

Agustín y el hurto de las peras

Adalberto F. Villecco

Universidad Nacional de Tucumán

¿Existe una ley objetiva que todo hombre por el mero hecho de ser hombre deba cumplir? Si la respuesta es afirmativa, su fundamento último sería Dios. Pero ¿qué pasaría si Dios no existiese? Entonces, como bien lo advierte Dostoievski, “todo estaría permitido”.¹

Pero se podría decir que sin recurrir a Dios, parejo fundamento estibaría en el imperativo categórico universalizable de la razón humana en su uso práctico, como dice Kant. Pero sería una falsa e incompleta interpretación del filósofo prusiano, puesto que para él, “la moral conduce ineludiblemente a la religión”.² Y no podría ser de otro modo, porque si el hombre encuentra la forma pura de su obrar moral en su propia razón, con ello todavía no encuentra a su fundamento último, puesto que, si bien esto es cierto “dentro de los límites de la mera razón” no lo es para lo que supere a dichos límites.

¹ Este es un tema fundamental que está presente en toda la obra de Dostoievski. Como ejemplos, cfr: *Los Hermanos Karamazov*, Obras Completas, trad. de Rafael Cansinos, Assens, Madrid: Aguilar, 1958, Tomo III, Parte IV, Libro XI, cap. IX, p. 516; Parte IV, Libro XI, cap. IV, p. 470; Parte I, Libro III, cap. VIII, p.123; Parte I, Libro II, cap. VI, p. 73. En igual sentido, cfr: J. P. Sartre, *El Existencialismo es un Humanismo*, Trad. de Victoria Prati de Fernández, Buenos Aires: Sur, 1960, p. 21 (versión original en francés, París, 1948, p. 36). También Cfr: N. Berdiaev, *El Espíritu de Dostoievski*, Trad. de Marcela Solá, Buenos Aires: Lohlé, 1978, p. 77 y ss; y H. De Lubac, *El Drama del Humanismo Ateo*, Trad. de Carlos Castro Cubellas, Madrid: Epesa, 1967, p. 403.

² “Así pues, la moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre” I. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Prólogo a la primera edición, Trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza editorial, 1969, p. 22.

Por esto Kant dice que como filósofo se constriñe a tales límites, pero añade que esta esfera, la de la razón, se encuentra dentro de otra mayor, que es la de la religión y que, por lo mismo, ambas no sólo no se contradicen, sino que, como en el caso de la religión cristiana, son coherentes.³

Lo que ocurre es que mientras para Dostoievski Dios fundamenta a la ley desde su divina patencia, dándole así sentido a lo que existencialmente, en caso de no existir, sería un sinsentido, en Kant, en cambio, puesto que la moral es un *Faktum* de la razón práctica, ésta ya humanamente tiene sentido, pero, esto sí, un sentido que nos lleva a desembocar en Dios. Dostoievski existencialmente descubre a Dios para darle sentido al hombre; Kant, por el contrario, descubre a Dios desde la forma pura y universal de la razón que huye de cualquier clase de facticidad particular y contingente, para purificar al hombre. El primero encuentra el sentido del doloroso obrar humano gracias a Dios, so pena del caos moral; y el segundo, ante la imposibilidad de cumplir en este mundo totalmente con el deber ser de la ley moral, asintóticamente, con la vista fija en el ideal, postula metafísicamente a Dios. Pero en rigor, los dos recorren el mismo camino, sólo que el uno, para darle sentido al hombre lo anda desde arriba hacia abajo, y el otro, desde abajo hacia arriba aspira platónicamente al ideal. Por esto el ruso concluye: "si Dios no existe, todo está permitido"; y el alemán sugiere que, si en el hombre hay una ley moral, entonces Dios debe ser postulado.

Pero ¿qué pasa si a la pregunta del comienzo se la contesta negativamente? Pues, sencillamente, en tal caso, ninguna ley podría tener un fundamento último y absoluto, y, por ende, todo obrar humano estaría permitido. Si no existe una ley que el hombre por el mero hecho de ser hombre descubre en su interioridad como objetiva, entonces vale todo. Y esto es lo que creyó haber descubierto Sartre. En su famosa conferencia "El Existencialismo es un Humanismo" sostiene, luego de citar a Dostoievski, que "todo está permitido si Dios no existe y en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse".⁴ Y llega a esta conclusión porque para él la existencia de Dios contradiría a la libertad del hombre: si Dios existiese, existiría su ley objetiva, y en tal caso, la elección del

³ I. Kant, Op. Cit., Prólogo a la Segunda Edición, ps. 26 y 27.

⁴ J. P. Sartre, Op. Cit.; *Ibídem*.

hombre carecería de sentido porque estaría determinada por dicha ley. Por esto, o Dios no existe para que el hombre sea libre, o Dios existe, y entonces el hombre no es libre. Y, como el hombre es libre, entonces Dios no existe.

Sartre no encontró ni dentro del hombre –como lo hizo Kant con la razón– ni fuera del hombre –aunque descubierto desde la interioridad como lo hizo Dostoievski con Dios– ninguna fundamentación objetiva. Y por esto, sólo encontró como coherente a la libertad humana, anulando a Dios. Pero olvidó que la autonomía del libre albedrío puede existir lo mismo a pesar de la ley, y que la esclavitud de la dispersión no es libre si se autoprefiere como absoluta a pesar de no ser absoluta. Y a esto Sartre lo sabe muy bien porque él mismo dice que el hombre es “el ser que proyecta ser Dios”,⁵ pero que siempre fracasa en su proyecto; que “está condenado a ser libre” y que dicha libertad “sirve para nada”,⁶ pues para ser tal, nadifica al prójimo, el que a su vez, nadifica también desde su libertad a sus congéneres: “el infierno son los otros”⁷ y la canija libertad del hombre sólo es una constante arcada, una constante náusea que abraza el absurdo.

Si san Agustín no hubiese reencontrado a Dios para descansar en Él habría llegado hace más de un milenio y medio a la misma conclusión que Sartre. Pues si el hombre es sólo un ser temporal con minúscula, y no existe el Ser con mayúscula, entonces nada temporalmente en el efímero mar de la vida, nadificando con su libertad, entre dos nada, deslizándose constantemente desde el pasado que ya no es, hacia el futuro que todavía no es. El hombre sin el *Esse* creador de los cielos y de la tierra, y del tiempo, sólo sería “una pasión inútil”.⁸ Y, el tiempo de la pasión de Cristo sería sólo un vértigo infernal absurdo y sin sentido.

Las *Confesiones* de san Agustín son el triunfo de la Verdad que habita en el interior del hombre. Y la creencia en el Dios creador y a la vez encarnado, es el fundamento que le permite inteligir a todo hombre tamaño verdad para así salvarse de la pura desesperación del absurdo y del vacío de la nada. Y sólo así las náuseas del absurdo de la existencia temporal se rescatan de

⁵ J. P. Sartre, *L'etre et le néant*, París: Gallimard, 1943, p. 653.

⁶ *Ibidem*, ps. 515 y 516. Cfr: Charles Moeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, Madrid: Gredos, 1955, T. II, Ps. 85 y 86.

⁷ J. P. Sartre, *A Puerta Cerrada*, Escena V, Buenos Aires: Losada, 1958, p. 117.

⁸ J. P. Sartre, *L'etre et le néant*, París: Gallimard, 1943, p. 708.

la huera y viscosa tiniebla del no ser, puesto que dentro del tiempo, que también ha sido creado por Dios, también habita el *Emmanuel*, el Dios con nosotros, que es el que nos salva de tan horroroso abismo.

Las *Confesiones* sin Dios se habrían quedado en el “¿no sé de dónde he venido aquí, a esta, digo, vida mortal o muerte vital? (*“nescio unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem”*)”.⁹ Y no habrían descubierto el ¿de dónde este tal animal sino de ti, Señor? (*“unde hoc tale animal nisi abs te, Domine”*),¹⁰ porque el hombre no es creador de su ser, y por ello sólo tiene el ser y el vivir causado por quien es el Sumo Ser y el Sumo Vivir, Sumo Ser y Sumo Vivir en el que los años no fenecen (*anni non deficiunt*) y son un hoy (*hodiernus dies*).¹¹

En el hurto de las peras también se observa la presencia segura del *Esse* frente al deslizarse del existente temporal que se resbala hacia la nada cuando orgullosamente se autoprefiere, o por falta de *modus*, prefiere los bienes ínfimos a la Verdad o a la Ley.¹² En efecto, la ley del *Esse* es “Ley escrita en el corazón de los hombres que ni la misma iniquidad puede borrar” (*lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas*).¹³ Sin embargo, aunque ni la iniquidad puede borrar la ley del *Esse* que está inscrita en el corazón del ser temporal humano, éste es capaz de soliviantarse contra dicha ley, no sólo como en otros casos, por debilidad, compulsado por la necesidad, sino por penuria y fastidio de justicia, y lo que es peor, *sagina iniquitatis*, por abundancia (grasitud) de iniquidad.¹⁴

Cuando Agustín reconoce muchos años después que lo que apetecía en el hurto era el mismo hurto y pecado (*ipso furto et peccato*), y que con sus compinches sentía el gusto de hacerlo porque no era lícito (*dum tamem fieri a nobis quod eo liberet, quo non liceret*) para ser malo gratis (*ut essem gratis malus*), sin tener otra causa que la propia maldad (*et malitia mea causa nulla esset nisi malitia*), por amor al propio defecto (*defectum meum ipsum amavi*), no apeteciendo en la ignominia algo, sino la ignominia misma (*non dedecore aliquid*,

⁹ San Agustín, *Confesiones*, L.I. c. VI.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, L.II, c. V.

¹³ *Ibidem*, L.II, c. IV.

¹⁴ *Ibidem*.

sed dedequus appetens),¹⁵ no exagera nada respecto a su falta, puesto que es un pecado que cometió por el mero gusto de pecar. Se ha dicho que Agustín exageró su pequeña falta, pero no es así. Estimo que aquí hay que distinguir entre la pequeña falta de un muchacho de 16 años, y la falta desnuda en sí.

La falta del muchacho es una cosa, y la falta en sí es otra cosa. ¿Quién no ha pecado como Agustín, con toda la “gracia” que ello implica? Yo mismo me acuerdo de una fechoría similar en Tafí del Valle –y con peras precisamente–, y del recuerdo aquél aún conservo la “gracia” y el gusto de lo que parece ser sólo una inocentada jocosa: balazos de sal, susto placentero, y veloz fuga entrecortada por los sofocones de la risa al saltar los alambrados.

¡Qué risa y qué hazaña para contar! Y creo –y lo digo con toda reverencia– que hasta Dios se habrá reído de la caballería en retirada, y que prestamente nos perdonó. Pero el pecado en sí –que es el análisis que hace el Agustín maduro– es tremendo, es terrible. Y ¿por qué es terrible? Porque el pecado que nos ocupa no es un medio para obtener un bien ínfimo. Cuando se hurta compulsado por la indignencia, como en el caso que nos relata Víctor Hugo en *Los miserables*, el hurto es sólo un medio para obtener un bien, no un mal. El pan es un bien, no un mal. Y las peras también son un bien y no un mal: hermosas eran aquellas peras, que nosotros hurtamos, puesto que eran creaturas tuyas (*pulcras erant poma illa, quae furati sumus, quoniam creatura tua erat*),¹⁶ pero la acción de hurtar es una mala acción. Por esto la ley pena el hurto. En rigor, el hurto no es ni bueno ni bello.¹⁷ Pero la ley abstracta, cuando es aplicada con prudencia, atempera su rigor según las circunstancias de cada caso. Y tal atenuante siempre va aparejado al hecho de que el delito no se haya cometido por el mero hecho de cometerlo: *non dedecore aliquid, sed, dedecus appetens*.¹⁸ En el caso de Jean Valjean, es el hambre. Y en la inmensa mayoría de los delitos siempre hay una razón, un motivo, y aunque en muchos tal motivo no implica un atenuante, sí implica, en cambio, una explicación en la que alguien realiza una mala acción porque aspira a obtener algo. Pero cuando el móvil es el delito mismo, porque se está harto de la Justicia, porque el quebrantar la ley es la razón que se quiere satisfacer, y ello provoca un placer, el dulce placer

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, L.II, c. VI

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, L.II, c.IV.

de hacer lo que no se debe hacer; cuando el espíritu del hombre es una pasta grasosa, un cebo de iniquidad (*sagina iniquitatis*) que provoca un gusto en sí mismo, la inocentada se convierte en el “seréis como dioses”.¹⁹

Por todo esto, entonces, hay que distinguir entre la “gracia” de un chico y lo que puede conllevar la “gracia” en sí del chico. El chico persigue algo con su travesura: su diversión, y diversión compartida. Pero esta diversión compartida es dañina en sí, es mala en sí. Y aquí surge el problema, porque quien así opera ama el placer que acarrea el daño en sí. No pasa como ocurre con todos los que delinquen por inclinación inmoderada para conseguir bienes ínfimos. Estos posponen los bienes mejores y sumos, Dios, su Verdad, y su Ley (*Deus noster, et veritas tua et lex tua*)²⁰ para obtener los ínfimos. Estos últimos son buenos en sí y proporcionan sus deleites, pero no como Dios, que hizo todas las cosas porque en Él mismo se deleita el justo y Él mismo es la delicia de los rectos de corazón.²¹

Por esta razón, todo investigador sabe que siempre detrás de un delito hay una causa que lo motivó. Éste que mató a otro. ¿Por qué lo hizo? Porque amaba a la mujer del muerto, o sus bienes, o porque le temía, o sencillamente, por darse el gusto de matar, porque hasta podría ser que lo hizo para que el ocio no entorpeciera su mano y su coraje,²² es decir: para no perder el entrenamiento de matar.

Ni el mismo Catilina, según Agustín, amaba sus fechorías, sino otras cosas por cuya causa las hacía.²³ Pero ¿qué deleite tenía entonces el hurto? El de la hermosura que brilla en las virtudes, o en la inteligencia, o en la memoria, o en los sentidos, o en la vida vegetativa, o en los astros, o en la tierra, o en lo que imitan los engañadores vicios? No, porque todos estos magros deleites no son nada más que una simiesca búsqueda equivocada de Dios, y Dios es el único deleite que sacia al hombre. Y cuando el hombre se aparta de Dios, fornicación y peca: “Así fornicación el alma cuando se aparta de tí, y busca fuera de tí lo que pura y serena no encuentra sino cuando vuelve a tí”.²⁴

¹⁹ Génesis, III, 5.

²⁰ San Agustín, Op. Cit., L. II, c. V.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, L. II, c. VI.

Pero no sólo peca el hombre que se aleja de Dios y se solivianta contra Él, sino que se siente un “dios” puesto que lo imita. Al igual que el demonio, que es el gran imitador de Dios, el gran mono de Dios, cuando el hombre peca, también hace la parodia de Dios. Y lo único que logra con esto, es mostrar que el único que es el *Esse*, es Dios, puesto que es el único que puede crear libremente seres desde la nada. Cuando el hombre desde su chato ser libremente peca, imita perversamente el acto creador y la libertad ab-soluta (sin ataduras) que dicho acto implica. Pero el hombre no es ni el *Esse*, ni tampoco es la libertad absoluta, sino sólo un ser libre creado por Dios. Por esto, cuando se aleja de Dios y peca, su ser pierde densidad ontológica, es menos ser todavía, y, por tanto, tiende hacia la nada. Y si en el pecar, intenta quebrantar la ley de Dios por el mero hecho de quebrantarla, entonces su libertad se siente omnipotentemente creadora de valores y no sujeta a los valores dispuestos por la ley de Dios, y por ende, su tabla valorativa resulta ser más bien una tabla de disvalores que dispersan su ser y el de los otros en una perversa acción nadificadora:

Te imitan perversamente todos los que se alejan de ti y se levantan contra ti. Pero aún imitándote así indican que tú eres el creador de toda naturaleza y, por esto, que no hay lugar adonde apartarse totalmente de ti. ¿Qué amé por consiguiente yo en aquel hurto, y en qué he imitado a mi Señor, aunque viciosa y perversamente? ¿Acaso el obrar de gusto (*libuit*) contra la ley, al menos por engaño, puesto que soberanamente (*potentatu*) no podía, para que cautivo, (esclavo), mi manca libertad imitase, haciendo impunemente, por una tenebrosa imitación de tu omnipotencia, lo que no era lícito? *He aquí a aquel siervo que al huir del señor, consiguió la sombra.* ¡Oh podredumbre, oh monstruo de vida y profundidad de muerte! ¿Ser capaz de gustar (de) lo que no es lícito, no por otra cosa sino porque no era lícito?²⁵

Y el hombre, por muy docto y letrado que sea en el cultivo de lo que es sólo humano, y por lo mismo, demasiado humano, se convierte en un desierto, en el vano desierto del desamor, y en la vana gloria que de tanto

²⁵ Ibídem, Trad. propia.

amarse con el falso amor de sí mismo termina siendo una pura nadería yerma: *dummodo essem disertus, vel desertus potius a cultura tua.*²⁶

El único médico que puede curar y recoger al hombre dispersado, disipado, y perdido en muchas cosas, es Dios.²⁷ Es decir, el Dios que escucha y perdona al hombre que se confiesa y confiesa su nombre.²⁸

Cuando el hombre quebranta la ley de Dios, como en el caso del hurto no motivado por alguna necesidad o razón que lo explique, ama al hurto mismo y no a otra cosa: *ipsum furtum amavi, nihil aliud.*²⁹ Y si el gusto de hacerlo sólo cobra sabor cuando se lo hace en compañía, en consorcio con otros culpables, entonces junto con el amor al hurto en sí mismo aparece el tenebroso placer de pecar en compañía: *Et tamen solus id non fecissem... Ergo amavi ibi etiam consortium eorum, cum quibus id feci.*³⁰

Esto amerita una breve meditación: cuando para saborear el pecado hace falta la compañía de otros cómplices, que al hacer lo mismo, también pecan gozando de ello, puesto que en el caso de hacerlo en soledad no sería lo mismo, al punto de que en tal caso, más bien no se lo haría,³¹ creo que irrumpe en la escena el tenebroso misterio del pecado angélico. Opino así porque en el pecado colectivo, el gusto de pecar tiene ecos de sentirse legión. En él el hombre se siente más bien perdido en el anonimato de la especie, que en la solitaria responsabilidad de la persona individual. Por esto, en este tipo de pecado, existe una excitación “con el roce de almas cómplices”.³² El deleite reside en el hecho de no pecar solo. Cuando los *punks* y otros tipos de bandas de jóvenes contemporáneos pretenden matar el tedio y divertirse *patoteando* –y pido excusas por el uso de este término no castizo pero sí elocuente–, la risa perversa sólo tiene un gusto colectivo. Un gusto que

²⁶ *Ibidem*, L.II, c.III.

²⁷ *Ibidem*, L.II, c.I.

²⁸ *Ibidem*, L.II, c.VII.

²⁹ *Ibidem*, L.II, c.VIII.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ “Cur ergo eo me delectabat, quo id non faciebam solus? (...) At ego illud solus non facerem, non facere omnino solus (...) Solus non facere furtum illud” *Ibidem*, L. II, c. IX. “... nec confricatione consorciorum animorum accenderem prurimum cupiditatis meae? Sed quoniam in illis pomis voluptas mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam faciebat consortium simul peccatum” *Ibidem*, L. II c. VIII.

³² *Ibidem*.

hace cosquillas, que acaricia, que halaga, que excita, y seduce al corazón: *Risus erat quasi titillato corde*.³³

¿Pero acaso la risa es mala? No, puesto que Cristo Jesús también reía y ríe con el hombre sano. Y el hombre solo, sin compañía, también ríe cuando se le presenta algo excesivamente ridículo a los sentidos o al alma.³⁴ Por esto la risa no es mala. Pero se podría alegar que tampoco el hacer cosas en compañía es malo. Por supuesto que no, puesto que Cristo Jesús también las hizo. Pero hay una infinita diferencia: el obrar en compañía con Cristo implica siempre una “Eucaristía”, ya sea sacramentalmente, como cuando se comparten el pan y el vino en su memoria, o ya sea consagradoriamente, consagrando todo obrar colectivo y social a su Caridad. No es lo mismo la comunión eucarística, que un hurto realizado por una “gracia colectiva” o por una mera rebeldía sin causa. Y tampoco es lo mismo el obrar en compañía por amor, que el obrar en consorcio por juego y por broma, con nociva avidez, por apetito del daño ajeno, sin ánimo de lucro, y sin pasión (*libídine*) de vengarse.³⁵

Como ya lo dije, el diablo es el mono de Dios, y el hacer una parodia de la “Eucaristía”, o de la consagración que implica el obrar colectivamente por Caridad, es posiblemente un placer satánico. Desde ya estoy dispuesto a retractarme si mi opinión es equivocada o peca por exceso. ¿Pero en qué reside si no es así, la fascinación de los pecados colectivos (*o nimis amicitia*),³⁶ de ciertos placeres sexuales colectivos, o de las “*fumatas*”, o de los consorcios de drogadictos que se pasan la jeringa para inyectarse la droga nefasta? ¿En qué reside, repito, tamaña fascinación para que el “ *vamos, hagamos, y sentir vergüenza de no ser desvergonzado*”, tenga tanta fuerza y atracción?³⁷

Empero, gracias a Dios y a su Eucaristía, el hombre alejado, el hombre disperso, el hombre perdido por el peso del no-ser, el hombre del tiempo que se derrama hacia la nada, puede descansar en la eternidad del *Esse* que

³³ *Ibidem*, L.II, c. IX.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ “... *ex ludo et ioco nocendi aviditas et alieni damni appetitus, nulla lucri mei, nulla ulciscendi libídine*”. *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

no pasa y siempre es, “porque nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto, hasta que descansa en ti”.³⁸

³⁸ *Ibidem*, L.I, c.I.