

Resumen

Toda la vida de San Agustín fue una intensa búsqueda de la definición del hombre. Recorrió en sus meditaciones las tres direcciones que acotan el campo de la investigación antropológica: el ser del hombre, su perduración más allá de la vida y el sentido de su existencia. Él descubrió que la naturaleza del hombre es “dialéctica”: es un ser que está en un mundo hecho para él, pero él es hecho para Dios. Como no hay una adecuación entre su ‘ser en’ y su ‘ser para’, el hombre se convierte en un discurso abierto infinitamente, cuyo final trasciende sus posibilidades. Además, el hombre ocupa un lugar intermedio en la configuración ontológica del universo agustiniano, un medio entre la Nada y el Todo, entre el cuerpo y el Creador del sí mismo y del cuerpo. De hecho, en la *Enarración* al Salmo 109, explica así la condición mortal, finita, del ser humano: “Como el torrente recoge las lluvias y se hincha, salta, se despeña, y corriendo acaba su carrera, así es todo el curso de la mortalidad... el género humano, de lo oculto va apareciendo y corre; con la muerte otra vez se oculta. En el intermedio resuena y pasa”. Es decir, el hombre es un murmullo entre dos abismos.

Palabras clave: ser del hombre, naturaleza dialéctica, ser en, ser para.

Agustine of Hippo and human nature

Abstract

The life of St. Augustine was an intense search for the definition of man. He studied the three directions that delimit the field of anthropological research in his meditations: the being of man, his endurance beyond life, and the meaning of their existence. He discovered

*María Guadalupe Llanes (Universidad Central de Venezuela)

**Conferencia dictada en las IX Jornadas de Investigación Humanística y Educativa. Caracas, 13 al 16 de noviembre de 2006.

that the nature of man is "dialectical": he is a being that is in a world made for him, but he is made for God. As there is not a match between 'being in' and 'being for', the man becomes a speech open infinitely, the end of which transcends its possibilities. Furthermore, humankind has an intermediate place in the ontological configuration of the Augustinian universe, a medium between nothing and everything, between the body and the creator of the self, and of the body. In fact, in the *Enarracion* to the Psalm 109, explains the mortal and finite condition of the human being: "As the stream collects rain and swells, jumps, falls, and running ends its career, so is the entire course of mortality... the mankind, from the occult will appear and run; with death again is hidden. It resonates in the intermediate and passes". I.e., the man is a whisper between two abysses.

Keywords: Man's Being, Dialectical Nature, To be In, To be For.

“Me he convertido para mí mismo
en un campo de dificultades y de abundante sudor”;
sin embargo,
“no hay cosa alguna más cercana a mí que yo mismo”²³⁴

Introducción

San Agustín se plantea la cuestión antropológica con una profundidad de abismo. El hombre es un enigma para sí mismo que aun así quiere explicar su ‘ser’, su lugar en el tiempo y el sentido de su existencia. El ser humano es un animal en busca de sentido, es autoconsciente y se piensa. Pero, Agustín descubre que pensándose a sí mismo no puede abarcar todo lo que él mismo es²³⁵ y afirma: “Sondeas la profundidad del mar. ¿Pero hay acaso abismo más profundo que el de la conciencia humana?”²³⁶ Se refiere a toda conciencia humana, la de los buenos y los malos: “Está oculto el corazón bueno, está oculto el corazón malo: un abismo hay en ambos, pero están patentes a los ojos de Dios, a quien nada se oculta²³⁷ ... todo hombre, aunque sea justo, aunque haya adelantado en algunas cosas, es un abismo”.²³⁸

Un abismo, imagen recurrente agustiniana, se caracteriza por la ausencia de luz, por su contenido de tinieblas. Así es en el hombre la oscuridad que lo conduce a la nada. Pero en el fondo de su alma reside una Luz. En efecto, Dios hizo del hombre un espejo para reflejar su luz y salvarlo de su propio abismo. La vía de ascenso hacia el conocimiento de Dios se convierte en una vía de descenso hacia el fondo del abismo de la conciencia. Y ahí es donde mora la Verdad, Dios. Luego, Dios ‘es’ en tanto se le descubre por medio de un diálogo del alma consigo misma. La conciencia se topa con lo divino en la “memoria Dei” y entiende que aquello que halló la trasciende. El Ser eterno ‘es’ Dios, entonces, cuando la conciencia lo afirma trasciende sus propios límites.

En otras palabras, el ‘Ser que es’ es ‘Dios’ cuando un espíritu humano lo descubre y reafirma su existencia extramental, cuando lo reconoce trascendente y razón última de su

²³⁴ *Confessiones* X, XVI

²³⁵ *Confessiones* X, 8

²³⁶ *Enarrationes in Psalmos* 76, 18

²³⁷ *Enarrationes in Psalmos* 134, 16.

²³⁸ *Enarrationes in Psalmos* 41, 13.

propia conciencia. Dios ‘es’ eternamente y nuestra naturaleza consiste en encontrar su huella. Ésta no es, tan sólo, una tendencia subjetiva del hombre, es el destino que acompaña ontológicamente a la esencia misma del alma. Encuentra aquí Agustín la paradoja que acompaña al hombre mientras vive: es un ser que “está en el mundo hecho para él, pero él es hecho para Dios, que no es el mundo”.²³⁹

Al estar hecho para Dios en un mundo que no es Dios, pero que se le ofrece como deseable y como camino para alcanzar su verdadero fin, el hombre es un discurso abierto, en busca de la unidad, de su propio lugar, en fin, de su humanidad. Hacia allá lo conduce su peso, como a todas las cosas en el universo. A diferencia de los otros seres cuyo peso se resume en fuerzas naturales, el peso del hombre es el deleite, que satisface las pasiones, y el amor, que resume la acción de la voluntad. El peso ordena, impele a cada ser hacia su centro de reposo. Y el hombre busca también su paz y descanso en el orden que es adecuado a su naturaleza, en Dios.

Ante esta situación extraña de la naturaleza íntima y única del ser humano, cabe preguntarse: ¿Puede el hombre alcanzar la felicidad y la libertad mientras vive en este mundo?, o ¿sólo podrá alcanzar la paz en una vida ultraterrena? ¿Es su naturaleza un impedimento tan fuerte que haga imposible la consecución de su fin? ¿Por qué haría Dios al hombre con un fin que no puede alcanzar?

Este ensayo se propone hacer una breve revisión de las respuestas a estas interrogantes.

1- Modo, especie y orden (o medida, número y peso).

La ontología agustiniana propone un universo cuyos seres, materiales y espirituales, poseen una estructura general, cuyas categorías constitutivas son el modo, la especie y el orden, que corresponden al trío bíblico: medida, número y peso. Así lo dice Agustín:

Nosotros los cristianos católicos adoramos a Dios, de quien proceden todos los bienes, grandes y pequeños; de Él procede todo modo, sea grande o pequeño;

²³⁹Sciacca, M. *San Agustín*, Barcelona, Ed.Miracle, 1957.

de Él, toda forma o especie, sea grande o pequeña; de Él, todo orden, sea pequeño o grande.

Porque todas las cosas, tanto mayor bien encierran cuanto son más moderadas, hermosas y ordenadas; y cuanto menos moderadas, hermosas y ordenadas son, tanto menos bienes tienen. Las tres cosas, pues: el modo, la forma y el orden –y no menciono otros innumerables bienes porque se reducen a éstos-, estas tres cosas, digo, conviene saber: el modo, la forma y el orden, como bienes generales, se hallan en todas las cosas hechas por Dios, lo mismo en las espirituales que en las corporales. Dios está sobre todo modo, toda forma y todo orden, y no está encima sobre espacios locales, sino con una inefable potencia, porque de Él procede todo modo, toda forma y todo orden.

Donde estas cosas están derramadas con largueza, hay allí grandes bienes; donde escasean, son también menguados los bienes; donde faltan, no hay bien alguno. Asimismo, donde relucen estas cosas, allí hay grandes naturalezas; donde están regateadas, son pobres también las naturalezas, y donde no existen, tampoco hay naturaleza alguna.²⁴⁰

El ‘modo’ se refiere a lo que constituye una cosa, a su existencia. Toda naturaleza posee un ser característico en el cual dura, afirma Agustín. La esencia y la existencia son otorgadas por Dios y son lo que se manifiesta en primer lugar. En el modo está incluida la ‘unidad’. Ser es ser uno, es decir, todo lo que existe tiende a la unidad estructural, en el caso de las criaturas; o es la unidad simple, en el caso de Dios.

La composición estructurada y estable de las cosas, en medio del cambio, explica este universo dinámico, como dice Agustín:

“porque las cosas nacen, y mueren, y naciendo, casi comienzan a ser, y crecen para llegar a su perfeccionamiento, y cuando son perfectas envejecen y fenecen. No envejecen todas, pero fenecen todas. Pues cuando nacen y tienden al ser, con tanta mayor prisa caminan al no ser. Tal es su **manera de ser**,” (su modo) “que Vos les habéis dado, porque son partes de las cosas que no coexisten jamás

²⁴⁰*De civitate. Dei XII, 5.*

simultáneamente, sino que por la alternativa de su desaparición y sucesión contribuyen todas a componer en todo de que forman parte”.²⁴¹

Agustín afirma que las cosas “crecen para llegar a su perfeccionamiento”, es decir, todos los entes mudables de este universo tienen como fin, como propósito fundamental, actualizar todas sus potencialidades para lograr ser perfectos y así honrar la Perfección Suprema de su Creador. Hay que tener presente que, en la ontología agustiniana, la forma no es una actualización completa, en un solo instante, de la materia prima; más bien, esa estructura que es fundamento del ser, la forma, se actualiza paulatinamente, desde la razón seminal que es la misma forma incoada, hasta la perfección de la forma completamente actualizada.

Pero la perfección significa medida. Ni lo excesivo ni lo escaso son perfectos. “En medio de los extremos está el modo, esto es, lo que basta”, añade Agustín.

En efecto, las criaturas no tienen un fin natural para el cual no estén equipados, por supuesto que Dios crea a cada ser con un fin, pero le da las cualidades necesarias para alcanzarlo. El *modus* tiene que ver con la perfección, pero también con la medida que se ocupa de que nada falte ni sobre al ser en la consecución de su propósito.

Además, todos los seres con sus respectivos fines forman parte del plan total divino, con un solo fin último.

El modo y la medida nos ofrecen una visión ontológica primaria de los seres y dan testimonio de un orden esencial, manifestado en todo lo creado por una mente que piensa, con sabiduría infinita, la complejidad de este universo activo deviniendo hacia la plenitud de su fin último: Dios mismo.

La medida fija, también, los límites entre Creador y criaturas. Define hasta dónde puede llegar el ser participado para que no se confunda con el Ser que ‘es’, ni en Sí mismo, ni en Su actividad. Así, el ser finito tiene una carencia esencial de ser en la medida en que participa más o menos del ser y eso se traduce, moral y ontológicamente, en carencia de bien, es decir, tendencia hacia el mal. El mal, así concebido como ausencia de bien, no

²⁴¹ *Confessiones*. IV, 10. (resaltado nuestro)

tiene valencia óptica; por ello, no puede ser constitutivo del Ser pleno, simple, cuya esencia consiste en ser absolutamente, en completa actualidad, en quien nada puede faltar o estar disminuido.

El ‘modo’ de ser de cada cosa, su *modus*, queda apropiadamente establecido gracias a la ‘medida’ que determina,asimismo, la proporción ontológica, la congruencia en la relación entre sus partes. La medida está enlazada con el número y la especie. En efecto, *species, ordo*, son constantes ontológicas íntimamente relacionadas, inseparables, en cada naturaleza, y cada una conduce a las otras dos.

Sobre la especie o forma dice Agustín:

“De Dios procede aun la más insignificante especie, y lo que de la especie se afirma vale igualmente de la forma, porque no sin razón para alabar algo se emplean como equivalentes ambas palabras: *nequeenim frustra tamspeciosissimusquametiam formosissimus in laude ponitur*”.²⁴²

La forma es el principio de la distinción y el ornato en las criaturas. Hay dos tipos de formas, según Agustín: la aristotélica intrínseca a las cosas y la platónica trascendente, modelo de las cosas, que está en el Verbo divino.

El mundo aparece a partir de un proceso, iniciado por Dios, en tres etapas: *colere, distinguere, ornare* (crear, distinguir y adornar) La formación incluye la distinción y el ornato, y es llevada a cabo por el Verbo. Ciertamente, el Padre crea la materia a partir de la nada y el Verbo se ocupa, como obrero maestro, de su formación, Primero con las razones seminales, después éstas se actualizan progresivamente, siempre bajo el control del poder de Dios que no permite la intromisión del caos, ni de lo nuevo autónomo, en su universo.

El Verbo realiza la formación ontológica de los seres en tres momentos, como lo explica Pegueroles:

“El Verbo: 1º llama a sí la materia informe (*vocatio*); 2º ésta se vuelve hacia su forma o idea en el Verbo (*conversio*); y 3º queda entonces formada (*formatio, illuminatio*). La formación ontológica resulta, pues, de una conversión natural”.²⁴³

²⁴²*De vera religione*. XVIII, 35.

²⁴³Pegueroles, J., “Naturaleza y persona en San Agustín”, *Augustinus* XX, 1975, pp. 17-28.

Además, la formación de las cosas está presidida por los números, de hecho la forma se manifiesta por medio de números. Agustín enfatiza esto, cuando aclara que todo lo creado posee ser porque tiene números²⁴⁴. Sin los números las cosas no podrían existir, sin cierta concordia que posibilite la constitución de su ser, es decir, sin forma:

“La vida, pues, desviándose... del que la creó,... y queriendo... gozar de los cuerpos...tiende a la nada: tal es la maldad o la corrupción; no porque el cuerpo sea nada, pues también él tiene su cohesión de partes, sin la cual no puede existir... Todo cuerpo posee como cierto reposo de forma, sin el cual no existiría... Los cuerpos poseen... su forma o especie, sin la cual no serían lo que son”.²⁴⁵

Entonces, el número evidencia la unidad, manifiesta que en ese ser está presente la forma, pero ésta es el fundamento ontológico de la unidad. El número de una planta, por ejemplo, es la manifestación perceptible por la razón de su cohesión interna, en virtud de la cual todas sus partes, sus hojas, tallo, raíz, etc., coexisten en una unidad estructurada, duradera y armoniosa.

Los números son también, desde el punto de vista ontológico, leyes de las cosas. Organizan el movimiento de los seres creados, rítmicamente. El aspecto racional del número es un testimonio de la racionalidad del Universo y de su Creador que debe ser una Inteligencia absoluta, un Maestro del orden. Dice Agustín:

“porque si, contemplando lo mutable o con los ojos del cuerpo o con la consideración del ánimo, todo se presenta regulado por la fuerza de los números, quitada la cual se van al fondo de la nada, sábetse que estas cosas son transitorias, con sus movimientos acompasados y la variedad distinta de sus formas, realizan como unos versos temporales; y que existe una Forma eterna e inmutable, ni contenida ni extendida por lugares, ni variable según los tiempos, por la cual son formadas estas cosas para realizar según los tiempos y obras los números de los tiempos y lugares”.²⁴⁶

El modo de ser de las cosas de este Universo creado consiste, entonces, en ser con medida y en ser ordenadamente según la ley del número. Pero, además, otra ley rige cada ser, la ley del peso, *pondus*. En palabras de Agustín:

²⁴⁴*De libero arbitrio* II, 16, 42

²⁴⁵*De vera religione*. 11, 21.

²⁴⁶*De libero arbitrio*. II 16, 44.

“El peso es cierto impulso o conato entrañado en cada ser, con que se esfuerza por ocupar su propio lugar. Tomas una piedra en la mano, sientes su peso, te hace presión en ella, porque apetece volver a su centro. ¿Quieres saber lo que busca? Suéltala de la mano: cae en tierra y allí descansa; ha llegado a donde tendía, halló su propio lugar. Otras cosas hay que se dirigen hacia arriba, porque si derramas agua sobre el aceite, por su peso se precipitará abajo. Busca su lugar, quiere ordenarse, pues cosa fuera del orden es el agua sobre el aceite. Luego hasta que logra su orden y lugar es inquietud y movimiento. Al contrario, quiebra una ampolla de aceite debajo del agua. Como el agua derramada sobre el aceite busca su lugar sumergiéndose, el aceite soltado debajo del agua sube arriba. ¿A dónde tienden igualmente el fuego y el agua? El fuego se dirige arriba, buscando su centro, y los líquidos buscan también el suyo con el peso. Y los mismo las piedras, las maderas, las columnas y la tierra con que está edificada esta iglesia”.²⁴⁷

Todas las cosas muestran un apetito por encontrar su centro y ese apetito está de acuerdo con la naturaleza en la cual se manifiesta. A los animales los mueve un apetito instintivo; a los elementos, fuerzas físicas y químicas de atracción o repulsión; al hombre las pasiones y la voluntad. El peso, la fuerza ontológica que arrastra a las criaturas a su debido lugar, que es el instrumento divino para la preservación del orden universal, corresponde, en el caso del hombre, como vimos, al deleite y el amor. El deleite, propio de las pasiones sensoriales y el amor, propio de la voluntad racional. Como dijo Agustín en su célebre frase: “Mi amor es mi peso; adonde quiera que soy llevado, él me lleva”.²⁴⁸

Es fácil comprender como contribuye el peso a mantener el orden total de las criaturas, en un mundo constituido por una intrincada red causal, dentro de un estricto orden y con un marcado sistema de fines particulares orientados hacia un fin último. Una red causal donde la Causa suprema es Dios. Pensemos en el tipo de causa que puede ser el Ente primero. Si Dios es el único ser cuya esencia es existir, y causar es transmitir el ser, de modo tal que algo del ser de la causa pasa al ser de lo que sufre el efecto, y si ninguna causa puede transmitir aquello que no es; entonces, el primer efecto de Dios sólo puede ser el ‘ser’. Por eso, crear es causar el ser. Y ser creado es recibir el ser y todo lo que se tiene como ente creado, a partir de la nada. En efecto, el ente creado recibe su ser, su verdad y su bondad de su Creador. Y este Ser absoluto rescata, constante e infinitamente de la nada a los seres que

²⁴⁷*Enarrationes in Psalmos* 29, X.

²⁴⁸*Confessiones*XIII, 9.

oscilan entre el ser y el no-ser, y son, por ello, existencialmente dependientes mientras existen.

Pero, además, las cosas se relacionan con un mundo anterior y trascendente a ellas. Un mundo de ideas platónicas cristianizadas por Agustín:

“Si todo lo creó con ciencia, luego conocía las cosas antes de crearlas. De donde resulta una cosa maravillosa, conviene a saber: nosotros no conoceríamos el mundo si no existiera; pero si Dios no lo conociera antes, no podría existir”.²⁴⁹

Antes de crear el Universo, Dios ya poseía la idea eterna, inmutable, de aquel. Al darle materia a ese Universo en potencia, al crear voluntariamente de la nada una dimensión hilemórfica especular de las ideas en Su mente, no añadía nada a Sí mismo²⁵⁰. Él continuó siendo todo en sí mismo. Más bien, estaba construyendo la posibilidad de manifestarse como capaz de ser contemplado con otros ojos. Ahora, seres finitos, vacilantes en su ser, pueden ver los vestigios de su Hacedor en las cosas, pueden ver a Dios. Entonces, las almas pueden recolectar todas las evidencias racionales del Ser de Dios, antes de volver a Él, después de su tránsito por este inestable modo de ser terrenal.

En otras palabras, las Ideas en el Verbo son eternas e inmutables, no han sido formadas, pero todo lo que tiene forma, cambia y es finito, participa de Ellas y es noticia de Dios. Es decir, la entera creación se convierte en innumerables cartas que hablan de Dios. Esta es la doctrina agustiniana del ejemplarismo divino que retomará San Buenaventura siglos después.

²⁴⁹*De Civitate Dei* XI, 10, 3.

²⁵⁰Gilson, en su libro *El tomismo*, págs. 153 y 154, explica, a la manera de Santo Tomás, este mismo asunto: “Tal vez se preguntará de qué modo pueden derivarse las criaturas de Dios sin confundirse con Él o añadirse a Él. La solución de este problema nos lleva al problema de la analogía. Las criaturas no tienen ninguna bondad, ninguna perfección, ninguna parcela de ser que no hayan recibido de Dios; pero también sabemos que nada de todo esto está en la criatura según el mismo modo que en Dios. La criatura no es lo que ella tiene; Dios es lo que tiene; es su existir, su bondad y su perfección, y por esta razón, las criaturas, aunque deriven su existir del existir del propio Dios, puesto que Él es el *Esse* considerado en absoluto, lo tienen, sin embargo, de una manera participada y deficiente que les mantiene a una distancia infinita del creador. Puro *análogo* del ser divino, el ser creado no puede ni constituir una parte integrante de él, ni adicionarse a él, ni restar de él. Entre dos grandezas que no son del mismo orden no hay una medida común, este problema es, pues, un falso problema; se desvanece desde el momento en que se plantea correctamente la cuestión.” Gilson, É., *El tomismo*, Ed. Eunsa, 2002, Navarra, España.

En la creación, es precisamente el modo de ser de los seres, su *modus*, el que habla del Ser divino, y la forma, *specie*, de las cosas es reflejo de la Sabiduría de Dios. Pero corresponde al peso, *pondus*, y al orden, *ordo*, manifestar la Bondad suprema. Dios que es creador y, por ello, causa del mundo, siendo Bien supremo no puede producir efectos que no sean buenos y ordenados. “Dios ha hecho todas las cosas, y las ha hecho por su Verbo, porque son buenas”, dice Agustín.²⁵¹ Si esto es así, cabe preguntarse: ¿de dónde proviene el mal de un mundo creado por un Dios Bueno?

2- La irrealidad del mal frente a la acción humana.

En el macro-orden universal el mal tiene un lugar. Agustín, considerando el tema, aprueba las palabras de Trigeccio, quien asevera:

“Aunque la vida inconstante de los necios no se halla ordenada por ellos mismos, sin embargo, la divina Providencia la encaja dentro de un orden y la asienta como en ciertos lugares dispuestos por su ley inefable y eterna, sin permitirle estar donde no debe. Y así considerada en sí misma con un espíritu estrecho nos ofende y asquea por su fealdad. Pero si levantamos y extendemos los ojos de lamente a la universalidad de las cosas, nada hallaremos que no esté ordenado y ocupando un lugar distinto y acomodado”. A estas palabras Agustín añade un ejemplo: “¿Qué cosa más horrible que un verdugo? ¿ni más truculento y fiero que su ánimo? Y, sin embargo, él tiene un lugar necesario en las leyes y está incorporado al orden con que se debe regir una sociedad bien gobernada. Es un oficio degradante para el ánimo, pero contribuye al orden ajeno castigando a los culpables”.²⁵²

Cada ser humano es responsable de sus actos, por ellos tendrá vida o destrucción como persona. Este ejemplo de Agustín no debe conducir a la idea, tan común hoy en día, de que una persona como Judas no fue culpable de su crimen. El argumento a su favor enmarca su mala acción en un drama divino, cuyo protagonista era Cristo y un indispensable actor, Judas. El asesino necesario estaba predicho, Judas sólo hizo lo que tenía que hacer para que Cristo pudiera cumplir con su labor mesiánica. Pero Dios jamás profetizó que iba a ser Judas quien traicionara a Jesús, únicamente usó Su presciencia para ver anticipadamente lo que pasaría en aquellos días.

²⁵¹*De Civitate Dei* XI, 21.

²⁵²*De Ordine* II, 4, 11.

Lo que quiere dejar claro el Santo de Hipona es que la maldad no puede arruinar el orden total del sistema de cosas que Dios ha ideado con un fin bueno. Pues, tal orden deja un pequeño espacio para el desorden, es decir que en su estructura tiene contemplada la inclusión de focos de desorden, sin que esto afecte a la totalidad. El universo agustiniano es un todo ordenado con una plasticidad tal, que permite que, siendo el mismo a través del tiempo, estén incluidos el cambio y el mal.

Ahora bien, lo malo particular no se hace bueno porque pueda existir dentro de la bondad total, más bien, aunque no afecta al conjunto, tiene que rendir cuentas de su propia maldad. La voluntad libre de Judas lo llevó a realizar sus actos malos y, por causa de su libertad, tuvo que rendir cuentas por sus acciones.

3- ¿En qué consiste la libertad de la voluntad?

Como hemos visto en los subtemas anteriores, y a modo de resumen, diré que la visión metafísica agustiniana del universo es optimista: todo en él está perfectamente ordenado y tiene un único fin. El fin, el sentido, del mundo es dar a conocer a Dios a las criaturas racionales, que fueron hechas a imagen y semejanza de su Creador. El mundo es el medio por el cual las almas ascienden hacia Dios. Y la relación triple entre Dios y las criaturas la explica San Buenaventura, en armonía con el espíritu agustiniano, cuando dice:

“Por lo que dice en cierto peso, número y medida, demuéstrase que la criatura es efecto de la Trinidad creadora en el triple género de causalidad, a saber: *eficiente*, por la cual recibe la criatura unidad, modo y medida; *ejemplar*, a la que debe la verdad, la forma y el número, y *final*, de la que se origina la bondad, el orden y el peso. Las cuales propiedades se hallan en todas las criaturas, como vestigios del Creador, sean corpóreas o espirituales, sean compuestas de materia y espíritu”.²⁵³

Entonces, los seres humanos, además de ese modo de ser dentro del orden universal que constituye su primer nivel de realidad, el natural necesario; tienen otro nivel de realidad que es su vida personal, por la cual son libres. El hombre es animal racional mortal por su constitución ontológica, pero se hace persona al hacer expreso el conocimiento y amor impresos en su alma, y sin esta segunda formación no es verdaderamente humano, no es un hombre sabio y bueno.

²⁵³San Buenaventura, *Breviloquium* II, c. 1.

Tanto el entendimiento como la voluntad tienen que formarse para producir el segundo nivel de realidad del hombre. El entendimiento logra su formación en tres grados, como explica Pegueroles²⁵⁴. El primer grado es un conocimiento dado, connatural, un *sapere*, impreso en la memoria de las nociones universales. El segundo es un conocimiento expreso, o *cogitatio*, de la sabiduría impresa, es progresivo, verdadero y resultado de una “conversión libre”. El tercer grado es de plenitud o perfección, donde el conocimiento expreso “adecua el conocimiento impreso... en la memoria”.

La formación de la voluntad es consecuencia, asimismo, de un triple proceso. En palabras de Pegueroles:

“El fin de la formación de la voluntad es el mayor amor expreso verdadero (*dilectio*) posible del Ser verdadero. Pero no es el progreso en un mismo amor, sino el paso a un amor distinto.

Formación primera, impresa, natural. Consiste en un amor necesario del Ser verdadero como bien-para-mí (*vellebeatevivere*). Es el *liberumarbitrium*.

Formación segunda, expresa, personal. Consiste en algún grado de amor al Ser verdadero como bien-en-sí (*vellebenevivere*). Es la *libertas* en algún grado. La *libertas* será mayor o menor según que el amor al Ser verdadero bien-en-sí será más o menos necesario.

Formación plena o perfección. Es un estadio ideal en el cual se da adecuación de las dos voluntades, la voluntad de la felicidad y la voluntad de la virtud, en el sentido de que el hombre ama el Ser verdadero como bien-en-sí con la misma necesidad con que lo ama como bien-para-mí”²⁵⁵.

Si el peso es una ley de los seres corporales y espirituales de este Universo, lo es por lo tanto, también, del hombre. El peso o amor hacia su centro, Dios, mueve a la voluntad del hombre. Es decir, la voluntad está, por su naturaleza, inclinada hacia la felicidad, y ésta es Dios. Y en realizar su naturaleza y seguir su peso, en realizar su amor, se perfecciona el libre albedrío para llegar a ser libertad.

La naturaleza humana, que debe trascender lo natural para llegar a ser persona, es voluntad libre y entendimiento. Agustín define la voluntad humana como un movimiento del ánimo, orientado por el entendimiento pero sin coacción alguna, que busca conservar los bienes que posee y adquirir otros relacionados con la felicidad. Es verdaderamente libre

²⁵⁴Pegueroles, J., “Naturaleza y persona en San Agustín”, *Augustinus* XX, 1975, pp. 17-28.

²⁵⁵Ibid.

una voluntad que quiere como un 'bien en sí mismo' lo que ya quería con su libre albedrío como 'bien para sí misma'.

El 'bien en sí mismo' que produce paz y máxima felicidad, que coloca en su centro al hombre, según su orden y peso, es Dios. Por eso, la voluntad guía por su peso, el amor, a la persona humana hacia su Creador. Y en ese movimiento el hombre se hace verdadera y plenamente libre, verdadera y plenamente persona.

Podemos formular ahora la respuesta agustiniana a las preguntas que aparecen al principio de este ensayo. El hombre puede sobreponerse, en el ejercicio de su libertad, y con auxilio de la gracia, a su paradójica naturaleza, a su condición de ser creado en un mundo hecho para él, mientras que él está hecho para Dios. Puede equilibrar sus apetitos mundanos y dejarse impulsar por su auténtico amor, su fin, el bien que le es propio. El hecho de ser creado para Dios, hace del hombre un ser insatisfecho con los bienes finitos, materiales, hacia los cuales se inclina irremediabilmente; pero Dios le muestra el camino hacia el Sumo Bien y abre las puertas del abismo de la conciencia humana dejando entrar Su luz, para que encuentre la felicidad a la cual su propia alma libre se encamina por la ley de su peso.

Es infeliz el hombre que no sigue su destino de ser libre, el que vive como hombre exterior y no busca la sabiduría del hombre interior. Porque la libertad no es la capacidad de elegir entre muchos bienes finitos, sino la disposición firme de alcanzar el fin verdadero del hombre, el bien infinito trascendente para el cual fue hecho.