

Aventuras y desventuras del individualismo actual

Una respuesta agustiniana

DOMINGO NATAL ÁLVAREZ*

“En la posibilidad de ser yo,
la vida conserva su aliento
y su vitalidad de fuerza que avanza”:
E. LEVINAS.

SUMARIO: El individualismo actual y su contrucción del yo, reúne dos temas claves de la cultura occidental: el de la libertad humana y el derecho de la persona a su autorrealización. Pero ésta puede también entenderse como una cultura del puro capricho donde parece que “todo vale” y que elude la interioridad, la comunidad humana y el compromiso social. Para J-L. Marion, Lyotard, A. Hartle, Derrida y otros autores, la experiencia de S. Agustín tiene mucho que aportar a la reconstrucción del yo y de la persona humana hoy.

PALABRAS CLAVE: individualismo, identidad moderna, posmodernidad, origen del yo, cultura actual, auto-realización, Agustín. (*Al P. José del Rey Fajardo, S.I., que siempre me animó en estos estudios*)¹.

ABSTRACT: Today individualism outlines two fundamental issues of our culture: that of human freedom and the right of the person to self-realization.

* E-mail: dnatal43@hotmail.com.

Estudio Agustiniano. Valladolid.

¹ Cf. D. NATAL, “La aventura posmoderna”, *Est. Agust.* 27 (1992) 53-122; 29 (1994) 97-153; 30 (1995) 437-490. D. NATAL, “La posmodernidad en nuestros días”, *Pensamiento Agustiniano* 18 (2003) 13-34; “La respuesta agustiniana”, *Ib.*, 18 (2003) 35-65: Jornadas Internacionales Agustinianas de Caracas.

But this can also be understood as a culture of mere whim or “anything goes”, and avoids the interior life, the human community and social engagement. J.-L. Marion, Lyotard, A. Hartle, Derrida and others, think that the experience of St. Augustine, has much to contribute to the reconstruction of self and the human person today.

KEY WORDS: individualism, modern identity, posmodern, self, self-realization, today culture, Augustine.

1. Variedades de la experiencia religiosa actual y su futuro

Ch. Taylor se plantea aclarar un gran problema actual: “¿Qué significa decir que nuestra época es secular?” y ¿cuál es el papel de la religión hoy? Para esto, analiza *Las variedades de la experiencia religiosa* de W. James, tal como hizo en las Conferencias de Gifford, Edimburgo, de 1999. Así, muestra que, según James:

“La palabra ‘religión’, tal como se usa ordinariamente, es equívoca. Un repaso a la historia revela que, por lo general, los genios religiosos atraen a discípulos y generan grupos de simpatizantes. Cuando dichos grupos llegan a ser lo bastante fuertes como para ‘organizarse’, se convierten en instituciones eclesiásticas con sus propias ambiciones corporativas. Aparecen entonces el espíritu de la política y el afán de dominio dogmático y contaminan la inocencia original; de modo que cuando hoy en día oímos la palabra ‘religión’, pensamos inevitablemente en una u otra ‘Iglesia’; y para algunas personas la palabra ‘religión’ sugiere tanta hipocresía y tiranía, mezquindad y pervivencia de la superstición que se enorgullecen de decir, de forma genérica e indiscriminada, que ‘pasan’ totalmente de la religión”².

Para evitar estos inconvenientes, se subraya, con fuerza, la interioridad de la religión. Así, dice Taylor: “el énfasis de James en la religión personal, incluso su insistencia en que en eso consiste la *auténtica* religión, y no en la práctica colectiva, puede parecer enteramente comprensible, incluso axiomática, para muchas personas”: R 24. Pero, a veces, los más legalistas desconfían de los “místicos” tanto en el catolicismo como en el islamismo. El mismo James puede dar la impresión que la experiencia religiosa personal es “la única forma que puede adoptar la religión hoy en día” pero esto no es cierto. De hecho, cuando habla de Santa Teresa dice, con cierta exaspe-

² Ch. TAYLOR, *Las variedades de la religión hoy*, Paidós, Barcelona 2003, 18. En adelante R.

ración, que su idea de religión “parece haber sido la de un coqueteo amoroso inacabable –si podemos hablar así sin ser irreverentes– entre el devoto y la deidad”: R 34.

Por otra parte, la dimensión corporativa, fraterna y eclesial, de “cuerpo místico” no puede faltar ni en el cristianismo ni en el pueblo de Dios de Israel ni en la *umma* islámica. Del mismo modo la teología de la fe nunca puede faltar, a pesar de los excesos, pues: “La fe y la esperanza deben ser *en algo*”, y la experiencia religiosa debe concretar su contenido y no quedar en puro sentimiento.

Del mismo modo, la religión no tiene porqué ofrecer, siempre, una visión de “color rosa” sino que debe atenerse a la realidad de la vida humana. De hecho, también los creyentes tenemos nuestros miedos y percibimos, bien, la amargura de la vida y la falta de sentido de la misma (‘melancolía religiosa’), y conocemos el abismo de “una aguda conciencia” del propio pecado y del mal. En este sentido, para James, las religiones “pesimistas”, como el budismo y el cristianismo, son más perfectas, porque: “En esencia son religiones de salvación: el hombre debe morir en una vida irreal para nacer en otra real”: R 46. Este nuevo nacimiento produce una mayor confianza, paz, armonía, más *ganas de ser*, de vivir y actuar, para llegar a una vida más abierta y más vinculada “a un poder superior” y “un sentimiento de euforia y libertad”, “a medida que caen los muros del egoísmo” y “nuestro centro emocional oscila hacia sentimientos de amor y armonía”: R 47.

Esta clase de religión liberadora está en plena expansión en USA, en América Latina, en África y en algunas partes de Asia. Pero, la melancolía es una vieja historia de la religión, como la amargura y la acedia, tanto en la Edad Media como en el mundo Antiguo, que no ha desaparecido en nuestro tiempo y hoy reaparece como sin sentido de la vida y vacío de la misma donde todo se viene abajo. Estamos ante un agotamiento del sentido “donde todas las fuentes tradicionales, teológicas, metafísicas, históricas, pueden ser cuestionadas”: R 49. En otro tiempo, esto era como un exilio de la fiesta general, que afectaba al individuo, pero hoy afecta “a todo y a todos” como ya vio Baudelaire. No se trata sólo de la muerte de Dios sino del cansancio y la melancolía más negra en la lucha contra el mal y la injusticia que puede inducir fácilmente al “todo vale”.

Por lo demás, según James, no está claro que el agnosticismo sea una norma muy aceptable, pues: “una regla de pensamiento que me impidiera absolutamente reconocer cierto tipo de verdades en el caso de que realmente existieran, sería una regla irracional”: R 58. Es cierto que James pregunta también: “¿cómo podemos creer en un dios bueno y omnipotente, en el

estado actual del mundo? James aborda también esta cuestión, en otro artículo, acerca de *The Will to Believe* (¿Is Live Worth Living?): R 62.

Por su parte, el agnóstico afirma que no hay nada que pueda ni debe interesarnos en el problema de Dios y así lanza “una profecía autorrealizadora”, pero también piensa “que es el propio creyente quien ha inventado la ilusión que le tiene embaucado”: R 64. No obstante, ambas posturas “siguen pareciéndoles plausibles a muchas personas en nuestro mundo”: R 65. A muchos les sigue atrayendo la fe e incluso “vemos cómo atrae a otros”, aunque, a veces, tenemos la impresión de que esta postura es demasiado simple y nos acobardamos ante los vetos agnósticos que ven esta fe como algo débil y un tanto engorroso para este tiempo: R 66. C. Geertz, piensa que James se deja seducir por la religiosidad individualista y subjetivista, pero también se daba cuenta de las sombras y problemas de esta religión de la experiencia, la identidad y el poder: R 68.

En todo caso, en el antiguo mundo “encantado” de M. Weber, la presencia de Dios era evidente y se invocaba públicamente, el “cuerpo místico” religioso se fundía con el cuerpo social, y la presencia de Dios en el cosmos se extendía al “cuerpo político” que “era un pueblo bajo Dios” y tenía una “religión civil”, según R. Bellah, que le acompañará casi siempre: R 78. Así, vgr. Norteamérica, era como un nuevo Israel con sus designios divinos de “la última y la mejor esperanza de la Tierra” (Lincoln): R 79.

Pero hoy ha surgido una gran fractura entre los que creen en este modelo y los que piensan que necesitamos otro, basado simplemente en la naturaleza humana o en una nueva idea de civilización, menos dependiente de la experiencia religiosa aunque esta fuera una Iglesia católica universal, válida para todos. Ahora bien, como tampoco hay acuerdo en qué identidad religiosa es preferible, lógicamente, “las identidades denominacionales tienden a separar la religión del Estado”, “si no de *jure* al menos de *facto*”: R 84. Porque, en efecto: “ninguna Iglesia podría definir y representar en exclusiva el vínculo entre la sociedad política y la providencia divina”: R 85. Pero, los fieles y los grupos *neo*, quieren mantener la antigua (*paleo*) vinculación entre religión e “identidad política”.

E, incluso, algunas sociedades anglosajonas han abandonado la antigua vinculación entre Iglesia y Estado pero han mantenido una especie de “síntesis establecida” de normas morales o código de “decencia”. De hecho: “El patriotismo inglés se construyó para muchas personas alrededor de este complejo de normas y creencias”: R 86. En Polonia ha ocurrido algo parecido pero más anticuado porque se funde la pertenencia social y la confesional. De modo semejante, en Irlanda, primero se mira a la Revolución francesa pero al final “las formulaciones católicas tomaron el rele-

vo”: R 88. Ahora bien, la revolución francesa o la española que formula “la vida en un régimen ‘barroco’ genera experiencias que son fuertemente disuasorias en este sentido”: R 88.

A partir de 1960, surge una revolución cultural personalizadora que alienta y exige un mundo nuevo en la forma de vivir y expresarse. “Lo que es nuevo es que esta clase de cultivo del ‘yo’ parece haberse convertido en un fenómeno de masas”: R 89. Es la revolución del consumo que afloja los vínculos familiares y sociales, y los lazos de asistencia mutua. Al retroceder la miseria, la gente se concentró en su vida y su familia, vive más a su aire, con nuevos bienes y servicios y “estilos de vida más libres que éstos hacían posibles”: R 90. Así, la “búsqueda de la felicidad” se hacía algo más inmediato para todos, y surge un nuevo mundo joven con su propia “cultura juvenil”, como estado de vida y grupo social que privilegia “las preferencias del individuo” y su personalidad, y una constante expansión de “la cultura de la *autenticidad*” que reta el modelo impuesto por la “autoridad política o religiosa”: R 92.

Esto existía antes en grupos de intelectuales, vgr., en el de Bloomsbury, como reflejan las famosas palabras de Virginia Woof: “En o alrededor de diciembre de 1910, la naturaleza humana cambió”: R 93. Pero, sólo después de la IIª guerra mundial esta idea se extendió con expresiones como: “Vive tu vida”, o “sed vosotros mismos”. Así: “Proliferaron las terapias que prometían ayudarte a encontrarte a ti mismo, a realizarte a ti mismo, a liberar tu verdadero yo, y otras cosas por el estilo”: R 93. Pero, por otra parte, hoy necesitamos mucho de la aprobación de los otros y que “contribuyan a definir el significado de nuestra acción”: R 95.

Así, aparecen un sinfín de mónadas urbanas que se mueven entre el solipsismo y la comunicación, entre la observación y la exhibición, la individualización y la fusión, entre el “hombre deshabitado” y la “multitud solitaria”. Pero el individualismo, en sus diversas fórmulas expresivas o auténticas, “en conjunto parece mantener un avance constante”, “y todo parece señalar una nueva forma de estar juntos dentro de la sociedad”: R 97. En todo caso, el nuevo individualismo no pone en duda la idea “de nosotros mismos como pueblos soberanos”, y el relativismo moderado, que acompaña a la ética de la autenticidad, para que cada uno viva su propia vida y sus valores “tiene un firme fundamento en la ética” y “viene exigido por ella”, pues la ética de la libertad tiene en la tolerancia su clave. Así, Jean-Louis Schlegel señala como valores de la juventud actual: “derechos del hombre, tolerancia, respeto a las convicciones del otro, libertades, amistad, amor, solidaridad, fraternidad, justicia, respeto a la naturaleza, intervención humanitaria”: *Esprit* 233 (1997)29: R 98 (traducción mía).

Hasta hace muy poco unas virtudes fuertes e impuestas por la colectividad asediaban la libertad individual. Pero John Stuart Mill formuló el *principio del daño* que afirma que: “nadie tiene derecho a interferir en mi vida por mi propio bien, sino sólo para prevenir un daño hacia otros. En su día, esta idea estaba lejos de ser generalmente admitida; parecía una puerta abierta al libertinaje”: R 99. Pero, hoy esta idea goza de amplio consenso y parece ser “la fórmula exigida por el individualismo expresivo dominante”: R 99. Así, la búsqueda de la felicidad individual fue consagrada por el liberalismo de la revolución norteamericana pero con los límites de una ética del trabajo productivo, los “valores familiares” y de una “ética ciudadana, centrada en el bien del autogobierno, al que debía conformarse la vida de los norteamericanos”: R 100. Al principio estas limitaciones tuvieron bastante influencia, pero hoy han remitido. Y: “Los tribunales están cada vez más preocupados por defender la “privacidad” (intimidad) del individuo”: R 101.

Entonces, los principios del respeto mutuo y sus derechos están ya muy integrados en la cultura de Occidente, y, esta conciencia erosiona su complementaria de “pertenecer a una comunidad política, particular, lo cual tiene aspectos positivos y negativos”: R 102. Por eso, algunos grupos conservadores de EE.UU., y buena parte del cuerpo dirigente católico, “liderado por el Vaticano”, opone una fuerte resistencia a la nueva espiritualidad que amenaza, en cierto modo, a toda “autoridad monolítica”. Esta postura también resulta bastante controvertida y eso indica “hasta qué punto nos hemos alejado del antiguo orden (régimen)”: R 107. Pero hoy, hay que reconocer que la religión tiende a desprivatizarse.

Antes de seguir este proceso, conviene analizar la “lógica de la subjetivación moderna” de la religión, a partir del primitivo “yo blindado”. Pues, frente a esa “identidad blindada”, fría y controlada, una de las reacciones “fue dar prioridad al sentimiento, a la emoción, a una fe capaz de movernos”: R 107. Esto hicieron el pietismo y el metodismo, frente a la corrección teológica aunque siempre con ortodoxia. Luego, se prioriza mucho “la intensidad y la autenticidad de los sentimientos” frente a la naturaleza del objeto. Así, para Schleiermacher, la religión es un sentimiento de dependencia de un ser superior, dejarse gobernar por él. Así: “Las intuiciones personales profundamente sentidas se convirtieron en nuestro más precioso recurso espiritual”: R 109. Ahora, la norma parece ser: “que cada cual siga el camino de su propia inspiración espiritual. No dejes que te aparten del tuyo alegando que no encaja en alguna ortodoxia”: R 109. Por eso, los lectores de *El Emilio* admirarán, sobre todo, “los sentimientos profundos y auténticos de los personajes”: R 108.

Así, hoy no se entiende que alguien pueda entregarse a una autoridad externa o “adherirse a un modelo espiritual que no se presenta inmediatamente como tu propio camino, aquél que te mueve y te inspira particularmente a ti”: R 110. La norma del nuevo festival de la New Age es: “Acepta sólo lo que suene verdadero para tu propio Yo interior”(R 110), y el 80% de los norteamericanos, según Gallup, piensa que: “un individuo debe llegar a sus propias creencias religiosas sin intervención de ninguna iglesia o sinagoga”: R 110. Lo importante, aquí, son la libertad y el beneficio mutuo. Se trata de un pluralismo ilimitado vinculado a algún grupo de afinidad o instancia de apoyo. Pero, lo espiritual no está ya vinculado a una Iglesia o sociedad.

La sociedad de consumo y la opulencia no ha hecho más que favorecer esta orientación de la religión y la vida como supermercado (Houellebecq) en el que cada uno llena su cesta de la compra, que es su yo y su religión, como quiere. El nuevo imaginario social de libertad y nueva cultura de consumo ha trastornado la situación anterior y lanza “personas en masa hacia este mundo fracturado”: R 115. Así, ha aumentado el número de los ateos, agnósticos y no adscritos a ninguna religión. Otros abandonan la práctica religiosa aunque se declaran creyentes de una confesión o en Dios o fuerza impersonal o en otras religiones o en prácticas humanistas asociadas a la espiritualidad o a la terapia: R 116. Algunos se consideran católicos pero rechazan parte de los dogmas cristianos o los mezclan con otros credos. Así, la fe cristiana con el Vaticano II^o, los movimientos carismáticos y el multiculturalismo, está inmersa en “un proceso de redefinición y recomposición”, y: “La situación creada es casi enteramente nueva”: R 117.

Ahora, las personas sacan lo mejor que pueden de su “experiencia religiosa” sin preocuparse de cómo encaja a nivel social o cómo afecta al futuro de las Iglesias: R 121. Sus vínculos religiosos son completamente ajenos a la “identidad nacional” aunque podrían ofrecer un cierto “refugio religioso” que siga tejiendo el “vínculo colectivo”. Muchas personas seguirán perteneciendo a comunidades religiosas muy consolidadas, porque allí les llevará su espiritualidad, pero, no desarrollarán, realmente, su propia individualidad sino que creerán seguir “el propio camino espiritual con las opciones más blandas y superficiales”: R 123.

Con todo, ya no es fácil volver al antiguo régimen y quizá sea “más sabio quedarse con el orden actual”: R 124. Porque además, todos los regímenes tienen “sus propias formas privilegiadas de desviación” como la hipocresía, la confusión entre fe y poder, y la rebelión contra el Evangelio o la estupidez espiritual. No obstante, *la religión* y *la identidad* son dos realidades muy poderosas en el mundo actual y no parece que vayan a desa-

parecer: R 125. Tampoco las prácticas espirituales parece que vayan a evaporarse. Cada uno tratará de desarrollar las suyas, pues nadie se contenta ya sólo con la pura emoción y busca formas de hacerla realidad. James no vio todo esto, pero sí se dio cuenta que la “experiencia religiosa” y sus impulsos “son más importantes que nunca”. Y nos lleve donde nos lleve, la vivencia personal de la religión da vida a la persona y al individuo tanto y más que a la religión misma. Esto también lo vio muy bien W. James que ha enfatizado también el valor de la religión como fuente de *seguridad* personal o la idea de *conversión* como cambio total y profundo de orientación vital, aunque aquí no podamos tratar estos aspectos con más detenimiento.

2. S. Agustín ante los donatistas, pelagianos y otros individualistas actuales

El individualista escénico, identitario y narcisista, es un dualista compulsivo como los *Maniqueos*, que echa la culpa a los otros y a la sociedad de sus problemas. Pero, además es aristócrata y defensor de su honor, como el *Donatista*, que quiere ser algo distinto de todo el mundo, pues con él punto y aparte. Finalmente, desconociendo, platónicamente, sus limitaciones, busca su libertad apoyado sólo en los propios recursos como los *Pelagianos*³. Así, hoy estamos también ante la era del vacío: vacío de interioridad, vacío de comunidad y de esperanza solidaria⁴.

Ante ese gran abandono quizá nos convenga, como recomendaba Clinell, revitalizar nuestra mente y sus dos hemisferios afectivo y cognitivo, revitalizar nuestro cuerpo, viviendo bien el amor, renovar nuestras relaciones y experiencias íntimas, profundizar nuestra experiencia de la naturaleza y de comunión con el mundo, desarrollar nuestro sentido de la justicia, frente a la opresión y la violencia, y vitalizar nuestra relación con Dios como clave para llegar a un florecimiento humano gozoso⁵. Esta práctica afirma la autorrealización del verdadero ser y la renuncia a todo lo que se opone a esa plenitud de nuestro yo más auténtico. Y, además, nos conduce a la auto-transcendencia que es el verdadero dinamismo de la vida humana y cristiana.

³ R.W. DWORKIN, *The Rise of the Imperial Self*. America's Culture Wars in Augustinian Perspective. Rowman & Littlefield Publishers Inc. Boston & London 1996. En adelante RI.

⁴ G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Anagrama, Barcelona 2001. 17^a.

⁵ W. E. CONN, *The Desiring Self*. Rooting Pastoral Counseling and Spiritual Direction in Self-Transcendence, Paulist Press, New York, New Jersey 1998, 34. En adelante S.

A lo largo de la historia, vemos cómo la aristocracia siempre amó el poder, el dominio, y vivió obsesionada por el honor y el amor a la gloria que Agustín consideraba puro humo. El individualista actual ama los títulos, ve incompatible la humildad y el honor, y como el antiguo cree en la sangre, el rango social y la tradición, desprecia el trabajo manual, tiene unas costumbres propias que le distinguen de los demás, y defiende su posición como signo de nobleza: RI XVI.

La vocación y el oficio, para el individualista hoy, es siempre algo más que el beneficio económico tradicional, y, según Bellah, en *Hábitos del corazón*, tiene valor por sí mismo, independientemente del beneficio inmediato. Las profesiones con sentido social se consideran más valiosas y algo más que ganar plata. Aceptar una profesión u oficio sólo por dinero es para el individualista identitario, con mucha razón, algo decepcionante, pues la misión debe dar sentido y valor a la vida: RI 25-27. Para el individualista escénico, el pecado no existe, como mucho existe el error. Para él, el castigo de Dios y otras teorías semejantes constituyen un lenguaje repugnante, una simple insensatez. Cada uno debe escoger, aceptar o no, la salvación que Dios le ofrece. El *Pelagianismo* del individualista actual le hace creer que puede vivir su vida sin la gracia de Dios. El cristiano individualista es ya tan autónomo que no ve porqué la religión aún es necesaria: RI 43. Y, si Agustín pregunta por el sentido de la oración cristiana, él responde que refleja nuestra situación, los impulsos del momento.

El individualista, *en lo que realmente cree es en sí mismo, eso es lo que ama, lo que adora, en lo que espera y confía*. Para Agustín, el hombre ha de ser curado por Dios, pues la idea tan actual de la religión individualista es absurda. Es la fe y la gracia la que salva al hombre. Para el cristiano individualista pelagiano, el hombre es capaz de elegir la religión del amor, aunque el maniqueo individualista le recordará que tiene que curarse primero porque está debilitado para hacer esa elección con una voluntad muy dividida. El terapeuta insiste en cultivar el interés propio, para alimentar el yo y el amor, mientras el sentido cristiano invita a la entrega gratuita y generosa. Así, el terapeuta llama primero a validarse a sí mismo para liberarse y realizar el propio yo: RI 51.

El individualista cristiano o pagano muestran un gran amor propio y cree tener en sus manos el amor a los demás. Para Agustín, este hombre pretende igualarse a Dios y se glorifica así mismo. Para estos creyentes, ni siquiera es necesario sacrificar la utilidad vital a la fe, pues, la ciudad de Dios es la ciudad del hombre, según la religión crédula de la in-creencia europea: RI 54-56.

El individualista es muy *Donatista*, divide a la gente, constantemente, por niveles sociales, rompe la unidad y separa las razas y los pueblos. Pero Agustín predica la unidad de la Iglesia católica y la comunión de los santos. El donatista individualista se ama a sí mismo de todo corazón y sobre todas las cosas, así crea enclaves, sectas, sub-culturas y barreras insalvables para la unidad.

El individualista escénico admite la razón humana para afirmarse a sí mismo, su dogmática del yo o espíritu fundamentalista, en el que lo fundamental es él mismo y su interpretación, como los donatistas, que no intentan crear una opinión pública común sino organizarse en grupos aislados como los aficionados al rifle, a la danza, a Elvis, al café teatro, a la música, a la ciencia, a la banda del barrio, etc. Así se busca el apoyo mutuo, la amistad, experiencias comunes y fuentes de memoria exclusiva. Y, como el vestido negro es la pureza de grupo anti-burgués, el individualista escénico espera encontrar en su pequeño enclave una comunidad humana clónica: RI 67.

Tocqueville temía, con razón, que este individualismo aleje a la gente del compromiso social, la insensibilice a los problemas comunes y la convierta en presa fácil de los déspotas. Así, la política, politiza la vida privada y vacía a la persona de sentido social. También pudiera ser que la sociedad individualista no sea un grupo de personas vacías de compromiso sino un mosaico de enclaves y sub-culturas en las que el estilo de vida del enclave sea el nuevo centro de actividad política: RI 70. La unidad de Tocqueville viene de la fe en el mundo invisible y sus valores, la del individualista del mundo visible, las cosas concretas y sus intereses, poder y derechos compartidos.

Entonces, Agustín llama a la interioridad y a la trascendencia como medio de realización: *Noli foras ire*. El individualista y el platónico insisten en la razón, Agustín en la fe. El posmoderno toma el pacto social como punto de partida, no como el estatuto fundamental de la libertad: RI 77-8. Así, las leyes son defensa y concreción de derechos sin carga de obligaciones, refuerzo de la autonomía sin compromiso con la vida común, una base de despliegue, de búsqueda de futuro, sin compromisos, que sirven al amor propio y a la búsqueda de sentido, no a la unidad ciudadana.

Por su parte, la familia posmoderna se desarrolla conforme a la realidad democrática social, según el principio de igualdad y autonomía. Antes, lo hacía según el principio de desigualdad o jerarquía social. Así, hoy existe el derecho a la niñez, antes los niños eran pequeños adultos. Hoy, los adultos quieren ser niños, y, los medios someten al niño a experiencias propias

de adultos, por lo que la experiencia emocional de confusión, de pasión y sufrimiento o pánico de los niños mimetiza la del adulto.

Por otra parte, los trabajos de terapia y cuidados del adulto le invitan a recuperar el reino del niño que hay en él con todos sus privilegios. Pero, aunque sea muy necesario recuperar la seguridad y la paz, no puede hacerse a costa de la autenticidad, de la sinceridad o de la falsificación de la relación interpersonal, pues arruinaría todo el proceso de una verdadera terapia que supone rescatar lo mejor, lo más sano y auténtico, de cada persona para devolverla totalmente a sí misma: RI 86⁶.

2.1. La nueva sensibilidad: la obsesión por la autoestima y el nuevo yo imperial

En este momento, nos encontramos ante un cambio muy grande de sensibilidad. La obsesión de la autoestima se parece hoy mucho a la obsesión por el honor de los viejos aristócratas. Así, hoy, cualquier ataque mínimo a la persona se convierte en una ofensa suprema o en un puro maltrato: RI 87. La vida es un difícil equilibrio entre la autoestima como integración, organización y significado, y la ansiedad como desintegración, desorganización y sin-sentido: RI 45.

La autoestima personal viene de la autoestima del cuerpo⁷, su belleza, sus vestidos, sus posesiones, su valoración mejor o peor, de la autoestima social con nuestro deseo de admiración, de influencia, de amor y poder, y de la autoestima espiritual con el amor incondicional de Dios, de la Iglesia o de los santos: RI 54. El mismo sentido de la sexualidad hoy no es ya una experiencia energética sino la autovaloración simbolizada en la realización plena de la sexualidad: S 61.

Además, hoy, como el viejo aristócrata soñaba con castillos y batallas, el individualista escénico sueña con una comunidad global donde todos sean acogidos, incluidos los más pobres y débiles. Mientras el aristócrata sueña con los más fuertes, el individualista busca el amor y el cuidado de los más débiles, y todos buscan autoestima. Y, la igualdad y la fraternidad no son sólo virtudes de apoyo al grupo humano sino medios que desaconsejan conductas de competición y egoísmo. Esas conductas pueden romper

⁶ Cf. D. NATAL, "El Acompañamiento Personal como relación Interpersonal según Carl Rogers y Martín Buber". *Estudio Agustiniano* 43(2008)5-89.

⁷ J. ÁLVAREZ ALONSO. "La nueva y obsesiva religión del cuerpo", *Est. Agust.* 43(2008)35-45.

el grupo y oprimir a otros miembros con sentimientos de inferioridad. Así, como la psicología campesina, dura y sensible, está muy predispuesta a sentimientos de envidia y celos, por eso mismo, la igualdad es esencial en el grupo campesino: RI 114.

Los aristócratas de la edad de plata romana crearon la idea del *yo imperial*. Era un ethos competitivo de autoafirmación heroica que impulsaba al individuo a la magnificencia personal y la expansión ilimitada del yo. Esto creó una gran rivalidad en el patriciado, y, entonces, el heroísmo generoso al servicio de la república degeneró en una lucha destructiva y un combate fratricida por conquistarse la patria, no ya para que fuera patrimonio de todos sino para uno mismo.

Pero, hoy, el yo auténtico sería algo muy distinto y J. Masterson lo ve así:

1°.Capacidad de experimentar un amplio espectro de sentimientos. 2°.Capacidad de controlar y disfrutar de la vida como un derecho. 3°.Capacidad de auto-desarrollo y afirmación. 4°.Capacidad de autoestima. 5°.Capacidad para calmar sentimientos penosos. 6°.Capacidad para hacer y cumplir compromisos. 7°.Creatividad para resolver problemas e inventar conductas o modelos vitales. 8°. Capacidad de intimidad. 9°.Capacidad para estar solo sin sentirse abandonado. 10°.Capacidad de reconocer continuidad e igualdad del yo, en el tiempo y espacio, y la libertad personal.

Cuando este proceso falla se camina hacia la depresión, que lleva a un falso yo, ya sea al yo falso, por deflación, de la personalidad conflictiva, o al yo inflado de la personalidad narcisista: S 62-3.

Ahora bien, en Agustín, la promesa del cielo fortalece la vida en la tierra mientras en el platonismo la idea de la otra vida es una huida de ésta y sus compromisos, y esa es la gran diferencia: RI 131.

Por lo demás, la antigua imaginación miraba siempre al futuro, mientras hoy se centra toda en el presente. Por lo mismo, el hombre de negocios actual no trata sólo de ganar dinero sino que intenta ayudar a los trabajadores en su educación moral y su realización personal para hacerlos más felices en su empresa. Hoy se compra el alma del trabajador y se buscan nuevas vías de encuentro, entre empleador y empleado, de modo que éste ya ni se da cuenta que obedece, lo que es muy peligroso: RI 157-8. Eso mismo ocurre con la "fidelización" del cliente en el comercio normal.

El nuevo aristócrata quiere ser como Dios, pues, sobre todo, confía y cree en sí mismo, como autor de su propia libertad y fuente de su energía vital, que es la luz de su futuro, y que no es ya la vivencia del yo común sino la experiencia del yo *imperial*: RI 174. Se trata de una gran conciencia de la propia libertad mezclada con el amor al dominio y el aplauso de los

otros, sería un yo excepcional y desmesurado para el que la gloria y el orgullo, que para los romanos era una virtud, sería su guía y anhelo supremo.

Entonces, se cree que el yo es autosuficiente, que es todo y controla todo, se olvida de Dios, su fundamento, pero no piensa bien ni vive bien. El yo imperial se cree autosuficiente, autónomo y asegurado, olvida que toda realización humana es siempre limitada y es obra de la gracia de Dios y no sólo de un yo imaginario, por eso, ante la opinión pública el yo posmoderno se derrite. Su poder y el principio del bien común y del orden superior es incompatible con el yo imperial: RI 182.

El principio de igualdad simpática y de armonía universal está profundamente enraizado en el yo imperial. Así, todo parece ser suyo: *su* mercado, *su* universidad, *su* iglesia, *su* amistad, y el yo imperial lo defiende. El amor propio anima los grupos, el mercado, y todos los enclaves de la diferencia. En un trabajo titulado *El Yo imperial*, Q. Anderson describe la obsesión del yo en los escritos de Emerson y Whitman, y traza una línea continua entre estos escritos y el individualismo escénico de los años de 1960: RI 184.

El individualismo escénico resucita una nueva aristocracia con su yo soberano. Para el viejo yo imperial el enemigo era el hado y la fortuna, para el nuevo es la sociedad, que cuestiona su autonomía, su egoísmo, sus derechos ilimitados y su infinita arbitrariedad o afinidad electiva: RI 186. Así, para Lasch, Mills y otros, la sociedad oprime el yo personal y le confiere una personalidad prefabricada alienante. Y, así, siempre se encuentra un obstáculo o culpable, de la propia desgracia, como en el *maniqueísmo*.

El yo imperial también se relaciona con el honor. El verdadero honor, el del hombre noble, lo consigue él mismo sin disminuir a otros ni compararse a los demás. Se trata de realizar la propia vida, no de la admiración ajena. Quiere vivir la dignidad humana, la sencillez vital, la amabilidad, la autenticidad de la propia identidad. Pero el yo imperial busca atropelladamente la comunidad, la misión y el significado de la vida: RI 191. En el viejo aristócrata, el honor nace de la pertenencia a una casta, militar, universitaria, familiar, funcional, pero, para Tocqueville, el honor verdadero consiste en un código moral, una disciplina interna y una identidad propia.

El individualista escénico ama las relaciones sociales pero sin compromisos que limiten su independencia y autonomía. Tiene miedo que la sociedad reduzca su libertad pero necesita de la comunidad para satisfacer sus ambiciones. Así, rehuye las fuentes de la comunidad, y el honor, la seguridad y la libertad soberana devienen su propia tumba: ni da significado a su vida ni vive la comunidad ni logra un yo bien desarrollado: RI 195.

Por lo demás, los enclaves creadores de los estilos de vida, como los de recreo y placer, no consiguen dar una personalidad ni un sentido de pertenencia al individuo escénico porque cada cual puede usarlos para propia conveniencia. Pues, un sistema de honor funciona cuando es capaz de modelar la vida de la persona de modo que al vivir su dedicación transforma el sentido de la vida misma. Pero, la vida de meros enclaves no afecta a lo profundo de la persona y cuando su interés se diluye, el sentido de pertenencia desaparece: RI 197. Así, el individualista escénico vive con inseguridad y ansiedad, se extraña de la plenitud de vida de sus antiguos compañeros y tiende a mofarse o a preguntarse qué han hecho los demás que no haya hecho él para que hayan conseguido esa nueva situación sin ansiedad ni confusión.

Ahora bien, el verdadero yo es psicológico y social, subjetivo y objetivo, según Erikson. O, como dice W. James, el yo auténtico es la persona en estado puro, profunda e intensamente viva y activa, y es de toda la persona, que unas veces remite a un sentimiento consciente de identidad individual, otras a un esfuerzo inconsciente por la continuidad del carácter personal, otras a un criterio de conseguir una síntesis silenciosa del yo, y, finalmente, la alimentación de una solidaridad interior con la identidad y los ideales del grupo que pide auto-trascendencia: S 64.

2.2. El yo imperial ante la vocación, la profesión y la identidad

Por lo demás, esto mismo ocurre con las vocación y el oficio. El individualista escénico, usa la vocación y el oficio para asegurar su yo, para darse identidad o probarse su valor. Mientras el ciudadano de Tocqueville busca la gloria de Dios y no la suya, el individualista escénico no desea un trabajo vocacional porque sea la forma más honorable de trabajo sino porque, así, él se realizará más, será más completo, venerado y noble: RI 200. Así, usa la misión para su auto-realización y sentirse valorado.

Entonces, el yo actual se queda en mera apariencia de comunidad y de vocación como algo ajeno al yo. Su vida y sus sentimientos escapan a su control pues son como algo que viene de fuera, como una experiencia externa ajena a la propia persona: RI 201. Así, en todas las terapias modernas, el yo aparece tratado como algo ajeno al sujeto. Del mismo modo, para el hombre trabajador, la vida es acumulación y no calidad de vida, y, así, las vacaciones son una búsqueda de jerarquía social, para el individuo escénico una satisfacción del yo imperial. Al final, el yo imperial explota y mide sus conquistas como lo haría un galvanómetro. Pero, la terapia y las vaca-

ciones no resuelven sus problemas de identidad y plenitud como tampoco lo hace el oficio ni la vocación oficial sin más.

El individualista concentra toda su atención en su propia realidad y autenticidad, a la vez que pierde el control sobre dimensiones esenciales de su vida, y su yo se desintegra y pasa de decir: “yo creo” a asegurar que “uno siente”: RI 202. Así, como es un desarraigado, se une a la sociedad pero rebela contra ella con un gran *resentimiento*.

El individualista escénico apela a la sinceridad, a la autenticidad, a lo tolerancia y a la diversidad, pero su identidad difusa, es incapaz de saber quién es y de asegurarse que su vida es realmente digna. Su tolerancia y diversidad esconden ansiedad, miedo y falta de magnanimidad para afirmar la propia identidad. Su sinceridad muestra que tiene buenos sentimientos pero ya nada más. Se defiende un yo imperial al que le falta sentido del valor, de ahí su fiebre de cosas: RI 204.

Julián de Eclana, discípulo de Pelagio, escribe contra Agustín: ¿Me preguntas porqué no acepto que hay un pecado como parte de la naturaleza humana?. Te contesto: es incierto, improbable, injusto e impío, parece que el diablo hubiera hecho al hombre o que hubiera sido alimentado del pecado para que borrara su inocencia y le forzara siempre a toda clase de vicios: RI 207-8. Así es cómo aparece la sociedad a los individualistas actuales. Parece como si no se les permitiera ser dueños de su vida ni encontrarse a sí mismos ni elegir nada ni construir un yo auténtico.

Estas son las quejas que lanzaban, contra Agustín, los maniqueos, pelagianos y neo-platónicos de la antigüedad tardía, las mismas que lanza hoy el individualismo narcisista. A éste, como a aquellos, les une el amor propio. Todos trabajan por su futuro, desde el maestro del universo u hombre de negocios calculador hasta el profesional, delicado y expresivo, pasando por el ex-hippie dulce e impulsivo, el suburbanita discriminado amedrentado, el ecologista radical y el luchador globalizado. El individualista actual cree en la idea del yo imperial y vive muy resentido: RI 208.

Ahora bien, las motivaciones de la gente, a lo largo de la historia, pueden resumirse así:

- Hay una primera época en que la gente está animada por un espíritu de *reverencia*, pues todo estaba impregnado por las leyendas y la fortuna divina, y ahí es donde crece el yo imperial aristocrático que se nutre del amor propio exacerbado: RI 210.

- Luego, viene el espíritu de la *perseverancia*. Aquí, todo se orienta al futuro pero desde el pasado inmediato alojado en el presente. Entonces,

unos se quedaban en el amor propio embalsamado y otros trascendían el yo hacia un más allá más grande.

- Finalmente, ha venido el *fellow-feeling*, el sentido del otro, la simpatía, que es un retorno a un amor excesivo de sí mismo pero configurado de forma distinta en relación al otro. Ahora, el individualista se dedica a explorarse todavía más profundamente. La persona que se ha sumergido en el placer, la paz, la calma de la vida doméstica no quiere ya platearse los problemas del poder. *Hay aquí un profundo cinismo y una gran huída de la política y del voto a los partidos*: RI 212.

En esta hora difícil, el individualista actual lleva la mismas cargas de la naturaleza humana que llevaron nuestros padres, pero para conseguir la misma felicidad tiene un camino muy arduo. Su vida llena de grandes visiones de excelencia, perdió algo irremediable: “Los individualistas actuales presumen de vivir una vida a *full* pero uno se pregunta admirado si esto es realmente vida”: RI 217.

Y, así, vemos que al final nos encontramos con un gran vacío de interioridad, con la volatilización del pacto social y del compromiso solidario. Entonces la auto-trascendencia, la superación del egoísmo queda también destruida o muy tocada pues no hay forma de llevar a la persona al amor decidido, comprometido y asumido, al amor incondicional del otro, desde la autonomía y la entrega, como pide Lonergan: S 74. Y, la persona se cree inocente de todo lo que ocurre, de lo que pasa: “el vaso se ha roto”. Y, sobre todo, hace a los otros responsables de sus dificultades, problemas, intereses o deseos: “esta sociedad es un desastre”.

Entonces hace falta un sentido de conversión del deseo de posesión a la generosidad, de la obsesión por lo propio a la gratuidad, del amor propio al amor cristiano, del racionalismo imperialista frío al aliento cálido del misterio divino: S 121. Pero uno nunca será capaz de entrar en profundidad en este misterio divino si no entra antes en lo más profundo de sí, se vacía de sí mismo y se entrega totalmente a lo demás con el más puro amor, no egoísta, como decía T. Merton: S 130.

Por otra parte, las ilusiones de una autonomía absoluta llevan a la muerte del yo auténtico, pues sólo cuando uno pierde su falso yo se encuentra el yo verdadero, y su vida más auténtica, en la entrega a los demás. Esa es la kénosis de la encarnación cristiana. Cuando el yo verdadero emerge y desaloja al yo mezquino, el egoísmo empieza a superarse y la experiencia de Dios se hace auténtica: S 139.

Así, pues, ahora vemos, con más claridad, que todo el problema de la pos-modernidad se centra y decide en el tema de la reconstrucción del yo

como habían sospechado muchos ya desde el principio, y habían dicho los redactores de la revista *Lumière et Vie*, como P. Blanquart, y, Taylor, en sus *Fuentes del yo*, como ya vimos en otra parte.

Así mismo, ahora vemos, con más claridad, que los estadios del yo, como expone bien Keagan, son: *Impulsivo, Imperial, Interpersonal, Institucional e Interindividual*. Los dos primeros son infantiles, el tercero es adolescente y comparte sentimientos de camino al yo *Institucional*. Hoy en día, el yo *Interpersonal* lo experimentan muchos adultos, jóvenes y viejos: S 142-3. Como es bien sabido, no es nunca nada fácil llegar al yo *Interindividual*. Hay que superar el yo superficial elemental para poder llegar al yo profundo universal: El yo *particular* es lo que somos en el mundo, nuestra apariencia. El yo *universal* es lo que somos en esencia. El yo *superficial* es lo que no somos ni en apariencia ni en esencia, sino “lo que creemos ser”⁸.

Ahora bien, cuando el yo *superficial* domina, el resultado es una caricatura triste de la persona, “un monumento al narcisismo y a la vacuidad”⁹. Pero cuando se es auténtico se impone la generosidad del corazón grande, la alegría y el gozo de una santa afirmación propia y humilde de sí, sorprendente y auto-trascendente, y, por añadidura, con todo lo verdadero y bueno, pues, cuando se ha llegado a lo más auténtico y fundamental de sí, lo demás superabunda por añadidura (Mt 6,33).

Según Corey, ese amor trascendente impulsa una etapa más profunda del yo que produce actitudes muy valiosas: 1°. Capacidad de autoconciencia. 2°. Libertad y responsabilidad. 3°. Compromiso y por tanto 4°. Elección y definición. 5°. Descubrir la propia identidad y relaciones significativas con los demás. 6°. Búsqueda de valores, propósitos y metas. 7°. Respeto a la persona. 8°. Actualización del deseo innato de ser una persona auténtica. 9°. Lucha paciente para crecer en madurez y autonomía interior propia y de todos. 10°. Creatividad: S 153.

2.3. Las máscaras del yo en la situación actual

Por casi 50 intelectuales, creadores, escritores y editores, “el yo, *ese gran temazo*”, ha sido tratado a fondo en la “Conversaciones de Formenator”, bajo el título “*Máscaras del yo*”¹⁰. Así han querido radiografiarse a sí

⁸ M. CAVALLÉ, *La sabiduría recobrada*. Filosofía como terapia. Mtz. Roca, Barcelona 2008, 115.

⁹ M. CAVALLÉ, *La sabiduría*, 125.

¹⁰ J. RUIZ-MANTILLA, “El yo más desvergonzado”, *El País* 13.9.2010: Vida & artes 36. Citado como Yd.

mismos en su circunstancia. Con todo, para Enzensberger: “No es posible la autobiografía, no es creíble. Miente”: Yd 36. Aquí, veremos ésto en la *Confesiones* de Rousseau y, por eso, s. Agustín, trata de acercarse a la luz que viene de la verdad divina. Todos maquillamos la realidad. Según Esther Tusquets todos nos autocensuramos y retocamos. Y, C. Riera se preguntaba por: “¿Cuánto de nosotros se esconde entre líneas?”. Para, V. Verdú, autor de *No ficción*: “ese yo abusivo y abrasivo ‘es la tabarra fundamental todos nosotros’”: Yd 36. Aún así, la búsqueda del yo es la clave de muchos temas como la identidad y la diversidad...

Pero, ¡cuidado!, el yo también: “Puede ser una ictericia, una enfermedad mortal que concluya con el suicidio, zanjaba Verdú”. Así, convendría que “el yo no cegara tanto la escritura de algunos creadores de estos tiempos confusos de *blogs*, *facebooks* y diversas milongas”: Yd 36. Según A. Fernández Mallo: “toda literatura es una propia ficción”, y, Montaigne, con sus confesiones, es el “fundador de una auto-ficción todavía moderna”: Yd 36. Lo mismo hizo Rousseau, por más que él se atribuya “toda la verdad” de su vida, la única, hasta él, de “una vida humana”, como veremos. Y también los libertinos del XVIII fueron “cultivadores del yo” como Voltaire o el marqués de Sade.

Lo bueno del yo es cuando parte de “algo propio” para llegar, con todas las precauciones, a verdades más universales. Ahora bien: “Ese yo miope que cree el *ombligismo* un rompedor invento de la posmodernidad puede cegarnos y confundirnos más”, pues, los *egos revueltos* que “Juan Cruz ha desmenuzado en su autobiografía literaria” pueden terminar muy fácilmente en *egos fritos*. Lo mismo que ocurrió con la “descarnada y desesperada impudicia romántica” del s. XIX que R. Argullol “retrató tan magistralmente en *La atracción fatal*”: Yd 36.

Entonces: Habría que recuperar cierta vergüenza del yo, cierto pudor y medida, quizás. El yo es bueno en tanto enseñe, en tanto resulte de provecho al paciente lector: Yd 36. En este sentido, algunos “maestros contemporáneos” bien pueden ser M. Houellebecq o Ph. Roth. Por nuestra parte, creemos que la propuesta de Marion, a partir de s. Agustín, como veremos más adelante, puede ser muy reveladora e iluminar el camino. En efecto, él toma “cierta distancia” y “prudencia”, de su yo, al ponerlo en manos de Dios. Pero, precisamente, por eso, no hay que renunciar a hablar de nosotros mismos, como afirmaban Jose Carlos Llop o Christ Stewart al recordar que mis padres “decían que uno no debía hablar nunca de sí mismo”: Yd 36.

En efecto: “Cómo no hacerlo, cómo renunciar al yo, si Ernst Jünger, indicaba Llop, creía que ‘el deber de un autor es fundar una tierra natal,

espiritual”. “Marcar el terreno, en fin, como los perros o los magos de Macondo. Exorcizar las penas”. Como lo hace Faciolince en *El olvido que seremos*, donde cuenta “la vida y la muerte de su padre para reflejar ni más sin menos que a toda Colombia. Todo un yo ejemplar y fructífero nacido de la falsedad que le rodeó en la tragedia”: Yd 36. Y, por eso, lucha con toda su alma contra la mentira con la “rebeldía del creador”.

Lo mismo, *Los informantes* de Vásquez, como todos sus libros, “parten de un hecho autobiográfico del que luego nace una historia”: Yd 36. Por eso, Vásquez admira a Sebald cuando afirma que “la memoria es el espinazo moral de la literatura”. En efecto, la memoria es el hombre, y la vida de las personas como se puede ver en s. Agustín, y nos ha recordado más recientemente J. A. Marina: “La memoria personal -híbrido de fisiología e información- es el núcleo duro de la personalidad” (...) “Cada una de nuestras actividades, motoras o cognitivas, están dirigidas por *la memoria*. En ella reside también nuestra identidad personal, el hilo de nuestra biografía”¹¹.

Hoy, los *blogs* son “un campo de pruebas” en la “nueva búsqueda del yo”, para el poeta Biel Mesquida o para P. Pron, el celebrado autor de *El comienzo de la primavera*, o la escritora mallorquina Ll. Ramis, autora de *Egosurfing*, o Agustín Fernández Mallo y su trilogía fundada en *Nocilla experience*: Yd 36. Al final del encuentro, homenaje a Miguel Delibes y José Saramago, pues: “En su inmenso y frágil yo creador siempre buscarán luz y reflejo todos sus huérfanos lectores”: Yd 36.

3. De la era del vacío a la nueva identidad. El personalismo agustiniano

No voy a repetir aquí la respuesta agustiniana que ya he descrito y resumido en otros momentos. Pero sí querría dejar claro esos tres aspectos del yo y de la vida humana que son *la interioridad, la comunidad y el compromiso social de la esperanza*, que la definen y la hacen fecunda frente al vacío actual¹². Sería un proceso *transformador* que “atañe tanto al objeto conocido como al sujeto conocedor, *cuando lo que se conoce y el ser de aquel que conoce están, en dicho conocimiento, concernidos e implicados*

¹¹ J. A. MARINA, *El laberinto sentimental*. Anagrama, Barcelona 2001, 3ª. 133;161.

¹² D. NATAL, “La respuesta agustiniana”, *Pensamiento Agustiniano* 18 (2003) 35-65: Jornadas Internacionales Agustinianas de Caracas. D. NATAL, “Dar alas a la esperanza. Recuperar la persona humana y renovar la confianza social”, en *Soledad, Diálogo, Comunidad*, III Jornadas Agustinianas, CETESA, Madrid 2000, 115-152. D. NATAL, “Hacia un cristianismo postmoderno”, *Estudio Agustiniano* 25(1990) 15-46.

por igual”¹³. Es así cómo el hombre se hará fiel a sí mismo, al mundo y a Dios, de manera que crezca en su propio ser y en grandeza de alma, como diría Eckhart, en pos de sto. Tomás, que le llevará a una gran *confianza en sí mismo, en Dios y en los demás*, donde se sustancian todas las virtudes, según R.W. Emerson y nuestra hermana Edith Stein¹⁴.

Por tanto: Estamos ante una ardua tarea pero también ante una obra que nuestro tiempo necesita con gran urgencia, pues precisamos un hombre nuevo, con una nueva libertad más comprometida, para los nuevos tiempos que están llegando. El cristianismo define este proceso con el término *conversión*, un tema clave de la vida y obra de s. Agustín¹⁵.

4. El hombre moderno y su yo en las *Confesiones* de s. Agustín y de Rousseau

Como se ha dicho muy bien, Agustín es “el primer hombre moderno”. Según A. Hartle: “Rousseau pertenece a ese mundo moderno en que piensa Przywara cuando afirma que ‘el mundo moderno es en efecto el advenimiento de Agustín, pero un advenimiento para superarlo desde dentro’”¹⁶.

Este sujeto interior moderno se distingue bien de todos los demás, y los contemporáneos hablan de “encontrarse a sí mismo”: H 16. Esta idea de “ser uno mismo”, supone una bondad, en sí, que, separada de todo lo malo: “sería algo bueno y digno de amor”. Ahora bien, la formación del sujeto interior moderno ha contado con Agustín y su rechazo. De hecho, el hombre, unas veces, se identifica con ese “sujeto interior esencialmente bueno”, pero otras diría: “Este no soy realmente yo”: H 17.

Las *Confesiones* de Rousseau revelan “lo que está dado en la conciencia contemporánea”. Para Hartle, éste realiza “esa revelación contra el trasfondo de las *Confesiones* de San Agustín”: H 18.

De hecho, en las *Vidas paralelas* de Plutarco vemos lo que es una persona que sólo sabe “vivir en la opinión de los demás”: H 19. “Agustín, por otra parte, es lo que es para Dios. Solo Dios puede decir lo que es Agustín.

¹³ M. CAVALLÉ, *La sabiduría*, 54.

¹⁴ E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, Madrid 1998, 15,19,23-25,141,233,245, 297-298; D. NATAL, “El seguimiento de Cristo en la Formación Agustinianna: Oración, Comunidad, Misión”, *EstAgust.* 42 (2007) 516-519.

¹⁵ A. GONZÁLEZ NIÑO Y OTROS, *Ejercicios Espirituales con San Agustín*, Revista Agustinianna 149(2008)367-672

¹⁶ A. HARTLE, *El sujeto moderno en las “Confesiones” de Rousseau*. Una respuesta a San Agustín. FCE, México 1989, 135, nota 68. En adelante H.

Dios ve en Agustín lo que el propio Agustín no puede ver por sí mismo. Agustín recibe su ser de otro ser y a través de él: es lo que Dios ve que es”: H 19.

En cambio, Rousseau en sus *Confesiones* se presenta como el que sabe, realmente, “vivir dentro de sí mismo”. “Pretende que se ve a sí mismo tal como es, y que ve lo que él es interiormente y que es invisible para los demás. Este sujeto interior es experimentado como el sentimiento de la propia existencia”: H 19. Por lo demás, según Rousseau, la sociedad no necesita santos “para quienes Dios es la única cosa necesaria y suficiente” sino “hombres que estén totalmente absorbidos en la prosecución de las metas de la sociedad”: H 20. Y, con su ser auténtico, sepan orientarla adecuadamente según su naturaleza. Rousseau al revelarse a sí mismo pretende que nos revela el ser del hombre, su naturaleza y su verdadero conocimiento: H 24.

Ahora bien, de hecho, las *Confesiones* de Agustín no son pura autobiografía. Tampoco las de Rousseau: “hay que mostrar que las *Confesiones*, esencialmente, no son auto-biografía”: H 25¹⁷. Se trata de un “sujeto interior” que es una “construcción imaginativa porque el sujeto personal es una construcción imaginativa”: H 26. Y, este sujeto moderno, según Rousseau reprocha a Agustín que, como el mundo medieval, cuenta aún mucho con Dios. Por el contrario, Rousseau, sólo cuenta con él mismo: “*He aquí el único retrato de un hombre, pintado exactamente del natural en toda su verdad, (el único retrato de esta clase), que existe y probablemente que existirá jamás*”: H 26.

Esta obra de Rousseau es “una declaración sobre el hombre”, es “una obra de arte filosófica”, una construcción artística, y su “retrato’ es, en cierto modo, su respuesta a Agustín en cuanto a la naturaleza del hombre”: H 28. Rousseau, insiste: “*es, repito, un modelo para el estudio del corazón humano, y es el único que existe*”: H 29. Este retrato revela “su alma amante y benevolente como fuente de sus escritos”, aunque algunos lo consideren enemigo de la raza humana: H 30. Incluso, hay quien cree que Rousseau está “mintiendo al lector” y que se engaña a sí mismo. Como ya dijo Enzensberger: no es posible la autobiografía y, quien diga otra cosa, miente.

Pero, Rousseau está diciendo su verdad, como él la ve, con sencillez, sin ocultar nada importante y queriendo “decirlo todo”, incluso lo que

¹⁷ Para Lyotard, en Agustín, hay un eco en lo temporal de lo eterno: “So autobiography (if it is one) changes into chrypography: the last books of the *Confessions* devour this encrypting of the a-temporal in the temporal”: Cf. J. F. LYOTARD, *The Confession of Augustine*, Stanford University Press, 2000, 74. En adelante L.

puede resultar ridículo o vergonzoso, a pesar de las trampas y los errores de su memoria, pues, por encima de todo, reina su sinceridad y el deseo de liberarse del engaño. Confiesa incluso que miente, por eso, a veces: “La impresión de honradez total queda destruida”: H 39. Él mismo nos avisa de sus límites que son: “*he podido suponer verdadero lo que sabía que era posible, nunca lo que sabía que era falso*”: H 40.

Así, las *Confesiones* de Rousseau son como una novela de un “ser imaginario”. Él mismo las entendía como una “ficción” o “ensoñación”, que es como mentir con “imparcialidad”, sin utilidad. Rousseau dice que: “Nunca he sentido más fuertemente mi natural aversión a la mentira que al escribir mis confesiones... y lo he dicho todo”: H 42. Él escribe su verdadera ficción y “pinta el retrato verdadero”. Por eso: “La *Confesiones* de Rousseau son ‘una obra única y útil’”: H 43. No relata la “realidad de las cosas” pues la “autobiografía” es ficción, “obra de imaginación”, “una creación del sujeto por el sujeto” que este hace de sí mismo. “Rousseau está imitando a Agustín. Y, el carácter ficticio de la autobiografía es parte de la respuesta de Rousseau a Agustín”: H 45.

4.1. Algunas semejanzas y diferencias entre ambas Confesiones

Rousseau cree que su obra es una “absoluta novedad” que no tiene precedente ni tendrá “imitador”, y la ve como una de las más influyentes en la historia del pensamiento. “Como era de esperar, hay paralelismos y contrastes entre las *Confesiones* de Rousseau y las de Agustín. Son notables y, según trataremos de demostrar, deliberados”: H 46. Ambos nos relatan robos, que otros niños también hacen, y que para Agustín son un gran pecado pero no para Rousseau, dados sus atenuantes. Ambos se convierten. La conversión de Agustín es una obra de Dios, que cambia su vida al leer las Escrituras. Rousseau se derrumba bajo un roble, mientras lee el *Mercur de France*, y, allí, “ve otro universo y se convierte en otro hombre”. Y luego “nos dice que el resto de su vida y de sus miserias son el efecto inevitable de este momento de locura”: H 47.

En ambos casos hay: lecturas casuales, un paisaje campestre, y un gran cambio que para Agustín “marca el comienzo de su felicidad”, y para Rousseau “marca la fuente de sus miserias”. Agustín atribuye el suceso a Dios, Rousseau a “un afortunado accidente”. La estructura de la obra, del pasado y el presente de su vida, es parecida pero diferente: I-VII, pasado; libro VIII, conversión, IX-XII, presente. Agustín añade un libro XIII, sobre

la creación, sin paralelo en Rousseau, una falta que, para algunos, es “altamente significativa en los términos de respuesta a Agustín”: H 48-9.

Según A. Hartle, Rousseau presta “mucha atención a la historia de su redacción”, mientras que Agustín apenas le pone alguna: H 50. Aquél entiende sus *Confesiones* como un retrato propio, “una obra esencialmente de arte”, Agustín “como una obra esencialmente de la providencia” de Dios: H 52. La clave de Rousseau es “la naturaleza del hombre”, sus *Confesiones* buscan “el cumplimiento de ese propósito”: H 53.

Rousseau trata de defender su figura, de forma apologetica, de unas amenazas casi paranoicas, con muchas excusas “más bien débiles y fáciles de prever” pero que forman parte de su retrato: “Así es como somos: nos excusamos (a nosotros mismos) y juzgamos (a los demás)”: H 55. Rousseau intenta mostrarse ante sus amigos tal cual es, “ni mejor ni peor”. Y, “a Rousseau le corresponde ser veraz y al lector justo”: H 56. Así, desafía al lector honesto a que no es mejor que él y dice que si la *naturaleza* rompió el molde, al hacerle, sólo “podrá juzgarse después de haberme leído”: H 57.

Por lo demás, Rousseau define muy bien su objetivo: “Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza; y ese hombre será yo. Sólo yo”: H 57. Así nos dice que la naturaleza es buena, y, Agustín nos revela “la providencia de Dios y sin duda la providencia de Dios es buena”: H 58. El fin de las *Confesiones* de Rousseau responde a: “¿qué es el hombre por naturaleza?”. Su objeto es: “la revelación de su interioridad”: “dar a conocer exactamente mi interior en todas las situaciones de mi vida. Es la historia de mi alma, lo que he prometido, y para escribirla fielmente no necesito otras memorias: me basta, como he hecho hasta ahora, entrar dentro de mí mismo”: H 58. Y, esas: “*Confesiones* son únicas, sin precedentes, porque aquí, por primera y quizás única vez, puede verse ‘un hombre tal como es por dentro’”: H 59.

4.2. Las Confesiones como historia de un alma y de una providencia

Rousseau intenta mostrarnos la “historia de un alma” (así titulará la suya sta. Teresita) con todos sus movimientos y sus causas primeras que “son los acontecimientos de su verdadera vida, de su interioridad”: H 60. Así, “por primera, vez puede verse a un hombre tal como es por dentro”: H 61. Su alma se trasparenta al lector, como el “único retrato de un hombre, pintado exactamente al natural en toda su verdad”: H 61. Un retrato que es su *Enigma*: “Hijo del Arte, Hijo de la Naturaleza/ sin prolongar los días evito la muerte// Cuando más veraz soy, más engaño/ Y me hago demasiado joven a fuerza de envejecer”: H 62-3.

En Agustín, su causa primera y motor es Dios, por él se pone ante nosotros: “Así, Dios mío, mi confesión ante tu vista se hace ante ti a la vez silenciosamente y no silenciosamente; no hay ningún sonido de palabras, pero hay un clamor de sentimiento”: H 62. Esas “palabras del alma y clamor de la mente, que son las que tus oídos conocen” (Conf, X, 2): H 62.

Rousseau cuenta todo lo que, según él, hizo, pensó y sintió. Pero esa autobiografía no es completa sin la muerte que no puede escribir en vida. Con todo, Rousseau en pleno está ahí, pues: “nadie puede escribir la vida de un hombre sino (él) mismo. Su manera interior de ser, su verdadera vida sólo a él le es conocida”: H 65. Rousseau, escribe como desde la otra orilla y el resultado final es: la virtud compensa, el vicio castiga y “Dios es justo”; así, él “espera”; ‘y la esperanza lo embellece todo’”: H 68.

Rousseau cree en la providencia y la inmortalidad, pero no en el pecado original ni en la eternidad de las penas. Rousseau cree seguir el Evangelio cuyo resumen es: “*Ama al prójimo como a ti mismo*”. Se olvida de lo primero que es: “*Amar a Dios sobre todas las cosas*”. Pero, con todo: “Desintoxica la religión en nombre del sostén de la sociedad. Hay que oponerse a quienes ejercen la tiranía en nombre de Dios (...) si es que ha de evitarse el conflicto civil”: H 71. Rousseau rechaza las acusaciones de ateísmo e impiedad y cree que lo que destruye la sociedad o es inhumano no puede ser religioso.

Pero ni el mundo se hunde por un dolor de muelas ni todo pasa por buenas razones como creen los devotos. La providencia de Rousseau, se parece mucho al orden natural. “Rousseau pretende, en algún sentido, ‘sustituir’ la providencia por la naturaleza; esto es parte de su respuesta a Agustín”: H 75. Pero, aunque obra de Dios: “La naturaleza, a diferencia de la providencia, no es infalible, no es todopoderosa, no es perfecta”: H 76.

En cambio, para Agustín tanto el curso de la naturaleza como la inmortalidad del alma es un gran don de la providencia. Además: “No sólo el alma es inmortal, sino que el cuerpo resucitará: la inmortalidad es inmortalidad personal”: H 73. “Lo que Agustín atribuye a la providencia, Rousseau se lo atribuye a la naturaleza, al hombre, al azar”: H 77. Por su parte, ese autor cifra su inmortalidad en sus libros, su obra inalterada, en la que su memoria sobrevivirá: “La inmortalidad de sus escritos es la inmortalidad que más preocupa a Rousseau”: H 80. Esa inmortalidad no es la que “esperaba Agustín”. Y, Rousseau asegura “que vivirá más allá de su siglo. Es la inmortalidad de ‘unos pocos sabios’”: H 81. Esta discrepancia “*revela ciertas diferencias muy significativas en la comprensión de lo que es el hombre y de en qué consiste la felicidad*”: H 81.

Rousseau se sitúa en la perspectiva de la muerte para contarnos su *verdadera* vida. No le hunde el terror de la muerte, como a muchos hombres. Él: “Nace casi muriendo y lleva consigo la simiente de la muerte”: H 84. La enfermedad le humaniza sin hundirle. Así: “*Bien puedo decir que sólo empecé a vivir cuando me miré como un hombre muerto. Dando su verdadero valor a la cosas que iba a dejar, empecé a ocuparme con más nobles cuidados, como si anticipase los que pronto tendría que cumplir y que había descuidado mucho hasta entonces...*”: H 85. Ahora, se da al estudio con ardor, como si fuera eterno. Y, nunca estuvo “tan cerca de la sabiduría”: “*Sin grandes remordimientos en cuanto al pasado, liberado de las preocupaciones del futuro, el sentimiento que dominaba constantemente en mi alma era el gozar del presente*”: H 85.

Por lo demás, “cuando nos enfrentemos a alternativas insoportables, la muerte sería bienvenida” (H 86), una dulce liberación, cuando no hay futuro ni esperanza de curarse. Es la muerte natural que pone en su valor las cosas: H 90. La enfermedad también es natural. Pero cada hombre espera y teme a los hombres, de ahí “la vanidad, la ambición, la avaricia o la venganza”. Rousseau se describe a sí mismo casi sin pasiones porque ante la perspectiva de la muerte: “Renuncié para siempre a todo proyecto de fortuna y de adelanto”: H 92. Y, ni el rencor ni la venganza arraigaron nunca en él.

Rousseau no espera una visión beatífica, como Agustín, sino una memoria feliz del bien hecho. No lee Biblias ni teólogos pero sí a los filósofos que encuentra contradictorios. Lee Historia y Geografía (por las tardes). Los filósofos no responden sus preguntas, y “abandona el ‘químérico proyecto de reconciliarlos’”. Le cuesta tomar a otros por maestros: “Mi espíritu quiere andar a su hora; no puede someterse a la de otro”: H 95.

La serenidad ante la muerte, de la sra. Vercellis, le hace a Rousseau “admirar la religión católica”. Ésta, sólo ayuda a los desafortunados por ser la voluntad de Dios. “Es como ‘San Agustín que se hubiera consolado de su condenación si tal fuese la voluntad de Dios’”: H 97. Para Hartle, este relato es paralelo al que hace Agustín de la muerte de su madre tras el éxtasis de Ostia. Agustín llora a su madre y dice que “el lector, si es hombre de gran caridad, no lo despreciará por su llanto”: Conf. IX, 11-12.

En este paso de la muerte, el cristiano se acerca a la sabiduría. Pero Agustín anuncia un cambio radical: “anticipa la *visión* de Dios, la posesión de la sabiduría. Rousseau estará siempre únicamente *cerca* de la sabiduría” (...) “Es la vida de los bienaventurados en el otro mundo, e hice de ella desde este momento mi dicha suprema en este”: H 99. En todo caso, para Rousseau, el momento actual “es el tiempo de la felicidad”, del “ocio eterno”, de vagar todo el día sin destino y “en no seguir en nada sino el capri-

cho del momento”. La cercanía de la muerte “hace al momento único” sin preocupación de futuro: “Gracias al cielo, ya no necesitaré saber la hora”: H 100.

La vida es un “entre”, pasado y futuro, y lo que *somos* está cambiando constantemente: H 103. El ahora es fugitivo como la vida misma que cuando es va des-siendo: Conf. XI, 29. Es la memoria la que une la trama de la vida, pues de lo que pasa apenas sabemos nada y la continuidad de la historia se fija en los recuerdos. La memorias, en Rousseau, son confusas, sin orden: “El presente (y el pasado reciente) está en tinieblas”: H 106. “Agustín se encuentra en un ‘vasto e ilimitado altar subterráneo’ (su memoria), Rousseau se encuentra en unos túneles subterráneos oscuros y tortuosos”: H 107. El tiempo somos nosotros y la temporalidad es el enigma del “¿Quién soy?”. La Biblia es la historia “providencial de Dios hacia el hombre”. Las *Confesiones* “son la historia de la acción providencial de Dios hacia Agustín”. “El principio de los acontecimientos de su vida es la providencia de Dios, el amoroso cuidado de Dios hacia él”: H 109.

Para Rousseau: “El sino parece ser la contrapartida pagana de la providencia”: H 110. Más parece un proceso de ruina que de salvación, y, sólo, si se mira hacia atrás, parece vislumbrarse el “plan”. Así, para Rousseau su conversión y bautismo es un desatino que cumple una profecía, de mala suerte, “como si esa suerte no hubiera sido obra suya”: H 112. Es una disculpa como inevitable porque: “hubiera sido necesaria una rara fortaleza de alma para romper las cadenas que *él* se había impuesto a sí mismo”: H 113. Para Rousseau, Dios no dirige la vida ni hay una “providencia personal”. Su conversión es un “afortunado accidente”, un error por su parte. En Agustín, él comete errores pero Dios no. “Y el designio de Dios es la estructura (incluso si está oculta) de la vida de Agustín. Hasta el pecado obra para gloria de Dios”: H 113.

4.3. La Confesiones como historia del hombre y de Dios

Entonces: “El futuro de Agustín esta ya *allí* en Dios aunque Agustín no sabe qué acontecimientos futuros tendrán lugar”... “El futuro de Agustín existe *ahora* para Dios”: H 114-5. “Para Rousseau, el futuro como futuro es múltiple; hay futuros”, crueles y sorprendentes: H 115. En Agustín, el futuro ya está ahí porque Dios ya lo conoce y todo es ya presente como: “presente de las cosas pasadas (memoria), presente de las cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)” (Conf. XI, 20): H 116.

Es el espíritu el que está presente *para sí*, y: “El espíritu anticipa cosas, mira cosas y evoca cosas” (Conf. XI, 28): H 117.

El “mirar a” de Agustín tiene como paralelo la “tiniebla presente” de Rousseau, pues el presente está disperso entre el pasado y el futuro, entre “lo que todavía no es” y “lo que ya no es” (...) “El presente ya no existe”: H 117. Pero el pasado, en cierto sentido, aún está ahí porque ha “regresado”. La incertidumbre del futuro, por ser lo que aún no es, cubre de tiniebla el presente de Rousseau y su felicidad. Una esperanza excesiva puede cegarnos, pues la imaginación es cruel y anticipa muchos males que no existen: H 118.

Y, la misma alegría, contiene su amenaza pues “donde el goce es grande, el temor de perder lo que se goza es también grande” y envuelve un frío mortal: “La anticipación de la pérdida de lo que uno goza o desea es un ‘veneno’”: H 122-3. Según Rousseau: “Deseos y temores me devoraban alternativamente” (...) “Sus pasiones le han hecho vivir y sus pasiones le han matado: ‘Esa es mi historia’”: H 123. Y, el tema del tiempo y la naturaleza humana “esta ligado al problema del auto-conocimiento (saber lo que *somos*) y al problema de la felicidad (lo que *queremos* ser)”: H 124.

Pero, entre la memoria y la anticipación, la persona humana es pura disipación, entre el temor y el deseo. Como dice Agustín: “En las cosas adversas deseo las prósperas, en las cosas prósperas temo las adversas. ¿Qué lugar intermedio hay entre estas cosas en que la vida humana no sea una tentación?”: Conf. X, 28. Hasta que se una al Dios de la misericordia, Agustín será “una carga para sí mismo” asaltado por “el apetito de la carne, el apetito de los ojos y la ambición del mundo” (Conf. X, 30): H 126. Frente a esta dispersión temporal hay que buscar la integración y la unificación vital de lo eterno.

Esa es la continencia que Dios le pide y otorga. “Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas”: H 126. Pero, el afán de protagonismo y el furor de distinguirse nos aleja de nosotros mismos y nos lleva a vivir del prójimo, y, entonces, por decirlo así, sólo de los juicios ajenos se “saca el sentimiento de su propia existencia”: H 127. Esta es la vanidad por la que “cada hombre empieza ‘a mirar a los otros y a querer ser mirado él mismo’”: H 128. Según Rousseau, la cercanía de la muerte cura de esta vanidad.

Agustín, unido a Dios, “será lo que él es verdaderamente”, su misericordia es su paz, acogido por el Hijo del hombre, olvidado del pasado y despreocupado del futuro, con la atención puesta en “la vocación de lo alto, donde *oiré la voz de la alabanza y contemplaré tu delectación*, que no

viene ni pasa”: H 129. Los años corren y la vida se disipa como el tiempo “hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti”: Conf. XI, 29. Y, solamente cuando se “estabilice” en Él, verdadera forma del hombre, “sabrá lo que es, verá su vida tal como es”: (Conf., XI, 30).

Pero, ahora, Agustín entra en sí mismo, guiado por Dios y su luz inmutable, a lo más íntimo de sí mismo. Pues, esa: “luz incambiable que está encima del espíritu señala la radical deficiencia del espíritu para verse a sí mismo” (...) “La persona solo es visible, pues, cuando ha sido trascendida”: H 130. Sólo entonces: “*seguimos más arriba, meditando y hablando y mirando con maravilla a Tus obras, y llegamos a nuestras propias almas, y pasamos más allá de nuestras almas*” (Conf. IX, 9): H 131. Esa es la perspectiva de Agustín, la de la Sabiduría Eterna que “es propia de Dios solo”: H 131.

Rousseau también pretende tener una perspectiva “divina”, eterna, como si pudiera ver su vida ya desde el Juicio Final. Rousseau: “Le dice al ‘Ser Eterno’: ‘He develado mi interior tal como tú mismo lo has visto’. Rousseau se ve a sí mismo tal como Dios mismo lo vería: se ve a sí mismo precisamente como *es*”: H 132. Pretende situarse fuera del tiempo y cree que “puede revelarse tal como Dios mismo, el Ser Eterno, lo vería”. Así, cree que el lector de sus *Confesiones* debe “acabar por conocer a un hombre”, que se muestra “enteramente”, sin dejar nada “oscuro ni oculto”, “diciendo todo”, “todo lo que hizo, pensó y sintió”: H 133. Agustín, en cambio, no intenta contarle todo sino que escoge los momentos de mayor claridad de la acción de Dios en su vida. “Las lagunas en esa historia son palmarias. La forma de las *Confesiones* de Agustín es una plegaria... La unidad de la historia de Agustín es en términos de la providencia de Dios”: H 134.

En cambio: “La lagunas de la historia de Rousseau están ocultas: las *Confesiones* tienen la apariencia de un relato coherente. Pero Rousseau *ha seleccionado* unos incidentes y omitido otros. Y acepta los vacíos al referirse a lagunas causadas por su mala memoria. Sin embargo, esas lagunas no afectan al carácter completo de su historia. Rousseau revela su *interior*, lo que es realmente”: H 134-5. Así, nos describe la historia de su alma al entrar en “sí mismo”. Su perspectiva divina *no está fuera de él ni por encima de él sino dentro de él mismo*, y cree que “se ve a sí mismo como lo vería el Ser Eterno. Rousseau es ‘siempre el mismo en todo tiempo’”: H 135.

4.4. Las Confesiones como narrativa de la propia historia y definición de la persona

Esa unificación temporal de la persona es obra de la imaginación creadora y sostiene a la persona para no “disiparse” entre el pasado que ya no existe y el futuro que aún no es. Así, Agustín después de preguntar, quién es y qué es él, y después de su bautismo-renacimiento, y la muerte de su madre, pide que sus padres sean “recordados” por sus hermanos “en el seno de la madre Católica, (la Iglesia), y mis conciudadanos en la Jerusalén eterna, por la que suspira la peregrinación de tu pueblo desde su salida hasta su regreso”: Conf. IX, 13.

En el libro X, el tema de la memoria, le lleva al *conocimiento de sí mismo y su identidad*, de quién es él, pues sólo Dios nos conoce de verdad, y aunque sólo el espíritu humano conoce lo que hay en él, “con todo hay algo en el hombre que ignora aún el mismo espíritu que habita en él; pero tú, Señor, sabes todas sus cosas, porque le has hecho” (Conf. X,5): H 139. Agustín nos presenta su vida, lo que ha sido y es, para alegría de sus hermanos en lo bueno y para su tristeza por lo malo.

Agustín sabe que ama a Dios y se pregunta ¿qué es Dios? Y, lo pregunta a las cosas, que dicen: “Él nos ha hecho”. Y se pregunta a sí mismo: “¿Tú quién eres?, y respondí: Un hombre” (Conf. X,6): H 140. Agustín ve que él es su yo, la memoria, su alma: “Y esto (la memoria) es el alma y esto soy yo mismo” (Conf. X, 17): H 141. Pero: “Es en el camino hacia Dios, en el camino hacia lo que está encima de él mismo y que no es él mismo, donde Agustín se encuentra a sí mismo”: H 141. De hecho, dice: “no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy”: H 142.

Esa gran profundidad, que es el alma y soy yo mismo, es un problema para él mismo. Y: “Sólo cuando Agustín esté unido con Dios, sólo cuando vea a Dios ‘cara a cara’ se vera a sí mismo y será uno consigo mismo”: H 143. Pero, ahora, “nos apartamos y nos acercamos” al espíritu, como el lugar de encuentro con Dios, y “no hay absolutamente lugar”. Así: “Es Dios quién efectúa el encuentro de Dios por Agustín. Y sólo en Dios se encontrará Agustín a sí mismo, aprehenderá todo lo que es: ‘Mas en ninguna de esas 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’: Conf. X, 40. Pues: “El hombre no se hace a sí mismo y así no se conoce a sí mismo”: H 144.

Las *Confesiones* de Rousseau no son obra de su memoria sino de su imaginación que construye esa obra de arte que es su vida, la historia de su alma que le hace entrar en “sí mismo”. Según Poulet, Burgelin y otros, es la

memoria afectiva la que da unidad al ser y a la obra de Rousseau. En efecto, sus *Confesiones* son “las imágenes de las cosas sentidas” y esa memoria es la “conciencia más profunda del sujeto”: H 146, n.18. Así, el bosque nos lleva a los tiempos prístinos, el lago agitado al tumulto del mundo: “Para Rousseau, la imaginación es aquella facultad que construye, que entreteje los sentimientos y las posibilidades; la imaginación es la facultad peculiarmente *creadora* del hombre”: H 147. Para Burgelin, “la imaginación nos asegura el dominio del mundo” y nos hace ser “dueños del universo”: H 149, n. 27.

En Rousseau, “su imagination créatrice”, en todos sus viajes, crea quimeras que “no se encuentran ‘aquí abajo’: sus criaturas ‘perfectas’ son celestiales”. Inflamado de esos nobles ideales, su corazón “se rodea de imágenes encantadoras, se embriaga de sentimientos deliciosos. En su imaginación, Rousseau es como Dios. Está sólo y es el amo del universo. Nunca ha sido más *él mismo*. Agustín está en viaje hacia Dios; Rousseau, en sus viajes, es como Dios. Y cuanto más semejante a Dios es, más es él mismo”: H 148-9. Pero, a veces, su desilusión es tan grande que se entrega a ensoñaciones. Pues: “La fuente de la miseria no es lo imaginario sino la diferencia entre lo real y lo imaginario”: H 151. Con todo, lo imaginario muestra el poder del hombre, el reino de lo posible. Porque: “Dios crea lo que *es*; el hombre crea lo que *no es*”: H 152. Así, el hombre se convierte en lo que no es, “en la persona que imagina” en su mundo “privado”, en su propio “*ahora*”.

El hombre prudente “anticipa correctamente”. “Rousseau nos muestra su imprudencia en la historia de su conversión al papismo y en la historia de cómo ocasionó gastos a Mamá en sus esfuerzos por salvarla de la ruina”: H 155. La imaginación lleva a vivir en lo que no es, y, eso, puede ser agradable o cruel. Así: “nos vemos desplegados delante de nosotros mismos”, “desatendiendo el carácter pasajero de las cosas humanas”: H 156. Entonces, todo se llena de felicidad o tristeza, sin límites, y su dulce recuerdo compensa la esperanza ya perdida para siempre.

Rousseau podía haber sido muchas cosas. Con ellas, llena el vacío y las lagunas, de modo que su “verdadera vida” es también obra de su imaginación creadora. Pero, él es “siempre el mismo en todo tiempo. Uno es siempre la misma persona”: H 162. Y, más allá del detalle, más o menos contradictorio, esta es la verdad de su vida. Pues, la imaginación crea monstruos, falsedades, donde la persona, como “principio unificador de esa vida” se queda en el vacío, como la conspiración jesuítica o la otra universal, una “invención paranoica”, “que no correspondía a nada ‘real’”: H 166. Rousseau, rechaza la idea de “una providencia personal”, se ata a su destino, y

“busca deliberadamente exponer la ‘locura’ de la interpretación que hace Agustín de los acontecimientos de su vida como un todo, como la realización de los designios de Dios para él”: H 169.

Rousseau dice que todos los desdichados ven, en todo lo que sucede, una providencia y un destino. Esto es todo lo contrario del sentido providente cristiano, y, por eso, algunos le creyeron el *Anticristo*. Pero, él se presenta como la mirada propia de Dios: “He develado mi interior tal como lo has visto tú mismo, (Ser eterno)”. Como: “Dios en cierto modo esta creando a Agustín en cada momento. En Rousseau, es la imaginación creadora la que reúne los momentos de su vida. La ‘vida’ de Rousseau es su propia construcción”: H 172. Unifica su vida, su ‘interior’ intemporal, que le hacer ser ‘siempre el mismo’. Así, “nos ofrece un relato coherente”, sin “lagunas”, su retrato: “Nos da su vida de punta a punta”. “Las *Confesiones* son una construcción consciente, lucida, hecha arte”: H 173.

“En sus *Confesiones*, Rousseau nos muestra a un hombre entendiéndose a sí mismo”: H. 174. Es el hombre moderno que intenta verse a sí mismo como una persona única. “Agustín ofrece una plegaria en alabanza de Dios, su Creador”, en la que reconoce a Dios “como fuente de su ser” e invita a todos a ver esta obra de la providencia, “del amoroso cuidado de Dios por todos los hombres”: H 175. Agustín cree que es Dios el que crea y unifica al hombre, para Rousseau es la obra de “la imaginación creadora”.

Rousseau crea sus *Confesiones*, frente a Agustín, como *Las vidas paralelas* de Plutarco. Así, cree describir la verdadera “la naturaleza del hombre” y que la providencia de Agustín es tan ilusoria como su imaginación creadora. Rousseau nos narra su vida en horizontal, pero desde dentro, y dice que se ocupa de su interior, de la historia de su alma. Agustín quiere también comprenderse a sí mismo pero narra desde lo alto, desde la mirada de Dios, y desde su memoria. “Las *Confesiones* de Agustín son como la recitación de un salmo”: H 179. Rousseau nos pinta su retrato, el único que hay “de un hombre pintado exactamente del natural”. H 179. Sus colores permanecen como “la ‘sucesión fugitiva’ de los momentos de nuestra vida”: H 180.

Pero, “Rousseau se ve a sí mismo en una ojeada. Su identidad personal no depende de su memoria” (...) “Es la analogía con la pintura la que expresa el carácter intemporal de lo que él es (su naturaleza)”: H 183. Rousseau se cree diferente y se atreve “a descubrir su naturaleza en su desnudez, a seguir el progreso de los tiempos y las cosas que lo han desfigurado, y comparando al hombre del hombre con el hombre natural, mostrarles en su pretendido perfeccionamiento la fuente efectiva de sus miserias”: H 185.

Así es Rousseau, en su soledad: “La naturaleza, en el hombre, es lo que está dentro, lo que es interior. El retorno al estado de naturaleza no es pues un regreso (en el tiempo), sino una vuelta adentro”: H 186. En Agustín, la lectura de Pablo le lleva a la conversión y le vuelve “muy otro”, una obra divina que le hace ser lo que es. Rousseau, al leer temas de moral, descubre “otro universo y me convertí en otro hombre”: H 187. Rousseau ve al hombre de otra manera y, “es obra del azar el que la naturaleza se reafirme *en él*”: H 188. Así, frente a los prejuicios sociales, Rousseau “se convierte en *un autor* y en un solitario”: HA 189 (cursiva nuestra). En su soledad, “es de alguna manera como el salvaje y disfruta de la felicidad del salvaje”: H 190.

El civilizado se agita y trabaja hasta la muerte, pues el deseo de poder y reputación le esclaviza y mata su felicidad. En efecto: “*el Salvaje vive en sí mismo; el hombre sociable, siempre fuera de sí, no sabe vivir sino en la opinión de los demás, y es sólo de su juicio, por decirlo así, de donde saca el sentimiento de su propia existencia*”: H 190. Así, vive en la “vanidad”, “disipado” y vaciado en las opiniones ajenas, no “dentro de sí mismo” ni consciente de sí mismo y autosuficiente, en libertad y en paz, sino en un mundo futuro, que no existe en parte alguna. Pero, Agustín vive para Dios, y, desde su hombre interior, para los demás: la autosuficiencia no es incompatible con la amistad ni la sabiduría del filósofo con la vida del hombre justo: H 194-5.

Para vivir en sí mismo hay que ir de “la sociedad a la soledad”, tomar posesión de sí mismo, de la propia historia interior por la que “*uno es uno mismo, y que sólo puede perderse dejando de ser*”: H 198. Amar y ser amado era “el más vívido de mis deseos”, también en Rousseau, pero no por egoísmo sino por la auténtica amistad, que une los corazones. En Agustín, es “la caridad, derramada en *nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado*” (Rom 5,5). En Rousseau: “El gusto por las ensoñaciones se atribuye a la providencia-naturaleza: ‘¡Oh providencia! ¡Oh naturaleza!, tesoro del pobre, recurso del desdichado’. Apenas está solo, Rousseau es feliz”: H 201.

El alma, nada alterada, “se entrega únicamente al sentimiento de su existencia presente”, sin otro cuidado: H 202. Rousseau se recoge de la disipación y la dispersión en el eterno “‘presente prolongado’ en unión con el ser amado”: H 202. Este “movimiento de la sociedad a la soledad y el movimiento desde el tiempo hasta la intemporalidad son dos aspectos de un mismo movimiento, el movimiento del exterior al interior”: H 203. Esta “persona interior” es una “reconstrucción artística” en la que el autor nos revela el “Rousseau natural”. Así, encuentra la felicidad plena que lo

colma todo, hace la vida feliz, dulce y en paz. Y: “¿De qué gozamos en semejante estado? De nada exterior a uno mismo, de nada sino de uno mismo y de su propia existencia. Mientras dura este estado, se basta uno a sí mismo como Dios”: H 206.

Esa “persona interior” es “una persona sin Dios” (...) “una persona que sustituye a Dios: posee lo que para Agustín son atributos divinos. Así, la persona moderna se interpreta a sí misma como suficiente, mientras que la idea misma de un ser tal depende en su origen de la idea de Dios”: H 207. “La naturaleza humana es precisamente la ‘persona interior’”: H 208. En Rousseau, al hombre no lo hace Dios, como en Agustín, ni la opinión ajena sino su propia historia sin adornos sociales. En conclusión, según Rousseau: “la naturaleza del hombre es un impulso privado auto-definidor, un *sentimiento* de la persona, más allá de la ley, por encima del tiempo y sin límite” (...) “El hombre es aquel ser que se siente a sí mismo a través de sí mismo”: H 208.

Así, por la imaginación creadora, “el hombre se esfuerza sin cesar en resolver *el problema* de su persona. En todo su recordar, su añorar, su esperar, su temer y su planear intenta hacerse de nuevo un todo para sí mismo”: H 210. Ese es el sujeto moderno, pues: “el hombre tal como es ‘del natural’ es el hombre como fin en sí mismo”: H 213. De ahí, el individualismo actual pero también la educación y el contrato social. Esta vuelta hacia “uno mismo”, a “una persona incorrupta”, al “paraíso terrenal”, al “sujeto naturalmente bueno”, que nos alejó la civilización, es el equivalente secular de la conversión cristiana. Y: “Esta visión del hombre está en la base de gran parte de la historia política subsecuente y su importancia no puede exagerarse”: H 214.

Lo mismo ha pasado con la importancia de la persona. Cuánto más dependiente quería hacerla la sociedad más se valoraba esa vuelta al interior: en la personalidad del artista, de la obra de arte y del sujeto. Si esto es así, las *Confesiones* son: “*la develación del ‘sujeto interior’ como presuposición latente del pensamiento contemporáneo sobre nosotros mismos*”: H 214 (cursiva nuestra). Y, las *Confesiones* de Rousseau piden una nueva reflexión sobre el “sujeto interior”, pues: “nos ofrecen una justificación, pero acompañada de una crítica, de la conciencia contemporánea”: H 214. Por mi parte, añadir que Agustín nos pediría hoy mucha prudencia, especialmente por lo que hace al tema de la idolatría del sujeto y el individualismo egoísta, en nuestra vida actual.

5. S. Agustín y los pensadores contemporáneos a la búsqueda del yo auténtico

Por lo demás, es muy curioso que s. Agustín tenga las simpatía de los pensadores más actuales, también de aquellos que no se preocupan demasiado, e, incluso, “se méfient tout à fait de ‘la doctrine chrétienne’”¹⁸. Esto es aún más llamativo en nuestra época post-teológica o “a-teológica”. ¿No se dan cuenta de lo que leen? Si tomamos el caso de Lyotard, en *La confession d’Augustine*, Galilée (1998), vemos que, en el apartado, sobre “l’ombilic du temps”, en relación al libro XIII de las *Confesiones*, cita el famoso texto: “Mon poids, c’est mon amour”, lo que explica muy bien la actualidad filosófica de Agustín: L 70-1. En efecto, él cita los “lieux naturels” de la physique-métaphysique de Aristóteles donde dice que cada cosa tiende a su lugar: la piedra a la tierra, el fuego al cielo, y da un gran cambiazio a la teoría aristotélica, al sustituir “La gravité pour l’amour”, y afirmar que: “Mi amor es mi peso”, sitúa la filosofía “en el campo del hombre”, que es la gran invención agustiniana “d’une autre philosophie”: P 66¹⁹.

Frazer en *La rama dorada* dice que la religión es una explicación pre-científica. Pero Wittgenstein le contesta: “¿Es que san Agustín está en un error cuando invoca a Dios a cada página de sus *Confesiones*?”. ¿No es el suyo un lenguaje que llega al alma de forma verídica y fiable con una “gramática” enigmática que intriga, que obliga, que llama, que instruye y dice una verdad que llega al corazón?: P 67. Para S. Cavell comentando las *Investigaciones Filosóficas*, quienes son capaces de confesiones personales como Agustín, “están absolutamente convencidos de que hablan desde un conocimiento que a los otros les está absolutamente velado”: P 67.

Además, Agustín es clave en la teoría de Husserl y Heidegger sobre la temporalidad. Para los antiguos, como Aristóteles, el tiempo es un problema de Física, de los astros y su ritmo y del flujo de la vida, pero “Agustín quema las naves” de los viejos pensamientos de esa Naturaleza. “Es el punto de no retorno”. Para Agustín el tiempo es una dimensión del espíritu. En el libro XI, se pregunta “si l’esprit lui-même est le temps”, como dice Heidegger, en su conferencia sobre *El concepto de tiempo*, a un auditorio pasmado de esta ecuación: “l’esprit, c’est le temps!”: P 68.

¹⁸ P. MARIN, “La quête du vrai dans le deuil de la métaphysique. La philosophie contemporaine à l’école de saint Agustín”, *Lumière & Vie*, octubre-décembre 2008, 63. En adelante: P. (Traducción mía).

¹⁹ Según Lyotard, estaríamos también ante una filosofía de la esperanza y de la felicidad: “Hope speak in the future, but now it is morning, daylight comes” (...) “The end of the night forever begins”: L 57.

Para el oyente avisado esto no es nada sorprendente, nos dice Pascal Marín. Pues ya hace 20 años que la filosofía agustiniana se había aclimatado en el campo de la fenomenología. Ya, en 1905, Husserl decía que “todo el que se ocupe del problema del tiempo” debe estudiar a fondo el libro XI de las *Confesiones*. Las dificultades de Agustín son, todavía hoy, las nuestras. Lo fundamental de todo esto es que el “campo de lo real”, para Husserl y S. Agustín, no es “el mundo en su sustancialidad perenne” sino “la subjetivité dans la complexión de ses actes”: P 69. Y que el sujeto sólo es verdadero cuando está habitado por la Verdad por la visita del Otro. Por eso, Husserl termina sus *Meditaciones Cartesianas* pidiendo al hombre que no se pierda en el mundo sino que vuelva a la interioridad porque: “In interiore homine habitat veritas”, según Agustín.

Finalmente para Derrida, en el coloquio de la universidad de Villanova: “*Jacques Derrida-saint Augustin. Des Confessions*”, frente a la ciencia física material de la verdad y la vida, propone no echar fuera el valor de la verdad, pues Agustín nos llama a “faire la vérité”. Esa es la verdad en sentido per-formativo, y para que se realice debe venir sobre mi desde arriba, como ya hemos visto, debe visitarme, pues: “C’est toujours l’autre en moi qui confesse”: P 70²⁰. Además, Agustín tiene un gran predicamento entre los pensadores que consideran al hombre desde el lenguaje, en los que Agustín descuella, pues el fue siempre un gran Rhetor u Orador: P 70.

Por lo demás, según Ch. Norris Cochrane, el proyecto de Adorno y W. Benjamín tendría cierto parecido con el de Agustín²¹, al intentar reconciliar la razón con los sentidos, el conocimiento y la experiencia vital, como lo ha hecho Zubiri, pues la limitación de la razón y sus excesos no quiere decir que haya que volver al mundo salvaje, de lo puramente instintivo, sino a un auténtico yo y no a un “*principio de individuación*”, violento por sí mismo²², que es ajeno a toda norma y que enfanga hasta lo más sublime: W 16,18. Y, aquí es donde se juega el partido de la metafísica, como lo

²⁰ Para Lyotard, las *Confesiones* son una melodía - *invocatio*, una *narratio*, un pasar de la *informitas* humana a la forma divina, una *effusio* humana y divina y una *praedicatio*: L 67-69. Todo: “To celebrate the *virtus* and the *sapientia* of the master is the way for the servant to admit his own lowliness: incomparable beings. Great are Thou, oh Lord; great is thy force and innumerable is thy wisdom”: L 84

²¹ J. WELLS, “Theodor Adorno’s Augustinian Project”, *Telos* 137 (Winter 2006) 14,16. En adelante W.

²² Lyotard, con s. Agustín, habla de un yo y una memoria *immensa vehementer*: “He comments: memory, what energy it has, what energy it is! It exceeds my forces, those of me, the ego, it is a field of hindrances and swear from my labor, something horrifying, folds upon folds, dens of them, innumerable, a life so various, so full of changes, vehemently immense, *immensa vehementer*”: L 30-31.

decía ya Ortega, y hemos visto en estos escritos. “As Bernstein succinctly explains, *“Identity thinking is another name for metaphysics”*²³ (cursiva mía).

Esta Metafísica implica a todo el universo, la historia de la persona y su mundo, incluido Dios, pues el “soy yo que recuerdo, yo, el alma”, del libro X, quiere decir: el conocimiento (de que existimos), el amor (por el que nos amamos) y la mente (que nos lleva a estas conclusiones): W 28. Así, nace la persona por la memoria (que define el yo), la inteligencia (que nos muestra la memoria) y la voluntad (que une las dos anteriores)²⁴. Para A. Wellmer, Agustín no reintroduce la sensualidad en su nueva identidad sino que restaura una base mítica, por el misterio Trinitario, que integra: lo temporal y lo eterno, contingencia y trascendencia, dependiente y absoluto: W 33.

Así, Adorno cree que la redención y la historia no pueden vivir una sin la otra ni una dentro de la otra sino en mutua tensión, “the accumulated energy of which finally desires nothing less than sublation of the historical world itself”²⁵. En medio, está el arte de resistir a la dominación del sujeto y de las instituciones, incluidas las religiosas, entre la fragilidad y la fortaleza, y permitir la reconciliación y la liberación del dolor humano, de tal modo: “that metaphysical experience today might still be posible” y, así, *una auténtica búsqueda de la identidad humana*: W 35.

5.1. El lugar del yo en S. Agustín para la reconstrucción del hombre

J-L. Marion aplica la fenomenología del don a las *Confesiones*, una obra reconocida y enigmática, para buscar: “l’itinéraire d’une approche au lieu de soi - au lieu *du* soi, le lieu plus étranger qui soit à celui que, de prime abord et le plus souvent, je suis, ou crois être”²⁶. Y, hace una profunda reconstrucción del yo para recibir “ce *soi* finalement de Dieu”: M 12. Cuenta para esta tarea con agustinólogos tan solventes como G. Madec, K. Flasch, P. Brown y otros. Por lo demás, la lectura de Agustín, es de una

²³ Cf. J. WELLS, 20: J. M. BERNSTEIN, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno* (University Park: Pennsylvania State, UP, 1992), 225.

²⁴ J. WELLS, 28: Ch. N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine* (New York: Oxford UP, 1944), 403.

²⁵ J. WELLS, 34: Th. W. ADORNO, “Progress”, *Critical Models*, New York, Columbia UP, 1998), 147.

²⁶ J-L. MARION, *Au lieu de soi. L’approche de Saint Augustin*. PUF, Paris 2008, 10. Abreviado M.

parte inevitable y de otra inaccesible por ser autor de referencia permanente en constante actualización: M 15. Así, Agustín es invocado como protector de todos los *novatores* contra el aristotelismo y como autor clave en la revisión del sujeto humano y la teoría de la gracia y la libertad. Parece contrario a toda de-construcción y aliado de la misma para todos los modernos incluidos Nietzsche, Husserl, Heidegger y Wittgenstein: M 16.

Algunos creen que Agustín compone mal y que es muy difícil dar unidad y objetividad a su mundo: M 17. Su pensamiento padece una gran aporía: Unos le niegan el estatuto de filósofo y ciertos teólogos le reprochan insuficiencia metafísica en su sistema. Pero él, sólo acepta la filosofía como amor a la sabiduría. Y esto no lo entiende como los otros filósofos sino que: “*verus philosophus est amator Dei*” (cdei VIII, 1, 34): L 23. Agustín no divide filosofía y teología, según Gilson, Jaspers o Madec, de modo que es tras-filósofo y tras-teólogo: M 26-27. Quizás, incluso, se podría decir que es un autor muy actual como post-metafísico: M 28.

Además, es difícil salir intacto de un autor que habla siempre desde el Evangelio. Pero hay que intentar una aproximación en temas como el del *cogito, el tiempo* y otros: M 20-1. Agustín habla más a Dios que de Dios: M 27. El problema es saber quién habla, de qué, y a quién. Lo más fácil es asignar a las “*Confesiones* le statut d’une auto-biographie, sans s’inquiéter plus avant de l’*autos*, du *soi* de la question”: M 30.

5.1.1. La Confesiones como obra de confesión y alabanza a Dios

Pero, si no se trata de filosofía ni de teología ¿se podría apelar a la autobiografía o a la mística? La *confessio* podría ser el punto de partida de la *Confesiones*, si: “*Confessio enim, non peccatorum tantum dicitur, sed et laudis*” (in ps 144,13)²⁷. Así, el libro I^o, 1,1 se abre con: “*Magnus es, Domine, et laudabilis valde*”: M 31-32. Esa alabanza abre las *Confesiones* y la realza y al comienzo del libro XI, 1,1, esa alabanza se extiende “de l’ego initial à la communauté de lecteurs” que es toda la creación y la Iglesia: M 33. La alabanza sería, así, el punto de partida de las *Confesiones*, y estas “una confesión de alabanza” que nace del corazón inquieto hasta que descanse en ti “el sábado de la vida eterna”. Y: “*De radice cordis surgit ista confessio*”. “*Hoc est enim confieri dicere quod habes in corde*” (in *Jn Ev.*

²⁷ Sobre los significados de *confessio* en s. Agustín, cf. EGUIARTE, B., Enrique, “El discernimiento espiritual en el libro V de las *Confesiones* de san Agustín”, *Mayéutica* 36 (2010) 116-124.

26, 2): M 34. Así: lo desordenado está inquieto pero ordenado descansa. Y: “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror” (XIII, 9,10): M 37.

Agustín no habla de Dios como de un objeto lejano sino que su alabanza es un espacio dialógico que nos pone ante Dios, y, así es Emmanuel: “Dieu avec moi, pourvu que je *lui* parle, *moi* vers lui”: M 38. Eso lleva al hombre a reconocerse como alguien que no es Dios y a encontrar a Dios como: “Dominus Deus, noster aloquens et consolans nos” (in ps 26, 2,1), y, a: “Confitemini Domino et invocate nomen eius”, y, a ejemplo de Cristo, decir: “Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terra”...(Mt 11,25): M 40. Así, se rompe la soledad humana, y se oye lo que Dios dice y Agustín repite, pues nada nos dice: “*quod non mihi tu prius dixeris* (X, 2,2)”.

Ahora bien, si decimos que las palabras del Espíritu, tomadas de la Escritura, son de nuestra cosecha “ciertamente mentimos”: M 42. Pues, invocamos al Señor, por la fe que nos da: “quam *inspirasti mihi* per humanitatem Filii tui, per ministerium *praedicatoris* tui (I, 1,1): M 44. Agustín se esfuerza así por saber si es “él mismo u otro exterior o interior” quién habla, pues Dios nos previene y llama para que le invoquemos: M 46-7. Así sucede en el “Tolle, lege”, al leer Rom 13,12, no puede ser de otra manera, pues: “Quid autem, ut converteris, posses, nisi vocaveris? (in ps 84,8). Así, la confesión y alabanza es respuesta a una llamada, e incluso: “Deus meus, ego tamen confiteor tibi dedecora mea ‘in laude tua’” (in ps 105,47): M 50.

Ya Tertuliano hablaba de un doble uso bíblico de “*essomologeîn*”: “d’une part, la confession de foi ou de louange; de autre, l’aveu des péchés”: M 53. Lo mismo dice Hilario de Poitiers, y Agustín: “Confessio certum gemina est, aut peccati, aut laudis”(in ps 29,19). Y: “Confessio quidem *duobus modis* accipitur in scripturis. Est confessio laudantis, est confessio gementis”... “Confitentur enim homines cum laudant Deum; confitentur cum accusant se”(in ps 94,4). Así, el amor divino descubre en mi miseria, su misericordia: “Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miseriae nostras et misericordias tuas supra nos”(X, 1,1). Y: “Respiro in te paululum, cum effundo super me animam meam in voce exultationis et confessionis” (in ps 41,5;XIII,14,15): M 58.

Así, esta es una obra mía, sobre mí, ante Dios: M 59. Casi todos los libros de las *Confesiones* se abren con un *confessio* en esos dos sentidos: I,1,1; IV,1,1; V,1,1; VI,1,1; VII,1,1; VIII,1,1;IX,1,1; X,1,1; XI,1,1; XII,2,2; XIII,1,1. Y, cada libro concluye así, menos el II, IV, V, VI. La confesión falta en éstos porque Agustín no está aún en condiciones de “*pouvoir confesser*”: M 63, n.3. Pero: “Les *Confesiones* proviennent tout entières de la *confessio* et y conduisent”: M 64. Considerar la *confessio* un adorno litera-

rio, cuando es su ser fontanal, es condenarse a no comprender nada y eludir su sentido: M 64.

En cuanto a que los libros I-IX son la parte biográfica, el libro X un análisis antropológico de la subjetividad humana, y el XI-XIII una exégesis teológica, aproximativa e inacabada, del inicio del *Génesis*, según las *Retractaciones* II, 6: “*Confessionum* mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum *laudant* iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et *affectum*”. “A primo usque ad decimum de *me* scripsi sunt, in tribus caeteris de Scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est “In principio fecit Deus coelum et terram” usque ad sabbati requiem”: M 65. Así, se admite una cesura entre I-X y XI-XIII. En efecto: “les livres I-X affrontent l'étrangeté de l'*ego* a lui-même, telle qu'elle lui interdit d'accéder à soi par la *cogitatio* (“Factus eram ipse mihi magna quaestio”) (IV,4,9): M 66. Los libros XI-XIII, sobre la creación, que llevan al ser creado, “ad imaginem et similitudinem nostram”, responden al enigma del hombre de I-X, que no se explica contra Dios sino que: “l'homme *s'explique* avec Dieu”. “Así, la primera cesura atestigua aún más la unidad de las *Confesiones* por la *confessio*” (traducción mía): M 67.

Por otra parte, el fin de las *Confesiones* no es el goce literario ni una mera simpatía psicológica con su autor, eso es problema de cada uno (*ipsi viderint*) (M 68), sino que, su función original, según Marion, es como “une machine à faire faire une *confessio* par chacun de ses lecteurs, en suscitant en lui l'*intellectus* et l'*affectus* humains pour Dieu”: M 71-2. Es, pues, una obra performativa que hace lo que dice: M 78. Lo dice Agustín: “Volo ‘eam (veritatem) facere’ (Jn 3, 21) in corde meo coram te in *confessione*, in *stilo* autem *meo* coram multis testibus”(X, 1, 1): M 69. Es la confesión y alabanza individual de Agustín y la de toda la Iglesia.

Entonces, así como la confesión no es sólo confesión de los pecados sino también confesión de alabanza (*confessio laudis*), así los interlocutores no son sólo Agustín y Dios, sino *él, los otros y Dios*: M 70; 79. Por eso, el texto no envía al lector al autor sino directamente a Dios: M 70; 81. Y, el autor nunca habla de Dios sin hablarle antes a Él y dialogar con Él y trata de verse desde el punto de vista de Dios, no desde el suyo: M 73. Dios es siempre el interlocutor privilegiado, de principio a fin, al que el autor y el lector invocan como principio y fin de toda palabra: M 69. Por eso, las *Confesiones* no deben leerse “comme une *autobiographie*”, pues, Agustín mismo dice que no se conoce bien ni su pasado ni su presente (libro X) y que su futuro está en Dios: M 74. Es más, se trata de un descentración del yo que sólo Dios conoce bien, y, más que de autobiografía, habría que hablar “d'hétéro-biographie”: M 75.

5.1.2. Las Confesiones, una confesión y alabanza a Dios, a la búsqueda del yo auténtico

Las *Confesiones* miran a Dios como “más íntimo a mí mismo que mi misma intimidad” y, por tanto, más interior al hombre que él mismo: M 82. Se trata de abandonar las curiosidad por las vidas ajenas y sumergirse en la propia para “conocer a Dios y el alma”. Pues: “Potestas nostra, ipse est. Itaque ora brevissime ac perfectissime, quantum potest. Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est”: M 90. En este sentido, tanto Montaigne como Rousseau rompen con el modelo agustiniano, han deformado el modelo y, queriéndolo o no, “manqué le but”: M 83.

Estos autores modernos, no ofrecen tampoco ninguna *confesión de alabanza* a Dios pues sólo se alaban a sí mismos, desde un *ego* que se proclama “inocente por excelencia”, seguro de sí mismo, y condena a sus lectores: M 86-87. Pero Agustín se siente como una carga y un problema para sí mismo (M 101), y, como una especie de “monstruo”, pues manda el alma al cuerpo y obedece, pero se manda a sí misma y se resiste (VIII,9,21). Es un *yo* dividido y refractario: “*je n’est pas moi*”: M 103. Esto ocurre hasta en la liturgia que por cantar distrae. Así: “homo sibi ipse est incognitum” (Ordine I, 1,3;Trin X,3,5). Y, por eso: “l’essence de l’homme, qui reste inaccessible à l’homme, demeure dans le secret de Dieu”(X, 5,7): M 106-7.

Entonces, el yo no se conoce a sí mismo, se encuentra cautivo, fuera de sí. Pero la memoria guarda el recuerdo del olvido, y, el yo, “exiliado de su interior”, no está solo donde está, y es memoria de lo inmemorial: M 121; 125. Y: “nec ego ipse capio totum, quod sum...Ego animus ad habendum se ipsum angustus est” (X, 8,15), “alors je dois me penser en pensant au-delà de moi-même”: M 123; 127. Entonces, como en la visión Ostia, hay que trascenderse: “*venimus ad mentes nostras et transcendimus eas, ut tangeremus regionem ubertatis indeficientis*” (in ps 121,3). Y: “Transi ergo et animum tuum! Effunde super te animam tuam ut contingas Deum” (in Jn Ev 20, 12): M 125.

Es más, es mi deseo profundo, el deseo de ser y de ser feliz, el que inicia mi identidad, el que me comprende y abraza y se me impone antes que yo lo comprenda: M 127. Todo el sentido de la filosofía y del pensamiento humano está, precisamente, en el deseo de ser feliz y, para Agustín, no podemos llamar escuela filosófica a la que no busca este fin (cdei, XIX,1): M 128, n.1. Pues: “Omnis autem homo, qualiscumque sit, beatus vult esse”: M 133. Todos aman la vida feliz como un deseo indudable: “Beate certe omnes vivere volumus” (*Moribus Ecclesiae* I,3,4). Y: “la *vita beata* nous précède comme un immémorial”: M 138. Y: “Haec est vera dilectio, ut inhaerentes veritati juste *vivamus*” (Trin VIII, 7,10).

Así, la verdad se convierte en el lugar de la vida feliz como suelo de la vida. Y, entonces: “Beata quippe vita est *gaudium* de veritate(X, 23,33): M 140. Y, Dios es esta verdad eterna del amor que hace al hombre feliz: “O aeterna veritas, et vera caritas et cara aeternitas!”(VII, 10,16): M 140. Así: “non facit animam beatam nisi unus Deus. Participatio Dei fit beata” (in Jn 23,5). Para que el hombre supiese amarse se le dio un fin para hacerle feliz. “Hic autem finis est adhaerere Deo” (cdei X,3,3). Sólo así, el hombre cubre la distancia entre el yo y el hogar del yo (“*du soi au lieu de soi*), que es mejor y más seguro cuanto más interior. Incluso se le asegura que: “interior est caritas” (in ep Jn VIII, 9). Así, en todas las cosas que busco: non “invenio tutum locum animae meae nisi in te” (X, 40,65). Y: “tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo” (III, 6,11). Pues: Él es “el más alto, el más próximo, el más secreto y el más presente” (VII, 2,2).

Así: “El *cogito, sum* se transporte vers l’*interior intimo meo*”: M 144. Agustín incita a volver a nosotros mismos: “Noli foras ire, in te ipsum redi” (*Vera Religione* 29,72). Y, a trascendernos para que: “ipse interior homo cum suo habitatore (...) conveniat” (Ib.): M 147. Puesto que yo mismo: “Non omnino essem, nisi esses in me” (I, 3,3). Porque, yo soy y yo existo como deseo incondicional de la *vita beata* o de Dios, pues: “Et ipsa est vita beata, gaudere ad te, de te, propter te”(X, 22,32): M 149. Y: “Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, et vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te” (X, 20,29): M 150. “Hoc est animo Deum habere, id est Deo frui (BV, IV, 35,4).

Así tenemos: *Vita beata* = *vera vita beata* = *veritas* = *Dios*: M 151. Esa verdad ilumina mi vida y es *veritas redarguens* que me pone ante mi deformidad, y, aunque la luz sea molesta a los ojos enfermos, ilumina: “ut erubescam de me et *abjiciam* me atque eligam te, nec tibi nec mihi placeam, nisi de te” (X, 2,2): M 162. Dios brilló y reverberó, en Agustín, le iluminó, profundamente, para que no se acostase en sus tinieblas: “Et contremui amore et horrore” (VII, 10,16): M 168. El bueno tiene a Dios propicio y el malo adverso. Así, hay que refugiarse en Dios: “Ad ipsum fuge confitendo, non ab ipso latento: latere enim non potes, sed confiteri potes” (in ep Jn VI, 3). Entonces: “Oportet ut oderis in te opus tuum, et ames in te opus Dei”: (in Jn Ev XII, 13): M 172.

La obra de Dios es la verdad, la del hombre la mentira. Hay una imitación perversa y mentirosa de Dios: la propia idolatría. Es el delirio del orgullo soberbio que se atribuye las obras de Dios y achaca a Dios las del hombre: “sibi atribuyendo que tuae sunt, ac per hic student perversissima caecitate etiam tibi tribuere que sua sunt” (V, 3,6): M 180. Pero, “la caridad conoce la luz inmutable”, verdadera. Por eso: “Tarde te amé, belleza infini-

ta, tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva. Y tu estabas dentro de mí y yo estaba fuera (X, 27,38): M 197. Entonces: “me llamaste y rompiste mi sordera, brillaste y resplandeciste y destruiste mi ceguera” (Ib.): M 199. De aquí nace la filocalia que es el amor de la belleza divina como la filosofía es amor de la sabiduría. Y, de este modo, el alma amando a Dios, “que siempre es bello”, se hace bella: M 203.

Aquí están las pruebas de que el yo verdadero es un “*soi hors de soi*”: M 211. Por eso: “viva erit vita mea tota plena te. Nunc autem (...), quoniam tui plenus non sum, *oneri mihi sum*” (X, 28, 39): M 214. Pues, la plenitud de Dios aligera y da alas mientras su vacío hunde (in ps 59, 8): M 215. Y, esto es así porque los hombres buscamos: “nos amari et timeri *non propter* te, sed *pro te*” (X, 36,59): M 221.

Por lo demás, el hombre busca placer. Pues: “‘*Pes animae*’ recte intelligitur amor; qui cum pravus est, vocatur cupiditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas. Amore enim movetur, tanquam ad locum quo tendit” (in ps 9, 15). Así, el ser fáctico del *ego*, su responsabilidad y libertad, se pone a prueba en la tentación, pues él es el que quiere o no quiere, consiente o no consiente, y yo vivo en tanto que quiero y quiero en tanto que vivo. Pero, el hombre: “*imperat animus sibi, et resistitur*” (VIII, 9,21). Como dice Agustín: “*ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate*” (VIII, 5,10): M 234. Entonces, comprueba el hombre “*l'impossibilité décider de soi et donc d'accéder au soi*”: M 235.

Así, el hombre es como un monstruo (VIII, 9,21), a la vez quiere y no quiere, pues: “*tot sunt contrariae naturae quot voluntates sibi resistunt*” (VIII,10,23). Y, como ni quiere ni no quiere del todo, es una voluntad a medias y hombre a medias. Así: “*non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei*” (carta 177). Pues: “Ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego eram. *Nec plene volebam, nec plene nolebam. Ideo mecum contendebar et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec ostendebat naturam mentis alienae, sed poena meae*” (VIII, 10,22): M 239-240. Aquí, más que voluntad hay *noluntad*, y, en vez de amor propio, odio de sí: “la haine de soi”: M 241. Pero éste, sobre todo, acontece cuando se ama el mal, por sí mismo, o el propio pecado: “*defectum meum ipsum amavi*” (II, 4, 9): M 247;249.

5.1.3. Yo en Dios y Dios en mí: El misterio del hombre y del Dios amor

Por el contrario, el Espíritu Santo nos da un amor y una voluntad *valentior*, pues como dice G. de Saint-Tierry: “*bonae voluntatis vehementia*

amor in nobis dicitur”: M 250. Y, Agustín: “Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor” (cdei XIV,7,25). De ahí que “Dei donum sit voluntas *bona*” (Qs. VII ad Simplicianum II, 12,10): M 258. Por eso: “Da quod jubes et jube quod vis” (XI, 2,3). La gracia de Dios no suplanta la voluntad pero la hace buena o la mejora, de modo que “podamos lo que queremos” y “queramos lo que podemos” (*Corrept. et grat.* XI,32). “Et hoc eram totum: nolle quod volebam et velle quod volebas” (IX, 1, 1): M 260.

Por otra parte, el conocimiento propio o el tema de la verdad o del tiempo no es mera filosofía sino parte de la *confessio*: Agustín intenta “excitar el afecto de sus lectores hacia Dios”: M 261-2. Así pasa Agustín del *coram te* al *coram multis testibus*(X,1, 1). Trata de ir del: “Nos sumus tempora. Quales sumus, talia sunt tempora”, al: “Aeternitas ipsa Dei substantia est”(in ps 101,2,10): De los hombres que pasan, a Dios que no pasa nunca: (M 263), y de las cosas visibles al Dios invisible, por la confesión y alabanza de las cosas al Creador, para que el hombre tome conciencia de qué como: “non ego vita mea sim: male vixi ex me, mors mihi fui” (XII,10,10). Y, el fin de esta reflexión es: no dejar la conversión para un *mañana* lejano que nunca llegará.

Así, la aporía y la paradoja del tiempo es la paradoja del hombre que no acaba de entregarse a Dios. Pero, “el tiempo presente proclama (por sí mismo) que él no puede ser largo” ni durar mucho (XI, 15,20). Tampoco podemos volvernos al pasado ni huir hacia el futuro. Nos socorre la *memoria*: “cum ipsum me non dicam praeter eam”(X,16, 25), pues “animus (est) ipsa memoria”(X,14,21) y la medida del tiempo: M 294. Así, el tiempo es *distentio animi*. Y: “nullum tempus esse posse sine creatura” (XI, 30,40). Pues: “rerum mutationibus fiunt tempora” (XII, 8,8): M 300. Y: “la création tout entière se temporalise d’autant plus que la *mens* de l’homme s’expose à la *distentio*”: M 301.

Así, el hombre se temporaliza: “Ecce distentio est vita mea” (XI, 29,39). Por el contrario, Dios, todo en todo, con su eternidad divina, atrae al hombre hacia lo alto, a su vocación suprema. Con ese deseo y anhelo nos hace capaces de Él, llama a convertirse y habitar en Él: “Deus *differendo extendit* desiderium, desiderando *extendit* animum, *extendendo* facit capacem” (in ep Jn IV, 6). “Nam qui non *diligunt* mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum” (in Jn Ev II, 11): M 316. Toda la creación nos incita: “Laudant te opera tua, ut amemus te, et amamus te, ut laudent opera tua”(XIII,33,48), para que digamos en confesión de alabanza: “Magnus Dominus, et laudabilis valde”(XI,1,1): M 321-2. Y, le rogemos que venga a nosotros para que seamos de verdad, pues: “non ergo essem, nisi

esses in me, an potius non essem, nisi essem in te, ‘ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia’ (Rom 11,36)” (I,2,2).

Este es el misterio del hombre que no encuentra su lugar, y es un enigma para sí mismo (IV, 4,9; X, 3,50). Trabaja, suda pero no se encuentra: “laboro *hic* et laboro *in me ipso*” (X, 16,25). Pues: “Numquid extra ipsum se ac non *in ipso*?” (X, 8,15): “Je ne donne pas *lieu* à moi-même”: M 329. Y, pregunta a Dios: “Deus meus *ubi* es? Ecce *ubi* es. Respiro *in te* ‘paululum’, cum ‘effundo super me animam meam in voce exultationis et confessionis” (in ps 41,8) (XIII,14,15). Y, responde: “Et ecce intus eras et ego foris, et *ibi* quarebam (...) Mecum eras et tecum non eram” (X,27,38).

Pero como: “Non ego vita mea sim: male vixi ex me, mors mihi fui: *in te* revivisco” (XII, 10,10): M 331; 336. “Así, el lugar de la criatura no se encuentra en ella misma sino en Dios, de tal modo que el lugar de la *confesión* de Dios se determina siempre por y en Dios, hasta tal punto que la creación no consiste en otra cosa que en la apertura del lugar de la *confesión*. Se trata de una regla universal. Resta saber cómo se concreta en el caso del hombre”: M 342(traducción mía).

Al crear el hombre a su imagen, Dios le da su bendición. Pero, así: “L’homme n’a pas d’essence propre, mais une référence à un autre que lui, qui, plus intime á lui que lui-même (que son essence manquante), lui tient lieu d’essence par emprunt”: M 345. Por esa similitud se acerca a Dios y en su disimilitud se aleja de Él, y su esencia es de prestado. Por eso: “Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; *quo* itur Deus, *qua* itur homo” (cdei XI, 2): M 346. Pues: “El hombre es un Dios, como un Cézanne es un Cézanne y un Poussin un Poussin”..., que manifiestan, en su visibilidad simple y unívoca de cuadros, el estilo inimitable de Cézanne o de Poussin. En ese sentido, el hombre es un Dios. Y aparece como un Dios si él admite transmitir el estilo y deja borrarse en él, el motivo, para que aparezca precisamente su origen”(…) “Sólo el hombre lleva la imagen de Dios, porque sólo él puede no poner obstáculo por ninguna limitación a la semejanza de Dios en él”: M 346-7. Es únicamente de este modo cómo el hombre encuentra su verdadera identidad y su realidad más auténtica entre los seres de la creación.

5. 1.4. El misterio del hombre, imagen de Dios, descansa en el Dios del amor

Por la memoria, el entendimiento y la voluntad el hombre es imagen de Dios (XIII, 11,12). “Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum, sed jam ima-

ginem Dei” (Trin XIV, 8,11). Así, podrá el hombre recordar, comprender y amar a su Hacedor y hacerse sabio a su luz. “Quod ut brevius dicam, colat Deum non factum, cujus ab eo capax est facta, et cujus particeps esse potest” (Trin XIV, 12,18,): M 348. Pero si se pregunta: ¿Qué es el hombre? Agustín dice que: “Nec nunc definitionem hominis a me postulandum puto” (*Moribus Ecclesiae* I, 4,6): M 349. Esta indefinición del hombre es un privilegio parecido a la prohibición de hacerse imágenes de Dios. No podemos imaginar ni pintar al hombre imagen de Aquél, que no se dibuja en una imagen, y es incomprensible, como lo es Aquél que se caracteriza por su incomprensibilidad: M 350.

El hombre difiere de todo ser mundano con una diferencia santa, no ontológica. No es diferente por ser *animal racional* ni *ego cogitans* ni *yo trascendental* ni *conciencia absoluta* ni *animal de valores* ni *guardián de la nada* “mais comme l’icône de l’invisibilité de Dieu” (*Colosens.* 1,15)... “Su invisibilidad separa al hombre del mundo y le consagra como ‘saint pour le Saint’”: M 350. Y, así: “est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem Domine, scis ejus omnia, quia eum fecisti (1Cor 2,11)”(X,5,7): M 351. Agustín confiesa lo que de sí sabe y no sabe, hasta que sus “tinieblas” se vuelvan “mediodía”, en su camino del: “Interior intimo meo, (al) superior summo meo” (III, 6,11). “Pero, nosotros ya sabemos que la aporía de la *magna mihi quaestio* coincide con la solución: la indefinición del hombre”: M 352.

Esta inquietud e inseguridad vacilante no puede reposar más que en Dios, en la vida eterna: “Je ne peux pas ne pas vouloir et donc aimer me reposer en Dieu, parce que je ne peux pas *me poser* en moi, ni en rien d’autre, si je ne me *pose* en Dieu”: M 353. “Con menos que Dios, el hombre ni se encuentra ni puede descansar en sí”: M 354. Esto es así: “Nam et in ipsa misera inquietudine... satis ostendis, quam magnam rationalem creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad *beatam requiem*, quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi” (XIII, 8,9): M 354. Sólo el peso del Dios, amor, le mueve y descansa. De ahí: “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror” (XIII, 9,10). Y: “Anima... velut pondere amore fertur quocumque fertur” (carta 157, 2,9): M 355.

El poder del amor, anunciado por Virgilio y Cicerón, es la fuerza de gravedad que mueve la vida humana. A partir de: “Nadie viene a mi si mi Padre no le atrae”(Jn 6,44): “Ego(Agustín) dico: parum est voluntate, etiam voluptate traheris. Quid est trahi voluptate?: ‘Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui’. Est quaedam voluptas cordis, cui panis dulcis est ille caelestis. Porro si poetae dicere licuit “Trahit sua quemque voluptas” (*Bucólicas* II,65), non necessitas sed voluptas, non obligatio, sed

delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi hominem ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?” (in Jn Ev 26,4): M 359.

Y, esto es así porque: “Delectatio quippe *quasi* pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. ‘Ubi enim erit thesaurus tuus, *ibi* erit et cor tuum’ (Mt 6,21): *ubi* delectatio, *ibi* thesaurus, *ubi* autem cor, *ibi* beatitudo aut miseria” (*De Musica* VI,11,29). “Nam *velut* amores, corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate sive sursum levitate nitantur. *Ita* enim corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur” (cdei XI, 28): M 360. Y hay como una lucha entre dos amores: “Amores *duo* in hac vita secum in omni tentatione luctantur: amor saeculi et amor Dei; et horum *duorum*, qui vicerit, illuc amantem tanquam pondere trahit” (sermón 344,1): M 362. Ahora bien, el amor superior no se deja avasallar del inferior, pues: “Quomodo enim oleum a nullo humore premitur, sed disruptis omnibus exsilit et superminet: sic et caritas nos potest premi in ima; necesse est ut ad suprema emineat” (in Jn Ev VI, 20). Por eso: “Nunc autem quoniam quem tu imples, *sublevas* eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum”(X, 28,39): M 363.

Así, la concupiscencia nos lleva hacia abajo y la caridad a lo alto. Hasta que un día: “In dono tuo requiescimus: *ibi* te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor *illuc attolit nos* (XIII, 9,10). Allí está la nueva Jerusalén que tiene su fundamento en el Dios de lo alto: “Etenim origo fundamenti hujus summitatem tenet; et quemadmodum fundamentum corporae fabricae in imo est, sic fundamentum spiritualis fabricae in summo est” (in ps 86,3): M 364. “Sed vis nosse qualis amor sit? Vide quo ducat. Non enim monemus ut nihil ametis, sed monemus ne mundum ametis, ut cum qui fecit mundum, libere ametis” (in ps121, 1). Entonces: “Je suis le lieu où je confesse; mais je ne repose en ce lieu que parce que mon amour m’y pousse et pose comme un poids. Mais un poids volontaire, puisque par lui j’y aime. Et si j’y aime, j’y sui comme en mon soi”: M 365. Aquí no se trata del ser sino del amor ni de ser en sí sino de poner mi ser en otro, o sea “de se faire autre que soi”. Así, yo no me hago a mi mismo sinó desde la realidad trascendente absoluta e incondicionada: “l’amour s’impose plutôt comme la condition ultime de la possibilité del soi”: M 365.

Entonces, al decidírnos a amar, el amor abre un horizonte de autenticidad y verdad que no se cierra jamás. Así, todo procede del amor, lo mejor y lo peor de cada uno, por eso: “Dos amores hicieron dos ciudades” (cdei XIV, 28,35). “Purga ergo amorem tuum, aquam fluentem in cloacam, converte ad hortum; quales impetus habebat ad mundum, tales habeat ad artificem mundi. Num nobis dicitur: Nihil ametis? Absit. Pigri, mortui, detes-

tandi, miseri estis, si nihil ametis. Amate, sed quid ametis videte. Amor Dei, amor proximi, caritas dicitur. Cupiditas refrenetur, caritas excitetur” (in ps 31, 2,5; sermón 34, 1,2,): M 366-7. Todo en el hombre lo hace el amor, dice Jaspers con Agustín, y para éste: “cada uno es lo que es su amor”: M 367-8.

Agustín siempre distingue entre caridad y concupiscencia: “Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum *et se atque proximo propter Deum*; cupiditatem autem, motum animi ad fruendum *se et proximo et quolibet corpore non propter Deum*” (*Doc.christiana* III, 10,16): M 372. El amor lleva al Creador y criaturas: “non quo non sit amanda creatura, sed *si ad Creatorem refertur amor, non jam cupiditas, sed caritas erit*. Tunc erit cupiditas, cum propter se amatur creatura. Tunc non utentem adjuvat, sed corrumpit fruentem. Cum ergo aut par nobis, aut inferior creatura sit, inferiore utendum est ad Deum; *pari autem fruendum, sed in Deo*. Sicut enim te ipso, non *in te ipso frui* debes, sed *in eo* qui fecit te; sic etiam illo, quem diligit, tanquam te ipsum. Et nobis ergo et fratribus fruamur *in Domino fruamur*” (Trin IX,8,13,14): M 373. La buena voluntad produce buen amor y la mala voluntad mal amor. No se prohíbe amarse a sí mismo sino que quién sabe amarse ama a Dios y quien no sabe amar tampoco ama a Dios ni a sí mismo (Trin 14, 18,16).

Así: “Nescio quo enim inexplicabili modo quisquis semetipsum, non Deum, amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipse se amat. Qui enim non potest vivere de se, moritur utique amando se; non ergo se amat qui ne vivat se amat. Cum vero ille diligitur de quo vivitur, non se diligendo magis diligit, qui propterea non se diligit, ut eum diligit de quo vivit” (in Jn Ev 123,5): M 375. Así: “Dilige et quod vis fac” (in ep Jn, VII,8). El amor propio ni contradice el amor de Dios ni daña la caridad pues es una demanda y exigencia suya pero la caridad lo discierne todo: M 376.

“Tenete ergo *dilectionem*, et securi estote. Quid times ne male facias alicui? Quis male facit ei quem diligit? *Dilige*, non potest fieri nisi bene facias” (in ep Jn X, 7): M 377. En la Escritura el amor de dilección nos incita a la caridad que nada malo puede hacer. Por tanto: “Facietis *locum* caritati venienti, ut diligatis Deum. Quia si fuerit *ibi* dilectio mundi, non *ibi* erit dilectio Dei” (...). Así, yo encontraré mi lugar si la caridad lo encuentra en mi: “Ainsi suis-je comme je suis, parce que je suis là où j’aime: ‘talis est quisquis, qualis ejus dilectio est’” (in ep Jn II,8;II,14): M 380.

5.1.5. El origen del yo en el Dios del don y del amor

Ahora: “Nosotros podemos reconstruir el camino del pensamiento de san Agustín en busca de sí”. El problema Iº de acceder a sí mismo no con-

siste en probar mi existencia sino en afirmar mi identidad: “Quis ego et qualis ego?” (IX, 1,1): M 380. Pues, sobre mi existencia “je ne sais pas qui je suis” pues: “je ne suis pas moi-même”: “Factus eram ipse mihi magna quaestio” (IV, 4,9). El IIº problema es la aporía del que no ha lugar: “Ubi ergo eram, quando te querebam? (V, 2,2). “Ego mihi remanseram infelix locus, *ubi* nec esse possem, nec inde recedere. *Quo* enim cor meum fugeret a corde meo? *Quo* a me *ipso* fugerem? *Quo* non me sequerem? (IV,7,12).

Y, al fin, IIIº, debo concluir que, si yo no soy en mí como “un yo idéntico a mí mismo” ni tampoco fuera de mí, lejos de mí mismo, sin lugar propio, mi sitio en el mundo no puede tener un respuesta desde mí porque estoy desubicado. Este lugar sin mí, previo a mí y solamente para mí, debe ser algo distinto como es el Dios creador que abre la posibilidad al que difiere de Él y de sí mismo: M 381. O, quizá, diferir de Dios consiste en recibir un lugar de un Dios que “es más interior a mí que yo mismo” y *me hace transcenderme de tal modo que me devuelve a mí mismo*: “Noli foras ire, in te *ipsum* redi”... “Illuc ergo tende, unde *ipsum* lumen rationis accenditur” (*Vera Rel.* 39,72).

Y, también: “Redi *ad* te: sed iterum sursum versus cum redireis ad te, noli remanere in te. Prius ab his que *foris* sunt te redi ad te, et deinde redde te ei que fecit te” (sermón 330,3). Pues, el verdadero hombre interior no es el *ego/yo* sino que: “in interiore homine habitare dictus est Christus” (*De Magistro* XI, 38,6): M 382. Así: “Tu eras interior intimo meo et superior summo meo” (III, 6,11). Y, entonces, veremos que: “*ibi est locus* quietis imperturbabilis, *ubi* non deseritur amor, si ipse non deserat” (IV, 11,16). Pues: “talis es quisquis, qualis ejus dilectio est” (in ep Jn II, 14): M 383. Pero ni el yo es él mismo, ni su auto-conciencia (Descartes) ni una auto-afección (Henry) ni una decisión anticipadora (Heidegger), ni accede a sí mismo en *lugar de otro (pour)* (Levinas) ni *como (comme)* otro (Ricoeur) sino *desde otro (par)*, es decir, por un don. En efecto: “Ista omnia Dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec” (I, 20, 31). Así, el hombre: “quidquid est, a Deo est et propter Deum est” (in ps 70, 1,1): M 384.

El yo es el primer don que acompaña a los demás: “primer don, absoluto y sin más, incondicionado y total. La reducción al don afecta, en primer lugar, al yo (le soi)”: M 385. Agustín describe perfectamente el sentido del don: “priusquam essem, tu eras, *nec eram, cui* praestares ut essem”... “ut serviam tibi et colam te, ut de te *mihi* bene sit, a quo *mihi* est, *cui* bene sit” (XIII, 1,1). Y: “...qui mecum es et *priusquam tecum sim*...” (X, 4,6): M 385. Dios no debe nada a nadie, todo lo da gratuitamente y para él “todo es gracia”: “Et si quisnam dicet ab illo aliquid deberi meritis suis, certe *ut esset, non ei* debebatur. *Non enim erat cui* deberetur” (*Liberio arbitrio* III, 16).

Así: “Au lieu de soi se trouve l’ailleurs que soi, dont seul, comme un autre-soi, plus soi que moi, le soi peut se recevoir”: M 386. Dios mismo es puro don. Y el mismo Espíritu Santo era ya don antes de darse, “*antequam cuiquam daretur*” (Trin V, 15,16): M 387. Como hombre: “J’ai originairement rang d’adonné, donné à soi même avant de pouvoir recevoir même son propre soi. Au lieu de soi, je reçois de me recevoir d’ailleurs que de moi. L’aporie de soi ne disparaît donc jamais –elle se reçoit comme l’horizon de mon avancée vers l’immemorial”: M 387.

Dios es todo en todo, plenitud de todo, el “*ipsum esse*” (Trin VI, 7,8). En Agustín: “Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime et praesentissime, ...quaerens cum nihil desit tibi”... “Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dici aliquis, cum te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt” (I, 4,4): M 390. Así, pues, de Dios no se puede afirmar ni negar nada, porque: “Si enim quod vis dicere, si capisti, non est Deus. Si comprehendere potuisti, cogitatione tua decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti; si autem hoc est, non comprehendisti” (sermón 117,3,5). Así: “Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta Spiritu Dei, qui adjuvat infirmitatem nostram” (carta 130,15,28): M 393. En efecto, sólo se le puede invocar y alabar, como dicen las *Confesiones*: “Magnus es, domine, et laudabilis valde”...“Et laudare te vult homo” (I, 1,1): M 391.

Dios no es un ser como los demás, lo que se dice de Dios no se halla en ninguna criatura (Trin I,1,2). Pero, con todo: “Considera igitur, quantum potes, quam magnum bonum sit *ipsum esse*, quod et beati et miseri volunt” (*Liberio arbitrio* III, 7, 20,6). Por eso: “Deum diligere debemus, trinam unitatem, Patrem et Filium et spiritum Sanctum, quod nihil aliud dicam esse, nisi *idipsum esse*” (*Mor. Ecclesiae* I, 14, 24,1). Es más, el mismo Dios dice: “...sic sum quod sum, sic sum *ipsum esse*, sic sum cum *ipso esse* ut nolim hominibus deesse” (sermón 7,7). Pues: “Cum ab ea (sc. immutabilis res, veritas) est aversus (sc. animus), *idipsum esse* minus habet” (*Inmortal. animi*, VII, 12): M 397.

Entonces, ¿se seguirá de aquí la teoría, de sto. Tomás de Aquino, del *ipsum esse per se subsistens* como parecen sugerir algunos, incluido Maritain? Agustín prefiere nombrar a Dios, en vez con el término *ipsum*, con el vocablo *idipsum*: “...*idipsum* quod Deus est, quidquid illud est” (Trin II,18, 35,15). Incluso con un lenguaje más litúrgico y público dice: “Itaque, tu Domine, qui non es alia aliud et alias aliter, sed *idipsum* et *idipsum* et *idipsum*, ‘sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus omnipotens’” (XII, 7,7): M 399. Muchos traducen, falsamente, *idipsum* por “el ser mismo”, “l’être

même” cuando significa, sólo, él mismo, “le même, la même chose”: M 401. Esa traducción da un sentido metafísico de *ipsum esse* al *idipsum* de s. Agustín y al texto del *Éxodo*: “*Ego sum qui sum*”, que no tiene ninguno de los dos sino que proviene de su interpretación “au sens métaphysique”, vgr. Dubarle y Berrouard: M 403. Estamos, por tanto, una confusión imprudente e impudente, ajena a la Biblia y a su sentido apofático, como bien advierte incluso Lacan: M 404. Entonces: “*Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est, quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo idipsum, nisi quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est*” (in ps 121,5): M 406.

Por tanto: “*En cuanto tal*, el ser no basta para caracterizar el *idipsum*, como si se redujese, sin más, a un *ipsum esse*; él no lo caracteriza sino como el horizonte dentro del cual se impone “le critère de l’immutabilité: *esse est nomem incommutabilitatis*”: M 406. “Ainsi, l’immutabilité, non pas l’être, désigne la différence de Dieu, d’une immuabilité qui se marque par l’équivocité sans mesure de l’être entre lui et le reste”: LM 407-8. O como dice Agustín: “*Et quid magis est, quam ille qui dixit famulo suo Moysi: Ego sum qui sum et Dices filiis Israel: qui est, misit me ad vos?(...) Et ideo sola est incommutabilis substantia et essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse ... máximo ac verissime competit*”(Trin V,2,3,15: VII, 5,10,15; sermón 7,7).

Así: “pour saint Augustin, la fonction et la caractéristique de l’*idipsum* ne relèvent pas de l’être, du moins au sens ou la métaphysique l’entendra dans son ontologie mais de la charité de Dieu. C’est parce qu’il a d’abord rétabli le *Sum qui sum* (et donc aussi l’*ipsum esse*) dans sa signification originellement sotériologique, que saint Augustin peut le déployer jusque dans la figure du serviteur humilié. Il y a *idipsum* pour nous, là où la ‘forme de Dieu’ prend la ‘condition d’esclave’, dans le Christ sauveur”: M 409.

Cierto: “La eternidad es la sustancia de Dios” (in ps 10, s.2, 10). Y: El “*Aeternum* determina el *esse*, no a la inversa”. “El *idipsum* permite pensar la diferencia entre Dios y su creación “sans passer par une différence ontique, sans l’inscrire dans l’horizon de l’être”: M 411. Marion, piensa que Gilson ha “peut-être imprudemment fixée” esta regla: “No hay más que un Dios y este es el ser, tal es la piedra angular de toda filosofía cristiana. Porque San Agustín, cristiano por excelencia y que piensa, no piensa a Dios como ser –a fin de no hacer del ser un dios”: M 414. “Así se realiza el camino que yo hago hacia mí mismo. Pero, ¿se puede decir que yo lo dirijo hacia *mí mismo*? En todo rigor san Agustín ni habla así ni dice tanto. Si él utiliza, a veces, la palabra *ego*, el no la utiliza nunca como sustantivo, del modo que lo hará Descartes: si yo me supiera un *ego* y si yo supiera lo que

el *ego* quiere decir, yo no sería ya más una *magna quaestio* para mí mismo (IV, 4,9): M 415.

Pero yo no poseo ni iniciativa para plantearla ni fuerza para resolverla ni conozco el itinerario, pues se trata más bien de pedirla y recibirla: "...sic, sic accipietur, sic invenietur" (XIII, 38,53). "En fin y sobre todo, si fuera por *mí mismo* la marcha ni se iniciaría, precisamente porque yo no sé ni si yo tengo un yo (*soi*), ni si yo soy un yo (*soi*), ni qué es lo que quiere decir un yo (*soi*). Y, si este camino me lleva a alguna parte, no será justamente al punto de comprender esto –pues si yo accedo alguna vez a un tal yo (*soi*), esto yo (*soi*) que será muy mío, no será por eso mismo ni *de* mi yo, ni será el yo mío (*le mien*), aunque él será mío. Ese yo que yo soy, no lo soy precisamente para quedarme ahí y yo no tendré ninguna necesidad de ir hacia él si yo no me descubro primero y antes fuera de él, de ese yo (*soi*), por consiguiente, fuera de mí, y que existe sin mí: "Intus enim erat, ego autem foris" (VII,7,11)(...) "Le soi, qui est moi-même, je, moi l'*ego*, ne le suis pas je ne sais pas par moi-même. Nul *je* n'est *soi*, encore moins par soi, et surtout pas moi": M 416.

Así, ahí hay un otro, pero hay que saber quién es ese otro para acceder al "único *soi* que sea mío aunque no sea por mí mismo, el único *soi* que sea mío aunque él no sea mío. Il fallait donc traverser cet écart originire de l'*ego* avec *soi* et, pour cela, d'abord y entrer, donc le creuser dans toute sa profondeur": M 416. Las claves de este itinerario de inclusión del *ego* en el *soi*, las enuncia Marion en las tesis-capítulos de su libro:

Iª.- La *confessio* no es un acto más del lenguaje sino que estructura todas sus realizaciones y las mismas *Confesiones* como obra de confesión y alabanza, y abre el espacio al *yo* y a los *otros* que "se trouvent devant et indissolublement 'déjà chez (*apud*) Dieu", en relación amorosa: M 416-7.

IIª.- La certeza de mi existencia, establecida por el pensamiento, "loin de me faire accéder à mon essence", "manifeste d'autant plus l'inaccessibilité de mon essence", "par définition ma définition m'échappa". Así, el *yo*, ni es el primer principio ni consigue hacerse con su *soi*. Es el *deseo* de felicidad el que alimenta el *yo*. "Nada indica mejor la diferencia entre el *ego* y el *soi* que el deseo de felicidad que define al *soi*, precisamente, como eso que el *ego* no puede alcanzar por sí mismo y menos aún encontrar en sí mismo. L'*ego* se découvre *adonné* à la béatitude, en ce qu'il ne pourrait la recevoir qu'en se recevant lui-même d'elle como son *soi*": M 417.

IIIª.- "El deseo de felicidad", que es el primer principio, siempre válido, aunque yo no llegue a saberlo ni a alcanzarlo del todo, no se me impone sino, precisamente, porque yo lo quiero, "donc parce que je l'aime": M 417. Todo consiste en decidir lo que yo amo, pasar de la falsedad a la ver-

dad, cambiar el amor falso por el verdadero. Así: “Comme *phénomène saturé*, la vérité à aimer impose donc une *décision*, qui met à l'épreuve la résistance de l'*ego* en tant qu'adonné”: M 418.

IV^a.- La decisión pone el *ego* bajo la voluntad y así el primer principio se desplaza de la *cogitatio* al *deseo* (de felicidad). Y, la voluntad aparece como “el núcleo irreductible del *ego*”, coincide con él y queda a su disposición, de modo que: “Nada resiste a la voluntad sino ella misma”. Así, amará *vehementemente*, pues ama sin más razón que el amor y su decisión de amar.

V^a.- La temporalidad del *yo* nos remite a su condición de criatura. La paradoja griega del tiempo nace del desconocimiento de la creación y de la ilusión de asimilarlo a la eternidad. Al contrario, hay que enraizar la temporalidad en la *distantio animi* para reconocer la distancia del *ego* al *soi*. Esta distancia del *ego* al *soi* es como la de la vida al deseo de felicidad y la de la voluntad al poder del amor. Entonces desde la dispersión anterior de sí mismo hay que cruzar la *regio dissimilitudinis* hasta recuperar el auténtico ser del hombre imagen de Dios: “quoniam quantumque se *extenderit* in id quod aeternum est, tanto magis inde formatur *ad imaginem Dei*” (Trin XII, 7,10): M 419.

VI^a.- Esta última cuestión se refiere al lugar (*lieu*) propio de cada cosa. La filosofía griega sitúa este lugar “en la naturaleza”. Agustín entiende este lugar como la distancia, en todo lo creado, del deseo a la felicidad, del amor a la verdad, o sea, del *yo* al *soi*. Es la ascensión del *yo* hacia lo que ama y que es “más íntimo a sí mismo que mi misma intimidad”. Ese es el punto en que el *yo*, en vez de permanecer en su lugar natural, “alcanza como el verdadero *lieu de soi*: eso que ama por sí mismo. Pues yo soy lo que yo amo, y pongo en ese lugar todo lo que soy, y eso que yo amo me ofrece en recompensa ‘le lieu de soi’. Y, si yo llego a no amar en mí más que a Dios, Dios aparecerá al *ego* como ‘le lieu de soi’”: M 419.

Este lugar es un movimiento en tensión continua, pues Dios, al que me acerco y experimento, es inaccesible y está tan allá que: “Jamás yo encontraré el *lieu de soi comme une essence*, parce qu'un lieu absolu et infini ne peut que s'approcher à l'infini et sans lien”(…)“Donc mon lieu en Dieu que j'aime s'accomplira à l'image, *ad imaginem*, renvoyée sans fin à l'infini, libérée sans fin de tout lien pour librement s'avancer dans l'infini que rien ne lie”: M 419-420.

“El ascenso del *ego* al *lieu de soi* le permite conocerse al fin como tal –a saber, como aquel que lleva los estigmas del lugar donde él se encuentra al encontrar al que ama, el incomprendible”: Así: “sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile

quod quaerebat, potuerit invenire”... “in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et *melior meliorque fit* quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur. Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius”: M 420.

Así, a medida que yo me sumerjo en el misterio, no ceso de avanzar hacia mi mismo: “Là où je trouve Dieu, d’autant plus que je continue à le chercher, je me trouve d’autant plus moi-même que je ne cesse pas de rechercher ce dont je porte l’image. Au lieu de soi, il n’y pas une figure de la conscience, ni una manière de *subjectum*, mais ce à quoi le soi ressemble et se réfère”: M 421.

Como lo dice von Balthasar: “El ‘lugar’ del mundo” y del hombre “está en Dios”. Y, en el: “*Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad*”... “es donde se descubre la oportunidad suprema de lograr participar en Dios de la libertad absoluta”²⁸. En esa entrega amorosa “en la autenticidad de la criatura para con Dios” nos “encontramos a nosotros mismos” por “el ‘retorno’ de la libertad creada a la libertad absoluta”: U., 266-7. Como lo dice Zubiri: “Al entregarse a Dios, el hombre se entrega a lo más radicalmente suyo”²⁹. Y, como lo confirma el Papa Benedicto XVI: “Volviéndose hacia Dios, el hombre llega ser él mismo”³⁰.

²⁸ H. U. von BALTHASAR, *Textos de Ejercicios Espirituales*. Mensajero, Bilbao 2010, 265. Luego U.

²⁹ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Madrid 1984, 203, 216.

³⁰ BENEDICTO XVI, *Luz del mundo*. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald, Herder, Barcelona 2010, 216.

