad de elección, encierra una concepción de pasividad en la que el ser humano es víctima de lo que le quita o le ofrece el mundo. Este modo de entender la libertad como incondicionalidad, termina por toparse con una libertad muy limitada. La libertad como valor absoluto es también un *callejón sin salida* porque, en la medida en que elegimos, el decidirse por una opción entre muchas, implica ir determinándose, acotar el marco de acción en la

¹¹⁴ Nicolás de Cusa, V. D., VII, p. 25, citado por Soto Bruna, M^a Jesús, *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra 'De visione Dei' de Nicolás de Cusa*, p. 324.

¹¹⁵ Philippe, J., op. cit., p. 27.

¹¹⁶ *Ibíd.*

vida. Por lo tanto, en coherencia con ese modo de libertad, para mantener intacto el valor incondicional del ser libre, habría que dejar de elegir para mantener intocable la multitud de opciones y, llevado hasta sus últimas consecuencias, habría que dejar de ser libres.

La concepción nietzscheana de libertad como mera libertad exterior, parece conducir a la conclusión de que la libertad es una mera ilusión. Por otra parte, si ser libre depende de que lo externo a uno mismo permita ejecutar esa libertad, el marxismo, por ejemplo, acierta, porque en la rebelión de las masas ante la opresión de los más fuertes, el ser humano se juega el tener o no libertad. Si la libertad no se tiene de hecho, sino por derecho, defenderla no parece estar justificado más que por una ideología que desea hacer de las personas seres libres, y en esa medida, la persona está expuesta también a otras ideologías que decidan establecer otra condición de seres humanos en la que no se incluya la libertad. Alejandro Llano dice que el peligro de pensar que la libertad debe ganarse, es que, en esa misma medida, puede perderse¹¹⁷. Los totalitarismos son un ejemplo de eso.

Diversos planteamientos en la historia piensan, implícitamente, que la libertad no se entiende como algo dado ya en el ser humano, y en esa medida se contradicen porque ser libre, desde esa noción, adquiere un sentido de contingencia y pasividad: se gozará o no de la libertad dependiendo del escenario en el que uno se encuentra. Según las circunstancias en las que se nazca y las oportunidades que la vida le ofrezca, la persona será más o menos libre. Desde esta perspectiva, la vida quedaría definida por la suerte y, en el fondo, uno no podría ser responsable de su vida ni de sí mismo, la realidad personal no le pertenecería a uno mismo como tal.

En la línea de tal concepto de libertad, el planteamiento del bien en el mundo moderno, así como el del mal para el mundo de la postmodernidad, se hizo únicamente desde una perspectiva masiva. La persona entendida en términos de “sociedad”, como si las circunstancias exteriores pudieran disponer de ella, queda subsumida en los acontecimientos. Viéndose estos volcados al desastre, el hombre se concibe a sí mismo en la ruina.

¹¹⁷A. Llano, *Caminos de la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2011.

El problema de querer abarcar la verdad y el sentido de la vida en términos generales, que miran hacia fuera y no hacia la propia interioridad, hace que se pierda la verdad en términos de “vida” y “persona”. La sociedad se escapa al control de la libertad del hombre, es más, las condiciones sociales parecen quitarle a él la capacidad de elegir incondicionalmente. El deseo de libertad absoluta, se topa con la imposibilidad de ejercer tal autonomía, se topa con su limitación, y queda de esta forma justificada la decepción de la condición humana, propia de las corrientes contemporáneas.

El desengaño descrito, en el que el deseo de elegir con absoluta autonomía se torna en incapacidad total para cambiar las circunstancias, paraliza el ejercicio de lo que propiamente es libertad. Traemos ahora el pensamiento existencial agustiniano. Su forma de comprender la condición libre del ser humano, contradice el individualismo contemporáneo mediante una razón de fundamento: entiende al hombre en el marco de su relación con Dios. ¿Y qué supone esto? A saber, que la criatura no escoge su ser, sino que le viene dado. En sus *Confesiones* se dirige a Dios como “el único, legítimo y verdadero dueño” del “campo de su corazón”. De forma que la libertad no es tanto ser dueños de nuestro ser y de la realidad, no se trata de una libertad constructora, antes bien, es una libertad de aceptación. J. Philippe afirma que “el hombre manifiesta la grandeza de su libertad cuando transforma la realidad, pero más aún cuando acoge confiadamente la realidad que le viene dada día tras día”¹¹⁸. Cuando se comprende a sí mismo como criatura, el hombre retorna a su condición finita y limitada: “Quien logra mirarse en el Absoluto como modelo a imitar, ve en realidad su propia verdad finita en la verdad absoluta”¹¹⁹. Uno empieza a experimentar la libertad interior cuando es capaz de “aceptar sus limitaciones personales, su fragilidad, su impotencia, esta o aquella situación que la vida le impone, etc.”¹²⁰. Acogiendo así el propio ser, las circunstancias y a los demás, el hombre puede encaminarse, por fin, hacia su propia perfección.

Previo a profundizar en la libertad, vamos a establecer una comparación, a grandes rasgos, entre la forma en la que san Agustín asume la idea de límite y finitud, con lo que más adelante consideraron tanto los modernos como los postmodernos, (aun siendo éstas, dos posiciones contrarias): por un lado, encontrar en san Agustín la concepción de

¹¹⁸Philippe, J., op. cit., p. 30.

¹¹⁹Soto Bruna, M.J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, p. 326.

¹²⁰ Philippe, J., op. cit., p. 30-31.

del hombre y del mundo desde los conceptos de límite y finitud, rompe con el prototipo de realidad que la “diosa razón” hizo esperar a los ilustrados en su anhelo por alcanzar la perfección humana. Por otra parte, san Agustín se diferencia también de la postmodernidad al reconocer en esa imperfección y finitud humana, la posibilidad de alcanzar el bien y la felicidad, mientras que para el pesimismo de las corrientes contemporáneas, tal condición, supone un mal insalvable.

Se trata del “péndulo” con el que muchas veces se ha descrito la historia del pensamiento universal. La modernidad y la postmodernidad se mueven en esos dos extremos: el de proyectar el cielo en la tierra y al ser humano como un dios, o, ante la evidencia de la imposibilidad de dominar la realidad y a nosotros mismos, entender el mundo como un caos sin valor alguno. Dos posturas, pero una misma raíz: el deseo de elegir la realidad, de recrear lo real. En el fondo, el deseo de ser dioses de la historia y del mundo.

En efecto, el nihilismo que anticipó Nietzsche cobró vida a lo largo del siglo XX, cuando la sociedad cayó en el desencanto del mundo que hasta hace poco había sido la promesa de la Jerusalén terrestre. Se apreció cómo la razón, tan exaltada por la generación anterior como camino seguro hacia el progreso de la humanidad, fue la causante de la mayor de las deshumanizaciones: la guerra. Entraron en crisis “los valores de una civilización como la ilustrada que no han servido para evitar la guerra, sino paradójicamente para aplicar la violencia racionalmente”¹²¹. Aquello que los modernos habían caracterizado de potencial infinito, para las generaciones posteriores era finito y cargado de mal. La “crítica de la razón moderna” constituye “la marca identificadora de las corrientes actuales de pensamiento”¹²². Desengañados de la perfección que se había proyectado en la sociedad ilustrada, la postmodernidad vive lo que Nietzsche había anunciado un siglo anterior:

“Describo lo que vendrá: el advenimiento del nihilismo... El hombre moderno cree de manera experimental ya en este valor, ya en aquel para después dejarlo caer; el círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio; se advierte siempre más el *vacío* y la *pobreza de valores*; el movimiento es imparable, por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlo. Al final, el hombre se atreve a una crítica de los

¹²¹Flamarique, L., *La tesis del final de la modernidad y las tendencias de la filosofía contemporánea*, Acta Philosophica: Pontificia Università della Santa Croce, vol. 19(1), 59-81, 23 p., 2010, p. 65.

¹²²Flamarique, L., *La tesis del final de la modernidad y las tendencias de la filosofía contemporánea*, p. 62.

valores en general; no reconoce su origen; conoce bastante como para no creer más en ningún valor; he aquí el *pathos*, el nuevo escalofrío... lo que cuento es la historia de los próximos siglos...”¹²³.

En la modernidad, la “diosa razón” predicó una verdad, toda ella cargada de ilusiones por hacer del mundo un sistema en el que sus partes cuadraran, y así, fijo el andamiaje del edificio, creciera hacia arriba. Lo social parecía ofrecer la seguridad de que el hombre, por fin, tomaba las riendas de su devenir. Este sistema cayó en su propia trampa, la imposición del orden ofrecida por unos, entró en colisión con el orden ofrecido por otros, causando el mayor de los desórdenes... Tomó la voz el vacío, la nueva predicación anunciaba la nada de la que estamos hechos y la carencia de sentido que supone la existencia. El nuevo andamiaje sobre el que camina la sociedad es el de la imposibilidad de encontrarle valor a la vida.

La actitud contemporánea está sellada por la sospecha, fruto de una “inteligencia escarmentada [...] de sí misma”¹²⁴. Desengañar la mirada del mundo como un orden racional, armónico y valioso, parece así ser la manera más acertada de proceder para la cultura contemporánea.

A este respecto, Nietzsche describe el origen de la cultura como un engaño en el que decidió acomodarse el hombre: “Animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la ‘Historia Universal’”¹²⁵. Para él, el conocimiento es una “niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres” que “los hace engañarse sobre el valor de la existencia”¹²⁶. Para sobrevivir a la realidad caótica, irracional y pulsional de la que está hecha la vida, el ser humano ha decidido crear un mundo de orden, de valores y de supuesta conquista de la verdad con la que todo parece tener una respuesta. Pero no es más que una ficción encubierta, una forma de enmascarar lo dramático de la vida. Esta historia, dice Nietzsche, comienza con “el más soberbio de los hombres, el filósofo”, porque desde Sócrates se optó por la razón y el lenguaje conceptual que fija lo real en términos de correcto e incorrecto; así, se

¹²³ Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887. KSA 13, pp.56-57, citado por Flamarique, L., *La tesis del final de la modernidad y las tendencias de la filosofía contemporánea*.

¹²⁴Flamarique, L., *La tesis del final de la modernidad y las tendencias de la filosofía contemporánea*, p. 64.

¹²⁵ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Traducción de Luis Manuel Valdés, Revista Teorema, Valencia, 1980,p. 3.

¹²⁶ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 4.

convence de haber alcanzado estabilidad y el hombre puede tranquilamente vivir en el engaño de que la realidad es armónica¹²⁷.

En efecto, el sinsentido parece ser la respuesta más coherente frente a los hechos de los que la historia es testigo en el siglo XX. Como declara la profesora Lourdes Flamarique,

“los aforismos de Nietzsche suenan cada día más actuales. Su poder de persuasión se nota en la aceptación de las descripciones y conclusiones de Nietzsche (a veces sin referirse a ello de un modo explícito) por parte de la filosofía contemporánea, ocupada en reflexionar sobre la pérdida de la verdad, el ‘fin de los valores’ la ‘muerte de Dios’ o la ‘crisis de la razón’”¹²⁸.

La perspectiva nihilista reclama volver a pensar el tema en una clave distinta: desde un sentido existencial. “La pérdida de sentido del existir se ha transformado en la pérdida de la comprensión de la persona humana en cuanto tal”¹²⁹. El nihilismo sustituyó a la metafísica¹³⁰, y parece pertinente hacerla resurgir para abrir nuevamente la posibilidad de reconocer la verdad de nuestro ser y, correlativamente, el bien que nos es propio realizar. De lo contrario, “el no saber uno de dónde procede, cuál es su fin, impide el ejercicio de la libertad” porque “el pleno ejercicio de la libertad supone un encuentro real con uno mismo y con el fundamento de mi ser, Dios en san Agustín”¹³¹. Por eso, es preciso volver a pensar la propia vida desde el verdadero sentido de libertad. Únicamente de esta forma será posible mirar hacia el propio ser sin que los acontecimientos sociales le arrebaten a uno la esperanza de llegar a ser feliz y de entender el valor de su persona.

Para la forma agustiniana y medieval, consiste en volverse hacia el fundamento y origen de la existencia del hombre y del mundo; esa es la marca en el que el filósofo de Hipona habla de libertad. Se tratará de una libertad ontológica y, por lo tanto, inherente a la persona; ninguna circunstancia puede arrebatarla, puesto que se trata de una libertad fundamental. Esta libertad no se conquista mediante la lucha, porque no se *tiene* libertad, sino que el ser humano *es* un ser libre, de un modo originario. Ser libre no

¹²⁷ Cfr., Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 3-5.

¹²⁸ Flamarique, L., *La tesis del final de la modernidad y las tendencias de la filosofía contemporánea*, p. 65.

¹²⁹ Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 34.

¹³⁰ Cfr. Flamarique, L., *La tesis del final de la modernidad y las tendencias de la filosofía contemporánea*, p. 64.

¹³¹ Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 34.

dependerá, por lo tanto, de que las demás personas o las situaciones exteriores actúen en respuesta a esa condición. Se puede ver coartada la libertad en un aspecto, a saber, impidiendo el ejercicio de elegir, por ejemplo, con quién casarse o qué carrera estudiar, pero nunca se le puede quitar al hombre su libertad interior. Ésta se expresa en una actitud personal ante la vida y ante la propia realidad: “Su ser-yo y su ser-persona, reside precisamente en la libertad, en tanto que es esta la que permite el, por así decir, movimiento del hombre hacia Dios, esto es, la plena posesión de sí”¹³².

Queremos arrojar luz sobre la libertad en el pensamiento de san Agustín para descubrir de qué manera se puede hablar de bien y de cómo se puede afrontar la propia vida de manera que quede manifiesto que el nihilismo no es la última y ni la más acertada posición.

6. Finalidad y libertad

El hombre libre es aquél que persigue su fin propio: volver a Dios. Un ejemplo típicamente agustiniano al respecto es el siguiente: “una piedra, cuando cae, busca su “lugar”, pero sin saberlo ni quererlo. El hombre ha de dirigirse hacia la felicidad, que es su “lugar”, su fin, consciente y voluntariamente”¹³³.

En el origen propio del ser personal, está su fin: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en ti”¹³⁴. El fin del hombre no puede separarse de la verdad de su ser. Mediante el camino del autodescubrimiento, el espíritu encuentra descanso, la felicidad: “Ve ahí donde Él está, en el alma a quien gusta la verdad. Está en lo íntimo del corazón”¹³⁵.

Permanecer fiel a uno mismo consiste, para la filosofía agustiniana, vivir en orden al último fin, que es Dios. Por lo tanto, la verdad misma es Dios: “Porque buscaros, Dios

¹³² Soto Bruna, M. J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, p. 328-329.

¹³³ *Ibíd.*

¹³⁴ S. Agustín, *Confesiones*, I, I.

¹³⁵ S. Agustín, *Confesiones*, IV, XII.

mío, es buscar mi felicidad y bienaventuranza: debo buscaros para que mi alma viva, porque Vos sois la vida de mi alma”¹³⁶. Y al contrario, fuera de Él, el alma se extravía:

“¿Adónde vais por esos derrumbaderos escabrosos?, ¿adónde vais a parar? El bien que buscáis y amáis proviene de Él [...] ¿Para qué insistir todavía en andar por caminos difíciles y penosos? No está el descanso en donde lo buscáis. Buscad lo que deseáis, pero sabed que no está donde lo buscáis”¹³⁷.

Dios es el “sumo bien”: “No hay cosa alguna más deliciosa que vuestro amor y caridad, ni que se ame más útil y saludablemente que vuestra verdad, cuya belleza y resplendor no admite comparación alguna”¹³⁸. Como bien primero y último, es también la luz desde la que todos los demás bienes adquieren su verdadera dimensión “porque cuanto hay de agradable en todas las cosas verdaderas, lo es precisamente en virtud de la misma verdad”¹³⁹. Es por eso que “para conseguir y gozar cualquiera de estas cosas, - los bienes terrenos- no se ha de salir, Señor, fuera de Vos, ni apartarse poco ni mucho de vuestra ley”¹⁴⁰.

La teoría agustiniana no dice que los bienes terrenales sean un mal, tampoco una banalidad “porque todos los bienes, sean corporales o espirituales, vienen siempre de Vos, Dios y Señor mío, de quien depende toda la salud y felicidad de mi cuerpo y alma”¹⁴¹. Para san Agustín “la vida misma temporal que aquí gozamos tiene sus halagos, dulzuras y atractivos”¹⁴². Sin embargo, viene a decir que, si Dios es el fin último al que se ordena la vida, los bienes en la tierra son relativos y mudables, incapaces de satisfacer el alma que anhela la verdadera felicidad: “¿Por ventura, dice el Verbo divino, yo me ausento y me mudo a alguna otra parte? Pues fija allí, alma mía, tu mansión y entrega allí cuanto tienes (pues de allí lo tienes), siquiera después de verte fatigada con tan repetidos engaños”¹⁴³.

Todas las cosas adquieren su verdadero orden, medida y belleza en Dios. En *La ciudad de Dios*, define el orden como la distribución de los seres, asignándoles a cada uno su lugar; tal definición, dentro del contexto de los bienes, supone que, en la medida

¹³⁶ S. Agustín, *Confesiones*, X, XX.

¹³⁷ S. Agustín, *Confesiones*, VI, I.

¹³⁸ S. Agustín, *Confesiones*, II, VI.

¹³⁹ S. Agustín, *Libre albedrío*, p. 371.

¹⁴⁰ S. Agustín, *Confesiones*, II, III.

¹⁴¹ S. Agustín, *Confesiones*, I, VI.

¹⁴² S. Agustín, *Confesiones*, II, III.

¹⁴³ S. Agustín, *Confesiones*, VI, XI.

en que se hace uso de las cosas en su debida proporción o se les asigna el papel que les corresponde, alcanzan su sentido y el hombre advierte la hermosura que les es propia: “¡Ojalá me hubieran reducido a un estado en que pudiese usar bien de las hermosuras de estas cosas terrenas y transitorias, haciéndome contener dentro de los justos límites que habéis señalado para el uso de las criaturas y de sus deleites!”¹⁴⁴.

Si el ser humano lleva dentro de sí esta llamada o invitación a realizarse en el bien, “podemos decir entonces con certeza que una cosa es mejor que otra porque se encuentra grabado en nosotros, por así decirlo, un entendimiento fundamental del bien”¹⁴⁵. A. Ramos explica esto cuando habla de Tomás de Aquino precisamente a raíz de la influencia de Agustín en el Aquinate.

Ahora bien, ¿cómo es posible que se hable de un “sumo bien” cuando se advierte que, de hecho, los hombres persiguen tan diversos bienes? San Agustín dice que “es uno mismo el fin a donde todos conspiran y desean llegar, que es a vivir alegres y contentos”¹⁴⁶. No obstante, explica, con la metáfora del sol, cómo siendo una la luz que todo lo ilumina, cada uno contempla el objeto que complace a su vista¹⁴⁷. En efecto, los hombres pueden tomar por objeto de su felicidad distintas cosas, pero, en el fondo, “todos desean el bien y huyen del mal, y si se afanan por cosas tan diversas, es porque cada uno tiene un concepto distinto del bien”¹⁴⁸. Aunque alguien se equivoque en su decisión, si la ha tomado es porque la considera buena; “falsa y aparente hermosura con que engañan los vicios al corazón del hombre”¹⁴⁹. Ante esto nos dice el de Hipona que “el error de cada uno consiste en que, confesando y proclamando que no desea otra cosa que llegar a la felicidad, no sigue, sin embargo, el camino de la vida, que a ella conduce”¹⁵⁰.

La condición para ser *bienaventurado* (o feliz) es, para san Agustín la de estar lejos de todo engaño, puesto que, en cualquier caso, todo hombre

“Más quiere gozar y alegrarse de bienes sólidos y verdaderos, que de aparentes y falsos. Luego será verdaderamente bienaventurado si, libre de toda molestia, no hallase ya alegría

¹⁴⁴ S. Agustín, *Confesiones*, II, II.

¹⁴⁵ Ramos, A., *Antropología y metafísica del bien*, p. 84.

¹⁴⁶ S. Agustín, *Confesiones*, X, XXI.

¹⁴⁷ Cfr. S. Agustín, *Libre albedrío*, p. 355.

¹⁴⁸ S. Agustín, *Libre albedrío*, p. 353.

¹⁴⁹ S. Agustín, *Confesiones*, II, VI.

¹⁵⁰ *Ibíd.*

sino en la Verdad suprema, de quien participaron su verdad todas las otras cosas verdaderas”¹⁵¹.

A lo largo de sus *Confesiones*, este filósofo defiende que hay un único bien último y verdadero para el hombre, como cuando dice que la vida feliz la poseen “solamente a aquéllos que os sirven voluntariamente, de los cuales Vos sois el gozo: ésa es la vida bienaventurada, una alegría ordenada a Vos, dimanada de Vos y poseída por amor de Vos; ésa misma es, y no hay otra verdadera”¹⁵².

El ser humano se juega su felicidad en el conocimiento y el deseo de lo verdaderamente bueno, porque si toma por bien algo que no lo es, en el intento mismo de alcanzar la felicidad mediante la posesión de ese bien, la pierde, y se hace esclavo. Cuenta san Agustín cómo “en lugar de buscar en Él los deleites, las honras, las verdades yaun a mí mismo también, buscaba todo esto en sus criaturas y, por eso, venía a caer en sentimientos, en confusiones y en errores”¹⁵³, porque “la *vida bienaventurada* es alegría y gozo que nace de la verdad, que es lo mismo que decir, alegría que nace de Vos, que sois la verdad suma, mi luz, mi Dios, vida y salud de mi alma”¹⁵⁴.

En relación a esto, Nicolás de Cusa también muestra que “la visión y la unión con el Absoluto no solamente conducen a la felicidad sino que conllevan la expresión de la máxima libertad que lo humano puede alcanzar, esto es, la posesión plena de sí”¹⁵⁵.

¿Por qué, si sigue cada uno el camino que se proponga y toma por bien lo que libremente desee, no puede ser feliz? Parece entonces que la libertad sea una ilusión, puesto que si solo hay un camino por el que se debe ir, la posibilidad de elección se reduce a una sola, directamente no se puede elegir, y por lo tanto es un error pensar que la libertad existe. Este es el razonamiento que deriva de equiparar el ser libre del hombre a la libertad de elección.

Afirmar que existe una verdad y un “sumo bien” para el hombre, reclama explicar en qué consiste la libertad de ese hombre. La respuesta la encontramos en la concepción agustiniana de libertad, que dice, en definitiva que “en esto consiste nuestra

¹⁵¹ S. Agustín, *Confesiones*, X, XXIII.

¹⁵² S. Agustín, *Confesiones*, X, XXII.

¹⁵³ S. Agustín, *Confesiones*, I, VI.

¹⁵⁴ S. Agustín, *Confesiones*, X, XXIII.

¹⁵⁵ Soto Bruna, M.J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra 'De visione Dei' de Nicolás de Cusa*, p. 323.

libertad, en someternos a esta verdad suprema; y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado”¹⁵⁶.

Así pues, la libertad, desde la teoría del bien en san Agustín, comporta dos elementos: *autodeterminación de la voluntad y orientación al bien*¹⁵⁷. La verdadera libertad es referencial y condicionada. La persona humana, ciertamente, posee una libertad inicial y radical (el libre albedrío). Ahora bien, la libertad de arbitrio no es un valor absoluto, sino que está referido y condicionado a un fin: el bien; es decir, que es una libertad-para alcanzar su felicidad, que es Dios. Solo entonces la persona puede ser verdaderamente libre (*libertas*)¹⁵⁸.

El planteamiento agustiniano se contrapone a aquel que entiende la libertad como un valor incondicional; ser libre no consiste en poder elegir sin restricción alguna. Así pues, “la libertad no es un valor absoluto, sino relativo. Implica una doble referencia: no se trata tanto de ‘ser libres’ como de ‘estar liberados’ de los obstáculos que nos impidan alcanzar nuestro bien”¹⁵⁹. Por lo tanto, la autodeterminación propia del ser libre que somos, únicamente cobra sentido desde la el un marco de dependencia de la criatura a su creador.

Hablar de referencialidad y dependencia en el ejercicio de la libertad trae de nuevo una palabra clave para descubrir la índole de nuestro ser: límite. En efecto, el hombre no es Dios. La naturaleza, lo real, de alguna forma se impone. Dentro del marco en el que las cosas son lo que son, la forma de vivificar la libertad, es mediante la aceptación del don que uno es, el decir “sí” a su propia realidad: “La vida se acerca a la bondad y a la felicidad cuando finalmente somos capaces de decir *sí* a nuestra realidad y a nuestras circunstancias”¹⁶⁰.

El ser humano completa el don de la creación aceptándolo, porque solo cuando se acepta el don que se ofrece, es verdadero don. La condición libre del hombre no consiste tanto en construir sobre lo creado como en contemplar la creación. Por eso dirá

¹⁵⁶ S. Agustín, *Libre albedrío*, p. 373.

¹⁵⁷ Cfr. Es la tesis de Pegueroles, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972.

¹⁵⁸ Cfr. Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, explicación de la libertad en san Agustín, p. 32.

¹⁵⁹ Soto Bruna, M. J., *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 32.

¹⁶⁰ Burggraaff, J. *La libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid, 2012, p.23.

Speamann, hablando metafóricamente de la realidad como una melodía, que “la felicidad consiste en abrir los oídos”¹⁶¹.

Cuando Dios da el ser a su criatura, la recepción que corresponde y completa ese don es la de saberse criatura. En esta comunicación entre criatura y creador, la persona entiende su raíz y vuelve a ella, “la finitud requiere la reconducción, según el principio neoplatónico del regreso, a la unidad, de lo múltiple a lo uno, en lo cual se constituye precisamente la perfección a la que está llamada la imagen –entiéndase por la criatura”¹⁶². De esta forma, la historia del hombre se hace referencial, es una vida-para algo y en relación con alguien. Uno deja ya de ser enteramente dueño de sí mismo, para entrar en la gratitud del que recibe algo, está en deuda con aquél que le ha dado la existencia. Y si este don se da desde el amor, la deuda se paga también en el amor.

El corazón sediento de san Agustín le impulsa durante muchos años a mendigar la felicidad de distintas fuentes, como cuenta en sus *Confesiones*: “Yo también me entregué osadamente a varios y sombríos afectos y pasiones, con lo cual se afeó la hermosura de mi alma”¹⁶³. Esos bienes a los que les reclama la felicidad, le dejan un poso de frustración:

“¡Oh!, ¡qué tarde llegasteis a ser todo mi gozo! Callabais Vos entonces, y yo con soberbio abatimiento y con inquieto cansancio apartándome de Vos, iba prosiguiendo en buscar más y más gozos estériles, que eran como semillas que no me habían de producir otros frutos que penas, sentimientos y dolores”¹⁶⁴.

Por eso se lamenta diciendo “tarde os amé, Dios mío, hermosura tan antigua y tan nueva; tarde os amé”¹⁶⁵.

En efecto, el corazón del hombre mira equivocadamente a los bienes de esta tierra porque quiere ser colmado: “Infeliz de mí, me acaloré y fatigué siguiendo el ímpetu de mis pasiones, apartándome de Vos, y traspasando todos los límites justos que vuestra ley me había puesto y señalado [...] para que así buscarse deleites cumplidos y sin

¹⁶¹Speamann, R., *Límites*, p. 103, citado por Soto Bruna, *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p. 37.

¹⁶²Soto Bruna, M.J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, p. 326.

¹⁶³S. Agustín, *Confesiones*, II, I.

¹⁶⁴S. Agustín, *Confesiones*, II, II.

¹⁶⁵S. Agustín, *Confesiones*, X, XXVII.

mezcla de amarguras y disgustos”¹⁶⁶. Finalmente, la conversión de san Agustín significó dejar de buscar su felicidad en los bienes pasajeros

“porque van estas cosas caminando sin parar hacia el no ser y despedazan al alma con pestilentes deseos de existir siempre y descansar en las mismas cosas que ama. Pero en estas cosas transeúntes y sucesivas no tiene el alma en dónde parar y descansar, porque ellas, como no paran, huyen”¹⁶⁷.

Advirtió que su sed era en realidad un anhelo de lo eterno: “No hubiera encontrado cosa alguna en que poder deleitarme de ese modo, fuera de Vos, Señor”¹⁶⁸. Descubrió en Dios el fin último de su vida, una fuente de felicidad verdadera, que no perece:

“Pues decidme, Dios mío y Señor, por vuestra infinita misericordia, lo que Vos sois para mí. Responded diciendo a mi alma: *Yo soy tu salud eterna*. Mas decídselo de tal modo que lo oiga bien y lo entienda. He aquí, Señor, delante de Vos, los oídos de mi corazón abridlos Vos y decid a mi alma: *Yo soy tu salud*”¹⁶⁹.

El encuentro personal que tiene san Agustín con Dios le desvela el material del que está hecho: “Al encontrar a Dios encuentra lo que él no es, lo que le falta: una esencia eterna. Lo eterno se manifiesta íntimamente”¹⁷⁰. En coherencia con esto, para san Agustín, los deseos nacen de lo más profundo de su ser, y no podrían satisfacerse fuera de la verdad propia de su mismo ser, por eso afirma: “En Vos es donde se halla perfectísimamente el descanso y la vida perpetua e inalterable. Los que entran a ser participantes de ella, entran en la alegría de su Señor, sin tener ya que temer ni que desear, pues se hallan sumamente bien en el Bien sumo”¹⁷¹. De esta forma, asume su propia existencia en la dimensión de lo eterno, porque se entiende en referencia a algo que está más allá de sí mismo, Dios, el cual, siendo inmutable y eterno, ama a su criatura con esa misma infinitud y eternidad: “Todo será estable, firme y permanecerá contigo –refiriéndose a su alma- estando unida tú a Dios, que siempre permanece y eternamente es estable”¹⁷².

Ahora bien, la condición de criatura no hace del hombre un ser subordinado a una fuerza que, imponiéndose, ha dado vida a algo inferior. San Agustín siente en el

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ S. Agustín, *Confesiones*, IV, X.

¹⁶⁸ S. Agustín, *Confesiones*, II, II.

¹⁶⁹ S. Agustín, *Confesiones*, I, IV.

¹⁷⁰ Arendt, H., *El concepto de amor en san Agustín*, Encuentro, Madrid, 2001, citado por Soto Bruna, M, *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, p.35.

¹⁷¹ S. Agustín, *Confesiones*, II, X.

¹⁷² S. Agustín, *Confesiones*, IV, XI.

misterio de la Encarnación del Verbo divino, cómo la naturaleza humana es elevada a un rango divino:

“El Verbo eterno se hizo carne para [...] que pudiese ser alimento suavísimo y proporcionado a nuestra pequeñez e infancia. [...] Porque vuestro divino Verbo y verdad eterna, siendo infinitamente superior a la más noble porción de vuestras criaturas, levanta hasta sí mismo a los que se le humillan y sujetan; y acá abajo, en la inferior porción del universo, se dignó edificar para sí mismo una humilde casa de nuestro propio barro [...], que al exaltarse gloriosa los levantara del polvo de la tierra a la mayor altura”¹⁷³.

Que Dios se dignara a manifestarse al ser humano tomando su misma forma humana, refleja la importancia radical del ser humano: “De siervos que éramos, nos hizo vuestros hijos el que, siendo Hijo vuestro, se hizo nuestro siervo”¹⁷⁴. Por eso, el “rango” de criaturas no es meramente el de seres inferiores. En todo caso, somos felizmente inferiores, puesto que la persona tiene su razón de ser en Dios, el cual vio bueno que existiéramos y ha obrado porque ha querido obrar. ¿Qué otro sentido podría tener entonces su creación si no es el de que lo ha hecho por puro amor? La criatura, entonces, puede poner confiadamente su esperanza en un amor que supera su finitud y le salva: “Este vuestro único Hijo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, me redimió con su sangre”¹⁷⁵.

7. Conclusión

Recuperando brevemente lo dicho hasta ahora, reconocer al hombre como criatura, es reconocer su ser, esencialmente, como un don recibido de su creador. En esta medida, saber “quién soy yo” pasa por mirar a aquél Ser de quien procede el propio ser. También como criatura, que nace con y en una realidad ya dada, alcanzar la verdad supone andar en su búsqueda: en una metafísica creacionista como la de san Agustín, el ser humano logra entenderse dentro de los límites que la creación supone y que su propia realidad, de alguna manera, le impone. Desde tal contexto, la condición libre del hombre se vivifica en la aceptación del don, la aceptación de sí mismo y de todo lo recibido. La libertad fundamental, por lo tanto, es el soporte sobre el que se puede cimentar un verdadero proyecto vital: lejos de perder el tiempo y las fuerzas en luchar

¹⁷³ S. Agustín, *Confesiones*, VII, XVIII.

¹⁷⁴ S. Agustín, *Confesiones*, X, XLI.

¹⁷⁵ *Ibíd.*

contra las circunstancias o personas de su alrededor, el hombre se hace capaz de acoger lo que se le ha dado y sabe vivir, de esta forma, en plenitud. En cambio cuando la libertad niega el don del propio ser, se niega a sí misma; el ser humano pierde su libertad porque se entrega a aquellos bienes entre los que elige según su deseo, pero que no satisfacen su inquietud más profunda, y en ese desorden, su propia libertad se hace esclava, quedando así mermada y reducida a una libertad exterior, vulnerable a las circunstancias que le rodeen. Optar por la aceptación permite, por el contrario, encaminar el ser hacia la felicidad, ya que uno se hace libre de dirigir su propia vida hacia el bien último o el fin que le es propio: Dios, “porque no quedará ningún anhelo por saciar cuando Dios sea todo en todos”¹⁷⁶.

Vivir coherente con el don del propio ser, trae consigo vivir en comunión con Dios. Ahora bien, ¿qué le queda al hombre?, ¿qué le supone encontrarse con Dios? Estar inserto en una comunicación entre criatura y creador, es saberse amado y amar, la vida se transforma en un proyecto de amor. Conocer esto carece de valor fuera de la realización del amor en el día a día, “pues para esto nos amó precisamente, para que nos amemos los unos a los otros; y con su amor hizo posible que nos ligáramos estrechamente”¹⁷⁷.

El amor tiene su raíz en la forma más profunda de libertad. La naturaleza humana, racional y libre, incluye la capacidad de amar; no obstante, únicamente en el despliegue de la libertad interior, en la que la vida adquiere un sentido donal, el ser humano se abre al verdadero amor, que está en la dimensión de lo eterno: "No como se aman quienes viven en la corrupción de la carne, ni como se aman los hombres simplemente porque son hombres; sino como se quieren todos los que se tienen por dioses e hijos del Altísimo”¹⁷⁸.

Encontrarse con Dios trae consigo advertir la finalidad de nuestra vida en un plano de eternidad, se eleva así la condición humana frágil, a la naturaleza imperecedera que se deja amar infinitamente por Dios, y, más aún: “Nos habéis mandado que no solamente os amemos a Vos, sino también al prójimo”¹⁷⁹. Así pues, amando a Dios, la

¹⁷⁶De los tratados de san Agustín, obispo, sobre el evangelio de san Juan, *El mandamiento nuevo*, Tratado 65, 1-3: CCL 36, 490-492.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸ *Ibíd.*

¹⁷⁹ S. Agustín, *Confesiones*, X, XXXVII.

persona ama también a los demás en Dios: “Dichoso el que os ama a Vos, y a su amigo le ama en Vos, y a su enemigo por amor de Vos. Porque sólo está libre de perder a ninguno de sus amados quien los ama a todos en aquél que nunca puede perderse ni faltar”¹⁸⁰.

Por lo que venimos diciendo, No se entiende la comunión con Dios sin la comunión con las demás personas “en tanto que toda criatura es una visión de Él”¹⁸¹. Entrar en la comunicación amorosa con Dios es, por lo tanto, estar también en paz con el mundo que él ha creado y con las demás personas, que son imagen del creador. En definitiva, como dice san Agustín, “amándose unos a otros con el mismo amor con que él los amó”, permite “conducirlos a todos a aquel fin que les satisfaga, donde su anhelo de bienes encuentre su saciedad”¹⁸².

¹⁸⁰ S. Agustín, *Confesiones*, III, IX.

¹⁸¹ Soto Bruna, M.J., *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, p. 327.

¹⁸² De los tratados de san Agustín, obispo, sobre el evangelio de san Juan, *El mandamiento nuevo*, Tratado 65, 1-3: CCL 36, 490-492.

Bibliografía

Obras de San Agustín:

-S. Agustín, *La naturaleza del bien. Contra los maniqueos*, Estudio introductorio de Antuñano Alea, Editorial Gredos, Madrid, 2012.

-San Agustín, *El libre albedrío*, “Obras de San Agustín. Obras filosóficas”, versión, introducción y notas de Victorio Capanaga, Editorial Católica, Madrid, 1951.

-San Agustín, *Confesiones*, Agustín, Santo, Obispo de Hipona, Madrid, Espasa Calpe, 1983.

Bibliografía secundaria:

-Jacques Philippe: *La libertad interior*, Rialp, Madrid, 2011.

-M^a Jesús Soto Bruna: *El bien como la verdad de la voluntad. Felicidad*, “Trasfondos familia y hogar”, volumen 8: “Bondad y vida cotidiana”, Ed. Soto Bruna, M. J., CEICID, Pamplona, 2012.

-M^a Jesús Soto Bruna: *La libertad en la manifestación de la imagen según la obra ‘De visione Dei’ de Nicolás de Cusa*, “Metafísica y libertad: Comunicaciones a las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra”, David González Ginocchio (ed.), Pamplona, 2009.

-Alice Ramos: *La causalidad del bien en Santo Tomás*, artículo del Anuario filosófico, volumen 44, nº 1, Facultad de Filosofía y letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

-Alice Ramos: *Sobre el bien y lo eterno*, “Trasfondos familia y hogar”, volumen 8: “Bondad y vida cotidiana”, Ed. Soto Bruna, M. J., CEICID, Pamplona, 2012.

-Etienne Gilson: *El espíritu de la filosofía medieval*, cap. XI: *El conocimiento de sí mismo y el socratismo cristiano*, cap. XIV: *El amor y su objeto*, Rialp, Buenos Aires, 2004.

-Juan Pegueroles: *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona, 1972.

-Lourdes Flamarique: *Enseñanza de la filosofía. Apuntes para la universidad del siglo XXI*, Artículo de la revista “Pensamiento y cultura” vol. 11-1, 2008.

- Lourdes Flamarique: *La tesis del final de la modernidad y las tendencias de la filosofía contemporánea*, Acta Philosophica: Pontificia Universita della Santa Croce, vol. 19(1), 59-81, 23 p., 2010.

- Viktor E. Frankl: *El hombre en busca de sentido último. El análisis existencial y la conciencia espiritual del ser humano*, Paidós, Barcelona 2002.
- Martin Heidegger: *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2009.
- Friedrich Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Traducción de Luis Manuel Valdés, Revista Teorema, Valencia, 1980.
- Concilio Vaticano II, De la Constitución pastoral *Gaudium et spes, Sobre la Iglesia en el mundo actual*, (Núm. 35-36).
- De los tratados de san Agustín, obispo, sobre el evangelio de san Juan, *El mandamiento nuevo*, Tratado 65, 1-3: CCL 36, 490-492.
- Jutta Burggraff: *La libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid, 2012.
- Alejandro Llano: *Caminos de la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- Rainer M. Rilke: *Cartas a un joven poeta*, Argentina, El Cid Editor, 2004.