

UNIVERSIDAD CATÓLICA SEDES SAPIENTIAE

ESCUELA DE POSTGRADO



La Interioridad como conocimiento de sí según san Agustín y
Heidegger. Elementos para una interpretación patristica y
fenomenológica de *Confesiones X* de san Agustín.

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAESTRO
EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN FILOSOFÍA Y RELIGIÓN**

AUTOR

Elías Delgado Heredia

ASESOR

Giancarlo Bellina Shols

Lima, Perú

2020

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a Dios por haberme llamado a la existencia; a mi familia que hace que esa existencia sea agradable de ser vivida; a mi asesor de tesis, por sus consejos de sabiduría; y a todas las personas que han hecho posible llevar adelante esta maestría.

RESUMEN

La presente tesis trata de adentrarse en el pensamiento de san Agustín, en concreto, en la interioridad a partir del libro X de las *Confesiones*. Se hará a través de la hermenéutica y procedimientos lógicos–conceptuales. Veremos cómo la interioridad surge con san Agustín como un modo de conocerse y trascenderse, esto lo veremos en el segundo capítulo, pero para una mayor comprensión de éste, en el capítulo I hemos hecho un recuento histórico y así dar una mejor lectura e interpretación de los datos. Finalmente, en el tercer capítulo, vemos el influjo del pensamiento de Agustín en Heidegger y de esta forma constatamos la vigencia de Agustín en el pensamiento contemporáneo. Palabras claves: Ser humano, alienación, interioridad, trascendencia, Dios, emanación y facticidad.

ABSTRACT

The present thesis tries to penetrate into the thought of St. Augustine, in particular, in interiority from Book X of the Confessions. It will be done through hermeneutics, logical and conceptual procedures. We will see how interiority emerges with Saint Augustine as a way of knowing oneself and transcending oneself, this we will see in the second chapter. But for a better understanding of it, in chapter I we have made a historical account and thus make a better reading and interpretation of the data. Finally, in the third chapter, we see the influence of Augustin's thought on Heidegger and, in this way, we verify the validity of the thought of Augustine in contemporary thought. Keywords: Human being, alienation, interiority, transcendence, God, emanation and factibility.

ÍNDICE

Resumen	III
Abstract	IV
Índice	V
Introducción	VIII
CAPÍTULO PRIMERO: HACIA LA COMPRENSIÓN DE LAS CONFESIONES X ...	16
1.1. Agustín en la época que redacta las confesiones (398 – 400)	16
1.1.1. Agustín antes del 391	16
1.1.2. La comprensión de la doctrina cristiana en el periodo presbiteral (391 – 395)	24
1.1.3. Obras antimaniqueas redactadas por Agustín en su periodo de presbítero (391 – 395)	28
1.1.4. Obras antimaniqueas del periodo episcopal antes y durante la redacción de las <i>Confesiones</i>	30
1.2. Confesiones X en las <i>Confesiones</i>	33
1.2.1. La obra de <i>las Confesiones</i>	33
1.2.2. Estructura de la obra de las <i>Confesiones</i>	42
1.2.3. Presentación de las traducciones españolas revisadas	46
1.3. La influencia del Neoplatonismo de Plotino en las <i>Confesiones</i>	49
1.3.1. El Neoplatonismo de Plotino	50
1.3.2. La procesión de las cosas desde el Uno	51
1.3.3. Principio, naturaleza y fin del hombre	53
1.3.4. El retorno al Uno	54

CAPÍTULO SEGUNDO: LA INTERIORIDAD EN CONFESIONES X DE SAN AGUSTÍN	56
2.1. Agustín en búsqueda de sí mismo: La alienación	57
2.1.1. La curiosidad	60
2.1.2. La avaricia	62
2.1.3. La lujuria	63
2.2. Agustín de vuelta a sí mismo: La interiorización	65
2.2.1. Persona e interioridad	66
2.2.2. La verdad en sí mismo	68
2.3. El descubrimiento de la Interioridad por Agustín	72
2.3.1. Camino y proceso de la interioridad	74
2.3.2. El hombre interior	80
2.4. Por la interioridad a la trascendencia	81
2.4.1. La trascendencia del hombre	82
2.4.2. Realidad relacional en la interioridad: «cum ipso me metafísica solo coram Te» .	84
2.4.3. La Interioridad como <i>via veritatis</i>	85
2.4.4. Iluminación e Interioridad	87
2.5. La Unidad, base metafísica de la Interioridad	92
2.6. El fin del hombre: la beatitud por el camino de la Interioridad	94
2.6.1. La metáfora de la vista	96
2.6.2. El hombre auténticamente feliz es también auténticamente sabio	98
CAPÍTULO TERCERO: AGUSTÍN, UNA DE LAS FUENTES DE INSPIRACIÓN EN EL CONOCIMIENTO DE HEIDEGGER	103
3.1. Heidegger y la Teología cristiana	103
3.1.1. Heidegger y su formación cristiana católica	104

3.1.2. El modo de interpretar heideggeriano	107
3.2. Interpretación heideriana de las <i>Confesiones</i>	111
3.2.1. Heidegger y las <i>Confesiones</i> de san Agustín	111
3.2.2. La interpretación de Heidegger al libro X de las <i>Confesiones</i> de san Agustín ...	116
Conclusiones	144
Referencias bibliográficas	152

INTRODUCCIÓN

El hombre siempre está deseoso de conocer, está en una continua búsqueda de conocimiento. Esto le lleva a preguntarse sobre sí mismo, sobre el mundo y sobre Dios. A medida que va penetrando más en la realidad le van surgiendo nuevas interrogantes, es un encontrar para seguir buscando. En la historia de la filosofía esta búsqueda se ha hecho con distintos métodos. Nosotros hemos escogido la interioridad para adentrarse en el mundo del conocimiento. Esto porque encierra el sentido existencial y el aspecto trascendente. No nos queremos quedar solo en los datos empíricos, sino basado en ellos trascenderlos hasta dar con el quid de todo, donde todo encuentra su sentido y su fundamento.

Para lograr tal cometido hemos escogido a San Agustín y Heidegger. En efecto, la interioridad se encuentra presente en toda su producción, en particular, desde sus *Diálogos de Casiciaco*, que son una extensa producción de obras filosóficas, dentro de las cuales se percibe el tinte de la experiencia interior, de la búsqueda de sí y de quien es su fundamento, hasta la síntesis del Agustín maduro que habla de su presente, siendo ya obispo, en el libro X de las *Confesiones*. En otras palabras, el hombre interior reflexiona sobre las cosas de su entorno y sobre sí mismo, se encuentra consigo mismo y al querer conocerse más y darse cuenta que es un misterio, entra en lo más profundo de sí para trascenderse y dar con quién es realmente. Este conocimiento antropológico le ha abierto las puertas a un conocimiento metafísico. De esta forma la metafísica se convierte en fundamento de la antropología.

En este trabajo de investigación, el propósito es llegar al ámbito trascendente, es decir, llegar a la Plenitud donde todas las cosas son y donde el hombre encuentra su

descanso. En esta especulación filosófica se toma como medio al hombre mismo, es el hombre que se interroga y se piensa a sí mismo, es el ser en el mundo que se trasciende.

Sin embargo, surge en nosotros la interrogante: ¿por qué tomar como camino de trascendencia hacia el Ser Absoluto al hombre? Y la razón es que el hombre es el único ser viviente, mediante el cual se puede realizar un camino hacia la realidad trascendente, ya que posee en su dualidad una realidad espiritual, el alma, y ésta es el medio por el cual el hombre entra dentro de sí mismo.

Es así como lleva adelante san Agustín este camino de trascendencia del hombre hacia Dios, es decir, por medio de su método de la interioridad. El tema de la interioridad, a partir del pensamiento del hiponense, significa un gran aporte, porque cristianizó el sentido de la interioridad de los filósofos que le precedieron, trabajando un sentido novedoso. Por esto se le considera el fundador de la tradición netamente occidental de la interioridad.

Este método de conocimiento no es ajeno a Heidegger, dado que es un lector asiduo del santo. Tomará la búsqueda, el interrogarse constantemente, para dar con el ser. Al final, el único que puede responder a las preguntas es el hombre mismo porque es el ser-ahí y el único que tiene conocimiento y se autoconoce y puede comunicarlo.

Resulta interesante tratar este tema porque vivimos en un mundo que se va olvidando del pensamiento profundo y vive en la superficialidad, enmarañado en frivolidades y desorientado, sumergido en el relativismo y donde ya no hay una búsqueda constante de la verdad. Si el hombre pierde el horizonte también pierde las ganas de buscar el fundamento de todo, el principio de todo, donde todo encuentra su sentido.

Por la interioridad el hombre puede conocerse más a sí mismo y, al darse cuenta que no es un ser aislado, conoce más el mundo y también a su semejante. De este

conocimiento surge el trato responsable a cada uno de ellos, tratando a cada quien en su justa medida.

El título de la presente tesis es: *La Interioridad como conocimiento de sí según san Agustín y Heidegger. Elementos para una interpretación patrística y fenomenológica de Confesiones X de san Agustín*. Elegí este tema para la presente investigación porque encierra un carácter programático, es decir, la interioridad agustiniana comprende dos temas fundamentales de la filosofía: la antropología y la metafísica, y en este sentido, para san Agustín, caminar por la vía interior es conocer a Dios y al hombre¹, no se puede dar de manera completa este conocimiento si no está presente ahí el creador y la criatura. Este descubrimiento del obispo de Hipona llamó poderosamente mi atención, porque metafísica y antropología se unen para el conocimiento de las dos realidades más importantes que dan sentido a la vida del ser humano, desde el conocimiento del hombre – en este caso que somos nosotros mismo – podemos adquirir un sentido trascendente, es decir por la vía de la interioridad del hombre podemos llegar al conocimiento de Dios y al cimiento de nosotros mismo. Además, Heidegger conoce a san Agustín y especialmente *Confesiones X*, donde trata de encontrar la experiencia vivida de san Agustín desde una perspectiva fenomenológica y a partir de ahí conocer a todo ser humano.

Por otra parte, el tema del hombre es un tema complejo y basto. Para tratar de comprenderlo en su problema existencial, tomé una de las cualidades o caracteres que son parte de su ser, la interioridad; ya que el hombre no está hecho solo de una realidad corporal y, por ello, solo de sentidos externos, sino posee también una realidad espiritual y, por ende, también sentidos interiores, gracias a los cuales puede realizar el carácter

¹ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 3,7.

introspectivo, característica específica del hombre. «La interioridad es la nota específica del hombre respecto al animal: ella hace que el hombre sea hombre»².

Además, la interioridad es vía ineludible para llegar a la posesión de la verdad: «en el hombre interior habita la verdad»³. Esto lleva adelante Agustín en su propia vivencia, en su caminar diario, es decir, toma como objetivo de una búsqueda constante *la verdad y la felicidad*; de tal modo que estos dos temas se vuelven criterios guía de toda su filosofía, por esto dirá: «El fin del hombre es indagar la verdad como se debe: buscamos al hombre perfecto, pero hombre siempre»⁴.

En cuanto a la metodología utilizada en esta investigación es, por una parte, la hermenéutica, una lectura detenida y rumiada de los textos, reflexionando e interpretando, confrontando los textos con otros textos del mismo autor y con interpretaciones que han hecho otros autores de esos textos, sin olvidar también los autores de los que Agustín bebió para desarrollar su pensamiento. Por otra parte, he utilizado procedimientos lógicos-conceptuales, validando los argumentos unos con otros, pero también diferenciándolos dado que cada autor tiene su propio pensamiento y su método; de aquí que se ve una clara diferencia entre Agustín y Plotino, pero también entre Agustín y Heidegger. Con el primero, aunque ambos tienen una visión religiosa del mundo, sin embargo Plotino es emanantista y Agustín tiene la noción de la creación *ex nihilo*. Con el segundo, mientras Heidegger se queda en lo inmanente, Agustín ha dado el salto a lo trascendente. Esto debido a que Agustín no es solo filósofo – como Heidegger – sino también teólogo y, por ende, tiene una herramienta más para interpretar la realidad, reducir a Agustín solo al método filosófico es reducir su discurso, es darle una interpretación de manera parcial; su

² LUCAS, R. (2008). *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de antropología filosófica*. (5ta. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 75.

³ AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXIX, 72: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore hábitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum»

⁴ AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 3, 9.

filosofía va junto a su teología, de tal manera que su filosofía se convierte en una meta-filosofía. Siendo así, Agustín tiene más cercanía con Plotino que con Heidegger.

Las Confesiones es una obra escrita por Agustín obispo, con un pensamiento consolidado y está basada sobre su vida. Por ello, podemos decir que estamos ante un texto que contiene temas centrales de su pensamiento ya formado y con una filosofía propia, donde ha integrado de manera existencial la metafísica y la teología. La interioridad es un tema transversal de toda la obra y la encontramos abordada de manera concisa y profunda en el libro X de las Confesiones. Esta obra, además de ser una de las más leídas, ha influenciado en la manera de ser y pensar de grandes personalidades. Entre ellas encontramos a Heidegger que no solamente dio lecciones sobre esta obra en la universidad de Friburgo, sino que también fue una de las fuentes de inspiración en el modo de autoconocerse.

De esta forma podemos ver la interioridad como un método que le ayudó a Agustín para llegar al conocimiento más profundo de sí y de allí trascender hasta llegar a Dios como principio y fundamento de todo. Pero también podemos ver la interioridad en Heidegger como una forma de autoconocerse dejando de lado el aspecto trascendente, a Dios, para hacer filosofía sin la necesidad de recurrir a Dios y centrarse solamente en la razón que se esfuerza por autoconocerse de manera immanente, en el mundo, como ser-en-el-mundo.

Esta forma de conocer, a través de la interioridad, tratamos en la presente investigación. Agustín que descubre la interioridad como método que le lleva a ser un hombre realizado y feliz porque ha encontrado a quien le ha creado; y Heidegger joven que utiliza el método como forma de interrogarse para dar con el conocimiento de sí. En otras palabras, lo que tratamos de ver es cómo Agustín va descubriendo la interioridad y después

cómo lo utiliza para autococerse y trascenderse; luego vemos a Heidegger cómo va haciendo filosofía con las *Confesiones* de San Agustín, específicamente con la interioridad como método. Nos proponemos desarrollar la interioridad en san Agustín y, además, comprobar su validez hasta el día de hoy y para esto tomamos como referencia al Heidegger joven, específicamente sus lecciones sobre San Agustín y el neoplatonismo de 1921, donde se dedica de manera especial a la lectura de las Confesiones, libro X.

Y dado que vamos a ver la interioridad en san Agustín y de un modo concreto en el libro X de las *Confesiones*, es importantísimo saber el contexto histórico por el que nuestro autor estaba pasando al escribir dicho libro, porque solo desde allí podemos tener una comprensión más clara y completa de nuestro tema. Una vez tenido el contexto para nuestra interpretación hemos pasado a ver propiamente el tema en el capítulo segundo. Y en el capítulo tercer queremos remarcar que nuestro autor no quedó en el pasado, sino sigue influenciando en nuestra época contemporánea e inspirando a nuevas filosofías, por esto hemos tomado a Heidegger, dado que es considerado uno de los autores más importantes de la época contemporánea.

Expondré, el desarrollo de esta investigación, en tres capítulos. El primer capítulo lleva por título: *Hacia la comprensión de las confesiones X*. Aquí haremos un recuento histórico-filosófico que nos llevará a comprender mejor el tema de la interioridad dentro de la obra *las Confesiones* de san Agustín. Para ubicarnos en el contexto veremos la época previa a la que Agustín redacta *las Confesiones*, porque ello le ha ayudado a forjarse y forjar su pensamiento; me refiero a la experiencia vivida de encuentros y autores leídos que le ayudaron a enrumbarse en la aventura de la vida y que dejó plasmado en sus obras anteriores a *las Confesiones*. Uno de los acontecimientos que enmarcó su vida fue el encuentro con el maniqueísmo, del que, una vez convertido a la fe eclesial, se dedicó a

evidenciar sus errores de consideraciones metafísicas, religiosas y antropológicas, que llevaron un dualismo extremo, y leer los escritos sagrados bajo este presupuesto. En este primer capítulo nos ocuparemos de aquellas obras que escribió antes y durante la redacción de *las Confesiones*. Luego nos dedicaremos a estudiar el libro X al interior de la obra de *las Confesiones* y, por ende, también veremos la obra, porque un libro no se puede estudiar bien aisladamente sino dentro del conjunto. Por último, no podemos dejar de ver en este primer capítulo, la influencia particular que causó en el pensamiento del obispo de Hipona el encuentro y la lectura los *libri platoniorum*, en especial la filosofía de Plotino; expondré la doctrina de este autor tardo-antiguo, en concreto, la procedencia de todos los seres a partir del Uno y la vuelta hacia el mismo. Porque «el Uno, es el principio sin principio de todas las cosas, la fuente inexhausta de donde emana la pluralidad de los seres siguiendo el curso de una procesión necesaria y eterna»⁵.

El segundo capítulo lleva por título: *La interioridad en las Confesiones X de san Agustín*. En él desarrollaré la interioridad agustiniana, pero para ello como punto inicial expondremos el sentido de la dispersión o la alienación del alma en el mundo exterior, para luego explicar la razón inicial y experiencial de la interioridad y en ese sentido desarrollar la interioridad en sí, considerando el proceso o las etapas de la interioridad: los estadios por los cuales el hombre entra dentro de sí, la finalidad de la misma y, por último, el sentido trascendente, es decir cómo el hombre llega a la contemplación de Dios. Este último punto porque quedarse solo con el aspecto filosófico de Agustín es no hacerle justicia: si bien la filosofía le llevó a la contemplación del Dios único y verdadero, Agustín expresa este último estadio como teólogo, complementando y desarrollando aspectos inusitados para la filosofía no cristiana de su tiempo. Aquí explicaremos el sentido trascendente de la interioridad, es decir, cómo la interioridad desemboca en una realidad metafísica, que es el

⁵ GONZALES, A. (1961). *Tratado de Metafísica Ontología*. Madrid: Gredos, p. 128.

culmen o la razón fundante de todo el proceso de la interioridad. Al mismo tiempo expondremos la realidad de la iluminación, gracias al cual el hombre puede llegar a la contemplación de Dios, y como culmen expondremos la analogía de la contemplación desarrollada por san Agustín y, al mismo tiempo, realizaremos la explicación de la felicidad alcanzada por el sabio a través del conocimiento de la verdad.

El tercer capítulo lleva por título: *Agustín, una de las fuentes de inspiración en el conocimiento de Heidegger*, donde desarrollaremos cómo Heidegger, al contar con una formación teológica cristiana, la utiliza para hacer filosofía. Su formación cristiana junto al resto de información que ha ido bebiendo le ha llevado a un modo de ver e interpretar el mundo. De todas las corrientes de pensamiento que bebe es de especial consideración para nuestro tema el influjo que ha tenido san Agustín, de modo especial con el libro X de sus *Confesiones*: Heidegger no solo lo leyó sino que también explicó a sus alumnos cómo debería leerse y cómo debería entenderse, resaltando los temas de la perspectiva de espera que tiene el cristiano frente a un gran acontecimiento, el Señor que llega en su parusía, espera que lleva al hombre, por tanto al *Dasein*, a una situación existencial de ser-en-el-mundo. Esta nueva forma de ver e interpretar a san Agustín marca la vida de Heidegger, no tanto en el sentido de respuestas encontradas, sino en el sentido de asumir las interrogantes de Agustín como un modo de ser fundante de la vida; y más que encontrar respuestas a dichas interrogantes, ellas van marcando un modo de estar en la vida, en una tensión constante de espera. De esta forma veremos que el libro X de *las Confesiones* de san Agustín de Hipona sigue vigente, no solo en este autor alemán, sino también en muchos otros autores, quienes leyeron a nuestro santo siempre con nuevas luces, sin agotar su contenido. De esta forma también sirve de inspiración para nosotros para seguir leyéndolo y profundizando en sus escritos.

CAPÍTULO PRIMERO

HACIA LA COMPRENSIÓN DE CONFESIONES X

1.1. Agustín en la época que redacta las Confesiones (398 – 400)

Para comprender las *Confesiones X*, iniciaremos viendo quién es su autor, y nos centraremos en la época en que se escribió esta magna obra. Además, veremos que *Confesiones X* no es un libro aislado, está dentro de una obra: estudiaremos la obra y dentro de ella nos adentraremos en el libro específico.

San Agustín para la época en que escribe *las Confesiones* había realizado un completo itinerario de crecimiento intelectual, profesional y de conversión cristiana: es el Agustín maduro, ha asumido plenamente la vocación de Dios en su vida. Para llegar hasta aquí ha atravesado un camino lleno de obstáculos, pero ha sido la gracia de Dios que ha triunfado en él. No podemos comprender esta etapa de su vida si antes, aunque de una forma sucinta, no vemos todo lo que hizo hasta llegar a esta etapa.

1.1.1. Agustín antes del 391.

Llamado como *Aurelius Augustinus*, nació en Tagaste, en la provincia de Numidia, al norte de África, hoy Argelia, el 13 de noviembre del 354. Considerado uno de los más grandes Teólogos latinos. Hijo de Patricio, un pagano, miembro del consejo municipal y

modesto propietario de tierras⁶ y de Mónica, una cristiana rica en cualidades humanas, educada en el pudor y la sobriedad⁷. Desde los primeros años de su vida, dotado de una memoria bien dispuesta y un genio vivás, se reveló como un «niño de grandes esperanzas»⁸.

Alrededor del año 365 se trasladó a Madaura, ciudad pagana, donde estudió gramática y literatura latina. En esta época también comienza a separarse de la fe que su madre le había inculcado⁹. El 369 lo toma como un año sabático en Tagaste, debido a la escasa economía de sus padres, sin ninguna obligación escolar, se dejó llevar por el inquieto sentimiento del amor: «¿Y qué era lo que me deleitaba, sino amar y ser amado»¹⁰. En el 371 inició sus estudios de retórica en Cartago, gracias a la ayuda económica de Romaniano¹¹; Agustín, por su parte, no escatima esfuerzo y dedica todo su tiempo al estudio, logrando ser un estudiante brillante. Aquí, a los diecisiete años, inició una relación ilícita con una mujer joven y producto de esa unión le nació un hijo. En su deleite, lo nombró *Adeodatus*¹².

Adeodato es la esperanza y, al mismo tiempo, su gozo de Agustín, ya que poseía una inteligencia extraordinaria¹³. Participó en muchas discusiones sabias con su padre. Él aparece como uno de los interlocutores en el tratado, *De beata vita*, «el más pequeñuelo de todos»¹⁴ y aportó de manera loable al tratado *De Magistro*¹⁵, escrito dos años más tarde. Murió joven, el año 388 o el 389.

⁶ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 1.

⁷ AGUSTÍN, *Confessiones*, IX, 9, 19 – 22.

⁸ AGUSTÍN, *Confessiones*, I, 16, 26.

⁹ AGUSTÍN, *Confessiones*, I, 13, 22.

¹⁰ AGUSTÍN, *Confessiones*, II, 2, 2, 2.

¹¹ AGUSTÍN, *Confessiones*, 3, 1, 1.

¹² AGUSTÍN, *Confessiones*, 4, 2, 2.

¹³ AGUSTÍN, *Confessiones*, IX, 6, 14.

¹⁴ AGUSTÍN, *De Beata vita*, 2, 12.

¹⁵ AGUSTÍN, *Confessiones*, IX, 9, 6, 14.

En estas épocas Agustín lee un libro de Cicerón, llamado el *Hortensio*, cuya lectura le indujo a ansiar la indagación sobre la verdad y se convenció que la filosofía es el ideal más alto del pensar y del vivir, porque lleva a alcanzar la verdadera felicidad¹⁶. En este periodo inicia también a leer la Sagrada Escritura y no le produce una buena impresión, porque no encuentra en ella una alta literatura como en los escritos que había leído de Cicerón, por lo cual decide abandonarla¹⁷. Años más tarde se lamentará por haber sido inducido al error por fijarse demasiado en la literalidad.

Dejadas de lado las *Escrituras* no regresó a Cicerón, sino que se orientó a la gnosis maniquea, en la que quedó atrapado algún tiempo¹⁸. Lo que más le cautivo de la doctrina maniquea, para que se adhiriese a ella, es la respuesta que ofrecían sobre el mal en el mundo, lo que tanto preocupaba a Agustín. Otras razones por las cuales se adhirió a esta secta es que ellos se declaraban cristianos instruidos e iluminados y rechazaban el Antiguo Testamento por verlo contradictorio y, sobre todo, lo que a Agustín le llamaba sobremanera la atención, es que para todo tenían una explicación racional, así excluyen la fe porque no lo ven necesaria¹⁹. Un poco antes de la partida de Agustín a Roma, en el año 383, Fausto de Milevi, el más distinguido obispo maniqueo, llegó a Cartago y no pudo darle respuesta satisfactoria²⁰ a sus dudas²¹, por lo que su fe en el maniqueísmo inició a resquebrajarse²². Sus decepciones intelectuales no hicieron sino alimentar su apetito por verdad.

¹⁶ AGUSTÍN, *Confessiones*, III, 4, 7.

¹⁷ AGUSTÍN, *Confessiones*, III, 5, 9.

¹⁸ AGUSTÍN, *De utilitate credendi*, I, 2.

¹⁹ AGUSTÍN, *De Beata Vita* I, 4.

²⁰ AGUSTÍN, *Confessiones*, V, 7, 13.

²¹ AGUSTÍN, *Confessiones*, V, 3, 6.

²² AGUSTÍN, *Confessiones*, V, 3, 3.

En el año 384 ganó, por concurso, un puesto de preceptor oficial de retórica de la corte de Milán²³, inclinándose filosóficamente hacia el escepticismo académico²⁴. En Milán abandonó el dualismo metafísico maniqueo, inclinándose a concebir a Dios dentro de una realidad como lo hacía el panteísmo estoico: «Así, si bien en forma de cuerpo humano me veía precisado al menos a concebirte como a lo corpóreo que se extiende por los espacios sea infuso en el mundo, sea difuso fuera del mundo y por el infinito»²⁵. Sin embargo, por estas épocas leyó ciertos escritos neoplatónicos, las *Enéadas* de Plotino²⁶. La lectura de estos textos le llevó a despojarse de la doctrina materialista y a concebir la existencia de una realidad espiritual²⁷.

Esta nueva comprensión le facilita responder de manera coherente el problema que tanto tiempo había buscado dar respuesta: el mal. Ahora, éste ya no es una realidad, sino carencia o privación que se da en una realidad. De esta forma, su convicción maniquea se ve opacada y adquiere un nuevo modo de concebir la divinidad y también el mal. Dios es concebido como una substancia espiritual y que no depende de nada para existir, sino todo depende de Él y, por ende, todo lo que existe está subordinado a Él necesariamente, que no podrían existir si no fuera por Él, Dios les da el ser; de tal modo que el mal no puede ser un ser, Dios absolutamente bueno no puede darle existencia, no le puede dar el ser a algo malo, porque es contradictorio. Así, el mal solamente se puede entender como carencia de un bien debido, como privación o no-ser, pero nunca como sustancia²⁸.

²³ AGUSTÍN, *Confesiones*, V, 13, 23.

²⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, V, 10, 19.

²⁵ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 5, 7.

²⁶ CIPRIANI, N. (2011). *Las fuentes cristianas de la doctrina trinitaria en los primeros Diálogos de san Agustín*. En: Augustinus, 56, 369 – 384. Además, Cipriani, dice que Agustín leyó escritores como Ambrosio, Mario Victorino y Tertuliano.

²⁷ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 9, 13.

²⁸ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 10, 16 – 12, 18.

La lectura de las obras neoplatónicas lleva a Agustín a una conversión intelectual y los sermones del obispo Ambrosio, en Milán, le llevan a una conversión moral²⁹. Estas dos conversiones se dan de modo paralelo. Todo esto estaba ayudado por el testimonio vivo de hombres que llevan una vida ejemplar y que le contaban la conversión de otros grandes hombres paganos al cristianismo. Por ejemplo, Simpliciano, sacerdote de años y experiencia, le cuenta la conversión de Mario Victorino, uno de los más grandes oradores neoplatónicos de aquellas épocas y que habían erigido una estatua en honor a su fama en el Foro de Trajano y que fue derribada producto de su conversión al cristianismo³⁰. Además, se suma el testimonio de un funcionario de palacio converso al cristianismo, Ponticiano, que le narra la vida de san Antonio de Egipto³¹. Todo esto coopera para que Agustín pueda entender que el cristianismo es razonable. Al darse cuenta de esto inicia a leer los libros del Nuevo Testamento, sobre todo, los escritos del gran converso y último Apóstol, san Pablo³².

A estas dos conversiones, intelectual y moral, le sigue la conversión al cristianismo que acaece en el verano del 386, acontece en el jardín que está junto a su casa. El mismo cuenta que escuchó a un niño que repetía con ahínco: «Tolle lege, tolle lege»³³. Esto le indujo a que abriese la Sagrada Escritura de manera espontánea, sin elegir un libro específico, y lo leyese. Lo que tenía frente a sus ojos era la *Carta a los Romanos*, donde el apóstol Pablo increpa:

No en comilonas y embriagueces, no en lechos y liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos. No quise leer más, ni era

²⁹ AGUSTÍN, *Confesiones*, V, 13, 23.

³⁰ AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 2, 3.

³¹ AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 6, 14.

³² AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 21, 27.

³³ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 12, 29.

necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas³⁴.

Este acontecimiento dado en el jardín de su casa lo toma como un signo divino, que le lleva a meditar en retiro, en la casa de Verecundo ubicada en Casiciaco, junto a sus más allegados que le acompañaban en aquella época: su madre, su hijo y sus discípulos³⁵. Este retiro suele conocerse como «retiro filosófico»³⁶ y dura un aproximado de cinco meses. Es aquí donde Agustín se prepara para el bautismo, orando y dedicándose a trabajos ligeros de campo y discutiendo sobre algunos temas filosóficos, de los cuales, el resultado es sus primeros escritos filosóficos. En el año 387 recibió el bautizo administrado por el obispo Ambrosio y se dedicó de manera definitiva al servicio de Dios³⁷. En Roma, específicamente en una casa del Puerto de Hostia tiberina donde estaban hospedados esperando a que el barco partiese, vivenciaron una experiencia de Dios él y su madre. De Mónica – que le había procura lo mejor y había hecho todo lo que estaba a su alcance y lo que no, suplicaba a Dios hasta con lágrimas – inició su cuerpo a debilitarse por la fiebre y su alma partió hacia Dios³⁸.

Después de su conversión y bautismo regresa a su tierra natal, Tagaste. Visita Hipona, sin saber que ese día el obispo Valerio iba a pedir a sus fieles que elijan a uno de los asistentes para ser ordenado sacerdote. Agustín es elegido por unanimidad, tras sus lágrimas de desconsuelo, porque deseaba ser monje, la exigencia más elevada de seguir a Cristo, acepta ser ordenado³⁹. Una vez ordenado, su obispo Valerio, le da el oficio de

³⁴ AGUSTÍN, *Confessiones*, VIII, 12, 29.

³⁵ AGUSTÍN, *Confessiones*, IX, 3, 5 – 4, 7.

³⁶ AGUSTÍN, *Contra Academicos*, II, 2, 4.

³⁷ AGUSTÍN, *Confessiones*, IX, 6, 14.

³⁸ AGUSTÍN, *Confessiones*, IX, 7, 15 – 11, 27.

³⁹ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 4.

predicador y – como gran retórico y ahora creyente – inicia a destacar en ello, acuden mucha gente a escucharlo. Él sabe transmitir la palabra de Dios, como suave aroma que va impregnándose en los corazones de los fieles, hasta hacer que sus corazones ardan de amor por Dios⁴⁰.

El obispo Valerio, por miedo a que se lo arrebaten, le proclama como nuevo obispo⁴¹. Agustín, una vez ordenado como nuevo obispo, será modelo de cristiano y obispo, cultivando todas las virtudes cristianas en él, pero sobre todo la bondad con sus fieles, haciendo patente la bondad de Dios Padre en todos. Su vida cotidiana lo realiza con sus sacerdotes, que hacen una comunidad de hermanos, al modelo del libro de *los hechos de los apóstoles* 4, 32: «Todos los creyentes tenían un solo corazón y una sola alma, y nadie llamaba propia cosa alguna de cuantas poseía, sino que tenían en común todas las cosas». Hizo de su casa, junto con sus hermanos sacerdotes, un centro de ayuda material y espiritual para todo el que lo necesita; largas horas del día dedicaba a este oficio. Como trasmisor de la Palabra de Dioses uno de los más grandes predicadores que la Iglesia haya tenido. En su tiempo goza de una gran reputación, de tal modo que con frecuencia es invitado a predicar en otras iglesias. Además, es el Padre de la Iglesia que más obras haya escrito; en ellas, en la actualidad, le siguen encontrando y él seguirá siendo modelo de santidad a todo cristiano que le lea y un hombre de grandes cualidades a todo el que se ocupe de él.

En su época también le tocó luchar con herejes cristianos para dar a conocer la verdadera doctrina de Cristo. Uno de ellos son los donatistas que – tras el problema de los lapsi – decían que la Iglesia de Jesucristo debería estar formada por los puros⁴², por los que no habían renegado de su fe tras la tribulación y estaban dispuestos hasta dar la vida por

⁴⁰ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 5.

⁴¹ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 8.

⁴² POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 6 – 7.

Jesús; los otros que habían renegado de Cristo, habían pecado, no deberían ser admitidos de nuevo a la Iglesia. Agustín les hace notar sus incoherencias, por ejemplo, que asesinan a quienes no están de acuerdo y se oponen a su doctrina⁴³. El obispo de Hipona se opone abiertamente a ellos con sus sermones y escritos, y, además, les invita a entablar debates. Después de muchas invitaciones, logra al fin poder reunir en Cartago a los obispos católicos y a los dirigentes de los donatistas, también llamados obispos. En aquel debate, sonado en toda la región, con asistencia de muchos fieles de ambas partes, logra vencer el grupo de obispos católicos dirigidos por Agustín. Fue una contundente victoria para los católicos, no solo por derrotar a los obispos donatistas, sino y, sobre todo, porque los feligreses donatistas inician a dejar a sus dirigentes para pasar a la parte católica⁴⁴. Este es el inicio del fin de los donatistas que poco a poco se van desintegrando, hasta dejar de existir.

El otro grupo herético con el que se enfrenta Agustín es con Pelagio⁴⁵ y sus secuaces, quienes decían que Cristo solo era modelo de vida y no nos ayudaba con su gracias, sino que uno solo, por sus propias fuerzas, podía llevar una vida moralmente buena y, por ende, podía llegar a la santidad sin ayuda divina. San Agustín que había experimentado en su propia vida todo este misterio del mal y, tratando de ser bueno por sus propias fuerzas, lo único que había conseguido es ser cada vez peor y encontrarse más lejos de Dios, se enfrenta a ellos, con una experiencia vivida de 32 años, con todo lo que tiene a mano. Producto de este esfuerzo intelectual escribe una obra sobre *La Gracia*, donde pone de manifiesto con argumentos contundentes que nadie puede ser santo sino es por la ayuda y gracia divina.

⁴³ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 9.

⁴⁴ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 14.

⁴⁵ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 18.

A los 72 años de edad, 40 de haberse convertido a la Iglesia católica, en el año 430 su alma partió al lugar donde Dios lo tenía preparado y su corazón descansó en paz⁴⁶. No pudo haber recibido otro premio quien, al encontrar a Dios, puso a su servicio toda su sabiduría e ingenio para darle a conocer a los demás hombres, no solo a los venideros con sus escritos que dejó, sino también a sus contemporáneos, de quienes gozó de una fama altísima por su sabiduría, santidad y afabilidad con que les trató a todos los que acudían a él. Su ciudad de Hipona, a la cual sirvió con todo ánimo, queda sitiada por los bárbaros que la atacan para tomarla⁴⁷, Agustín ya no logra ver que su ciudad ha sido tomada por sus invasores⁴⁸.

1.1.2. La comprensión de la doctrina cristiana en el periodo presbiteral (391 - 395⁴⁹)

Antes de llegar a ser obispo, tuvo que ser ordenado sacerdote. Y sabemos con claridad, por el propio testimonio del santo, que no llega a ser presbítero de la Iglesia Católica por voluntad propia, sino que es obligado a ello: «Vine a esta ciudad para ver a un amigo al que pensaba que podría ganar para Dios viviendo con nosotros en el monasterio. Vine tranquilo, porque la ciudad tenía obispo, pero me apresaron, fui hecho sacerdote, y así llegué al grado del episcopado»⁵⁰. Esto también lo confirma en su biografía su discípulo, amigo y biógrafo, Posidio: «El santo obispo Valerio, quien, movido por la necesidad de su grey, habló y exhortó a los fieles para la provisión y ordenación de un sacerdote idóneo para la ciudad (...) lo apresaron y (...) lo presentaron a Valerio para que lo ordenase, según

⁴⁶ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 29.

⁴⁷ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 30.

⁴⁸ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 31.

⁴⁹ Agustín es ordenado obispo coadjutor de Hipona, coepíscopo de Valerio, en una fecha imprecisa, entre los años el 395 y el 397, por el Prelado de Numinia, Megalio. Esto hace el obispo Valerio por miedo a que le arrebaten a Agustín, debido a que va ganando fama cada día más. El santo hace referencia a su ordenación episcopal en la *Carta* 31, 4, dirigida a Paulino y Theresiae.

⁵⁰ AGUSTÍN, *Sermo* 355,2.

lo exigían con clamor unánime»⁵¹. Por esto es que irrumpe en un llanto desesperado. En sus planes no estaba ser de la jerarquía eclesiástica, sino, después de su conversión, había decidido hacer un monasterio junto a sus amigos. Este ideal Agustín no lo desecha, lo hace realidad en un terreno donado por el obispo Valerio, donde va a vivir junto a sus amigos que comparten su proyecto de vida, siguiendo la regla de la primera comunidad apostólica que está reflejada en los primeros capítulos del libro de los Hechos de los Apóstoles: «Que tengamos un solo corazón y una sola alma en el Señor. Y no llaméis propio a nada, sino que todas las cosas os sean comunes»⁵².

En este nuevo estilo de vida sigue con su actividad literaria. La primera carta de Agustín presbítero la escribe a comienzos del año 391 y va dirigida al obispo Valerio. En ella pide tiempo para poder escrutarse las Escrituras y así poder desempeñar idóneamente su ministerio. Él mismo había caído en la cuenta que le faltaba profundizar y perfeccionar ciertas competencias bíblicas, para luego poder predicar la Palabra de Dios al pueblo:

Pero quizá diga tu santidad: quisiera saber lo que falta a tu preparación. Son tantas cosas, que más fácilmente podría enumerar las que tengo que las que deseo adquirir. Me atrevería a decir que conozco y retengo con plena fe lo que atañe a mi salvación. Pero esto mismo, ¿cómo lo serviré para la salvación de los demás, no buscando lo que es útil para mí, sino lo que es útil para muchos, a fin de que se salven? Y hay quizá cosas, o mejor, es indudable que hay en los santos libros consignados consejos con cuyo conocimiento y comprensión pueda el hombre de Dios manejar con mayor orden los asuntos eclesiásticos, o en todo caso vivir o morir con una conciencia más tranquila entre las manos de los inicuos. Así no perderá

⁵¹ POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 4.

⁵² AGUSTÍN, *Ordo monasterii*, 1, 2.

aquella vida por la que suspiran exclusivamente los corazones cristianos, humildes y mansos. Y ¿cómo puede eso lograrse, sino pidiendo, llamando y buscando, es decir, orando, estudiando y llorando, como el mismo Señor preceptuó?⁵³

Vemos en Agustín la necesidad de aprender lo que le falta. Por ello suplica a Valerio acceder a darle tiempo para el escudriño de las Escrituras.

Agustín recibió la misión de predicar a la grey en presencia del obispo, cosa que no se acostumbraba en África del norte, por lo cual es criticado, sobre todo por los colegas de Valerio, que lo consideran una osadía. Su primera predicación es probablemente el sermón 216, dado en el año 391, por ocasión de la entrega del símbolo de la fe a los catecúmenos que se disponían a recibir el bautismo.

Otro acontecimiento de realce en esta época es que Agustín es llamado a exponer la fe expresada en el *Credo*, en el concilio plenario del África católica, realizado en Hipona el 8 de octubre del 393. Posteriormente lo transforma en libro: *De Fide et Symbolo*, porque, dice él mismo: «me lo habían pedido con gran insistencia»⁵⁴. Lo primero que trata de hacer en esta obra es clarificar los artículos de la fe contra los errores de los herejes. Aquí se puede ver el grado de conocimiento que ha llegado en la doctrina cristiana, por ejemplo, conoce argumentación racional sobre la doctrina de la creación del mundo *ex nihilo*, lo deduce de la omnipotencia de Dios, que al tener este atributo no necesita de una materia preexistente para crear. Por otra parte, hay un conocimiento en el plano antropológico: adapta la concepción tripartita del hombre: espíritu, alma y cuerpo. El espíritu es la parte racional del alma, conocida también como mente; el alma es la vida por la cual somos

⁵³ AGUSTÍN, *Carta* 21, 4.

⁵⁴ AGUSTÍN, *Retractationum* 1, 17.

unidos al cuerpo, conocida también como *carne*, en cuanto apetece los bienes carnales; el cuerpo es la carne en sentido material.

En este periodo de su vida escribe varios escritos de carácter exegético. Uno de ellos es *De Genesi ad literam imperfectus liber*. Es una obra incompleta, por ello es que el mismo Agustín decide llamarlo *imperfectus liber* (libro incompleto)⁵⁵. No lo termina porque dice que es un trabajo muy pesado y agotador. Años después escribe otros libros sobre el primer libro de la Sagrada escritura, pero, al final, decide no destruir este libro a pesar de que esté inacabado, porque «después de haberlo corregido quise conservarlo, para que fuese, según creo, un índice no inútil de mis comienzos en la investigación y exposición de la divina palabra»⁵⁶. Lo que trata de hacer es indagar «sobre los secretos de las cosas naturales»⁵⁷. Se adentra con extrema cautela formulando y analizando todas las posibles hipótesis, y las confronta con las teorías científicas de la época: física y astronomía. Lo que podemos destacar son dos temas: el tiempo en la creación y la luz. En cuanto al primero, Agustín cita el libro del Eclesiástico 18, 1: «El que vive eternamente todo lo creó por igual», para decir que todo ha sido creado simultáneamente y que el Génesis habla de la creación en seis días para adaptarse a la capacidad de comprensión de los más simples⁵⁸. En el segundo tema distingue la luz creada de aquella no creada pero generada; la generada es la sabiduría de Dios, o sea, el Hijo de Dios.

Otra obra que Agustín escribe en este periodo de presbiterado es *De Sermone Domini in Monte*. Es un comentario a los capítulos 5, 6 y 7 del Evangelio de San Mateo. En estos textos Jesús dice cómo debe vivir un auténtico seguidor suyo. La carta a los Romanos fue objeto de dos obras distintas: *Expositio quarundam propositionum ex Epistola*

⁵⁵ AGUSTÍN, *Retractationum*, I, 18.

⁵⁶ AGUSTÍN, *Retractationum*, I, 18.

⁵⁷ AGUSTÍN, *De Genesi ad literam imperfectus liber*, I, 1.

⁵⁸ AGUSTÍN, *De Genesi ad literam imperfectus liber*, III, 8; VII, 28; IX, 31.

ad Romanos y Epistulae ad Romanos inchoata expositio. En esta última solo explica el saludo que hace el apóstol a los destinatarios y trata sobre el pecado contra el Espíritu Santo. En la primera afirma que las obras buenas y meritorias son hechas en virtud de la caridad, la cual es un don del Espíritu Santo.

1.1.3. Obras antimanieas redactadas por Agustín en su periodo de presbítero (391 - 395)

Su primera obra antimaniea, como sacerdote, es *De utilitate credendi*, escrita en el 391. Es una obra dirigida a su amigo, que él mismo había convertido al maniqueísmo, Honorato; y que cree a los herejes de buena fe, «se engaña bajo una apariencia de verdad y de piedad»⁵⁹, es decir, piensa que son los mejores. En esta obra rechaza las acusaciones anticatólicas y le hace ver los errores en que se encuentran los maniqueos y que su doctrina no se ajusta ni a la verdadera fe ni a la razón recta y menos a una relación entre ambas. Donde, «creer antes de comprender pertenece a la lógica misma de la religión»⁶⁰.

Otra obra que escribe inmediatamente después de esta ya citada es la *De duabus animabus*. Tiene la misma finalidad de la anterior, convencer a sus amigos más cercanos, que los ha tenido desde la adolescencia, que retornen al catolicismo. Pone todo su esfuerzo por quitar al maniqueísmo adeptos, sobre todo aquellos que él mismo – siendo maniqueo – había convencido que se hiciesen maniqueos, dejando la *religionis verissimae*⁶¹, y que ahora ellos no lo han seguido en su retorno al catolicismo. En esta obra Agustín hace caer la visión maniquea del mundo, un alma buena salida de Dios y por tanto que es parte de él, y un alma mala que no proviene del Dios bueno ni es parte del él.

⁵⁹ AGUSTÍN, *Utilitate credendi*, I, 1.

⁶⁰ “Credere prima di comprendere appartiene alla logica stessa della religio”, CATAPANO, G. (2010). *Agostino*, Carocci editore, Roma, p.70.

⁶¹ AGUSTÍN, *De duabus animabus*, I, 1

Agustín en su etapa de presbítero no escatima esfuerzos en la lucha contra la doctrina falsa de los maniqueos. Producto de este esfuerzo escribe *De libero arbitrio*, donde explica que el mal no proviene de un principio malo sino de la voluntad en cuanto quiere conseguir lo que la justicia prohíbe. Las almas no son malvadas por naturaleza, sino para serlo necesitan pecar y para pecar necesitan estar dotadas de voluntad. Es decir, las almas son malvadas por voluntad y no por naturaleza.

En el año 392, por pedido del pueblo, tanto católicos como donatistas, Agustín aceptó confrontarse públicamente con su homólogo maniqueo de nombre Fortunato. Ya se habían conocido antes, en Cartago, cuando los dos eran maniqueos⁶². El encuentro se realizó el 28 y 29 de agosto, junto a los baños de Sossio. Esta disputa lo conocemos porque fue registrada por un estenógrafo, aunque se sospecha que las actas no son detalladas⁶³; el texto nos ha llegado gracias a que Agustín lo recogió como un libro: *Contra Fortunatum Disputatio*. La disputa es de carácter marcadamente racional, así lo hace notar el presbítero Agustín: «Los que nos escuchan nos habían impuesto que discutiésemos con argumentos racionales la fe de las dos naturalezas»⁶⁴. Lo dice esto debido a que Fortunato volvía continuamente a las Escrituras. El argumento que plantea Agustín contra su adversario es que, si Dios no podía sufrir por la estirpe de las tinieblas, porque es inviolable, entonces porque nos ha enviado a sufrir aquí abajo. Y si, en cambio, puede sufrir, entonces no es inviolable y ellos mienten al sostener que es inviolable. Fortunato, por su parte, profesa firmemente su fe en la inviolabilidad de Dios y la respuesta más pertinente que consigue dar es que Dios ha enviado las almas en la naturaleza que le es contraria, el mal. Al final del debate se ve acorralado y lo único que llega a decir es: “Las objeciones que me

⁶² POSIDIO, *Vita Sancti Augustini*, 6

⁶³ Esto lo hace notar ZYCHA Iosephus, traductor de la obra *Contra Fortunatum Disputatio*, en BAC Mayor, en el pie de página 34, donde Agustín responde a Fortunato una frase que nunca dijo.

⁶⁴ AGUSTÍN, *Contra Fortunatum Disputatio*, 19.

presentas, tengo que tratarlas con mis mayores. Si no son capaces de responder a mí pregunta, semejante a la que tú me has hecho ahora, correrá por mi cuenta el venir a investigar eso que me ofreces y que prometes exponerme”⁶⁵. En el mismo apartado, Agustín responde: *Deo gratias*.

Después de esta disputa Agustín se pone a confutar los escritos de los maniqueos, empieza por la obra *Contra Adimantum*, discípulo de Mani. En esta obra trata de resolver las cuestiones planteadas por Adimantum, quien dice que hay contradicciones entre Antiguo y Nuevo Testamento. Son 28 tesis discutidas. La que ocupa mayor relieve, por el espacio utilizado y el tipo de argumentación, es el mandato dado por Dios de exterminar a los adversarios en el momento de entrar en la tierra prometida (Ex 23, 22 - 24) y el precepto de amar al enemigo dado por Jesús (Mt 5, 44)⁶⁶. Según Agustín, las dos órdenes no se oponen, porque es posible castigar sin odio, como hacen los padres con sus hijos al corregirlos por amor, incluso imponiéndoles penas; Dios puede servirse de los hombres para castigar a aquellos que no quiere condenar junto con el mundo.

1.1.4. Obras antimaniqueas del periodo episcopal antes y durante la redacción de las Confesiones.

La primera obra que escribe San Agustín, siendo ya obispo, contra el maniqueísmo es *Contra epistulam quam vocant fundamenti*. Su objetivo es corregir la herejía, más que ir contra ellos: «que piense más en correjros que en derribaros»⁶⁷, para que incluso ellos puedan liberarse del error que pudieron caer ingenuamente. Analiza lo que los maniqueos

⁶⁵ AGUSTÍN, *Contra Fortunatum Disputatio*, 37.

⁶⁶ AGUSTÍN, *Contra Adimantum*, 17.

⁶⁷ AGUSTÍN, *Contra epistulam quam vocant fundamenti*, 1.

creen⁶⁸ y que prometen poder demostrarlo, para dejarles en evidencia que no proveen ninguna demostración. Los maniqueos acuden a los Evangelios para decir que pueden demostrarlo, a lo cual Agustín contesta: «Yo, en verdad, no creería en el Evangelio si no me impulsase a ello la autoridad de la Iglesia católica»⁶⁹. Además, los maniqueos piensan que Dios ocupa un lugar en el espacio y al mal le dan naturaleza. En contraste a esto queda la doctrina católica que plantea la relación entre creer y comprender, que Dios es Espíritu puro, que ha creado las cosas de la nada y por ello son corruptibles.

Otra obra que Agustín escribió contra los maniqueos es *Contra Faustum*. Lo escribe por el año 400 a petición de sus hermanos, refutando la obra que Fausto escribió contra los cristianos por los años 387 llamada *capitula*⁷⁰. Sabemos, por testimonio escrito en las confesiones, que Agustín conoció a Fausto personalmente cuando era maniqueo, después de una larga espera de nueve años, porque a las dudas que tenía sobre el maniqueísmo, le decían que espere que ya llegará Fausto, el más docto entre los obispos maniqueos, quien lo explicará todo. Esto es lo que dice Agustín a cerca de él: «Así que cuando comprendí claramente que era un ignorante en aquellas artes en las que yo le creía muy aventajado, comencé a desesperar de que me pudiese aclarar y resolver las dificultades que me tenían preocupado»⁷¹. Pero tampoco se muestra tan duro con él: «No era él del número de aquella caterva de charlatanes que había tenido yo que sufrir, empeñados en enseñarme tales cosas, para luego no decirme nada. Este, en cambio, tenía

⁶⁸ A juicio de Agustín en esta carta se contiene casi todo lo que los maniqueos creen. Y todo el que lo lee queda iluminado. Siendo conocida por todos los iluminados. AGUSTÍN, *Contra epistulam quam vocant fundamenti*, 5.

⁶⁹ AGUSTÍN, *Contra epistulam quam vocant fundamenti*, 5.

⁷⁰ AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXXIII, 9. Es el nombre con que llama Agustín a la obra y dice que ha respondido a todas sus acusaciones.

⁷¹ AGUSTÍN, *Confesiones* V, 7,12. Las dudas que tenía Agustín era de orden científico: física natural y astronomía.

un corazón, si no dirigido a ti, al menos no demasiado incauto en orden a sí. No era tan ignorante que ignorase su ignorancia»⁷².

Contra Faustum es la obra que más información nos aporta sobre el maniqueísmo. En ella Agustín defiende que no hay una contraposición entre Antiguo y Nuevo Testamento. Sostiene que la auténtica Iglesia no son los maniqueos porque tienen una visión distorsionada y contradictoria de Cristo y de Dios; sino la católica, porque en ella la verdad de las Escrituras y de Cristo está custodiada, transmitida y revelada. Una de las razones por las que Fausto no acepta el Antiguo Testamento es por las acciones de los patriarcas que los considera inmorales y pecaminosas. La respuesta de Agustín parte por definir qué es pecado: «Pecado es un hecho, dicho o deseo contra la ley eterna. A Su vez, ley eterna es la razón o voluntad divina que manda conservar el orden natural y prohíbe alterarlo»⁷³. Después de esta definición pasa a investigar cuál es el orden natural en el hombre, llegando a la conclusión de que el orden natural del hombre es que el cuerpo esté sometido al alma. Una vez tenido claro esto podemos juzgar correctamente sobre las acciones de los patriarcas, también las nuestras, de si son correctas o pecaminosas, y por qué están narradas en la Biblia. Si alguna de ellas lo encuentra realmente reprobable, entonces saca a la luz el sentido profético. Fausto murió antes de la publicación de la obra por parte de Agustín, no tuvo oportunidad de replicar o de defenderse.

Agustín seguirá redactando obras para rebatir la doctrina maniquea, pero lo hace después de haber escrito las *Confesiones*. Cosa que ya no atañe a nuestro estudio. Al Agustín viejo, por ejemplo, la obra que más le gusta de todas las que ha escrito contra los maniqueos es la de *contra Secundinum*, redactada pocos años después de las confesiones (403 – 405). Es más, esa carta de Secundino a Agustín se ha conservado integra hasta

⁷² AGUSTÍN, *Confesiones* V, 7,12

⁷³ AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXII, 27.

nuestro tiempo, gracias a que Agustín mismo la hizo transcribir al inicio del propio opúsculo ya citado.

1.2. Confesiones X en las *Confesiones*.

La obra de *las Confesiones* es una obra redactada por San Agustín que consta de 13 libros. De todo este conjunto de libros nosotros nos dedicaremos especialmente al libro X, sin aislarlo, sino teniendo en cuenta todo el conjunto de la obra, lo cual nos brindará la posibilidad de interpretar con mayor profundidad el contenido de este libro al interior del pensamiento del Hiponense.

1.2.1. La obra de *las Confesiones*

Agustín, años después, en el libro de las *Retractationes*, dice esto de su magna obra:

Los trece libros de mis *Confesiones* alaban la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas como por las obras buenas, y mueven hacia Él el espíritu y el corazón humano. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron en mí cuando las escribí, y continúan haciendo cuando se leen. Qué piensan otros de ellas, ¡allá ellos!; sin embargo, sé que a muchos hermanos les han gustado mucho, y continúan gustando. Tratan de mí desde el libro primero hasta el décimo; en los tres restantes tratan de las Sagradas Escrituras desde aquello: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra*, hasta el descanso sabático⁷⁴.

⁷⁴ AGUSTÍN, *Retractationum*, II, 6, 1.

Las *confesiones*, en la actualidad, es probablemente la obra más conocida de San Agustín, como lo era en su tiempo. Él mismo afirma: «De todos mis libros, el de las *Confesiones* es el más divulgado y el que mayor aceptación ha tenido»⁷⁵. El éxito en aquella época, y que perdura hasta la actualidad, puede deberse a la forma en que fue escrita, combinando el aspecto narrativo con el aspecto reflexivo. Un analista de esta obra dirá: «Sólo la convergencia de relato y reflexión hicieron posible la obra y le dieron un interés milenario»⁷⁶.

En esta obra, el autor, al describirse así mismo en el itinerario de su vida, no solamente logró encontrarse a sí mismo y en él a Quien era su fundamento, sino también ayuda a los que lo leen a verse reflejados en su obra. Esto se debe a que, en el fondo, Agustín al narrarse, narra al hombre, la búsqueda de todo hombre, los encuentros y los desencuentros y, al final, la gloria del hombre. Es decir, con esta obra logra trascenderse a sí mismo para dar con el hombre, de tal modo que lo podemos considerar un auténtico tratado antropológico. Esto hace que esta obra en todos los tiempos permanezca siempre actual y, por ende, que perdure en el tiempo. Ángel Custodio Vega dirá: «en ningún escrito suyo nos ha dejado más vivo y palpitante su corazón que en *sus Confesiones*. Por eso, este libro es el libro de todos. Todos en él encontramos un trozo inconfundible de nuestro ser, un pedazo sangrante de nuestro corazón, un jirón de nuestra vida íntima y confidencial»⁷⁷.

Si bien es el caso que esta obra es autobiográfica, no por eso pretendamos encontrar a detalle todo lo que hizo el protagonista y lo que dejó de hacer. Agustín deja muchas cosas sin contar o aclarar bien; tiene algún motivo por el cual guarda silencio, ya sea porque no les considera importantes en la comprensión de su vida, no lo considera relevantes que lo

⁷⁵ AGUSTÍN, *De Dono Perseverantiae*, XX, 53.

⁷⁶ UÑA, A. (2008). *De relato a reflexión en el problema del yo. Para leer las Confesiones de San Agustín*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25, p. 212.

⁷⁷ AGUSTÍN, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC, p 2.

sepan sus lectores o simplemente desea guardar silencio respecto a ellas, de tal forma, nos ha dejado una curiosidad, en algunas cosas, de querer saberlas⁷⁸. Pero esto no nos puede llevar a mal interpretar el silencio de Agustín, porque el mismo sabe que está hablando frente a Dios, el mismo nos dirá: «Si yo intentase ocultarte algo, Señor ¿qué haría yo con ello sino escondérmelo a ti de mí, no a mí de ti»⁷⁹. También a sus lectores desea revelarse tal cual es él, que lo conozcan de primera mano, no por lo que digan otros. En el año 429 Agustín remite una carta a Darío, en la cual le dice:

Toma los libros de mis Confesiones que deseabas. Mírame ahí para que no me alabes más de lo que soy. Créeme a mí, y no a los otros, acerca de mí. Obsérvame ahí, y ve lo que fui en mí mismo y por mí mismo. Y si en mí hallas algo que te agrade, alabemos juntos a aquel a quien quise alabar por lo que yo tuve, sin alabarme a mí... Cuando me hayas conocido ahí, ora para que no decaiga, sino que me perfeccione⁸⁰.

Los lectores de aquella época que conocieron a Agustín, vieron en las *Confesiones* una auténtica y sincera manifestación del autor, que solo quería contar la verdad: «no queriendo engañar a nadie ni buscar su alabanza, sino solo la de su Señor, por razón de su liberación y por las mercedes que el Señor le había hecho y pidiendo oraciones a sus hermanos por las que aún esperaba recibir»⁸¹.

Así las *Confesiones*, en cuanto narran hechos, son históricas y se ajustan a como acaecieron los hechos. Agustín pone el hecho de manera escueta y, después, se desplaza en el comentario que hace de dichos hechos. Estos comentarios, que a veces vuelven extensos,

⁷⁸ Por ejemplo, sobre su familia, no nos dice como se llama la madre de su hijo ni donde fue después de su separación, no aclara bien el porqué aceptó el maniqueísmo teniendo aún muchas dudas al respecto, no dice cómo accedió a la cátedra en Milán ni cuál fue su relación con el Obispo Ambrosio.

⁷⁹ AGUSTÍN, *Confesiones* X, 2, 2.

⁸⁰ AGUSTÍN, *Epístola* 231, 2.

⁸¹ POSSIDIUS, *Vita Sancti Augustini* 1.

ayudan a comprender mejor y, por tanto, a tener una mejor precisión y apreciación histórica. Es decir, en vez de desvirtuar la historia, le da una mayor riqueza.

Las *Confesiones* es «el paradigma de la conversión vivida y narrada»⁸². El mismo autor es el protagonista que nos va llevando por las distintas etapas de su vida, convertida en una alabanza a Dios. En ella describe los grandes procesos de transformación interior que ha ido experimentando.

Esta capacidad de análisis que Agustín tiene sobre sí mismo, que lo van haciendo con tanta minuciosidad y esmero, lo ha adquirido a través del neoplatonismo. Sócrates dirá: «una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre»⁸³. Justamente en ese examen, se ha descubierto a sí mismo y también ha descubierto a Dios como Señor y creador, además como aquel que habita en lo más íntimo de sí mismo.

Las *Confesiones* están dirigidas – como un canto de alabanza – a Dios, por todo lo que su hacedor ha hecho en su vida. «Agustín, desde su canto, parece casi sugerir una motivación inherente a la naturaleza misma del ser humano en su relación con Dios, el Tú al cual las Confesiones están dirigidas»⁸⁴. El fundamento último de esta alabanza no es Agustín en cuanto tal, sino está motivado por una fuerza mayor: «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 descanse en ti»⁸⁵.

Esto hace que este escrito se convierta en una oración hacia Dios. Donde Agustín se dirige de lo más profundo de sí exaltando a su creador. Su obra inicia citando el Salmo 144, 3: «Grandes eres, Señor, y laudable sobremanera; grande tu poder, y tu sabiduría no

⁸² UÑA, A. (2008). *De relato a reflexión en el problema del yo. Para leer las Confesiones de San Agustín*, p. 217.

⁸³ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a.

⁸⁴ “Agostino, dal canto suo, sembra quasi suggerire una motivazione inherente alla natura stessa dell'essere umano nel suo rapporto con Dio, il Tu al quale le *Confessiones* sono rivolte”, CATAPANO, G. *Agostino*. (2010). p.122.

⁸⁵ AGUSTÍN, *Confessiones* I,1,1

tiene número». Es entendible que Agustín inicie con un salmo esta obra, porque los salmos para él son la expresión máxima de oración hacia Dios, esa es la forma que Dios desea que lo alabemos, por eso es que inspiró los salmos. Esto es un ejemplo y un mandato de cómo hacer oración: «El canto de himnos y salmos, sobre el que tenemos el ejemplo y preceptos del Señor y de los apóstoles»⁸⁶. Además, los salmos le dicen mucho en sus inicios de vida como cristiano converso: «Recuerdo las lágrimas que derramé con los cánticos de la iglesia en los comienzos de mi conversión»⁸⁷. Así como ha comenzado termina, dirigiéndose a Dios, fuente y culmen de todo: «A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar: así, así se recibirá, así se hallará y así se abrirá. Amén»⁸⁸.

Este *amén* al final de la obra indica que toda la obra es una continua oración hacia Dios. Además, nos puede indicar, que, en esta obra, no podemos encontrar alguna mentira con el fin de mejorar el aspecto de Agustín, porque Dios es el que lo sabe todo y al que lo sabe todo se dirige. Él es la verdad y solo la verdad tiene sentido en Él, además, sólo con la verdad se puede alabar a Dios.

En este agradecimiento a Dios, quiere despertar en el lector, un efecto singular al que le ha acontecido a él. Tanto tiempo anduvo buscando la felicidad de espaldas a Dios y no lo encontraba; pero luego dio la vuelta, miró en dirección correcta, y con Dios ante sus ojos y en su presencia descubrió la verdadera felicidad. En este camino de conversión le sirvieron los testimonios de conversión de otros, como, por ejemplo, el de Mario Vitorino, gran orador romano. Del mismo modo él desea que esta obra sirva a otros para encontrar la verdadera vida, la verdadera felicidad.

⁸⁶ AGUSTÍN, *Epístola* 55, 18, 34.

⁸⁷ AGUSTÍN, *Confesiones* X, 34, 50. Lo que se cantaba en las iglesias de aquella época eran los salmos inspirados. No es como en la época actual.

⁸⁸ AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 38, 53.

Este aspecto de las *Confesiones* no menoscaba su dimensión filosófica. En efecto, en esta obra encontramos una profunda filosofía, pues intencionalmente el autor busca y quiere dar con la verdad de las cosas a partir del ejercicio de la razón:

Nuestro pensador entendió su propia vida vinculada a la reflexión más honda. Es biografía filosofante. Narra desde una preocupación indagadora del ser de las cosas, el hombre y su yo, el valor y el destino, el lenguaje y la memoria, el tiempo y la eternidad, el ascenso místico y la realidad divina, la acción creativa y la dependencia creatural, el deseo y la pasión, la mente y la razón, el yo perdido y el proceso constitutivo o de recuperación del yo, el ser de la belleza y la definición del mal, los atributos divinos, la presencia de Dios en la memoria, interioridad-superioridad de Dios, los rasgos de la finitud, la búsqueda de la felicidad e idea de la misma, la convivencia, la amistad y el amor, la corporeidad y el espíritu, la formación y el estudio, el aprendizaje, la valoración de la filosofía misma y su propio compromiso filosófico, sus lecturas filosóficas, en particular la del *Hortensius* de Cicerón, la vigencia y valor del platonismo, sus lecturas platónicas y efectos, las categorías aristotélicas y el concepto de Dios, el ascetismo y las virtudes, la deficiencia moral y el pecado, la libertad interior, cómo se adquiere el lenguaje y qué es en sí mismo, cómo el recitado y despliegue del discurso manifiesta la finitud temporal; la realidad corpórea, el hilemorfismo, la filosofía de la forma, la teoría del conocimiento: sensación y sentidos, intelección y primeros principios, autoconciencia y reflexividad, el escepticismo y la aspiración a la verdad, la interioridad humana⁸⁹.

⁸⁹ UÑA, A. (2008). *De relato a reflexión en el problema del yo. Para leer las Confesiones de San Agustín*, p. 227.

En San Agustín encontramos a uno de los primeros y grandes filósofos cristianos, que ha sabido compaginar fe y razón, dando a cada una su peso adecuado. Así en él «encontramos el primer gran sistema de filosofía cristiana, no porque el pensamiento de este Doctor esté constituido por un sistema especulativo orgánico independiente de la fe, sino porque en él se reconoce como legítimo el ejercicio teórico de la razón»⁹⁰.

En esta filosofía el que ocupa el primer lugar es Cristo. Esto porque la filosofía busca la sabiduría, y la sabiduría del Padre es su Hijo, por ende, la auténtica sabiduría es Cristo; Él nos conduce a los hombres a vivir bien y alcanzar la felicidad, nos da la verdadera felicidad, no las “felicidades” engañosas que nos da el mundo. En segundo lugar la filosofía busca la verdad, y Cristo es la verdad; él ha dicho: «yo soy la verdad»(Jn 14,16), el que camina en Él camina en la verdad, camina en la luz y las tinieblas de la ignorancia no podrán contra él. Por último, Cristo es el fin a donde tiende la razón y también es la razón de ser de ella.

Así pues, no podemos reducir a esta obra a pura filosofía, pues abarca un sin número de materias, todas ellas unidas para reflejar quién es Agustín y al mismo tiempo quién es Dios. Porque esos son sus principales anhelos de conocimiento: «Quiero conocer a Dios y al alma»⁹¹. Tampoco podemos reducir las *Confesiones* a una simple autobiografía, al relato de una vida. Es «una obra que es al mismo tiempo autobiografía, filosofía, teología, mística y poesía, en la que hombres sedientos de verdad y conscientes de sus propios límites, se han encontrado y se siguen encontrando a sí mismos»⁹².

Se deja notar con claridad el enorme influjo que ejerce las Sagradas Escrituras en Agustín para escribir esta obra. A ella acude con tanta frecuencia, que en todas sus páginas

⁹⁰ GARDEIL, H. (1973). *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. (t. I.) Introducción a la lógica.* [Trad. Salvador Abascal Carranza]. México: Editorial Tradición, p. 13.

⁹¹ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 2, 7

⁹² JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Augustinum Hipponensem* (28 de agosto de 1986), n 8.

encontramos referencias directas e indirectas a la Palabra de Dios. Los libros que más destacan son los Salmos; los Evangelios, en especial el de Mateo y las cartas de Pablo.

Los críticos se esfuerzan en poner una fecha exacta de cuándo fue redactada esta obra confesional, ya que Agustín no nos dice nada. Uña Juárez se inclina a decir que esta obra fue escrita entre los años 396 al 401⁹³. Primitivo Tineo dice que el autor comenzó a escribirlas después de la muerte de San Ambrosio, en el año 397 y las terminó de escribir en el año 400⁹⁴. Alfredo Encuentra, por su parte, dice que las *Confesiones* fueron redactadas entre finales del 397 y el 400. Para proponer la primera fecha se basa en que fue la sexta obra que escribió después de ser ordenado obispo de Hipona. Aunque no se conoce con exactitud dicha ordenación, se infiere que fue entre mayo del 395 y el 28 de agosto del 397, la primera fecha se deduce que Agustín escribe una carta aún como presbítero a su amigo Alipio y la segunda fecha corresponde a las *Actas del III Concilio de Cartago* que Agustín firma como obispo. Da como fecha de culminación, el año 400, porque es citada en *El comentario literal al Génesis y Réplica a las cartas de Petiliano* datadas en el año 401⁹⁵. Ángel Custodio Vega pone la redacción de esta obra entre los años 398 y 400. Para fijar esta fecha se basa en el libro de las *Retractaciones* ya que fue escrito siguiendo un orden cronológico. Es decir, en las *Retractaciones*, las *Confesiones* se hallan narradas después de *Quaestiones ad Simplicianum*, de *Contra epistulam quam vocant fundamenti*, del *De agone christiano*, *De doctrina christiana* y de *Contra partem Donati*, todos ellos escritos entre los años 395 y 398. Siguiendo este orden dice que la obra *Confesiones* tuvo que iniciarse a escribir en el año 398. Para decir que las *Confesiones* se terminaron de

⁹³ UÑA, A. (2008). *De relato a reflexión en el problema del yo. Para leer las Confesiones de San Agustín*, p. 212.

⁹⁴ AGUSTÍN, (2003). *Confesiones*. [Trad. Primitivo Tineo Tineo]. Madrid: Ciudad Nueva, p 38.

⁹⁵ AGUSTÍN, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos, pp. 14 – 15.

redactar en el año 400 se basa en que *las confesiones aparece* antes de *Disputationes contra Fortunatum manichaeum* redactada alrededor del 400⁹⁶.

En esta época Agustín ha ascendido a su grado máximo en la jerarquía de la Iglesia, es ya obispo. Su pensamiento ha alcanzado madurez. Por esto se puede decir que el Santo para escribir las confesiones recurre a su memoria: “Permíteme, te suplico, y concédeme recorrer al presente con la memoria los pasados rodeos de mi error”⁹⁷. Mira estos acontecimientos, no como los vivió en su momento, sino desde otra perspectiva, con una mirada crítica y de cómo esas cosas le fueron formando y poniendo huella en su vida. Por esto, al leer esta obra se puede notar, con tanta claridad, todo el esfuerzo racional y emocional que Agustín puso al escribirla.

En cuanto al género literario de las *Confesiones*, no todos han coincidido. Alfredo Encuentra se inclina a decir que es «un protréptico cristiano»⁹⁸. Es decir, así como Aristóteles, Sócrates en la *apología*, Cicerón en el *Hortensio* o Apuleyo en su *Asno de oro* animaban a sus lectores a adentrarse en la filosofía, camino de sabiduría; así también Agustín, inspirado en estos autores, escribe las *Confesiones* como protréptico, para animar a sus lectores a adentrarse en el camino del cristianismo, el verdadero camino de salvación, y así pasar de la muerte a la resurrección, que es la vida plena⁹⁹. Ángel Custodia Vega, siguiendo a Harnack, dice que las *Confesiones* constituyen un género literario único, que nace con el doctor hiponense, que él mismo inventa y, por tanto, es totalmente original y propio. De tal forma que Agustín crea género, forma y título¹⁰⁰. Este nuevo género literario

⁹⁶ Cf. AGUSTÍN, *Las Confesiones*, BAC (traductor Ángel CUSTODIO VEGA), séptima edición, Madrid 1979, pp. 50 – 51.

⁹⁷ *Confesiones* IV, 1, 1.

⁹⁸ AGUSTÍN, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos, p 44.

⁹⁹ AGUSTÍN, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos, pp 46 – 47. Aunque hay que recordar que el mismo Agustín dice en las *Confesiones* I, 16, 25-26 que dejará los clásicos y utilizará la Sagrada Escritura. No por eso hay que decir que no ha influenciado los clásicos.

¹⁰⁰ AGUSTÍN, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC, p 21.

debe entenderse que «más que una biografía, son un diorama, en el que trata de describirnos los estados o etapas que atravesó su alma hasta llegar a la luz de la verdad católica. Es narración de hechos, sí; pero sólo, naturalmente, de aquellos que se relacionan con este fin»¹⁰¹. Otros autores también dicen que las *Confesiones* son un nuevo género literario creado por Agustín. Estos son: Primitivo Tineo y María Sambrano. El primero es traductor de las *Confesiones* en la Editorial Ciudad Nueva y dice: «En la historia de la literatura cristiana las *Confesiones* forman un género totalmente nuevo»¹⁰². María Sambrano, por su parte, también dice que las *Confesiones* conforman un género literario que Agustín, con su genialidad, lo crea¹⁰³.

Estamos ante un nuevo género literario, Agustín es el inventor. Esta nueva naturaleza literaria, otros autores tratarán de imitarlo escribiendo sus propias confesiones. Por ejemplo, tenemos la *Confesión* de San Patricio de Irlanda, las *Confesiones* del Beato Alonso de Orozco, Las *Confesiones* de Jean Jacques Rousseau.

1.2.2. Estructura de la obra de las *Confesiones*.

La obra de las *Confesiones* de San Agustín consta de trece libros. Los nueve primeros conciernen a su pasado, el libro décimo a su presente, los últimos tres libros abordan temas de Dios, el mundo, el tiempo y la eternidad.

El libro primero de las *Confesiones* inicia con un prólogo general a toda la obra, donde se invoca y alaba la bondad, poder y sabiduría de Dios; para esto Agustín utiliza el Salmo 144,3: «Grandes eres, Señor, y laudable sobremanera; grande tu poder, y tu sabiduría no tiene número». Después, confiesa a Dios su infancia y su niñez, por un lado,

¹⁰¹ AGUSTÍN, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC, p 36.

¹⁰² AGUSTÍN, (2003). *Confesiones*. [Trad. Primitivo Tineo Tineo]. Madrid: Ciudad Nueva, p 37.

¹⁰³ ZAMBRANO, M. (1995). *La Confesión: Género literario*. Madrid: Biblioteca de Ensayo, P 35.

revela sus propios pecados y, por otro, alaba a Dios por los bienes recibidos de su infinita bondad.

El periodo de su adolescencia lo narra en cinco libros. Según su propio testimonio, el libro II, está dedicado «aquel año decimosexto de mi edad carnal... yo me rendí totalmente a ella, la furia de la libidine, permitida por la desvergüenza humana, pero ilícita según tus leyes»¹⁰⁴. La pasión a la cual hace referencia es a la libido sexual de sus quince años.

El libro III está dedicado al año decimonoveno de su vida que lo pasa siendo estudiante en Cartago. Es aquí que lee el *Hortensius* de Cicerón que le llevó a amar la sabiduría entendida como filosofía. Es también en este año que se hace maniqueo.

En el libro IV nos cuenta lo que era él entre los años decimonoveno al vigesimooctavo. Agustín pone todo su empeño en las artes liberales. En este libro nos cuenta un acontecimiento dramático que acaece en su vida, la muerte de su amigo. Es tal el choque que sufre, él mismo nos dice: «¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí... Sólo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón»¹⁰⁵. Agustín reconoce que esto le ha pasado porque el alma liga desordenadamente a quien es mortal como si no lo fuese. Todas las cosas del mundo le parecen vanas, no encuentra sentido en ellas. Sólo Dios es el Absoluto.

En el libro V Agustín narra los eventos relevantes desde los veintiocho a los veintinueve años de su edad. Son años decisivos en la conversión del santo. En estos años ocurre el desencantador coloquio con el obispo maniqueo Fausto y su desafección de la doctrina de Mani. El traslado a Roma y después a Milán, el encuentro con Ambrosio y la decisión definitiva de abandonar el maniqueísmo.

¹⁰⁴ AGUSTÍN, *Confessiones* II, 2, 4.

¹⁰⁵ AGUSTÍN, *Confessiones* IV, 4, 9.

En el libro VI nos dice cómo supera obstáculos intelectuales que le impedían llegar a la plena contemplación de la verdad. Esto gracias a la exégesis espiritual que hace San Ambrosio del Antiguo Testamento. Por ejemplo, que el hombre sea imagen de Dios, no implica que Dios tenga cuerpo humano. Por esto le parece razonable el precepto católico de creer antes de entender.

El Agustín del libro VII ha entrado a la juventud. Nos dice que aún concebía a Dios como un cuerpo extenso, Dios le parecía como aquello entre una enorme esponja y el mar en el cual está inmersa. Aún le parece inexplicable la presencia del mal en un mundo todo preñado de un Dios bueno. Esta concepción de Dios lo supera gracias a la lectura de los libros de los platónicos. Al mal ya no lo concibe como una substancia sino como la perversión de una voluntad que se aleja de la substancia suprema de Dios. Además, se ha liberado de la creencia en las predicciones de los astrólogos, gracias a la reflexión del destino de las personas que nacen en el mismo lugar y en el mismo día.

El libro VIII Agustín dice que ha tomado la decisión de renunciar a toda ambición mundana y en especial al matrimonio para dedicarse completamente a Dios santo y bueno. Esto después de la célebre escena que ocurre en el jardín de Milán: *tolle lege*. Agustín ha sido liberado del hábito carnal, Dios hizo que la voluntad de Agustín se conforme totalmente a la voluntad divina.

En el libro IX encontramos la conversión de Agustín y también la de sus amigos, el retiro en Casiciaco, el retorno a Milán para su bautismo y la vuelta a su tierra natal. Mientras esperaban el buen tiempo para zarpar sucede el éxtasis de Ostia y la muerte de su madre en el puerto romano.

En el libro X nos habla de su presente, habla del sí frente a Dios, se atribuye a sí los defectos y a Dios los bienes, para que los cristianos que leen su obra pidan a Dios por su

alma y le den las gracias por los bienes que Dios le ha concedido. Para poder dar con quién es él, va recorriendo su memoria y en ella va encontrándose, pero también se da cuenta que él es más de lo que abarca la memoria; además, en dicho recorrido, encuentra la Verdad. El libro se divide en dos grandes secciones, precedidas por una introducción y concluida con una reflexión sobre Jesucristo Sumo y eterno Sacerdote.

Con el libro XI se inicia la tercera y última parte de esta magna obra, donde Agustín ya no confiesa su vida, sino trata de adentrarse en las cuestiones más profundas de la Sagrada Escritura que habla de la creación. En este libro desarrolla el Génesis 1, 1: *In principio Dio Fece* (en el principio creo Dios). Intenta descifrar qué es lo que quiso decir con estas palabras el autor de texto sagrado. Llega a decir que el hecho mismo que las cosas muten atestigua que han sido creadas, porque lo que mutua tiene algo que antes no tenía, pero esto no puede acontecer en una realidad que no haya sido hecha; y dado que no es posible que una cosa se haga por sí misma, si fuese el caso existirían antes de existir, entonces deben haber sido creadas. En este libro también se habla de una manera profunda sobre el tiempo, quiere comprender hasta donde sea posible qué es éste. De hecho, el tiempo es captado por el alma. El pasado está en ella en forma de recuerdo; el futuro, en forma de espera y el presente, fijado en la atención. En el fondo es el alma que mide el tiempo. Éste es *distentio animi*, resonancia que en el alma deja la duración, movimiento continuo.

En el libro XII sigue con la interpretación del Génesis, habla del cielo y la tierra creados por Dios. Llega a identificar *el cielo del cielo* con la Jerusalén celestial, la ciudad eterna, donde no hay tiempo.

Con el libro XIII Agustín concluye su magna obra, invocando que Dios es nuestro reposo, nuestro eterno descanso, a quien volverá toda la creación. Encontramos también

aquí la explicación del ser humano de manera tripartita como imagen de la Trinidad y que todos esperamos el descanso del sábado eterno.

1.2.3. Presentación de las traducciones españolas revisadas.

Se han hecho muchas traducciones del libro de las *Confesiones* al castellano siendo la primera traducción la del agustino Sebastián Toscano, en Salamanca en el año 1554. La biblioteca nacional de España, hasta la actualidad, registra 111 traducciones distintas¹⁰⁶. Nosotros solo revisaremos tres traducciones: la de la Biblioteca de Autores Cristianos, la de Gredos y la de Ciudad Nueva. De la primera el traductor es Ángel Custodio Vega; de la segunda, Alfredo Encuentra Ortega; de la tercera, Primitivo Tineo Tineo.

Ángel Custodio Vega tradujo las *Confesiones* en el año 1932, que luego fue publicada en 1951 por la BAC; desde allí han venido haciéndose, en esta editorial, distintas ediciones, la última es de 1991, que es la séptima de la editorial y la octava del autor; y sucesivas reimpresiones, la última es la actual que es del año 2011. Para justificar su traducción y proponer algo nuevo a las que ya existen dice: «La existencia del ritmo en San Agustín era ya conocida de antiguo. Pero lo que no se había hecho hasta el presente, que sepamos, era utilizarle como criterio o instrumento de crítica textual eficacísimo y en muchos casos único»¹⁰⁷. Esto debido a que Agustín es retórico y conoce el método del ritmo a perfección y lo utiliza en sus escritos, pero sobre todo en sus confesiones que son laudatorias. El otro principio de crítica que emplea es el comparativo, va comparando las distintas familias de códices con los fragmentos de Eugipio. Toma a Eugipio como referente de comparación, porque es discípulo directo de Agustín y fue expulsado del norte

¹⁰⁶ DATOS.BNE.ES. (2017). *Confesiones de san Agustín*. Recuperado de: <http://datos.bne.es/resource/XX2172955>.

¹⁰⁷ AGUSTÍN, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC, p 58.

de África por los invasores bárbaros y se estableció en el monasterio de Lúculo, cerca de Nápoles. Él conoce directa y profundamente al obispo de Hipona e hizo un florilegio de las obras del santo, incluyendo ocho fragmentos extensos de las *Confesiones*¹⁰⁸. Las comparaciones hechas con los distintos códices, Ángel Custodio, da mayor peso al Sesoriano que a los códices Maurinos, incluido el de Eugipio; salvo que todos los demás códices digan lo contrario al Sesoriano, entonces prevalecen los otros. Ahora, si los textos están apoyados por el Sesoriano, Eugipio y algún otro códice deben ser tenidos como genuinos¹⁰⁹. Por último, algo que trae novedad también a esta traducción es que se aproximan más al Sesoriano debido a su antigüedad y por tener mayor referencia con el de Eugipio. Y se ha tratado de ceñir lo más posible al texto en la medida que se aproxime al castellano¹¹⁰.

Alfredo Encuentra Ortega traduce las confesiones en el 2010. Para justificar su traducción primero hace un breve recorrido por distintas traducciones que se ha hecho al castellano, para luego justificar su traducción, diciendo que vale la pena una más, ya que aporta algo nuevo:

Dejando de lado versiones anónimas, tal vez refundiciones de traducciones previas, reescrituras publicadas bajo el engañoso título de Confesiones y otros sucedáneos por el estilo, creemos que en el amplio panorama que acabamos de trazar hay cabida para la presente traducción que, partiendo del

¹⁰⁸ AGUSTÍN, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC, p 60.

¹⁰⁹ AGUSTÍN, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC, p 61 – 62.

¹¹⁰ AGUSTÍN, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC, p 63.

texto original, intenta ser fiel mediadora entre el público y las palabras de Agustín¹¹¹.

El método de trabajo que realiza al hacer la traducción es, según sus propias palabras, «netamente filológico, sin apriorismos, contemplando la obra como lo que es». Esto lo ha hecho con la única finalidad de llevar al lector a comprender a Agustín en su propio lenguaje en la medida que le sea posible¹¹². Es decir, lo que desea el traductor es que el lector, a pesar de que la traducción no es lo mismo que la lengua originaria, se acerque lo máximo posible al autor, de tal manera que comprenda lo que quiso transmitir al escribir. Acercarse sin interpretaciones de segundos o terceros, de tal manera que se termine desvirtuando el contenido originario.

Alfredo Encuentra resalta que en el proceso de traducción ha respetado en todo momento el texto original en lo que se refiere al orden de la frase, el significado de las palabras, el poder cognitivo y los elementos de estilo. Además, Agustín al escribir las confesiones hace mucho juego de palabras, en cuanto a esto, también ha deseado reproducirlos en la traducción. Así mismo nos dice que ha deseado mantener las rimas y la abundancia de nexos copulativos, tratando de entenderlos como estilo. Todo esto lo ha hecho para acercar al lector al texto original¹¹³.

El traductor de la Editorial Gredos nos recuerda que, «en lo que se refiere al texto, hemos adoptado el texto de L. Verheijen, si bien hemos tenido también en cuenta las apreciaciones y la guía de J. O'Donnell en su valioso comentario (que hace de las confesiones) y la revisión crítica de muchas lecturas del texto que hace B.

¹¹¹ AGUSTÍN, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos, pp. 100 – 101.

¹¹² AGUSTÍN, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos, p 101.

¹¹³ AGUSTÍN, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos, p 103

Alexanderson»¹¹⁴. Después de aclarar esto da una lista de pasajes con sus respectivas palabras de lo que se distancia del editor mencionado.

Primitivo Tineo Tineo, traductor de las *Confesiones* en la Editorial Ciudad Nueva, dice que para su traducción se ha basado en el texto latino de la edición escurialense de Ángel Custodio Vega, que hizo por el XV centenario de la muerte de San Agustín, en el año 1930. Textualmente dice: «A ellas nos hemos atendido salvo contadas excepciones». Para las notas también ha hecho uso del Padre Ángel, pero en la Edición de la BAC; con la única excepción que las notas – según su parecer – solo han puesto las necesarias para comprender mejor el texto y las citas de la Sagrada Escritura¹¹⁵.

1.3. La influencia del Neoplatonismo de Plotino en las *Confesiones*.

Al final de este capítulo no podemos dejar de lado el Neoplatonismo de Plotino, dado que él tiene una importancia primaria en la influencia del pensamiento de San Agustín. Él lo cuenta cuando cayeron estos libros en sus manos: «me procuraste por medio de un hombre hinchado con una monstruosísima soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín»¹¹⁶. Estos libros tienen una influencia decisiva en el conocimiento del Hiponense, dado que le ayudan a resolver dificultades de orden especulativo que aún no había podido superar y le llevan también a descubrir el estatuto ontológico de la realidad entera¹¹⁷.

¹¹⁴ AGUSTÍN, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos, p 101.

¹¹⁵ AGUSTÍN, (2003). *Confesiones*. [Trad. Primitivo Tineo Tineo]. Madrid: Ciudad Nueva, p 46 - 50.

¹¹⁶ AGUSTÍN, *Las Confesiones*, 7, 9, 13.

¹¹⁷ AGUSTÍN, *Las Confesiones*, 7, 10, 16 – 12, 18.

1.3.1. El Neoplatonismo de Plotino¹¹⁸.

A Plotino se le considera el auténtico creador de la escuela neoplatónica¹¹⁹, aunque hay algunos que divergen con esta afirmación, diciendo que es Ammonio de Saccas, quien fue maestro de éste y también de Orígenes de Alejandría.

Plotino logra realizar una nueva fundamentación de la metafísica y lo inserta dentro de su filosofía. Esta fundamentación no parte de cero, sino sobre la base de sus predecesores, específicamente toma algunos aspectos de la metafísica del neopitagorismo, del platonismo medio y del neoaristotelismo.

En la metafísica de Plotino encontramos el tema de la interioridad. Y la encontramos como un modo de conducir y educar al hombre; es decir, la manera de apartarse de la vida de aquí abajo para llevar adelante la purificación interior del alma e ir a lo divino y contemplarlo; tal contemplación terminará en una unión perfecta y trascendente, más que llevar una vida buena o virtuosa. Para llegar a este fin Plotino desenvuelve su propio pensamiento a través de sus escritos.

Plotino, para el desarrollo de su pensamiento filosófico, parte del concepto de la unidad, todo lo que tiene unidad y es uno es ente; es decir, lo uno hace ser a algo ente, lo

¹¹⁸ Plotino nació en Lecópolis, perteneciente a Egipto, en el año 205 d. C. Le nació el gusto por la filosofía, tras haber conocido a Ammonio de Saccas, a la edad de 28 años y tras haber estado once años a su lado. Plotino se alistó para la expedición del emperador Gordiano III, contra los persas, con el deseo de conocer la filosofía de estos; pero tras el fracaso en la batalla, escapó a duras penas del desastre y se fue a Roma, donde abrió una escuela filosófica. A sus lecciones asistían hombres políticos muy poderosos y también hombres de gran prestigio, uno de ellos era el emperador Galieno. En el año 255, padeciendo una enfermedad en los ojos, inició a dictar su filosofía en lecciones. Estas lecciones, su discípulo Porfirio, lo ordenó en seis secciones, cada sección a su vez tiene nueve tratados, de allí el nombre de *Ennéadas*. Murió en Minturo, cerca de Roma, en el año 270 d. C. Sus últimas frases lo pronunció a su galeno y discípulo Eustoquio: “Esfuézate por elevar lo que de divino hay en nosotros hacia lo que hay de divino en el universo” (*Vida de Plotino 2, 25*).

¹¹⁹ Porque Ammonio de Saccas era platónico ortodoxo, mientras que Plotino era heterodoxo, innovador, neoplatónico. Ammonio es un gran personaje, sobre todo por el influjo que tuvo en sus discípulos, pero el verdadero fundador del neoplatonismo es Plotino, dado que no siguió o repitió de modo riguroso el pensamiento de Platón, sino que innovó ese pensamiento, por lo cual transformó el platonismo en neoplatonismo. Si bien es cierto que a Plotino se le considera intérprete de Platón, pero en realidad “Plotino realizó una verdadera refundación de la metafísica clásica, ganando posiciones nuevas respecto de Platón y Aristóteles” (Reale, G. & Antiseri, D. (2010). *Historia de la filosofía I Filosofía pagana antigua*. [Trad. Jorge Gómez]. Colombia: San Pablo p.555).

uno está por encima del ente, sin el uno no existe el ente, porque al desaparecer la unidad también deja de existir el ente. Los entes son entes en cuanto tiene unidad, por tanto, la unidad es aquello por lo que el ser es lo que es. En Plotino el *Uno* es el supremo principio de unidad. El *Uno* es por lo que todas las cosas tienen unidad en sí, es lo superior y anterior a todo, él es la causa de todo.

1.3.2. LA PROCESIÓN DE LAS COSAS DESDE EL UNO

«El Unum es lo supremo y lo primero»¹²⁰. El *Uno* para Plotino era infinito y está por encima del ser y la inteligencia. *El Uno* cuando se aplica como principio, no es algo particular, sino es el uno en sí, es decir, la razón de ser de toda unidad, tanto de lo múltiple como de lo complejo. Para Plotino el *Uno* es lo que es, dado que éste se autopone, es actividad autoprodutora, es el bien que se da el ser a sí mismo, *causa sui*; y es lo que es porque así ha querido ser, porque es lo más elevado que puede imaginarse: su voluntad y su esencia coinciden. Existe en sí y por sí.

En Plotino el *principio* del ser no puede de ninguna forma depender del ser. Esto debido a que, para él, el ser proviene del Uno, y proviene a modo de *procesión*¹²¹. Para explicar esto se basa en la teoría de las tres *hipóstasis*¹²², donde el uno es el primero y, por ende, es obligatoriamente perfectísimo. Y al ser perfectísimo es sobreabundante. En esta sobreabundancia desbordante se da el engendrar el ser, una *existencia* diferente de él e inferior a él, no puede ser igual a él porque es de lo que le desborda. Así nace el ser por pura sobreabundancia del Uno. Ahora, al proceder el ser del Uno, lleva impreso en sí la marca de su origen. Esto le hace, incluso podemos decir que le fuerza a que retorne a su

¹²⁰ ALESANCO, T. (2004). *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Madrid: Augustinus, p. 354.

¹²¹ El término procesión alude a la manera como las formas de la realidad dependen entre sí.

¹²² La hipóstasis designa, literalmente, una detención (stasis) sobre (hypo) el Uno.

fuente de donde procedió. Este esfuerzo por retornar hace que ponga su visión sobre el Uno. A esta visión Plotino lo llama Nus o Inteligencia. De esta forma, ser e inteligencia forman la segunda hipóstasis del Uno. Siguiendo con la labor del Uno, la segunda hipostasis se propaga hacia el exterior. De este desbordarse surge o se origina otra hipóstasis, la del alma y es inferior a la anterior, no puede ser igual porque es producto de algo que se ha desbordado¹²³.

El alma es el principio vivificante de todo ente sensible, pero además es la que gobierna, rige y ordena al ente que le está dando la vida. El alma es principio de movimiento y ella es movimiento¹²⁴. Plotino menciona una jerarquía de almas: el alma suprema, mantiene estrecha vinculación con el espíritu; el alma del todo, es el alma que creó el mundo y el universo firme; las almas particulares son los que buscan vivificar las entidades inanimadas y a todos los seres vivos. Al final de todo este proceso de emanación está la materia, como producto final y de la cual ya no puede desprenderse nada porque allí se agota toda energía productora.

El mundo físico surge del siguiente modo: el alma coloca la materia y después concede una forma a esta materia. A continuación, lo primero que hace el alma es retirarse de la contemplación (a través de dar origen a la materia) y, luego, la segunda acción consiste en una recuperación de la contemplación misma (al darle forma a la materia). De esta manera el mundo físico es reflejo de formas y a su vez reflejo o esplendor de ideas y, de este modo, todo es forma y, por ende, logos. La temporalidad, es decir, el tiempo aparece de la actividad con que es creado el mundo físico por parte del alma¹²⁵.

¹²³ GRONDIN, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. [Trad. Antoni Martínez Riu]. Barcelona: Herder, p. 125-126.

¹²⁴ PLOTINO, *Eneadas* IV, 8, 3, 25 - 27; también: III, 1, 8; IV, 3, 10; IV, 7, 9.

¹²⁵ Esto se da del siguiente modo: El alma, invadida por el anhelo de transferir a otro la visión de lo alto y no satisfecha con verlo todo al mismo tiempo, sale de la unidad, se mueve y se prolonga mediante continuos

1.3.3. Principio, naturaleza y fin del hombre.

El nacimiento del hombre es anterior al nacimiento del mundo físico, el «hombre preexiste al mundo corpóreo»¹²⁶, estábamos allá arriba en el estado de pura alma. Entonces, el problema a resolver es qué lleva al alma a caer en los cuerpos. Dado que Plotino todo lo explica por emanación, también aquí justifica el descenso de las almas, en cuanto que ellas son las encargadas de mantener el universo actualizado en todas sus potencias, es decir, su descenso es debido a necesidad de tipo ontológico¹²⁷. Pero por otra parte afirma que hubiese sido mejor que el alma no descendiese y que dicha caída es una especie de culpa¹²⁸. De este modo el hombre es la unión entre alma y cuerpo, pero el hombre es, sobre todo, su alma¹²⁹, de tal modo que cualquier actividad del ser humano es y está subordinada al alma. Incluso las sensaciones, ya que estas son consideradas por Plotino, como actos cognitivos del alma, dado que es una manera de contemplar lo inteligible por medio de lo sensible.

De todas las actividades que el alma realiza la más elevada, la que está en la cúspide, es la libertad. Esto porque la libertad yace en el acto de la voluntad al bien, es decir, la libertad del alma consiste en ir al Bien y, lo hace en diversos grados por medio del espíritu. Pues el alma que se ha encarnado no tiene fin en este mundo, sino que tiene una razón teleológica. De este modo el fin del alma es volver al Uno y unirse con él.

actos que se suceden entre sí, posicionándose así en una sucesión de un antes y un después, lo que en la esfera del espíritu es a la vez o se da de manera simultánea.

¹²⁶ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 4, 14.

¹²⁷ PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 5.

¹²⁸ Plotino distingue dos especies diversas de culpa: a) La primera es en el descenso mismo y es involuntario, además ésta es forzosa e inevitable. La pena que le pertenece a esta culpa, reside en la angustiada vivencia de descender y encarnarse en un cuerpo. Es así como un alma cae en un cuerpo individual, de un ser concreto (PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 5.). b) La segunda especie de culpa se da en el alma que ya es poseedora de un cuerpo y centra toda su atención en ese cuerpo que ha poseído, de tal forma que se aleja de su propio origen y se pone al cuidado de las cosas exteriores y, de tal modo, olvida de sí y de su propio origen (PLOTINO, *Enéadas*, IV, 8, 3. 5 y V, 1, 1).

¹²⁹ PLOTINO, *Enéadas*, I, 1, 10.

1.3.4. El retorno al Uno.

Plotino, al plantear el retorno al Uno, vuelve a recuperar la teoría escatológica de Platón, con la diferencia que en este mundo podemos hacer el alejamiento de lo temporal y, por ende, la vuelta al Uno. Plotino concibe la purificación -la vuelta al Uno- como un esfuerzo que el hombre puede realizar con sus propias fuerzas¹³⁰. Señala que son tres las vías para volver al Uno: la música, el amor y la dialéctica, «he aquí, pues, los destinados a la subida: el filósofo nato, el músico y el enamorado»¹³¹. A estos caminos de retorno acostumbrados, agrega una última: la simplificación, que consiste, a través del éxtasis, en la reunión del alma y el Uno.

La ascensión o la vuelta al Uno se efectúa en tres fases, por tal motivo es obligatorio purificar al hombre del cuerpo y de las cosas de aquí abajo¹³².

- a. **Supresión de la materia:** debemos liberar el alma del cuerpo y, al mismo tiempo, es necesaria la liberación de los sentidos y de todas las sensaciones, esencialmente las de la vista y del oído¹³³. Los medios para alcanzar esto son: el recogimiento, la concentración dentro de sí mismo¹³⁴, la soledad, el desprendimiento de todo¹³⁵.
- b. **Supresión de la forma discursiva:** la razón discursiva dado que todavía está sujeta a la multiplicidad, a la división y a la sucesión tenemos que desprenderlos de ella. Es necesario esforzarse por suprimir todo discurso y todo raciocinio, hasta llegar a contemplar la verdad, con un solo acto único e inmutable de intuición. También es

¹³⁰ PLOTINO, *Enéadas*, IV, 3, 24.

¹³¹ PLOTINO, *Enéadas*, Gredos, I, 3, 1.

¹³² PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 10.

¹³³ PLOTINO, *Enéadas*, I, 1, 9.

¹³⁴ PLOTINO, *Enéadas*, V, 5, 7.

¹³⁵ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9, 4.

necesario trascender la razón discursiva, renunciando a la ciencia y a los objetos de ciencia¹³⁶.

- c. **Supresión de la forma intelectual:** Para alcanzar la visión del Uno debemos purificar también la inteligencia que está compuesta de unidad y diferencia. El Uno, como centro de la contemplación, está fuera y más allá del pensamiento. El pensamiento solo puede llegar a dar con él con la intuición o en el éxtasis, que es una unión supraintelegible con el Uno. Para poder llegar a esta contemplación se necesita perder la conciencia de sí mismo¹³⁷, es más, el hecho mismo de estar contemplando al Uno, se ha perdido la noción de sí mismo, porque el Uno lo ha opacado todo.

El hombre tiene que despojarse de todo para llegar a la unión con el Uno y, este despojarse, consiste en retornar a entrar en sí mismo, en el seno de su propia alma. Además es necesario liberarse de la propia personalidad, de esta manera, se alcanza el hombre interior. Para llegar al estado de éxtasis no conviene hacer esfuerzo, sino esperar a que el mismo Uno se manifieste¹³⁸. En el éxtasis el alma se ve deificada y colmada por el Uno¹³⁹. Y el destino final es la unión efectiva con el Uno, principio y motor de todas las cosas, no solo por contemplación, sino también por conciencia de la identidad entitativa.

¹³⁶ PLOTINO, *Enéadas*, VI, 9,4.

¹³⁷ PLOTINO, *Enéadas*, I, 4,10: “Aun estando despiertos, muchos de nuestros actos nobles tanto especulativos como prácticos, cuando pensamos y cuando obramos, no comportan el que seamos conscientes de ellos: el que está leyendo no es necesariamente consciente de que está leyendo tanto es así que la reflexión consciente tiene peligro de desvirtuar los actos de los que se es consciente, mientras que, cuando los actos están solos, entonces son puros y son más activos y vitales; es más, cuando los hombres buenos se hallan en tal estado, su vida es más intensa, porque no está derramada en la sensibilidad, sino ensimismada y concentrada en un mismo punto”.

¹³⁸ PLOTINO, *Enéadas*, V, 5,8.

¹³⁹ REALE, G. & ANTISERI, D. (2008). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*. (t. I). (Cuarta reimpresión). Barcelona: Herder, p.308.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA INTERIORIDAD EN CONFESIONES X DE SAN AGUSTÍN

La interioridad, en términos cristianos, tiene una clara manifestación fundante con san Agustín: él es el padre y ha servido de inspiración para la posteridad. Taylor dirá: «Difícilmente se exageraría al afirmar que Agustín fue quien introdujo la interioridad de la reflexividad radical y quien la legó a la tradición del pensamiento occidental»¹⁴⁰.

La interioridad envuelve toda la obra del santo, porque de ella surge como inspiración y es conducida por ella hasta su cúspide. «La interioridad es un método y un espíritu que explica e ilumina toda la obra de San Agustín»¹⁴¹. Para hacer nacer este método tomó como base las pequeñas pinceladas que se dieron en la filosofía antigua respecto a este tema, considerando como postulado básico para la elaboración de su pensamiento, la doctrina neoplatónica, sobre todo la concebida por Plotino y la revelación, manifestada en su plenitud en Jesucristo, a quien amaba con todo su ser. «La interioridad agustiniana es producto de dos fuentes, la filosofía y la revelación. Estas dos corrientes, experiencias válidas y existenciales de la humanidad, se encuentran en unión fecunda en el pensamiento único y original del gran genio de las confesiones»¹⁴².

¹⁴⁰ TAYLOR, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. [Trad. Ana Lizón]. Barcelona: Paidós, p. 189.

¹⁴¹ QUILES, I. (1989). *La interioridad agustiniana*. Buenos Aires: Depalma, p. 19.

¹⁴² OROZ, J. & GALINDO, J. (1998). *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. La filosofía agustiniana*. (Tomo I.). Valencia: EDICEP, p. 199.

El hiponense, al notar en sí mismo y también en todo hombre una sed de la verdad, inició una búsqueda inagotable de la verdad y la hizo una tarea de toda su vida. Él no era de los hombres que se contentan con poco, él deseaba dar con la verdad que sacia todo espíritu humano. Para llegar a esto ha tenido que pasar por muchas etapas en su vida, todas ellas le han servido como experiencia para tal causa, en el fondo, es su vida plasmada como método de búsqueda hasta dar con el objeto deseado.

2.1. Agustín en búsqueda de sí mismo: La Alienación

El ser humano – dentro del sistema plotiniano – procede a partir del *Uno* por emanación, para luego, dependiendo de cómo haya llevado su vida terrena, retornar a él; para san Agustín, en cambio, procede de Dios, no por emanación sino por creación, para luego retornar a Él, dependiendo de cómo su obrar se haya ajustado a la voluntad de Dios.

El hombre para conducirse por la vida está dotado de entendimiento y de sentidos, por el entendimiento, sobre todo en la memoria, está ligado a Dios y, por los sentidos, se asoma al mundo sensible que lleva impregnado la vestigia Dei. Por las facultades y cualidades, con que el hombre ha sido concebido, gobierna las cosas. Este gobierno lo tiene que llevar unido a Dios y subordinado a las leyes de Dios, y, solamente de esta forma, domina la creación, por medio de la razón, de manera justa. Sin embargo, inducido por la soberbia, complacido en sus cualidades como si fueran propias, pretende gobernar y dominar toda la creación conforme a sus propias leyes, dejando de lado las leyes de Dios, su hacedor. Por esto se da la caída¹⁴³, se ha alienado de lo que no debe ser y se ha hecho para lo que no está hecho.

¹⁴³ AGUSTÍN, *De Trinitate* XII, 9, 14: «El alma, complaciéndose en su poder, resbala desde el conjunto común del universo hacia la vida privada; y con esta soberbia apostática, que es el principio del pecado, en lugar de permanecer sometida a Dios en el conjunto universal de la creación, a la cual podría haber

Para san Agustín la alienación consiste en la dispersión (*dispertio*) del alma en las creaturas, es decir, el alma sale de su eje central para lo que fue hecha y se dispersa en todo lo creado; de esta forma se aparta de Dios y se desarticula de la armonía del universo, perdiendo toda armonía, y cae en sí misma:

Obra muchas cosas guiada por una concupiscencia insana, como olvidada de sí misma. Y así, ve ciertas cosas hermosas, dentro de sí misma, en una naturaleza más noble, que es Dios; y debiendo permanecer firme para gozar de ellas, queriendo atribuírselas a sí misma y no encontrándose semejante a aquel, por obra suya, sino creyendo ser por sí misma lo que a aquel es, se aparta de él, y es movida y resbala de menos en menos¹⁴⁴.

Tras esta caída en sí mismo, se estanca en sí, su mirada está centrada solo en él, de tal forma que se cree superior a todo, el mismo y por sí mismo se ha dado el poder sin tenerlo y se sabe dueño de todo, se considera Dios, sin serlo. Pero pronto se da cuenta que no se basta a sí mismo, que dentro de sí hay un sin sentido profundo, que nada llena aquel vacío que ha dejado aquel que es la existencia misma; sólo el hacedor puede colmarlo, nadie se sacia si se aparta de aquel que es el único que es suficiente. Dicho de otro modo, tras abandonar a Dios, intenta a amarse a sí mismo y no encontrando en sí nada que le satisfaga, emprende a amar las cosas exteriores, extraviándose más, porque sale fuera de casa y se *aliena*. Es decir, el alma desligada y desviada del mundo inteligible y, al no poder quedarse en sí misma, se lanza a la conquista del mundo sensible. Ha dejado lo eterno por lo temporal, lo inmortal por lo mortal, al sempiterno por lo caduco.

governado óptimamente bajo las leyes divinas, prefirió apetecer algo más grande que el conjunto unido del universo y pretendió gobernarlo todo con su propia ley; y como en realidad no hay nada más grande que el universo creado, fue arrastrada hacia un empeño particular y, así, al desear algo más grande, mengua; por eso, la avaricia es llamada la raíz de todos los males, y todo aquello que intenta tratar como cosa propia contra las leyes del universo, lo ejecuta por medio de su propio cuerpo, que posee particularmente».

¹⁴⁴ AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 5, 7.

San Agustín experimentó en su propia vida esta cruda y triste realidad: la alienación o el desplazamiento de lo eterno por lo temporal, es decir, la dispersión en las cosas creadas y exteriores¹⁴⁵. Esto lo expresa de una manera sucinta en el libro *X* de las *Confesiones*: «Yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que Tú creaste»¹⁴⁶. El cuándo y por qué cayó en esto lo explica en el libro *II* de la misma obra:

Porque hubo un tiempo de adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas más bajas, y osé envilecerme con varios y sombríos amores, y se marchitó mi hermosura, y me volví podredumbre ante tus ojos por agradarme a mí y desear agradar a los ojos de los hombres¹⁴⁷.

Este afán de agradarse a sí mismo y quedar bien a los ojos de los demás, para recibir el aplauso y aprobación, le llevó a perderse del camino recto y caer tan bajo que, incluso, le lleva a “desfigurarse” y “perder la hermosura” hasta volverse “odiable a sí mismo”. Esta dispersión le produce desesperación; esto debido a no encontrar en ninguna de las cosas consuelo alguno para su alma. Todo lo que haga o deje de hacer, sin sentido de trascendencia, le conducen a un sinsentido de la vida.

En medio de este ambiente llegó en su interior al borde de la desesperación humana. Se aborrecía a sí mismo y maldecía su suerte. Rechazaba ya la seguridad y las sendas sin peligro, poseído por una psicosis de aventura y alienación. Vacío, angustiado y abúlico se servía del teatro como droga. En tal estado de ánimo lo único que le apetecía era buscar sensaciones y abrazar cuerpos. No era capaz de superar la experiencia del amor

¹⁴⁵ El momento de dispersión en la vida de San Agustín principalmente se dio cuando él fue a estudiar a Cartago, por el apoyo económico que le dio Romaniano, a quien le considera amigo y le dedicará alguna de sus obras. En esa ciudad experimentó una gran crisis dentro de su adolescencia, moralmente fue desastroso para él, porque se permitió todo con tal de conseguir lo que deseaba, en cuanto a su sexualidad y vanidad.

¹⁴⁶ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 27, 38.

¹⁴⁷ AGUSTÍN, *Confesiones*, II, 1, 1.

estrictamente carnal. Hundido en un mar de amargura, celos, susceptibilidades, sospechas y rencores trataba en vano superarse y buscar la paz personal¹⁴⁸.

Tras meditar esta experiencia personal, Agustín, se da cuenta que el hombre se aliena por causa de la soberbia, es decir, la alienación es de su soberbia, de un acto libre de deliberación y de complacencia en sí mismo. Por ello afirmará: «¿Y qué otra cosa significa echarse al exterior sino echar afuera la intimidad, es decir, alejar de sí a Dios, no por un espacio de lugar, sino por afecto del corazón?»¹⁴⁹. En otro libro dirá:

Mas estos tales, agradándose a sí mismos, te desagradan mucho a ti, no sólo teniendo por buenas las cosas que no lo son, sino poseyendo tus bienes como si fuesen suyos propios; o si tuyos, como debidos a sus méritos; o si como debidos a tu gracia, no gozándose de ellos socialmente, sino envidiándolos en otros¹⁵⁰.

La soberbia, como instrumento de alienación del hombre, se sirve de tres concupiscencias subordinadas: la curiosidad, la avaricia y la lujuria; es decir, el deseo de saber, de poseer y de gozar¹⁵¹ y, a través de éstas el afecto del corazón se manifiesta.

2.1.1. La curiosidad.

El hombre soberbio, para someter las cosas a su dominio, ansia conocer el mundo material, lo externo a él; para tal fin se aventura a los saberes particulares, se empeña en «escrutar los secretos de la naturaleza»¹⁵² y en amontonar saberes sobre las cosas exteriores y superficiales que enajenan la vida diaria con ruidos y con cuidados. San Agustín afirma:

¹⁴⁸ BLAZQUEZ, N. (2012). *Filosofía de San Agustín*. Madrid: BAC, p. 9.

¹⁴⁹ AGUSTÍN, *De musica*, VI, 13, 40.

¹⁵⁰ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 39, 64.

¹⁵¹ ALESANCO, T. (2004). *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Madrid: Augustinus, pp. 362-363.

¹⁵² AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 35, 55.

Hay una vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma a través de los sentidos del cuerpo, y que consiste no en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por la carne. La cual [curiosidad], como radica en el apetito de conocer y los ojos ocupan el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer, es llamada en el lenguaje divino concupiscencia de los ojos¹⁵³.

Este tipo de conocimientos conseguidos son difíciles de ordenar; porque son tan vastos ya que se refieren también a los otros sentidos: «Usamos de esta palabra en los demás sentidos cuando los aplicamos a conocer... En efecto, nosotros no sólo decimos: “mira cómo luce”—de cual pertenece a solos los ojos—, sino también “mira cómo suena”, “mira cómo huele”, “mira cómo sabe”, “mira qué duro es”»¹⁵⁴. En el fondo, «*El deseo de los ojos* significa toda curiosidad»¹⁵⁵. «En general, Agustín interpreta la curiosidad como un deseo desordenado de conocimiento derivado de la experiencia de los sentidos»¹⁵⁶. Por este motivo, el esfuerzo para llegar a un conocimiento verdadero es arduo. En esta búsqueda se produce una angustia y, por esta razón, el hombre se entrega al mundo exterior, dejando de pensar en sí mismo, pues se va alejando de sí mismo, alienándose de lo que no es él y se va identificando con el mundo exterior¹⁵⁷.

La curiosidad nunca satisface por completo y se si se piensa que ha satisfecho es una satisfacción falaz, si bien es cierto produce placer, pero es pasajera y fugaz. De esta forma, el alma está sometida constantemente a trabajos vanos e inútiles, tratando de conseguir algo seguro y fijo, pero sin poder obtenerlo; esto es lo que san Agustín percibía en su vida y cada día que pasa le deja más insatisfecho, por ello dirá:

¹⁵³ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 35, 54.

¹⁵⁴ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 35, 54. En este mismo apartado Agustín dirá: “Lo que se experimenta en general por los sentidos es llamado, como queda dicho, *concupiscencia de los ojos*, porque todos los demás sentidos usurpan por semejanza el oficio de ver, que es primario de los ojos, cuando tratan de conocer algo”.

¹⁵⁵ AGUSTÍN. *In Epistulam ad Parthos Iohannis tractatus*, II, 11.

¹⁵⁶ FITZGERALD, A. (2001). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. “Curiosidad”, España: Monte Carmelo, p. 385

¹⁵⁷ AGUSTÍN, *De Trinitate*, X 5, 7.

Si el alma se afana por conseguir lo que por el cuerpo percibe (...), en su interior se apodera de los simulacros falaces del mundo corpóreo y los combina con vano trabajo, hasta no parecerle fuera de esto nada divino; y así, avara en secreto, es fecunda en errores y, pródiga en privado, queda exhausta de fuerzas¹⁵⁸.

2.1.2. La avaricia.

«La avaricia quiere poseer muchas cosas»¹⁵⁹. Los hombres son probados por ella. El que cae es sometido por ella, a tal punto que experimenta como dos voluntades y dos mentes contrarias, «si comprar el placer derrochando o guardar dinero por avaricia»¹⁶⁰.

El avaro se goza en la adquisición y posesión de los bienes terrenales y desea poner toda su satisfacción en dichos bienes, es decir, tiende hacia ellos como si fuesen fines en sí mismos; usa de las cosas como un bien privado y propio, no como bien común¹⁶¹, de tal manera que se olvida del prójimo al centrar toda su mirada en sí mismo. Luego, se da cuenta de que estas cosas son perecederas y corruptibles, por lo cual, busca amontonar todo lo que pueda, en ello pone todas sus fuerzas. Todo esto debido a que siente inseguridad, al ver que son contingentes, pero al menos las cambia por otras y así se va llenando de ansiedad e intranquilidad, no tiene paz dentro de sí, su mundo es un caos de un continuo vaivén. Por ello, en lugar de tener un dominio sobre sí y las cosas, pierde la libertad; el avaro «arde en deseos de poseer y tiembla ante la posibilidad de perder lo poseído. ¿Cuándo es libre tal esclavo?»¹⁶².

El avaro en lugar de poseer es poseído, alienado y esclavizado. En vez de dominar es dominado y sometido a la arbitrariedad del devenir de las cosas. De esta manera, la

¹⁵⁸ AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 10, 15.

¹⁵⁹ AGUSTÍN, *Confessiones*, II, 6, 13.

¹⁶⁰ AGUSTÍN, *Confessiones*, VIII, 10, 24.

¹⁶¹ AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 12, 17.

¹⁶² AGUSTÍN, *Sermones*, 53 A, 11, 2.

avaricia hace perder la unidad con el Soberano y Creador de todas las cosas, es decir «el hombre avaro, abandona al Creador, volviéndose a la criatura»¹⁶³ y se aferra a ellas. Más aún, el avaro se engaña a sí mismo de poseer a Dios, el sumo Bien y dueño de todo el universo, «mas yo, por mi avaricia, no quise perderte, sino que quise poseer contigo la mentira... Y así yo te perdí, porque no te dignas ser poseído con la mentira»¹⁶⁴.

2.1.3. La lujuria.

La concupiscencia de la carne o el deseo de placeres carnales completan el proceso de dispersión y división del alma. El hombre, apartado de Dios, apetece y busca con todas sus ansias el placer y evita, con todo lo que esté a su alcance, todo lo que conlleve y suponga dolor. Busca amar a la mujer concupisciblemente y ser amado por ella: «Amar y ser amado era la cosa más dulce para mí, sobre todo si podía gozar del cuerpo del amante. De este modo manchaba la vena de la amistad con las inmundicias de la concupiscencia y obscurecía su candor con los vapores tartáreos de la lujuria»¹⁶⁵. Además, vive embotado en las comidas y bebidas, «hacía algunos hurtos de la despensa de mis padres y de la mesa, ya provocado por la gula»¹⁶⁶. Agustín reconoce que sigue siendo tentado por la comida: «tengo que luchar contra esta dulzura para no ser esclavo de ella»¹⁶⁷. Por otra parte, se deja llevar por los perfumes y en ellos fija su atención, aunque dice que esto no le preocupa tanto: «Del encanto de los perfumes no cuido demasiado. Cuando no los tengo, no los busco; cuando los tengo, no los rechazo, dispuesto a carecer de ellos siempre»¹⁶⁸. La tentación del oído le habían sometido más que la anterior: «Más tenazmente me enredaron

¹⁶³ AGUSTÍN, *Enarrationes in psalmos*, 136, 13.

¹⁶⁴ AGUSTÍN, *Confessiones* X, 42, 66.

¹⁶⁵ AGUSTÍN, *Confessiones*, III, 1, 1.

¹⁶⁶ AGUSTÍN, *Confessiones*, I, 19, 30

¹⁶⁷ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 31, 43.

¹⁶⁸ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 32, 48.

y subyugaron los deleites del oído»¹⁶⁹. Por último, en cuanto a los sentidos, está la tentación de los ojos que le han llevado a la dispersión, en cuanto que a lo que ve lo toma como únicos bienes, incluso los colores y la luz misma¹⁷⁰. Estos placeres son objeto de delectación de los sentidos y de voluptuosidad.

Para San Agustín, de acuerdo a la experiencia vivida y lo que constata en los demás, es muy difícil dominarse frente a las concupiscencias, que son tres: de la carne, de los ojos y de la ambición del mundo¹⁷¹. Éstas acarrear al ser humano a muchas cosas corruptibles, apartándole de su Creador y, por consiguiente, haciéndole perder la unidad interior, la paz interior; de este modo, el hombre se aliena con las cosas contingentes, dándoles otro fin para lo que han sido creadas.

El alma – «cuya esencia es estar presente a sí misma»¹⁷² – siempre dispuesta a saber, a poseer y a gozar, se olvida de sí y se desconoce a sí misma. En este estado se convence que es deleitable solamente lo exterior a sí, lo múltiple, lo temporal y caduco. No concibe, ni anhela, ni goza sino lo sensible a los sentidos¹⁷³. Esto le lleva cada vez a alienarse más y a dispersarse más, «pues el alma cuando se une a estas imágenes con amor tan extremado que llega a creerse de una misma naturaleza con ellas»¹⁷⁴, de ese modo, al alejarse de sí misma también se aleja de Dios, se va malgastando en el espacio y en el tiempo, es así que se multiplica y dispersa en muchas cosas.

¹⁶⁹ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 33, 49.

¹⁷⁰ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 34, 51 - 53.

¹⁷¹ Esta triada de concupiscencias, San Agustín, se inspira en la primera carta de Juan capítulo dos, versículo dieciséis.

¹⁷² AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 6, 8.

¹⁷³ AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 5, 7.

¹⁷⁴ AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 6, 8.

2.2. Agustín de vuelta a sí mismo: La interiorización.

En el neoplatonismo encontramos una invitación a la interioridad, una llamada a entrar en sí mismo, a recogerse en uno mismo, para poder dar con el conocimiento de sí y de su origen. El tema de la interioridad es explicado por Plotino a través de la doctrina de la vuelta del alma al Uno, pues, el alma ha de purificarse del cuerpo para llegar a la contemplación del Uno. Muestra tres vías para la ascensión al Uno: «he aquí, pues, los destinados a la subida: el filósofo nato, el músico y el enamorado»¹⁷⁵. A estas vías tradicionales añade una cuarta: la simplificación, que es una reunión con el Uno a través del éxtasis¹⁷⁶. Esta doctrina filosófica llegó a san Agustín de mano de los miembros del *círculo neoplatónico de Milán*¹⁷⁷.

La lectura asidua que Agustín hizo de los escritos neoplatónicos le indujo a la búsqueda de la verdad. Es decir, el contacto con estos libros repercutió en su modo de vida, por eso podemos decir que la interioridad jugó en el hiponense, en el proceso de su conversión, un papel decisivo. Este descubrimiento se dio gracias a la lectura de los textos fundamentalmente de Plotino, como veíamos en el capítulo primero, cómo en las *Eneadas* elabora una doctrina de regresión y contemplación del Uno. No obstante, y hay que decirlo con claridad, los textos de Plotino le dieron luces del método de la interioridad, que luego él elaborara su propia doctrina de la interioridad; no es -a todas luces- una repetición de la teoría plotiniana, sino surge una nueva doctrina, más enriquecida y profunda. El obispo de Hipona es original, porque primero lee y asume, luego configura un nuevo modelo y, al

¹⁷⁵ PLOTINO, *Enéadas*, I, 3, 1.

¹⁷⁶ PLOTINO, *Enéadas*, V, 5, 8.

¹⁷⁷ Era un grupo de cristianos que leían los escritos neoplatónicos, no desde una perspectiva filosófica, sino desde un punto de vista cristiano. Formaban parte de este grupo, en primer lugar, san Simpliciano, catequista y guía de san Agustín. Junto con él se encontraba Mario Victorino, cuyos escritos serán de gran importancia para san Agustín. También formaba parte de este grupo Manlio Teodoro, personaje que logró despertar el entusiasmo de san Agustín.

final, elabora una doctrina totalmente propia que le sirvió y servirá a todo aquel que desee trascenderse en los siglos venideros.

2.2.1. Persona e interioridad.

El tema de la interioridad está basada en una antropología completa, por una parte, está la cuestión existencial del hombre y, por la otra, la ontológica. La primera remarca la existencia efímera del hombre que tiende a absolutizarse, la segunda pone hincapié en el compuesto humano: cuerpo, alma y espíritu formando una sola persona, siguiendo la tradición judeocristiana que defiende y acentúa en toda la obra de *las Confesiones*. Acentúa marcadamente la constitución del hombre y la distinción radical entre cuerpo y alma, sin dejar de atestiguar la unidad del compuesto humano¹⁷⁸. Para esto busca una definición convincente del hombre. Conoce la definición aristotélica: «El hombre... es un ser viviente racional y mortal»¹⁷⁹, la analiza, pero se inclina por la definición de Platón: «El hombre es un alma racional que usa o se sirve de un cuerpo mortal y de la tierra»¹⁸⁰. Esto porque le ayuda a distinguir con mayor claridad el cuerpo y el alma, como también la supremacía del alma sobre el cuerpo. De este análisis Agustín llega a decir que el alma es una sustancia racional formada para regir el cuerpo¹⁸¹. Con esta aseveración subraya el aspecto funcional y significativo de la unión, sin dejar de resaltar la dualidad óptica entre el cuerpo y el alma. De esta forma rechaza la teoría platónica del pluralismo de almas, porque hay solamente una, que atraviesa y vivifica al cuerpo en su totalidad, y, por ende, está en todos y cada uno de sus miembros.

¹⁷⁸ MERINO, J. (2001). *Historia de la filosofía medieval*. En Sapiencia Rerum. Serie de manuales de Filosofía. Madrid: BAC, p. 65-66.

¹⁷⁹ AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, IX, 13, 3.

¹⁸⁰ AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae Catholicae*, I, 27, 52.

¹⁸¹ AGUSTÍN, *De quantitate animae*, XIII, 22.

El alma al ser simple tampoco tiene cantidad. Esto se demuestra porque es capaz de conocerse a sí misma, a través de volverse sobre sí misma para autocontemplarse y conocerse: «Si el alma se conoce, conoce su esencia»¹⁸². De esta forma, rechaza también la tesis aristotélica, negando que el alma sea forma del cuerpo, y expresa que la unión de las dos sustancias es un asunto que no se puede comprender o explicar cómo, siendo tan diversas, forman una sola naturaleza, el hombre.

En esta unión misteriosa, el alma es la que anima y da vida al cuerpo y, por ende, lo mueve, lo gobierna y conserva; además, procura tanto la vida vegetativa como la vida sensitiva, y también se vale del cuerpo para sus funciones propias, es decir, la intelectual, puesto que, para san Agustín, «el alma gobierna todos los miembros»¹⁸³.

El hiponense, en los estudios que está realizando, no está poniendo hincapié en evidenciar cómo se da la unión de cuerpo y alma, de dos entidades totalmente distintas, una espiritual y la otra corporal; sino que desea conocer cómo se da la mediación ontológica del alma entre Dios y el cuerpo. Dirá que el alma, por el hecho de tener una naturaleza espiritual, participa de las ideas divinas y, cuando se da la unión alma y cuerpo, el cuerpo se hace partícipe de la naturaleza espiritual y, por ende, también de lo que el alma participa.

Notemos, finalmente, el esquema antropológico agustiniano que evidencia la realización de la propia esencia del alma:

La relación moral-religiosa entre mi alma (*ego animus*) y Dios es el solo problema esencial de la vida: la historia interior de una sola alma es más importante que todos los acontecimientos exteriores de la historia. El hombre interior, la persona como conquista del ser pleno de su conciencia, adquieren todo su valor y dignidad de comunicación con Dios,

¹⁸² AGUSTÍN, *De Trinitate*, X, 10, 16.

¹⁸³ AGUSTÍN, *De quantitate animae*, XIV, 23.

que es interior al acto y lo trasciende, más próximo al hombre de cuanto lo sea él a sí mismo, y con todo, lejano, inalcanzable¹⁸⁴.

Es decir, San Agustín, después de un estudio profundo de interiorización, se da cuenta que la única forma de descubrir la presencia íntima de Dios en el alma, es el camino de la interioridad. El ansia de conocer y amar se sacia cuando se llega al término último, al fundamento de todo, donde todo encuentra consistencia, Dios.

2.2.2. La verdad en sí mismo.

San Agustín al leer un libro de Cicerón, específicamente el *Hortensius*, percibió, dentro de sí, un ansia de verdad y felicidad, que serán el quicio fundamental en su vida. Leerlo produjo un impacto en su interior y le indujo a buscar los valores espirituales para alcanzar la auténtica sabiduría. Dejó testimonio de este hecho: «Aquel libro cambió mis afectos y orientó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que fueran otros mis deseos y aspiraciones»¹⁸⁵. Es decir, motivado e inquietado emprendió una investigación anhelante de la verdad y la felicidad, pues se dará cuenta que su espíritu no puede estar saciado si no da con el objetivo de esa búsqueda: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»¹⁸⁶.

Motivado por estas aspiraciones de búsqueda tomó interés por el conocimiento del alma y de Dios¹⁸⁷, que concretó en una indagación en solitario en torno a la verdad. Esta investigación no necesitó de dos caminos distintos, como nos podría parecer en una primera mirada, porque verdad y felicidad son distintos, sino que fue resumida en una: ya

¹⁸⁴ LLANSA S. (2009). *La interioridad como vía de acceso al descubrimiento del Ser: perspectiva antropológica*, (Tesis doctoral, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. Rosario - Argentina), p. 27.

¹⁸⁵ AGUSTÍN, *Confessiones*, III, 4, 7.

¹⁸⁶ AGUSTÍN, *Confessiones*, I, 1, 1.

¹⁸⁷ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 2, 7.

que Dios reside en lo más íntimo del alma, por ello buscar a Dios requiere recogerse en el alma, en lo más profundo de ella, hasta dar con el objetivo trazado.

Una vez ha conseguido sumergirse dentro de sí mismo, llegado a alcanzarse en la memoria, emprende el camino del conocimiento por medio de la reflexionar sobre su propia existencia y esencia, y cómo se ha ido dando a través de su conocer y vivir. Con esfuerzo y constancia tiene que llegar hasta el conocimiento más profundo, incluso, a responder a la pregunta que siempre le angustia: ¿es inmortal el alma? Respuesta que será afirmativa: «Es inmortal el alma»¹⁸⁸. En este proceso de conocimiento, tras sumergirse en el laberinto de la memoria, da con la verdad. Esto es algo trascendental para su pensamiento y conocimiento, porque todo conocimiento tiene que estar basado en la verdad. Es decir, en el interior del alma habita la verdad, por ello dirá: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo»¹⁸⁹, en la misma línea en otro escrito dirá: «Si me preguntas donde halla el sabio la sabiduría, te responderé que en sí mismo»¹⁹⁰.

Si el alma es el habitáculo de la verdad entonces el alma es inmortal. Es decir, si el alma es capaz de captar la verdad y, es más, la verdad reside en ella, entonces, esto lleva a Agustín a fundamentar aquí la inmortalidad del alma¹⁹¹. Para esto inicia demostrando que la verdad existe y que es eterna. Luego pasa a decir, que algo eterno solo puede habitar en algo eterno.

El método de interioridad para demostrar la inmortalidad del alma no se basa en cuestiones superfluas, sino responde al llamado constante que se origina en el interior de

¹⁸⁸ AGUSTÍN, *Soliloquia*, II, 19, 33

¹⁸⁹ AGUSTÍN, *De vera religione*, 39, 72.

¹⁹⁰ AGUSTÍN, *Contra academicos*, III, 14, 31.

¹⁹¹ AGUSTÍN, *Soliloquia*, II, 19, 33.

todo ser humano, es decir, hay una voz interior que gime dentro de uno mismo: «Cree a la verdad, porque ella clama que habita en ti»¹⁹². Este llamado es constante y a medida que pasa el tiempo se acentúa más su voz.

Sciacca afirma: «Sólo el agustinianismo verdadero (...) puede volver a dar un sentido constructivo – fecundo en la verdad – y un alcance metafísico, en el sentido clásico de este término, a aquellos conceptos de interioridad, de autoconciencia y de humanidad del filosofar (...). Porque no hay auténtica interioridad sin trascendencia»¹⁹³. Para dar con la verdad hay que estar dispuesto a trascenderse a uno mismo, a rebasar la memoria. El que se queda en sí mismo ha fracasado al igual que ha fracasado en la búsqueda el que se queda por debajo de sí mismo. La verdad es más que uno mismo, la verdad es lo que da sentido a todo. Por eso para encontrarla hay que estar dispuesto a ir más allá de sí mismo. San Agustín se cuestiona y se anima: «¿Traspasaré también esta virtud mía que se llama memoria? ¿La traspasaré para llegar a ti, luz dulcísima?»¹⁹⁴.

Este trabajo de obtener la verdad es una actividad exclusivamente del alma y se realiza en el interior de uno mismo, ya que conlleva una actividad de la razón y dentro de ella un asentimiento de la voluntad. En esta actividad se realiza una integración del conocer y el obrar, y también de la inteligencia y la voluntad. Es un trabajo arduo de ascensión: «He aquí que ascendiendo por el alma hacia ti, que estás encima de mí, traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria, queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido»¹⁹⁵. Para encontrarse hay que trascenderse, no podemos dar con el quid de uno mismo sino nos trascendemos. Sciacca dirá interpretando a San Agustín:

¹⁹² AGUSTÍN, *Soliloquia*, II, 19, 33.

¹⁹³ SCIACCA, M. (1955). *San Agustín*. (t. I). [Trad. Ulpiano Álvarez Díez]. Barcelona: Talleres gráficos Agustín Nuñez, p. 10.

¹⁹⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 17, 26.

¹⁹⁵ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 17, 26.

En efecto: encontrarse es encontrar la Verdad o Dios; encontrar la Verdad es alcanzar la completa posesión de sí mismo, la plenitud, la felicidad. Es la instancia moral (y de una moralidad que tiene sentido religioso) del *unum optimum* que suscita la búsqueda teórica y no viceversa, sin que esto implique reducir el problema del conocimiento a un corolario de la moral, o la subordinación del entendimiento a la voluntad¹⁹⁶.

«La indagación de la verdad resulta ser empeño de todo el espíritu, de todo el hombre»¹⁹⁷. Pero no todos logran entender a la Verdad, la Verdad puede responder, pero no todos lo pueden comprender: «¡Oh Verdad!, tú presides en todas partes a todos los que te consultan, y a un tiempo respondes a todos los que te consultan, aunque sean cosas diversas. Claramente tú respondes, pero no todos oyen claramente»¹⁹⁸. Esto sucede porque no todos se han preparado de manera adecuada. Es todo un proceso que requiere preparación del espíritu. «Para Agustín el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso mismo de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es conquista de una interioridad siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse»¹⁹⁹.

De tal suerte que la búsqueda de Dios, por parte del hombre, no constituye un proceso de salirse fuera de sí, sino de volverse a lo más íntimo de uno mismo, donde uno puede encontrarse con su misma mismidad, con lo que verdaderamente es, con aquello que le constituye, con aquello que le hace ser. Para empezar este camino y llevarlo a término es condición sine qua non la filosofía:

Bien es verdad que para Agustín filosofar es progresar en la interioridad y conquistarla; es *restitutio* del espíritu a sí mismo, deber de ser espíritu. El alma procede por

¹⁹⁶ SCIACCA, M. *San Agustín*, p. 151.

¹⁹⁷ SCIACCA, M. *San Agustín*, p. 150

¹⁹⁸ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 26, 37.

¹⁹⁹ SCIACCA, M. *San Agustín*, p. 150.

grados, cada uno de los cuales es un resorte que la empuja al superior. La filosofía es ascensión, trascenderse del alma desde el grado vegetativo al contemplativo²⁰⁰.

Todo esto para llegar a la felicidad, no puede haber felicidad sin verdad, ambas van íntimamente unidas. Buscar la una es buscar la otra. «Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco»²⁰¹. Esto no es solo la experiencia de Agustín, sino de todo hombre. Todos desean llegar a la felicidad, todos quieren saber en qué consiste, todos quieren estar en la felicidad; en el fondo todos buscan a Dios y solo en él encontrarán su plenitud, su realización plena.

2.3. El descubrimiento de la Interioridad por Agustín.

Agustín llega a la interioridad por la vía de la reflexión sobre su propia vida. Después de haber hecho un mal uso de su sensibilidad y haberse encontrado en el lugar de la desemejanza, vuelve a sí mismo, se adentra en sí mismo en una larga búsqueda inquietante de la verdad. Si no la ha encontrado fuera de sí, queda la posibilidad de que la encuentre dentro de sí. «La doctrina de la interioridad agustiniana no es meramente el fruto de la invención intelectual de San Agustín, sino es el resultado final de una larga experiencia de vida, afrontada en inquieta y honesta búsqueda. Desde muy joven se contagió del anhelo que impulso a los grandes y genuinos filósofos: encontrar la clave para vivir la existencia con sabiduría y verdad»²⁰².

En esta búsqueda de la verdad creyó ver un atisbo de luz de verdad en las doctrinas maniqueas, pero muy pronto descubrió la inconsistencia de esta escuela, es así que la abandonó. Tantos ensayos frustrados le llevan a un escepticismo momentáneo, que

²⁰⁰ SCIACCA, M. *San Agustín*, p. 152.

²⁰¹ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 20, 29.

²⁰²CARRON, A. (2010). *María Zambrano y San Agustín. Diafanidad de la persona y transparencia del corazón*. (Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada), p. 170.

tampoco le da quietud en el espíritu. Blázquez Niceto lo resumirá así: «Después de haber experimentado los aires frescos de su sensibilidad adolescente y los halagos de la autosuficiencia precoz, empezó a sentir los primeros síntomas de fatiga psicológica y a caer en el vacío de la angustia interior»²⁰³, dado que no encontraba lo que buscaba.

Tras la lectura de los escritos neoplatónicos y de la Sagrada Escritura, se da cuenta de que andaba en camino equivocado en su itinerario de búsqueda, anduvo buscando fuera, lo que sólo podía descubrir dentro, en lo más profundo de sí mismo, por esta razón dirá: «Amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por Ti»²⁰⁴. En la interioridad aprenderá, a través de una mirada iluminada y contemplativa, a descubrir verdaderamente a Dios, Verdad suprema y fuente de toda verdad, y, por ende, en Dios descubrirá la verdad de todo hombre y de quién es él mismo, su quehacer en el mundo y qué es el mundo, y con esto el sentido de la vida. Todo este recorrido fue un proceso largo y doloroso par Agustín, lleno de vicisitudes y luchas; cuando lo encuentra es como un resplandor de alegría y consuelo:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respire, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abráseme en tu paz²⁰⁵.

²⁰³ BLÁZQUEZ, N. *Filosofía de San Agustín*, p. 62.

²⁰⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 10, 12.

²⁰⁵ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 27, 38.

Este descubrimiento experiencial en su vida personal, Agustín, comienza a peregrinar por el camino de la interioridad, el cual le llevará a la contemplación y posesión de Dios.

2.3.1. Camino y proceso de la interioridad.

Para alcanzar la interioridad hay que realizar todo un proceso y que se debe realizar en la vía justa, entonces, se iniciará a descubrir lo que verdaderamente uno va buscando, todo aquello por lo cual vale la pena vivir. Ir por este camino es tener la vida bien encausada hasta dar con lo auténticamente uno.

Los grandes anhelos de san Agustín, desde sus primeros escritos, es llegar al conocimiento de Dios y del alma²⁰⁶; busca todos los modos posibles para lograr su propósito, pero se da cuenta que la única forma de alcanzar este conocimiento es alejándose y abandonando lo que dispersa a los sentidos, además, solo por los sentidos es imposible llegar al conocimiento de Dios y del alma, ellos nos ayudan a conocer las cosas materiales, el mundo exterior, como preparándonos para el conocimiento de lo espiritual: «Los sentidos en este punto me han servido como nave. Pues cuando me llevaron al punto a que me dirigía, allí los dejé; y ya, como asentado en tierra firme, cuando comencé a analizarlas con el pensamiento, me vacilaron por largo tiempo los pies»²⁰⁷. Los sentidos son medios preparatorios para adquirir conocimiento, la razón es el medio primordial por la cual se adquiere el conocimiento, y esto presupone pasar de la dispersión a la unidad, la razón une.

Vivir según la razón presupone volver al propio interior, dejando atrás todo aquello que produce dispersión. Esto requiere todo un entrenamiento y un dominio de sí, por eso,

²⁰⁶ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 2, 7.

²⁰⁷ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 4, 9.

atestigua que el hombre «para conocerse necesita estar muy avezado a separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto consigo mismo»²⁰⁸. El que logra separarse del mundo para volcarse sobre sí mismo, redescubrirá su interior, quien es él en verdad. Este proceso es una conversión, ha dejado aquello que le aleja del conocimiento verdadero para emprender el camino al verdadero conocimiento, que no termina ahí, sino la interioridad es una invitación a trascenderse, ya que el objetivo último del conocimiento de sí es llegar a autotranscenderse para contemplar a Dios. Por esto la interioridad no es un estar quieto, sino un movimiento del exterior al interior y del interior a lo superior. En palabras de Capanaga, interpretando a San Agustín, la interioridad es una serie de pasos graduales y de forma ascendente, es decir, un camino en tres tiempos continuos: «aversión del mundo externo, introversión y extraversión o superversión»²⁰⁹. Ahora veamos de qué se trata este itinerario ascendente y qué entiende el Santo de Hipona por aversión, conversión y extraversión. Antes de comenzar a explicar cada uno, hay que decir, que estos tres términos se implican mutuamente. Por ello – aversión, conversión y extraversión – hemos de entenderlas a modo de una cadena de pasos que es imprescindible dar, si pretendemos conseguir la felicidad. Es el camino agustiniano por el cual el hombre va a su realización.

a. *Aversio* (aversión):

La *aversio* es conocida también como *fuga*, es lo opuesto a la *dilectio* (dilección) y, más específicamente, de la *concupiscentia* (concupiscencia)²¹⁰. La *aversio* consiste en ir apartándose de la esclavitud de las cosas exteriores y adentrándose cada vez más en el alma, en palabras de San Agustín: «Solo una cosa puedo mandarte; no conozco otra; la

²⁰⁸ AGUSTÍN, *De ordine*, 1, 1, 3.

²⁰⁹ CAPANAGA, V. (1956). *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana*. En: Augustinus, I, pp. 203-204.

²¹⁰ MAGNAVACCA, S. (2005). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. “Conversio”. Argentina: Miño y Dávila editores, pp. 177-178.

fuga radical de las cosas sensibles»²¹¹; «para conocerse, es menester separarse de la vida de los sentidos y replegarse en sí y vivir en contacto con la voz de la razón»²¹². Huir del bullicio de los sentidos, no significa necesariamente despreciar el mundo corpóreo, sino un nuevo modo de vida, donde se valora más el mundo de la razón que el mundo de los sentidos, es poner en su justo orden cada uno de los ámbitos. Se trata de proceder con nuestros afectos hacia las cosas de un modo adecuado y no desmesuradamente, es decir, tener un comportamiento conforme a nuestra naturaleza y, también, conforme a la naturaleza de las cosas porque somos administradores de ellas y el destruirlas también nos destruimos.

Con esto queda claro que el mundo exterior, la naturaleza exterior y sensible, ocupa su debido lugar en el pensamiento de san Agustín. Tener un sano equilibrio hacia cosas nos conduce a la sabiduría, pero si no están purificados nuestros afectos y nos dejamos llevar totalmente por ellos, olvidando lo trascendente que se llega por el mundo interior, nos pervierten y degradan, porque nunca llegaremos a conseguir aquello para lo que verdaderamente estamos hechos, donde nuestro ser alcanzará su plenitud.

No se trata de alejarse de las cosas del mundo exterior por miedo a que nos pierdan, sino de purificar nuestro corazón y acercarnos a ellas con un juicio sano y, entonces, nos conducirán a la verdad, porque también ellas fueron hechas por Dios y están al servicio del hombre, y no el hombre al servicio de ellas, al punto de que se convierta en su esclavo y no alcance la libertad y, por ende, también la felicidad. Solo el hombre libre llega a ser feliz y el hombre es feliz porque ha alcanzado el Bien sumo, ya que sólo Él sacia el corazón con ganas de infinitud, porque solo Él es Infinito. En pocas palabras, el hombre es el fin, las

²¹¹ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 14, 24.

²¹² AGUSTÍN, *De ordine*, I, 1, 3.

cosas materiales son los medios, porque así fueron hechas, si el hombre cambia los roles nunca llegará a conseguir su fin, es decir, el Sumo Bien, donde es felicidad.

b. *Conversio* (conversión o introversión):

El término latino *conversio* «indica el acto de regresar o llegar a ser, el efecto de un cambio, sea en sentido espiritual o bien en sentido material»²¹³. «En la literatura filosófica y en la literatura agustiniana, *epistrépho* y *epistrophé* - *conversio* y *convertere*- significan la orientación hacia lo religioso o hacia lo divino; llevan también en si un sentido de cambio de religión o de doctrina filosófica, un cambio en la forma propia de la conducta»²¹⁴.

La invitación a emprender una distanciaci3n del mundo exterior es el llamado al inicio de una conversi3n, es decir, a retornar a uno mismo y comenzar a vivir y a obrar segun la raz3n. Digo el inicio, porque el retorno a uno mismo tiene grados y es una realidad dinámica, además, para mantenerse en esta realidad debe haber una lucha constante por no salirse de sí mismo, porque también el mundo exterior llama a gritos y es ruidoso. De esta forma, conversi3n, ascesis y purificaci3n van íntimamente unidas. No puede haber una mirada constante al interior si no hay una ascesis respecto al mundo: miro mi interior y dejo de mirar el mundo. Es decir, dejo de mirar el mundo exterior que es agradable a los sentidos para concentrarme en mí mismo y, una vez me conozco, me trasciendo y fijo la mirada en Dios. Por eso, el primer paso de la conversi3n es la aversi3n de las cosas materiales; sólo así, el alma puede volver la mirada hacia Dios y ejercitarse, ya que no es suficiente el simple deseo. De aquí que, toda alma, si desea alcanzar la

²¹³ FITZGERALD, A. (2001). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. “Conversi3n”. España: Monte Carmelo, p. 331.

²¹⁴ FITZGERALD, A. (2001). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. “Conversi3n”. España: Monte Carmelo, p. 331.

contemplación de Dios tiene la obligación de ejercitarse en la *virtud*²¹⁵ y en la práctica de la filosofía. Así «la filosofía misma se convierte en una anhelante y temblorosa búsqueda de la verdad»²¹⁶.

Hay que tener en cuenta que la conversión no es sólo un asunto moral, sino también gnoseológico. Esto debido que para Agustín la felicidad está también en alcanzar la sabiduría. Es decir, alcanzar y vivir según el conocimiento más alto y profundo que puede llegar a alcanzar y poseer la razón. Para esto es condición sine qua non abandonar y retirarse de las opiniones, que son producto de los sentidos al relacionarse con el exterior, y adentrarse en uno mismo para alcanzar la verdadera sabiduría, que lo posee solo quien ha llegado a la verdad por la vía interior, porque ahí:

La verdad aparecerá como un objeto que se impone al espíritu y lo domina: es la inmutable y eterna verdad divina de la que participa nuestro espíritu. No se puede encontrar principalmente en las cosas del mundo, *ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas*. Se impone, pues, un apartamiento del mundo y una apelación a la interioridad (*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas*). Se impone, incluso, la trascendencia sobre el espíritu creado en cuanto se lo advierte como sujeto de mudanza (*trascende te ipsum*)²¹⁷.

El obispo de Hipona concibe el mundo como un todo jerárquico, en la cúspide de todo está Dios, con la plenitud del Ser y, en lo más bajo se encuentra el no-ser. Gracias a esta jerarquía, el hombre puede ir escalando hasta llegar al Bien sumo, a la auténtica Verdad. En este mismo recorrido también va purificándose para poder contemplar al

²¹⁵ AGUSTÍN, *De Beata vita* 4, 36. Cuando se refiere a la virtud, Agustín dirá: «la mejor definición breve de virtud es decir que es el orden del amor» (De Civitate Dei XV, 22).

²¹⁶ GONZALEZ, A. (1961). *Tratado de Metafísica Ontología*. Madrid: Gredos, p. 144.

²¹⁷ GONZALEZ ALVAREZ, ángel, *Tratado de metafísica ontología*, Gredos, Madrid, 1961, p. 144.

máximo ser. En este escalar encontramos un triple paso: de lo extrínseco a lo intrínseco y de lo intrínseco de sí a Dios.

c. *Transcendere* (trascender o superversión):

Transcendere es ir más allá de uno mismo, ese más allá en cuanto superior a uno mismo, donde puede observarse con mayor claridad y plenitud. *Transcendens* «significa ascender o sobrepasar, este término implica el matiz de lo que supera algo o está más allá de algo. Así, por ejemplo, Agustín de Hipona, al exhortar al alma humana a continuar su camino de indagación para llegar a contemplar a Dios como plenitud del ser, dice: “transcende te ipsum” (*De vera Religione*, 39, 72)»²¹⁸.

Todo este recorrido y esfuerzo que el hombre hace, lo hace únicamente para contemplar a Dios, porque esa es su meta, para eso está hecho: «Con todo, quiere alabarte el hombre, pequeña parte de tu creación. Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para ti»²¹⁹. Así la interioridad se convierte en el camino que nos lleva a nuestra meta, a nuestra realización. Es un camino de conocimiento y de un conocimiento escalonado, primero el conocimiento de las cosas, luego el conocimiento del alma, de allí al conocimiento de las realidades superiores, para finalmente llegar al conocimiento de Dios. De esta forma, nuestro santo y filósofo, ha dejado planteado que el hombre llega a realizarse por una elevación del conocimiento, es decir, hasta llegar a Dios con ayuda de Dios.

²¹⁸ SILVIA MAGNAVACCA, “Transcendens”, en MIÑO Y DÁVILA EDITORES, *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Argentina, 2005², pp. 697-698.

²¹⁹ AGUSTÍN, *Confessiones* I, 1, 1.

2.3.2. El hombre interior.

El hombre interior ha desarrollado un nivel posible de facultades para vivir la existencia. Ésta se caracteriza por la memoria interior, la inteligencia interior y la voluntad interior, y las tres se dan de manera simultánea, ayudándole a llevar un equilibrio para que no se desvíe para lo cual fue hecho. Agustín al referirse a las facultades del hombre interior expresa lo siguiente:

Nos referimos a la memoria interior del alma, que la lleva a recordarse de sí; y a la inteligencia interior, por la que se conoce; y a la voluntad interior, por la que se ama, donde estas tres facultades existen simultáneamente y siempre a un tiempo existieron desde que se inició su existencia, ya se piense o no se piense en ellas²²⁰.

El hombre interior ha llegado a tener bajo su dominio sus facultades, tiene control sobre ellas, las tiene a su disposición; es un dominio como connatural, es decir, lo hace incluso sin pensar en ellas, están encaminadas y hacen su función. Este dominio es y sobre todo se da en sus facultades interiores que le ayudan a poner en su justo orden todo lo que acontece en él, ya sea exteriormente como interiormente, son los que regulan todo: «Los ojos interiores son, pues, jueces de los exteriores. Estos tienen en cierto modo, la función de siervos, el ministerio de anunciar, pues los interiores ven muchas cosas que los exteriores no ven»²²¹.

En este hombre, que ha llegado a la interioridad, habita la verdad²²²; es decir, en él se da todo lo verdadero, porque está la Verdad. En él encontramos la verdadera paz, porque ésta es fruto del verdadero amor y en él también está el amor verdadero. Fruto de esto surge la libertad verdadera, él es un hombre libre porque posee la inteligencia verdadera, la

²²⁰ AGUSTÍN, *De Trinitate*, XIV, 7, 10.

²²¹ AGUSTÍN, *Epistulae*, 147, 17, 41.

²²² AGUSTÍN, *De vera Religione*, 39, 72.

sabiduría perfecta. Todo esto porque «el ojo del corazón (...) puede enviar sus rayos para verlas, todas esas realidades que no tienen semejanza alguna con los cuerpos: la caridad, gozo, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia»²²³.

El que no ha llegado todavía a conseguir esto, tiende a buscarlo, porque todo hombre por el hecho de ser hombre lleva nostalgia de ello, que en el fondo es una nostalgia de Dios. Está impreso en él como una búsqueda que tiene que hacer para lograr su fin. Para que inicie este recorrido de búsqueda inicia a darse en él un deseo de bien absoluto, un anhelo de felicidad plena, un ansía de una vida sin término, un apetito de un amor infinito, que son como rasgos de Dios, que en el fondo le están llevando a la búsqueda de Dios. Esto se da porque el hombre tiene una memoria espiritual y ella al ser hechura de Dios, su creador, ha dejado como un vestigio para buscarlo, porque allí encontraremos la única recompensa que sacia y plenifica. Para explicar el por qué buscamos, Agustín, hace una comparación entre la memoria sensible recibida de los padres biológicos y la memoria espiritual recibida de Dios, aquella nos lleva a buscar nuestro origen biológico y ésta a buscar nuestro origen espiritual²²⁴.

2.4. Por la Interioridad a la Trascendencia.

El camino de la interioridad, si bien es cierto que lleva a conocer de manera profunda al hombre, no queda allí, sino se lanza, por una vía ascendente, al conocimiento de lo supremo: Dios, Verdad suma, que nunca pasa ni pasará. «El espacio interior agustiniano es más que un mundo individual privado; es el ámbito en el que el alma

²²³ AGUSTÍN, *Epistulae*, 147, 17, 43.

²²⁴ AGUSTÍN, *Sermones*, 112 A, 2.

encuentra la verdad inteligible y encuentra, sobre todo, la única verdad eterna que es Dios»²²⁵.

2.4.1. La Trascendencia del hombre.

El alma al autocontemplarse se da cuenta que hay algo que está por encima de ella y la trasciende, que ella no es el origen de sí misma, sino que tiene un origen en alguien distinto a ella. Este alguien es superior a ella, por tanto, tiene la necesidad y obligación de no quedarse en sí misma, sino tiene que emprender la búsqueda de su origen trascendiéndose. Además, para ayudarle este alguien lo ha creado con ansias de Infinito, por tanto, él debe ser el Absoluto, el Principio sin principio, el origen de todo. Para iniciar con esta tarea el hombre realiza un camino ascendente de búsqueda, es decir se adentra por el camino de la trascendencia. Respecto a ello expresa Gilson:

Por tanto, en el hombre hay algo que lo trasciende. Puesto que ello es la verdad, ese algo es una realidad puramente inteligible, necesaria, inmutable, eterna. Precisamente lo que llamamos Dios. Las más variadas metáforas pueden servir para designarlo, pero todas tienen, en definitiva, el mismo sentido. Es el sol inteligible, a cuya luz la razón ve la verdad; el Maestro interior, que responde desde dentro a la razón que le interroga; de cualquier manera, que se le llame, siempre se entiende que designa a esa realidad divina que es la vida de nuestra vida, más interior a nosotros mismos que nuestro propio interior. Por eso, todas las vías agustinianas hacia Dios siguen análogos itinerarios, de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior²²⁶.

²²⁵ FITZGERALD, A. (2001). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. "Interioridad" . España: Monte Carmelo, p. 73.

²²⁶ GILSON, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. [Trad. Arsenio Pacios Salvador Caballero]. (Segunda reimpresión). Madrid: Gredos, p. 122.

San Agustín descubrió, por esta vía, al Dios principio y origen de todo, pero al mismo tiempo omnipresente en todo y que actúa con su providencia infinita, por ello subrayaba insistentemente que lo que encontramos en los seres del mundo y en nosotros mismos son los vestigios de Dios. El Ser que contiene en sí todos los bienes de modo absoluto es siempre superior a todo lo que existe, es el Gran Otro que nos desborda y trasciende, es el Tú que nos hace ser; por esa razón, nace en el hombre la obligación moral de no permanecer en lo inmanente sino ir hacia lo trascendente para dar con la razón de todo ser, de todo cuanto existe y tenga ser: «Sube por encima de lo corporal y tienta sondear la vida de tu alma. Sube por encima de tu alma, y tienta comprender la vida de Dios. Cuando desde tu interior inquieres, entonces estas en el justo medio. Si desde allí miras hacia arriba encontrarás a Dios»²²⁷.

En las *Confesiones* encontramos este camino de trascendencia. La trascendencia es el culmen del camino, es a la que tiende todo hombre. Es donde encuentra descanso y quietud activa: «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»²²⁸. Todo esto porque «Dios es la patria del alma»²²⁹. A Él tiende para encontrar vida, por eso dirá San Agustín: «Dios, separarse de ti es caer; volverse a ti, levantarse; permanecer en ti es hallarse firme. Dios, darte a ti la espalda es morir, convertirse a ti es revivir, morar en ti es vivir»²³⁰. En este sentido el santo dirá a su alma en *Confesiones* diez: «Dios es para ti hasta la vida de tu vida»²³¹.

²²⁷ AGUSTÍN, *In Ioannes evangelium tractatus*, 63, 1.

²²⁸ AGUSTÍN, *Confesiones* I, 1, 1.

²²⁹ AGUSTÍN, *De quantitate animae* 1, 2.

²³⁰ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 1, 3.

²³¹ AGUSTÍN, *Confesiones*, x, 6, 10.

2.4.2. Realidad metafísica relacional en la interioridad: «*cum ipso me solo coram Te*».

San Agustín, por la forma que había sido criado por su madre desarrolla de modo agudo el sentido religioso. Esto le lleva a experimentar de modo inquietante, en su mismo ser, un ardor por llegar al conocimiento de Dios y de ahí a un conocimiento de sí mismo, lo declara escribiendo: «Conózcate a ti, conózcame a mí»²³².

Con el aforismo: «*Cum ipso me solo coram Te*»²³³, encontramos dos componentes que van íntimamente relacionados, por una parte, el *cum ipso me solo* (solo conmigo mismo) y, por otra, el *cum me ipso coram Te* (conmigo mismo ante Ti). La primera expresión no manifiesta o significa una soledad vacía, sino una soledad en la que él mismo es su compañía, él ante él como compañero de viaje; no es una soledad vana y mortífera, sino una soledad donde se halla a sí mismo para encontrar sentido a su existencia. Por eso, justamente, al encontrarse a sí mismo, pasa al segundo componente, se da cuenta que en su soledad hay un Tú, encuentra al Tú que le hace, al Tú que le da existencia. Haciendo una unión de toda la expresión *cum ipso me solo coram te* (conmigo mismo a solas ante Ti), tenemos que decir que su corporeidad le ha ayudado como un tabernáculo para su alma y ese tabernáculo también le sirvió de encuentro del alma con Dios:

Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no está vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas. Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo

²³² AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 1, 1.

²³³ AGUSTÍN, *Confessiones*, IX, 4, 7.

debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad²³⁴.

Por ello, el hombre al entrar en su interior encuentra a Dios, y es allí donde se da el sentido trascendente. La trascendencia tiene origen en la antropología, dado que el hombre es imagen y semejanza de Dios: «Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza»²³⁵. Por esta razón, la aparente *soledad* de la interioridad queda rebatida a través del encuentro con Dios en la interioridad. Donde «Es tal la fuerza del amor, que transforma al amante en la imagen del amado»²³⁶.

2.4.3. La Interioridad como *via veritatis*.

El ansia de poseer la verdad lleva a todo ser humano a emprender una ardua empresa de búsqueda, pues todo hombre desea saber la verdad de las cosas; podríamos decir que hay una tendencia natural a la búsqueda de la verdad, debido que solo en la verdad el hombre se realiza, la mentira le lleva al fracaso, por eso, nadie se satisface o se gloria en ser engañado o mentido, porque sería gloriarse de los fracasos. La prueba evidente que encuentra San Agustín de que todo hombre desea la verdad es que, como dice él: «Muchos he tratado a quienes gusta engañar; pero que quieran ser engañados, a ninguno»²³⁷. Por ello, el doctor de la Gracia, dentro de su desarrollo antropológico-

²³⁴ AGUSTÍN, *Confessiones*, VII, 10, 16.

²³⁵ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 1, 4. Aquí radica la verdadera dignidad del hombre en que es imagen y semejanza de Dios o con términos del santo: “El verdadero honor del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios, y sólo el que la imprimió puede custodiarla” (*De Trinitate* XII, 11, 16).

²³⁶ AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus*. 83,35

²³⁷ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 23, 33. En la obra *De libero arbitrio* II, 12, 33, Agustín dirá que la verdad es el objeto de las aspiraciones de todos los hombres.

epistemológico trató de indagar sobre el ser de la *verdad*²³⁸ y exclamará: «Me inflamo en el amor de la verdad a indagar»²³⁹.

Para ir tras la búsqueda de la verdad desarrolla la vía interior, utiliza como medio para llegar al conocimiento de la verdad la interioridad que se da en el hombre, ya que había advertido que la verdad está en el interior de cada ser humano, por eso se adentra hacia la búsqueda de la misma, para encontrarse con la Verdad en sí. Para la cual la interioridad es la vía para llegar a la Verdad. Pero no es cualquier Verdad, sino aquella que le hace ser a su ser, aquella que le hace ser él mismo, sin ella no sería, su ser caería en el vacío, en la nada. Encontrar la Verdad es también encontrar la verdad en sí mismo.

Como vemos este camino de conocimiento antropológico, basado en el neoplatonismo de Plotino, lo ha enraizado en la teología cristiana, porque todo este proceso termina en Dios, origen de toda verdad. De esta forma podemos decir que la filosofía de San Agustín es producto de un encuentro entre el neoplatonismo y el cristianismo:

«Para Agustín el proceso de la sabiduría se identifica con el proceso mismo de nuestro espíritu; los grados del saber son los grados de nuestra espiritual elevación, que es conquista de una interioridad siempre más profunda: interiorizarse para trascenderse. Buscar, filosofar, es aprehender la verdad en el interior, es decir, adquirir conocimiento del alma y de Dios»²⁴⁰.

Esta búsqueda incansable se expresa en la filosofía, un auténtico filósofo es un auténtico buscador de la verdad. «Filosofar, para Agustín, es recuperarse a sí mismo en el

²³⁸ San Agustín define la verdad diciendo: “He aquí, pues, lo que digo, tal es mi definición: verdad me parece que es lo que es” (*Soliloquia*, II, 5, 8).

²³⁹ AGUSTÍN, *De Trinitate*, I, 5, 8.

²⁴⁰ SCIACCA, F. *San Agustín*, p. 150.

amor total por la verdad, que es Dios»²⁴¹. De allí que el obispo de Hipona considera que el verdadero filósofo es el amante de Dios²⁴².

Esta búsqueda de la Verdad tiene que terminar en el encuentro, en la posesión de la Verdad, porque no puede ser feliz quien busca y no encuentra. Una vez se posee se goza: «La vida feliz es, pues, gozo de la verdad»²⁴³. En esta búsqueda puede haber falsos encuentros, por ello nadie debe aferrarse y encerrarse en lo que encuentra, menos en asuntos difíciles. Advierte San Agustín: «observando siempre la norma de la santa prudencia, nada debemos creer temerariamente sobre algún asunto obscuro, no sea que la verdad se descubra más tarde y, sin embargo, la odiamos por amor a nuestro error»²⁴⁴.

Dentro de la corriente agustiniana, la interioridad es camino seguro para llegar al conocimiento y posesión de la verdad. Pero el descubrimiento máximo que hace san Agustín por el camino interior es llegar al conocimiento de quien es la Verdad: Dios «que eres la verdad»²⁴⁵.

2.4.4. Iluminación e Interioridad

«La filosofía de Agustín es una filosofía de lo absoluto. Ahora bien, uno podría admitir que este absoluto existe *per se*, pero resulta inaccesible para el conocimiento humano»²⁴⁶. Sin embargo, no es así, porque el método de la interioridad agustiniana y el proceso de ascensión gnoseológica han de interpretarse como conductos de acceso al conocimiento de Dios. Y para que este conocimiento se dé de una manera más plena necesita de la iluminación:

²⁴¹ SCIACCA, F. *San Agustín*, p. 153.

²⁴² AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, VIII, 1, 1.

²⁴³ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 23, 33.

²⁴⁴ AGUSTÍN, *De Genesi ad Litteram*, II, 18, 38.

²⁴⁵ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 23, 33.

²⁴⁶ LLANSA, S. (2009). *La interioridad como vía de acceso al descubrimiento del Ser: perspectiva antrópica*, p. 29.

El acercamiento a la verdad, por vía de iluminación interior, ofrece a Agustín la presencia de dos candiles, uno trascendente y perfecto, otro finito y limitado, razón superior de Dios, razón inferior del hombre, ambas válidas en sus respectivos terrenos; el ámbito de lo inteligible y eterno para aquella, el ámbito de lo temporal y sensible para ésta²⁴⁷.

El obispo de Hipona no desacredita el conocimiento humano por medio de los sentidos – es una doctrina que se mantiene desde la filosofía antigua – al contrario, la redime, pero no pierde el norte de su doctrina que sustenta por la vía interior, hecho que se refleja en el conocimiento de la verdad a través de la iluminación fecunda que produce el *Maestro interior*.

Tiende a confundirse, muchas veces, la iluminación con la contemplación, porque «ambas suponen una luz que eleva la inteligencia haciéndola entrar en relación cognoscitiva y amorosa con las realidades superiores o divinas»²⁴⁸. Es decir, para que no suceda esta confusión hay que tener en cuenta que Agustín distinguió tres niveles o grados de conocimiento: en el primer grado de conocimiento está la sensación y es común en todos los hombres. En el nivel intermedio está el conocimiento racional, donde la mente compara los objetos corpóreos con los modelos eternos que han sido dados por Dios y que son como arquetipos de todos los objetos sensibles. Si el hombre sabe hacer bien este discernimiento entonces llega a la sabiduría. Por último, en el tercer nivel está la contemplación de las realidades eternas, es el grado más alto de conocimiento que el hombre puede alcanzar. Para llegar a este grado de contemplación ya no es necesaria la

²⁴⁷ LLANSA, S. (2009). *La interioridad como vía de acceso al descubrimiento del Ser: perspectiva antrópica*, p. 32.

²⁴⁸ OROZ, J. (1990). *Tres grandes testigos de la luz interior: San Agustín, san Buenaventura y J. Henry Newman*. En: *Augustinus* 35 (234), p 234.

intervención de los sentidos, sino es el esfuerzo de la mente sin ningún apoyo de los sentidos.

Una vez distinguido estos tres tipos de conocimiento, hay que pasar a distinguir con claridad de términos en qué consiste la iluminación, ya que conlleva dificultad, debido a varias razones: la misma riqueza doctrinal que la teoría encierra, la falta de precisión terminológica en su exposición y, sobre todo, el hecho de que Agustín habla no de una, sino de diversas formas de iluminación.

Según san Agustín, la iluminación divina consiste en que las verdades eternas, conocidas por el hombre a través de su inteligencia sin concurso de los sentidos, se hacen patentes a su mente gracias a la luz divina. Es decir, Dios ilumina la inteligencia humana para que pueda ver las particulares inmutables de las verdades eternas y, después, las imprime en el alma como ideas y así el alma conozca con certeza y sepa que ha alcanzado la sabiduría.

Esta luz divina que procede de Dios lo compara con la luz del sol, por ello Dios es la luz en la cual, y, por medio de la cual, todas las cosas inteligibles son iluminadas. Considerando lo anterior escribe san Agustín en los *Soliloquios*: «Dios, luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad»²⁴⁹.

Así como el sol ilumina y esclarece los objetos sensibles, haciéndolos visibles a los ojos del cuerpo; así Dios, sol de las almas, esclarece los objetos inteligibles haciéndolos accesibles al espíritu. Pues dice San Agustín:

Inteligible es Dios, y al mismo orden inteligible pertenecen aquellas verdades o teoremas de las artes; con todo difieren mucho entre sí. Porque visible es la tierra, lo mismo que la luz; pero aquella no puede verse si no está iluminada por ésta. Luego

²⁴⁹ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 1, 3.

tampoco lo que se enseña en las ciencias y que sin ninguna hesitación retenemos como verdades certísimas, se ha de creer que podemos entenderlo sin la radiación de un sol especial. Así, pues, como en el sol visible podemos notar tres cosas: que existe, que espande, que ilumina, de un modo análogo, en el secretísimo sol divino a cuyo conocimiento aspiras, tres cosas se han de considerar: que existe, que se clarea y resplandece en el conocimiento, que hace inteligibles las demás cosas. Atrévome, pues, a llevarte a la noticia de las dos cosas: de Dios y del alma²⁵⁰.

En primer lugar, San Agustín, distingue que la inteligibilidad de Dios es distinta de las verdades comúnmente admitidas. Para esclarecer esto hace uso de la analogía. Coge como puntos de comparación la tierra y el sol. La tierra por sí misma no es visible, el sol es visible en cuanto es origen de luz. Ahora, la tierra es visible solamente en cuanto es iluminada por la luz del sol, la luz del sol lo ha hecho patente a los ojos lo que no estaba patenten por sí misma. Así como el sol es vivible en sí mismo porque tiene luz propia, de la misma manera Dios es cognoscible por sí mismo, porque el mismo es fuente de luz y todas las verdades son entendibles o inteligibles porque Dios las ilumina con su luz, la iluminación de Dios lo hace visible al entendimiento y, por ende, captable por la inteligencia humana.

El alma que ha logrado conducirse por la luz de la verdad y ha penetrado en ella, entonces, se encuentra en la presencia de aquel que es la Verdad y en quien todas las cosas son. Al ser iluminada por la verdad no solamente logra percibirse y conocerse a sí misma, sino también logra divisar y conocer de quien parte esa luz. Esta luz ilumina a todos por igual, pero no todos logran percibirlo por igual, lo perciben conforme han ido purificándose y volviéndose relucientes. De aquí podemos decir que hay grados de posesión de la verdad, por tanto, grados de conocimiento. En estos grados va avanzando el

²⁵⁰ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 8, 15.

alma según va haciéndose más clara y completa la iluminación, conforme vaya el alma purificándose.

Las tres formas de iluminación²⁵¹ son: la primera es natural porque el hombre mismo juzga las cosas con la luz de la razón que le ha dado Dios. La segunda iluminación también es natural, el hombre con la luz de la inteligencia que ha sido creado, logra la intuición de las verdades eternas, de los arquetipos, y gracias a ello puede permanecer y andar en la verdad. Aunque esta necesita de la intervención de una luz especial de Dios. La tercera forma de iluminación es la más elevada y se necesita de una intervención especial de Dios, es decir, Dios asiste al hombre con la luz de su gracia para que pueda conocer las verdades sobrenaturales. Esta forma de iluminación no es de orden racional o natural sino sobrenatural.

En los dos últimos modos de iluminación se da una elevación de la razón, porque se le hace más capaz; y no es, de ninguna manera, una anulación de la razón. Es la razón natural del hombre que es elevada por una especial iluminación de su hacedor, es decir, Dios «interviene para potenciar la razón, es evidente que la iluminación no la sustituye: la iluminación supone la razón»²⁵². «En consecuencia, el hombre ha recibido de Dios la luz natural inteligente-racional para conocer las verdades; de aquí la obligación natural de la razón de tender a ellas»²⁵³.

Por estos tres grados de iluminación (de la razón, de la inteligencia y de la gracia) el alma va escalonando de modo ascendente a Dios, luz increada y garantía de conocimiento verdadero y seguro para todo hombre que ha llegado por la vía de la interioridad.

²⁵¹ SCIACCA. M. F., *San Agustín*, p. 258.

²⁵² SCIACCA. M. F., *San Agustín*, p. 258.

²⁵³ SCIACCA M. F., *San Agustín*, p. 258.

2.5. La Unidad, base metafísica de la Interioridad.

El hombre, mientras se encuentre en este mundo terrenal herido por el pecado, no llegará a la contemplación de la verdad perfecta. Esto debido a que sólo será posible esta contemplación cuando desaparezcan los velos del entendimiento racional y se realice la visión de Dios, cara a cara, allí se dará la felicidad completa y definitiva. Sin embargo, en esta vida terrena la contemplación dada por una gracia divina, lleva al hombre a una unidad y a una unión con Dios, que adelanta y pregesta la unidad y la unión perfecta y definitiva, preparada por Dios en el cielo para los que le aman y cumplen sus mandatos.

Este tipo de experiencia mística son logradas por muy pocas almas. Depende de la gracia divina y cómo el alma a respondido a esa gracia. Los que lo han logrado hablan de esta unidad que han experimentado. El mismo San Agustín describe cómo ocurrió en él este encuentro místico:

¿Dónde tú no has caminado conmigo, oh Verdad, enseñándome lo que debía evitar y lo que debía apetecer, cuando te manifestaba yo mis pensamientos más interiores, los que pude, y te pedía consejo? Recorrí como pude con los sentidos este mundo exterior, y presté atención a la vida que de mí recibe mi cuerpo y mis sentidos mismos. Penetré después en las estancias de mi memoria, múltiples y espaciosas, llenas de innumerables riquezas por modos maravillosos; las contemplé y me sentí sobrecogido. Nada de aquello pude entender sin ti. Y descubrí que nada de aquello eras tú. (...) Porque tú eres la luz permanente a quien yo consultaba acerca de todas las cosas: si eran, qué eran y cuál es la importancia que tienen. Y yo escuchaba lo que me enseñabas y ordenabas. (...) Pero en ninguna de estas cosas que recorro, consultándote a ti, hallo lugar seguro para mi alma sino en ti, en quien se recogen todas mis potencias derramadas, y ninguna cosa mía se aparta de ti.

Algunas veces, allá muy dentro de mí, me haces entrar en un afecto enteramente desacostumbrado, en una no sé qué dulzura interior, que si llegara a ser completa en mí, no sé ya qué será lo que no es esta vida. Pero con el peso de mis miserias vuelvo a caer en estas cosas terrenas, y a ser reabsorbido por las ocupaciones acostumbradas, quedando cautivo de ellas. Y lloro mucho, pero estoy muy retenido en ellas. ¡Tanto es el poder de la costumbre! Puedo estar aquí y no quiero. Quiero estar allí y no puedo. ¡Infeliz en ambos casos!²⁵⁴.

En este esfuerzo constante de búsqueda, encaminado en la ascética y superando los grados de exigencia que pide ella, y realizando con más claridad la contemplación teórica, se ve sumergido en una experiencia mística. En este encuentro con la mismidad de su ser logra realizar la unidad interior dentro de sí, para inmediatamente realizar la unión del alma con Dios, fuente de toda unidad.

Es decir, las facultades del hombre, que se habían dispersado en curiosidades, en posesiones y en afectos del mundo múltiple y externo, han logrado en el encuentro místico, unirse armónicamente en el hombre interior, eximiéndose de todo aquello que dispersa. El hombre interior, que se había alienado de las creaturas y se había dispersado en ellas, ahora se adhiere a quien es su creador y la unidad misma. Escribe san Agustín: «Todas mis cosas dispersas se recogen en ti y de ti no se apartará nada mío»²⁵⁵. Todo este proceso de unidad, de sosiego y paz, que da la unidad interior del alma y la unión del alma con Dios, ha sido fruto de un largo proceso que exige la interioridad.

²⁵⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 40, 65.

²⁵⁵ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 40, 65.

2.5.1. El fin hombre: La beatitud por el camino de la Interioridad.

Dios ha creado el alma humana para que ascienda hasta Él, ha dejado en ella como una impresión en el momento de crearla para que tienda hacia Él como por naturaleza, es decir, dado que salió de Él ha de retornar a Él, en palabras de san Agustín: «Nos hiciste, Señor, para ti...»²⁵⁶. El hombre no encuentra lugar seguro en sí, sino solo en Dios, el Doctor de la Gracia dirá: «Mas en ninguna de estas cosas que recorro, consultándote a ti, hallo lugar seguro para mi alma sino en ti, en quien se recogen todas mis cosas dispersas, sin que se aparte nada de mí»²⁵⁷.

Enmarcado en este camino de búsqueda, San Agustín, ha terminado haciendo una filosofía de las realidades eternas, por tanto, el objetivo de esta búsqueda y, por ende, el objetivo de su filosofía es una realidad trascendente y sino lleva a eso, la filosofía no está bien encaminada. Esto el hiponense lo manifiesta diciendo: «La única causa que lleva al hombre a filosofar es el ser feliz»²⁵⁸. En esa misma línea se puede decir que el culmen o el fin de la vía interior es la contemplación de Dios, en cuya contemplación el hombre se torna feliz: «Dios es el fin último del hombre, el término del itinerario del alma, la satisfacción que es felicidad interior, porque es posesión interior, meta última de la indagación, y, por lo mismo, de la filosofía»²⁵⁹.

San Agustín pregunta y profundiza en el tema del alma y de Dios porque se da cuenta que allí está el quid de la cuestión antropológica cuyo secreto para conducirse es la ética, ya que el hombre vive disperso en los amores de las realidades sensibles y si no se encamina o sólo puede realizar un correcto caminar hacia Dios a través de una vida

²⁵⁶ AGUSTÍN, *Confessiones*, I, 1, 1.

²⁵⁷ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 40, 65.

²⁵⁸ AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 1, 3.

²⁵⁹ SCIACCA. M. F., *San Agustín*, p. 153.

virtuosa, es decir, a través de actuaciones moralmente buenas ordenará todas las realidades sensibles hacia el Creador.

Este encaminarse en la vida buena lo lleva adelante por la vía de la interioridad, por cuyo medio llega a la elevación de su espíritu. Este es el motivo, que en *Contra académicos* ensalza a los filósofos platónicos por haberse dedicado y elevado, en una práctica constante, a la contemplación del mundo inteligible, y para esto han tenido que elevarse por arriba de los sentidos hasta quedar fuera y por encima de las cosas corpóreas, de tal forma que han llegado a tocar lo sublime con la mente, por el camino interior²⁶⁰. Es el gran mérito que les da a los filósofos neoplatónicos, en especial a Plotino, de quien tratamos en el capítulo primero y cómo planteaba una teoría para retornar al Uno y cómo Agustín, en su proceso de conversión, llegó a leerlos, entenderlos y superarlos.

Este proceso de elevación hacia Dios, el Doctor de la Gracia, lo describe gráficamente: inicia cuando logra entrar lo más profundo de sí mismo y una vez allí, ayudado por una luz divina, logra ir por encima de él, por encima de su mismidad, para llegar a ver la Verdad inmutable, fuente de toda verdad.

Una vez sumergido en sí mismo, en el habitáculo donde puede mirarse a sí mismo, sin que otro le pueda perturbar, Agustín, contempla los poderes cognitivos de su alma: va ascendiendo a través de estas facultades desde los sentidos pasando por la memoria y llegando al entendimiento o mente, reconoce finalmente que la verdad contemplada por la mente está por encima de la misma, porque la verdad es inmutable, mientras la mente no lo es. Esto lo deja notar claramente cuando dice: «He aquí que ascendiendo por el alma hacia Ti, que estas encima de mí, traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria,

²⁶⁰ AGUSTÍN, *Contra academicos*, III, 20, 43.

queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido»²⁶¹.

Con todo lo expuesto nos damos cuenta que el origen de la antropología agustiniana tiene como base la interioridad, en un análisis profundo de sí mismo, donde todo hombre es y comienza a ser, lo que todo hombre busca para encontrar y una vez encontrado sigue buscando, porque lo que encuentra es una fuente inagotable, sin principio ni fin. Su antropología es un análisis riguroso del hombre mismo, para lograr un hombre realizado con todas sus facultades.

2.5.2. La metáfora de la vista.

Explicar la contemplación de las realidades divinas no es una tarea fácil; el Águila de Hipona, se sirve de la metáfora de vista, en el libro *Soliloquia*, para lograr tal cometido. En esta obra establece una similitud entre el mundo exterior que es iluminado por el sol y la naturaleza interior del hombre que es iluminada por la luz de Dios. Ahora percibimos el mundo exterior porque está iluminado por la luz que irradia el sol y nuestros ojos corporales están sanos, así también necesitamos tener los ojos del alma sanos, que serían las potencias del alma, para poder ver las verdades que están siendo iluminadas por la luz de Dios²⁶². Para esto hay que tener en cuenta lo que dice san Agustín: «No es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver. Luego el alma necesita tres cosas: tener ojos, mirar y ver»²⁶³.

Para el Doctor de la Gracia los ojos que no tienen enfermedad alguna, los que están saludables, por ende, íntegros, hacen referencia a la mente limpia, por tanto librada de toda

²⁶¹ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 17, 26.

²⁶² AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 6, 12.

²⁶³ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 6, 12.

afección material: «El ojo del alma es la mente pura de toda mancha corporal, esto es, alejada y limpia del apetito de las cosas corruptibles»²⁶⁴. El ojo del alma es la razón y para poder ver el ojo tiene que estar limpio: «No todo el que mira ve, la mirada buena y perfecta, seguida de la visión, se llama virtud que es la recta y perfecta razón»²⁶⁵. Es decir, sólo llega a la visión de Dios quien tiene una mirada recta y limpia. Éste es el culmen de la mirada del alma, porque quien ha contemplado a Dios ha alcanzado la virtud perfecta y quien ha poseído esta virtud ha conseguido la vida perfecta, por tanto, la vida feliz.

Para que se de esta unión se necesita del cognoscente y del conocido, el cognoscente que alcanza su plenitud y el conocido que da la plenitud, en esta unión no desaparece el cognoscente, es más, es necesario que permanezca y no desaparezca porque solo así se puede decir que ha llegado a la plenitud y permanece pleno, no tendría sentido llegar a la plenitud para desaparecer. Es más, sólo si permanece, existe y se da la visión.

Todo hombre, por el simple hecho de ser hombre, está llamado a amar y conocer, y conocer para seguir amando con más intensidad a Dios. Y responde a este llamado que surge de lo más profundo de su ser con la interioridad²⁶⁶, que debe estar acompañada de virtud, es más, sin virtud no hay interioridad. Por esa razón san Agustín insiste en la imposibilidad de llegar a la visión contemplativa si uno no cultiva las virtudes teologales:

Con todo, la misma mirada de los ojos ya sanos no puede volverse a la luz, si no permanecen las tres virtudes: la fe, haciéndole creer que en el objeto de su visión está la vida feliz; la esperanza, confiando en que lo verá, si mira bien; la caridad, queriendo contemplarlo y gozar de él²⁶⁷.

²⁶⁴ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 6, 12.

²⁶⁵ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 6, 13.

²⁶⁶ AGUSTÍN, *De Beata vita*, 4, 35.

²⁶⁷ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 6, 13.

De las tres virtudes teologales necesarias en esta vida para contemplar a Dios, en la otra vida solo permanecerá y se dará de manera plena y sin ningún malestar la caridad. Esta necesidad de las virtudes teologales se funda en que el hombre no es autosuficiente, sino necesita de la ayuda de Dios para llegar a contemplarlo. En otras palabras, el hombre sin Dios no puede llegar a alcanzar su felicidad que es Dios.

En la vida presente, el hombre que se ha dedicado a la interioridad, no puede descuidar su cuerpo y, mientras viva en este mundo, tendrá que guiarlo y cuidarlo, y al mismo tiempo tendrá que conformarse con aquella felicidad que da la interioridad y los malestares que producen su cuerpo terrenal, por ello afirma: «Asimismo, en esta vida, aun siendo el alma bienaventurada con el conocimiento de Dios, no obstante, padece muchas molestias»²⁶⁸.

2.5.3. El hombre auténticamente feliz es también auténticamente sabio.

El esfuerzo de Agustín por encontrar un camino, y en este caso la interioridad, para llegar a Dios no es solo porque allí el hombre es feliz, sino que también, solo de esta manera, el hombre consigue ser sabio, porque ha conseguido el máximo conocimiento. En este sentido, se enmarca dentro de la tradición clásica del pensamiento filosófico, en concreto de Platón y Aristóteles, porque ellos también veían que la felicidad está en la consecución de la auténtica sabiduría. Pierre Hadot escribe al respecto:

Como lo hemos visto a propósito de Platón y de Aristóteles, este saber no consiste en la posesión de informaciones acerca de la realidad, sino que también es un modo de vida que corresponde a la actividad más elevada que el hombre puede ejercer y se vincula íntimamente con la excelencia, la virtud del alma..., (por ello) el sabio se conserva idéntico

²⁶⁸ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 7, 14.

a sí mismo, en una perfecta igualdad de ánimo, es decir, feliz sin importar las circunstancias²⁶⁹.

San Agustín al hablar del sabio, en los *Diálogos de Casiciaco*, lo hace en el contexto de la felicidad y la contemplación. Si el sabio y la felicidad van juntos y hacia allí se llega por la interioridad, entonces el sabio es quien sabe, porque lo ha recorrido en su propio ser los pasos que conlleva la interioridad, el sabio se nos propone como el modelo a seguir si deseamos ir por esta vía. Es él quien, dejando el mundo exterior, se ha adentrado en sí mismo para conocerse y trascenderse. El sabio es, por tanto, quien ha dominado sus concupiscencias, ha moderado sus pasiones y ha logrado tener un dominio sobre su cuerpo, para vivir inmerso en sí mismo en vez de disperso en las cosas²⁷⁰. De esta forma el sabio es feliz. San Agustín escribe:

«Por investigar es sabio, y por ser sabio, dichoso, pues él aparta su mente de todos los lazos corporales y se concentra en sí mismo. No se deja lacerar por las pasiones, sino con ánimo tranquilo se consagra al estudio de sí mismo y de Dios, para gozar aún aquí del dominio de la razón, en que, según ya convivimos, consiste la beatitud»²⁷¹.

El sabio es el que sabe investigar, y ha ido pasando de un ámbito a otro hasta dar con lo que verdaderamente buscaba y eso que buscaba lo convenía ontológicamente, y así ha llegado a la conquista de la sabiduría en el conocimiento de sí mismo²⁷², en palabras de san Agustín: «Si me preguntas dónde halla el sabio la sabiduría, te responderé que en sí mismo»²⁷³. No obstante, este camino está plagado de dificultades, donde el hombre tiene que dar todo de sí, para poder ver con claridad «pues la estrella de la sabiduría no brilla a

²⁶⁹ HADOT, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* [Trad. Eliane Cazenave Tapie Izoard]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, p. 241.

²⁷⁰ AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 9, 27.

²⁷¹ AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 8, 23.

²⁷² AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 14, 31.

²⁷³ AGUSTÍN, *Contra Academicos*, III, 14, 31.

los ojos interiores con el esplendor evidente con que la luz material a los ojos del cuerpo»²⁷⁴.

Todo este recorrido de ascensión en el conocimiento ha tenido su culmen en el conocimiento a Dios, de alguna forma, ha logrado poseer a Dios y, para el Doctor de la Gracia, quien posee a Dios es feliz: «posee, pues, a Dios el hombre feliz»²⁷⁵. Además, logra identificar a Jesucristo con la Verdad, es decir, la verdad suprema es Cristo; Él, que es Verdad, tiene Medida (Dios) «y así como la Verdad (Cristo) procede de la Medida, así ésta se manifiesta en la Verdad»²⁷⁶, por ello el sabio es feliz ya que posee la fuente de toda verdad, la Verdad misma, es decir a Dios mismo, como escribe San Agustín: «El que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz»²⁷⁷. Esto no libera al sabio de las turbulentas preocupaciones que son propias de su ser corpóreo y de otras que ha logrado vencer, pero que, de alguna forma, quedan como ciertos resquicios -«con todo, aún militan a su servicio cierta como sordidez y despojos, de que se ha purificado, u como desnudado, retirándose dentro de sí mismo»²⁷⁸-, pero éstas afectan no a toda el alma, sino sólo a la parte inferior, porque la superior no es afectada por ellas, sino está siempre fija y firme en Dios²⁷⁹ y «porque Dios está presente en todas partes, adondequiera que vaya el sabio, allí encuentra a Dios con quien estar»²⁸⁰.

El sabio ha gozado de esta vida en la tierra, cuando llegue su última hora gozará también allá: «Y cuando suena para él la última hora de la vida, se halla dispuesto para

²⁷⁴ AGUSTÍN, *Contra Academicos*, II, 1, 1.

²⁷⁵ AGUSTÍN, *De Beata vita*, 4, 34.

²⁷⁶ AGUSTÍN, *De Beata vita*, 4, 34.

²⁷⁷ AGUSTÍN, *De Beata vita*, 4, 34.

²⁷⁸ AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 2, 6.

²⁷⁹ AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 2, 6.

²⁸⁰ AGUSTÍN, *De Ordine*, II, 6, 19.

recibir lo que ha deseado y gozar con justicia de la divina bienaventuranza, después de haber gozado anteriormente de la humana»²⁸¹.

El sabio no es quien ha quedado en sí mismo y menos que encuentre gozo en la contemplación de sí mismo sin afán de trascenderse. El sabio sabe que se sirve de sí, para escalar dimensiones que están por encima de sí. «La búsqueda de sí mismo (la interioridad) no debe conducir a una contemplación narcisista que termine en una estrecha y cerrada insularidad, sino que debe conducir al vasto océano del ser y de la bondad, al otro que hay en nosotros, que se encuentra en la intimidad de la autopresencia»²⁸².

En resumen, de todo lo dicho, podemos decir que el conocimiento de Dios se alcanza por el conocimiento del alma. Esto es posible gracias a la semejanza divina que se da en el alma; donde, al autocomtemplarse, logra percibir lo que el creador ha dejado en lo creado: «Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce todo el que se conoce a sí»²⁸³.

Termino este capítulo, con una cita de San Agustín, donde nos invita a trascender por la vía interior:

No hay nadie que no se ame sí mismo; pero hay que buscar el recto amor y evitar el perverso. Quien se ama a sí mismo, abandonando a Dios, y quien abandona a Dios por amarse a sí mismo, ni siquiera permanece en sí, sino que sale incluso de sí. Sale desterrado de su corazón, despreciando lo interior y amando lo exterior. (...) Así, pues, dado que despreció a Dios por amarse a sí mismo, amando exteriormente lo que no es él mismo, se despreció también a sí mismo. (...) Vuelve a ti mismo; mas, cuando hayas vuelto de nuevo a ti, no permanezcas en ti. Antes de nada, vuelve a ti desde lo que está fuera de ti, y luego

²⁸¹ AGUSTÍN, *Contra Academicos*, I, 8, 23.

²⁸² FITZGERALD, A. (2001). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. "Antropología", España: Monte Carmelo, p. 87

²⁸³ AGUSTÍN, *Soliloquia*, I, 1, 4.

devuélvete a quien te hizo, a quien te busco cuando estabas perdido, a quien te alcanzó cuando huías y a quien, cuando le dabas la espalda, te volvió hacia sí. Vuelve, pues, a ti mismo y dirígete hacia quien te hizo²⁸⁴.

²⁸⁴ AGUSTÍN, *Sermones*, 330, 3.

CAPÍTULO TERCERO

AGUSTÍN, UNA DE LAS FUENTES DE INSPIRACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER.

3.1. Heidegger y la Teología cristiana.

Heidegger (1889 – 1976) nace en una familia cristiana católica, es educado con una fe ferviente, de allí que le nace el deseo de ser sacerdote. Entra al seminario de los jesuitas, va discerniendo su vocación, al mismo tiempo que va adentrándose en la lectura de los grandes pensadores católicos. Va teniendo admiración por ellos en la medida que los va descubriendo a través de la lectura.

Al darse cuenta que no era su vocación la de ser sacerdote, ni jesuita, deja la casa de formación para los futuros sacerdotes jesuitas, pero sigue muy pegado al pensamiento católico. Inicia a leer a Lutero, el padre de la reforma protestante, y sus lecturas van calando en sus ideas y, por ende, en su forma de pensar. Inicia a cuestionarse y a mirar de otra forma la religión y el cristianismo.

Desea resucitar el cristianismo primitivo, volver a vivir la expectativa de la espera como los primeros cristianos. Se da cuenta que en ese pensamiento inicial del cristianismo se ha entrometido el pensamiento griego y ha pasado, de alguna forma, del existencialismo al esencialismo, ha dado más peso al conocimiento que a la propia vivencia. Aunque en algunos cristianos sigue teniendo peso la vivencia del encuentro, dentro de su búsqueda de conocimiento. Este es el caso de san Agustín, en su búsqueda de conocimiento de la verdad

ha logrado encontrarse con quien es la Verdad, su vida ha cambiado, la concepción que tiene de la existencia también, por tanto ha nacido una nueva forma de comprender la vida, una mezcla – sin perder autenticidad- entre pensamiento griego y cristianismo primitivo, donde el peso lo tienen los neoplatónicos y Pablo, también un gran converso que conocía a los griegos y se había topado con Cristo, que le hizo mirar la vida de otra manera.

Esta formación teológica de Heidegger más la lectura de los griegos le llevará a tener una interpretación distinta y nueva de la existencia, y porque no decir de su existencia. De todas sus lecturas y aplicándolo a la existencia ha surgido una nueva filosofía, una nueva forma de interpretar el mundo y la vida, una nueva forma de ser y de estar ante el mundo.

3.1.1. Heidegger y su formación cristiana católica.

Heidegger desde su temprana edad tiene una relación muy cercana con la Iglesia Católica, no solo porque sus padres eran católicos y desde muy pequeño lo educaron en su fe, sino que además, él mismo, por propia iniciativa, decide entrar al convento de los jesuitas, donde llega hasta el noviciado. Esto explica que sus primeras publicaciones trasluzcan esta educación recibida. Así por ejemplo, se deja notar este influjo católico en sus diversos escritos que publica en la revista mensual de la Asociación Católica de Académicos de Munich: *Der Akademiker*, donde se le nota un espíritu conservador y piadoso, con un respeto reverencial a la Jerarquía de la Iglesia que trata de mantener la tradición y la disciplina, y arremete contra la superficialidad espiritual de su tiempo²⁸⁵.

²⁸⁵ FARÍAS, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. (2da ed.). México: Fondo de Cultura Económica, pp. 90 – 109.

A esta formación católica se le añade el interés por el neokantismo de Rickert y la pretensión científica de Husserl. Esto lo podemos constatar en su tesis doctoral: *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1913) y en su escrito de habilitación: *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto*. La influencia de estos filósofos, Heidegger, la reconoce en su obra autobiográfica *Mi camino en la fenomenología*: «Rickert dedicaría “al amigo querido” su obra, aparecida en el mismo año, y que era la tercera edición, completamente reelaborada, de *El objeto del conocimiento. Introducción a la filosofía trascendental*...Esta circunstancia me forzó a volver a trabajar sobre la obra husserliana»²⁸⁶.

Heidegger inicia sus labores docentes en la Universidad de Friburgo, se centra en la fenomenología encausándola a comprender el fenómeno de la experiencia fáctica de la vida. Esto le lleva a un distanciamiento del neokantismo, pero también a la ruptura con la metafísica tradicional y el modelo de la concepción cristiana. Estas cuestiones de ruptura las encontramos en sus cursos que da a principios de los años 1920 – 1921. Esto Heidegger lo deja notar en una carta que escribió a Engelbert Krebs, profesor de teología dogmática en la Universidad de Friburgo, el 9 de junio de 1919, donde dice:

Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien ésta, de todos modos, en un nuevo sentido. Creo haber percibido sobremanera... los valores que alberga en sí el Medioevo católico... Mis investigaciones de filosofía de la religión, que se refieren en buena medida a la Edad Media, dan testimonio de que yo, por la transformación de los puntos de vista

²⁸⁶ HEIDEGGER, M. (2000). *Tiempo y Ser*. [Trads. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque]. (2da ed.) España: Tecnos, p. 96

relativos a mis principios, no he sido arrastrado a mermar el noble juicio objetivo y la alta estima del mundo de la vida católica, en aras de una polémica airada y desértica de apóstata²⁸⁷.

En estos años Heidegger se centra en la lectura e interpretación de las cartas de Pablo, de San Agustín, de místicos medievales – especialmente de Duns Escoto – y de Lutero para tratar de dar con la experiencia fáctica de la vida. De esta forma nace la fenomenología de la religión, con el interés de ceñirse fielmente a lo vivencial de la religiosidad cristiana y no a la aplicación de nociones dogmáticas religiosas a la esfera de la religión. Es decir, la fenomenología de la religión sería la encargada de depurar la experiencia religiosa de toda influencia dogmática. A partir de este análisis fenomenológico va dando con las estructuras que configuran la vida fáctica.

En las lecturas de Agustín, de Lutero y de Kierkegaard revitaliza su vida interior, podríamos decir, incluso, más que el influjo de Descartes. El «creo para entender» de Agustín lo va interpretando desde el sujeto que se realiza a sí mismo a partir de la fe y de la vida, incluso, antes de conocerse. Paralelamente a esta noción de facticidad de la vida va surgiendo en el pensamiento Heideggeriano la conciencia histórica. Jesús inicia a ser interpretado como aquél que ofrece una nueva vida histórica, al margen de la trascendencia teórica del platonismo.

En este periodo que va 1919 a 1923, el interés que tiene Heidegger, es eminentemente teológico. De ahí el nombre de sus lecciones: «Introducción a la fenomenología de la religión», «San Agustín y el neoplatonismo», «interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles». Estas lecciones tienen una inspiración en la literatura

²⁸⁷ SAFRANSKI, R. (2003). *Un Maestro de Alemania Martin Heidegger y su tiempo. Biografía*. [Trad. Raúl Gabás]. Barcelona: Fabula Tusquest Editores, p. 139

cristiana, tanto de las epístolas de Pablo, escritos de San Agustín, la mística medieval y Lutero.

Las lecturas de Fichte, Hegel y Nietzsche le llevan a distanciarse de manera crítica de la teología tomista predominante en su época²⁸⁸, para abrirse nuevas vías que le ayudarán a llevar adelante su pensamiento. Esto no quiere decir la ruptura de Heidegger con el cristianismo, sino es un replanteamiento de sus convicciones religiosas, por ello es que no deja de leer autores cristianos, es más se centra en ellos, pero les da una nueva interpretación, saca nuevas luces para su nuevo sistema que quiere construir. De tal modo que va marcando el punto culminante de la fenomenología de la vida religiosa cristiana, enmarcando una nueva postura ante el cristianismo, donde él se pone como el centro de su estudio. Esto queda manifiesto en una carta que dirige a Karl Löwith el 19 agosto de 1921, donde dice: «Trabajo concreta y fácticamente desde mi ‘yo soy’, a partir de mi origen intelectual y enteramente fáctico, del medio, de los contextos vitales, y de todo lo que está a mi disposición a partir de estos aspectos como de una experiencia vital en la que vivo. [...] A esta facticidad mía pertenece lo que llamaría brevemente el hecho de que yo soy un *teólogo* cristiano»²⁸⁹. Al autoproclamarse teólogo, se está dando la potestad de poder hacer teología cristiana y, de alguna forma, descubrir el auténtico sentido y origen del cristianismo. Para lograr su cometido utiliza la fenomenología como el único método válido para volver a los fundamentos filosóficos de la teología, que será la única forma de recuperar la esencia de la experiencia de la vida religiosa.

²⁸⁸ *Aeterni Patris* de León XIII de 1879 no pone exclusividad, pero sí demuestra preferencia por el sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino. En 1907, en la encíclica *Pascendi dominici gregis* del Papa Pío X, la Iglesia católica, en su lucha contra el modernismo que inicia a tomar la religión sólo como vivencias, se inclina, de manera particular, por el sistema filosófico y teológico tomista. Pío X, en su motu proprio, *Sacrarum Antistitum* (1910) manda la enseñanza de Santo Tomás de Aquino en las escuelas católicas de filosofía y teología. Entre los años 1910 y 1913 vemos a Heidegger tomar partido en los debates e inclinarse por el sistema tomista, pero en 1914, cuando Roma fija la filosofía católica en lenguaje tomista, inicia a cambiar de actitud y a partir de 1917 – en este año escribe una carta a Engelbert Krebs – verá al tomista como una imposición de un sistema y una restricción de pensamiento.

²⁸⁹ MASÍS, J. (2013). *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: La Destrucción de la Tradición Ontológica de la mano de Lutero*. En: *Logos*. Revista Filosófica, 40 (120), p. 7.

La ruptura con el sistema tomista, que Heidegger lo ve como una imposición del catolicismo, le lleva a la búsqueda de una religiosidad personal. Por ende, es también la búsqueda de una forma de pensamiento, por ende, de una filosofía cercana al carácter dinámico e histórico de la vida. En esta búsqueda se sumerge en la mística medieval y en especial en la filosofía de Duns Escoto y Eckhart. El contacto con Escoto ya lo había tenido en sus años de formación y que le ha llamado la atención, de allí, que años después, para su tesis de habilitación coja a Duns Escoto.

3.1.2. El modo de interpretar heideggeriano

Otro autor, que Heidegger ya había conocido desde su época de estudiante de teología, que influenció bastante en su modo de interpretar es Dilthey. La cercanía a este autor le influenciará decisivamente en el carácter hermenéutico de la corriente vital de toda experiencia humana, de la conciencia histórica y su emancipación respecto de la tutela de la metafísica. El papel esencial de la hermenéutica de Dilthey es «fundar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia»²⁹⁰. De esta forma, Dilthey, al haber optado por la hermenéutica como método para la ciencia del espíritu le confiere gran visibilidad en el campo de la filosofía.

Heidegger, inspirado en Dilthey, separa por completo la hermenéutica de su antigua y clásica comprensión como arte o disciplina de la interpretación de textos – éstos en sentido amplio, no solo al escrito – y como metodología, para pasar a ser toda una filosofía, como comprensión de la existencia humana misma. Esto es conocido comúnmente como el giro existencial de la hermenéutica Heideggeriana²⁹¹. Conviene hacer mención, de una manera didáctica, los tres momentos por los que transcurre la

²⁹⁰ DILTHEY, W. (1944). *Orígenes de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 322.

²⁹¹ GRONDIN, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* [Trad. Antoni Martínez Riu]. Barcelona: Herder, p. 30.

hermenéutica de Heidegger, con cambios notorios. Encontramos, en un primer momento, en los años anteriores a *Ser y Tiempo*, una hermenéutica que él mismo denomina, en los cursos de 1923, «hermenéutica de la facticidad». Posteriormente, con *Ser y Tiempo*, viene a ser la hermenéutica del *Dasein*. Y en los años posteriores a *Ser y Tiempo*, con el último Heidegger, encontramos una hermenéutica de la historia de la metafísica²⁹².

Cuando habla de *hermenéutica de la facticidad*, por facticidad entiende el carácter propio del ser del *Dasein*, es decir, nuestra existencia concreta e individual. Y al hablar del proyecto de una hermenéutica de la facticidad implica un doble sentido, a saber: objetivo y subjetivo. En sentido objetivo hace referencia a la filosofía de la existencia humana, comprendiendo al ser humano exclusivamente como un ser hermeneuta. Y en sentido subjetivo, este proyecto, sugiere que sea la existencia misma quien realice la interpretación de su propia facticidad. La facticidad necesita ser interpretada porque vive siempre, precisamente, dentro de una determinada interpretación de su ser. Por eso mismo entra en acción la hermenéutica. Y la primera misión que tiene, partiendo de su sentido objetivo, es la de echar en cara a la facticidad su propia facticidad, es decir, recordarle su carácter de ser propio, sacarle del olvido de sí mismo²⁹³. En otras palabras: «La tarea de la hermenéutica era hacer accesible el *Dasein* a sí mismo en su carácter de ser (...) propio, es decir, susceptible de un despertar radical»²⁹⁴. Desde el sentido subjetivo la hermenéutica de la facticidad ha de permitir que sea la misma existencia quien realice la interpretación de su facticidad, y de esta forma se apropie, en virtud de su apertura libre de toda sugestión, de sus mismas posibilidades de existencia. En último término, la hermenéutica de la facticidad se consagra a la interpretación de la existencia particular e individual de cada

²⁹² GRONDIN, J. (2011). *El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer*. [Trad. Lucy Sanabria]. En: *Entre fenomenología y hermenéutica Franco*, pp. 141 – 142.

²⁹³ GRONDIN, J. (2008) *¿Qué es la hermenéutica?*, pp. 46 – 47.

²⁹⁴ GRONDIN, J. (2011). *El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer*. [Trad. Lucy Sanabria]. En: *Entre fenomenología y hermenéutica Franco*, p. 150

uno para hacerla accesible a sí misma. Para lograr esta accesibilidad o despertar del adormecimiento ha de realizar la destrucción de las interpretaciones alienantes, que impiden a la existencia determinar auténticamente la interpretación de su ser. Así, pues, la hermenéutica solo logra su propósito a través de la destrucción de las interpretaciones inauténticas²⁹⁵.

A fin de exponer de manera breve el segundo periodo de la hermenéutica heideggeriana, que considero de alguna forma necesario exponer en este apartado con el fin de no dejar los hilos sueltos, podemos decir que la hermenéutica del *Ser y tiempo* estaba destinada, en última instancia, a resolver la pregunta por el sentido del ser; y su actividad primera es la de desvelar las estructura existencial o existenciarios del *Dasein*, para a partir de ello, dé una interpretación del sentido de ser del *Dasein* y dirigirse a la comprensión del sentido del ser en general. Además, cabe destacar, que Heidegger resalta la condición hermenéutica del ser humano, es decir, que un elemento esencial de la estructura del *Dasein*, quizás uno de los más importantes, es el de ser un ser hermenéutico, posiblemente el único capaz de esta condición²⁹⁶.

En su tercer periodo, la hermenéutica heideggeriana no se muestra muy explícita, pues, ni el mismo Heidegger ya habla mucho de ella. No obstante, podemos identificarla como «la forma de una explicación de la historia de la metafísica y su concepción dominante del ser como presencia de la que puede disponerse»²⁹⁷. Esta concepción se desprende directamente de *Ser y tiempo*. Aunque Heidegger ha realizado un gran desarrollo de la hermenéutica filosófica no fue él quien lo popularizó en el mundo filosófico sino uno de sus seguidores. Nos referimos a Hans-Georg Gadamer, quien tras la

²⁹⁵ GRONDIN, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 49.

²⁹⁶ BEUCHOT, M. (2013). *Hermenéutica analógica. Lenguaje y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 95.

²⁹⁷ GRONDIN, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 60.

publicación de su obra cumbre, *Verdad y método*, se convirtió en el punto de referencia para todo aquel que quisiera hablar de hermenéutica.

3.2. Interpretación Heideriana a las *Confesiones*.

Heidegger no solo ha leído e interpretado a San Agustín, sino que lo ha hecho también con otros autores y filósofos que han quedado en la historia por ser brillantes y agudos en su pensamiento: Heráclito, Platón, Aristóteles, por citar alguno de los antiguos. En estas lecturas e interpretación que hace, deja notar su agudeza, perspicacia y una nueva forma de ver y analizar los textos.

3.2.1. Heidegger y las *Confesiones* de san Agustín

Heidegger, en el semestre de verano de 1921, en la Universidad de Friburgo en Brisgovia, da unas lecciones sobre *Augustinnsund der Neuplatonismus* (San Agustín y el neoplatonismo), donde se dedica de manera especial a la lectura de las *Confesiones*, libro X. Estas lecciones se han editado con el título general de *Phinomenologie des religiosen Lebens: "Augustinus und der Neuplatonismus", "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik"*, por Vittorio Klostermann, GmbH, Frankfurt am Main en 1995. Y se ha traducido al castellano, en el año 1997, con el título de *Estudios sobre mística medieval*, por Jacobo Muños.

En la época en que lee a San Agustín, «Heidegger está ocupado y preocupado a fondo por la “Fenomenología de la Religión”»²⁹⁸; no le interesa Agustín en toda su amplitud, sino solo desea encontrar en él las raíces del fenómeno religioso, es decir, busca

²⁹⁸ FLOREZ, R. (2003). *Pensadores fronterizos: ¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín?* En: *Pensadores en la frontera*. Actas VI Encuentros Internacionales de filosofía en el Camino de Santiago. (coord. M. Agís Villaverde, J. Ríos Vicente), p. 108.

encontrar en la experiencia vivida de Agustín el hecho religioso, en el cómo vivió el obispo de Hipona su relación con lo trascendente. No hace esto solo con Agustín sino también con todos los que lee en este periodo, es decir, analizará estas vivencias para dar con el origen del hecho religioso:

En estos primeros años de docencia en Friburgo, ya hable de Duns Escoto, Pablo, Lutero, Eckhart, Schleiermacher o Agustín, Heidegger siempre acaba por orientar sus intereses filosóficos hacia el fenómeno de la experiencia originaria de la vida religiosa. El joven pensador encuentra en la religiosidad cristiana un primer paradigma histórico para una fenomenología de la vida²⁹⁹.

En estas *lecciones*, no inicia con su propia interpretación, sino haciendo un análisis sucinto sobre tres interpretaciones que se han hecho sobre san Agustín, para luego dar su propia interpretación. Heidegger escoge tres autores que han dado una interpretación distinta, lo que le sirve para luego hacer hincapié en la propia como la mejor forma de interpretar; estos autores son Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack y Wilhelm Dilthey. En general la apreciación de Heidegger sobre estas interpretaciones es negativa.

El primero estudia a San Agustín desde la filosofía de la cultura, en su libro: *Agustín, la Antigüedad cristiana y la Edad Media en conexión con el escrito "De Civitate Dei"* (1915). De esta obra Heidegger concluye: «la cultura pasó a convertirse “en el gran problema de los pensadores cristianos”»³⁰⁰. Para Heidegger «el problema de la cultura» significa que el cristianismo ha dado al mundo y a la cultura un significado ligado a la salvación. De esta forma Heidegger descalifica a Troeltsch, porque este último entiende el problema de la cultura, por un lado, como una orientación a la formación educativa y, por

²⁹⁹ ESCUDERO, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. (vol. 1). Barcelona: Herder, p. 53.

³⁰⁰ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. [Trad. Jacobo Muñoz]. México: Fondo de Cultura Económica, p. 14

otro, como expresión de una dogmática teológica, dejando así de lado la interpretación fáctica y, que por supuesto, le interesa a Heidegger.

El segundo autor, Adolf von Harnack, ha interpretado a San Agustín – según Heidegger – desde la historia de los dogmas. Además, dice que demuestra un mayor dominio de las obras del hiponense. De esta interpretación, Heidegger, saca provecho para su teoría, ya que en von Harnack percibe que interpreta a san Agustín no como el iniciador de un nuevo sistema dogmático, sino como un renovador religioso, por ende, pone énfasis en la experiencia personal y en la piedad; de esta forma, el centro de la comunidad es la religiosidad y que tiene como tarea principal el cultivo de sus corazones, de tal modo que le permite buscar y vivir la plenitud de la vida.

Para Dilthey la fe cristiana acarrea consigo el planteamiento de la vida anímica, es decir, la vida anímica es el centro de atención de su quehacer espiritual. Esto generaría la conciencia histórica. Además, Agustín hace un gran aporte a la humanidad al oponer la experiencia interior al escepticismo y tratar de encontrar un soporte por el que el alma humana perdure idéntica a sí misma. Heidegger no está de acuerdo con esta interpretación que hace Dilthey de Agustín, para Heidegger la revelación de Dios en Jesucristo sale del cuño platónico para ingresar a la experiencia, pero este aporte quedaría invalidado por el giro que le dan los seguidores de Cristo hacia la metafísica, y por ende lo contaminarían de platonismo. Y en cuanto encontrar un fundamento por el cual el alma permanezca idéntica a sí misma no se daría sino hasta Kant y Schleiermacher.

En la lectura de estas tres concepciones, Heidegger, ve que los tres autores mencionados «expresan un planteo metodológico inadecuado, porque implican una completa incomprensión de lo que significa “objetividad histórica»³⁰¹. Es decir, en estas tres interpretaciones, el obispo de Hipona, sería entendido como un objeto de la historia,

³⁰¹ CALABRESSE, C. (enero –junio 2017). *Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X*, 1-23. En: *Open Insight*, 8 (13), p. 212.

como un dato de la historia que hay que interpretar, como un hecho del pasado que se ha formado a partir de la relación de los cristianos con la cultura griega, donde se ha dado una helenización del cristianismo. Si bien, Heidegger, no está de acuerdo con estas interpretaciones, tampoco lo rechaza. Ya que las tres interpretaciones – cultural, dogmática y científica – llevan a una comprensión objetiva de la historia, porque cada interpretación se da en un contexto histórico distinto y la historia deja su marca en cada una de ellas³⁰². Los que pretendan encontrar en las interpretaciones dadas en la historia sobre si es verdadera o falsa estarían desnaturalizando el planteamiento de la objetividad histórica, ya que en ella se da la conciencia histórica, esto debido a que en cada interpretación se da en un marco diverso, en un contexto distinto.

Después de invalidar estas teorías interpretativas pasa a dar un enfoque para una lectura real de Agustín, claro está desde un enfoque fenomenológico, ya el título de la parte principal del texto de las *lecciones* dice: *Interpretación fenomenológica del libro X de las Confesiones*. Esto ya lo ha dejado explícito en el prólogo al decir cómo un lector debe acercarse a San Agustín:

Del planteamiento del problema se deduce que, en el tratamiento de Agustín, recurriremos de modo muy concreto y determinado tanto a lo teológico como a lo filosófico, sin pretender destilar de ello una filosofía y asumirla seguidamente. Al actuar así, lo teológico y lo filosófico no deberían ser desdibujados en sus fronteras (nada de aguar filosóficamente la teología, nada de "dar profundidad" a la filosofía con pretensiones religiosas). Antes bien es precisamente el situarse por detrás de ambas modalidades ejemplares de la vida ficticia lo que 1) ha de mostrar por fin principalmente lo que hay "tras de" ellas y hasta dónde alcanzan, 2) cómo se

³⁰² HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 18.

deriva de ello una problemática genuina; todo ello no supratemporalmente y de cara a la elaboración de una cultura venidera o no venidera, sino *histórica y ejecutivamente*³⁰³.

Agustín va a ser leído desde la historia, pero ésta, ya no entendida solo como un cuadro cronológico donde se ubica a una cultura y se contextualiza un determinado personaje del pasado para lograr conocerlo y comprenderlo, sino, además, desde una perspectiva *histórica y ejecutivamente*, es decir, de una manera más originaria, Agustín sería el testimonio de un fenómeno más radical, del ser ahí mismo, de tal modo que la historicidad de Agustín, se entenderá como el acontecimiento ontológico de la existencia. Un acontecimiento existencial que es una continua búsqueda, un continuo interrogarse para la comprensión de uno mismo, es el yo que desea entenderse en la pura existencia factual.

Este camino de comprensión, Heidegger, ve que Agustín lo lleva adelante y de manera preeminente en su obra de las *Confesiones*, porque allí se muestra como problema para sí mismo, donde trata de encontrarse y dar una respuesta de sí. Es el Agustín en una búsqueda profunda por tratar de dar consigo mismo, por tratar de saber quién es, sin dejar de interrogarse, hasta alcanzar interrogantes cada vez más profundas.

Sabido es que Agustín escribe las *Retractaciones*, donde hace referencia a sus obras escritas y cómo deberían ser entendidas. Para comenzar a leer una obra de Agustín es fundamental primero leer las *Retractaciones* para ver qué es lo que piensa el autor de la obra, dónde hay que tener cuidado en la lectura y en qué línea debe ser leída. Esto no es ajeno a Heidegger, que ve las *Retractaciones* como un volver a examinar con una justicia severa sobre lo que ahora le provoca escándalo y procede a corregirlo y mejorarlo³⁰⁴. Por esto, Heidegger cita textualmente el pasaje dedicado a las *Confesiones* en el libro de las

³⁰³ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 26.

³⁰⁴ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 27.

Retractaciones y lo toma como punto de partida en clave hermenéutica para la lectura del libro X de las *Confesiones*. El capítulo primero, del libro X, de las *Confesiones*, Heidegger, lo toma como un capítulo introductorio, para luego seguir con la interpretación del resto de libros.

3.2.2. La interpretación de Heidegger al libro X de las *Confesiones* de san Agustín.

San Agustín para Heidegger no es solamente un autor más, como muchos otros autores, que hay que leer, sino que es un autor que sobresale, pues ha influenciado de manera decisiva en su vida, en la experiencia de su vida, es al cual lleva íntimamente presente. Es el Agustín que ha influenciado de una manera profunda en la pregunta por el sentido de la vida que se da en el acontecer cotidiano, por tanto, en la historia fundamental del ser. Heidegger interpreta a Agustín no en un solo sentido:

Dos son las principales tendencias de la interpretación heideggeriana de Agustín: 1) una fenomenología del yo, entendida como el modo en el cual la vida factual se comprende a sí misma, y con esto se cumple como existencia o «ser ahí» (Dasein), y 2) una interpretación de este ser ahí como tiempo, entendido —o mejor, vivido, y entonces cumplido— como la apertura al misterio del sentido del ser³⁰⁵.

Esta interpretación se manifiesta en Heidegger como un modo de ser que marca su vida, no en el sentido de respuestas encontradas, sino en el sentido de que él recoge las interrogantes de Agustín como el modo de ser fundante de la vida, interrogantes que nunca

³⁰⁵ ESPOSITO, C. (2009). *Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo*. En: *Pensamiento*, 65 (245), p. 434.

encontrarán una respuesta, sino que siempre permanecerán como interrogantes que van marcando el camino de la vida.

En la medida en que se hace las interrogantes va descubriendo los sentidos originales, sin alienación, del ser de la vida. Es decir, la vida es el lugar donde se dan los más genuinos significados del ser. El ser se va manifestando de diferentes perspectivas o maneras:

Son tres los hilos que se desatan en esta búsqueda ontológica de la existencia, y que constituirán la textura de la interpretación: a. El ser como *tener*, señala la “facticidad” de la vida; b. El ser como *acontecer*, aquello que constituye el ser-histórico de la vida; c. El ser como *buscar*, que señala la “preocupación” de la vida³⁰⁶.

El ser como tener que señala la facticidad de la vida no es objetivable, simplemente acontece, la vida acontece sin jamás realizarse, acontece en una continua búsqueda, en un continuo desplegarse hacia el ser. No se realiza porque el realizarse le conduciría a la pérdida del propio ser. Así debe entenderse la historicidad o el ser histórico como un continuo manifestarse existiendo y esto es el existir. Esto es la radical facticidad del ser de la vida.

Es decir, lo que Heidegger busca en la lectura e interpretación de Agustín es «la vida fáctica»³⁰⁷; en otras palabras: «O, lo que es igual, interpretación y captación concretas del problema a partir de la vida fáctica existencial-histórica»³⁰⁸. Es decir, su lectura es direccionada, no es una lectura en toda su amplitud; busca enmarcar a San Agustín en lo

³⁰⁶ «Sono tre i fili che si dipanano in questa ricerca ontologica dell'esistenza, e che costituiranno la tessitura dell'interpretazione: a) l'essere come *avere*, indicante la “faticità” della vita; b) l'essere come *accadere*, ciò che costituisce l'“esser-storica” della vita; c) l'essere come *cercare*, che contraddistingue la “preoccupazione” della vita», ESPOSITO, C. (2005). *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*. En: *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 3, p. 63.

³⁰⁷ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 28.

³⁰⁸ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 34.

que él había inventado – «la vida fáctica» – para referirse a la vida que llevaban los cristianos primitivos, los de la primera era.

Por «vida fáctica» Heidegger entiende:

“Ser” = tener = tener realmente = no haber perdido; tener en relación con el poder perder –en el miedo– posibilidad – ¡intencionalidad! Ser-ahí – objetivamente– es un carácter teórico de conformación, al que puede faltarle la apropiación realmente fáctica; lo que, sin embargo, quiere decir que él mismo no puede ser utilizado para determinar el sentido de la realidad fáctica³⁰⁹.

Los cristianos primitivos viven esta experiencia existencial, la tensa espera de la segunda venida de Cristo, de la cual habla San Pablo. El Apóstol dice que esta venida será inminente y al mismo tiempo sorpresiva: «como ladrón en la noche» (1 Tes 5, 2). Esta concepción de la realidad les hace vivir en una espera tensa, de un futuro que acontecerá, pero no se sabe el cuándo. «Eso se califica en su originalidad como vivir el tiempo. La vida es transimiento de temporalidad, vivir el tiempo como lo inobjetivable, inasible en ningún ahora dado, sino como tensión de advenimiento»³¹⁰.

Vivir en esta tensión constante de espera no desdice al ser humano, tampoco lo deshumaniza haciéndole caer en un sin sentido de la vida; por el contrario, es lo que da sentido a la vida y la que le hace vivir en una constante tensión de que va a acontecer sin acontecer y, es más, es necesario que no acontezca, porque si aconteciera se perdería esa tensión y, por tanto, la facticidad de la vida. Y por paradójico que parezca, la vida no es un dato y menos dado por algo, sino es un darse continuamente, es el movimiento de darse a sí mismo, de autodonarse. En tal autodonación se actúa una suerte de movilidad endógena

³⁰⁹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 43.

³¹⁰ FLÓREZ, R. (2003). *Pensadores fronterizos: ¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín?* p. 114.

de la vida, la cual no parecería pedir algún otro factor que la realice, resolviendo así cada procedencia ontológica, cada dependencia del ser, en una finitud absoluta. Esto constituye su existir, su más plena existencia. En palabras de Heidegger:

En la vida fáctica los seres humanos vislumbran de una u otra manera algo justo y valioso y viven en y para ellos desde el reconocimiento de su importancia. En la medida en que este «vivir» y este experimentar es ya un entregarse a ello, un ponerse en camino hacia ello, es y se convierte a la vez en aquello que da satisfacción al esfuerzo por la verdad³¹¹.

San Agustín, ¿ha vivido esta experiencia de la vida fáctica del primitivo cristianismo? La respuesta que da Heidegger, después de analizar las líneas de pensamiento que sigue el hipo-néense, es que no. Para decir esto, primero se basa en San Pablo, expresamente en Romanos 1, 19 – 20: «Pues de lo que Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras». Este texto es tomado por Heidegger como neoplatónico, porque ve que Pablo introduce en este texto dicho pensamiento, es decir, podemos notar el ascenso del mundo sensible al mundo suprasensible. Agustín tomará este texto neoplatónico y lo desarrollará y profundizará, de tal modo que toda su axiología está basada en el *summum bonum* de Plotino, de tal modo que lo platónico de Agustín es imposible extraer. En palabras de Heidegger: «De ahí la imposibilidad de eliminar sin más de Agustín lo platónico; y creer que es posible hacerse con lo genuinamente cristiano volviendo a Agustín es un malentendido»³¹².

El que Agustín no haya vivido en su plenitud la facticidad del cristianismo primitivo, por el hecho de estar helenizado, no le resta importancia para Heidegger. Esto lo

³¹¹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 53.

³¹² HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 137.

vemos cuando inicia a escribir *Ser y Tiempo*, por ejemplo, cuando comienza a tratar del *Dasein* – en la primera parte y en la primera sección y en el primer capítulo de la obra – en su cotidianidad mediada, cita a Agustín, específicamente *Confesiones* X, 16. El texto dice:

Y puesto que la cotidianidad mediana constituye la inmediatez óptica de este ente, ella ha sido pasada por alto, y sigue siéndolo siempre de nuevo, en la explicación del *Dasein*. Lo ópticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y permanentemente soslayado en su significación ontológica. Cuando Agustín pregunta: *Quid autem propinquius meipso mihi?* y tiene que responder: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*³¹³, esto vale no solamente de la opacidad óptica y preontológica del *Dasein*, sino, en una medida aún mayor, de la tarea ontológica no sólo de no errar la forma de ser fenoménicamente más cercana de este ente, sino de hacerla accesible en una caracterización positiva³¹⁴.

Heidegger toma este texto agustiniano para explicar la constante búsqueda del *Dasein*: una búsqueda que se da en el preguntar constante, es una indagación asidua, ardua y laboriosa, de tal modo que se convierte en un modo de vida, en una forma de existir del ser-ahí, vive preguntándose, es el ser buscante. Su vida es buscar, y no es buscar algo que no posee, sino que está hecho para eso, su modo de ser es así, su vida es una constante búsqueda, y no puede dejar de hacerlo porque dejaría de existir. En este constante buscar se da una relación estructural consigo mismo, pero al mismo tiempo una lejanía con el ser mismo: «Sin lugar a dudas, el *Dasein* está no sólo ópticamente cerca, no sólo es lo más

³¹³ “¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? Ciertamente, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo, y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor” *Confesiones*, X, 16,25.

³¹⁴ HEIDEGGER, M. (2012). *Ser y Tiempo*. [Trad. Jorge Eduardo Rivera]. Madrid: Editorial Trotta, p. 65.

cercano, sino que incluso lo somos en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el *Dasein* es ontológicamente lo más lejano»³¹⁵.

El convertir la búsqueda en un modo de ser y de actuar nos mantiene constantemente en perspectiva, en una actividad constante, en un no querer dejar de existir. Este interrogarse no solo vuelve transparente nuestro ser, sino también todos los modos de ser son referidos a este buscar sin sosiego: «Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser»³¹⁶.

Este ser, al interrogarse constante, se convierte en *Dasein*, en un ser-ahí: «A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de *ser* que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*»³¹⁷. De este modo, el ser se va a buscar en nosotros mismo porque somos seres con la capacidad de búsqueda.

En este tema de la búsqueda es donde se emparenta muy bien Heidegger con San Agustín. El hiponense es conocido como el incansable buscador de la verdad, Heidegger es el que ha hecho de su existencia una continua búsqueda. En este tema de la búsqueda es donde se deja notar el influjo de Agustín en Heidegger; pero hay que dejar en claro que solo en la búsqueda, porque mientras que Agustín busca para encontrar, en Heidegger la búsqueda se da sólo por la búsqueda, se trata de una búsqueda sin deseo de encontrar, y esto es así porque la búsqueda se da en nosotros mismos que somos pura facticidad. Por

³¹⁵ HEIDEGGER, M. (2012). *Ser y Tiempo*, p. 36.

³¹⁶ HEIDEGGER M. (2012). *Ser y Tiempo*, p. 28.

³¹⁷ HEIDEGGER, M. (2012). *Ser y Tiempo*, p. 28.

consiguiente, es verdad que hay una cercanía en cuanto a la búsqueda, pero se produce un distanciamiento irreconciliable en cuanto al fin por el que se busca. Esta cercanía-lejanía, entre ambos autores, Costantino Espósito lo expresará de la siguiente manera:

Es exactamente en este punto, según mi parecer, que se injerta el problema agustiniano en Heidegger, y esto en una doble consideración: como el momento de máxima cercanía y junto como el momento de desprendimiento decisivo. Es profundamente agustiniano el tema de buscar entendido como la estructura originaria de la vida, y una concepción de la búsqueda tal que no solo mira a un hallazgo-descubrimiento, sino más radicalmente de un hallazgo-descubrimiento toma sus propios movimientos. Pero ya desde aquí es definitivamente heideggeriana la curvatura de la dinámica del buscar y del buscado: el preguntar justo del ente que busca, aquel preguntar que pertenece a su mismo ser puede ser comprendido solo en los términos de un buscar sin hallazgo³¹⁸.

Agustín en todas sus obras deja entrever, ya sea de manera implícita o explícita, la búsqueda constante de quién es él y quién es Dios. En su obra *las Confesiones*, específicamente en el libro X, encontramos a un Agustín en una búsqueda profunda de Dios, no cesará su búsqueda hasta alcanzar a Dios, es un encontrar para seguir buscando, porque Dios es siempre más. Este buscar-encontrar es lo que va dando sentido a su vida. De esto hará hincapié Heidegger en el curso de verano de 1921 en la Universidad de Frigurgo, donde se da cuenta de que Agustín, para confesar de quién es él ante Dios y ante

³¹⁸ «È esattamente a questo punto, a mio parere, che s'innesta il problema agostiniano in Heidegger, e questo in una duplice considerazione: come il momento di massima vicinanza e insieme già come il momento del distacco decisivo. È profondamente agostiniano il tema del cercare inteso come la struttura originaria della vita, e una concezione della ricerca tale che non solo essa mira ad un ritrovamento, ma più radicalmente da un ritrovamento prende le sue mosse. Ma già di qui è decisamente heideggeriana la curvatura della dinamica del cercare e del cercato: il domandare proprio dell'ente che cerca, quel domandare che appartiene al suo stesso essere può essere compreso solo nei termini di un cercare senza ritrovamento», ESPOSITO, C. (2005). *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, p. 65.

los hombres, debe comenzar en una continua búsqueda sobre quién es él. De tal modo que el confesar se convierte en una continua búsqueda. Cuando quiere confesar todo cuanto es y cómo es, se topa con una dificultad: «Hay algo, no obstante, en el hombre que ni el propio espíritu del hombre conoce (...) a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no»³¹⁹. Este texto es citado por Heidegger para decir que en la confesión se abordará no solo lo que uno sabe sobre sí mismo, sino también aquello que ignora de sí mismo³²⁰.

¿Qué sabe de sí mismo o de qué está seguro Agustín? «*Domine, amo te*»³²¹. Pero justamente en esta afirmación, Heidegger, ve una gran interrogante, cuando Agustín se pregunta en X, 6, 8: «¿Qué es lo que amo cuando yo te amo?». Para responderse Agustín va a las profundidades de su memoria. Allí buscará el rostro y la presencia del objeto de su amor. Es una búsqueda de ascenso en su memoria, donde están presentes las innumerables imágenes de las cosas y a cada una de ellas va preguntándoles si ellas son Dios, y la respuesta es negativa: «No somos... Él nos ha hecho»³²². Agustín no se queda allí, sigue ascendiendo en la gran potencia que es su memoria. Allí no solo encuentra los objetos sensibles y los no sensibles, sino también se encuentra a sí mismo, los actos que ha realizado, por qué los ha realizado y cómo los ha realizado. Heidegger ve aquí la comprensión de una incomprendibilidad respecto a sí mismo, es decir, cuando traemos al presente todos los recuerdos depositados en la memoria nos topamos con la experiencia ontológicamente inexplicable. El ser mismo, el ser vivido y poseído, en una auto-posición en la memoria, el tenerse en la memoria es el auto-cumplimiento de la vida como

³¹⁹ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 5, 7.

³²⁰ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 31.

³²¹ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 6, 8.

³²² AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 6, 9.

existencia. Es el ser que se ha realizado en historia, la historia es mi ser, en cuanto me realizo en pura relación³²³.

Siguiendo con la lectura de *Confesiones X*, Heidegger, encuentra en Agustín el tema del olvido, el olvido consciente, el preguntarse acerca de lo que uno se olvida, sino lo tuviera patente no se preguntaría de lo que se está olvidando. El preguntar es lo que hace actual a lo olvidado, san Agustín lo expresa así:

¿Y qué cuando nombro el olvido y al mismo tiempo conozco lo que nombro? ¿De dónde podría conocerlo yo si no lo recordase?... Pero ¿qué es el olvido sino privación de memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? Mas si es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando, se presenta... yo estoy cierto que recuerdo el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos³²⁴.

A este apartado Heidegger lo llamará *la aporía relativa del olvido*³²⁵, porque, en la forma como Agustín muestra el olvido, encontrará ahí el camino para alcanzar la objetividad como autorrealización de la existencia fáctica, por eso es que lo llama *aporía*. Es decir, el olvido «es la temporalización (*Zeitigung*) impropia del pasado del *Dasein*»³²⁶;

³²³ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 38 – 40.

³²⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 16, 24 – 25.

³²⁵ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 41.

³²⁶ ESCUDERO, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder, p. 180. En estas lecciones *temporalización* lo utilizará para determinar la movilidad propia de la vida humana, más adelante, en *Ser y Tiempo*, hablará de una temporalización propia que se da en el pasado como repetición, en el presente como instante y en el futuro como adelantarse; y de una temporalización impropia que se da en el pasado como olvidar, en el presente como presentar y en el futuro como estar a la espera.

porque el olvido es eso mismo presente en la memoria, así como están presentes las cosas que recordamos, de esa misma forma está presente el olvido, por eso es que cuando olvidamos una cosa y pedimos que nos ayuden a recordar, sabemos cuál cosa es, y estamos ahí insistiendo hasta que nos digan cual es. La memoria conserva lo olvidado, de tal modo que la memoria conserva la historicidad del ser. Este es un tema que no se puede dejar pasar por alto en Heidegger, porque si no se dejaría pasar un aspecto del Dasein, un aspecto que está pronto, inmediato. De esta forma el olvido se convierte en algo positivo, como la posesión del Dasein como no-existente. Así el olvido tiene carácter de referencia, en cuanto que sabemos qué es lo que se olvida, es decir, lo captamos no como un ser-ahí, sino como un no-ser-ahí, como un no estar disponible para la memoria de manera positiva, sino negativa, pero es un estar ahí negativamente³²⁷. De tal suerte que en Agustín el olvido no tendría un carácter absoluto, sino solo de referencia, porque en la medida que se conserve la memoria, el ser va a estar ahí. Porque si existiera el olvido con un carácter absoluto, sencillamente no recordaríamos absolutamente nada del ser manifestado en el pasado. O «lo que equivale a decir que el olvido no es una *privatio radical* de la memoria, esto es, que tiene un sentido intencional de relación. Entendido relativamente: en tanto que hemos perdido aún algo, lo “tenemos” aún con todo»³²⁸.

Esta aporía del olvido nos trae a colación un buscar de un modo distinto. Es decir, la aporía del olvido en la memoria es el hecho de que estamos seguros de qué es lo que olvidamos, pero no lo podemos traer al presente y hacerlo manifiesto, aunque lo queramos no podemos. Sin embargo, Heidegger no se queda ahí, quiere dar un paso más para hacer patente lo que está ausente. Para esto, inicia cuestionando qué significa buscar, porque si no damos con lo que queremos a lo mejor el modo de buscar no es el adecuado; por ello,

³²⁷ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 41 – 42.

³²⁸ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 44.

hay que dar con todos los modos de búsqueda o al menos con el que nos permita actualizar lo ausente.

Referente a esto, Heidegger, inicia preguntado: «¿Qué significa buscar?»³²⁹. Esta pregunta debe ser entendida en una dinámica fenomenológica, en cuanto qué significa encontrar para Heidegger: «¡Haber encontrado \neq ser-aquí-objetivamente-pensado! ¡Tener-haber ya encontrado!»³³⁰. Este buscar es un trascender todas las facultades, incluida la memoria, es ir más allá de la memoria dentro de la memoria, porque es imposible decir que lo busco si no lo tengo al menos algo, porque si no lo tuviese no lo buscaría, no habría ningún recuerdo de ello. Para explicar esto, Heidegger, aprovecha el ejemplo que ha tomado Agustín del Evangelio, sobre la mujer que busca la dracma perdida, y puede encontrarla gracias a que tiene la información en la memoria, por eso es que recuerda que ha perdido una dracma. Aquí se da el cumplimiento del ser en cuanto tener: «Si cuando busco son muchas y muy variadas las cosas que me salen al encuentro, y yo las rechazo todas hasta “haber” dado con la “justa”, con la que yo buscaba, es porque debo “tener” lo buscado mismo, aquello de acuerdo con y en orden a lo que mido lo que hay que encontrar»³³¹. Cuando buscamos algo tenemos que tenerlo en el conocimiento; así lo olvidado está en la memoria, por eso llega un momento en que emerge en ella porque no ha desaparecido totalmente de ella, se hace consciente y surge la necesidad de iniciar la búsqueda.

Heidegger da la posibilidad de que se puede olvidar completamente, pero esto sería «no vivir en absoluto en la ejecución de la representación, no tener disponible en absoluto la dirección de acceso, haberse cerrado a ello, esto es, haberse puesto tan a cubierto que no

³²⁹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 42.

³³⁰ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 43.

³³¹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 43.

se ve que [lo olvidado] aún está ahí en ciertas direcciones de relación. ¡Pero esto no es percibido!»³³².

La respuesta que da Agustín a la pregunta: «¿Qué es lo que amo cuando yo te amo?» es: «La vida feliz». Esta pregunta es interpretada por Heidegger «en la dirección de una *teoría* general del acceso»³³³, es decir, en la dirección de una búsqueda, así la búsqueda de Dios se convierte en problemática, en un buscar constante. De esta forma:

El problema de Dios es un problema que está o cae con el problema del existir, o mejor: con aquel problema originario e irreducible que es este existir mismo. Es este el descubrimiento, o tal vez sería mejor decir el redescubrimiento cumplido por el joven Heidegger, desde el interior mismo de su programático «ateísmo» fenomenológico: es justamente el cristianismo (el que una vez él ha llamado «la fe de mi origen»)³³⁴.

Al buscar así a Dios, el yo adquiere protagonismo. No es el buscar de Agustín, donde Dios tiene el protagonismo; es un buscar donde el existir se desenvuelve, es existir buscando, es el existir que coge protagonismo frente a todo, incluido la búsqueda, se busca porque se existe.

Buscar en Heidegger tiene una connotación profunda, es la indagación más profunda de lo humano, por tanto, es un buscarse a sí mismos para así lograr tenerse y este tenerse es un reencontrarse. Por ello, la respuesta a esta pregunta es la vida feliz. La vida feliz es el motivo por lo que busca, de tal modo que el yo se vuelve en sí mismo y toma conciencia de sí mismo; al hacer esto se ha producido la auténtica facticidad de la vida, porque nos poseemos de manera auténtica. Dicho de otro modo, buscar a Dios significa

³³² HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 44.

³³³ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 46.

³³⁴ ESPOSITO, C. (2009). *Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo*, p. 435.

buscar la vida, el buscar da permanencia a la existencia de la vida. Si uno se mantiene constantemente en esto, entonces ha logrado una vida feliz. «La vida en cuanto feliz realiza su propio acto de conciencia y por ello resulta particularmente activa; la facticidad del yo es radical, pues se pone a sí mismo en el primer plano del acto de conciencia. En otros términos: el yo se encuentra siendo. Surge así la vida como verdad absoluta del yo, es decir, la aptitud de la subjetividad para tenerse a sí misma»³³⁵.

La vida feliz todos lo quieren, no hay nadie que no la desee. Por tanto, todos la tienen, aunque sea solo en la memoria, aunque sea solo en deseo, el deseo de la vida feliz. Y si se desea es porque se la ama. Lo que se ama se posee de alguna forma en la memoria. Heidegger cita a Agustín: «poseemos la vida (...) feliz en el conocimiento, y por eso la amamos, y también deseamos alcanzarla para ser felices»³³⁶. Este deseo de la vida feliz todos lo poseen y se gozan en ella, por tanto, no solo de manera intelectual la poseen sino que ya se hace efectiva en el gozo. Esa experiencia de alegría se imprime en mi memoria, de tal modo que quiere hacerla más efectiva, más viva, más palpable. Es así como se da la facticidad genuina, donde se asume el sí mismo, donde se realiza la vida del yo, que se hace efectiva, donde el tener se convierte en ser: «Apropiarse del “tener”, que el tener se convierta en un “ser”»³³⁷.

Para san Agustín la vida feliz solo lo consiguen quienes lo buscan en Dios, porque con él, en él y por él está el verdadero gozo; los que no lo buscan en Dios, aunque lo deseen alcanzar, nunca lo encontrarán, porque su búsqueda está por mal camino, buscan donde no está, aunque su voluntad no se separa de aquel auténtico gozo³³⁸. Entonces, si es verdad que todos aspiran a la vida feliz, pero no todos lo consiguen porque no todos van

³³⁵ CALABRESSE, C. (enero –junio 2017). *Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X*, p. 205.

³³⁶ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 21, 30.

³³⁷ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 48.

³³⁸ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 22, 32.

por el camino correcto, Heidegger dice que incluso aquellos que no van por el verdadero camino para alcanzar la felicidad, sin embargo, se gozan en cuanto tienen el gozo, entonces, poseen o están abiertos al gozo y por eso es que están alegres. Por tanto, la vida feliz se da en su ser-ahí, en cuanto que, en el gozo, en el estar alegres se da una vida verdadera, la auténtica vida, la vida misma³³⁹. «Por paradójico que pueda parecer, es la alegría agustiniana que indica formalmente la más radical facticidad heideggeriana»³⁴⁰.

En cuanto a la felicidad como deseo, Heidegger lo compara a la verdad como deseo, al igual que todos desean ser felices, así también todos desean saber la verdad y gozar de la verdad. Y en cuanto se gozan están viviendo la facticidad de la vida. En esta constante búsqueda de la verdad o en este constante esfuerzo por no dejarse engañar, de algún modo se han encontrado con la verdad, porque es la única forma de no ser presa del engaño; “¿dónde, de qué modo se han encontrado con la verdad? Precisamente allí donde no quieren ser engañados. Muchos hombres quieren, ciertamente, engañar a otros, pero ellos mismos no quieren ser engañados. En este no-querer-ellos-mismos-ser-engañados, en este esfuerzo por evitarlo, son llevados por un sentido de la verdad”³⁴¹. En este no ser engañados se gozan, viven la vida feliz, se están gozando de no haber sido engañados y por ende, de alguna forma, están en la verdad gozándose.

En Heidegger el gozo de la verdad es entendido de modo existencial, no de modo metafísico. La verdad en cuanto es vivida como gozo, en cuanto plenifica la existencia del hombre, en cuanto le da sentido a lo que buscaba para seguir buscando. La verdad que está ahí en el hombre como algo que le ilumina, es la verdad que está en todos los hombres, por el hecho de ser hombre tiene esta luz que le alumbra. Para afianzar esto, cita las

³³⁹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 50 – 51.

³⁴⁰ “Per paradossale che possa sembrare, è la gioia agostiniana che indica formalmente la più radicale fatticità heideggeriana”, ESPOSITO, C. (2005). *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, p. 70.

³⁴¹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 52.

Confesiones, X, 23, 33: «Hay todavía un poco de luz en los hombres», a cuya cita concluye: «aún hay un mínimo de “luz”»³⁴². Este mínimo de luz es la verdad que le está haciendo que el hombre viva su existencia de manera gozosa.

Dejarse iluminar por esta verdad es una tarea ardua, de un reconocimiento constante, de un vivir entregado a ello, donde uno siempre ama la verdad y no puede dejar de amarla. «En la medida en que este “vivir” y este experimentar es ya un entregarse a ello, un ponerse en camino hacia ello, es y se convierte a la vez en aquello que da satisfacción al esfuerzo por la verdad»³⁴³. De esta forma la vida feliz solo lo tiene quien ama la verdad, o al menos quien se esfuerza en la búsqueda por la verdad.

Ahora este buscar se realiza en la memoria, dentro de la memoria, porque fuera de la memoria no hay nada. Así el buscar se realiza por completo dentro de la memoria, ya que Dios no es algo que está situada fuera sino está dentro de la memoria, pero no por eso es psíquico o algo perteneciente a la memoria. Agustín dirá: «Donde encontré la verdad, allí encontré a mi Dios, la verdad misma»³⁴⁴. Heidegger dirá que la verdad como lo tengo en la memoria entonces me resulta accesible, y justamente se da ese encuentro cuando nos acordamos de Dios y nos deleitamos en él³⁴⁵.

Dios es distinto de mi memoria, distinto de mi alma, es muy distinto a las representaciones de las cosas, no es una afección vital, es el Señor de todo ello, es el Señor Dios de mi alma, el inmutable por encima de todas estas cosas. Sí, es verdad que tiene su morada en la memoria, pero no por eso se identifica con la memoria, está por encima de ella, es más, está en todo conocer de la memoria, sea cual sea lo conocido. Este habitar de Dios en la memoria Heidegger no lo entiende como algo objetivo, sino como auto-

³⁴² HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 53.

³⁴³ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 53.

³⁴⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 24, 35.

³⁴⁵ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 55.

cumplimiento: «El habitar de Dios en la memoria, no va entendido, en sentido objetivo-como-contenido, sino en el sentido del auto-cumplimiento de sí-mismo»³⁴⁶. Donde se da la auténtica existencia, y por ende la auténtica facticidad, es el saberse y sentirse que uno de verdad está vivo, es experimentar la vida misma como existencia. De allí que se experimente la alegría o felicidad desbordante, el gozo pleno, el sentirse vivo. Esto es lo que Agustín reconoce, dirá Heidegger, cuando dice: «Tarde te amé». Sentencia que es interpretada como «tarde he llegado al nivel de la vida fáctica, en el que me he puesto en situación de amarte»³⁴⁷. Hace este giro de Dios al yo, porque a la pregunta ¿dónde encuentro a Dios? Pasa a la pregunta del problema existencial ¿quién soy yo? Esta nueva interpretación que Heidegger hace de Agustín, es vista por Costantino Esposito como

La dramática tensión entre el yo y Dios tiende a resolverse aquí en la irreducibilidad del “como” respecto del “lo que”. En este sentido, la historicidad se entiende como auto-referencia, y la inquietud de la cual habla Agustín tendrá que ser necesariamente retraducida en los términos de una “motilidad” que encuentra su paradigma ontológico en el concepto aristotélico de *physis*: el ente que tiene en sí mismo el principio del movimiento. La “metafísica” de Agustín, no sería otra cosa para Heidegger que la “física” de Aristóteles³⁴⁸.

Este darse cuenta y, de alguna forma, lamentarse de que ha sido tarde en que ha retornado su amor a Dios le ha llevado a darse cuenta que ha sido una carga para sí y, de

³⁴⁶ «Il dimorare di Dio nella memoria, non va inteso, ancora una volta, in senso oggettivo-contenutistico, bensì nel senso dell’auto-compimento del sé», ESPOSITO, C. (2005). *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, p. 71.

³⁴⁷ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 57.

³⁴⁸ «La drammatica tensione tra l’io e Dio tende a risolversi qui nella irriducibilità del “come” rispetto al “che cosa”. In questo senso, la storicità non può che intendersi come auto-referenza, e l’inquietudine di cui parla Agostino dovrà essere necessariamente ri-tradotta nei termini di una “motilità” che trova il suo paradigma ontologico nel concetto aristotelico di *physis*: l’ente che ha in se stesso il principio del movimento. La “metafísica” di Agostino, in fondo, altro non sarebbe per Heidegger che la “física” di Aristotele», ESPOSITO, C. (2005). *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*, p. 71.

alguna forma, lo sigue siendo. Y la única manera de no volver a la vida anterior, de no apartarse del camino que le ha llevado al verdadero encuentro, sino de mantenerse siempre en perspectiva, siempre abierto a la acción es mantener toda su esperanza en Dios, donde el yo se fía totalmente de Dios. Es una esperanza firme, sin vacilaciones, pero que se da desde la desesperación. Esta actitud existencial, como respuesta a lo que le está aconteciendo, le lleva a ordenar la continencia para tener un dominio de sí, donde pueda dirigir su corazón, sus pensamientos, sus deleites para no volver a caer³⁴⁹.

La tentación primaria de la vida es la dispersión en lo múltiple, dirá San Agustín: «Nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas»³⁵⁰. En otras palabras, nos hemos dispersado en muchas cosas, nos hemos fragmentado y caído en la dispersión. Aquí Heidegger interpreta que Agustín experimenta la vida fáctica, es decir, que se da cuenta que ha caído en la dispersión de los contenidos de la objetividad del vivir. La tentación está siempre en la vida y de manera constate, y uno tiene que hacerla frente con la continencia, con el esfuerzo continuo por no caer, donde uno se da cuenta no de lo que tiene sino de lo que le falta, «Y siempre habrá algo que le falte. Porque la vida no es en realidad otra cosa que una tentación constante»³⁵¹, de tal forma, en dicho esfuerzo por dejar atrás la dispersión, la vida es experimentada como una carga que se tiene que llevar. Pero junto a esta dispersión se da la continencia que trae aquella específica reanudación en el recogimiento de la unidad del yo: «Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas»³⁵². La continencia, Heidegger, no lo entiende de manera negativa, como la constante batalla del ser humano contra todos los deseos que conducen al vicio, al no ser

³⁴⁹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 58.

³⁵⁰ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 29, 40.

³⁵¹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 59.

³⁵² AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 29, 40.

moderados en las pasiones y deseos; sino de manera positiva, como un mantenerse junto, como un sacarse de la dispersión y es un esfuerzo continuo de la continencia que no acaba, es la única forma de tolerarse a uno mismo, pero un tolerarse gozando y esto se da porque se ama³⁵³.

Si bien uno se tolera gozando porque ama estar en unidad, ama la unidad en sí mismo; pero la dispersión también se da porque uno se deleita en la vida mundana que es la causa de la disgregación que nos lleva al ser inauténtico. Esta contraposición que se da en la vida y que ambas partes trae gozo y deleite, lo deja a uno enfrentado, sin saber qué camino tomar, dónde se va a realizar. Es una perturbación constante que tiene que resolver, porque no hay lugar intermedio entre las dos. Para salir de esta situación tiene que tomar la interpretación histórica, no dejarse llevar por consideraciones moralistas o por análisis psicológicos particulares donde se trate de dar una solución concreta y rápida en el tiempo³⁵⁴.

Para Agustín, basándose en la primera carta del apóstol san Juan 2, 15 – 17, hay tres tipos de tentaciones. Estas son mencionadas en el libro X de las Confesiones: la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la concupiscencia del mundo. Estos placeres sensuales, dice Heidegger, no se entienden en el sentido limitado de la vida sensual instintiva, sino a cómo lo han experimentado y lo experimentan fácticamente, cuándo y cómo los encuentra, como molestias e inquietudes tanto de día como de noche³⁵⁵. La concupiscencia de la carne en las noches coge más agudeza, se vuelve más fuerte, en cuanto recuerda su vida pasada y hora en cuanto se encuentra en una vida célibe se vuelve más perturbadora; además, la voluntad mientras se está despierta es más vigilante, cuando uno duerme ella también como que descansa y las imágenes que se tiene de los recuerdos

³⁵³ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 59.

³⁵⁴ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 62 – 63.

³⁵⁵ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 66.

se vuelven más vivas. Cuando uno despierta, esto que ha pasado en el sueño, le invitan a la voluntad a ceder, a caer en lo que antiguamente era. Esto pasa todos los días, mientras se esté vivo, es un peso constante que hay que llevar, es una carga molesta que se da en el yo y que no depende de otro ni se da por otro, sino se da por uno mismo porque así es la condición humana y depende de uno mismo en cuanto venza o caiga.

De tal suerte que la vida se convierte en carga, en un peso que hay que llevar constantemente, que no te deja descansar ni siquiera cuando se está durmiendo, sino que viene al sueño como imágenes ilusorias del placer sensual, que una conciencia casta jamás accedería mientras está despierto, pero en el sueño, empujado por estas fantasías, sede ante tal tentación. No quisiera caer ni estando despierto ni estando dormido, pero muchas veces, estando dormido llega a ceder ante tal delectación. Esto le lleva a Agustín a interrogarse: «¿Acaso entonces, Señor Dios mío, yo no soy yo?»³⁵⁶. Aquí el problema es el yo: «cuando paso del sueño a la vigilia, cuando ya no tienen poder sobre mí, “soy yo”. Mi “ser” se determina de alguna manera a partir del sentido del evitar y del concluir. *Sum* = yo soy - existencia; está incitada y llevada a un ser y a un cambio de ser, de modo que precisamente con esta diferencia podría modificarse la existencia y, sin embargo, no se presta»³⁵⁷.

Llega a una diferencia entre el sueño y la vigilia, y quiere saber si es él el que cede en el sueño ya que no cede en la vigilia; en la vigilia, cuando lo atacan de manera más viva las tentaciones, se mantiene firme; mientras que en el sueño, cuando solo son imágenes y por ende más débiles, cae en ellas. Heidegger interpretando este cuestionamiento afirma que el contenido del yo no reside en la conciencia, sino en el paso del involuntario al voluntario, es decir:

³⁵⁶ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 30, 41.

³⁵⁷ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 66.

Pero esta diferencia no se limita a serlo en el sentido de que, en las diferentes situaciones, "yo" me comporte de modos diferentes, sino que precisamente mediante ello mismo me es dado experimentar que me he comportado -en el sueño, por ejemplo- de esta o de aquella manera, que yo mismo no estaba realmente ahí, de tal modo que *evigilantes ad conscientiae requiem redeamus; ipsaque distantia reperiamus nos non fecisse, quod tamen in nobis quoquo modo factum esse doleamus* [al despertar volvemos a la paz de la consciencia y, por la diferencia que hay entre estar dormido y estar despierto, descubrimos que, en realidad, no hemos hecho lo que lamentamos que haya ocurrido en nosotros de la manera que sea]. Precisamente en la "transición" hacemos en nosotros mismos la curiosa experiencia de que hay algo *quod nos non fecimus* [que no hemos hecho nosotros], algo que no ha sido ejecutado por nosotros, *quod in est nobis factum* [que ha sido hecho en nosotros], pero que tiene lugar, que ocurre en nosotros, de tal modo que nos sentimos de alguna manera conturbados por ello; algo que es en nosotros, que nosotros mismos "somos" y, sin embargo, no somos³⁵⁸.

En este paso del involuntario al voluntario, de la seducción durante el sueño a la decisión durante la vigilia se manifiesta una experiencia de facticidad, que es la más radical de todas las situaciones ópticas y efectivas, en donde el yo, la vida misma, cae en sí misma, el yo cae en sí mismo y vuelve a caer siempre en el mundo de sí mismo, de tal suerte que uno experimenta que es y no es al mismo tiempo, de tal forma que su ser viene a fundarse en un originario no-ser. A partir de aquí se determina mi ser mismo en su plena facticidad de ser y no ser. Es decir, en este interrogarse de por qué se cae mientras se duerme, por qué

³⁵⁸ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 67.

las imágenes siguen seduciendo cuando ya se está despierto, es más, «cuando paso de la molestia de la necesidad al descanso de la saciedad, en ese mismo paso está el peligro de caer en la concupiscencia»³⁵⁹ me lleva a una experiencia de discrepancia de ser y no-ser, y allí se manifiesta la mismidad del yo, donde la experiencia nos muestra una permanente inseguridad, donde toda la vida es prueba y nadie sabe si ha de caer o no.

La misma condición de la vida es ya una prueba y es una prueba cada instante de la existencia, se tiene una necesidad, se quiere salir de ella, y ese paso de la necesidad a la satisfacción de esa necesidad ya es un placer que incita a quedarse en él y si nos quedamos nos enajena. «Porque ese paso es ya un placer y no hay otro lugar por donde pasar que aquel por donde nos obliga a pasar la necesidad»³⁶⁰. Es tan trágica esta situación porque no se puede rehuir el paso si se quiere vivir, si se quiere permanecer en la existencia, no pasar es morir. «La necesidad y el imperativo de conservarse exigen por su propio sentido este *transitus*»³⁶¹. Esta situación en Heidegger es insoluble, es la condición misma de la vida, es decir, el tránsito o el paso se convierte en algo importante en mi vida que no puedo conservarme si no paso por él. Esta situación se complica cuando pienso que ese paso es necesario y no es así, soy engañado por una falsa necesidad. «Muchas veces se ignora si es el cuidado necesario del cuerpo el que realmente pide esa atención o es más bien la trampa del placer sensual lo que reclama que se le satisfaga. Ante esta incertidumbre, el alma infeliz se alegra»³⁶². Heidegger toma este alegrarse asumiendo, apropiándose de ella como algo valioso y digno de ser fomentado para que se dé siempre sin darse cuenta que está cayendo en la trampa, «la propia inseguridad es explotada en beneficio de la comodidad»³⁶³. Esta es la lucha de todos los días, ésta es la vida, éste es el existir del

³⁵⁹ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 30, 44.

³⁶⁰ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 30, 44.

³⁶¹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 69.

³⁶² AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 30, 44.

³⁶³ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 70.

hombre, de todo hombre que ha tomado conciencia de su propia existencia, que se sabe vivo y que su existencia pende de cómo viva, de cómo enfrente la vida para no ser un desecho del mundo. En estas circunstancias de la vida nadie debe sentirse seguro de ser o bueno o malo, porque se puede pasar de un estado a otro, y allí debe buscar uno el sí mismo, el quién es, y allí en esa búsqueda sale a la vista la tentación.

Cuando se quiere saber qué es la vida, la única que nos dará la respuesta es la experiencia de sí mismo porque allí se da la vida. La vida significa la experiencia de sí mismo. En la experiencia de uno mismo nos encontramos con la tentación, «En esta dirección de experiencia donde hay originariamente que buscar el sí mismo. En ella, y sólo en ella, sale al encuentro la tentación»³⁶⁴, es decir, para saber qué es la experiencia de sí mismo hay que saber qué es la tentación, qué es experimentar una tentación. Para Heidegger la tentación surge del interior de uno mismo, del dinamismo de la vida, es el mismo Dasein que se tienta a sí mismo abandonándose a la vida aparentemente tranquilizadora de las tentaciones, esta aparente tranquilidad nos ciega, nos arroja de nosotros mismos provocándonos la ruina, haciéndonos caer en el vacío, en la nada. Esto se debe a los tres tipos de tentaciones:

De los placeres (*concupiscentia carnis*), del ansia de conocimiento (*concupiscentia oculorum*) y del reconocimiento social (*ambitio saeculi*), Heidegger establecerá en su hermenéutica de la facticidad el paralelismo del Dasein que se deleita con las modas sociales, que se jacta de su éxito social y que se refugia en las fortificaciones del mundo impropio de las opiniones

³⁶⁴ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 72.

públicas que, a la sazón, no dejan de ser modos de escapar de sí mismo, formas de eludir la responsabilidad de la propia existencia³⁶⁵.

Si de la concupiscencia de la carne no me puedo librar, la concupiscencia de los ojos también lo llevo conmigo y me pueden distraer en la mirada a las cosas, dándome de experto en ellas y perdiendo la luz verdadera, aquella belleza auténtica «por la que suspira día y noche mi alma... Ésta es la única y verdadera luz, y cuantos lo ven y la aman se hacen una sola cosa»³⁶⁶. A la concupiscencia de los ojos Agustín lo llama la curiosidad frívola del saber o la vana curiosidad del saber³⁶⁷. «La sensualidad es un *cómo* del experimentar pleno»³⁶⁸, es dirigir un apetito determinado a perseguir algo para lograr allí complacerse, un regocijarse con y un ocuparse de, que nos lleva a pasar el tiempo, a no ser consientes del tiempo mientras se da el placer al propio cuerpo por medio de lo visto.

Esta ansia de mirar alrededor de uno para saber qué ocurre ahí y así lograr conocimiento, nos lleva a alejarnos del sentido verdaderamente profundo de las cosas. «El ver y el oír placenteros son lo fáctico; lo placentero es tan autoevidente que ya ni siquiera lo “vemos”»³⁶⁹. La voluntad mira el placer por el placer, busca las cosas bellas y agradables solo porque encuentra placer en ellas; ya no las busca por el conocimiento, por el querer saber más, sino por el mero querer ver, es la curiosidad desnuda, sin contenidos, de tal modo que sumerge al *Dasein* en la decadencia, en la caída a la nada porque ha olvidado los fundamentos. De tal suerte que el deleite se convierte en algo perverso que aparta a quien lo toma de su propia realización, no le deja ser ni existir en su plenitud, aunque tenga un tipo de existencia que tiende al vacío y no saldrá de ahí si no se da cuenta en lo que ha caído. Para este darse cuenta necesita de reflexión, de autopreguntarse, de una

³⁶⁵ ESCUDERO, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger*, p. 184.

³⁶⁶ AGUSTÍN Martin, *Confesiones*, X, 34, 53.

³⁶⁷ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 37, 60.

³⁶⁸ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 77.

³⁶⁹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 78.

verdadera crítica del sentido de su propia realización hasta dar por lo que verdaderamente suspira su alma, por la verdadera luz.

Esta curiosidad por ver, por experimentar con lo que se ve nos puede llevar a caer en las artes mágicas, que nos lleva a apartarnos de cualquier crítica de sentido de nuestra propia realización llevándonos a la caída y, por ende, a la decadencia. Incluso, se llega a pedir a Dios prodigios y milagros por el solo hecho de tener experiencia de cómo pasa esos prodigios y milagros³⁷⁰. De esta forma, Dios se convierte en medio para lograr los fines de la concupiscencia de los ojos. «Dios tiene que soportar el verse convertido en un factor en el experimentar humano. Debe responder a una curiosidad seudoprofética escrutadora y presuntuosa, esto es, a un curioso mirar en torno centrado en él, un mirar que *no* se ajusta a su sentido del objeto, que es por tanto muero des-ajuste»³⁷¹.

Agustín da al sentido de la vista el primer lugar entre los demás sentidos en relación al conocimiento, por ende, cuando se entiende algo también por relación se puede decir ver o cuando entendemos algo con los demás sentidos.

A los ojos, en efecto, pertenece propiamente el ver; pero también usamos de esta palabra en los demás sentidos cuando los aplicamos a conocer. Porque no decimos: «Oye cómo brilla», o «huele cómo luce», o «gusta cómo resplandece», o «palpa cómo relumbra», sino que todas estas cosas se dicen ver. En efecto, nosotros no sólo decimos: «mira cómo luce» — lo cual pertenece a solos los ojos—, sino también «mira cómo suena», «mira cómo huele», «mira cómo sabe», «mira qué duro es»³⁷².

³⁷⁰ AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 35, 55.

³⁷¹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 80.

³⁷² AGUSTÍN, *Confessiones*, X, 35, 55.

«Ver quiere decir poner delante un objeto como objeto»³⁷³, todo lo que percibamos con los sentidos y lo comprendemos podemos decir que lo vemos. De tal suerte que todo lo que podamos concebir con los sentidos lo llama san Agustín concupiscencia de los ojos: «Por eso lo que se experimenta en general por los sentidos es llamado, como queda dicho, concupiscencia de los ojos»³⁷⁴. Esta segunda forma de tentación es diferente a la primera, la primera era experimentar a través de los mismos sentidos, deleitarse en la carne; mientras que la segunda es experimentar cosas por la carne. Heidegger dirá es un mero querer ver, *lux* es lo visto, por ende, hace aparecer a lo objetual como mera objetualidad, hacer aparecer un objeto como objeto constituido y fijado en la visión que ya está conocido, es buscar el ver tan solo por ver. Es por esto que esta tentación enajena al *Dasein*, le lleva a la caída y a la decadencia, le hace caer en el olvido de sí mismo, pero paradójicamente le hace ser un ser en el mundo, un ser que se encuentra en el mundo, es una especie de huida-encuentro, huye para encontrarse.

Sólo el sentido de la vista, no los demás sentidos, es convertido en operativo para la teoría general del acceso, con el mirar objetualizamos como tal, por tanto, lo objetual pasa a primer plano. Si el mirar, en su primer significado, es un mero dirigir la vista, por ende, un dato en el orden del conocimiento; pasa a significar también, en un segundo plano, lo que experimento con los demás sentidos, todo lo que experimentamos con los sentidos podemos decir ver; así, lo que se ha mirado a través de cualquiera de los sentidos, se ha convertido en objeto³⁷⁵. El ver sirve tanto para el mirar como también para lo que se experimenta con los demás sentidos. Si el ver es aplicable a todo lo que se experimenta por los sentidos, entonces la tentación del ver se manifiesta también en sus múltiples formas

³⁷³ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 80.

³⁷⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 35, 55.

³⁷⁵ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 81.

como se manifiesten a los sentidos, de forma que se vuelve muy peligrosa y uno tiene que estar atento a todas sus formas para no caer.

«Nos topamos así con un nuevo modo de la motivación del sentido de la *molestia* en la facticidad... esto es, la seriedad de la existencia tiene que venir “necesariamente” dirigida por su propia posibilidad plena de ejecución a preocuparse por ello. Una dirección de la preocupación, y una preocupación que viene dada, además, con la experiencia del “mundo”»³⁷⁶. Esta molestia se da como un experimentar fáctico, donde se constituye una existencia fáctica.

Esta forma de enajenación también se ve en la tercera forma de tentación, en el deseo de alabanza y de los honores mundanos. Esta tentación San Agustín lo expresa en el libro X, 39, 64 de las *Confesiones*, diciendo que todos los que se complacen a sí mismos disgustan mucho al Señor. Esto pasa o porque consideran un bien como si no lo fuera o porque tratan a los bienes de Dios como si fueran suyos propios, o porque los bienes que han recibido de Dios piensan que lo han alcanzado con sus propios méritos y no lo comparten con los demás. Heidegger a este tipo de tentación lo interpreta como una genuina modalidad de cumplimiento de la experiencia donde la ambición manda. «Esta agitada búsqueda de alabanzas, de ocupar lugares de autoridad y preeminencia en el mundo compartido, es una cura por agradar. Lo que equivale a decir que aquéllos de los que parte el agrado que le afecta a uno mismo, que le perciben y experimentan a uno en estos términos en el mundo compartido, pasan a ser muy importantes»³⁷⁷.

La caída en la tentación es cambiar la dirección del placer, se pasa del placer de Dios al placer de las cosas y de nosotros mismos. No se ha eliminado el placer, simplemente se ha cambiado de dirección, de allí que es difícil retornar al punto de amar y

³⁷⁶ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 86.

³⁷⁷ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 89.

temer a Dios como se debe. Este gustar mucho más de las cosas que de Dios lleva a preferir más las aspiraciones de la vida fáctica de uno. «Preferimos que se nos ame y valore más a nosotros que a ti, nos gusta que se nos ame y valore en lugar de que se te ame y valore a ti, y tendemos así a ello. Eres dejado a un lado, pasas a un segundo plano»³⁷⁸.

Este ser alabado no ocurre en razón del propio esfuerzo y mérito del hombre, sino en razón y mérito de otro, del cual lo ha recibido, es más, se alegra más de lo que lo alaban que del don que tiene por el cual es alabado. Esto constituye una caída, «porque ante Dios el hombre no es, desde el punto de vista de su importancia, sino mera “nada”. La vida en el mundo compartido, esto es, aquí en la posibilidad del poder-ser-alabado, encierra en sí el peligro de un no previsto tomarse-así-mismo-como-importante»³⁷⁹. Si pasa esto entonces se cae en la tentación, por ende, en la vanidad, en el vacío que no nos lleva más que a la nada: «caída tal que en ella el sí-mismo, y con él el ser-ahí del individuo, se llena de vanidad, decae y se pierde en el vacío y en la nada»³⁸⁰. Todo esto porque se toma algo como importante sin ser importante, se da el lugar que no le pertenece en el orden jerárquico, lo peor pasa cuando al que no es el bien se le da el lugar del bien.

Agustín confiesa también que le gusta las alabanzas, le gusta ser alabado, pero le gusta más la verdad que las alabanzas, prefiera tener la verdad a ser alabado porque el bien consiste en estar en la verdad³⁸¹, uno puede ser alabado sin estar en la verdad y la verdad no necesita de los aplausos para ser la verdad. El estar en la verdad es lo que le lleva a ser auténtico, a no traicionarse, a no caer en la tentación. La verdad es más que el ser alabado y entre ser alabado y alabar, es más alabar porque el que alaba ha reconocido el don y por

³⁷⁸ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 90.

³⁷⁹ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 91.

³⁸⁰ HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 95.

³⁸¹ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 37, 61. En esta parte de las *Confesiones* también dice: «si se me preguntara qué preferiría ser, si un loco desenfrenado y furioso, desatinado en todo, pero alabado por todo el mundo, o un ser cuerdo y firme en la verdad, seguro de sí, al que todos despreciaran y censuraran, sé muy bien lo que elegiría».

eso alaba. El don es un bien, por eso de este reconocer el don es de donde surge la alegría, es una alegría que llena, que deleita.

El bien es interpretado como el existir auténtico, incluso como la misma existencia, es donde el *yo soy* encuentra la más pura significación de sí mismo. Este sí mismo quiere encontrar el existir auténtico, en sí y por sí mismo, como un dado por sí mismo. De tal manera que la caída considerada por san Agustín como una falsificación, como la pérdida de uno, en Heidegger es el cumplimiento mismo de la facticidad, de tal suerte que la prueba o tentación se convierte en la posibilidad misma de la vida y esta posibilidad crece cuando más la vida se viva, cuando más la vida recibe de sí misma. De allí que Heidegger dirá: «En esta *tentatio*, la dirección de su superación está precisamente en un entregarse genuino al mundo compartido, pero un entregarse tal que sea realizado a partir de la posición clara que se ocupa en la facticidad de la propia vida; un entregarse tal que nunca pueda manifestarse en un mero abandono –por radical que sea – a los objetivos en cualquiera de sus significados»³⁸².

En esta interpretación que Heidegger hace de Agustín, lo trascendente lo convierte en inmanente. Esto porque él entiende que la filosofía para que sea una auténtica filosofía, en cuanto ejercicio de la razón, debe ser enteramente atea y no dirigida o apoyada por ningún credo o creencia. Este afán de convertir a la filosofía en atea no es ideológico o que responda a una ideología, sino es el producto de querer dar con una auténtica fenomenología de la existencia, donde ésta se manifiesta tal cual es, sin interferencia ni falsas interpretaciones.

³⁸² HEIDEGGER, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*, p. 93.

CONCLUSIONES

Toda la vida de San Agustín ha consistido en una continua búsqueda por dar con aquello que da al hombre verdadero sentido a su vida. Para dar con ello, se ha adentrado por diversos caminos, al no dar con lo que buscaba dejaba el método utilizado para iniciar con otro, hasta que logra dar con uno – la interioridad- que lo llevó no solo a la conversión sino hasta la cúspide: la santidad.

San Agustín utiliza el neoplatonismo de Plotino en todo aquello que no contradiga a la doctrina cristiana, sino que le sirva para dar una mejor explicación al pensamiento cristiano. Gracias a eso aportó de manera novedosa a la filosofía, porque es un nuevo pensamiento que se gesta, una nueva filosofía que nace. De esta forma, los principios cristianos se han introducido en la filosofía y ayudan a una mejor comprensión del hombre y su destino.

La interioridad se gestó dentro del pensamiento filosófico del Doctor de la Gracia por la lectura de diversos autores que le precedieron. Éstos influyeron en su modo de pensar, ya sea de modo directo o indirecto. Esto no quita que la interioridad agustiniana sea novedosa e innovadora en su tiempo y que hasta el día de hoy siga inspirando a muchos autores. Lo nuevo es el hecho de que el Obispo de Hipona fundamentó la interioridad en la noción cristiana de creación (*creatio ex nihilo*) y no en las procesiones neoplatónicas a partir del *Uno*; desde esta perspectiva se establece una diferencia radical entre las posturas que influenciaron en su pensamiento y su pensamiento mismo.

La interioridad, en el pensamiento de San Agustín, es como un método hermenéutico, que está presente, de manera transversal, en todos sus escritos, encontrándose

consolidada en el Agustín maduro de las *Confesiones X*. Esto también nos lleva a decir que a través de la vía interior desarrolla su pensamiento filosófico y, del mismo modo, el teológico y el resultado de ello son sus escritos, donde filosofía y teología van íntimamente unidas, apoyándose mutuamente.

La interioridad agustiniana no es una mera resolución o introspección psicológica, como puede parecer a primera vista, dado que una introspección consistiría en hacer memoria, recordar los hechos del pasado, experiencias vividas, significativas o ideales que han marcado la vida, pero todo ello siempre considerado desde el ángulo humano, sin considerar un aspecto trascendente a la vía interior; pues una mera resolución psicológica consistiría en que uno entra dentro de sí mismo y se encuentra consigo mismo, sin hacer una mirada por encima de sí mismo, se queda en una introspección narcisista, dado que la finalidad de la introspección como resolución psicológica es sólo sacar datos experienciales del interior del sujeto. La interioridad agustiniana es una realidad fundante y un aspecto no ajeno a la sustancia del hombre, porque en la composición global del hombre se encuentra también la actitud introspectiva, por la cual este puede entrar dentro de sí, y esto gracias a la realidad espiritual existente dentro de su naturaleza, es decir al principio de vida: el alma, que lo posibilita para encontrar dentro de sí mismo y así, a través de sí, el hombre llegue al Ser, a la Verdad, aquello que le hace ser.

El camino de la interioridad, en la experiencia personal de san Agustín, comienza en la búsqueda de respuestas a las preguntas fundamentales del ser humano. Primero lo busca en lo que es externo al alma y al no encontrar lo que busca allí, se vuelca hacia sí mismo, en un movimiento reflejo, ahondando en cuanto le sea posible en lo más profundo de sí mismo; por ello proclamará que la verdad habita dentro del hombre interior, es decir,

al hallarse en lo más profundo de su alma, parte desde allí en busca de la realidad divina y trasciende su realidad, su propio ser.

La interioridad es el resultado de la vivencia existencial meditativa de Agustín. No solamente es fruto de la pura reflexión sobre un tema propuesto por puro ejercicio de la razón o por el simple hecho de llevar un trabajo especulativo adelante, sino es el resultado de la especulación filosófica aplicada a la vivencia diaria de la condición existencial de sí mismo, hasta que logra dar con lo que realmente es y quiere, en su propia mismidad. Este camino lo encontramos reflejado en sus escritos, de un modo especial y con mayor fuerza en su libro de autobiografía: *Las Confesiones*. En ellas podemos notar una clara manifestación de esa experiencia interior, que ha marcado y va marcando su vida, pero de una manera más clara y madura cuando ya es presbítero.

San Agustín no es el que se conforma con los mínimos, su inquieta actitud de búsqueda de la verdad y de la felicidad, le llevan a desear el máximo conocimiento de las realidades, centrándose especialmente en Dios y el alma, y no descansará hasta dar con la Verdad y el Bien, fin del ser humano, porque sólo allí puede encontrar reposo, porque ha dado con la medida del corazón del hombre.

La interioridad agustiniana solo se da a través de un recorrido del ser humano que no se contenta con poco. Ésta se realiza mediante un proceso ascendente, inicia cuando uno se da cuenta que lo exterior no le basta, lo que lleva a dar un paso necesario del exterior al interior, pero una vez estando en el interior se da cuenta que eso no es todo, sino hay algo más que lo trasciende y se ve incitado a dar el paso hacia lo divino, donde uno está llamado a ser y a realizarse en su plenitud, allí es su descanso.

Para san Agustín la vía interior está conformada por tres estadios: el primero es la aversión o separación de las cosas sensibles, que no es un desprestigio o desprecio del

mundo material, ya que todo lo creado es bueno por haber salido de la bondad de Dios, aquí lo que se considera es más bien la correcta finalidad dada a las cosas creadas por parte del sujeto, por esto la aversión consiste en alejar al hombre de vivir embotado en las cosas, disperso en las sensibilidades, dado que todo ello le impide al hombre conocer a Dios, puesto que Dios trasciende nuestro conocimiento sensible; el segundo estadio es la conversión o el adentrarse dentro de uno mismo, que consiste en un cambio de vida o reorientar la *mirada dispersada*, involucrando el sentido ético, entendido como una vida en virtudes y, al mismo tiempo, el cultivo del conocimiento de modo especial la filosofía, pero también las artes liberales; el tercero es la trascendencia, cuyo sentido consiste en la contemplación de Dios o llegar al conocimiento de Él, porque el fin de la interioridad es el autoconocimiento unido a la contemplación del Absoluto, que se transluce en la unión con Él.

La Interioridad no debe ser entendida como una simple meditación centrada en un yo solitario en búsqueda de autoafirmación, no es una reflexión egocéntrica a modo cartesiano que busca simplemente autoafirmar la existencia del yo; tampoco debe ser entendida como una autocontemplación de la existencia encerrada en sí misma, sin apertura a lo trascendente, que termina en una desesperada soledad personal; la Interioridad debe ser entendida como una meditativa contemplación profunda que conduce no solo a la contemplación de sí, sino también a la contemplación del Sumo Ser y la Suma Bondad, donde el yo se encuentra con el totalmente Otro, donde el yo depende totalmente del Tú, es el Tú que hace ser al yo, porque el Tú es el absoluto y el yo en búsqueda de absolutización, el Tú es la medida de la Verdad y la Verdad misma que está en nosotros. Este encuentro es lo que hace que verdaderamente valga la pena vivir, por eso no puede haber antropología sin metafísica, el yo palpable nos lleva al Tú trascendente, de este modo, la antropología se convierte en camino para llegar a una metafísica del Ser Absoluto, fundamento de todo ser.

De lo anterior podemos decir que San Agustín a través de la antropología trascendió al ámbito metafísico, por ello es considerado como «el metafísico de la interioridad humana integral». Todo esto lo logra gracias a que utiliza su experiencia interior como generadora de la certeza hacia la verdad que se da a la razón y, al mismo tiempo, le da una evidencia inmediata del Ser.

La Interioridad no se agota en sí misma, es el quicio del cual se parte a una inmensidad inagotable de conocimiento. Agustín ve la Interioridad como un camino que conduce a la sabiduría; sabiduría que se consigue de manera contemplativa de realidades eternas. Por ello, la Interioridad es el modo de llegar a la contemplación de la Verdad, del Amor, del Bien; es el modo de ir y contemplar a Dios. Este método agustiniano lleva al conocimiento del alma y del alma a Dios. Pero como el alma y Dios son realidades espirituales, de tal modo imposible conocerlos por los sentidos, sino solo por la razón, entonces los sentidos tienen que callar, en cuyo silencio la razón tiene que abrirse camino, sin nada que le entorpezca, para poder conocer y alcanzar sabiduría.

El descubrimiento de la Interioridad por parte de San Agustín le llevó también a encontrar la argumentación necesaria para demostrar la inmortalidad del alma. Si el alma es capaz de conocer la ciencia y permanecer en ella, y al ser la ciencia perenne entonces el alma es perenne, es decir, inmortal. Dicho de otro modo, la razón al ser el contenedor de la ciencia y la razón es una de las cualidades del alma, entonces el alma es inmortal. Lo mismo se puede decir de la verdad, la verdad permanece siempre y si algo le conoce entonces permanece siempre, el alma la conoce, luego el alma permanece. Ciencia y verdad van unidas, no hay ciencia sin verdad, esta unión se da en el alma.

Es de vital importancia, dentro de la interioridad, el tema de la iluminación. Con otras palabras, la razón natural solo puede conocer las realidades sensibles gracias a que

posee una luz. Esto también ocurre para que conozca las realidades inteligibles, es decir, la razón necesita de la luz de la gracia para poder contemplar y conocer las verdades inteligibles. Sin esta luz sería incapaz de conocer, como el ojo sin la luz no puede ver.

Todo camino conduce a una meta, la interioridad agustiniana es un camino de ascensión hacia la contemplación de la divinidad. El punto de partida es la realidad natural, el recorrido es trascender su realidad natural, el punto culmen es la felicidad que consiste en la contemplación de Dios y la deleitación de la Verdad Suprema. Estos pasos se dan gracias a que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, sino se tuviese esta realidad creada de base con estas características, el conocimiento de sí no posibilitaría el conocimiento de Dios.

La interioridad agustiniana no es algo absurdo, tampoco intrascendente; porque el *Doctor de la Gracia* elaboró una antropología exhaustiva por medio de la vía interior, considerando al hombre en la totalidad de sus factores, tanto interior como exterior, pero sin olvidar su unidad sustancial, y todo ello sustentada en la realidad metafísica y trascendente.

La cumbre de la interioridad es la contemplación de Dios, se podría decir que es la felicidad, sin olvidar que el que lo genera es Dios, pues el hombre posee un ansia de felicidad y muchas veces lo busca en las realidades mutables y sensibles, las cuales le dejan insatisfecho; por esta razón busca la felicidad en realidades que trascienden su naturaleza, en una naturaleza inmutable, eterna, ya que solo la posesión de ellas da al hombre la felicidad plena. Desde aquí se puede concluir que el hombre alcanza la felicidad plena únicamente en Dios y al mismo tiempo en la posesión de la Verdad plena y el Amor absoluto, que es Dios. Dios nos hizo para la verdad y para el amor, nos creó por amor, nos

hizo para amar y nos realizamos amando. El hombre debe amar la Verdad más que a uno mismo, la única vía de realizarse y trascenderse.

Para san Agustín la vida feliz solo lo consiguen quienes lo buscan en Dios, porque con él, en él y por él está el verdadero gozo; los que no lo buscan en Dios, aunque lo deseen alcanzar, nunca lo encontrarán, porque su búsqueda está por mal camino, buscan donde no está.

La escuela de la interioridad propone, al mundo actual, una educación al hombre en su integridad, es una invocación a la educación del hombre interior y, al mismo tiempo, una llamada a llevar una ética aplicada a la vida, porque solo así el hombre alcanzará el bien, la verdad y la felicidad, y en ese sentido el hombre desarrollará su capacidad de responsabilidad y libertad.

En la modernidad diversos autores concurrieron a la vía interior y desarrollaron una reflexión filosófica respecto a ella, como, por ejemplo: Descartes, Arthur Schopenhauer, Charles Taylor. Del mismo modo, san Agustín, influyó en corrientes filosóficas, a una de las actuales se le conoce como fenomenología, dentro de ella tenemos a Max Scheler, Edmund Husserl, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein y Martin Heidegger

Martin Heidegger, en las lecturas de San Agustín, ve revitalizar su vida interior después del alejamiento que ha tenido del catolicismo, «el creo para entender» lo interpretará desde el sujeto que se realiza a sí mismo a partir de la fe y la vida. A estas lecturas que hace de Agustín le da una nueva interpretación, sacando nuevas luces para un nuevo sistema que desea construir: la fenomenología de la vida religiosa cristiana, donde él se pone como el centro de estudio y, a partir de aquí, marcará una nueva postura ante el cristianismo. Esto se deja notar con claridad en las lecciones dadas en la Universidad de Friburgo en el verano de 1921.

De esta forma, San Agustín se convierte para Heidegger en un autor decisivo, porque ha influenciado en su vida de manera profunda. Es el Agustín que ha influenciado de manera decisiva en la pregunta por el sentido de la vida que se da en el acontecer cotidiano, por tanto, en la historia fundamental del ser. En este sentido interpreta al obispo de Hipona en una doble tendencia, por un lado, en una fenomenología del yo y, por otra, en el ser ahí como tiempo.

La vida es el lugar donde se dan los más genuinos significados del ser, tres son los hilos que conducen esta búsqueda: el ser como tener, el ser como acontecer y el ser como buscar. El primero no es objetivable, simplemente acontece, es donde se da y se ve la facticidad de la vida; el segundo es lo que constituye el ser-histórico de la vida; el tercero es la búsqueda que se da en el preguntar constante, de tal modo que se convierte en un modo de vida, en una forma de estar ahí del ser, aunque en Agustín es un buscar-encontrar, en Heidegger es la búsqueda por la búsqueda, es buscar para seguir buscando.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE SAN AGUSTÍN:

- Agustín, (1994). *Del Orden, Escritos Filosóficos (Iº)*. Obras Completas. (t. I). [Trad. Victorino Capanaga]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1994). *De la Vida Feliz, Escritos Filosóficos (Iº)*. Obras Completas. (t. I). [Trad. Victorino Capanaga]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1994). *Soliloquios, Escritos Filosóficos (Iº)*. Obras Completas. (t. I). [Trad. Victorino Capanaga]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1994). *Vida de san Agustín, escrita por san Posidio*. Obras Completas. (t. I). [Trad. Victorino Capanaga]. Madrid: BAC.
- Agustín, (2015). *Confesiones*. Obras Completas. (t. II). (Undécima reimpresión). [Trad. Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC
- Agustín, (2003). *Confesiones*. [Trad. Primitivo Tineo Tineo]. Madrid: Ciudad Nueva.
- Agustín, (2010). *Confesiones*. [Trad. Alfredo Encuentra Ortega]. Madrid: Gredos.
- Agustín, (1994). *Confesiones de san Agustín comentadas*. (Libros 1-10). [Trad. Pío de Luis]. Valladolid: Estudio Agustiniano.
- Agustín, (2009). *Contra los académicos. Obras Filosóficas*. Obras Completas. (t. III). (Segunda reimpresión). [Trad. Victorino Capanaga]. Madrid: BAC.
- Agustín, (2009). *La dimensión del Alma, Obras Filosóficas*. Obras Completas. (t. III). (Segunda reimpresión). [Trad. Victorino Capanaga]. Madrid: BAC.

- Agustín, (2011). *De las costumbres de la Iglesia. Escritos Apologéticos*. Obras Completas. (t. IV). (segunda reimpresión). [Trads. Victorino Capanaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta y H. Rodríguez]. Madrid: BAC.
- Agustín, (2011). *De la utilidad de creer, Escritos Apologéticos*, Obras Completas, (t. IV). (segunda reimpresión). [Trads. Victorino Capanaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta y H. Rodríguez]. Madrid: BAC.
- Agustín, (2011). *De la Verdadera Religión, Escritos Apologéticos*. Obras Completas. (t. IV). (Segunda reimpresión). [Trads. Victorino Capanaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta y H. Rodríguez]. Madrid: BAC.
- Agustín, (2016). *La trinidad, Escritos Apologéticos (2º)*, Obras completas. (t. V). [Trad. Luis Arias]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1956). *Del don de la perseverancia, tratados sobre la gracia*. (2da.ed.). Obras Completas. (t. VI). [Trads. Victorino Capanaga – AA.VV.]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1983). *Sermones (2º) 51-116. Sobre los Evangelios Sinópticos*. Obras Completas. (t. X). [Trads. Lope Cilleruelo, Moisés Campelo, Carlos Moran y Pio De Luis]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1985). *Sermones (6º) 339-396. Sobre diversos temas*. Obras Completas. (t. XXVI). [Trad. Pio De Luis]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1987). *Cartas (1º) 1-123*. Obras Completas. (t. VIII). [Trad. Lope Cilleruelo]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1987). *Cartas (2º) 124-231*. Obras Completas. (t. XIa.). [Trad. Lope Cilleruelo]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1965). *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124)*. Obras Completas. (t. XIV). [Trad. Vicente Rabanal, O. S. A.]. Madrid: BAC.
- Agustín, (1957). *Del Génesis a la letra, incompleto. Tratados Escriturarios*. Obras Completas. (t. XV). [Trad. Balbino Martin Perez, O. S. A.]. Madrid: BAC.
- Agustín, (2007). *La ciudad de Dios (1º)*. Obras Completas. (t. XVI). [Trads. Santos Santamarta Del Rio, Miguel Fuertes Lanero]. Madrid: BAC.

Agustín, (1967). *Enarraciones sobre los salmos (4º y último)*. Obras Completas. (t. XXII). [Trad. Balbino Martín Pérez, O. S. A.]. Madrid: BAC.

Agustín, (1984). *Sermones (5º) 273-338. Sermones sobre los mártires*. Obras Completas. (t. XXV) [Trad. Pio de Luis]. Madrid: BAC.

Agustín, (1986). *Actas del debate con Fortunato. Escritos antimaniqu coastos (1º)*. Obras Completas. (t. XXX). [Trad. Pio de Luis]. Madrid: BAC.

Agustín, (1986). *Réplica a Adimanto. Escritos antimaniqu coastos (1º)*. Obras Completas. (t. XXX). [Trad. Pio de Luis]. Madrid: BAC.

Agustín, (1986). *Réplica a la carta llamada «del Fundamento. Escritos antimaniqu coastos (1º)*. Obras Completas. (t. XX). [Trad. Pio de Luis]. Madrid: BAC.

Agustín, (1993). *Contra Fausto. Escritos antimaniqu coastos (2º)*. Obras Completas. (t. XXXI). [Trad. Pio de Luis]. Madrid: BAC.

Agustín, (1988). *La música. Escritos varios (1º)*. Obras Completas. (t. XXXIX). [Trads. Lope Cilleruelo - AA. VV]. Madrid: BAC.

Agustín, (1995). *Regla a los siervos de Dios. Escritos varios (2º)*. Obras Completas. (t. XL). [Trads. Pío de Luis - AA. VV]. Madrid: BAC.

Agustín, (1995) *Las Retracciones. Escritos varios (2º)*. Obras Completas. (t. XL). [Trads. Pío de Luis - AA. VV]. Madrid: BAC.

OBRAS DE PLATÓN:

Platón, (1985). *Diálogos*. (Vol. 1). [Trads. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual]. (segunda reimpresión). Madrid: Gredos.

Platón, (1992). *Diálogos*. (Vol. 2). [Trads. J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri y J. L., Calvo]. (segunda reimpresión). Madrid: Gredos.

Platón, (1992). *Diálogos*. (Vol. 5). [Trads. M. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero]. (primera reimpresión). Madrid: Gredos.

OBRA DE ARISTÓTELES:

Aristóteles, (1998). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. [Trad. Julio Pallí Bonet]. (cuarta reimpresión). Madrid: Gredos.

OBRAS DE PLOTINO:

Porfirio, (2002). *Vida de Plotino*. [Trad. Jesús Igal]. Madrid: Gredos.

Plotino, (2002). *Enéadas I-II*. [Trad. Jesús Igal]. Madrid: Gredos.

Plotino, (2002). *Enéadas III-IV*. [Trad. Jesús Igal]. Madrid: Gredos.

Plotino, (2002). *Enéadas V-VI*. [Trad. Jesús Igal]. Madrid: Gredos.

OBRAS DE HEIDEGGER:

Heidegger, M. (1999). *Estudios sobre mística medieval*. [Trad. Jacobo Muñoz]. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. [Trad. Eustaquio Barjau]. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. [Trad. Jorge Uscatescu]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2012). *Ser y Tiempo*. [Trad. Jorge Eduardo Rivera]. Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2000). *Tiempo y Ser*. [Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque]. (2da ed.) España: Tecnos.

Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. [Trad. Jesús Adrián Escudero]. Madrid: Editorial Trotta.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS:

Fitzgerald, A. (2001). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. España: Monte Carmelo

Oroz, J. & Galindo, J. (1998). *El pensamiento de san Agustín para el hombre de hoy. La filosofía agustiniana*. (Tomo I.). Valencia: EDICEP

Magnavacca S. (2005). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Argentina: Miño y Dávila editores.

LIBROS Y MANUALES:

Alesanco, T. (2004). *Filosofía de San Agustín. Síntesis de su pensamiento*. Madrid: Augustinus.

Beuchot, M. (2013). *Hermenéutica analógica. Lenguaje y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Blazquez, N. (2012). *Filosofía de San Agustín*. Madrid: BAC.

Catapano, G. (2010). *Agostino*. Roma: Carocci editore.

Dilthey, W. (1944). *Orígenes de la hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escudero, J. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. (vol. 1). Barcelona: Herder.

Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Farías, V. (1998). *Heidegger y el nazismo*. (2da ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Fraile, G. (2005). *Historia de la filosofía. Grecia y Roma*. (t. I). (octava reimpresión). Madrid: BAC.

Gardeil, H. (1973). *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. (t. I.) *Introducción a la lógica*. [Trad. Salvador Abascal Carranza]. México: Editorial Tradición.

- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. [Trad. Arsenio Pacios Salvador Caballero]. (Segunda reimpresión). Madrid: Gredos.
- Gonzalez, A. (1961). *Tratado de Metafísica Ontología*. Madrid: Gredos.
- Grondin, J. (2011). *El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer*. [Trad. Lucy Sanabria]. En: *Entre fenomenología y hermenéutica Franco*. (pp. 139 – 163). Francisco de Lara (Ed). Madrid: Plaza y Valdes.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. [Trad. Antoni Martínez Riu]. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* [Trad. Antoni Martínez Riu]. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. [Trad. Angela Ackermann Pilári]. Barcelona: Herder.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* [Trad. Eliane Cazenave Tapie Izoard]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, [Trad. Wenceslao Roces]. (t. II). (Quinta reimpresión). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2009). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. [Trads. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces]. (Vigésima reimpresión). México. D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Juan Pablo II, *Fides et Ratio* (14 de septiembre 1998). Carta Encíclica.
- Juan Pablo II, *Augustinum Hipponensem* (28 de agosto de 1986). Carta Apostólica.
- Lozano, V. (2008). *Historia de la filosofía*. España: EDICEP.
- Lucas, R. (2008). *El hombre, espíritu encarnado. Compendio de antropología filosófica*. (5ta. ed.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Marías, J. (1980). *Historia de la filosofía*. (32ª ed.) Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente.

Merino, J. (2001). *Historia de la filosofía medieval*. En Sapiencia Rerum. Serie de manuales de Filosofía. Madrid: BAC.

Quiles, I. (1989). *La interioridad agustiniana*. Buenos Aires: Depalma.

Reale, G. & Antiseri, D. (2008). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Antigüedad y Edad Media*. (t. I). (Cuarta reimpresión). Barcelona: Herder.

Reale, G. & Antiseri, D. (2010). *Historia de la filosofía I Filosofía pagana antigua*. [Trad. Jorge Gómez]. Colombia: San Pablo.

Safranski, R. (2003). *Un Maestro de Alemania Martin Heidegger y su tiempo. Biografía*. [Trad. Raúl Gabás]. Barcelona: Fabula Tusquest Editores.

Sciacca, M. (1955). *San Agustín*. (t. I). [Trad. Ulpiano Álvarez Díez]. Barcelona: Talleres gráficos Agustín Nuñez.

Sloterdijk, p. (2011). *Sin Salvación Tras las huellas de Heidegger*. [Trad. Joaquín Chamorro Mielke]. Madrid: Ediciones Akal.

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. [Trad. Ana Lizón]. Barcelona: Paidós.

Zambrano, M. (1995). *La Confesión: Género literario*. Madrid: Biblioteca de Ensayo.

TESIS:

Carron, A. (2010). *María Zambrano y San Agustín. Diafanidad de la persona y transparencia del corazón*. (Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada). Recuperado de <https://hera.ugr.es/tesisugr/18806016.pdf>

Llansa, S. (2009). *La interioridad como vía de acceso al descubrimiento del Ser: perspectiva antrópica*, (Tesis doctoral, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. Rosario - Argentina). Recuperado de http://www.ucel.edu.ar/upload/libros/Llansa_%20La_interioridad_como_via_de_acceso_al_descubrimiento_de_%20Ser.pdf

REVISTAS Y ARTÍCULOS:

- Calabrese C. (enero –junio 2017). *Tránsito de la fenomenología a la hermenéutica. Heidegger lector de Confesiones X, 1-23*. En: *Open Insight*, 8 (13), 189 – 215.
- Capanaga V. (1956). *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana*. En: *Augustinus*, 1, 201 – 213.
- Cipriani, N. (2011). *Las fuentes cristianas de la doctrina trinitaria en los primeros Diálogos de san Agustín*. En: *Augustinus*, 56, 369 – 384.
- Esposito, C. (2005). *Heidegger: da Agostino ad Aristotele*. En: *Fieri. Annali del Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi*, 3, 63 – 84.
- Esposito, C. (2009). *Heidegger y Agustín. La memoria, la tentación, el tiempo*. En: *Pensamiento*, 65 (245), 433 – 462.
- Florez, R. (2003). *Pensadores fronterizos: ¿Cómo leyó Heidegger a San Agustín?* En: *Pensadores en la frontera*. Actas VI Encuentros Internacionales de filosofía en el Camino de Santiago. (coord. M. Agís Villaverde, J. Ríos Vicente), 107 – 126.
- Martinez, A. (1980). *La ética de Sócrates y su influencia en el pensamiento occidental*. En: *Baetica, estudios de arte, geografía e historia*, 3, 317 – 334.
- Masis, J. (2013). *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: La Destrucción de la Tradición Ontológica de la mano de Lutero*. En: *Logos. Revista Filosófica*, 40 (120), 7 – 34.
- Oroz, J. (1990). *Tres grandes testigos de la luz interior: San Agustín, san Buenaventura y J. Henry Newman*. En: *Augustinus* 35 (234), 233 – 277.
- Uña, A. (2008). *De relato a reflexión en el problema del yo. Para leer las Confesiones de San Agustín*. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25, 211 – 244.

WEB:

- DATOS.BNE.ES. (2017). *Confesiones de san Agustín*. Recuperado de <http://datos.bne.es/resource/XX2172955>.