

SAN AGUSTÍN: EXISTENCIA DIALÓGICA Y *ORDO AMORIS*
-LECTURAS ACTUALES DE *CONFESIONES* Y *DE MAGISTRO*-

Ramón Eduardo Ruiz-Pesce
UNT y UNSTA
Tucumán

-I-

San Agustín: corazón inquieto... para dar testimonio de la verdad y alabar siempre a Dios con la vida, leídos desde el Evangelio de San Juan y de *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI

En el Evangelio de San Juan leemos: “Pilato le dijo: ‘¿Entonces tú eres rey?’ Jesús respondió: ‘Tú lo dices: yo soy rey. Para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad, y todos los que son de la verdad escuchan mi voz”¹

“El hombre contemporáneo, dice Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*, escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escucha a los que enseñan es porque dan testimonio”.²

En consonancia con ello, las *Confesiones* de San Agustín se abren invocando el Salmo 147: “Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza... se atreve a alabarte un hombre, parte insignificante de tu creación. Y Tú mismo eres quien le estimulas para que encuentre deleite en alabarte, porque nos has creado orientados hacia Ti, y nuestro corazón estará intranquilo hasta que descanse en Ti”³ Y en su comentario a la Epístola de Juan, dice Agustín, aludiendo al testimonio de vida como instancia primordial para la proclamación de la Buena Noticia: “Alabarlo a Dios con la lengua no siempre es posible; alabarlo con la vida, en cambio, siempre es posible”⁴.

Las *Confesiones* de Agustín, evocando sus primeros balbuceos verbales, se pregunta: “¿No es cierto que yo, en mi camino hacia la madurez, pasé de la infancia a la niñez? ... Yo ya no era una criatura desprovista de habla, sino un niño que hablaba. Lo recuerdo muy bien. Más tarde me di cuenta del modo cómo aprendí a hablar. / No fueron los mayores los que me enseñaron a hablar facilitándome las palabras con un método didáctico concreto, ...sino que fui yo mismo mi maestro con la inteligencia que Tú me diste”.⁵

En el diálogo *De Magistro* Agustín afronta dos cuestiones capitales: la del lenguaje y la del magisterio. Vinculando ambas intenta responder a la cuestión de si aprendemos algo con las palabras. ¿Enseñan los maestros con palabras? ¿Es el

¹ Jn 18, 37.

² Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, Nro. 41

³ Conf I, 1.

⁴ In Jo Ep, 8,1

⁵ Conf I, 8, 13

magisterio un soliloquio o es un diálogo? En última instancia la pregunta, por elevación, es si ha de haber maestros o palabras “exteriores”. Estos maestros para qué, o estas palabras para qué. San Agustín había asistido a variadas escuelas y había escuchado y pronunciado, en defensa o ataque, muchas palabras: las maniqueas, las académicas, las retóricas, las neoplatónicas, las donatistas, las pelagianas... y así siguiendo. Hay escuelas y escuelas, hay palabras y palabras. Uno, como padre hoy, se pregunta a qué escuela tengo que mandar a mi hijo; a qué universidad para que lo formen bien. Y hoy, en el hoy de la globalizada tragedia educativa imperante, como en el ayer del colapso del imperio romano, no es una pregunta baladí. Para padres y para maestros, lo que cunde es el desasosiego.

Afrontemos, pues, esta cuestión grave y actual dando un rodeo al *De Magistro* agustiniano; partiendo de una propuesta innovadora y esperanzadora que nació en Iberoamérica, en el Brasil del Siglo XX para ser más precisos. En su *Pedagogía del oprimido*, el educador brasileño Paulo Freire afirma categóricamente que hay una educación liberadora y una educación opresora o “bancaria”; diagnóstico que no nos aparta mucho, *mutatis mutandi*, de las polémicas de Agustín contra los maniqueos, por un lado, o contra los pelagianos, por otro.

La “educación bancaria”, dice Freire, es monológica, es el soliloquio del opresor que impone la palabra que se ha de decir y enseñar en la escuela. La educación liberadora, en cambio, se asienta en la copresencia y el diálogo vivo de los interlocutores. Es la escuela del diálogo verdadero, que en el fondo es la única escuela verdadera; la escuela del sano sentido común; la escuela de la vida; tal como enseña el judío Franz Rosenzweig, de quien hablaremos más adelante. En esa escuela del diálogo, y sólo en ella, cada hombre aprende, en libertad, a decir su palabra.

Y el hecho es que una tal educación liberadora, o “educación como práctica de la libertad”, como la llama Freire, arraiga en la convicción de que “nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres nos liberamos en comunión”, dice. De ello el maestro brasileño desprende un corolario pedagógico capital: “nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo, los hombres nos educamos, los unos a los otros en diálogo sobre el mundo. La verdadera educación acontece, pues, en el verdadero diálogo sobre el mundo real o verdadero; o si no, no acontece en absoluto. Monólogo opresor o diálogo liberador, tal es el dilema existencial que afronta la pedagogía, es decir es la encrucijada ante la que estamos los maestros y los alumnos de nuestro tiempo.

Al alumno que hoy va a la escuela opresora o pseudoescuela, se le impone el aprendizaje de las palabras del maestro opresor; no del maestro prójimo o fraterno; que enseña con el testimonio de su vida. Y éste, desgraciadamente, es el panorama que nos presenta la actual encrucijada de la “tragedia educativa”, caracterizada por el retraimiento o ausencia de los buenos maestros y de los buenos alumnos; asistimos azorados a la guerra y conflicto cotidianos entre los que presuntamente enseñan y los que presuntamente aprenden. En cambio, el alumno agraciado que asiste, con dicha, a la escuela liberadora, dice el pedagogo brasileño, va aprendiendo a decir su propia palabra; y ese aprendizaje sólo puede darse en ese acto de amor y libertad que es todo diálogo; diálogo que acontece, en amor y libertad, entre el que enseña y el que aprende. Diálogo de la escuela verdadera o monólogo de la pseudoescuela, *tertium non datur*.

El maestro interior: “No salgas fuera de ti; vuélvete sobre ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad”.

Hagamos una aproximación al diálogo *De Magistro*, en el que San Agustín también habla de palabras y de magisterio; y, a primera vista, nos aparecerá, en cierto sentido, contrastando con la educación liberadora de Paulo Freire que acabamos de reseñar. Luego, no obstante, intentaremos mostrar, siguiendo, en primera instancia a Etiénne Gilson y a Franz Rosenzweig, por una parte, y a Max Scheler y a Edith Stein, por otra, que una lectura actual de las confesiones del magisterio y el magisterio confesional de Agustín, arraigan en la comprensión de la palabra interior y del maestro interior, en términos de una *existencia dialógica* enraizada en el *ordo amoris*.

En una primera lectura del diálogo *De Magistro*, advertimos que Agustín se pregunta cuáles son los motivos que nos llevan a hablar; y responde nuestro retórico -ya neoplatónico-: “o enseñar o despertar el recuerdo en nosotros mismos o en los demás”⁶. Por otra parte, Agustín afirma de un modo no menos categórico: “no aprendemos nada mediante las palabras”; “con las palabras –dice- no aprendemos sino palabras, o mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas”⁷. En este diálogo agustiniano, ha dicho Giovanni Papini, las palabras oídas no nos enseñan nada. Todas las conversaciones no son, a menudo, sino monólogos paralelos. Las palabras de otro no nos dan otras ideas que las que ya hemos recibido de las cosas. Creemos que cambiamos pensamientos, y lo que cambiamos son signos y sonidos que sirven para despertar los pensamientos que ya estaban en nosotros. No se recibe nada más de lo que ya poseíamos. Por lo tanto, de los maestros no se aprende nunca nada, dice Agustín. Nuestro conocimiento acontece de un modo inmediato y solitario entre la mente del que piensa y la cosa pensada.

Ahora bien, por otra parte, este diálogo reflexiona sobre las palabras y el magisterio, impugnando la creencia en las ideas innatas y en la preexistencia del alma, doctrinas que sostienen los pitagóricos y los platónicos, para afirmar la concepción de que aprender y saber no es sino recordar. Pero si nuestro espíritu no ha aprendido antes de encarnarse y no aprende de los maestros, ¿de dónde le vienen las cosas que sabe? Para Agustín, sí hay un maestro; mas este enseña por medio de una inspiración interior; maestro interior que inspira una palabra interior. Y la inspira tanto al hombre que enseña hablando como al hombre que aprende escuchando, y este maestro no es otro sino Cristo, la eterna sabiduría divina.

“No salgas fuera de ti; vuélvete sobre ti mismo; en el interior del hombre habita la verdad”. Cristo –eterna sabiduría divina- es la verdad que habita en el corazón del hombre, de todo hombre, de cada hombre. Y toda alma tiene en sí ese divino maestro interior, y le interroga, pero Cristo no responde sino en proporción a la buena o mala voluntad del que pregunta. Es Él, dice Papini, ya hable yo o me hablen, quien manifiesta al pensamiento de quien habla o escucha una misma verdad.

⁶ De Mag 34, 44-45

⁷ De Mag 36, 45

Y esta simultaneidad de iluminaciones hace creer que hay múltiples maestros que enseñan a plurales discípulos; pero, en realidad, no hay sino un solo maestro: Dios. “Uno es vuestro verdadero maestro, Cristo”, enseña el Evangelio.

Agustín va abriendo camino así hacia su doctrina de la iluminación por el maestro interior: “Acerca de todo lo que (verdaderamente) comprendemos –concluye-consultamos, no al que habla afuera en alta voz, sino a la verdad que rige interiormente al espíritu mismo. Pero aquel que es consultado y enseña es Cristo, de quién se ha dicho que habita en el hombre interior” Las palabras de otro, continúa, no nos dan otras ideas, que las que ya hemos recibido de las cosas, dice. Por lo tanto, de los maestros no aprendemos nada.

Si cualquiera de nosotros, en aras de sostener la doctrina agustiniana de la “palabra interior” y del “maestro interior”, se queda con una primera impresión de estas dos tesis fuertes del diálogo *De Magistro*: “no aprendemos nada mediante palabras” y “de los maestros no aprendemos nada”, no haríamos justicia al pensamiento cabal de San Agustín, el cual está centrado, como queremos probar aquí, en la *existencia dialógica* y en el *ordo amoris*.

En un estudio relativamente reciente del *De Magistro* de San Agustín y la semántica contemporánea”, se ha dicho con razón,⁸ que incluso los grandes desaciertos del obispo de Hipona en esta concepción sobre las palabras y los maestros, nos permiten, por un lado, ratificar y ponderar los grandes, inmensos aciertos del pensamiento de San Agustín; entre los cuales no es el menor el vigor con que destaca que el conocimiento, en el sentido fuerte de la palabra, involucra a la *subjetividad* del cognoscente, de una manera mucho más radical que la simple creencia o la mera opinión. Con Agustín, nace pues el “yo” del hombre; y aprende a hablar. No se ponderará nunca suficientemente la trascendencia de este aporte agustiniano. Más allá del antecedente platónico, y de la presunta consecuencia del cartesianismo, San Agustín es la fuente inagotable e insoslayable para comprender las tesis centrales de filósofos contemporáneos de la talla de Edmund Husserl, Martin Heidegger o Ludwig Wittgenstein, para mencionar sólo unos pocos hitos del pensamiento contemporáneo que no están -o creen o pretenden no estar- tan involucrados confesional o religiosamente con la “doctrina cristiana” encarnada y expuesta por el autor de *Confesiones* y *De Magistro*.

Por otra parte, el mayor desacuerdo de Agustín en su doctrina del maestro interior y de la palabra interior -inspirados e iluminados ambos por Dios-, reside en hacer del conocimiento una relación *inmediata* con lo conocido; concebir a este conocimiento como si fuera, en sí mismo, en la inmanencia de la conciencia, algo privado entre un sujeto y las cosas conocidas por iluminación divina. De este modo, la dimensión *intersubjetiva* y comunitaria del conocimiento aparece como algo que se agrega extrínsecamente, pero que no es esencial para que éste se constituya como conocimiento.

Las dos consecuencias serias de ello es que, para posibilitar y garantizar un conocimiento intersubjetivo, Agustín requiere cada vez una intervención directa de Dios; la segunda consecuencia grave es que *el lenguaje* no jugará allí ningún papel en la constitución del conocimiento, y podrá decirse entonces: “no aprendemos nada

⁸ Eduardo Piacenza; “*El De Magistro e San Agustín y la semántica contemporánea*”, Augustinus, Madrid, Enero-Junio 1992, 99ss.

mediante palabras”; paradójica tesis de este maestro de retórica que se ha ganado uno de los lugares de privilegio entre los maestros de la palabra.

Un balance de esta cuestión nos muestra que, filosóficamente, la doctrina de la iluminación por el maestro interior como vía regia para dar cuenta del conocimiento inteligible, es poco afortunada; y ello, por lo antedicho, lleva a cuestionar la idea de que el conocimiento consiste, como pretende Agustín allí, en una relación inmediata con lo conocido; y a subrayar, por contraste con esa comprensión del magisterio agustiniano, el papel esencial que en la constitución del conocer desempeñan la intersubjetividad, y, en consecuencia, el lenguaje, siempre entretejido por sujetos que lo hablan, lo actualizan o lo encarnan.

Esta deficiencia de la doctrina de la iluminación para dar cuenta del conocimiento –la de la intersubjetividad y la del lenguaje-, se pudo decir con razón, reside precisamente en que no tiene sentido hablar de una verdad puramente privada o de un verbo mental o de una palabra puramente interiores. Y es que el diálogo *De Magistro* Agustín lo concibió, justamente, como una preparación de su doctrina de la iluminación por el maestro interior; para lo cual, como vimos, debía impugnar paralelamente el valor educativo de las palabras y de los maestros, que no fueran La Palabra Divina o El Maestro Divino; el Verbo Encarnado, en suma. Y si esto fuera todo el pensamiento de Agustín en relación con el lenguaje y con el “nosotros” intersubjetivo, estaríamos muy lejos de una *existencia dialógica* y del magisterio comunitario interpersonal, como queremos probar aquí.

Eduardo Pianceza ha prolongado y concluido sus estudios sobre el *De Magistro* y la semántica contemporánea, que vinimos glosando en este punto, dirigiendo la atención sobre otros tres textos capitales para elucidar esta cuestión del lenguaje y de los maestros: el *De dialectica*, el *De Trinitate* y el *De doctrina cristiana*. Basta recurrir a la famosa doctrina del *verbum mentis*, como imagen de la segunda persona de la Trinidad, que aparece en el *De Trinitate*, para advertir las modificaciones significativas que el propio Agustín establece entre lenguaje y pensamiento; aquí sensiblemente diferentes a la que vimos en el *De Magistro*. Agustín ahora nos dice: “Formado el pensamiento de la cosa conocida, es palabra lo que decimos en nuestro corazón, palabra que no es griega, ni latina ni de ninguna otra lengua, *pero como hay que hacerla llegar a aquellos con quienes hablamos, se toma algún otro signo para significarla*”.⁹

Esta nueva posición agustiniana revela que las palabras de las lenguas históricas ya no se conciben como signos de las cosas, como acontecía en *De Magistro*, sino que expresan un habla interior que se identifica con el pensamiento; razón por la cual alguna forma de *lenguaje* –y no de un mero verbo mental o interior- parece ser esencial para la constitución de éste que se llega a concebirlo como una suerte de lenguaje interior: “aunque las palabras no suenen, quien piensa siempre habla en su corazón”, dice el Agustín *De Trinitate*.¹⁰ Y en apoyo de esta nueva comprensión del lenguaje, el obispo de Hipona acudirá en este contexto a las Sagradas Escrituras, concluyendo: “por consiguiente, los pensamientos son locuciones del corazón”.¹¹ Un “giro lingüístico” importantísimo para este maestro de la *philosophia cordis*.

⁹ *De Trin* 15, 10, 19; cursivas añadidas

¹⁰ *De Trin* 15, 10, 7

¹¹ *Ibidem*

La lectura *De doctrina cristiana* nos iluminará sobre la comprensión del magisterio del nosotros; y el desafío que plantea la intersubjetividad para la constitución del conocimiento. En este escrito Agustín se abre a una resignificación del magisterio en relación con su propia doctrina en el *De Magistro*. Después de reflexionar sobre los signos en general y sobre el lenguaje en particular, Agustín dice: “la misma caridad, que ata entre sí a los hombres con el nudo de la unidad, no tendría acceso para fundir y como mezclar las almas, *si los hombres no aprendieran nada por medio de los hombres*”¹².

Es evidente que aquí se está produciendo un punto de inflexión en la concepción agustiniana sobre el maestro; y, concomitantemente, se da un giro autocrítico y un formal rechazo de aquella idea, central al *De Magistro*, según la cual no podemos aprender realmente nada de los demás; pues allí el conocimiento era concebido como la relación directa entre un sujeto solitario –cuasi solipsista- y la cosa conocida. Pero lo realmente importante en este punto es vislumbrar cuál es la razón por la que Agustín transforma su concepción sobre el maestro: Y esta razón no es otra que la “razón cordial”, ya que, con aquel solitario e íntimo maestro interior, la caridad no sería posible. Dicho en términos actuales, San Agustín parece caer en la cuenta que su anterior teoría del conocimiento, del lenguaje y del magisterio, impugnando la intersubjetividad para constituir el conocimiento, no es más compatible con la nueva manera de valorar la dimensión intersubjetiva de la experiencia humana, propuesta de un modo categórico e insoslayable, por el mensaje evangélico del Dios Amor.

Desde esta perspectiva se puede conjeturar que cuando Agustín componía *De Magistro*, estaba pagando tributo a concepciones pre-cristianas; y gracias a su experiencia vital del Evangelio, logra iniciar la asimilación de los componentes filosóficamente más originales y decisivos del *Judeocristianism*. En esta lectura actual del *De Magistro* agustiniano, estamos presenciando la lenta y accidentada marcha de Atenas a Jerusalén, pasando por Roma. Y digo esto no sin cierto temor y temblor, ya que cuando hablamos en estos términos, sabemos que nos internamos en terrenos no exentos de conflictos y malos entendidos; pero salen en nuestra ayuda para dar estos pasos, graves pero necesarios, las obras señeras del cristiano Étienne Gilson y del judío Franz Rosenzweig. En ambos encontraremos una lectura actual y actualizada de esta encrucijada entrañablemente agustiniana entre el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y el Dios Amor de San Juan, por un lado, y el “Dios de los filósofos”, por otro.

Y acontece que aquel, Yahvé Dios, instruye a Moisés para que se dirija al pueblo judío diciéndole que le mandaba El que Es; estamos ingresando a la “Metafísica del Éxodo”; para pasar desde allí, al Dios de la Nueva Alianza; el Dios de la Buena Nueva; la del Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros.

-III-

| |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Existencia Dialógica y <i>Ordo Amoris</i> : Las confesiones de un maestro leídas desde Etienne Gilson y Franz Rosenzweig |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

¹² *De doctrina christiana*, Prol. 6; cursivas añadidas

Uno de los lugares comunes de la recepción de la obra filosófico-teológica de San Agustín, lo suele ubicar, tras la fuerte impronta que recibió del “libro de los platónicos”, en la progenie de un “platonismo cristiano”; es decir tributando a la cuenta de un idealismo o esencialismo presuntamente cristianos. Empero, la raíz bíblica o judeocristiana, desde la cuna nos impide a judíos y a cristianos, como lo era Agustín, a que adscribamos a tal pensamiento idealista o esencialista. Sé que esta tesis es fuerte y controvertida, pero me atrevo a sostenerla buscando en su apoyo textos del propio Agustín, y el testimonio, como dije, del escrito de Gilson titulado *San Agustín. Filosofía y Encarnación*¹³; trayendo a colación, complementaria, dos textos de Rosenzweig: *La Estrella de la Redención* y *El nuevo pensamiento*.¹⁴

Esta pequeña obra de Gilson, relacionando “Filosofía y Encarnación” en San Agustín, ha sido eclipsada por las grandes obras del gran medievalista francés contemporáneo, como *La introducción al estudio de San Agustín, Cristianismo y Filosofía; El Ser y la Esencia; El Tomismo; o Introducción a la Filosofía Cristiana...* entre otras; no obstante lo cual, en 1999, más de cincuenta años después de su primera publicación, se decidió reeditarla porque, a juicio de los editores, merecía ser redescubierta, ya que en ella Gilson había iluminado una distinción agustiniana para nombrar a Dios, entre el *nomen substantiae* (el nombre de la substancia) y el *nomen misericordiae* (el nombre de la misericordia), que muchos agustinianos la usan, pero fue el medievalista francés quien por primera vez destacó la trascendencia metafísica de la misma.

Lo que Gilson iluminó allí, retomándolo más tarde en su *Espíritu de la filosofía medieval*, es lo que se llamó la “Metafísica del Éxodo”, la piedra angular de la filosofía cristiana, en tanto esta se preguntaba “cómo es posible que el ser, que es inmutable, pueda y quiera entrar en relación con el hombre, cuya naturaleza está comprometida con el orden temporal y del devenir”. La luz que arroja Gilson aquí, nos permite iluminar hasta qué medida Agustín está trascendiendo el horizonte esencialista o platónico para nombrar a Dios, con el *nomen substantiae*; resignificando el ser de Dios, con el *nomen misericordiae*, que es “el ser con nosotros, el ser para nosotros”. El nombre de la misericordia nos abre a otra dimensión... la de la salvación; aquí, pues, *le mystère ontologique* (el misterio ontológico), dicho a la Marcel, está articulándose, consumándose y sublimándose con el *mysterium salutis* (el misterio de la salvación). O, visto desde el hombre, dice Gilson: “la salvación es trascender el tiempo elevándose desde la multiplicidad incesantemente cambiante del devenir externo a la estable unidad de la verdad interior”; sinónimo del reposo en Dios del corazón inquieto. Un reposo que no tiene nada que ver con el quietismo platónico, sino con la presencia del maestro interior, que no es otro que Cristo.

Agustín no habla de “filosofía” y “Encarnación”, sino de Creación y Encarnación; y a ellos se refiere Gilson para ilustrar esta “Metafísica Bíblica”: “La noción de Creación –dice- le permitió a Agustín explicar como el Ser ha producido el devenir. Seguidamente, la noción de Encarnación le permitió comprender en la medida en que el devenir había sido producido por el Ser: para realizar el ser”. La única reserva que se le puede hacer a Gilson en este punto, se ha dicho, es desde el punto de vista ontológico. Agustín carecía de las categorías medievales para exponer

¹³ Etienne Gilson; *Sain Augustin. Philosophie et Incarnation*, Ed. Ad Solem, Ginebra, 1999

¹⁴ Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento*; Ed. Visor, trad. Isidoro Reguera, Madrid, 1989

una tal identificación de Dios con el Ser, como la que aquí pretende el medievalista francés. No obstante lo cual queda firme esta afirmación ontológica y existencial de la interpretación de Éxodo 3, 13-15 que encuentra en Agustín, incontestablemente, su fuente teológico-filosófica primera.

El nudo de la cuestión se inscribe en el corazón del diálogo entre Dios y el hombre, considerado en la relación entre Creación y Encarnación. Ya en la introducción de las *Confesiones* de Agustín, dice Gilson, el propio autor reconoce que es extrañamente paradójico: Dios ha implantado en el corazón del hombre el deseo de alabar a su creador, como si el hombre pudiera alabar dignamente a Dios, y como si Dios necesitara tal alabanza. Esa, dice, es la primera forma de paradoja fundamental constituida en la relación entre el hombre y Dios. ¿Cómo hacer para que el Ser, que es inmutable, pueda y quiera entrar en relación con el hombre, que es mudable? ¿Cómo hacer que la Eternidad se haga tiempo e historia? ¿Cómo hacer que la trascendencia “vertical” o celestial, se haga inmanencia “horizontal” o terrenal? ¿Cómo hacer, en suma, que espíritu y carne entren en diálogo? Agustín, sostiene Gilson, ha intentado sortear esta paradójica dificultad, y las cuestiones fundamentales que suscita, apelando a los nombres que Dios se da; o, más bien, a la manera de interpretar los nombres que Dios se da a sí mismo.

Leamos Éxodo 3, 13-15

Éxodo 3, 13: Moisés dijo a Dios: “Si me presento ante los israelitas y les digo que el Dios de sus padres me envió a ellos, me preguntarán cuál es su nombre. Y entonces, ¿qué les responderé?”

Éxodo 3, 14: “Dijo Dios a Moisés: ‘Yo soy el que soy’. ‘Tú hablarás así a los israelitas: ‘Yo soy’ me envió a ustedes”.

Éxodo 3, 15: Y continuó diciendo a Moisés: ‘Tú hablarás así a los israelitas: El Señor, el Dios de sus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, es el que me envía. Este es mi nombre para siempre, y así seré invocado en todos los tiempos futuros”.

Ya la sola lectura de estos tres versículos del tercer capítulo de Éxodo nos sumergen en el carácter constitutivamente “existencial” y “dialógico” con el que están troquelados el pensamiento, la palabra y la vida de todo judío... y, luego, en consecuencia, de todo cristiano. Pero veamos cuál es el paso en la interpretación de San Agustín, entre el versículo 14 y el versículo 15 de ese capítulo 3. Decir que Dios es el que Es, con mayúscula, es decir algo que sobrepasa infinitamente lo que yo, hombre, puedo comprender y decir. Este nombre sustancial o esencial del Dios eterno e inmutable, me sobrepasa infinitamente; es inefable. El nombre esencial de Dios nos es inalcanzable; de allí que Dios, en su infinita misericordia, en su amor infinito, se abaje a darnos un nombre existencial e histórico con el que podamos nombrarlo: “Siendo, pues, este nombre de eternidad –Soy el que Soy-, es mayor la dignación con que toma el *nombre de misericordia*: ‘Yo soy el Dios de Abrahán, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob’” (Ex., 3, 15).

Aquel nombre era para Él, éste para nosotros –dice Agustín en el Sermón 7, 7-. Si Él –Dios- hubiera querido ser sólo en sí mismo –continúa Agustín-, ¿qué seríamos nosotros?... Soy el que soy, soy el mismo ser, pero de modo que quiero estar con los hombres... Por lo tanto, alabemos inefablemente su esencia y amemos su misericordia”, concluye Agustín. “Y el Hijo de Dios –dice Agustín en el Sermón VI, 4, 6- ha asumido una carne mudable sin dejar de ser el Verbo de Dios... Así, *Aquel que*

es ha revestido una carne mortal, para que le fuera posible decir: Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, y el Dios de Jacob”.

Y aquí, dice Gilson, nos hallamos situados en el corazón mismo del problema agustiniano por excelencia, aquel que podemos decir ha sido examinado en las *Confesiones*, bajo todas sus facetas. El problema de lo uno y lo múltiple, de lo otro y lo mismo, del tiempo y la eternidad, del ser y del devenir, etcétera. Y este problema no es otro, volvamos a la paradoja fundamental, de la relación entre el Ser eterno e inmutable y de los seres temporales y mudables... por qué hay ser y no más bien nada, preguntaba en lenguaje metafísico cristiano, Leibniz. Dios nos ha creado desde la nada, *ex nihilo*, y ello, dice Gilson, nos ha dejado una cierta incapacidad ontológica para ser, sin más. Nos inhabita, pues, una insuficiencia ontológica radical; y los hombres comprobamos sin cesar en nosotros mismos la presencia de esa falla intrínseca, que nos permite decir, en toda verdad, que es una enfermedad de nuestro ser finito. Lo cual torna imposible que, desde nuestra nada, desde nuestra multiplicidad, desde nuestra mutabilidad, podamos nombrar al que Es, sin más. Estamos ante la insalvable infalibilidad del Ser eterno e inmutable.

En este punto, la filosofía confiesa su limitación radical, y debe solicitar el auxilio de una “gramática divina”, de las palabras de salvación del hombre por Dios. Y la salvación consiste, precisamente en elevarnos desde la multiplicidad incesantemente cambiante del devenir exterior a la estable unidad de la verdad interior; ello nombra la ascensión del hombre a Dios por la verdad. Pero esa salvación es operada por Dios, por su gracia. No es una salvación, a pulso, como acontece con los pelagianos. El lenguaje salvífico habita en la casa de la gracia; es el hogar de un Dios con nosotros; un Dios para nosotros. “Padre, dice Jesús, quiero que los que tú me diste, estén conmigo donde yo esté”, (Jn, 17, 24). Y ese “Dios con nosotros”, el único que nos puede conducir al “Dios que Es”, es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Y así los dos nombres agustiniano para nombrar a Dios (*nomen substantiae* et *nomen misericordiae*), coinciden. El Ser, por así decirlo, por la Encarnación del Verbo Divino, ha hecho morada en el corazón de la historia del hombre; a fin de que el hombre abra esa historia, encaminándola hacia la abundante vida plena dada y prometida por Dios.

El primer nombre es eterno, el segundo es temporal e histórico; pues Abraham, Isaac y Jacob son nombrados aquí para toda la raza de Israel, aquella que nace de la fe como aquella que nace de la carne, es decir para toda la Iglesia de Cristo.¹⁵ Pues nosotros, los cristianos, somos de la raza de Abraham (Gal. 3,29). Es por ello que la Creación aparece aquí íntimamente unida a la Encarnación, pues si Dios ha creado al hombre en el tiempo –habiendo creado al tiempo mismo-, dice Gilson, se ha encarnado para rescatar al hombre del tiempo, de la alienación, de la multiplicidad y de la dispersión en el devenir, en donde el pecado no es más que la forma más trágica. La historia de esta integración progresiva de lo temporal a lo eterno, es la dialéctica del ser y del devenir que las *Confesiones* han relatado a propósito de la propia historia personal de Agustín.

Ahora bien, subsiste aquí aún la pregunta de por qué el hombre quiere alabar a Dios, y por qué Dios quiere que el hombre lo alabe. La respuesta agustiniana es clara y contundente: la confesión como alabanza da cuenta del Dios que nos ha creado

¹⁵ San Agustín, Enarr. In Ps. CXXXIV, 6 et 7; PL t.37, c.1742-1744

en marcha hacia Él, y nuestro corazón no reposará hasta que repose en Él. Y esta dialéctica personal del ser y del devenir de las *Confesiones*, corresponde a la misma dialéctica desarrollada sobre el pueblo de Dios en la *Ciudad de Dios*.

Los griegos, particularmente Platón y Plotino, habían planteado correctamente el problema, al menos en el plano que lo puede plantear la filosofía pagana: el devenir no puede explicarse por el ser; pero, si el ser es, y sólo el ser es ¿cómo y por qué existiría el devenir? Apelando a los mitos o a la dialéctica los platónicos han encontrado un método para trascender todo devenir y recogerse, de un modo religioso y místico, en la inmutable unidad del ser inteligible, del Bien y del Uno. En este sentido, dice Gilson, el platonismo puede ser considerado como proponiendo al hombre una salvación *filosófica*, accesible a un pequeño número de sabios que se liberan progresivamente del cuerpo por la meditación; para ascender hacia la divina unidad y estabilidad del mundo inteligible.

El mismo Agustín no ha planteado el problema de un modo diverso, sólo que en tanto cristiano ha descubierto en el Evangelio la posición religiosa, en el sentido de la Revelación bíblica, que le permite afrontar la cuestión de una manera para la cual la filosofía pagana no tiene ni puede tener acceso. En primer lugar, como se dijo, la noción de Creación le permitía explicar cómo el Ser ha producido el devenir; y, seguidamente, la noción de Encarnación le permite comprender por qué el devenir ha sido producido por el ser. Y aquí se ve por qué la filosofía, con sus solas fuerzas, no alcanza a una cabal “unión mística” con Dios, el Ser, el Uno –o como se le llame-, porque ella, a lo más, sólo puede salvar a unos pocos sabios, no a todos los hombres; y a los propios sabios la filosofía es incapaz de proveerles garantidamente la salvación que anhelan. Instruido por su experiencia personal, Agustín sabe que la filosofía es incapaz de proveer al hombre una liberación total, y hacerles acceder a una beatitud eterna, que le conduzca a Dios “en espíritu y en verdad”.

De la mano de esta lectura actual de *Confesiones* que hace Gilson somos conducidos al problema existencial. La filosofía actual se ha planteado una cuestión que no es otra que la angustia del hombre ante el devenir; y el existencialismo contemporáneo, emblemáticamente el de Martin Heidegger, ha sabido, después de Platón, que el ser del hombre está habitado por una nada que le corroe hasta los tuétanos de su temple existencial. Menos optimista que Platón, e ilustrado por el fracaso del platonismo, el filósofo alemán renuncia a la aprehensión del “ser”, y, concomitantemente, a las “verdades eternas” de la onto-teo-logía del platonismo. Sabe, o al menos proclama que no ha de evadirse del existir. *Ser y Tiempo*, dice Gilson, expresa la cuestión ontológica fundamental formulada por Heidegger, que no es otra que la que se planteó San Agustín; sólo que, si la nada que habita el ser es la causa de su devenir, qué podrá encontrar la filosofía en el corazón del devenir si no la nada de la que partió. Es por eso que los existencialistas que, renuncian a la Verdad de Cristo, no tienen más remedio que abrazar alguna variante del nihilismo. Su experiencia del ser existente, transido por esa nada “neopagana” o postcristiana, coincidirá, según propia confesión, al ateísmo nihilista de los Nietzsche a la náusea, el absurdo y la desesperación de los Sastre, pasando por la angustia y el ser para la muerte de los Heidegger. Pero, ayer y hoy, encontramos otros existencialistas, los que se apartan del absurdo y se aproximan al misterio del ser, como misterio de la salvación y de la redención: son los Agustines, los Tomás de Aquino, las Teresas de Ávila, los Juan de

la Cruz, los Pascales, los Kierkegaards, los Unamunos, los Rosenzweig, los Gilson, los Maritain, los Guitton, las Edith Stein... y siguiendo.

Si el devenir no ha sido creado de la nada por el Ser, es preciso que la propia nada cree al devenir, y qué creará la nada que pueda ser inteligible. La nada, por cierto, no es inteligible; no es pensable; no es cognoscible. Tras estas huellas, se pregunta Gilson, a qué punto hubiera llegado un Agustín inmerso en un universo que incesantemente está expuesto a recaer en su propia nada y condenado a la aniquilación total; sin esperanza alguna de arribar nunca a la ribera firme del ser. Sólo Dios, concluye Gilson, ha salvado a Agustín de esa desesperación, porque el Dios cristiano es a la vez Aquel que Es, Aquel que crea y Aquel que salva. No hay más que un Dios; y Él mismo se atribuye dos nombres, el uno y el otro para la eternidad: el Ser, que es el Dios de los filósofos y de los sabios, y Jesús, el Cristo, el “Dios con nosotros”, que es el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Así, habiendo iniciado la singladura en Atenas, habiendo pasado como puerto intermedio por Roma, nuevamente pongamos la proa para llegar al puerto de Jerusalén.

Veamos ahora, pues, en la misma clave existencialista y dialógica, una relectura de Agustín que nos brinda el “nuevo pensamiento” de *Franz Rosenzweig*, y su “Estrella de la Redención”. El hombre contemporáneo, recordemos *Evangelii Nuntiandi*, escucha más a gusto a los que dan testimonio que a los que enseñan, o si escucha a los que enseñan es porque dan testimonio. Pero, ¿quién es verdadero testigo de la verdad? ¿Quién da testimonio veraz de la verdad? Da testimonio quien ama; y ama, enseña el Evangelio, quien da la vida por sus amigos. “Para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad”; responde Jesucristo a Pilato cuando este pregunta qué es la verdad. Escuchemos, pues, lo que nos dice respecto de esta concepción del *testimonio como martirio*, el judío Franz Rosenzweig.

Este hombre, en un momento crucial de su vida, concientemente, decidió permanecer judío. Decisión que expresará, poniendo en palabras, la magna obra de su vida: *La Estrella de la Redención*. Nos introduce en la segunda parte de la misma, poniéndonos a reflexionar “sobre la posibilidad de vivir el milagro”; que se inicia diciéndonos: “Si de veras el milagro es el hijo predilecto de la fe –como lo sostiene el *Fausto* de Goethe-, entonces ésta –la fe- ha descuidado gravemente sus deberes paternos, cuando menos desde hace ya algún tiempo...”¹⁶.

En el acápite siguiente abre su reflexión sobre “La Teología del Milagro”, diciendo: “Cuando *Agustín* o algún otro padre de la Iglesia tenía que defender la divinidad y la verdad de la religión revelada haciendo frente a impugnaciones y dudas de los paganos, no dejaba de hacer referencia a los milagros...”¹⁷ Y frente a los achaques del escepticismo respecto de los milagros, continuaba, lo fundamental es cómo superar la prueba de credibilidad del milagro. Tanto judíos como cristianos, dice Rosenzweig, se retrotraen a *los testigos*, a quienes se juzga en su credibilidad personal para testificar sobre los milagros. Los milagros se ponen a prueba, probando a los testigos, y más allá de las declaraciones juradas, que “a pesar de todos los pesares, adrede o no, puede ser falsa sin que de ello se percate el que juzga. La plena seguridad la da, como ya sabía el Satán en el libro de Job, tan sólo el testimonio que se

¹⁶ Franz Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*; trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 135.

¹⁷ Franz Rosenzweig; op.cit., p.136

mantiene en los tormentos de tortura¹⁸. Sólo el testigo de sangre es el verdadero testigo. De modo que la apelación a los mártires es la prueba más potente del milagro... Ha de ser buen testigo aquel que avala la credibilidad de su testimonio, atravesando literalmente el fuego. Así, ambas pruebas, la del testimonio jurado y la del testimonio sangriento, fueron afirmándose juntas y, finalmente, tras algunos siglos, se volvieron una sola en el célebre recurso de Agustín a la *ecclesiae auctoritas*, ... autoridad sin la cual no daría él –Agustín- fe al testimonio de la Escritura”¹⁹; concluye Rosenzweig.

La confesión del maestro Agustín pueden ser bien iluminadas por “la existencia dialógica y el *ordo amoris*” que vertebran el pensamiento del propio Rosenzweig. Éste ha acometido una magnífica empresa para impugnar toda la filosofía occidental, desde Jonia a Jena, desde Tales de Mileto o de Parménides de Elea hasta Hegel, todos ellos habrían incurrido en esa enfermedad del esencialismo o del idealismo filosófico; que piensan que las cosas son *porque* ellos las piensan; en lugar de admitir, sin hesitaciones, dobleces o “mediaciones”, que sólo podemos pensar *porque somos*. El pensar antepuesto al ser, de Platón a Hegel, o el ser antepuesto, de Agustín a Rosenzweig. La filosofía esencialista es una enfermedad, dice éste, que se cura con el sano sentido común. Desde aquí se comprende que el hombre de carne y hueso, el hombre de la calle; aquel que es sólo “polvo y ceniza” afronte su existencia desde el temple vital realista y existencialista. Ya vimos que hay también del otro; en propiedad un pseudoexistencialismo. El hombre común no va por la vida, si las cosas son o no son, o si provienen de la nada y van hacia la nada; el hombre sencillo no va por la vida preguntándose qué son las cosas; sabe que son, y punto.

Al pensamiento esencialista Rosenzweig lo llama viejo o lógico, en rigor es *monológico*. Y al nuevo pensamiento, que en el fondo, dice, es tan viejo como el sentido común, lo llama *pensamiento nuevo o dialógico*. La diferencia radical entre ambos pensadores, el *pensador pensante (denkende Denker)* o pensador viejo –léase los idealistas o esencialistas-, y el *pensador hablante (Sprachdenker)*, reside en dos puntos clave. El pensamiento “lógico” reclama ser atemporal y de la mismidad; la “gramática” o el lenguaje, en cambio, están entretreídas y constituídas de temporalidad y la alteridad. “La diferencia entre pensamiento viejo y nuevo –dice Rosenzweig-, (entre pensamiento) lógico y (pensamiento) gramatical, no está en el tono alto o bajo, sino en *necesitar al otro*, y, lo que es lo mismo en *tomar en serio el tiempo*”²⁰. Para ponderar apropiadamente la significación de la alteridad y la temporalidad; el otro y el tiempo, recordemos al respecto lo que vimos en la primera concepción del lenguaje y del maestro de Agustín en el *De Magistro*; allí el otro y el tiempo, en rigor, son prescindibles. Y eso obedece, como se mostró, porqué allí el “primer” Agustín, aún adscribe a un esquema esencialista y monológico neoplatónico, desateniendo en cierta medida los imperativos existenciales, de tiempo y lenguaje que le urgiría, más tarde, la experiencia de la caridad cristiana, tal como aparecen en los tratados *De Trinitate* y *De doctrina cristiana*.

Para Rosenzweig hablar comporta siempre “hablar para alguien”; y hablar con alguien, conversar con alguien, un auténtico diálogo en suma, comprometen cada

¹⁸ Job 1, 11; 2, 5

¹⁹ Franz Rosenzweig, op.cit., p. 139

²⁰ Franz Rosenzweig, Pensamiento Nuevo, op.cit., p.63, añadidos y cursivas rp

vez al otro y al tiempo. En la auténtica conversación, dice Rosenzweig, sucede realmente algo; no sé de antemano lo que el otro me va a decir, porque ni siquiera sé lo que yo mismo diré; ni si voy a decir algo siquiera; puede que sea el otro quien comience. Confrontemos los diálogos evangélicos con los socráticos o platónicos, nos dice, para discernir la diferencia entre pensamiento nuevo y pensamiento viejo. El viejo, repitamos, no necesita, en realidad, ni del tiempo ni del otro; el pensamiento dialógico está constituido por el otro y el tiempo: “Necesitar tiempo significa no poder anticipar nada, tener que esperar todo, depender de otros en lo propio... (para el pensar viejo, en cambio) pensar significa pensar para nadie y hablar a nadie... pero hablar significa hablar a alguien y pensar para alguien”.

Desde esta concepción Rosenzweig va a diseñar, desde la fuente judía de su pensamiento, *la estrella de la redención*. La primera parte de esta magna obra está dedicada a los filósofos (in philosophos). Allí se expone el primer triángulo, formado por los tres profenómenos, o las tres facticidades originarias del filosofar. Son los que aquí, en esta filosofía de sempiterna constitución “pagana”, se llaman “los elementos o el perpetuo antemundo”: *Dios, hombre y mundo*. Ellos son los tres filosofemas que recorren toda la historia de la filosofía... y cada vez que filosofamos, en puridad, se nos imponen estos tres elementos en su aislamiento recíproco. A renglón seguido, en la segunda parte de *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig diseña un triángulo invertido, en el que se correlacionan, por medio de la Revelación, esos tres elementos, considerando entonces un lenguaje y un tiempo propio para cada punto de los correlatos: la correlación entre Dios y mundo se expresa en *el relato*, es la narración de la Creación del mundo por Dios, el primer tomo es así el libro dedicado al *sempiterno pasado del pensar (pagano) de toda filosofía*.

El núcleo de la obra, la segunda parte, nos habla de la correlación entre Dios y el hombre; adoptan la forma del *diálogo*, pensamiento dialógico, o conversación del yo y el tú; demandando taxativamente la *copresencia* amorosa de los interlocutores, en un diálogo vivo; porque, ineludiblemente, acontece en el *presente* de los hablantes; diálogo de amantes, en suma. Es el libro del *presente del amor*.

Y, finalmente, Rosenzweig nos introduce en la polifonía del coro, que canta el canto del pensar creyente, polifónicamente ora cantando, donde cantar es orar dos veces, dicho a la San Agustín. Y ora siempre y cada vez, rezando “venga a nosotros Tu Reino”. Y la venida del Reino está enlazado al “*ordo amoris*”; y es en el libro tercero de la *Estrella de la Redención*, donde se menta precisamente la Redención como “El futuro eterno del Reino”. Las primeras palabras allí rezan del siguiente modo: “Ama a tu prójimo”.²¹ Judíos y cristianos afirman que ésta es la suma de todos los mandamientos.²² Aquel mandamiento originario podía ordenar amor porque procedía de la boca misma del amante al que mandaba corresponder: porque era un *Ámame*.²³ Más adelante Rosenzweig dirá: “Al estar al hombre mandado por Dios el amor, como el amor no puede ser mandado más que por el mismo amante, se ve retrotraído inmediatamente a ser amor a Dios. El amor a Dios debe exteriorizarse en el amor al prójimo”. El cumplimiento del mandato del amor al prójimo es el que puede acelerar la venida del Reino de Dios.

²¹ Lv 19, 18

²² Mt 22, 36ss. Cf. Midrás Génesis Rabbá 24, 7

²³ Franz Rosenzweig, op.cit., p.253

La existencia dialógica se constituye por la primacía del “tú” sobre el “yo”, la prioridad del “otro” sobre “mí mismo”. Somos desde un diálogo, había cantado el poeta Hölderlin. Aquí, en Rosenzweig, también hay una prioridad del “tú” sobre el “yo”, que la ilustra con la doble pregunta que Dios hace al hombre en el libro del Génesis: la primera cuando, después del pecado interpela a Adán: “¿dónde estás tú?”, con lo cual el relato bíblico desenmascara el reconocimiento de nuestra culpa ante Dios. La segunda pregunta es la que Dios dirige a Caín: “¿Qué has hecho con tu hermano?”

Aquí está cifrada la existencia dialógica como deudora del otro; como debiéndose hacer cargo del otro, como dirá Levinás, que se declara discípulo de Rosenzweig. La identidad de mi yo está siempre proviniendo del otro; el diálogo es entendido como acto de amor. Dios me ama, por eso se dirige a mí, me interpela... pero Dios me ha encomendado que le ame en los pequeños; la epifanía de Dios se da en el rostro del pobre, el de la viuda, el del extranjero, el de los excluidos... ¿es que yo acaso soy el guardián de mi hermano? De la existencia dialógica y de la primacía del tú, hemos de pasar al nosotros, al coro o comunidad coral; y ello me pone tras las huellas del amor al prójimo; amor como don; don al otro; darme al otro. El “prójimo”, dice en este contexto Reyes Mate²⁴, es una figura que simboliza nuestra religación o relación amorosa con el mundo. Por eso, en definitiva, *prójimo* designa a los demás hombres, en cuanto que con ellos entramos en la dinámica intersubjetiva de la constitución del yo desde el otro. La *proximidad* es el principio que anuncia la constitución generalizada de la subjetividad desde la intersubjetividad”.

-III-

| |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Existencia Dialógica y <i>Ordo Amoris</i> : El magisterio confesional de San Agustín, leído desde Max Scheler y Santa Edith Stein |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

“Pues no se entra en la verdad sino por el amor”²⁵, es la expresión de Agustín que puede introducirnos a la comprensión de dos significativas lecturas actuales, que se han abierto paso desde una inicial comprensión fenomenológica del amor, iniciada en la escuela de Husserl, por la mediación de la “*imago trinitatis*” agustiniana, hasta la consumación mística de una *Ciencia de la Cruz*, inspiradas, expresamente en la mística carmelitana de San Juan de la Cruz, pero con hondas huellas, no borradas e imborrables, de la mística agustiniana.

Después de su conversión al catolicismo, Edith Stein evocaba que en sus inicios fenomenológicos, mientras atravesaba una etapa de incredulidad y abandono de la fe judía de su hogar, había sido tocada entonces por el hondón misterioso de la vivencia religiosa, trasuntado a través de las reflexiones del Max Scheler; que en ese momento ejercía la docencia filosófica, consustanciado con la fe en el Cristo resucitado. En los hechos *Ordo Amoris*, este singular librito de inspiración agustiniana, es un texto fragmentario, escrito por Scheler en aquellos días de 1916²⁶.

²⁴ Reyes Mate; *De Atenas a Jerusalén –Pensadores judíos de la Modernidad-*, Akal, Madrid, 1999, p.61

²⁵ Contra Fausto; 32, 18

²⁶ Max Scheler no lo publica entonces; lo hará años más tarde su señora.

Para Scheler tal *Ordo Amoris* constituye la esencia moral del hombre; imprime carácter. Le asocia con la curación del hombre, y con un ideal de salvación del sujeto. Y en tanto todo amor, como ya lo señalamos en Rosenzweig, connota cierta alteridad. Existir es estar ahí, *para los otros*; y significar para ellos una forma de convivencia signada por el “amor de amistad”. Aquí se caracteriza la esencia del amor como “la tendencia, o, según los casos, el acto que trata a de conducir cada cosa hacia la perfección del valor que le es peculiar”. Y el amor adquiere aquí, además, ribetes cósmicos; Scheler reclama que el amor del hombre es una variedad especial de una fuerza universal que actúa en todo. Comprendiendo siempre al amar como algo dinámico, un devenir, un crecer. Y todas estas fases en el incremento del crecer apuntan a la dirección del prototipo que se halla en Dios.

“Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, dice, frecuentemente latente o encaprichado”. Pero amar, de algún modo, es extático; conlleva un salir de sí mismo; de su centro personal, y coopera por medio de esta acción a afirmar, a impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección. Y aquí residen las primarias notas fenomenológicas “Por ello –dice- fue siempre el amor, para nosotros, el acto radical y primario, por él un ente, sin dejar de ser un ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como ente intencional en otro ente. En lo que llamamos “conocer”, dice, hablamos de una relación que supone siempre este acto primario y radical: un abandonar su propio ser y sus estados, sus propios contenidos de conciencia”; implicando un trascenderlos para llegar, en lo posible, a un contacto vívido con el mundo. Y lo que llamamos voluntad, dice Scheler, supone ante todo un acto de voluntad realizadora de algún sujeto. Y a su vez este acto de voluntad supone un amor que le precede y le imprime dirección y contenido.

Por tanto, el amor siempre nos despierta para conocer y querer; más aún es la madre del espíritu y de la razón misma. Dios es el centro personal del mundo. Es, por tanto el *ordo amoris* entendido como el núcleo del orden del mundo como orden divino. Y en este orden se halla inscripto el hombre; y se halla en él como el más libre de los servidores de Dios, dice, y el más digno de servirle. Antes de una antropología del “cogito” o del “volo”, el hombre es un *ens amans*. Con lo cual, Scheler avanza decididamente a superar el lazo de la subjetividad de un amor encaprichado.

¿Cuál es el techo del amor? ¿Cuál su límite? Tras las huellas del Agustín, que afirma que la medida del amor es amar sin medida, Scheler afronta la cuestión del “amor infinito” planteando que éste, para su satisfacción, ha de plantear un *vínculo infinito*. Por lo tanto, el objeto de la idea de Dios sirve ya de fundamento al concepto de un *ordo amoris*, gracias a este carácter esencial de todo amor. Dios es la dirección dada al amor, canta el poeta Rilke. “Inquieto está nuestro corazón hasta que no descansa en ti”, enseña Agustín en la escuela del amor a la que asiste Scheler. Y en ella éste aprende que “Dios y sólo Dios puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino de lo amable; y al mismo tiempo fuente y fin de todo él”.²⁷

“Dentro del corazón soy lo que soy”²⁸; dice Agustín. Y aquí enlaza Scheler la *philosophia cordis* de Agustín con las “razones del corazón” de Pascal; y aclara que el corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, pero en su propio dominio; y la

²⁷ Max Scheler; *Ordo Amoris*, trad. X. Zubiri, Madrid, 1996, p.51

²⁸ Conf X, 3

reunión lógica implica reconocer cierta primacía del corazón sobre la razón. El corazón tiene sus razones, “las suyas”, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber; y tiene “razones”, subraya Scheler, es decir evidencias objetivas sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego; tan ciego como lo es el ciego para los colores o el sordo para los sonidos. Y esta frase pascaliana, dice, expresa una evidencia de significada expresión: existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón... etc., que son tan rigurosas, tan absolutas e inquebrantables como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva.

La recapitulación scheleriana del *ordo amoris* nos revela dos cosas fundamentales: la primacía o prioridad del amor sobre el conocimiento y, en segundo lugar, el carácter ontológico del *homo amans*, como *ens amans*, reveladoras de una “ontología del alma” peculiar para recuperar hoy el ethos amante de San Agustín. “Cada hombre es lo que ama”²⁹ confiesa el doctor de la gracia, o sea del *ordo amoris*. Después de la primacía del *cogito* cartesiano, o los arrebatos nietzscheanos por la voluntad de poder, y su primacía del *voló*, no es pequeño el mérito de Scheler el permitirnos redescubrir, fenomenológicamente, la primacía del amor; del *amo*.

Un filósofo tucumano, Benjamín Aybar, inspirado en esta línea que va de Scheler, remontándose a Agustín, le puso un nombre al principio ontológico cristiano: *amo, ergo sum* –superando la principalidad cartesiana del “cogito”, y la nietzscheana del el “voló”-. Y no hay duda que éste es un paso trascendente, pero allí, cuanto más, nos quedamos en la frontera todavía íntima de la persona; sin ganar terreno en una comprensión más comunitaria del amor. Para iluminar este tránsito amoroso del “yo” al nosotros, viene a cuento la analogía de la traducción que hizo Franz von Baader, del principio cartesiano. Él dijo que era preciso transmutar el principio ontológico cartesiano del “cogito” en “cogitor”; o sea, no es que pienso, y por lo tanto soy; sino “soy pensado” –por Dios-, luego soy. Análogamente podemos ahondar el principio de Scheler o la formulación de Aybar, y transmutar el *amo, ergo sum* (*amo, luego soy*), en la expresión del paulino Himno a la Caridad –transponiendo el amar en voz pasiva y plural: *amamur, ergo sumus* (*somos amados, luego somos*)

Para ahondar en ello, siguiendo la trilla agustiniana, debemos avanzar a la concepción amorosa tal como la expresó en “confesión magistral” de la doctrina de la amorosa “*imago trinitatis*”; para lo cual nos valemos aquí de la obra de Santa Edith Stein. Si nuestra ruta de acceso al principio ontológico del amor fue encaminarnos a la verdad por el amor; aquí, en el amor polifónico o comunitario, deberemos apelar, pues, a la Santísima Trinidad, porque para Agustín, si vemos la Trinidad, vemos la caridad... y si vemos la caridad, podremos acceder a vislumbrar el misterio del amor: “... cuando se llegó a la caridad –dice Agustín-, que es Dios, según las Santas Escrituras, principió a brillar con tenues fulgores una trinidad: el amante, lo que se ama y el amor. Pero aquella luz inefable deslumbró nuestra mirada”.³⁰

En *Ser finito y ser eterno*, la obra de mayor calado metafísico de Edith Stein, a pesar de ser en su intención sistémica, un pensamiento que expondría básicamente el pensar de Santo Tomás de Aquino, desde las riberas fenomenológicas a las que había asistido inicialmente esta brillante discípula y asistente de Husserl, uno observa que la composición de la obra está atravesada medularmente por núcleos fuertes del más

²⁹ De div. Quaest. 83, 35

³⁰ Trin XV, 16, 10

puro y pleno agustinismo. Lo cual no es de extrañar, teniendo en cuenta que ya el propio Aquinate ha reconocido su inmensa deuda con el obispo de Hipona. Pero aquí hay algo más que reconocer deudas y filiaciones. Observemos, en tal sentido, cómo San Agustín provee categorías filosóficas y teológicas capitales para la interpretación de Edith Stein. A cuento de mostrar la relación del Creador con la creación, en paralelo con la relación de las personas divinas entre sí, nuestra filósofa carmelita dice: “El ser personal divino constituye el arquetipo de todo ser personal finito. Pero al yo finito se opone un tú, que es otro yo, su igual, un ente al que se le puede dirigir una respuesta y con el que el yo, fundándose en la semejanza del ser del yo vive en la unidad de un nosotros...”³¹

Y esta “existencia dialógica” se enlaza con el “*ordo amoris*” en virtud de la alianza nueva entre la Metafísica del Éxodo con el Evangelio, por un lado, y la filosofía existencialista y realista inspirada desde la fuente judeocristiana desde la que bebe Edith Stein. En la Santísima Trinidad se da el “Nosotros” perfecto, “una unidad perfecta del nosotros que ninguna unidad de personas finitas podría alcanzar. Sin embargo, en el interior de esta unidad, la distinción del yo y del tú se mantiene, sin la cual ningún nosotros es posible. Al lado de la manifestación del nombre divino ‘Yo soy’, se encuentra en el Antiguo Testamento esta fórmula a propósito de la creación: ‘hagamos al hombre a nuestra imagen’, que nuestro teólogos interpretan como la primer marca del misterio de la Trinidad: conviene también notar las palabras del Salvador: ‘Mi Padre y yo somos uno’ Y el nosotros—concluye aquí Edith Stein— en cuanto unidad constituida por el yo y el tú es una unidad superior a la formada por el yo. Es, en su sentido más perfecto una unidad de amor”.³²

Ama, y haz lo que quieras; reza el famoso dictum agustiniano³³ Mas ¿cuál es, pues, la trama de tal “*ordo amoris*”? ¿En qué consiste el amar? El amor, dice Edith Stein, “es un don de sí mismo a un tú, que en su perfección da nacimiento a un ser único a raíz de una donación de sí recíproca. Puesto que Dios es el amor, el ser divino debe ser el único de una pluralidad de personas y su nombre ‘Yo soy’ equivale a ‘yo me doy enteramente a un tú’ o ‘yo no hago más que uno con un tú’, y así ‘nosotros somos uno’³⁴. “Dios es el amor —dira Edith Stein hablando de la Imagen de la Trinidad en la Creación—, pero el amor es un libre don de sí, de un yo a un tú y una unidad existencial de los dos en un nosotros”³⁵. Y para coronar esta “*imago trinitatis*” impresa en nuestra existencia, Edith Stein reafirmará que la vida espiritual del hombre debe ser considerada como una “vida triple y trinitaria”, comprensión, dice, que se la debemos a San Agustín, evocando que su magisterio confesional, indica que el amor también es uni-trino: espíritu, amor y conocimiento. “Dios es el amor; es el punto de partida de san Agustín y es ya en sí la Trinidad. En efecto, forman parte del amor un amante, un amado, y, en fin, el amor mismo”.

-IV-

³¹ Edith Stein; *Ser finito y ser eterno* FCE, México, 1994, p.365;

³² Edith Stein; op.cit., p.366

³³ In epist. Joan. 7,8

³⁴ Ibidem

³⁵ Edith Stein; op.cit., p.433

Conclusión

Para concluir, recapitulemos:

- Jesucristo es quien da testimonio de la verdad; para eso vino a este mundo
- Nuestra proclamación del Evangelio nos compromete a ser testigos de Cristo, dando el testimonio de su verdad, día a día, con nuestras vidas
- A Dios, dice Agustín, no siempre lo podemos alabar con las palabras; pero siempre lo podemos alabar con nuestras vidas. En eso consiste el compromiso testimonial.
- Nuestras palabras y nuestras enseñanzas han de encarnar las palabras y las enseñanzas de Cristo.
- Al existencialismo se le plantea la encrucijada del absurdo y la nada o del misterio de salvación; estamos embarcados, debemos apostar.
- El *existencialismo dialógico* arraiga en la Metafísica del Éxodo del Dios, siempre eterno, inmutable e inefable, se nombra a sí mismo como El que Es, impronunciable nombre sustancial de Dios, pero por su misericordia, se hace un nombre que los hombres podemos nombrar en el tiempo y en la historia
- Este mismo *existencialismo dialógico*, incardinado en el *ordo amoris* de la fuente judeo-cristiana, nos impone la asunción del imperativo de dar testimonio de la verdad. Sólo así daremos cumplimiento cabal al seguimiento del Cristo, que dijo: “Para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad”.
- El otro y el tiempo son las claves de una *existencia dialógica*, que actualizará el *ordo amoris*, al que está convocada, si asume las exigencias del pensar filosófico, en el relato pretérito de los perpetuos elementos del ante-mundo, tendido hacia de la polifonía futura del coro de la fe, cantando al amor esperanzado; mediada por el diálogo amoroso del presente del creyente.
- Por la fenomenología del amor descubrimos la ontología del *homo amans*. Somos lo que amamos, en tanto amamos
- Por la “analogía trinitatis” descubrimos que la estructura del “*ordo amoris*” consiste en armonizar nuestras facultades espirituales, haciendo sintonizar la memoria amante de nuestro ser, la inteligencia amada de nuestra verdad y la voluntad amorosa de nuestro bien... todo en aras de encaminarnos hacia la patria donde gozaremos y nos deleitaremos en el esplendor de la verdad.
- Pero aquí, no estamos aun en la patria, y la actitud del viandante, nos enseña San Agustín, irá dando cumplimiento al “*opus imperfectum*” de nuestras vidas, en la medida que busquemos la Verdad como la buscan los que aun no la han encontrado, y que, al encontrarla, la encontremos como la encuentren los que aun la han de buscar.