

LA ANTROPOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Luciano Borg, OSA
Delegación de Cuba
frlucjanborg@gmail.com

Resumen.-

El hombre de hoy, especialmente en occidente, pero no sólo, vive inmerso en un mundo y en una situación existencial en donde no logra dar un sentido verdadero a su ser y a su vida. Por otro lado, vivimos en un momento histórico en el cual el problema ontológico, el problema del Ser, y a fortiori el problema de Dios, se reduce a un paradigma no significativo. Frente a esta situación compleja, la antropología agustiniana que quiere dialogar con el hombre de hoy no puede presentarse como un discurso ontológico neoplatónico, aristotélico y tomista. Antes de ser ontológica, la antropología agustiniana ha de recorrer el largo camino fenomenológico que explora la existencialidad humana cogiendo su experiencia a fin de descubrir los elementos fundamentales que la constituyen en su esencialidad como temporalidad existencial. Pero no basta esta labor inicial, hay que interpretar estos elementos fundamentales, organizándolos en una totalidad comprensiva y significativa. Es decir hay que hacer una hermenéutica de la existencialidad humana.

La perspectiva neoplatónica, aristotélica y tomista poniendo de evidencia el aspecto ontológico de la antropología reduce la existencialidad humana a un «accidens», a un flujo que corre sin dejar traza, sin que el mismo ser del hombre sea afectado. Por el contrario, la perspectiva fenomenológico-hermenéutica considera la existencialidad humana como haciendo parte integral del ser humano, en el sentido de que la experiencia que hace el hombre de sí mismo y de la realidad contribuye a la misma constitución de su propio ser. Restituir a la antropología agustiniana su propia perspectiva fenomenológico-hermenéutica nos permite comprender la profundidad del discurso antropológico agustiniano. De hecho, el discurso agustiniano desborda el campo filosófico y, con naturaleza, la perspectiva antropológica filosófica se amplía en una perspectiva antropológica teológica, pues entre ambas perspectivas agustinianas hay una relación dialéctica que eleva a un nivel superior de comprensión y de totalización (en el sentido del Aufhebung hegeliano) la existencialidad humana.

Restituir a la antropología agustiniana su propia perspectiva fenomenológica-hermenéutica significa también restituir a la ontología agustiniana su propio dinamismo existencial. De esta manera, el Ser puro no se pone como una realidad estática y abstracta sino y contemporáneamente como el Dios Uno y Trino que se compromete a través la Encarnación del Hijo en la existencialidad humana y la sostiene en el tiempo y en la historia con la obra del Espíritu Santo y de la gracia. Aún más, al más alto nivel de su labor, la antropología agustiniana se consume, por el acto de contemplación, en el fuego de la mística donde la existencialidad y la temporalidad humana se fusionan misteriosamente con lo Eterno. Ésta es la antropología de Agustín de la cual quisiéramos decir algo. No se trata de empezar de cero. Son muchos los estudiosos que han puesto de relieve uno u otro elemento de esta antropología. Es hora de empezar a integrar todos estos elementos en una perspectiva más general para que la antropología agustiniana aparezca en todo su riqueza.

Palabras clave.-

Fenomenología, hermenéutica, conversión, deseo, caridad.

Summary.-

We are living nowadays, especially in the West, in a world and in an existential situation in which man does not succeed to bestow an authentic meaning to his being and life. Furthermore, we are living in a historical moment in which the ontological issue, the issue of the Being, and a fortiori the issue of God, has been reduced to an irrelevant paradigm. Given this complex situation, the Augustinian anthropology that wishes to dialogue with contemporary man cannot present itself as a Neo-Platonist, Aristotelian and Thomist ontological discourse. Before being ontological, the Augustinian anthropology has to go through the long phenomenological path which explores the existentiality of human existence taking note of its experience so as to discover the fundamental elements that constitute this existentiality as existential temporality. However, this primary investigation is not enough; the fundamental elements have to be interpreted and organized in a comprehensive and meaningful totality. In other words, one has to submit human existentiality to a hermeneutical diagnosis.

*The Neo-Platonist, Aristotelian and Thomist perspective, given its insistence on the ontological aspect of anthropology, reduces human existentiality to an «accidens», to a flow that leaves no trace of itself and does not affect the human being. On the contrary, the phenomenological-hermeneutical perspective considers human existentiality as an integral part of human being in such a way that the experience that man makes of himself and of reality contributes to the very constitution of his own being. Restoring to the Augustinian anthropology its own phenomenological-hermeneutical perspective enables us to understand the depth of the anthropological Augustinian discourse. As a matter of fact, the Augustinian discourse overflows the philosophical territory, and, in a very natural way, the anthropological-philosophical vision widens itself to an anthropological-theological perspective, both of them being in a mutual dialectical relationship that elevates (in the Hegelian sense of *Aufhebung*) human existentiality to a higher level of comprehension and totalisation.*

Restoring to the Augustinian anthropology its own phenomenological-hermeneutical perspective also enables the Augustinian ontology to recover its own existential dynamism. In this way, the pure Being does not manifest himself as a static and abstract reality, but and at the same time as the One and Triune God who commits himself, through the Incarnation of the Son, in the human existentiality, sustaining it in time and history by the work of the Holy Spirit and grace. Even more, at the highest pick of its endeavour, the Augustinian anthropology consumes itself, by the act of contemplation, in the fire of mystics where human existentiality and temporality fuse themselves in a mysterious way with the Eternal. This is the Anthropology of Augustine which we would like to say something about. We are not starting from scratch. Many scholars have exposed the one or other element of this anthropology. It about time to being to integrate all these aspects in a more general perspective so that the Augustinian anthropology appear in all its richness.

Keywords.-

Phenomenology, hermeneutics, conversion, desire, charity.

Vivimos hoy en una cultura que, a pesar de todas sus contradicciones, ofrece horizontes de pensamiento desconocidos en otros tiempos, que nos permiten lograr un conocimiento más profundo de lo que existe y en particular de la realidad humana. No queda duda que la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas constituyen uno de estos nuevos horizontes que nos permiten alcanzar nuevas perspectivas enriqueciendo nuestra comprensión de lo que existe. En lo que se refiere a la antropología, campo de la reflexión del presente

trabajo, la fenomenología y la hermenéutica, reaccionado contra el excesivo racionalismo de Kant, del Idealismo romántico alemán, especialmente el de Hegel, del empirismo positivista y neo-lógico han puesto de relieve una nueva perspectiva de la *existencialidad* humana, y de modo particular de la compleja relación entre el sujeto que piensa y la realidad de lo que existe.

Por otro lado, hablando de san Agustín, nos encontramos frente a una perennidad que a lo largo de la historia no ha cesado de interpelar las varias escuelas de pensamiento y de provocar interpretaciones que enriquecen el patrimonio agustiniano. Es sabido que Agustín no ha presentado su pensamiento en forma de un sistema. Comprometido con la vida eclesial y pastoral, él se preocupaba de contextos reales, muchas veces angustiosos, buscando de reaccionar con inteligencia frente a todas las situaciones. Es importante subrayar que su filosofar y su teología han nacido y crecido en este ambiente existencial. Este *sitz im Leben*, este contexto vital, constituye una característica fundamental del dinamismo del pensamiento agustiniano. Éste no cae del cielo, no es el fruto de una pura reflexión hecha en laboratorio o desde un escritorio. El pensamiento agustiniano es el parto que, en el dolor, da vida a una comprensión que se esfuerza de acercarse, sin mutilarla, a la verdad de lo que existe.

Si lo que estamos diciendo vale para el pensamiento en general de san Agustín, lo vale de modo especial para la antropología agustiniana. Ésta constituye, desde la *noema* y la *noesis*, es decir desde el objeto de la consciencia y de la intelección racional, el fundamento existencial del pensamiento agustiniano. Esta afirmación parece contradecir la afirmación del primer libro de los *Soliloquios* y el comienzo de las *Confesiones*. En el primer libro de los *Soliloquios* la razón pide a Agustín lo que quiere conocer. Agustín responde: «Dios y el alma y nada más» (*sol.* 1, 2, 7); al comienzo de las *Confesiones* Agustín concluye el primer párrafo con la famosa declaración: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (*conf.* 1, 1, 1). En estos textos Dios precede al alma, es decir al hombre, Él es el fundamento y este cimiento se identifica con el comienzo. El estilo literario traiciona una perspectiva que va más allá de la textura del texto. O mejor dicho, la textura del texto literario depende consciente o inconscientemente de la concepción que el autor tiene de la realidad y esta concepción sostiene el edificio del texto literario. En nuestro caso, Dios precede al hombre, porque Él es antecedente a éste. En términos filosóficos, Dios es el fundamento, el comienzo, en el sentido ontológico.

Si así es, lo antropológico agustiniano, es decir lo humano, se fundamenta en lo ontológico del que depende metafísicamente. Precisamos un punto fundamental: en Agustín, lo ontológico no es simplemente el ser sino el Ser que se identifica con Dios. Dios y el hombre, en esta etapa de la reflexión son las dos realidades que interesan a Agustín. ¿En este caso parece contradictorio afirmar al mismo tiempo que la antropología es el fundamento existencial del pensamiento agustiniano y que la ontología fundamenta esta antropología? Anticipando el resultado de nuestra investigación debemos decir que la antropología agustiniana es una antropología ontológica. Pero esto no es el problema. Lo que hay que comprender es la relación entre lo antropológico y lo ontológico en el pensamiento de san Agustín. El debate no es nuevo. Muchos han estudiado esta temática contribuyendo a la comprensión y al enriquecimiento de este pensamiento. Nuestra ambición en este trabajo es retomar el debate para poner de evidente la relación dialéctica

y existencial entre la antropología como fundamento del pensamiento agustiniano y la ontología como fundamento de esta antropología.

1. LA DIALÉCTICA ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA ONTOLOGÍA AGUSTINIANAS

En el primo libro de los *Soliloquios* Agustín nos dice que lo que quiere conocer es Dios y el alma. Ahora bien, en el segundo libro de la misma obra, Agustín dice: «*Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est*» («¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria») (*sol.* 2, 1, 1). Aquí el *noverim me* precede al *noverim te*. Esta afirmación relacionada con la afirmación del primer libro indica el camino que hay que recurrir para llegar a una comprensión adecuada de la antropología y de la ontología agustinianas. Es decir: el conocimiento de sí mismo es el camino que nos permite el acceso al conocimiento del verdadero Ser. En otras palabras, el conocimiento de lo que es el hombre nos descubre la realidad de Dios y nos proporciona la llave para comprender el dilema: *Dios y el hombre o el hombre y Dios*. A nuestro parecer —y es lo que intentaremos mostrar— el dilema no es que aparente, pues las premisas de la alternativa se sitúan a dos niveles diferentes. La premisa *Dios y el hombre* se sitúa al nivel ontológico mientras la premisa *el hombre y Dios* se sitúa al nivel antropológico.

Ahora bien, hay que establecer un orden entre estas dos premisas para que aparezca la compatibilidad entre ellas y así desaparezca la aparente contradicción. No se trata de escoger una de estas premisas en prejuicio de la otra, sino indicar el camino que nos permite de pasar de una a otra, de un nivel a otro, de modo perentorio. La tesis que desarrollamos en este trabajo consiste, a partir de la premisa *el hombre y Dios*, para llegar a la premisa *Dios y el hombre*; el orden que proponemos es el siguiente: desde lo antropológico a lo ontológico. A nuestro parecer, sólo de esta manera se apreciará la profundidad y la riqueza del pensamiento de san Agustín. Este será el camino que seguiremos en este trabajo, donde haremos ver que la antropología agustiniana no es un accesorio del pensamiento de Agustín; ella constituya la base, el fundamento, es decir, la *materia prima* del filosofar y teologizar agustiniano. Agustín no tenía miedo de escrutar el misterio del hombre para conocerse y conocer la última realidad ontológica de este misterio, a saber, Dios.

Habiendo hecho la experiencia de una humanidad fraccionada, él necesitaba conocer lo que de veras es el hombre, *conditio sino qua non* para alcanzar una verdadera concepción de Dios. Sólo *teniendo* una verdadera concepción del Hombre y de Dios, es que él puede decir: «No te quedes en ti; transciéndete también a ti mismo; colócate¹ en quien te hizo», «*Noli remanere in te, transcede et te: in illo te pone qui fecit te*» (s. 153, 9). La insistencia, en el texto latino, en el prenombre personal de la segunda persona donde el término *te* aparece cuatro veces en una frase de catorce palabras, nos revela toda la importancia que Agustín otorga a la antropología. Por otro lado, la frase evidencia la relación dialéctica y existencial, a través del acto creacional, entre el hombre y Dios, como veremos más adelante. Es en este acto creacional que

¹ En el texto español de la BAC se lee: «tu asiento». Sería preferible una traducción más literaria para no romper el dinamismo interno de la frase.

lo antropológico llega a la plena comprensión de sí mismo, descubriendo lo ontológico como su estructura metafísica y al mismo tiempo como la espacialidad donde la temporalidad humana nace, crece, se desarrolla y muere, en esta *regio dissimiludinis* y renace, ya desde y en esta temporalidad, a lo eterno que da a esta temporalidad consistencia, haciéndola pasar de la *regio dissimilitudinis* a la *regio similitudinis*, a la *regio* del Ser inmutable.

Para expresar la dialéctica entre la antropología y la ontología agustinianas necesitamos un lenguaje que toma en cuenta el dinamismo de esta dialéctica. Por eso hemos escogido el lenguaje fenomenológico-hermenéutico que nos parece más adecuado que el aristotelismo-tomismo, y el racionalismo y el idealismo para tematizar, es decir traducir en categorías de pensamiento, el movimiento interno de la perspectiva agustiniana sobre la relación entre el hombre y Dios. Está claro que ningún lenguaje filosófico u otro es capaz de traducir perfectamente lo que es la realidad en su *existencialidad*. Dicho esto, estamos convencidos que el lenguaje fenomenológico-hermenéutico nos permite acercarnos a esta *existencialidad* de una manera más apropiada.

2. LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Decir lo que es la fenomenología no es tarea fácil. Reaccionando contra la metodología científica que pretendía que en el conocimiento científico el sujeto no interviene, Husserl presenta la fenomenología como un método y un modo de ver, es decir de aprender, las cosas. Con la fenomenología, se trata, en primer lugar, de ver las cosas tal como aparecen en sí mismas, pues lo que es originario, lo que se da como objeto es el dato, el fenómeno que se ofrece a la investigación de la razón humana. El dato originario constituye la experiencia primordial desde la cual hay que tematizar lo que existe. En este trabajo de tematización donde interviene el sujeto para que nazca el sentido del dato, la fenomenología pone de relieve la importancia de la consciencia intencional. El sujeto es siempre una consciencia la cual relacionándose con el objeto tiene una percepción pre-reflexiva de la esencia del fenómeno. Hay en el sujeto que cuestiona lo real una intuición originaria, una intencionalidad, que orienta espontáneamente al sujeto hacia la esencia del objeto, es decir, hacia el sentido y la verdad del objeto. Hay que encomendarse a esta intuición, a esta intencionalidad, ésta precede el razonar y fenomenológicamente lo fundamenta.

El movimiento fenomenológico se ha desarrollado en varias direcciones, corrigiendo el Idealismo transcendental husserliano, profundizando el contexto vital de la experiencia originaria o radicalizando la perspectiva de Husserl. El primer Heidegger, aun separándose de Husserl, en *El Ser y El Tiempo*, explora la existencia del existente, del *Dasein* («el ser-ahí») en cuanto que éste es un ser-en-el-mundo, destinado a la muerte, mientras Sartre, en *El Ser y la Nada*, describe la intencionalidad como una consciencia pre-reflexivamente consciencia para-sí misma más que en-sí misma. Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la Percepción*, entre otro, explora la historicidad como temporalidad existencial humana. Max Scheler aplica el análisis fenomenológico a la vida de los emociones y a la experiencia de los valores. Michel Henry, en *Fenomenología de la Vida*, radicaliza el debate

fenomenológico considerando la vida como el dato originario de toda experiencia².

Si es difícil definir con precisión lo que es la Fenomenología, lo es más en lo que se refiere a la Hermenéutica. Ésta tiene una larga historia y su desarrollo es muy diversificado. Maurizio Ferraris, en su *Historia de la Hermenéutica*, pone de relieve toda esta complejidad, exponiendo en detalles las varias direcciones en las cuales se ha desarrollado la hermenéutica a lo largo de su historia. Tradicionalmente la hermenéutica se ejerció como «*hermeneutiké téchne, ars interpretationis, Kunst der Interpretation*: arte de la interpretación como transformación, y no como teoría como contemplación» (Maurizio Ferraris, 2000: 9). Se trataba, especialmente en la exégesis de la Sagrada Escritura, de descubrir el sentido escondido del texto. Poco a poco la Hermenéutica iba transformándose en un análisis interpretativo-crítico, por un lado, del lenguaje del texto, y, por otro lado, del texto como expresión del *Logos*, de la *palabra*, que revela el sentido y la verdad del texto y de lo que es. De hecho, ampliando el campo de su propia investigación, la hermenéutica se veía implicada en la comprensión interpretativa de todos los sectores de la vida humana y hoy en día presta una atención especial al análisis hermenéutico de todo tipo de lenguaje, -vital, lingüístico, simbólico, teórico o práctico-. Además, la hermenéutica se veía también comprometida con el análisis del sujeto que comprende e interpreta. Gadamer ha puesto de relieve la importancia de los *prejuicios* culturales, filosóficos u otros que condicionan la conciencia subjetiva en su labor de comprensión y de interpretación. Estos *prejuicios* preceden la labor reflexiva y temática y «no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad... [y] son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que sale al encuentro nos diga algo» (Gadamer, citado por Ferraris, 2000: 245).

Lo que hemos dicho acerca de la conciencia intencional, hablando de la fenomenología, vale también para la hermenéutica, en el sentido de que estos *prejuicios* hacen parte de una tradición, de un pasado que colora y transforma la realidad presente enriqueciéndola de un sentido más amplio y que el intérprete ha de encomendarse a esta conciencia pre-reflexiva. Por su lado, Ricoeur intenta de establecer, a través un método más fenomenológico, una dialéctica entre el *Verstehen* (la comprensión) y el *Erklären* (la explicación) donde la realidad se presenta en su autonomía, es decir diferente de la subjetividad, sin que esta autonomía pueda interpretarse como una pura objetividad que contiene en sí misma su propia racionalidad que la conciencia crítica y reflexiva registra de manera pasiva.

Tras haber trazado algunos conceptos generales de la fenomenología y de la hermenéutica, podemos ahora establecer el método que seguiremos en el trabajo presente. Inspirándonos en estos conceptos -tal como la intencionalidad, la experiencia primordial de lo que existe, la temporalidad, el ser situado del hombre-, intentaremos una profundización de la antropología agustiniana, esforzándonos de hacer ver la dinámica y el dinamismo de la realidad tal como san Agustín la veía y eso para llegar a una interpretación en la cual la antropología agustiniana aparece en su ambiente vital y en la

² Ver los varios apartados sobre «Fenomenología» y «Hermenéutica» en Ferrater Mora, 1994: 1237-1244 y 1623-1627. Para Michel Henry ver también Rosales Meana, 2013: 29-52.

globalidad de la visión filosófica-teológica del Águila de Hipona. Un tal estudio exigiría una larga exposición, lo que no es posible en el trabajo presente. Por eso, nos limitaremos aquí a explorar solamente dos aspectos básicos, fundamentales para la comprensión fenomenológico-hermenéutica de la antropología agustiniana: el deseo de felicidad y la caridad.

¡Nuestro trabajo no es una creación *ex nihilo*! A lo largo de la historia, muchos pensadores, entre las cuales grandes filósofos, se han confrontado con Agustín y con su visión de la realidad, del hombre y de la existencia humana; ellos nos han dejado un patrimonio que nutre nuestra propia reflexión. Además, nuestro trabajo se presenta más como algo en gestación que como una tarea cumplida. Mejor dicho, él se presenta como un taller de un escultor que reúne y trabaja las diversas piezas para la construcción de su obra. En la gestación de nuestra perspectiva nos acompañan principalmente la obra de Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. 2. Platón/San Agustín*; y la de Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín. Ensayo de interpretación filosófica*³. Una última precisión. El Agustín con que dialogamos es al mismo tiempo el filósofo, el teólogo, etc., pues se trata de una sola y misma persona que no puede fragmentarse en segmentos. Por ello, en la tematización de los conceptos pasaremos de un nivel de comprensión y de interpretación a otro con toda naturaleza.

3. LA CONVERSIÓN, BASE EXISTENCIAL Y LLAVE HERMENÉUTICA DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

Karl Jaspers, en su obra, *Los grandes filósofos 2, Platón/San Agustín*, afirma que el pensamiento de san Agustín se fundamenta en el gran acontecimiento de la conversión del obispo de Hipona: «La conversión es la condición preliminar del pensamiento agustiniano. Sólo con ella se transforma en certidumbre la fe que se elude a toda intención, a toda resolución, que ninguna doctrina comunica, que sólo Dios da a la criatura que él convierte. Par quien nunca ha hecho la prueba, la reflexión fundamentada en la conversión retiene siempre algo de extraño» (Jaspers, 1967: 168-169). No es así para Agustín. En el joven *rhetor* formado en la escuela ciceroniana, la filosofía antigua parece «como si se agotara en formulas vacías» que no permiten al joven Agustín concebir un pensamiento original que se fundamenta en sí mismo. Sólo cuando Agustín se convierte a la fe cristiana es que su pensamiento adquiere originalidad y dinamismo. En el acontecimiento de la conversión, «una nueva y potente realidad espiritual, como una transfusión sanguínea y sin la cual la investigación filosófica se hubiera periclitado» (1967: 168) se irrumpe en la vida y en pensamiento de Agustín de Hipona.

¿Qué significa esta conversión? se pregunta Jaspers. La conversión de que se habla no tiene nada que hacer con el despertar a la vida filosófica provocado por la lectura de *El Hortensio* o con la «feliz orientación hacia lo espiritual a favor de Plotino» (1967: 169): «Se trata ahora de un acontecimiento único, de índole diferente según el sentido y el efecto; consciente de que Dios sí mismo lo ha directamente alcanzado, el hombre se transforma hasta en su

³ En ambos casos, utilizaremos la traducción francesa de estas obras.

propia carne, en sus propios instintos y proyectos... un simple cambio de perspectiva y toda la conducta del hombre se halla cambiada. Y del mismo modo, como consecuencia de la conversión, este terreno firme donde se avanza Agustín, este camino trazado por la Iglesia y la Biblia, esta certeza que no viene de una evidencia intelectual ni de la buena voluntad, sino de una certeza inquebrantable, sentida como algo que viene de Dios sí mismo» (1967: 169).

Este acontecimiento único, esta conversión, produce en Agustín un cambio radical en su propia vida; alcanzados por Dios, su ser, su propia carne y pensamiento se cambian y se orientan ahora desde una perspectiva cuya racionalidad última se encuentra en Dios. Agustín resume esta experiencia de conversión en el famoso párrafo 27, 38 del libro X de las *Confesiones*. Dirigiéndose a Dios, «belleza tan antigua y tan nueva», después de haber reconocido la alienación de su ser y vida, «Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba», expone la obra de su conversión: «*Vocavisti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fugasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*», «Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abrázame en tu paz» (*conf.* 10, 27, 38).

Utilizando un lenguaje sensorial Agustín, en este texto, describe su conversión como el actuar de Dios sobre sus sentidos. Éstos son los medios a través de los cuales la persona expresa su ser y existencia y se relaciona con la realidad interior y exterior. Dios convierte a Agustín rompiendo su sordera y abriéndole sus ojos. Le hace respirar el perfume divino y gustar a Dios mismo. Le toca. ¿Cuál es la situación de Agustín después de este actuar de Dios? Ahora, él puede ver, oír, exhalar el buen olor. Más tarde precisará con san Pablo: *odor Christi (el olor de Cristo)*; ahora tiene hambre y sed de Dios, su anhelo es Dios (en el texto latino, *anhelum tibi*) y se abraza en la paz que Dios da. Expresada en términos sensoriales, la conversión se viste de una corporeidad y aparece en su *existencialidad*, irrumpiendo no sólo en los sentidos del cuerpo sino también, y sobre todo, en los sentidos del corazón.

La conversión agarró la personalidad de san Agustín en su totalidad, transformando su modo de ser y de ver. Una vez convertido, para Agustín, la comprensión de sí mismo y de la realidad en sus varias relaciones dialécticas se alcanza, como ha hecho notar Jaspers, moviéndose dentro del camino trazado por la Biblia y la Iglesia y fundamentándose en «esta certeza que no viene de una evidencia intelectual ni de la buena voluntad, sino de una certeza inquebrantable, sentida como algo que viene de Dios sí mismo» (1967: 169). De ahora en adelante, Agustín no se define más «como un individuo aparte y ciudadano del mundo constituido por un logos estoico, él se determina como miembro y ciudadano de la Ciudad de Dios en función del Verbo, que es el Cristo en la Cruz» (1967: 170).

De ahora en adelante es la fe el terreno firme sobre el que se forman el ser concreto y el pensamiento de Agustín (1967: 170). La conversión es el momento crucial que señala una vuelta decisiva en la vida y en el pensamiento agustiniano. Lo que pasa con ella es que «la pasión filosófica se transforma en una fe apasionada. Idénticas en apariencia, una distancia las separa, el salto de la conversión. El sentido del pensamiento vuelve otro. La elaboración de la nueva fe se hace en el proceso de la comprensión de la fe y

éste no tiene fin. Sin embargo el conocimiento de la fe significa el reconocimiento del contenido de la fe en cuanto es el credo de la Iglesia. La dogmática filosófica se convierte en dogmática de la Iglesia» (1967: 170-171), sin que esta dogmática de la Iglesia se vuelva en un fanatismo ciego y obsesivo (1967: 269). Agustín quedará siempre abierto a la realidad y el *crede ut intellegas* exigirá siempre el *intellige ut credas*. No hay otra manera de interpretar a Agustín.

Después del divorcio entre la filosofía y la teología, a partir del Cartesianismo, se pretende que lo que existe debe comprenderse racionalmente sólo a partir de la razón sin que haya alguna intervención de la fe religiosa. No es así para san Agustín para quien la fe y la razón constituyen una sola realidad (1967: 172). Él es contemporáneamente filósofo y teólogo, colocándose en un nivel donde la razón no puede lograr su finalidad sin la fe y donde la fe necesita la razón para explicitar su contenido. Esta actitud existencial y epistemológica le permite moverse libre de toda ideología que mutila lo real convencido de que «su pensamiento no es libre que por la fe en la Revelación de Dios. Para él, no hay en principio un problema de autoridad de la fe y de la razón, de la fe y del conocimiento, como si fueran términos opuestos» (1967: 268).

Si insistimos sobre el acontecimiento de la conversión en la vida y en el pensamiento de san Agustín, es para subrayar que este acontecimiento es el *dato* original, el fenómeno, la experiencia primordial que da nacimiento a su existir y pensar, y constituye el ambiente vital, el *sitz im Leben*, de su interpretación de la realidad en su totalidad. Por consiguiente la antropología agustiniana se fundamenta fenomenológica y hermenéuticamente en este acontecimiento. Aún más. La conversión se revela no sólo como la experiencia fundadora de la persona y pensamiento de san Agustín sino también del hombre *tout court*. Ella es un acontecimiento público y social en el sentido de que el verdadero sentido de la vida humana reside en orientarse hacia la finalidad que la constituye en su propia *existencialidad* y en su propio ser.

Ahora bien, nadie puede orientarse hacia su verdadera finalidad si no convirtiéndose, es decir, volviendo de su alienación existencial a sí mismo. De esta alienación encontramos una excelente figura en la dialéctica fenomenológica hegeliano del amo y del esclavo. El esclavo es la figura del hombre que vive en el estado de no-conversión, en el estado de alienación, es decir del hombre que vive fuera de sí mismo, pura *facticidad*, una cosa entre las cosas. Sin embargo este proceso de conversión, de vuelta a sí mismo, no es, como en el idealismo hegeliano, el movimiento de la consciencia de sí misma (*Selbstbewusstsein*) que encamina hacia su plena realización en el espíritu (*Geist*). Se trata del hombre concreto, de lo que Heidegger describe como *Faktizität*, es decir, la *efectividad*⁴ de la existencia. En este sentido, la conversión es el camino en que la búsqueda de sí mismo y de la construcción de la identidad propia se fundamentan en la experiencia existencial de la temporalidad y de la historicidad del ser humano que encamina hacia la auto-revelación y la realización de su ser.

Este volverse a sí mismo, esta conversión, se identifica en el pensamiento de san Agustín con el proceso de la interioridad: «*Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*», «no salgas de ti mismo;

⁴ Traducimos *Faktizität* por *efectividad* siguiendo la traducción de Vattimo, 1986 (cf. Ferraris, 2000: 218).

vuélvete a ti mismo; en el interior del hombre reside la verdad» (*uera rel. 39,72*)⁵. La gran parte de los intérpretes suelen insistir en la primera parte de la frase, «no salgas de ti mismo», o en la última, «en el interior del hombre reside la verdad», ignorando toda la importancia fenomenológica y hermenéutica de la segunda parte, «vuélvete a ti mismo». Hay que interpretar el *vuélvete a ti mismo* no como un simple pasaje del exterior al interior, un recorrido sin historia, ni solamente como un alejarse de la *regio dissimilitudinis*, la *regio mortis* (*conf. 4, 12, 18*), la *longinqua regio* (*conf. 4, 16, 30*) para volverse al *regio similitudinis* -este sentido se pone en evidencia en las *Confesiones*-, sino también como una verdadera experiencia existencial que enriquece al hombre mientras regresa a sí mismo, y, una vez en sí mismo, le permite encontrar la verdad y al ser en su auténtica esencialidad.

4. UNA LECTURA FENOMENOLÓGICA Y HERMENÉUTICA DE LAS CONFESIONES

Quien lee por vez primera las *Confesiones* cree que está leyendo la autobiografía de san Agustín. ¡Ay!, debemos admitir que si haya en las *Confesiones* una autobiografía, ésta es en verdad «una extraña autobiografía». La expresión es la de L. F. Pizzolato, un estudioso italiano de Agustín, el cual afirma que: «estamos frente a una autobiografía extraña, que empieza con un protagonista diverso de lo esperado, el que, al contrario, es un héroe al revés; que no se presenta con un discurso narrativo y menos que celebra épicamente la *gestas hominis*; que no se viste, como ya lo había hecho Agustín, del traje (la cualidad) del diálogo entre personas que buscan juntos (como en las obras de Cassiciacum) ni de un cuento íntimo hecho a sí mismo (como Marco Aurelio enseña, o atestiguan, del mismo Agustín, los *Soliloquia* y *De immortalitate animae*), donde actúa “*Augustinus ipse cum Augustino*” (*ep. III, 1*). Esa se propone como una alabanza de un otro, del que se descubre la extrema lejanía del inalcanzable héroe épico, y, más, la extrema cercanía, como la de uno que se anida en sí mismo» (Pizzolato, 1984: 11).

Pizzolato observa que los primeros datos autobiográficos se encuentran por vez primera en el I, 6, prueba de que esta autobiografía no es «la sustancia del discurso» (1984: 11) de Agustín. Esta sustancia es la que proviene de la intención de san Agustín y ésta es de alabar a Dios, autor de la alabanza en sí misma y de la alabanza proveniente del hombre-pecador. Dios es el autor de las *triples confesiones -confessio laudis, peccati y fidei-* y no el hombre, porque Él es, ya desde el comienzo de las *Confesiones*, el *Anfang*, el «comienzo», el «principio», el «origen» y el «fundamento»⁶. En este sentido el comienzo de las *Confesiones* «no es un preámbulo retórico sino un verdadero fundamento... Dios no es sólo el comienzo de la obra, sino el Comienzo, simplemente» (1984: 12). Él es el que excita al hombre a esta alabanza: «Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti» (*conf. 1, 1, 1*).

Comentando el famoso aforismo de Agustín, «porque nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti», Pizzolato

⁵ La traducción es mía.

⁶ Pizzolato se inspira del libro de R. Guardini, *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustinus Bekenntnissen*.

señala que esta frase «recibirá su sentido conclusivo sólo en el libro XIII, cuando se hablará del *descanso del sábado* como expresión al mismo tiempo de la inmutabilidad de Dios y de la beatitud del hombre» (1984: 13). Puesta al comienzo de las *Confesiones*, la frase, prosigue Pizzolato, indica «en primer lugar la preeminencia de Dios incluso cuando se trata del nacimiento de la alabanza, porque la alabanza ha sido escrita como una agradable necesidad en el interior del corazón del hombre, orientado por Dios hacia él». Y añade: «El corazón, es decir el centro unificador de la personalidad moral, percibe esa primigenia presencia, *sicológicamente* como *inquietud* y *ontológicamente* como *temporalidad*. De hecho, el hombre se comprende en el tiempo y como perennemente insatisfecho, pues siente que no está en la tierra el lugar de la *vida beata*. Tal precariedad otorga a la vida el sentido de una *peregrinatio* continua hasta el descanso del séptimo día» (1984: 13).

La inquietud, comenta Pizzolato, es «un constitutivo carácter del hombre, pues ella es el signo perceptible de la ontológica relación entre la criatura y Dios. Y es el signo primigenio del modo con que Dios intervine para recuperar al hombre» (1984: 14). Dios intervine no con una intervención milagrosa sino a través «la inclinación escrita en la misma estructura del hombre» (1984: 14). Esa inclinación constituye el primer dato autobiográfico y hace surgir la alabanza, sin embargo «la alabanza no es el previo acto del hombre sino el fruto de un originario estímulo de Dios que nos empuja a buscarle y a alabarle» (1984: 14).

Si Pizzolato tiene razón en insistir sobre el lazo creacional entre el hombre y Dios y pone de evidencia la prioridad de Dios al nivel de la fundamentación ontológica del ser del hombre y de la alabanza, no me parece que subraye suficientemente la importancia del nivel antropológico. En otras palabras, no subraya suficientemente el papel positivo del hombre, pequeña parte de la creación, mortal y pecador, que quiere alabar a Dios. Si este hombre quiere alabar a Dios, como se lee en el primer párrafo de las *Confesiones*, no se puede ignorar esta voluntad, expresión evidente de una antropología viva y activa que no se aniquila aunque sometida a un contexto ontológico bien marcado.

Pizzolato hubiera podido descubrir este papel positivo del antropológico si hubiera interpretado la conjunción *donec* (*hasta*) en la frase «*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*», «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti», en un sentido más existencial y fenomenológico. Él prefiere considerar el *donec* como una realidad «que hace de línea divisoria entre un movimiento (que lo [el hombre] precede) y un parar-descanso (que lo [el hombre] sigue)» (1984: 14). ¿Existe esta línea divisoria y si existe a qué nivel existe? Si este *donec* es el «término-clave de la expresión» y expresa el nexo «histórico-dinámico con respecto, por ejemplo, al nexo lógico, *nisi*, que en *De civitate Dei* (*ciu.* 12, 1) indica la condición en cuya ausencia no se da la *vida beata*» (1984: 13-14), ¿acaso no es porque nos encontremos frente a una *existencialidad*, a una temporalidad y a una historicidad que se hacen vivas y presentes y que hay que interpretar la relación entre Dios y el hombre como una relación existencial y dialéctica?

En la interpretación de Pizzolato lo antropológico pierde su sustancia y el drama existencial del hombre acaba siendo un decoro literario de la acción divina. En el fondo, no hay más que un solo actor, Dios, de esta gran obra divino-humana, ésta siendo la conversión, -en el doble sentido que hemos

expuesto más arriba-, de san Agustín, y desde el comienzo de la recitación, es decir, desde el comienzo de las *Confesiones*, el diálogo no es que un monólogo. ¿Acaso el hombre de las *Confesiones* no es el mismo hombre al cual Agustín, en la polémica con los pelagianos, decía: *el que te ha hecho sin ti, no te salvará sin ti?* Hay que restituir al *donec* toda su fuerza fenomenológica, considerando esta conjunción gramatical como la conjunción existencial entre Dios y el hombre. Este *donec* es el puente que Agustín ha de atravesar para regresar a Dios y a sí mismo, y este puente es exactamente la temporalidad histórica de su existencia. Es también el puente que cada persona humana ha de atravesar. Es en esta temporalidad histórica y existencial que entran a escena Dios y el hombre. Ontológicamente tenemos dos actores en dos situaciones distintas: Dios, el Ser puro, el *Seyn*, y el ser, el *sein*, de Agustín que se encuentra al comienzo del drama como pura *Faktizität*, un *dasein* alienado⁷, como lo fue el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

Por eso, debemos decir con Alberto di Giovanni que las *Confesiones* son también «la narración de una vida que vuelve materia para la historia de un alma, materia a su vez de la “confessio”, este perenne diálogo con Dios, en un marco de confesión y de alabanza» (Di Giovanni, 1987: 99). Para Di Giovanni la “confessio” es una “confessio” a tres estratificaciones, donde «nunca la una, aquella inferior, es sin la otra, no estructurada por la otra» (1987: 99) y se coloca a dos niveles: el primer nivel, lo de los libros I-X, lo de la *confessio laudis et peccati*, donde Agustín interioriza las *realia* biográficas⁸ para servir de materia de la *confessio*, y el segundo, lo de los libros XI-XIII, lo de la *confessio fidei*, donde Agustín confiesa, en el hoy de su vida y pensamiento, es decir diez años después de su conversión, «sea lo que, en su alma, alcanzó pensar, con su razón, de sí mismo y de Dios, sea lo que alcanzó creer, con su fe, acerca de la creación-recreación del mismo hombre... por parte de Dios-Trinidad» (1987: 99-100). Analizando el libro XIII, Di Giovanni llega a la conclusión que este libro es «una estructura más pequeña (la *tercera* parte, conclusiva) de una estructura más amplia; la entera *Confesiones*, precisamente. Una maravillosa intencionalidad compleja lo (el libro XIII) atraviesa» (1987: 101).

Esta maravillosa intencionalidad compleja que atraviesa las *Confesiones*, que en esta obra se expresa, en modo especial, a través de la alabanza, es una realización regional de la gran y maravillosa intencionalidad que atraviesa toda la vida, pensamiento y obra de Agustín. Ella se dirige hacia el antropológico en relación con sí mismo y en relación con su fundamento ontológico que la consciencia tematiza a partir y en el marco de la conversión. En este sentido las *Confesiones* representan un excelente ejemplo del trabajo de esta intencionalidad y de su tematización. Agustín es muy consistente y coherente consigo mismo y el desarrollo de su vida y de su pensamiento no cambia radicalmente y en sentido opuesto la intuición originaria de esta gran intencionalidad que siempre le ha animado. Ese desarrollo ha de comprenderse como una profundización de esta misma intencionalidad primigenia que descubre las piezas que componen el *jigsaw puzzle* de la aventura agustiniana y de la existencia humana mientras penetra la profundidad de su temporalidad y el laberinto de su historicidad.

⁷ Tomamos de Heidegger la terminología en alemán.

⁸ Esas *realia* son los datos autobiográficos. La expresión es de Pizzolato.

¡Qué mejor ejemplo de todo eso podríamos encontrar en las *Confesiones* sino el cuento que Agustín hace, después de la muerte de su amigo, en el libro IV, de su propia humanidad y, a través de ella, de toda existencia humana! Esa muerte era para él un terremoto que desestabilizaba los fundamentos de su ser y existencia, la aparición de la realidad aparentemente absurda que transformaba el llanto en dulzura, y sobre todo el surgimiento de la *magna quaestio* - la *gran pregunta*- acerca de sí mismo y acerca del ser humano, a la cual, en este momento, no había más que una sola respuesta: *homo, magnum profundum*, «el hombre es un gran abismo».

Así se expresa Agustín en el momento de la muerte de su amigo: «¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no aparecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: “He aquí que ya viene”. Me había hecho a mí mismo un gran lío (*factus eram ipse mihi magna quaestio*) y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme... Sólo el llanto, me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón» (*conf.* 4, 4, 9).

En este pasaje no se trata sólo de una descripción poética y patética de lo que vivía Agustín, un artificio literario para comunicarnos una fuerte emoción. Hay en este texto una *dramaticidad* que se comprende sólo en el marco de un análisis fenomenológico y hermenéutico el cual, partiendo de la experiencia inmediata relatada por el texto, restituye a esa dramaticidad su sentido profundo recorriendo toda la temporalidad histórica de la aventura agustiniana. Sólo llegando a este punto final se puede comprender lo que en lo inmediato parece incomprendible. De hecho, ¿sí puede concebir algo que sea al mismo tiempo vivo y muerto? Lógicamente no, y por lo tanto, esa fue la experiencia existencial que Agustín hizo. ¿Por qué Agustín dice que su Patria y su casa se volvían un suplicio y un tormento, él que amaba tanto su patria que cuando estaba en Italia quería volver a la tierra que le vio nacer, él, hijo del Norte de África, que no podía vivir, sin sufrimiento, lejos de los suyos? ¿De qué patria y de qué casa en verdad se trata? ¿Acaso Agustín no se refiera a otra patria y a otra casa que el presente texto no revela pero las contiene y que se revelarán más tarde, en el momento de madurez, es decir cuando Agustín pase de la *regio dissimilitudo* a la *regio simituidinis* y comprenda el verdadero sentido de la patria y de la casa? ¿Por qué la misma realidad que antes de la muerte de su amigo le procuraba un sentimiento de gozo, ahora le tormenta y llena su corazón de melancolía? ¿No es acaso porque este gozo y esta alegría no han sido fundamentados en su propio ser y que su existencia era en este momento más falsedad que verdad? ¿Por qué el gozo se convierte en dolor, la alegría en tristeza, la vida en muerte, el hombre en gran abismo y la existencia en un gran cuestionamiento?

Los objetos de la vida de Agustín no habían cambiado. ¿Qué había cambiado con este acontecimiento? Ciertamente, en lo inmediato, lo que había cambiado era su experiencia de las mismas cosas vividas en una situación de duelo. Más profundamente, lo que había cambiado, o mejor dicho lo que estaba cambiando, era la manera de vivir y de relacionar lo antropológico a sí mismo y a su fundamentación ontológica. Cuando tematizaba el hecho, Agustín ya estaba convertido, ya había regresado a sí mismo y, si se considera que las *Confesiones* fueron escritos entre el 397 y el 400, ya habían pasado

diez años de su bautismo. En estos diez años Agustín se familiarizaba con las Sagradas Escrituras profundizando el contenido de su fe. Como hemos visto, su conversión, con todo lo que esta implica, iba constituyéndose en el fundamento existencial de su vida y pensamiento, posibilitando una tematización de lo real, inspirada por su fe.

Por eso, Agustín, mientras describe el estado de su alma en el momento fáctico de la existencia puramente histórica del acontecimiento, tematiza el hecho abriéndolo a una dimensión ontológica y antropológica que, al final del análisis fenomenológico y hermenéutico de la compleja realidad de lo que existe, se revela a sí mismo en el sentido último y pleno de esta compleja realidad. En otras palabras el hecho histórico de la muerte de su amigo se convierte para Agustín en un cuestionamiento filosófico-teológico sobre el verdadero sentido de su propio ser y existencia, sentido que no se alcanza si no después de que se haya comprendido el verdadero ser y existencia de la realidad de lo que existe. A la muerte de su amigo Agustín vive una *crisis existencial*. ¿Cuál es el sentido verdadero de esta crisis existencial? Si la facticidad del acontecimiento de la muerte de su amigo provoca la crisis, el sentido profundo, de esa crisis, se halla en la toma de conciencia de que Agustín vivía en la falsedad de su ser, viviendo en la *regio dissimilitudinis* una vida muerta y poniendo su esperanza y su seguridad en una patria, en una casa y en una amistad que no podían darle la verdadera felicidad.

5. UNA FENOMENOLOGÍA DEL VERDADERO SENTIDO DE SER Y DE LA EXISTENCIA DEL HOMBRE

Pasar de la falsedad de su ser a la verdad de lo que debía ser, exigía de Agustín un enorme trabajo de reconstrucción de sí mismo y de su antropología. ¿De dónde empezar y cómo proceder para lograr una perspectiva antropológica que no sea pura ficción? De seguro es que el marco en el cual se elaborará esta antropología es la conversión. Ésta es para Agustín un hecho que se deja ver y una experiencia existencial engendrada en el dolor. Si la conversión es un hecho de fe, no es por ello, que Agustín renuncia a la razón. Dotado de un sentido muy agudo de observación psicológica, él era también un gran fenomenólogo que sabía ver la cosas en sí mismas las cuales se volvían significativas mientras les tematizaba en su reflexión a varias estratificaciones.

Para reconstruir esta antropología hay que recorrer todas las obras de san Agustín, un trabajo enorme y titánico que sobrepasa los límites del presente estudio. Lo que intentaremos hacer aquí es una primera configuración de esta antropología, concentrándonos en dos conceptos fundamentales y centrales de su constitución. Lo haremos en diálogo con la tesis doctoral de Hannah Arendt, el *Concepto de amor en Agustín. Ensayo de interpretación filosófica*. Se trata del primer ensayo filosófico de una joven pensadora, discípula de Heidegger y de Jaspers, que se interesaba en la teología, siguiendo las lecciones de R. Guardini y los seminarios de R. Bultmann. Escribió su tesis de doctorado en un momento histórico cuando, en el mundo filosófico alemán de los años veinte, «el interés por Agustín señala el injertar en el terreno revolucionado por Husserl y Heidegger, en lo que se refiere a la metafísica, la temporalidad, la consciencia, de la tensión entre la vida histórica y social, la percepción del otro y el impulso hacia el infinito o el incondicionado» (Boella, 2000: 131).

Arendt se acerca de Agustín porque encuentra en él «un universo de pensamiento extremadamente vivo, siempre en movimiento» (Petitdemange, 1991: II), un pensamiento que se expresa en una lengua centelleante «no tanto en su virtuosismo, que por la resonancia de evidencia, su soberana claridad, su fuerza de alguna forma no querida, y por fin su naturaleza, muy cerca de la poesía -que Goethe tanto apreciaba, poesía-, no como estilo sino el lenguaje que tiene éxito en hacer florecer “la sustancia original”» (1991: IV). A su vez, Arendt, moviéndose en el terreno de la fenomenología, presenta el pensamiento de san Agustín en una forma muy original y provocativa. El texto de su tesis «impresiona por su carácter abrupto, rocoso, fácilmente autoritario» (1991: II) y no es tan fácil seguir el plan de su tesis. Por nuestra parte dudamos que sean aceptables algunas importantes conclusiones de su tesis sobre el pensamiento de Agustín. No es nuestra intención hacer un examen crítico de sus ideas sino, dialogando con ella, penetrar la antropología agustiniana de otro modo al que normalmente estamos acostumbrados.

Para comprender el camino fenomenológico de esta obra hay que empezar por poner en evidencia la importancia que Arendt otorga al concepto de interioridad, al *quaestio mihi factus sum*. Arendt no lo analiza, tomándolo como «un simple dato de punto de partida» (Arendt, 1991: 9). En verdad este concepto funciona «como el sillar de clave del trabajo entero» (Boella, 2000: 133). De hecho, por interioridad Arendt entiende «la autoreflexividad, la pregunta del hombre sobre sí mismo que hace de la apertura a la transcendencia, del deseo de felicidad que se expresa en el amor, la experiencia de la precariedad, de la muerte y del fin por un lado, por el otro la nivelación de la existencia terrena en la prospectiva del eterno» (2000:133). Es en esta prospectiva que hay que considerar el concepto de amor. Éste constituye «*la experiencia metafísica* por excelencia, puente entre lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino el cual, declinándose en las diversas formas de la temporalidad vivida por dentro de la consciencia, pone al descubierto la discrepancia entre la condición mortal y la seducción del eterno» (2000: 133).

La razón que hace que la conciencia perciba el amor como la experiencia «metafísica» por excelencia se halla en que el amor es el fenómeno que se deja ver como el elemento dinámico de la estructura de la esencialidad ontológica humana. En su *Tratado sobre la Primera Carta de san Juan*, Agustín afirma: «cada uno es tal cual es su amor» (*ep. Io. 2, 14*). Ahora bien, por un lado, el amor es un deseo, *appetitus*, de algo que se ama por sí mismo: «amar -nos dice Agustín- no es otra cosa que desear una cosa por sí misma. ... En verdad el amor es una especie de apetito» (*diu. qu. 83, 35, 1, 2*). Por otro lado, el amor es un movimiento, un *motus*, hacia algo «el amor (es) un movimiento, y no hay movimiento alguno sino hacia algo», de tal manera que «cuando buscamos aquello que debe ser amado, estamos buscando qué es aquello hacia lo cual nos conviene movernos» (*diu. qu. 83, 35, 1*).

En su esencialidad el amor, la *dilectio*, instaaura una relación íntima entre el sujeto que ama y el objeto amado, de tal manera que el sujeto y el objeto se fusionan en una única realidad: «Mas el amor supone un amante y un objeto que se ama con amor. He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y o al amado? Esto es verdad incluso en los amores externos y carnales» (*tr. 8, 14*). Como observa Arendt, «el amor es la mediación entre el que ama y lo que ama, quien ama nunca está aislado de lo que ama, él le pertenece» (Arendt, 1991: 18).

El amor es al mismo tiempo apertura a la trascendencia, pues como hemos visto, el que ama es atraído por el objeto amado. ¿Pero cuál es este objeto amado? Pregunta importante para el análisis de la temporalidad humana. Configurada como deseo, la *dilectio* puede ser deseo de las cosas terrenas y en este caso se llama *cupiditas* o deseo del Sumo Bien, la felicidad celeste, y en este caso se llama *caritas*. Arendt comenta: «El deseo de lo que es del mundo es mundano, el pertenece al mundo. El que codicia se ha decidido por su propia codicia de su corruptibilidad, mientras la caridad, dado que ella se encamina hacia la eternidad, vuelve ella misma eterna» (Arendt, 1991: 18). Sólo que, para Arendt, según san Agustín, la caridad obliga al ser humano a «vivir en un futuro absoluto, mundo en el cual habitará» (Arendt, 1991: 18), pues este mundo, en el cual se despliega el ser humano y su temporalidad, para quien es poseído por la caridad, «se convierte en un desierto en vez de una casa, está vacío, extraño a lo que el hombre busca» (Arendt, 1991: 18).

Sin ninguna duda, esta perspectiva existe en el pensamiento de san Agustín. «Este mundo es para todos los fieles que buscan la patria como fue el desierto para el pueblo de Israel» (*ep. Io. 7, 1*; cf. *Io. eu. tr. 23, 9*). Si el mundo es un desierto, el ser humano y la verdadera temporalidad humana no pueden manifestarse en su autenticidad en este mundo, pues su verdadera patria es la eternidad, la *beatitudo*. En este mundo el hombre se pierde, se aliena y su destino es la muerte. Este mundo se opone a la *beatitudo* y esta oposición existencial y ontológica se fundamenta en la gran discrepancia que existe entre el deseo como *cupiditas* y el deseo como *caritas*. Entre el uno y el otro, ninguna mediación ontológica es posible; allá donde reina la *cupiditas*, allí la *caritas* está ausente.

Exhortando a sus fieles a huir la concupiscencia de la carne, de los ojos y del poder, Agustín les habla de esta gran discrepancia y al mismo tiempo les da la razón porque ellos han de huir la codicia del mundo: «Observando estas cosas, no tendréis la codicia del mundo, y, no teniendo la codicia del mundo, no os subyugará ni la codicia de la carne, ni el deseo de los ojos, ni la ambición del siglo, y haréis lugar a la caridad, que viene para que améis a Dios. Porque, si residiese allí el amor del mundo, no residiría el amor de Dios. Poseed más bien el amor de Dios, para que, así como Dios es eterno, del mismo modo también vosotros permanezcáis eternamente, porque cada uno es tal cual es su amor. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? ¿Diré que serás Dios? No me atrevo a decirlo como cosa mía; oigamos la Escritura: Yo dije: Todos sois dioses e hijos del Altísimo. Luego, si queréis ser dioses e hijos del Altísimo, no améis al mundo ni las cosas que hay en el mundo. Si alguno amase al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo es codicia de la carne, deseo de los ojos y ambición del siglo, lo cual no procede del Padre, sino del mundo; es decir, de los hombres amadores del mundo. Y el mundo pasa y sus deseos, pero quien hace la voluntad de Dios permanece eternamente» (*ep. Io. 2, 1*).

Si así se presenta la realidad, ¿la antropología agustiniana no está en las antípodas de una antropología, como la de Heidegger o la de Merleau-Ponty, que pone de evidencia la esencialidad de la existencia humana como el desplegarse del *Dasein*, éste siendo el *ser-en-el-mundo-para-la-muerte* o el existente que se despliega en una temporalidad histórica? Que el hombre vive en este mundo es una realidad, que tiene su verdad y no se puede ignorar este fenómeno de la existencia humana. Está claro que para Agustín el hombre no se reduce a esta temporalidad histórica y para él la temporalidad histórica no explica la profundidad del existente humano y de su ser.

Hay que integrar en una totalidad comprensiva las varias perspectivas de la antropología agustiniana para evitar que esta antropología apareciera como una visión maniquea de la realidad, y en particular del hombre. Para una hermenéutica justa del pensamiento agustiniano hay que restaurar la perspectiva antropológica agustiniana a su totalidad, donde el hombre y el mundo aparecen en su dialéctica dinámica, la cual se desarrolla a niveles existenciales diferentes, y no sólo al nivel de la tematización como pretende Arendt. Hay que establecer un justo equilibrio entre el hombre y su temporalidad, entre el mundo, como desierto pero también como lugar de peregrinación y de experiencia de la eternidad y la *beatitudo* como patria donde el ser humano, pasado de la *regio dissimilitudinis* a la *regio similitudinis*, se establece, ya desde esta tierra, en la inmutabilidad del Ser y goza anticipadamente, en su temporalidad histórica, aunque de modo incompleto, de la quietud, de la paz, que se declina siempre al presente y como eternidad. Además hay que relacionar con inteligencia caridad y codicia, comprendidas como impulso existencial de vida o de muerte, explicitando la esencialidad verdadera del deseo, éste comprendido como amor y simultáneamente como anhelo de felicidad.

Arendt ha aprehendido bien todo eso, sólo que su análisis se queda en lo puramente ontológico de una perspectiva fenomenológico-hermenéutica, influenciada por el estilo heideggeriano (Petitdemange, 1991: IV), que no tiene éxito en integrar toda la perspectiva existencial y ontológica de Agustín. No queda duda de que para Agustín el sentido pleno de la realidad se alcanza en la tematización hecha por la conciencia a nivel de la memoria (*conf.* 10, 14ss). Sin embargo no podemos olvidar que esta tematización es también dependiente de la *existencialidad* de lo real y de lo material que la conciencia y la memoria reciben de la experiencia concreta del hombre. Además la conversión ofrece a Agustín nuevos conceptos, como la encarnación de Cristo, y una perspectiva del ser y de la realidad ontológica y existencialmente más rica. Arendt había podido dar más importancia a esta perspectiva agustiniana enriquecida por el aporte de la conversión en su análisis del concepto del deseo de amor y del gozo, de la bienaventuranza (Arendt 1991: 11-14), del amor ordenado (*ordinata dilectio*) (1991: 31-35), del mundo (1991: 52-56), etc. Había podido hacerlo cuando trataba de la cercanía de Dios al hombre en la encarnación de Cristo y a través de la gracia (1991: 79-81), o cuando profundizaba, en la tercera parte, la relación entre el Creador y la criatura (1991: 39-84).

6. PARA UNA ANTROPOLOGÍA AGUSTINIANA MÁS LUMINOSA

El análisis de Arendt, aunque propone elementos muy válidos para la comprensión de la antropología agustiniana, queda incompleto y tal vez tropieza con una interpretación que no tiene éxito en armonizar los varios elementos de la reflexión agustiniana en una perspectiva que representa el verdadero pensamiento del Obispo de Hipona. Dada la centralidad que tiene el concepto de caridad en su tesis y en la antropología de san Agustín, analizamos un solo pasaje de su tesis sobre este asunto en el cual, a nuestro parecer, Arendt cae en la confusión y tropieza con la verdadera perspectiva agustiniana de la caridad. Mientras exponemos nuestra crítica, proponemos

nuestra interpretación que nos parece explicar de manera más justa el verdadero concepto de caridad en el pensamiento de san Agustín.

Después de haber analizado la estructura del amor como deseo (1991: 11-18], Arendt aborda el problema de su diferenciación. El amor, deseo de un bien, puede ser *cupiditas*, si es el amor y el gozo de las realidades terrenas (*amor sui*) o *caritas* si es el deseo y el gozo de la bienaventuranza eterna (*amor Dei*). La pregunta es: ¿Qué pasa a la *caritas* cuando alcanza su finalidad, cuando el deseo de amor llega al final de su camino? A esta pregunta Arendt da una respuesta que pese a su ambigüedad lingüística -por lo menos en la traducción francesa- es muy clara. La caridad, afirma Arendt, o crece cuando llegue, es decir cuando logre su perfección, o cesa cuando obtenga lo que ama y desea, y se goza de él. Al contrario de san Pablo para el cual el *agapé* es fuente de perfección ya en este mundo, Agustín considera la caridad como el esfuerzo sostenido hacia el alcance del gozo (el *frui*) del objeto amado. Sólo en este momento, es decir cuando el amante está con el objeto de su deseo, es que la caridad llega a su cumplimiento y deja lugar al gozo, el cual es el verdadero objeto de la bienaventuranza: «Gozar, es estar con el objeto deseado, seguro y sin inquietud. En la cercanía de este estar con la búsqueda ha logrado su fin, ella no busca adelantarse y se demora» (1991: 27).

El Amor como deseo, prosigue Arendt, está en dependencia ontológica del bien deseado, pues «el fin del amor es el bien, y cuando se alcanza, el amor cesa de existir en cuanto tal. Él no existe más que para su fin: el gozo del bien, y cesa cuando el fin se alcanza. Su fin es o una sumisión al mundo... o al ser-en-la eternidad, un gozo tranquilo lejos de toda acción... La vida determinada por la caridad tiene un fin que se sitúa por principio fuera del mundo y por consiguiente también fuera de la misma caridad» (1991: 27-29). En este sentido, «la caridad, enlazada al bien soberano, no se relaciona al mundo si no en la medida en que el mundo sirve a su fin último, de ella. Utilizado, el mundo pierde para el hombre su autonomía y al mismo tiempo el riesgo de verse destinado a la codicia del hombre. La justa relación al mundo es el uso: “hay que usar el mundo y no gozar de él” (*utendum est hoc mundo no fruendum*) (*doctr. chr.* 1, 4)» (1991: 28). En resumen, «la caridad, ella, no hace otra cosa que desear el gozo, ella no es el gozo, la proximidad tranquila de estar con el objeto deseado, la verdadera perfección (*perfectio*) se halla sólo en el futuro. Lo que desea la caridad es eterno y por ello rescata absolutamente del miedo» (1991: 28-29).

En primer lugar hay que examinar el texto latino de las citas de Agustín que Arendt evoca para apoyar su tesis. El primer texto citado es: «*ne forte putaretur caritatem Dei non futuram esse maiorem quando videbimus facie a facie*» (*retract.* 1, 7, 4), el segundo: «*nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruatur*» (*ciu.* 8, 8), el tercero es la continuación del segundo, pero añade una nota que especifica que la bienaventuranza consiste en el gozo aunque cuando el objeto del gozo no se ama: «... *Namet ipsi qui res non amandas amant, no se beatos amando putant sed fruendo*» (*ciu.* 8, 8) y el cuarto: «*Fruí enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam*» (*doctr. chr.* 1, 4). Estamos de acuerdo con la interpretación que Arendt hace del segundo, tercero y cuarto texto, pero no con la del primer texto.

Interpretar bien el texto de la primera cita es fundamental. Una buena hermenéutica de este texto esclarece el sentido de las otras citas, haciendo ver la relación dialéctica entre *amare* y *frui*. Sobre todo, una buena hermenéutica

de esta cita es necesaria, pues ella aclarece la esencialidad antropológica y ontológica de la *caritas*. Examinemos ahora el texto restaurando el contexto en el cual fue escrito. El texto se halla en las *Retractaciones* I, 7, 4 donde se dice «*ne forte putaretur caritatem Dei non futuram esse maiorem quando videbimus facie a facie*». ¿A qué ocasión Agustín escribió esa frase? La ocasión fue la corrección de párrafo 25, 47 del primer libro del *De moribus Ecclesiae catholicae*. En este párrafo Agustín afirmaba, cuando lo escribía, que para poder obtener la vida eterna -identificada con el conocimiento de la verdad- hay que merecerla y concluye: «*Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus?*». A propósito de este texto, Agustín, en las *Retractaciones*, propone de sustituir la palabra *plena* por *sincera* y justifica este cambio diciendo «*ne forte putaretur caritatem Dei non futuram esse maiorem quando videbimus facie a facie*», «[para que no] se pensara que la caridad de Dios no fuera más grande [perfecta] cuando nos veamos cara a cara» (*mor. Eccl.* 1, 25, 47)⁹.

En contra de lo que dice Arendt, a nuestro parecer, el texto, tanto en su forma sintáctica como semántica no dice que la caridad desaparece una vez que se logra su finalidad. Al contrario, lo que dice Agustín a través del texto es que con el alcance del gozo la caridad llega a ser *plena* (*plenissima*). Y esto resulta muy evidente cuando se toma en cuenta lo que él dice en seguida: «*Entiéndase, por tanto, así: se dice tan plena que no pueda existir mayor, mientras caminamos por la fe; será más plena, aún más, plenísima, pero por la visión*» (*mor. Eccl.* 1, 25,47). ¿Qué quiere decir Agustín?

Para comprender lo que dice Agustín en esta respuesta, hay que situar su discurso sobre la caridad a dos niveles de *existencialidad* y en el contexto de dos temporalidades, lo de la fe y lo de la visión. A nivel de la fe, la caridad es plena en el sentido de que desde el punto de vista ontológico no le falta nada a su ser, aunque se manifiesta en la temporalidad humana donde el hombre está sometido al cambio y cuyo ser puede ser más o menos. A este nivel de *existencialidad*, hay una discrepancia entre el Ser puro y el existente el cual, aunque éste vive de la fe, es un ser contingente que se despliega en una existencia sometida antropológica y ontológicamente al tiempo y a la historia. A nivel de la visión, la caridad es *plenissima*, no porque su esencialidad lograría la plenitud de su ser, ella es *semper idem*, mas porque en la visión, es decir en la temporalidad eterna, en el presente *semper idem*, en el día sin ocaso, el ser mutable del hombre se reviste, por la *similitudo* (Arendt, 1991: 67ss), de la inmutabilidad de tal manera que la *existencialidad* del ser humano, entendida como capacidad de Dios (*homo capax Dei*), se transforma en la realidad de esta capacidad. No es la caridad que cambia, sino el hombre el cual, logrando el objeto de su gozo, la bienaventuranza, ésta siendo la plenitud de su verdadero ser, alcanza la plenitud de la caridad. El hombre en su temporalidad humana, en el camino de la fe, nunca puede alcanzar esta plenitud.

Uno de los mejores lugares donde Agustín se explique acerca del alcance de la plenitud de la caridad que se alcanzará por el hombre, alcanzando su plenitud, a él, se halla en las últimas páginas de *La ciudad de Dios*. Esta obra puede considerarse como el *récit*, el relato significativo, del hombre hacia su verdadero destino. Ahora bien, el hombre ha sido creado *ex nihilo*, «pequeña parte del universo» (*conf.* 1, 1, 1) y su ser, siendo ser-en-el-

⁹ La traducción es mía.

mundo es un ser cuya esencialidad se despliega en la temporalidad histórica (Arendt, 1991: 46-63). Por la fe, viviendo de la caridad, el hombre vive en esta temporalidad humana, en esta historia, considerándola como tierra de peregrinación y no como su patria, él vive en este mundo en una tienda y no en una morada fija, él vive en este presente, que huye atrás en el pasado adelantándose hacia el futuro, caminando hacia la eternidad, el presente absoluto, o como dice Arendt, «el tiempo de Dios». (Arendt, 1991: 47).

Llegado a la patria, el hombre que en su temporalidad histórica se despliega en el tiempo como una existencia-para-la muerte entra en el tiempo eterno, en el presente absoluto. En este tiempo no hay tiempo y si se puede hablar del tiempo, éste es siempre el presente¹⁰, dado que el hombre llega a su destino último y final, ex decir a la realización plena de su origen, de su comienzo. Es el momento en el cual el *donec* en la frase *fecisti nos ad te Domine...* (*conf.* 1, 1, 1) se consuma, llegando a su cumplimiento, y la frase del comienzo de las *Confesiones* se completa en la frase del final de esta obra: «*et nos... sabbato vitae aeternae requiescamus in te*», (*conf.* 13, 36, 51), «y nosotros..., descansaríamos¹¹ en ti el sábado de la vida eterna», declinándose ahora no más en el subjuntivo -tiempo gramatical de la incertidumbre, del miedo y de la inestabilidad-, éstos constituyendo el tiempo existencial de la temporalidad histórica humana, mas en el indicativo presente. Es por eso que el hombre *se descansa*, no necesita más adelantarse y fija allí su morada para siempre.

En las últimas páginas de *La ciudad de Dios* Agustín nos da una excelente descripción de la esencialidad existencial y ontológica de este descanso eterno del hombre: «*Allí se cumplirá esto: Descansad y ved que yo soy el Señor. Este será realmente el gran sábado que no tendrá tarde, ese sábado encarecido por el Señor en las primeras obras de su creación al decir Dios... Nosotros mismos seremos allí el día séptimo cuando seamos llenos y colmados de la bendición y de la santificación de Dios. Allí, en quietud, veremos que Él es Dios, cualidad que quisimos usurpar cuando lo abandonamos siguiendo el señuelo de estas palabras: Seréis como dioses. Y nos apartamos del Dios verdadero, que nos haría dioses por participación de Él, no por deserción. (...) Reparados por Él y consumados por una gracia más abundante, descansaremos eternamente viendo que Él es Dios, y seremos llenos de Él cuando El será todo en todos*» (*ciu.* 22, 30, 4).

En la última parte de la cita precedente el texto latino dice: «*A quo refecti, et gratia maiore perfecti, vacabimus in aeternum, videntes quia ipse est Deus, quo pleni erimus, quando ipse erit omnia in omnibus*». La traducción española de la primera parte de esta frase, traduciendo *refecti* por *reparados* y *perfecti* por *consumados* hace perder toda la belleza literaria de la frase y oscurece su sentido filosófico-teológico. Hay que traducir *refecti* por *restaurados*¹² en el sentido de *re-facere*, *rehacer* lo que fue deshecho, y *perfecti* por *llevados a nuestro perfeccionamiento*. Los términos *refecti*, *gratia maiore perfecti* y *pleni erimus*, en conjunto con el término *fecisti* del *conf.* 1, 1,1, son los términos que hermenéuticamente establecen el marco lingüístico y

¹⁰ Excelentes son las páginas en que Arendt expone esta realidad (cf. 1991: 54-60).

¹¹ Traducimos *requiescamus* que es un subjuntivo por el condicional presente y no por el futuro como en la traducción española.

¹² Se repara una *nave* pero no el hombre.

filosófico-teológico de una antropología ontológica que nace en la génesis del acto creacional (*fecisti*), crece en el tiempo del *donec*, donde se forma el existente y al final de este proceso de formación «estará ya formada la criatura antes formable, sin que le falte un ápice a su forma definitiva» (tr. 15, 17, 27) (*perfecti*) se cumple la fusión del Ser puro y del ser hecho (cf. Vanier, 1991: 149-172).

Es el momento cuando el ser del hombre llega a su plena realización (*pleni erimus*) en la divinización, es el tiempo de la visión, cara a cara, el tiempo de la *similitudo*, el tiempo cuando el hombre será semejante a Dios, aunque no por naturaleza¹³. Es el tiempo en que el deseo se cumple transformándose en el gozo del objeto amado, éste siendo la bienaventuranza, momento idéntico al momento en que el hombre llega a la *quies*, al descanso, al *vacabimus in aeternum*, que hermenéuticamente y a su nivel más profundo indica el *otium sanctum in aeternum*, no una vida vacía y vana sino una vida librada del miedo de perder su objeto amado, una vida firmemente establecida. Llegado a la eternidad, al tiempo de Dios, el hombre se establece en la verdad de su esencialidad y su ser alcanza la perfección de su existencialidad, la vida de la nueva creación.

Es por eso que el descanso en Dios «es sinónimo del pasaje del tiempo a la eternidad, de la mutabilidad a la inmutabilidad, de la dispersión a la unidad, del existente al ser» (Vannier, 1991: 178). Ésta es la bienaventuranza que tendrá el hombre por la visión en su patria: él estará completamente realizado (*pleni erimus*), de manera duradera y estable, en Dios. Y por eso él será verdaderamente *beatus*, verdaderamente feliz. *Beatus* porque ahora posee la plenitud de su ser y la plenitud de la vida, es decir la beata vida. ¿Qué cosa es la beata vida? Ella es: «*gaudere de te, ad te, propter te: ipsa est et non est altera*», «*gozar de ti, para ti y por ti: ésa es y no otra*» (conf. 10, 21, 31). Al comienzo de las *Confesiones* Agustín afirmaba: «*fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*», «*nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti*» (conf. 1, 1, 1). Al comienzo, es decir a la raíz del ser del hombre y de la existencia humana, en cuanto que la bienaventuranza es la orientación ontológica del existente¹⁴ y el fin-cumplimiento (*quies*) de este mismo ser y de esta misma existencia.

¿En todo esto, donde está la caridad? Pues nuestro problema es ver si con la llegada del ser humano a la eternidad la caridad desaparece, como pretende Arendt. En el texto citado de *La ciudad de Dios* el término de *caritas* no aparece. ¿Acaso san Agustín no la menciona porque ella ha desaparecido? ¡Seguramente que no! Al contrario, con la llegada del hombre a la eternidad y a la bienaventuranza eterna, la *caritas* aparece en todo su esplendor (*plenissima*). Ella es ahora identificada en su esencialidad ontológica en una frase de tres palabras: *Deus est caritas, Dios es caridad*. A este nivel altamente metafísico, la *caritas* no es otra cosa que Dios, el Ser puro, el *Idipsum*, que no sólo ha hecho al hombre (*fecisti nos*) sino que lo ha hecho *ad te*, y *gratia maiore* lo hizo volver a la *regio similitudinis (perfecti)* para que su ser, realizándose en la bienaventuranza eterna (*pleni erimus*), se realice viviendo

¹³ «*Cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est...nec tunc natura illi erimus aequales. Semper enim natura minor est faciente, quae facta est*» (tr. 15, 17, 27).

¹⁴ No entramos aquí en el gran debate teológico sobre el sobrenatural, un debate reanimado por M. Blondel (*La Acción*) y H. de Lubac (*Le Surnaturel*).

eternalmente de Dios, es decir de la *Caritas*: «*Deus dilectio est? Si Deus dilecti, quisquis diligit dilectionem, Deum diligit*», «¿Dios es caridad? Si Dios es amor, quien ama al amor ama a Dios» (*ep. Io*, 9, 10)¹⁵.

Idipsum, Qui es, o mejor, *Ego sum qui sum*, es el nombre propio de Dios desde el punto de vista metafísico. Apareciendo por vez primera a Moisés en la zarza ardiente, a la pregunta de Moisés que quería saber que nombre debiera dar a los hebreos, Dios contestó: «*Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*» (*Ex.* 3, 14). En un lenguaje platónico y plotiniano, san Agustín, explica con términos simples el razonamiento metafísico que contiene la respuesta de Dios a Moisés: «¿Qué significa eso? ¡Oh Dios, oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: me llamo “Es”. ¿Y qué significa “Me llamo Es”? Que permanezco eternamente, que no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, pues no permanecen. ¿Qué significa permanecer? Lo que se muda fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mudable. Luego la inmutabilidad de Dios se dignó presentarse con este vocablo: Yo soy el que soy» (s. 6, 3) (cf. Gilson, 1999: 11-39; Ruiz Pesce, 2006: 72-80).

El *Idipsum*, Dios, es el sumo bien del hombre «al que todo debe ir dirigido», como lo demuestran la razón y la autoridad divina. Sobre todo lo demuestra el deseo de felicidad esculpido en el corazón humano y realizado en la caridad que permanece eternamente: «Es claro, como se ha demostrado por la razón y por lo que vale más, la autoridad divina, que no es (el sumo bien) otro que el mismo Dios. ¿Puede ser otro el sumo bien del hombre fuera de aquel cuya posesión le asegura la felicidad? Este bien es sólo Dios, al que únicamente nos une el afecto, el amor, la caridad» (*mor. Eccl.* 1, 14, 24; cf. *diu. qu.* 83, 36 y 78). La caridad nos une a Dios porque él es la bienaventuranza eterna, él es el *Dios-caritas*, el gozo de un bien que no se pierde jamás: «En consecuencia, ésa es precisamente la vida feliz que es eterna. Y lo que todavía es más, ¿qué es lo eterno que afecte al alma con la eternidad sino Dios? Ahora bien, el amor de las cosas dignas de ser amadas se llama con más propiedad caridad o dilección» (*diu. qu.* 83, 35, 2). De hecho, «la caridad es la perfección de todas nuestras obras. Allí está el fin; por ella corremos, y hecho, cuando lleguemos a ella descansaremos» (*ep. Io.* 10, 4). Y si así es, concluye Agustín: «No sé cómo se nos podría recomendar con mayor sublimidad la caridad que diciendo: Dios es caridad. Breve, pero excelsa sublimidad la caridad que diciendo: Dios es caridad. Breve, pero excelsa alabanza; breve en las palabras, excelsa en el contenido, ¡Qué pronto se dice Dios es caridad! Pero esto que es breve, si lo cuentas, es uno; si lo pesas, imponderable» (*ep. Io*, 9, 1).

Teológicamente la *Caridad* se llama Espíritu Santo, Dios de Dios y Don de Dios: «En consecuencia, si Dios es amor, como la Escritura Sagrada lo proclama, y el amor viene de Dios y actúa en nosotros para que Dios permanezca dentro de nosotros y nosotros en El, y esto lo sabemos porque nos dio de su Espíritu, entonces este mismo Espíritu es el Dios amor» (*tr.* 15, 19, 37). El amor o la caridad se hizo carne en Jesucristo el cual la encarnó de la manera más sublime en su misterio pascual para que abra el camino al amor fraterno (cf. *Io. eu. tr.*). El que, fundamentado en el *amor Dei* y no en el *amor*

¹⁵ Para Agustín no hay diferencia entre *amor*, *dilectio* y *caritas*. En su comentario a la primera carta de san Juan, Agustín prefiere, en varios lugares, el término de *dilectio* al término de *caritas*, muy probablemente para expresar mejor el lado afectivo y concreto de la caridad. No se olvide que en este comentario se habla mucho del amor fraterno.

sui (ciu. 14, 28) da vida a la verdadera *res publica*, al pueblo, que no se define a la manera ciceroniana como «*coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatum*», «una sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses» (ciu. 19, 21), mas como «*coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia communione sociatus*», «la agregación de la muchedumbre razonable asociada por la concorde comunidad de objetos amados» (ciu. 19, 24). Es el amor que construye la verdadera sociedad humana, fundamenta ontológica y existencialmente lo social y lo político, la paz y la justicia, y como lo dice el Papa Benedicto XVI, en su encíclica *Caritas in veritate*, interpretando a Agustín, permite a que el hombre haga de la ciudad del hombre «*en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras*» (CIV, n. 7)¹⁶.

CONCLUSIÓN

Concentrándonos en el concepto de *amor-caridad* hemos intentado presentar una primera configuración fenomenológico-hermenéutica de la antropología de san Agustín. A nuestro parecer, esta configuración nos ha permitido situar la antropología agustiniana a dos niveles diferentes, lo ontológico y lo existencial, mostrando al mismo tiempo su correlación e interdependencia. Sobre todo esta configuración nos ha permitido subrayar el *perfil* luminoso de la antropología agustiniana. A decir verdad, los intérpretes de Agustín reducen muchas veces la antropología agustiniana a la antropología del pecado original y a una dramatización exagerada de la vida presente donde la felicidad y la beata vida aparecen como un consuelo prometido, logrado sólo cuando el drama humano termina. Sin dudas, que Agustín pinta con colores muy vivaces la esencialidad de la vida presente es un hecho; para él la temporalidad presente es una prueba terrible sometida a la atracción de las tres concupiscencias. Nunca debemos olvidar este elemento fundamental de la antropología agustiniana. Diría más. Este elemento es fundamental para una verdadera fenomenología hermenéutica del pensamiento antropológico de Agustín. Sin embargo, inserto en su justo lugar, refuerza el análisis fenomenológico y hermenéutico de este pensamiento poniendo de evidencia el proceso dinámico de la caridad que fundamenta todas las concretizaciones de la *esencialidad* y de la *existencialidad* humanas.

A nuestro entender, el análisis fenomenológico y hermenéutico hace aparecer que el hombre, a través del proceso dinámico de la caridad, desde esta temporalidad histórica, convertido, restaurado y ayudado por la gracia, don del Espíritu Santo, puede vivir feliz, encaminado hacia su patria donde encontrará la plenitud de su felicidad y de su ser, encontrando y viviendo de Dios y en Dios eternamente. Si así es, el amor y la felicidad no son para el hombre en su temporalidad histórica una frustración, una proyección de un deseo a jamás alcanzable, como diría Fueurbach, sino un impulso concreto, una carga ontológica y existencial, y un elemento constitutivo de la esencialidad y de la *existencialidad* humanas en esta temporalidad histórica en camino hacia su plenitud en la vida eterna. El análisis fenomenológico-

¹⁶ Aunque Benedicto XVI no menciona expresamente ni Agustín ni *La ciudad de Dios*, sin embargo su pensamiento es profundamente agustiniano.

hermenéutico de la antropología agustiniana que hemos presentado muestra que Agustín no es el famoso pesimista cuyo pensamiento filosófico-teológico es la raíz de todos los males del Occidente sino el realista optimista que ofrece a la esencialidad y a la *existencialidad* humanas de todos los tiempos una gran esperanza y un sólido horizonte de eternidad.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDRT, H. (1991). *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*. Condé-sur-Noireau. Deuxtemps.
- DI GIOVANNI, A. (1987). «Il libro XIII delle Confessioni, con-inclusione dialettico-strutturale dell'intero capolavoro»: *Settimana Agostiniana Pavese*, 1987: 99-112.
- FERRARIS, M. (2000). *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal.
- FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de filosofía*, tomo II. Barcelona. Ariel.
- GILSON, É. (1999). *Saint Augustin, Philosophie et Incarnation*. Genève. Ad Solem.
- JASPERS, K. (1967). *Les grandes philosophes*, tome 2. Paris. Plon.
- JIMENEZ, J. D. (COORD.) (2006). *San Agustín, un hombre para hoy*, 2 tomos. Buenos Aires. Religión y Cultura.
- PETITDEMANGE, G. (1991). «Avant-Propos»: Arendt, 1991: «Avant-propos».
- PIZZOLATO, L. F. (1984). «Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino: Ai primordi della "Confessio"»: *Settimana Agostiniana Pavese*, 1987: 9-78.
- ROSALES MEANA, D. I. (2013). «El radical deseo de la vida. De la inmanencia en Henry Michel a la alteridad en San Agustín»: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 6, 29-52.
- RUIZ PESCE, R. E. (2006). «Existencia dialógica y "Ordo Amoris". Lecturas actuales de *Confessiones* y *De Magistro*»: Jiménez, 2006: tomo II, 63-92.
- SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (1987). «*Le Confessioni*» di Agostino d'Ippona, *Libri X-XIII*. Palermo. Augustinus.
- VANNIER, M.-A. (1991). «*Creatio*», «*Conversio*», «*Formatio*» chez S. Augustin. Fribourg Suisse. Éditions Universitaires.
- VATTIMO, G. (1986). *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa.

N.B. En todas las citas de Jaspers, Arendt, Petitdemange, Gilson y Vannier, la traducción en español es mía.