



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



AMAR LO DADO.

**Una lectura de la noción de gracia en Agustín de Hipona desde
el pensamiento de Gianni Vattimo.**

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Alonzo Loza Baltazar

Asesor: Mtro. Juan José Abud Jaso

Ciudad de México, Abril de 2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

a mis padres y mi hermana por todo el apoyo, la confianza y la paciencia que gratuitamente me han brindado,
a Elizabeth Ceballos León a quien [y por quien] debo [y puedo] dar gracias por tantas cosas más además de por haber leído y comentado este texto,
a Manuel Trejo Trejo y José Daniel Gómez Zamora por sus horas de cordial escucha,
a aquellos profesores que con su labor me han inspirado a permanecer en el camino de la filosofía,
a mi asesor Juan José Abud Jaso y todos los miembros del Proyecto de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, *Paleocristianismo y Teología Política. Estudios interdisciplinarios* (PIFFyL UNAM 2012-018), cuyos comentarios enriquecieron este proyecto,
a la Dra. Ana Luisa Guerrero y la Dra. Mariflor Aguilar sin cuyos comentarios y correcciones este texto adolecería de más errores y gracias a las cuales mi horizonte se ha poblado de más elementos.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	2
INTRODUCCIÓN	5
1. ADVERTENCIA SOBRE LA PIEDAD.....	11
a. Retorno.....	11
b. Agustín y la ambigüedad del pensamiento rememorante.....	15
i) Heidegger, Agustín y el sí mismo.....	17
ii) Vattimo y Agustín.....	27
c. El pensamiento rememorante (<i>Andenken</i>).....	29
i) El pensamiento rememorante vuelve a Agustín.....	31
ii) Otro comienzo. El evento.....	32
2. DON. ONTOLOGÍA Y GRACIA.....	39
a) La gracia y la libertad de la voluntad.....	40
b) La gracia y la naturaleza.....	50
c) La gracia y la historia.....	57
d) La gracia, la fe y el comienzo.....	62
e) La gracia y la <i>kénosis</i>	70
3. CARIDAD. ÉTICA Y GRACIA.....	73
a) Don interior del espíritu.....	74
b) Caridad y verdad.....	78
c) El amor al prójimo.....	82
d) Corrección y perdón.....	84
4. UNIDAD Y CONCORDIA. POLÍTICA Y GRACIA.....	90
a) Las dos ciudades.....	92
b) La Providencia y Roma.....	95
c) El culto y la justicia.....	96
i) Crítica del Imperio.....	96
ii) La comunidad de los santos.....	99
CONCLUSIONES	109
BIBLIOGRAFÍA:.....	117

Magis ergo illiud quaerendum est, quomodo adversus eos quos non videmus, pugnare possimus, et vincere; ne putent stulti adversus aerem nos debere certare.

Mucho nos hemos de preguntar cómo podemos luchar y vencer a los enemigos que no vemos, para que no piensen los necios que peleamos con el aire.

Agustín. *El combate cristiano*

INTRODUCCIÓN

Hay, en la filosofía contemporánea, un renovado interés por la religión, particularmente por la relación entre religión y política. Las más agudas contribuciones producto de ese interés, no obstante, no son estudios historiográficos ni análisis conceptuales, sino que se configuran como propuestas hermenéuticas y políticas frente a la situación política global actual que usan de la religión y sus textos como medio indispensable para la crítica y la propuesta de nuevas vías. Estas propuestas han recurrido generalmente a autores o estudios sobre el cristianismo de los primeros siglos.¹

Sin embargo, no es el caso del autor que aquí nos servirá de guía. Vattimo recupera el cristianismo desde una lectura secularizante y más bien apegada a una interpretación de la situación contemporánea en términos de la ontología hermenéutica. El nihilismo es la categoría principal por medio de la cual da cuenta de la situación contemporánea, propone una salida de la misma y enlaza con la tradición de la hermenéutica (específicamente Nietzsche y Heidegger). La época actual es para Vattimo la de la *chance* del nihilismo en la que se da el debilitamiento de las estructuras fuertes del ser, en términos nietzscheanos, la época de la muerte de Dios. No obstante, lo anterior permite a su vez pensar más bien que en la época actual se da la posibilidad de leer la historia toda del ser como debilitamiento. Ese diagnóstico permite a Vattimo regresar al cristianismo en general (como horizonte cultural) haciendo de la fe en la encarnación y muerte de Cristo (*kénosis*, autodebilitamiento) el momento paradigmático de la historia en que se muestra la historia del ser como debilitamiento. Por la misma razón, se reconoce el pensamiento del debilitamiento del ser como una lectura actual del cristianismo permitida a su vez por el mismo cristianismo.

¹ Entre muchos otros, ver, por ejemplo: Taubes, Jacob, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007; Badiou, Alan *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999; Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006; Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria*, Pre-Textos, Valencia, 2008; Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005; Slavoj Žižek, *El frágil absoluto, o, por qué merece la pena luchar por el legado cristiano*, Pre-Textos, 2002; etc. Así mismo, los textos de la llamada 'Radical Orthodoxy', proyecto asociado principalmente a John Milbank que tiene como misión recurrir a la patrística desde el horizonte de la filosofía contemporánea para hacer una crítica de la modernidad desde diversos ángulos, incluyendo de manera eminente el político-social.

Círculos como el expuesto arriba son propios de la hermenéutica, donde la propuesta de lectura del pasado (la interpretación secularizante del cristianismo que lo emparenta con el nihilismo) siempre se muestra como un derivado de la proveniencia reconstruida en la misma propuesta (el cristianismo). En otras palabras, sólo porque nos asumimos herederos del cristianismo, y en el mismo momento de esa asunción, podemos reinterpretarlo como nihilismo y sólo así podemos especificar lo que significa nihilismo.

Sin embargo, la base para la relación con el pasado como pasado posibilitante es la idea de lo no pensado aún en lo ya sido, es decir, siempre hay una relación de distanciamiento con la forma en que el pasado mismo ha sido pensado y experimentado, cada propuesta hermenéutica se reconoce como una especie de innovación desde lo heredado. Toda propuesta debe reconocerse heredera de una tradición y sólo sobre la base de un internarse en esa tradición, yendo dentro de sí misma, es que puede constituirse como tal propuesta pues en el internarse se dará el acaecer de lo nuevo dentro de la misma tradición.

Lo anterior es lo que nos llevó a elegir a Agustín y su noción de gracia como objeto de estudio. Vattimo sólo recurre a Joaquín de Fiore como autor específico, y esto por su hermenéutica de la historia. Sin embargo, si la recuperación del cristianismo en Vattimo es el culmen de su propuesta hermenéutica, ¿qué tipo de relación tiene realmente con eso que recupera? Su lectura del cristianismo depende de una línea que parte desde Dilthey y que tiene a Agustín como centro. Agustín es, para esa lectura, el ejemplo paradigmático del cristiano a partir del cual se logran todos los avances de la filosofía posterior (principalmente la ruptura con el objetivismo griego), hasta la actual, pero en y por el cual permanecen resabios de metafísica. Aquí entenderemos metafísica en el sentido que le dan Heidegger y Vattimo, a saber, el pensamiento del olvido de la diferencia ontológica que entifica el ser, llevando a pensar en estructuras fuertes y objetivas del mismo.

La frase *larvatus prodeo* de Descartes que utiliza Vattimo en una de sus primeras referencias a Agustín (1987b, 34) para mostrar cómo en él se transforma pero se conserva y hasta se complejiza la metafísica (con la interiorización), puede utilizarse para lo contrario, a saber, para pensar que en Agustín, a pesar de ser

Padre de la Iglesia y de que con base en sus escritos se haya fundado la organización política que regiría Europa por siglos, no por ello deja de avanzar enmascarada la contribución más importante de la hermenéutica así como una crítica al imperio.

Con la contribución más importante de la hermenéutica nos referimos al pensamiento del acontecimiento. La hipótesis general que tenemos es que el pensamiento del acontecimiento proviene del pensamiento sobre la gracia y tiene implicaciones similares a éste como, por ejemplo, la crítica al imperio

El pensamiento del acontecimiento requiere de una relación con el pasado como proveniencia que exige una atención devota por todo lo ya sido, siendo que sólo a partir de lo ya sido puede abrirse el espacio para el acontecer de lo nuevo. Por su parte, el pensamiento de la gracia exige un amor al mundo (lo ya puesto ante nosotros, y de nosotros mismos como creados) tal que sólo a partir de la correcta relación con todo esto —entendido como parte del acontecer de la gracia— sea posible la transformación radical de la existencia en el mundo. Si esto es así, hay una vinculación entre ambos pues sólo por el internarse en sí mismo es que es posible la apertura al acontecimiento que permita la transformación de la existencia. Lo que tienen en común estas dos propuestas es lo que nombramos con el título del trabajo: *Amar lo dado*. Amar la proveniencia que nos funda, amar el mundo como gracia. Así como la correcta respuesta al pasado como proveniencia es la configuración de mensajes que puedan constituir ‘proveniencia’ para los futuros, esto es, que permitan a su vez el acaecer de lo nuevo; así mismo el amor por lo existente como gracia exige la proliferación de la gracia. Amar lo dado es hacer proliferar lo dado (y lo dado es la posibilidad del acontecer de lo nuevo, la gracia).

Lo que se intenta hacer en el primer capítulo que lleva por título “Advertencia sobre la piedad” son principalmente dos cosas: Primero, dar cuenta de la relación Agustín-Vattimo haciendo uso de la lectura de Heidegger de Agustín como mediación. Segundo, dar sustento metodológico para la lectura de Agustín desde Vattimo. Como se puede ya adelantar, lo que allí se presenta no es un

estudio analítico sobre el concepto de gracia en Agustín,²tampoco es un análisis riguroso de la influencia de Agustín en Vattimo (mediada por Heidegger) punto por punto y con una pretendida linealidad cronológica que iría del obispo al turinés. Más bien, se trata de buscar las huellas del pensamiento de la gracia en el pensamiento del acontecimiento y encontrar las huellas del pensamiento del acontecimiento en el pensamiento de la gracia. El punto nodal de este capítulo primero es la *memoria Dei*, la cual se muestra en armonía con el pensamiento rememorante (*Andenken*), el otro comienzo, el evento y la temática del retorno en Vattimo, de modo que se puede hacer sonar el eco del mismo pensamiento entre los tres autores (Agustín, Vattimo y Heidegger), ese eco es lo que proponemos como el pensamiento entendido como piedad.

Los siguientes tres capítulos constituyen la exposición de la noción de gracia en Agustín desde el horizonte abierto por el pensamiento de Vattimo según se preparó en el primer capítulo.

El primero de esa triada y segundo de todo el texto tiene por nombre “Don. Ontología y gracia.” Y como en el nombre se indica, trata sobre las consecuencias ontológicas de la noción de gracia de Agustín. Se divide a su vez en cinco apartados que tratan de matizar el concepto de gracia como don gratuito divino. El primer apartado versa sobre la relación entre la gracia y la libertad de la voluntad. Ahí se expone la caracterización más importante de la gracia como obrar divino del querer humano a través del mandamiento divino que ordena lo que da y el modo de existencia del fiel cifrado en la *thlípsis* o tribulación, que no es sino el reconocimiento de la gracia. El segundo apartado trata de la relación entre gracia y naturaleza, mostrándose la gracia como unificación de la existencia dividida por el pecado. El tercer apartado versa sobre la obra de la gracia en la historia y se centra en el peliagudo problema del justo juicio oculto de Dios por el cual se predestina a los santos. El penúltimo apartado estudia la gracia como don del inicio en la fe, continuación lógica del primero sobre la predestinación de los santos fieles. Finalmente se habla sobre la gracia representada

² Para ello consultar los textos sugeridos en el apartado 31 sobre “La gracia de Cristo” de la Bibliografía en Agustín. *Obras Completas*. T. I. Madrid, BAC, 733-735. Igualmente el texto de Cary y su bibliografía.

paradigmáticamente en la encarnación y muerte de Cristo, en la *kénosis* divina, imponiendo al hombre el modo de la existencia como autoinmolación o autodebilitamiento.

El segundo capítulo de la triada y tercero del texto total se intitula “Caridad. Ética y gracia.” En él se tratan las consecuencias éticas de la ontología de la gracia. Principalmente se hace énfasis en que el reconocimiento de la gracia no implica la negación del mundo sino la transformación de la existencia en el mundo. El precepto del amor es el paso del reconocimiento de la gracia como amor gratuito de Dios a la prescripción de hacer proliferar la gracia, es decir, el amor gratuito. En el primer apartado se estudian las consecuencias éticas de la interioridad del don de la gracia que se resumen en la liberación de los preceptos objetivos. Posteriormente, en el segundo apartado, se trata el problema de la caridad como límite de la interpretación en Vattimo, y la caridad como medio para la verdad como concordia en Agustín. Finalmente, los últimos dos apartados versan sobre la relación con los otros: el primero, sobre el mandamiento del amor al prójimo, entendido como amor del amor, es decir, como amor de la posibilidad del acaecer de la gracia en o por medio del otro; el segundo, sobre las obligaciones del cristiano frente a los otros, a saber, la corrección y el perdón, que son sólo otra forma del modo de la existencia cristiana cifrada en la tribulación.

El último capítulo lleva por nombre “Unidad y concordia. Política y gracia”. Si en el capítulo sobre la ontología el inicio en la fe es puesto como la gracia primera, y en el de la ética se muestra que la fe no es nada sin las obras de la fe, por lo que la gracia es la caridad misma (la obra de la fe que presupone a la fe), ahora en el último se muestra que la gracia sólo puede acaecer en una comunidad de fieles predestinada que no se instancia en ninguna sociedad o comunidad terrenal. La gracia es la unidad y concordia que constituye la comunidad de los santos fieles. En el primer apartado se habla sobre la distinción de la comunidad de fieles o ciudad celeste o Ciudad de Dios, de la ciudad terrenal, apartada de Dios y de la concordia en la fe en la gracia. La distinción no es de grupos humanos, sino de formas de relacionarse los hombres entre sí. Después, en el siguiente apartado, se trata sobre la manera en que la ciudad terrenal no escapa

del poder de Dios que todo dirige según su Providencia, incluyendo el auge de Roma, ejemplo paradigmático del modo de existencia de la ciudad terrenal. Por último se muestra la relación que hay para Agustín entre el culto y la justicia, primero se expone la crítica al Imperio efectuada según ese principio y después se habla sobre la comunidad de los santos basada en el culto verdadero a Dios, a saber, el sacrificio de sí mismo por amor de los otros. Ese, y no alguna forma coercitiva de obtener uniformidad, es el camino hacia la verdadera concordia y unidad.

El camino hacia la concordia de una comunidad unida en la fe en la gracia, esto es, el culto verdadero de Dios, es el autosacrificio signado con la liturgia, es decir, el amor. El culmen del amor a lo dado, a la gracia, es la búsqueda de la comunidad verdaderamente justa y concorde. Concorde y no uniforme, porque en la comunidad concorde hay posibilidad de diversidad de opiniones siempre y cuando se sea concorde en el reconocimiento de la gracia.

El objetivo, como se dijo ya, no es un análisis historiográfico ni un estudio de influencias, sino la actualización de un pensamiento con la ayuda de un horizonte interpretativo (el de Vattimo y Heidegger); por lo mismo, no se da cuenta del desarrollo en el tiempo de la doctrina de la gracia en Agustín. Tampoco se escucha la historia de las interpretaciones de la misma, sino que sólo se hace uso de autores contemporáneos y/o cercanos a la ontología hermenéutica para completar el horizonte de interpretación.

1. ADVERTENCIA SOBRE LA PIEDAD.

¿...es de creer que el pensar sería la suma gratitud?

(Heidegger 2005b, 139)

la piedad es la verdadera sabiduría

(Agustín, EL 11, 18)³

piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado

(Vattimo 1991, 26)

Para explicar cómo se cruzan los pensamientos detrás de los fragmentos que sirven de epígrafe se tiene que efectuar lo que se quiere explicar, a saber, el pensamiento entendido como piedad. Sin embargo, esta investigación no depende de una confesión de fe. Lo anterior resulta problemático si se considera que el objeto del que trata esta investigación es la noción de gracia en Agustín, pensador a quien se le debe la primera gran sistematización de una filosofía cristiana— resumida en el famoso *crede ut intelligas* (ver, entre otros, CD, XII, 22, 4) — según la cual la fe cristiana es la única vía para llevar a cabo la tarea de la filosofía, por lo que no es separable su filosofía de su confesión de fe. Por lo tanto, el objetivo no es aquí teológico, y tampoco historiográfico (no es el análisis de un concepto relevante de un gran pensador de la historia de la filosofía). Es por eso que nos allegamos a Heidegger, sobre todo en éste capítulo, y a Vattimo, a lo largo de todo el texto, pues con base en el horizonte de sus pensamientos es que buscamos la actualización del pensamiento agustiniano sobre la gracia.

a. Retorno.

Tanto Agustín como Heidegger tienen en común que se alejan de una tradición filosófica que recapitulan y superan, bajo sus propios términos, al volver a pensar lo que significa pensar. Para Agustín, la vía para ello es la hermenéutica

³ Los textos de Agustín son referidos con las iniciales del título latino, seguido por el número del libro en números romanos, el número del capítulo y el número del párrafo, estos últimos en arábigos. No siempre aplican los tres casos. En la bibliografía se presentan ordenados según las iniciales con los que se refieren.

bíblica—especialmente las cartas paulinas— así como una respuesta crítica a la filosofía pagana. Para Heidegger, la vía es un recorrido por la tradición filosófica que aduce como procedencia. La hipótesis aquí es que ambos pensadores llegan a conclusiones con notas similares por tener presupuestos similares. El presupuesto es el de la gracia en Agustín y el del *Ereignis* (acontecimiento o evento) en Heidegger. Las conclusiones sobre lo que sea el pensar en ambos filósofos se resumen en la noción de agradecimiento: pensar es agradecer piadoso.

Vattimo sirve no sólo como mediador para entender a ambos pensadores sino como sostén metodológico, pues es su noción de *pietas*—como pensamiento de lo acontecido— la que nos permite efectuar la lectura de Agustín desde Heidegger, y viceversa, buscando las huellas del pensamiento del acontecimiento en el pensamiento sobre la gracia (ontología hermenéutica en Agustín) y encontrando las huellas del pensamiento sobre la gracia en el pensamiento del acontecimiento (Agustín en la ontología hermenéutica). Lo anterior encontrando lo que en Agustín y en Heidegger significa pensar usando también como polo referencial la noción de piedad.

¿Por qué la relación específicamente entre estos tres autores? Para la respuesta vale citar en extenso a Vattimo:

La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación de una “época”, y, por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara “lógicamente” una cierta salida. (1995, 48)

Si aceptamos una igualación entre hermenéutica y *pietas* (Cf. Vattimo 1991, 11 y 15-37),⁴ presuponiendo que para Vattimo hermenéutica es igual a filosofía,

⁴ La equiparación entre hermenéutica y piedad no se debe sólo a Vattimo sino que en Agustín y en la recepción que de su pensamiento hace Heidegger la relación ya es explícita, por ejemplo, en el primer párrafo del texto sobre la *Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger, además de considerar que Agustín fue el primero en proponer una hermenéutica de gran estilo la cual incluso Dilthey habría malversado, cita un pasaje de *De la doctrina cristiana*, verdadero manual de interpretación, en el que Agustín pone la piedad como la única vía posible para afrontar el reto de la interpretación de los designios divinos, interpretación de la cual depende la existencia toda del cristiano: “El hombre que teme a Dios, indaga con diligencia su voluntad en las santas Escrituras. Pero antes hágase por la piedad manso en el trato para no amar las contiendas...” (DDQ, III, 1, 1)

pensamiento posmetafísico⁵, etc., podemos entonces, si asumimos los mismos presupuestos, hacer ver que la justificación no puede ser otra más que la de encontrar una salida a una situación filosófica epocal; fuera de nosotros pretensión tan grande. Sin embargo, podemos aducir algunos elementos para mostrar la necesidad de la relación entre estos pensadores, esbozando una situación para la cual indagar sobre la gracia pueda preparar una salida. El objetivo es, entonces, “hacer resonar el eco de un *pasaje*” entre los tres autores (Vattimo 1996b, 66). Al recorrer ese pasaje por medio del análisis de la noción de gracia, podremos vislumbrar una salida posible, entre tantas, a la situación que adelante explicaremos. Para ello vale primero explicar en extenso qué entiende Vattimo por piedad.⁶

Desde su primera recuperación explícita del cristianismo en *Ética de la interpretación* Vattimo utilizó el término para referir a la forma en que el pensamiento posmetafísico efectúa su tarea, no siguiendo imperativos de la razón, ni principios lógicos, sino bajo el rigor de una atención devota por las huellas de la vida, siendo éstas lo único que tenemos de valor para afrontar la existencia. Sin embargo, no se trata de un quehacer historiográfico, sino que al ser huellas lo que se persigue y no “la vida” por sí misma, no queda sino seguirlas como signos sin referencia objetiva, mensajes del pasado que exigen una respuesta que igualmente será leída como mensaje abierto a la interpretación infinita. Es esa apertura de lo recibido y del producto de la recepción lo que se mienta con la frase “productividad de la interpretación” (Vattimo 1996b, 71), otra de las fórmulas con las que Vattimo refiere al pensar posmetafísico y que va aparejada con la consideración de tono paulino y agustiniano del espíritu contra la letra (id., 68; además, entre otros CD XI, 31-33), es decir, que incluso contra la letra de los textos (como lee Vattimo a Heidegger y a Nietzsche, así como parte de la tradición filosófica antigua y contemporánea), deben interpretarse éstos según el espíritu, que en este caso no es nada más que el principio hermenéutico en el cual se insertan los textos para hacerlos vigentes en la situación desde la que se piensa;

⁵ Por metafísica, como ya adelantamos en la introducción, se entiende el pensamiento del ser como ente, es decir, como presencia y esencia objetiva.

⁶ Sobre el tema ver Vattimo 1991, 11, 26, y 29; 1995, 83; y 2002a, 17.

para Vattimo, la era de la posmetafísica y la tecnociencia. Esa “productividad de la interpretación” es efecto de la historia de la interpretación de la cultura cristiana y es, según Vattimo, “el efecto salvador del evento cristiano.» (id., 72) Que esto sea así es sólo una interpretación “espiritual” y no algo a corroborarse objetivamente.

Ese pensar piadoso está signado por las nociones heideggerianas de *Andenken* y *Verwindung*, según las interpreta Vattimo⁷. El *Andenken*, pensar rememorante, es la forma en que Heidegger responde a la situación epocal del acabamiento de la metafísica. La relación que establece ese pensamiento con la historia de la metafísica no es de superación (*Überwindung* hegeliana), sino de *Verwindung*, distorsión, remisión (remitirse a ella como tradición y procedencia, y remitirse *de* ella como de una enfermedad incurable), etc. Dado que el intento de superar la metafísica sería él mismo metafísico, ante todo porque se necesitaría de la proposición de un nuevo fundamento o principio *más* verdadero que el del pensar metafísico, lo cual sería recaer en la metafísica del fundamento; entonces, no queda sino rememorarla buscando en ella lo no pensado dentro de lo pensado. (Cf. Heidegger 1994, 122)

De esta forma se llega con Vattimo, a través de su interpretación de Heidegger, a la concepción del ser como *Überlieferung* (pasado posibilitante, transmisión) y *Geschick* (envío), esto es, como acontecer. Lo que acontece son las huellas de la vida como mensajes de los otros. Es por eso que, como veremos en el tercer capítulo, la caridad es el único límite para la interpretación.

Como se entiende, en Vattimo, no se trata de una mera recuperación oportunista del mensaje cristiano sino que configura un nodo central de su propuesta. Su lectura del cristianismo está ella misma influenciada por éste, y en eso se va toda la empresa: en mostrar que la ontología hermenéutica procede del cristianismo y que al retornar a su origen, distorsionándolo, buscando lo no pensado en él, encontrará una salida a la situación actual (Vattimo 2012, 117). La

⁷ El tema está en toda la obra de Vattimo, ver, además de los referidos arriba: 1986, 167-203; 1987b y 1996, 31, 46. Cabe advertir que todo el análisis que se hace aquí de Heidegger depende del sentido que le da la interpretación que hace Vattimo del mismo y tiene como objetivo explicitar los nexos del pensamiento de Vattimo con el cristianismo, la noción de gracia y Agustín.

temática del *retorno* atraviesa toda la recuperación del cristianismo por parte del turinés.

Es importante señalar, además, que en sentido estricto para Vattimo, basándose en una lectura libre de Girard (Vattimo 2011 y Vattimo 2002a, 143-152), el cristianismo no es una religión sino una “contrareligión” si por religión se entiende lo que él llama las religiones naturales basadas en la violencia sacrificial. Estas religiones, según la lectura de Vattimo, imponen un orden objetivo que no encuentra fundamento por lo que quedan sin ordenarse fuerzas violentas que se canalizan, junto con el problema del fundamento, en un chivo expiatorio que es el verdadero fundamento del orden objetivo impuesto, pues sólo por la postulación de su existencia se justifica el orden violento aleatorio y por él se pueden atar todas las fuerzas violentas recibiendo todas ellas. El cristianismo es una respuesta contra esas religiones sacrificiales, y ese es un rasgo más a tomar en cuenta para recuperar el cristianismo hoy—con el retorno de lo religioso en Occidente—es una forma de contrarrestar el retorno fundamentalista de las religiones (incluyendo el cristianismo fundamentalista) que significa una forma de regreso de la violencia sacrificial. Opinión ésta similar a la de la crítica de los cultos paganos de Agustín en la Ciudad de Dios, según la cual, además, esos cultos son perniciosos sobre todo por llevar a una sociedad injusta y violenta (entre otros: CD, IV, 4, 8; XIX, 21).

b. Agustín y la ambigüedad del pensamiento rememorante.

El pensamiento rememorante al que en el subtítulo me refiero es algo más amplio que sólo la propuesta de un periodo del itinerario filosófico de Heidegger, y más bien miento con ello la hermenéutica en general según la piensa Vattimo, poniendo especial énfasis en la nota de rememoración o interpretación de textos heredados por la tradición. Presupongo que los ejercicios fenomenológicos de Heidegger que adelante se estudian son ya, por dicho énfasis, ejercicios hermenéuticos y de pensamiento rememorante.⁸

⁸ Los textos que abordaremos de Heidegger son, principalmente, *Introducción a la fenomenología de la religión* y “Agustín y el neoplatonismo” en *Estudios sobre mística medieval*. De la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* hemos ya hecho mención en nota previa y no se profundizará más en ella. De igual forma, se refieren pasajes de textos posteriores en los que no hay ya referencias explícitas a Agustín, pero que consideramos pertinentes para mostrar los ecos de las obras

La relevancia de Agustín para dicho pensamiento rememorante radica en que es considerado, cuando menos desde Dilthey,⁹ con tanta ambigüedad como respeto. Según Dilthey la revolución teórica del cristianismo alcanza su más alto exponente en Agustín, pero no ve todos sus efectos realizados por la situación histórica de la caída del Imperio Romano y el ascenso de la Iglesia Católica como institución social e incluso política y jurídica, así como por resistencias de la cultura antigua.¹⁰

Para Vattimo, esa concepción de Agustín y de la historia la sigue Heidegger¹¹, para quien los impedimentos para que Agustín llegara plenamente al pensamiento del tiempo y del sí mismo —los dos temas que cifran la reflexión temprana de Heidegger (Corti, 144), periodo en que refiere éste explícitamente a Agustín— son las filtraciones de metafísica en su pensamiento.

El primer tema no nos resulta tan apremiante. Basta con decir que Heidegger considera a Agustín, junto con Aristóteles y Kant, como uno de los grandes pensadores sobre el tiempo, el cual sin embargo no logró superar una consideración inauténtica del mismo, por lo que queda atrapado en la metafísica de la presencia por la fijación del tiempo en el “ahora”. Corti y Klocker nos

tempranas y los trazos de la filosofía agustiniana que están en la constitución del pensamiento de Heidegger y que contribuyen a delinear una específica forma de entender la hermenéutica que nos sirva como enfoque y horizonte de interpretación para indagar sobre la noción de gracia en los siguientes capítulos. Así, por ejemplo, faltaría, para un minucioso análisis de la influencia agustiniana en Heidegger y Vattimo, un estudio sobre el desarrollo de la noción de facticidad desde la recepción de textos agustinianos, la conceptualización de la *Sorge* en *Ser y tiempo*, la crítica y posterior reasimilación de la concepción agustiniana del tiempo, la manera en que todo esto configura el proyecto de la hermenéutica y del pensamiento rememorante y los efectos de lo mismo en el desarrollo de la hermenéutica posterior a Heidegger y así hasta llegar a Vattimo. No es ese el objetivo de este capítulo.

⁹ Para las referencias a Dilthey en Vattimo, todas con respecto a Agustín y el cristianismo, ver: 1995, 58; 2002a, 137, 146; 2007, 36; 2010a, 81-82; 2010b, 54-55, 139. Ver también Dilthey 1949, 245-256.

¹⁰ Esa concepción tiene ecos en el propio Vattimo al considerar la figura doble de Agustín como pensador y como obispo con poder.

¹¹ Hay una gran bibliografía acerca de la relación Agustín-Heidegger. Entre muchos otros, ver Santiesteban, Capelle, así como Corti y su bibliografía. Específicamente para la tan estudiada relación entre Agustín y *Ser y tiempo*—obra a la que aquí no se hará ninguna referencia específica por considerar suficiente el análisis de las obras de fenomenología de la religión, por sugerencia de Vattimo (2012, 117), razón por la cual también hemos prescindido de un estudio más minucioso de la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*— ver el análisis de Klocker en el que se muestran las raíces agustinianas de conceptos de *Ser y Tiempo* como: *Sorge* (preocupación), *geworfen* (arrojado), *caída*, *Neugierigkeit* (avidez de novedades), etc.; siguiendo las líneas argumentales de *Estudios sobre mística medieval*.

muestran cómo, en una conferencia de 1930 titulada “Consideraciones de San Agustín sobre el tiempo. *Confessiones lib. XI*” (posterior a los otros textos sobre el tiempo) esa forma de recepción fue superada por Heidegger, acercando su reflexión sobre el tiempo con la de Agustín y unificando la reflexión sobre el sí mismo y el tiempo, haciendo de la reflexión sobre la temporalidad una reflexión sobre la existencia, mostrando que en el párrafo 39 del libro XI, Agustín ve transformada la experiencia de la temporalidad por ser referida a la eternidad de Dios, coligando toda la extensión (*distentio*) del espíritu (solución agustiniana para la medida del tiempo) en esa referencia a Dios que no es sino el famoso movimiento del exterior al interior y del interior a lo íntimo-superior que distingue a Agustín. (C, X, 6, 9-10)

Más adelante nos extenderemos sobre esto cuando nos refiramos a la *memoria Dei*, lo importante de lo anterior es mostrar que Heidegger no abandona la ambigüedad frente a Agustín aunque se vuelve más favorecedora su recepción.

i) Heidegger, Agustín y el sí mismo.

(1) Heidegger y Pablo.

Para entender la recuperación de Agustín en la reflexión en torno al sí mismo de Heidegger, más importante para nuestra investigación que la cuestión del tiempo, tenemos que entender también su lectura de Pablo, la cual también tiene como centro la temporalidad y que está presente en la *Introducción a la fenomenología de la religión*. Ésta se inserta en un bloque de diversas lecciones sobre fenomenología en las que paulatinamente se va alejando de Husserl por mor de la noción de “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Lebenserfahrung*) a través de la cual llegará a la propuesta de la hermenéutica en *Ontología. Hermeneútica de la facticidad* en la cual se marca la distancia claramente con Husserl particularmente por la propuesta de la noción de ser-en-el-mundo y la estructura ontológica de la existencia según el modelo de la comprensión. Según varios autores, entre ellos Vattimo (2002a, 153 y 168; 2012, 17) y Uscatescu (2005), es en los textos sobre la vida religiosa, a saber, la *Introducción...*, el texto sobre Agustín y aquel sobre la mística medieval, que Heidegger llega al corazón

del problema al analizar la experiencia fáctica de la vida según un análisis de cómo se da ésta en la experiencia religiosa.¹² Así, sus textos no son propiamente estudios fenomenológicos de la experiencia religiosa sino de la experiencia fáctica de la vida según se da en ciertos casos paradigmáticos de la vida religiosa cristiana.

Según Vattimo (2002a, loc. cit.), el texto de la *Introducción...* es importante porque muestra la conexión “esencial” entre lo que ahí se aborda y el futuro desarrollo del pensamiento de Heidegger. El sentido de “esencial” refiere a lo que para el mismo Heidegger significa *Wesen*, pues la experiencia religiosa cristiana es esencial para el pensamiento de Heidegger, así como el abordaje de aquella por éste es esencial para la primera (responde al mensaje histórico-destinal de ésta).

Conjuntamente, el mismo “objeto” de la empresa fenomenológica de Heidegger (según el título de su texto, la experiencia religiosa) es el que le exige la consideración de la experiencia fáctica de la vida; es decir, es la experiencia religiosa cristiana, específicamente Pablo y la experiencia de la temporalidad auténtica, los que exigen la consideración de la experiencia fáctica de la vida. Con experiencia fáctica de la vida Heidegger se refiere a aquello en torno a lo cual piensa la filosofía. Dice Heidegger que “la filosofía debe ser liberada de su haber sido ‘secularizada’ y convertida en una ciencia y en una doctrina científica sobre las concepciones del mundo” (Heidegger, 2005a, 45), por lo que la vía para repensar la filosofía es volver a afrontarse a los textos religiosos detrás de la tradición filosófica. Éstos a su vez exigen una nueva forma de pensar, aquella que piensa en torno a la experiencia fáctica de la vida y no en objetualidades, sino en una experiencia del mundo, algo en lo que se puede vivir. Además, la postura frente al objeto, que según los presupuestos fenomenológicos debe ser de apertura, se ve penetrada por el hecho de que el acercamiento al objeto se da sólo por mor de que exige algo ya dado que es el llamado del cristianismo; es decir, que se ha escuchado el llamado cristiano, que es lo determinante de su “llegar a

¹² Es por indicación de esos autores y por razones de espacio y de los objetivos y el tema de esta tesis que privilegiamos el estudio de los textos sobre religión por sobre los desarrollos ulteriores.

ser” cristiano (una especie de antecesor de lo que será la pre-comprensión como estructura básica del ser-en-el-mundo). Es sólo por ello que es posible encontrar en el modelo de la experiencia cristiana el modelo de la experiencia de la temporalidad auténtica y/o de la experiencia fáctica de la vida.

Lo anterior refiere tanto al compromiso histórico con el cristianismo, por haber nacido en una cultura y tener una formación cristiana, como, y sobre todo, a lo que dice Pablo sobre el “llegar a ser” (*eghéneto* y *ghénesthai* de 1 Tesalonicenses 1, 5-7) que no es sino un reconocerse en lo que ya se es (cristianos) por mor del acontecimiento (y llamado) de Cristo. Los puntos no están desvinculados entre sí ni del problema de la experiencia fáctica de la vida. Para Heidegger, según Vattimo, asumir propiamente el compromiso fenomenológico de apertura a la cosa es sólo posible por medio de la *faktische Lebenserfahrung* y ésta sólo puede realizarse a cabalidad por medio de la experiencia cristiana de la temporalidad auténtica.

La experiencia cristiana de la temporalidad auténtica depende del “llegar a ser”. El cristiano llega a ser tal por el acontecimiento de Cristo, él ya es salvo, sin embargo esa salvación ya sida lo es de forma que de hecho sólo culminará en el acontecimiento escatológico de la parusía; por lo tanto, la temporalidad se vive como espera entre un ya sido y un aún no acontecido de lo mismo (es el mismo acontecimiento, la salvación). El tema es el mismo que el del *retorno* en Vattimo del cual ya hablamos en el primer apartado.

Sin embargo, ni en la *Introducción...* ni en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, ni en *Ser y Tiempo*, cuyo tema central será justo el de la temporalidad auténtica como guía para la ontología fundamental, se encuentra pensada a cabalidad la facticidad. Al menos es lo que parece indicar la suspensión del proyecto de *Ser y tiempo* (o, quizás, habrá que decir reformulación). Así como en Pablo es la espina de la carne la que impide la vida espiritual —pero también la que permite una vida no abocada sin más al pecado en tanto que pone al hombre en su lugar de espera, de permanente *thlipsis*, de tribulación y alerta frente a la tentación—; asimismo, el problema de pensar la temporalidad nos sitúa en la imposibilidad de la superación de la metafísica por medio del pensamiento pleno

en torno a la facticidad (hay trazos de la futura *Verwindung* y el *Andenken*), sabiendo al menos de esa imposibilidad y colocando al pensar en su situación más adecuada. Esa situación es la de la debilidad de la existencia. Ese es el centro de la experiencia fáctica de la vida desde la escatología, a partir del cual se experimenta el tiempo de manera radicalmente diferente a la filosofía griega, aquí el tiempo se condensa en la espera de la salvación (ya acontecida y por acontecer). El pensamiento de la facticidad se alcanza en el cristianismo, según Heidegger, con la renuncia a la tenencia plena de ésta, es decir, con la aceptación del tiempo escatológico de espera. Para Heidegger, sin embargo, lo escatológico del cristianismo quedó rápidamente tapado/oculto (*verdeckt*) por el pensamiento griego. Ese diagnóstico sobre el núcleo escatológico del cristianismo es similar (incluso por los términos usados) al que se hace de la metafísica como olvido del ser. En ese sentido, el proyecto de rescatar a la filosofía de la secularización y cientifización de la misma por el cual se busca lo *verdeckt* por la tradición, a saber, el cristianismo; ese proyecto, es similar al proyecto de internarse en la metafísica para buscar en ella lo *verdeckt*, a saber, la diferencia ontológica.

De lo anterior lo más importante para retenerse es la relevancia de la *thlípsis* (tribulación) o debilidad de la existencia para el auténtico vivir cristiano. La debilidad de la existencia exige la renuncia a toda posibilidad de armonía o integración en una forma específica y positiva de vida.

En ese sentido es que la referencia de Heidegger al *hos mé*¹³ paulino (en el capítulo quinto de la *Introducción...*) se muestra, según Vattimo, como la fórmula conclusiva de su comentario a Pablo (2002, 166). El *hos mé* no implica algo análogo a la teología negativa, sino la suspensión de las determinaciones en las que se tiene cada vez la experiencia cristiana (las referencias al mundo circundante, como aparecen en la traducción del texto de Heidegger). Si se quiere, es más bien la afirmación de que la espera escatológica cristiana permite la suspensión del compromiso inmediato con las determinaciones del individuo. Éste se vuelve persona libre en tanto que puede separarse de dichas determinaciones y colocarse en la espera de la parusía,

¹³ La frase se traduce “como si no”, refiere al modo de vida cristiano y aparece en: 1 Cor 7, 29-31.

permaneciendo/esperando (*mēno*). Sin embargo, la espera es según esas determinaciones (según fue llamado; si como esclavo, esperará como esclavo, como si no lo fuera, aunque sea libre para la vida del espíritu). Esa espera no tiene una determinación positiva, es sólo la permanencia en el mismo lugar, pero *hos mé*, como si no. La transformación radical del cristiano no se verifica en determinaciones “ónticas” (para evocar terminología heideggeriana posterior a este texto), sino en una interior vinculación con Dios por medio de la suspensión en la espera, es decir, la *thlipsis*, la debilidad de la existencia y la ruptura de la inmediatez de las determinaciones mundanas. Dice Heidegger:

La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del complejo ejecutivo del haber llegado a ser [por medio de la vocación y el acontecimiento de Cristo], de tal modo que aquél está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que llevan quedan absolutamente intactos. *Quien lo pueda comprender que lo comprenda*. El estar apartado de la vida cristiana suena negativo. [...] Pese a todo hay en la vida cristiana un complejo de vida íntegro en el mismo nivel que la espiritualidad, lo cual *nada* tiene que ver con la armonía de la vida. Con su ser quebrado sólo se incrementan la necesidad y la tribulación de los cristianos, sólo se han instalado en lo íntimo. (2005a, 149)

Todo lo anterior tiene ya los rasgos fundamentales de la propuesta del pensamiento rememorante (*Andenken*) que termina considerando el pensar como agradecimiento. El pensamiento rememorante no es una consideración más verdadera sobre el ente, sino que rompe la inmediatez de las relaciones con éste para abrir un espacio a la escucha del ser. En el ente no se verifica (así, con el verbo de la verdad como certeza) ninguna diferencia, sin embargo, la existencia se ve radicalmente transfigurada por el llamado del ser, el cual no depende de ella y no se completa, sino que sólo llama a la espera de aquello digno de ser pensado, quedando así la relación con ello como de puro agradecimiento por el don del pensar mismo.

(2) Heidegger y la memoria Dei.

Regresemos a Agustín. El texto de Heidegger titulado “Agustín y el neoplatonismo”, incluido en *Estudios sobre mística medieval*, versa sólo sobre libro X de las *Confesiones* por tratarse del único libro en donde la confesión de

Agustín se sitúa expresamente en el presente. La pregunta guía es aquella sobre la vida fáctica del cristiano: ¿Quién soy yo y qué hago como cristiano? Eso se traduce en ¿qué amo cuando amo a mi Dios? La experiencia fáctica cristiana es el amor a Dios. En la búsqueda efectiva de Dios que se lleva a cabo en el libro, se hace un recorrido por lo externo pasando rápido a lo interno, al ámbito de la memoria. Dios debe estar en la memoria (*memoria Dei*). Estar en la memoria es una forma de estar a disposición o en tenencia del sujeto de la memoria. Sin embargo, Dios no puede estar en la memoria pues nosotros no disponemos de él, sino que nos trasciende (Dios no es un ente a disposición de la tenencia en la memoria). De cualquier manera, tampoco puede estar fuera de ella pues sería imposible buscarlo ya que no puede percibirse por el sentido externo. La forma en que está Dios en la memoria trascendiéndola es por medio del deseo, del amor. Y la mediación es la idea de *vita beata*. Dios está presente en la memoria por medio del deseo que todos tenemos de la vida feliz. Sin embargo, no todos aman a Dios, lo que es lo mismo, no todos aman la verdadera vida feliz. ¿Cómo es eso posible? Por la falta de la convicción necesaria para la esperanza y la consecuente tendencia a la verdadera vida feliz (que es goce en Dios y no en el mundo). Los que no aman a Dios no lo hacen porque no pueden desear aquello que saben fuera de su alcance (la eterna vida feliz), aquello que no pueden tener a disposición en su memoria. Se necesita la disposición a la esperanza de la ayuda divina (la gracia) para alcanzar la verdadera vida feliz, para comenzar a desearla, para ordenar nuestro amor de manera adecuada hacia lo único que nos realiza de manera plena. Se necesita trascender la memoria para poder encontrar en ella (no más allá de ella, aunque se la trascienda) a Dios y evitar la vanagloria (o la caída en las tentaciones del mundo), incluso la idolatría.

La *memoria Dei* no es el más alto tipo de memoria, sino la coligación de la memoria con una referencia a Dios que trasciende el modo de efectuarse la memoria (la tenencia). Es la transformación radical de la existencia efectuando una redefinición de la relación con los objetos de la memoria (y con el mundo en general), sin alterar estos en ningún sentido. Es la forma plena del pensamiento [*cogitatio*], si entendemos por éste “no lo que se recoge en cualquier otro lugar

sino lo que se reúne [*colligitur*] en el alma, esto es, se coge o junta [*cogitur*] en ella” (C, X, 11, 18).

Por lo tanto, la vida feliz no es nada determinado objetivamente en contenido. No está en la memoria como recuerdo de algo vivido ni como algo siempre presente (como los números). La vida feliz se determina según el acceso a ella, esto es, según la vía que se toma para llegar a ella. La vía correcta es la de la esperanza, esto es, la apertura. Dice Heidegger: “Lo que ella es: esta pregunta lleva al *como* es [ella] tenida. La *situación* de ejecución, de realización, existencia genuina. Apropiarse del “tener”, que el tener se convierta en un “ser”.” (1997, 48) El camino hacia la vida feliz es un “llegar a ser” por medio de la vía de acceso a aquello que está en la memoria sólo como deseo. Y eso sólo puede llevarse a cabo por medio de la asistencia de Dios. Por eso, se trata el ser cristiano (o el estar correctamente dirigido a la vida feliz) de un “llegar a ser” —primero determinado por la ordenación correcta del amor, determinado a su vez por la apertura a la asistencia de Dios para alcanzar la vida feliz— esto es, de una conversión con énfasis en la esperanza, y finalmente de la culminación de ese “llegar a ser” por la gracia de Dios. Se puede decir que son momentos distintos del mismo acontecer de la gracia, del “llegar a ser”. Después se nombrará gracia preveniente a esa que permite la fe cristiana, esto es, la vida en la esperanza de la gracia justificante, es decir, la gracia que culmina el acontecer de la salvación, el “llegar a ser” felices según la única vía verdadera: la cristiana.

Además, dice Heidegger: “La *beata vita* como tal, y en orden al cómo de su ser-ahí, es una formalmente hablando. En realidad, lo que está en juego es el individuo particular, el modo *como* se apropia de ella. Hay *una* vida verdadera; vida, y precisamente ella, para cada uno.” (id, 51) Sólo se es cristiano en una forma específica de vida, pero ésta no está determinada por el contenido de las acciones (pues, finalmente, es una para cada individuo), sino más bien por el modo de ejecución, por el modo en que esa vida en la que se ha sido llamado es vivida.

Sin embargo, el verdadero problema es el intermedio entre esos momentos del “llegar a ser”, a saber, la vida cotidiana y los peligros de caer fuera del modo

adecuado de vida (que tiende hacia la vida feliz); esto es, la distinción fáctica o en ejecución (existencial) de la verdadera vida feliz de las otras formas inauténticas de deseo de la vida feliz. La distinción atraviesa toda una consideración acerca de las tentaciones y de la concupiscencia. La verdadera vida feliz es aquella al final de una vida lejos de la dispersión de la concupiscencia, esto es, lejos del apego al mundo. Por eso la vida [en el mundo] es siempre tentación, pues siempre nos seduce a formas de vida falsas, esto es, que toman contenidos de vida (acciones específicas en el mundo) como verdaderas, cuando la verdad, la verdadera vida, el camino verdadero a la vida feliz no está determinado por contenido sino por modo, esto es, no es algo dado en el mundo. Ese es el sentido de la concupiscencia, el desear la verdadera vida amando formas específicas de vida, formas “mundanales” de vida.

En la vida cotidiana de tentaciones el mandato es:

Tolerari iubet: molestias et difficultates [Ordenas tolerar: molestias y dificultades], no sólo sobrellevar las molestias y dificultades, sino asumirlas como tales, es decir, sin llegar con todo a amarlas—esto es, a hacer en el fondo de las dificultades un goce (*delectari* [deleitarse] como hacérselo fácil) a acomodarse a ellas—, sino arreglárselas de *tal modo* que el *tolerare* mismo sea lo decisivo. *Nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat* [Nadie ama lo que soporta, aunque ame soportarlo]. El *tolerare* circunscribe un nexo específico de ejecución, en el que no cabe operar aisladamente, sino que se desarrolla a partir de y se mueve en una dirección característica fundamental de la vida fáctica, en la que a la vez la *tentatio* encuentra su sentido y motivación y en orden a la que resulta comprensible hasta qué punto “hay” *molestiae* y *difficultates*. (59-60)

Aquí finalmente se puede encontrar el nexo completo con lo arriba expuesto sobre Pablo. Las molestias del mundo, que siempre son tentaciones, se deben tolerar. (C, X, 28, 39), no amar, no odiar, no desear cambiarlas. Tolerarlas de modo que no conturben nuestra tendencia a la verdadera vida feliz. Ese tolerar es el *mēno* de Pablo. Resistir en la vida, permanecer en el mundo y en las determinaciones mundanales. Coligar el mundo, las relaciones que tenemos con él, para poder relacionarnos con Dios. El tema es el mismo que en la discusión sobre el suicidio (CD, I, 17-27). No hay causa justa alguna para abandonar el mundo, no debe amarse ni odiarse, se debe tolerar. El mundo es fundamentalmente molestias y dificultades, ser en el mundo de la manera cristiana

es vivir en tribulación y tolerar la tentación del pecado. Ese tolerar es posible sólo por gracia, pues es mandato de Dios, pero Dios da lo que manda—da lo que mandas y manda lo que quieras, *da quod iubes et iube quod vis* (C, X, 29, 40).

Existen el modo de vida cristiano auténtico y el modo de vida inauténtico. Y los dos son inseparables. Es aquí donde es determinante la idea de “debilidad de la existencia” (*thlípsis*). Sólo en la debilidad de la existencia, en el contexto de la vida inauténtica, en la tentación, es posible la vida auténtica de continencia. Dice Agustín: “Y así fluctúo entre el peligro de la delectación y la experiencia de su saludable beneficio.” (C, X, 33, 50) La espina de la carne es lo que nos abre la posibilidad de la salvación, eso porque no somos nosotros agentes de nuestra propia salvación. Sabiéndonos presas siempre de infinitas tentaciones mundanas podemos ordenar nuestro amor (con la ayuda de la gracia), cambiar nuestra disposición deseante y abrirnos a la ayuda de Dios por medio de la esperanza de la gracia, esto es, “llegar a ser” en el único modo de vida cristiano.

El tolerar se puede traducir por usar bien. Agustín hace una distinción entre *uti* y *frui*, usar y gozar, según la cual sólo hay un buen uso, el que se dirige al gozo del único objeto de gozo correcto: Dios. De ésta forma, la vida auténtica cristiana usa de todo, incluso del mal, para poder dirigirse a Dios. Tanto el cristiano auténtico como el inauténtico (o el no cristiano) usan del mundo, la diferencia entre ambos es con qué fin usan de él. Dicho con otras palabras, el proyecto es el que permite distinguir entre vida auténtica e inauténtica. Además, la verdad, que depende de la facticidad de la existencia, también depende de ese nodo existencial del uso. La verdad también debe ser útil según el proyecto y sólo se decide como auténticamente verdadera si se relaciona con un proyecto de vida auténtica.¹⁴ Eso se puede ver en las consideraciones de Agustín sobre la vida después de la muerte en que refuta a los paganos. El argumento no es de cuál teoría es más o menos verdadera lógicamente (puesto que nada puede

¹⁴ “Mas para llegar a la contemplación de la eterna verdad, de modo que podamos gozarla y unirnos a ella, se nos ha provisto, a través de las cosas temporales, de un medio proporcionado a nuestra debilidad, y es que, respecto de las cosas pasadas y futuras, creamos sólo lo que sea suficiente para la jornada de los que caminan a la eternidad. La autoridad preeminente de esta norma de fe está siempre garantizada por la misericordia divina, que incesantemente vela por ella.” (LA, III, 21, 60) Con esta cita podemos ver ya articulado la idea del pensamiento-existencia cifrado en la piedad, en el agradecimiento y esperanza en la fe en Dios.

experimentarse al respecto), si bien Agustín opta por la opción cristiana, lo definitivo está en que la idea de la vida posterior a la muerte —según el cristianismo— nos permite liberarnos en ésta vida, hacer uso correcto del mundo (CD, XIII, 20, 1). Un argumento similar se encuentra en torno a la unidad del género humano por ser creados por generación a partir del uno y único cuerpo de Adán; lo más relevante de ello es que es útil para los santos, una vez ya dirigidos al único bien, pues los unifica en la concordia (XII, 22). La apoteosis de esto está en que incluso el pecado y su pena, la tentación, son usadas por los santos (por gracia de Dios) de modo que resulte provechosa para la vida bienaventurada (entre otros, CD, XIII, 4-5). La investigación ‘objetiva’ de la causa del mal que no potencie el buen uso del mal, sino que evada toda responsabilidad, es condenada (LA, III, 17)

El tránsito de la *memoria sui* (el trasegar por lo interior) a la *memoria Dei*, es decir, el hecho de encontrar a Dios dentro de sí, lo más interior, y también sobre sí, ese tránsito es el paso de lo interior a lo íntimo. El contacto con Dios (y el pleno “llegar a ser”) no está fuera de lo que de hecho ya se es, del contenido de nuestra vida, pero trasciende todo ello, y así el hombre se encuentra a sí mismo sólo en tanto que su contacto consigo mismo está mediado por la irrupción de la trascendencia de Dios, que no es sino simple y llanamente la ruptura de la inmediatez de la relación consigo mismo, es decir, la irrupción de la gracia.

Es el tema de la memoria el punto más crucial de la recepción ambigua de Agustín por parte de Heidegger, pues si bien está presente lo arriba expuesto, también pone énfasis en la filtración neoplatónica de la jerarquización de los seres que tiene su mejor expresión en el paso del exterior al interior y de ahí a lo íntimo-superior (aunque Heidegger se refiere más bien a la recepción agustiniana de la ontología plotiniana de la Belleza, como se refleja en C, X, 34, 53). Heidegger parece no querer reconocer la radicalidad de la trascendencia de Dios frente a la memoria y sus contenidos, al menos no en ese texto sobre Agustín y el neoplatonismo. La trascendencia de Dios —incluso contra la letra de algunos de los textos de Agustín— no es una superioridad absoluta frente a los otros entes, sino que funda la relación con los entes y consigo mismo. Dios no es ningún ente

que pueda ser tenido por la memoria, y no por incapacidad de la memoria o alma —como si de ser aún más potente pudiera tenerlo—, sino porque Dios es lo íntimo de la memoria o alma, lo que la funda de manera tal que para pensar su relación con Él sólo puede hacerlo mediado por la piedad, esto es, agradeciendo a Dios la gracia de la iluminación que no consiste en un conocimiento superior sino en un cambio en la disposición existencial. El fundamento del alma, Dios —en lugar de dirigirla a un modo de vida objetivamente determinado— abre a la posibilidad de vivir todo tipo de vida de modo que sea una vida feliz, siempre que esté mediada por la irrupción de la trascendencia de la gracia, de la gratuidad, de la falta de fundamento positivo. Dios como fundamento del alma es gracia, es una especie de fundamento desfondado.

ii) Vattimo y Agustín.

Hemos analizado la recepción de Agustín por parte de Heidegger para intentar esbozar una “situación” en el ámbito meramente filosófico a la cual la relectura de la noción de gracia en Agustín sea una salida. Esa “situación” se cifra en la idea de la ambigüedad del pensar rememorante, teniendo a Agustín como algo más que un ejemplo paradigmático de esa ambigüedad.

Podemos seguir delineando dicha situación si recorremos las referencias de Vattimo a Agustín. Éstas se pueden dividir entre:

- Las referencias que son condenatorias, entre las cuales se encuentra una de las más tempranas (1987b, 34), en la que Vattimo evalúa el paso al interior de Agustín como un intento vano contra el pensar metafísico griego, puesto que más bien le sirvió de soporte, incluso históricamente, dado que con el paso al interior la metafísica se desarrolla en plenitud como ideología. Aquí aparece la frase cartesiana *larvatus prodeo* con la que Vattimo describe la transformación y permanencia de la metafísica con el cristianismo. Así, Agustín, ya sea desde la filosofía nada más o como pilar de la cultura occidental (y como obispo con poder), fue soporte y vehículo de la metafísica. (2009, 34)

- Las referencias en las que lo recupera. Que a su vez se dividen en las que lo recuperan sin más, como pionero o precursor de la

hermenéutica, ya sea por su pensamiento sobre la trinidad que mina la idea de un Dios como presencia o ente máximo —poniendo en el centro de la divinidad la necesidad de mediación hermenéutica (1998, 87-8)—, o por el paso al interior como un primer avance contra la metafísica (2010a, 81-82; 2010b, 54-55, 70); y las que lo recuperan por el principio de caridad como límite para la interpretación y la acción expresado en el famoso “ama y haz lo que quieras” (2010a, 90-91; 2002a, 63).

- Las que expresan la ambigüedad de la recepción. En ellas está explícitamente referida la lectura de Dilthey. Vale citar en extenso la más importante de ellas:

El conflicto entre el “vino nuevo” de la interioridad cristiana y la “superioridad” del objetivismo “visual” o estético de los griegos está bien representado en el pensamiento de san Agustín. En él la certeza interior de la relación del alma con Dios se mezcla con una teoría de las *veritates aeternae* derivada del platonismo y del neoplatonismo. [...] Lo que sucede en san Agustín (notemos que no se trata tanto, o sólo, de la oposición tradicional entre platonismo y aristotelismo en el pensamiento cristiano, el conflicto está más bien entre los restos griegos, sobre todo platónicos, y la novedad “kantiana” del cristianismo) se encuentra de nuevo, en distintas formas y en distintos grados de desarrollo, en toda la historia de la filosofía cristiana del medioevo y de la modernidad. La lucha entre la nueva posibilidad ofrecida al pensamiento por el cristianismo y la resistencia de la metafísica continúa hasta Kant, que extraerá finalmente las consecuencias antimetafísicas del movimiento inaugural representado por el mensaje cristiano. Las razones de esta resistencia son numerosas y complejas. Dilthey las encuentra a veces, por lo que respecta a Agustín, en su historia personal, marcada por la influencia del neoplatonismo. De manera más general, en Agustín como en los demás Padres de la Iglesia y pensadores medievales, la resistencia de la cultura clásica se puede también explicar por la responsabilidad social y política que la Iglesia asumió después de la caída del imperio, en la medida que cayeron sobre sus espaldas los restos de las instituciones antiguas y la cultura de la que eran expresión. (2002a, 137)

Como podemos ver por las fechas de los textos, Vattimo, como Heidegger, tiende a hacer más positiva su recepción de Agustín. Sólo se le opone por dos razones (ambas referentes a ser él soporte y vehículo de la metafísica—que justifica la violencia): por el neoplatonismo, y por los efectos históricos de su pensamiento y su vida, es decir, por estar asociado con prácticas de violencia

sustentadas por un pensar metafísico (pues Vattimo equipara metafísica y justificación de la violencia. Entre otros muchos lugares, ver Vattimo 2011, 63). La herencia de Dilthey y Heidegger es palmaria. Parece que la ambigüedad de la recepción se mantiene por presuponer que en Agustín no pudo realizarse la revolución teórica cristiana dado que los efectos de su vida y pensamiento fueron 1500 años de seguir en la metafísica; el problema es el de la resistencia de la metafísica. En torno a Agustín se puede utilizar el *larvatus prodeo* en ambos sentidos: Agustín pasa enmascarado el pensamiento que supera la metafísica en un tiempo que no podía sino resistirlo, y en el pensamiento de Agustín, por revolucionario que sea, pasa el pensamiento metafísico enmascarado bajo la cara de la revolución cristiana.

Por fin llegamos con esto a delinear la “situación” que mentábamos arriba: la necesidad de la ambigüedad de la recepción de los mensajes del pasado. ¿Cuál es el sentido de la rememoración (*Andenken*) y la distorsión (*Verwindung*) frente a la tradición? Según nos parece, la ambigüedad de la recepción de Agustín muestra una de las aristas más agudas del pensamiento de Heidegger y sus discípulos (Vattimo) que se muestra desde su inicio, la cual ha sido referida por Corti como el carácter diacrónico y derivativo de la filosofía heideggeriana (160); es decir, que se propone como un “después de la metafísica” y considera a ésta como un pensamiento derivado del pensar fundamental sobre el ser (en cierta forma, “antes de la metafísica”). Esto tiene su plena expresión en la definición del pensamiento rememorante (*Andenken*).

c. El pensamiento rememorante (*Andenken*).

Primero, para Heidegger, el otro comienzo del pensar debe estar precedido de un saber del fracaso de la metafísica: “el instante histórico del tránsito tiene que ser cumplido desde el saber de que toda metafísica (fundada sobre la pregunta conductora: ¿qué es el ente?) quedó incapaz de mover al hombre hacia las referencias fundamentales al ente.” (2006, 28)

Esto implica una decisión sobre la relación que se tiene con la metafísica, a saber, que necesita ser reinterpretada, sobre todo porque ella (y con ella se mienta toda una “época”, y no sólo un modo de pensar) en su totalidad ha sido un

fracaso por no poder llevar al hombre a un pensamiento auténtico del ser. El “error”: el pensamiento de la presencia y del olvido de la diferencia ontológica. Con la metafísica la pregunta por el ser se decide en la pregunta por el ente, olvidando la diferencia entre los dos. Sólo lo que está presente ante nosotros adquiere rango de ser en tanto que ente, mientras que, al olvidar la diferencia ontológica, no puede darse razón del mismo presentarse sino es por la postulación de otra entidad presente de manera más eminente, más objetivamente. Vattimo asocia todo esto con la violencia pues el pensar metafísico lleva a la postulación de un orden fuerte y estable de lo real y exige la eliminación de todo aquello que no esté dentro de ese orden como error.

Entonces, se ve ya con claridad la exigencia del “otro comienzo”. El problema está todo puesto en la idea de comienzo.

La metafísica no puede ser vista del todo como un error, como si pudiera no haberse cometido, como si pudiera haberse procedido de manera superior. Lo fundamental de la consideración de la metafísica como empresa fracasada (o incapaz de llevarse a cabo) no está en la metafísica, sino en el pensamiento que la considera así. Ese pensamiento, el pensamiento rememorante, tiene como objetivo pensar —como lo otro frente a la tradición de la metafísica de la presencia (id., 23)— lo no pensado dentro de lo pensado por la metafísica (Heidegger, 1994, 122). Lo no pensado no es algo que la metafísica no pensó por falta de suficiencia en su esfuerzo, en su capacidad. La incapacidad de la metafísica no es falta de capacidad, por decir, sino imposibilidad de la “capacidad”, del “poder” algo frente aquello impensado. Aquí, como se ve, queda claro que la caracterización de la metafísica depende de una decisión sobre lo que quiere decir pensar. Pensar no es “tener”, tras un esfuerzo, un objeto, o un sistema de objetos (mundo). Pensar es dejarse llamar por aquello digno de ser pensado, que sólo puede ser pensado en tanto que éste nos llame.

Lo más importante es que lo digno de ser pensado no es un objeto presente ante nosotros, sino que es aquello que funda el sí mismo (o el *Dasein*), el corazón (*Gedanc*) del hombre (Heidegger, 2005b, 140; 2006, 55-59). Lo que llama a pensar es que no pensamos aún, esto es, que aquello digno de ser pensado se

retira, se rehúsa. La forma en que lo que es digno de ser pensado se nos da y nos llama a pensar es el rehúso. (2006, 31) La manera en que se puede pensar lo no pensado, lo que se ha rehusado al pensar en el pasado es la memoria: “Memoria aquí es la coligación del pensar que permanece reunido en vistas a aquello que de ante mano ya está pensado porque quiere ser tomado en consideración antes que cualquier otra cosa [...] Esta coligación alberga cabe sí y oculta en sí aquello en lo que hay que pensar siempre de antemano” (1994, 120)

i) El pensamiento rememorante vuelve a Agustín.

Nos salta a la vista, ya de manera ostensible, la ambigüedad mentada junto con los problemas que trae. El pensamiento rememorante recupera para su definición una fórmula agustiniana: la memoria como coligación del pensar, y como aquello que alberga y oculta lo que hay que pensar. No sólo se recupera la *memoria Dei* en los términos que la planteamos arriba, sino el problema de la memoria y el olvido. La memoria alberga en sí el olvido, el olvido se alberga enmascarado dentro de la memoria: “en la memoria se retiene el olvido. Por tanto, está presente para que no olvidemos lo que, de estar presente, lo olvidaríamos” (C, X, 16, 24), a saber, la unidad de la existencia en su referencia a Dios. Para poder pensar el olvido retenido en la memoria hay que recurrir al pensamiento de la gracia. Inmediatamente después de evocar el problema del olvido, Agustín se explaya en la imposibilidad de con-tenerse a sí misma la memoria-alma; justo el problema del olvido —de retener dentro de sí lo otro de sí de la memoria (el olvido, lo que no está presente)— llama a la necesidad de la gracia para efectuar la trascendencia de la memoria dentro de sí misma.

¿Por qué la necesidad de la gracia? Porque el momento de la consideración de la memoria del olvido precede a la *memoria Dei*, la cual no es posible sin la gracia, esto es, sin el llamado de aquello que se rehúsa a ser pensado en los mismos términos de la memoria (el modo de la tenencia de objetos o imágenes de objetos dentro de sí). Dios está en la memoria en el modo del deseo, un deseo sin objeto (en el sentido de objeto que se pueda tener en la memoria), es decir, esperanza. La esperanza de la venida de (el último) Dios, el Dios que nos justifique y nos salve. La esperanza en lo invisible (no presente) y el

rehúso como donación de aquello digno de ser pensado están íntimamente ligados.

Si es cierto lo que hemos sugerido, que Agustín puede ser leído como más que sólo una influencia del pensamiento de Heidegger y Vattimo, ¿por qué es necesario ponerlo dentro de la “metafísica”? Y esto no sólo por el propio Heidegger, quien intentó explícitamente romper relaciones con el cristianismo¹⁵, sino por Vattimo, quien tiene como gran empresa de su pensamiento recuperar el pensamiento cristiano.

ii) Otro comienzo. El evento.

El problema, como dijimos arriba, se cifra en la noción de comienzo. En Heidegger el otro comienzo del pensar se determina por el acontecimiento de la huida de los dioses, que puede interpretarse como el culmen de la metafísica (que lo fija más o menos historiográficamente) o como el olvido dentro de la memoria. En los *Aportes...*, Heidegger dice sobre el tema: “Todos los comienzos son en sí lo acabado inaventajable. Se sustraen a la historiografía, no porque sean supratemporalmente-eternos sino mayores a la eternidad: los *golpes* del tiempo que conceden al ser la apertura de su ocultarse.” (2006, 32) Cada comienzo es evento (*Ereignis*), situado más allá de la eternidad pero llamando al *Dasein*, cada vez, a sí mismo, esto es, a pensar lo digno de ser pensado.

Hay, además, una relación entre evento e historia:

El evento-apropiador es la historia originaria misma, con lo que podría insinuarse que aquí en general la esencia del ser [Seyn] es concebida “históricamente”. Sólo que, por cierto, “históricamente”, pero no cogiendo al paso un concepto de historia, sino *históricamente* porque ahora la esencia del ser [Seyn] no quiere decir sólo la presencia, sino el pleno esenciarse del a-bismo espacio-temporal y por tanto de la verdad. [...] En este originario concepto de la historia ha sido recién ganado el ámbito en el que se muestra por qué y cómo historia es “más” que hecho y voluntad. También “destino” pertenece a la historia y no agota su esencia. (43-44)

Según podemos leer, esa relación entre evento e historia no es tal que lo que acontece en el evento acontece en la historia sino que el evento funda la historia, el modo de darse la historia según “destino”. Ese modo de entender la historia depende de la concepción del pensar como agradecimiento del llamado

¹⁵ Por ejemplo, el epígrafe de la sección VII “El último Dios” de los *Aportes a la filosofía* es: “El totalmente otro/ ante los sidos, sobre todo/ ante el cristiano.” (2006, 323)

(envío, destino) que nos hace aquello digno de ser pensado. Si el evento es aquello que nos llama a pensar, es a partir de ese llamado que se empieza a experimentar “históricamente” la existencia como destino (no determinado objetivamente); en tanto que hemos sido llevados a la experiencia del evento, hemos sido *elegidos* para experimentar el llamado en el evento. La existencia “llega a ser” históricamente por el llamado-destino.

Aquí, además de resaltar la cercanía al pensamiento de la predestinación de los santos de Agustín¹⁶ (que no es una predestinación objetiva sino efecto del pensamiento de la gracia, como ya veremos), tenemos que hacer énfasis en la distancia explícita de la noción historiográfica de historia.

Se puede decir entonces, que para el pensamiento rememorante (o del evento) no puede seguirse o progresarse sobre la línea de lo pensado según otro comienzo; cada pensar está destinado por su comienzo y en él acaba. Por lo mismo, no puede “repetirse” a Agustín, puesto que no puede aventajarse nada con ello, no puede superarse a Agustín. La mejor manera de responder al destino que configura Agustín (y la metafísica toda) es justo pensarlos como destino, como proveniencia, llamado de lo digno de ser pensado, y pensar piadosamente, agradeciendo, lo que es lo mismo que no repetir “contenidos” de lo pensado.

Si bien hemos dado suficientes elementos para pensar que Agustín es más relevante para el pensamiento heideggeriano de lo que con el párrafo anterior podríamos esperar neutralizar, al menos podemos justificar por qué Heidegger no hace referencias explícitas a Agustín en su pensamiento maduro y se dedica más bien a responder a su mensaje (si es cierto lo que aquí argumentamos).

¹⁶ El mismo Vattimo es consciente de la relevancia del tema para el desarrollo del pensamiento de Heidegger y para su asociación con el pensamiento cristiano. Citémoslo en extenso (las cursivas son nuestras):

La razón decisiva para interpretar la filosofía de Heidegger como profundamente vinculada a las escrituras judeocristianas es, naturalmente (aunque no suele subrayarse), su concepto de Ser como *Ereignis* (“evento”), concepto que es una consecuencia inmediata de la manifestación del olvido de la metafísica. [...] Desde mi punto de vista esto significa que[...] lo que suscitó su crítica y el rechazo de la objetividad de la metafísica fueron, asimismo, argumentos y preguntas surgidos de sus meditaciones sobre problemas como la *gracia*, la libertad, la *predestinación*, etc. (2011, 116)

De cualquier manera, el otro comienzo del pensar en Heidegger implica además toda una caracterización del pasado. No es otro comienzo *más*, sino que es *otro del* único comienzo anterior, el de la metafísica (2006, 23), lo que implica que considera posible englobar en una “época” todo el pensar anterior. Todo el pensamiento sobre la historia del ser que finaliza en la acusación de Nietzsche como culmen de la metafísica se va en esa idea, y el retirarse de los dioses se compagina con ella. Esto se ve reflejado en Vattimo quien ya expresa sin ambages la identificación del fin de la metafísica con la era tecnocientífica y el nihilismo como *chance* del pensamiento (como llamado, como *el* evento) para un nuevo comienzo posmetafísico (1996b, 72)

Por si no fuera suficiente, parece que todo ello tiene respaldo en el propio Agustín que a su forma propone un nuevo comienzo del pensar inaugurado con el evento de la encarnación del Hijo y su Evangelio. En Agustín la división es más tajante, nadie pudo pensar en sentido propio (piadosamente) antes de Cristo porque era necesaria la encarnación para que se nos perdonaran los pecados anteriores y pudiéramos propiamente tener fe en Dios. Se necesita al Hijo encarnado en un específico tiempo como mediador para poder dirigirse a Dios (C, X ,52 ,67). Si se prefiere, sólo se puede alcanzar el punto de vista desde el cual se puede ver la impiedad y la consecuente injusticia de la sociedad pagana antigua resumida en Roma gracias a la revelación del evangelio y la fe en Cristo, argumento detrás de toda la *Ciudad de Dios*, y tratado en concreto sobre la impiedad de los demonios paganos en el libro VII de la misma.

Entonces, incluso si quisiéramos pensar en una especie de asimilación *verwunden* de Agustín por parte de Heidegger y Vattimo, tendríamos que asumir que el mismo Agustín no puede ser considerado sino ambiguamente puesto que se encuentra “antes” del evento que funda el comienzo del nuevo pensar. Ese evento es la culminación de la metafísica y el mundo tecnocientífico. Es más el segundo elemento (la tecnociencia) que el primero, el que hace que Agustín tenga que ser tomado con más cuidado. Lo característico del mundo tecnocientífico es la posibilidad de dominio total de la Tierra y del hombre por sí mismo. Entonces, incluso si Agustín se pudiera considerar como un posmetafísico pionero —en un

cierto sentido—, no puede dejar de sernos ajeno por no vivir los efectos del mundo del dominio total.¹⁷ Si parangonamos la huida de los dioses (el mundo tecnocientífico y el culmen de la metafísica) con la encarnación de Dios, ambos eventos en sentido eminente (y relacionados entre sí, al punto que en Vattimo no se trata ya más de huida, ni sólo de encarnación, sino de *kénosis*, autovaciamiento de Dios, uniendo la encarnación con la huida), podemos entender que se “condene” (así, con ese verbo tan marcadamente cristiano) a Agustín a la ambigüedad de ser precursor de la posmetafísica y soporte y vehículo de la metafísica.

La problemática se encuentra ahora en cómo evaluemos el pensamiento de Agustín desde los presupuestos de la ontología hermenéutica. Ello dependerá de la fijación o no del ‘evento’ a un momento cronológicamente localizado. Para ello seguiremos el criterio que tanto utiliza Vattimo para referirse al paso de la noción de verdad como adecuación a la verdad como consenso con la caridad como límite, el cual es una reformulación del multicitado pasaje de Aristóteles en relación con Platón y que aquí reformulamos con respecto a Agustín: *Amica veritas, sed magis amicus Agustinus*¹⁸. Eso como consecuencia del pensamiento como *pietas*, según expusimos arriba, como respuesta al envío de nuestra tradición. Esa tradición, la metafísica, no puede considerarse un error, sino sólo el

¹⁷ Sólo así se justifica que Vattimo no aplique el principio hermenéutico “espiritual” (en el sentido del espíritu contra la letra según señalamos arriba) a Agustín como sí lo aplica a Nietzsche, recuperándolo de la consideración como culmen de la metafísica por parte de Heidegger (Vattimo, 2002b, 269-280).

¹⁸ El principio de caridad para la interpretación es un principio hermenéutico que Agustín mismo propone como esencial para la lectura de la Escritura. En ese caso, se trata de aplicar también ese principio hermenéutico a la lectura del propio Agustín, a su pensamiento sobre la gracia, como hace Clewis en su artículo, específicamente a las *Confesiones*. Clewis extrae el principio de caridad como el más importante de los principios hermenéuticos propuestos por Agustín, puesto que a partir de él se puede obtener la finalidad de las *Confesiones*, a saber, la fundación de una comunidad cristiana de intérpretes y la glorificación de la gracia de Dios, sobre lo cual abundaremos en el tercer capítulo. También habla del principio de verdad según el cual debe suponerse que lo escrito es verdad (no es falso, si se quiere, que no es un *error*). Incluso Agustín mismo pide que se apliquen esos principios para leerlo (C, XII, 26 y 31) y resalta la condición de la verdad como concordia, no en el sentido de consenso uniforme, sino de unidad de una comunidad. Así, por ejemplo, cuando habla de las múltiples interpretaciones posibles del Génesis (C, XII, 18 y 25). Sobre todo, Agustín pide que sus *Confesiones* sean leídas con misericordia y piedad, con caridad y perdón por el pecador que fue y con el debido culto a Dios y a la gracia que lo salvó del pecado. Cabría añadir que ese principio se matiza con el de la lectura ‘espiritual’, como la nombramos arriba, según la cual se puede interpretar más allá del texto si se respeta un principio general interpretativo dado por el mismo texto, como hace Agustín en CD XI, 33.

tesoro de la muerte en el que se esconden las huellas de la vida de los otros, huellas que nos pueden indicar un camino a nosotros. De esta forma, el paso de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia no es el paso del error al no-error, sino el recordar la tradición encontrando posibilidades para el pensamiento hoy. Así, pensando en la noción agustiniana de piedad, el paso de la impiedad a la piedad no es el paso del error al no error, sino el mismo acaecer de la voluntad de Dios, de su Providencia y gracia (colectiva e individual) que nos permite “llegar a ser” cristianos.

Según lo anterior, podemos encontrar en Agustín —y no desde una lectura parcial, frente a una pretendida lectura omnicomprensiva, objetiva— una noción de piedad que, como la del pensamiento recordante, refiera a la disposición existencial fundamental del cristiano, a saber, la relación con Dios, la cual depende de la gracia (DQS, I, 1, 14), del llamado a “llegar a ser cristianos”. Esa idea de piedad, se verá, está íntimamente ligada con la de gracia, caridad, justicia y concordia (tópicos centrales de los próximos capítulos). Esa disposición es caracterizada como compasión (CD, I, 1), respeto por los muertos¹⁹ y por los padres, obediencia a Dios (CD, I, 26), el modo de hacer uso de lo terrenal (CD IV, 23, 2), las obras de misericordia etc. Todas estas caracterizaciones refieren, como dijimos, a la relación con Dios, al culto de Dios (*Dei cultum*, traducción que propone Agustín para θεοσέβεια) (CD, X, 1, 3; EL, 11, 18).²⁰ Lo más importante es hacer ver que la piedad —que es una norma (LA, III, 5, 12), un mandato— es algo que Dios manda dándolo, no sólo en tanto que sin su ayuda no podría seguirse, sino que, adelantando temas del próximo capítulo, él mismo es sólo el darse a sí mismo como piedad; es decir, Dios es sólo amor, obra misericordiosa, obediencia, respeto, etc., y si ordena eso es por medio del evangelio del Cristo encarnado.

Si la piedad es la relación con Dios que éste nos ordena (y nos da), es en la *memoria Dei* que llega a su pleno cumplimiento, y, como ya vimos, la *memoria*

¹⁹ Ver “La piedad con los difuntos” (PD), texto, que responde a cuestiones muy puntuales sobre la forma de lidiar con los muertos y las reliquias de los santos, y según el cual el respeto por los muertos es útil sólo para los vivos, para propiciar una buena disposición frente a Dios, fortaleciendo la fe e incentivando las buenas obras, la obediencia a Dios, esto es, corresponde sólo a la disposición existencial de los vivos (CD, I, 12, 1).

²⁰ Sobre el verdadero culto a Dios, la verdadera piedad, si se quiere, se abundará en el último capítulo, cuando se hable de las consecuencias políticas de la gracia.

Dei, es, sobre todo, el responder al llamado por el que se llega a ser cristiano con la apertura a la gracia. La piedad es agradecimiento, coligación de la memoria en la referencia a la gracia de Dios.

Podríamos decir, para hacer más sonoro el eco del pasaje entre los tres autores, que para superar el pensamiento metafísico que es criticado por Vattimo —sobre todo por llevar a la justificación del poder y la violencia, crítica que el mismo Agustín parece hacer en contra del pensamiento pagano (Gunjević, 2012, 92)— debemos usar piadosamente del pensamiento agustiniano para alcanzar una forma de pensamiento que nos permita ultrapasar la metafísica sin dejar de usar de ella.

Si lo que hemos dicho puede ser cierto, una forma de efectuar el pensamiento como piedad es leyendo a Agustín para encontrar las raíces de la ontología hermenéutica (la de Vattimo) que nos respalda. Con esto, estamos ya en vías de decidir algo sobre el significado mismo de la hermenéutica. Esa decisión gira en torno a la relación de la historia con el evento fundador del pensar. Nosotros, por la lectura que hacemos de Agustín según el enfoque aquí descrito, asociaremos el acontecer no tanto a un momento privilegiado de la historia (encarnación, crucifixión, nihilismo, posmodernidad, etc.) sino a toda la tradición, a todo lo acontecido, configurándose lo acontecido (lo dado) como acontecimiento posibilitante sólo por medio del acontecer de la apertura a lo dado, es decir, por el acontecer de una transformación de la existencia. A ese sentido de la hermenéutica atravesado por los tres autores tratados en este capítulo es al que nos referimos con la fórmula de nuestro título: amar lo dado.

Cabe explicitar que ese sentido de la hermenéutica, según pudimos proporcionar elementos para pensar, es una deriva de la hermenéutica justificada por la necesidad de lidiar con la ambigüedad de la recepción Agustín por la propia hermenéutica. Se podría decir que es el resultado general tanto como la condición de posibilidad de la lectura que adelante haremos sobre la noción de gracia en Agustín. Por lo tanto, para dirigirnos a la explicitación de esa decisión sobre el sentido de la hermenéutica es conveniente exponer la lectura que a partir de todos los anteriores presupuestos tenemos sobre la dimensión ontológica de la noción

de gracia en Agustín, resaltando la manera en que ésta reconfigura la existencia, la relación del acontecer de la gracia con la historia, y la necesidad de la misma para la fe (y para el auténtico pensar piadoso). Así mismo, mostraremos la dimensión ética o performativa de la gracia al versar sobre el principio de caridad. Finalmente, llegaremos a las consecuencias políticas de la gracia en el cuarto capítulo, meta impuesta por la naturaleza del pensamiento que intentamos llevar a cabo; puesto que, como se vio, la *pietas* sólo puede recordar respetuosamente a los muertos si se muestra como un mensaje abierto para los otros, y es solo en las consideraciones sobre la política, de la fundación de una comunidad, que puede tener su fin.

2. DON. ONTOLOGÍA Y GRACIA.

Que el núcleo filosófico de todo el discurso aquí desarrollado sea la hermenéutica, la filosofía de la interpretación, muestra con ello la profunda fidelidad a la idea de gracia entendida en los dos sentidos: como don que viene de otro y como respuesta que, mientras acepta el don, expresa también, inseparablemente, la verdad más propia de quien lo recibe. (Vattimo 1996, 126)

Agustín es conocido como el Doctor de la Gracia y es por su estudio de la misma que ha pasado a la historia y fue reconocido como el Gran Doctor de la Iglesia. La doctrina de la gracia en Agustín se forjó al calor de las disputas con Pelagio y sus seguidores. Esta advertencia sirve para usar la variopinta masa de argumentos, figuras y ejemplos que utiliza Agustín de manera más cuidadosa y siguiendo algunas de las consideraciones hermenéuticas ya tratadas (especialmente el principio de caridad) que él mismo nos proporciona. Asimismo, cabe agregar que el objetivo general de Agustín es defender la gratuidad de la gracia para poder gloriarse sólo en Dios.²¹ Todo lo demás va encaminado a ese único objetivo y no debe ser tomado como doctrina rígida sobre un tema tan peliagudo. Además, el hecho de que sea una doctrina forjada en la contienda nos proporciona elementos para pensar la importancia de ésta, del afrontarse a los otros, para la doctrina de la gracia misma, no como un elemento circunstancial en la historia personal de Agustín, sino como esencial por la noción misma, pues el objetivo es cambiar la disposición de los hombres hacia Dios y fundar y asegurar la comunidad cristiana (por eso la lucha contra las herejías). No sólo se habla de la gracia, sino que se quiere hacer todo lo posible para ser vehículo de la misma a través de la corrección de los errores que la niegan (CG 14).

El objetivo general aquí es mostrar que la gratuidad de la gracia es un complejo conceptual diferente del simple azar (CD, II, 23, 2) que implica una relación entre cuando menos justicia, libertad, voluntad, caridad, predestinación, providencia, sacrificio y conversión.

²¹ Sobre el tema, todas las obras de Agustín sobre la gracia tienen advertencias al respecto. Además puede verse P.-M. Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*. París, 1996. El mismo, no ha podido ser consultado para esta investigación, se ha tenido noticia del mismo sólo por la reseña de van Oort.

Iniciaremos estudiando lo que consideramos el problema central de la gracia, el cual además está presente desde los primeros escritos de Agustín, a saber, el de la libertad de la voluntad, seguido por el problema de la relación entre gracia y naturaleza. Continuaremos después con los problemas de la relación entre gracia e historia, puesto que es una de las dimensiones más importantes de la gracia (y quizá la más espinosa, la cual tiene su expresión en la doctrina de la predestinación de los santos). Seguiremos después con una consideración sobre la fe, la verdad y el comienzo, para cerrar finalmente el capítulo con el apartado sobre la *kénosis* como modo ejecutivo de la gracia.

a) La gracia y la libertad de la voluntad.

Da quod iubes et iube quod vis [Da lo que ordenas y ordena lo que quieras]

De las numerosas entradas posibles a la red de temas en torno a la libertad de la voluntad y la gracia en el pensamiento de Agustín, optaremos aquí por el tema del mandamiento como don que atraviesa toda la obra del obispo. Cabe señalar una especie de reflexividad intrínseca al mandamiento-don (sobre la que abundaremos en el apartado sobre la *kénosis*) es decir, que el mandamiento es cumplido a cabalidad por Cristo, instaurándolo como mandamiento al cumplirlo, siendo así, voluntad querida, ordenada y cumplida por Cristo; de igual manera, es necesario que Dios se dé a sí mismo en la encarnación, para que así, con Cristo como mediador, se dé a los hombres poder cumplir el mandamiento. El mandamiento, como sabemos, es el del amor. Esa reflexividad se expresa también en la expresión joánica χάριν ἀντὶ χάριτος (Juan 1, 16) a la que tanto hace referencia Agustín (por ejemplo, GLA 9, 21) y que se traduce como gracia en vez de/por/sobre/en lugar de gracia. La idea general es que Dios 'retribuye' a una vida justa con la gracia de la vida eterna, siendo que la vida justa, de obediencia del mandamiento del amor, es posible sólo con la asistencia de la gracia. Se trata del tiempo escatológico y la existencia del cristiano cifrada en el 'llegar a ser' estudiado en el primer capítulo.

No obstante, la vida de plena justicia y obediencia a la ley no es diferente a la vida eterna, pues sin pecado ya no hay muerte del alma. No se ha dado una vida justa, además de la de Cristo, en la tierra, pero por lo mismo se deduce que

nada la distinguiría de la vida eterna si se diera.²² El mandato y el don son elementos de lo mismo, que podría resumirse en la voluntad de Dios—que es el sumo bien—, la cual quiere que los hombres se ordenen libremente hacia él. Dios ordena [y ‘da’] que se haga su buena voluntad. La retribución de Dios por la gracia es gracia ella misma.

Agustín hace referencia a Pablo en ese mismo lugar en que habla sobre la frase joánica: “pues Dios es quien obra en vosotros el querer y el obrar, como bien le parece” (Fil 2, 13).²³ Ese texto, leído por Agustín como una consideración general sobre la gracia (cambia el “vosotros” por “nosotros”, para generalizar), nos da cuenta de esa especie de reflexividad del mandato-don, pues Dios, como dijimos, es el que obra lo que manda (y no sólo en la persona de Cristo, sino en todos los hombres), a saber, el querer y obrar el bien. Sin embargo, hay una mediación: la libertad de la voluntad. Es sobre la voluntad que obra la gracia.

El mandamiento del amor para Agustín es la forma en que se responde a temas de la filosofía antigua como la felicidad, la libertad, la voluntad, las pasiones y el bien. Todos estos temas se resumen en el ideal de la autarquía según el cual el hombre, finito, debe dirigir su voluntad según la razón y luchar contra las pasiones que lo llevan lejos de sí mismo. La autarquía como ideal es la más radical negación de la fe, la gracia y el amor —por lo tanto, en el fondo, un gran pecado (*amor sui*, al exaltar las potencias de la razón, por ejemplo). Además, es la renuncia a la felicidad en sentido estricto, a la beatitud como perfecta felicidad eterna, pues se contenta con el esfuerzo (siempre insuficiente) del hombre. Todo esto tiene su clímax en el amor al destino, es decir, en querer aquello que se puede puesto que no se puede todo aquello que se quiere. Se quiere la vida eterna, pero no se puede conseguir, por lo que se place el hombre con una vida

²² Sobre el tema Agustín es esquivo y ambiguo, lo que le importa es más bien expresar la necesidad de la gracia para la vida justa, no tanto la distinción entre vida terrenal y espiritual (MPP, I).

²³ Éste pasaje es extraído de Filipenses 2, capítulo sumamente importante para Agustín, y para nuestra lectura del mismo, por tener también la referencia a la *kénosis* de Dios, así como la recomendación de una vida cifrada en el temor y el temblor, es decir, una vida de humildad frente a la gracia; el mismo es referido desde uno de los primeros textos de Agustín sobre la gracia (83DQ, 68, 5). Otros ejemplos son: CD X, 6; DQS, I, 2, 12-13. Incluso la tesis de todo el libro de Cary es que la innovación agustiniana frente a Platón y Pablo es la del obrar de la gracia en lo íntimo, en la voluntad misma.

esforzada por apearse en lo posible a la razón que depende de pensar el presente y el porvenir como determinado por una razón impersonal, esto es, un destino ordenado según un principio universal (T, XIII, 7 y 8). El problema es que lo único que impide al hombre el cumplimiento de su voluntad es querer lograrla por sí mismo, la soberbia, pues “los únicos muros de separación entre el hombre y Dios son los pecados, los cuales se quitan con la gracia” (MPP, I, 19, 25). Y el principio del pecado es la soberbia; aún cuando no sea todo pecado por soberbia, como los pecados de ignorancia o debilidad, las cuales, por lo demás, son consecuencia, pena, si se quiere, del primer pecado, la soberbia (MPP, II, 17, 26; MPP, II, 19, 33; NG, 29).

De lo anterior se sigue que la forma en que enjuicia Agustín a la filosofía anterior a él, conforme a la cual la filosofía cristiana según él la piensa es un nuevo comienzo, es pecaminosa en el sentido de que —a pesar de estar cerca de la visión de Dios— le hace falta confesar plenamente la gratuidad del bien y del saber, la gratuidad de la plenitud humana. La filosofía anterior falla en la empresa de llevarnos a aquello que nos esencia plenamente (Dios), por no poder confesar la gracia. El símil con Heidegger no puede ser más palmario, sobre todo si leemos el siguiente fragmento sobre el problema del pensar: “tal vez el hombre quiere pensar y no puede. En última instancia, con este querer pensar el hombre quiere demasiado y por ello puede demasiado poco.” (1994, 113)

Según Agustín, incluso la filosofía antigua confesaba la gracia, sin saberlo, sin haberlo pensado, pues consideraba la sabiduría como ideal de vida virtuosa racional aceptando que ésta era concedida sólo a pocos, confesando con ello la insuficiencia del hombre y la gratuidad del don de la sabiduría (CD, X, 29, 1). Lo que faltaba era la confesión de la humildad de Cristo y de la razón misma.

Si entendemos la unificación de sabiduría y buena voluntad, podemos ver que el tema aquí es análogo al de la *memoria Dei* que ya abordamos más arriba. La voluntad no puede querer el verdadero bien si no lo conoce. El verdadero bien es la felicidad, que está presente en todos los hombres como deseo. La felicidad no puede ser otra que la vida eterna. La única manera de dirigirse a la felicidad de manera correcta es desearla como posible, y para ello debemos confesar la

gratuidad de la misma, la insuficiencia de la voluntad y de la virtud. Se debe vivir según la esperanza. Esto porque la felicidad no es un objeto que pueda poseer la voluntad con un esfuerzo. La vida feliz no está fuera de la vida, es una forma de dirigirse a sí misma el alma para tenerse en unidad, así como la vida de pecado (que apenas puede ser llamada vida pues está signada por la muerte) la fragmenta. Si la felicidad es el deseo presente en todos los hombres es porque es lo que los unifica, es el deseo que unifica todos los deseos y voluntades (C, VIII, 9, 21). Lo que se desea cuando se desea la vida feliz es a sí mismo en unidad, pero no podemos tenernos a nosotros mismos (C, VIII, 12, 28), pues estamos hechos (*factum*, facticidad). Sin embargo, si somos libres, no podemos ser causados como un objeto. Aquello que nos da el ser, que nos esencia, que nos hace, no nos determina. Sobre todo, no nos determina como una entidad externa y/o razón suficiente. La manera en que nos sustenta es obrando en nosotros, en aquello que nos esencia, a saber, la libre voluntad. La vida en sentido eminente (la vida plena, la vida feliz) se tiene sólo cuando se es plenamente libre, y se es plenamente libre sólo cuando se puede dirigir la voluntad a un solo punto, cuando no hay una división en la voluntad, cuando no hay determinaciones externas para la voluntad (el pecado que me obliga a hacer tal o cual cosa incluso en contra de la propia voluntad, la concupiscencia, como veremos). Como nada hay fuera de la voluntad que pueda mantenerla dirigida y unida permanentemente, sino que lo único que lo logra es el mismo deseo de mantenerse a sí misma eternamente, la voluntad, entonces, debe dirigirse a sí misma. La forma en que la existencia busca tenerse en un unidad es un retorno sobre sí misma. Escúchense los ecos de la temática del retorno tratada en el primer capítulo. Sin embargo, al tornar sobre sí misma, como dijimos, la voluntad no puede quererse como la voluntad que quiere cualquier objeto, pues lo que quiere es quererse a sí misma queriéndose en unidad. De esta forma, lo único que puede querer la voluntad de la vida feliz es la voluntad de Dios, puesto que su voluntad es aquella que todo lo puede, no quiere en el sentido de carencia, pues nada hay que no posea. La vida feliz es vida eterna-divina.

El problema del ser del hombre, de la verdad y de la felicidad están íntimamente vinculados, pues el hombre es plenamente en tanto que es feliz y lo es sólo en tanto que puede conocer la verdad, sobre todo, la verdadera vida feliz, pero *non intratur in veritatem, nisi per caritatem* (no se entra en la verdad sino por la caridad, citado en Pegueroles de *Contra Faustum* XXXII, 18); es decir, no se puede llegar a la verdadera vida feliz si no se está ya en ella (la vida de caridad), y sólo llegamos a ser felices por gracia de Dios. Por lo tanto, el “llegar a ser” feliz en la vida eterna presupone un previo “llegar a ser”, una previa conversión, que es el dirigirse a la verdadera vida feliz (la de la eternidad) por medio de la espera, posible sólo por la gracia de Dios, por su vocación.

Con lo anterior se expresa ya la radicalidad de la gracia. Ésta no consiste sólo en el don de poder conocer (fe en la esperanza), y entonces estar en posibilidad de querer, la verdadera vida feliz, sino que es también el don mismo de la voluntad y del deleite en el deseo de la verdadera vida feliz, i.e. el bien. Además, lo único que hace es llevar la voluntad a su esencia, es decir, le permite la libertad plena. Específicamente la libera del pecado, que está signado por la soberbia, por la pretensión de sostenerse por sí mismo, de darse su ser a sí mismo negando su ser creado y por lo tanto gratuito. Con respecto a esto hay una nota importante: el bien no puede efectuarse sin la voluntad y el deleite, pues no es bien si se apega a una norma por temor (CEP, I, 9, 15). No hay entonces acción objetivamente buena, pues la misma acción puede ser buena o mala dependiendo de si hay deleite en el bien o si no lo hay. El bien, como dijimos, no es nada más que el corresponder al llamado de Dios, aceptar con humildad la gracia, dirigirse a la vida feliz con esperanza. Al respecto dice Agustín:

aun cuando lo que debe obrar el hombre y el fin mismo de la obra estuviere patente, aun así no se obra, no se abraza el bien, ni se vive justamente si al mismo tiempo, el bien no nos deleita ni se vive justamente si al mismo tiempo el bien no nos deleita y no se ama. Por eso, para que el bien sea amado, la caridad divina es derramada en nuestros corazones no por el libre albedrío, que radica en nosotros, sino por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.(EL, 4, 6)

Posteriormente la gracia que obra en nosotros la buena voluntad y las buenas obras se llamará gracia eficaz. Es el don que obra lo que da, y ese don,

como dijimos es también un mandato que depende de la voluntad de Dios. La voluntad de Dios es eficaz en todo sentido; efectúa, dándolo gratuitamente (creándolo) aquello que ordena (GLA, 15, 31). Y lo que ordena es una voluntad eficaz para el bien, esto es, las buenas obras. Dios nos da esa voluntad eficaz para obrar el bien, nos permite querer la voluntad suya, una voluntad eficaz, y unirnos a ella (GLA, 16, 32).

Hay una serie de momentos que Agustín va destacando en diversas etapas de su pensamiento sobre la gracia (sin dejar de estar todos presentes desde un inicio).²⁴ Primero, aunque el orden no sea cronológico sino más bien lógico, se preocupa por destacar la necesidad de la vida de Cristo y su evangelio como gracia —llamémosla externa— que nos permite, a través de la presentación de un ejemplo de vida sin pecado y la fe en esa vida, la fe en Cristo, intentar querer el bien, que no es sino confesar la gracia con humildad. Cristo encarnado es paradigma de humildad y su ejemplo nos permite querer una vida de humildad frente a Dios. Después, por las interpretaciones pelagianas demasiado apegadas a la filosofía anterior que destacaban la independencia plena del libre arbitrio de la acción divina, Agustín hizo énfasis en la necesidad de la encarnación para la redención de los pecados pasados; siendo así que Cristo no sólo es ejemplo de vida sino Salvador y redentor, sin el cual no sería posible, bajo ningún término, que el hombre, por sus propios medios, lograra sobrepasar su naturaleza corrupta y pudiera dejar de pecar. Es aquí que aparece la necesidad del bautismo como sacramento que signa la entrada en la comunidad de los llamados por Dios a la vida sin pecado, en el rito del bautismo se borran los pecados pasados, fundamentalmente se redime al individuo del pecado original.

En torno al pecado original, del que abundaremos en la siguiente sección, hay una ambigüedad, es una falta que necesita redención a través del bautismo, pero el bautismo no borra las consecuencias de esa falta en el alma, a saber, la concupiscencia. Si quisiéramos traducirlo en el lenguaje posmetafísico de Vattimo, se diría que el reconocimiento del acabamiento de la metafísica no implica la

²⁴ Para un estudio histórico guiado por una proposición sobre la evolución del pensamiento de Agustín sobre la gracia basada en el paso de lo exterior a lo íntimo, ver el estudio de Cary.

salida de la influencia de la misma, no se supera nunca la metafísica sino que se *remite de ella* (*verwinden*) como de una enfermedad incurable. Aquí sigue el otro momento de la gracia. No basta que bajo la economía de la retribución justa se redima los pecados anteriores y se deje a los hombres con la posibilidad de abonar en su cuenta de buenas obras para la futura retribución según méritos. La economía de la gracia no obedece esa lógica, pues Dios es quien nos permite las buenas obras no sólo quitándonos la carga del pecado sino obrando en nosotros el querer. No podríamos querer el bien sin el llamado interior de Dios, es decir, no sólo el llamado a través de la prédica externa del evangelio sino el llamado que efectúa a su vez la escucha. Sin embargo éste sigue siendo insuficiente. Pablo confiesa, habiendo ya sido llamado apóstol, separado o elegido de entre los hombres como cristiano, e incluso como apóstol para la prédica, que no puede efectuar lo que quiere y lo que no quiere es lo que hace (Rom 7, 19) (DQS, 1, 1). Por lo tanto, hay una distinción más. Dentro de la comunidad de los llamados por Dios, incluso allí, habiendo ya recibido la gracia de la prédica y de la escucha, hay sólo unos que son los realmente elegidos que reciben la gracia de obrar el bien que quieren, sólo ellos son librados de la concupiscencia. Esto fundamentalmente se nombra con el deleite, amar el bien no es sólo querer hacerlo sabiendo que es lo bueno, sino hallar deleite en ello. Es necesario el deleite para obrar el bien y el bien sólo es tal en tanto que haya deleite en obrarlo, por lo tanto, no hay obra alguna que sea por sí misma buena sino sólo según el modo en que se ejecuta.

Con lo anterior parecería que hay una verdadera distinción de momentos de la gracia. Agustín en algunos puntos incluso considera gracia la creación (C, XIII, 2, 3), por lo que se puede trazar una historia de la gracia que va de la creación, pasando por la encarnación y culminando en la vida eterna. Sin embargo, el obispo se guarda de considerar así la creación particularmente con respecto a la naturaleza. Esto debido a que los pelagianos se defendían diciendo que ellos confesaban la gracia, siendo que con gracia consideraban las fuerzas naturales de la voluntad y la razón dadas por el creador, junto con la ley (y el evangelio) como elementos externos para dirigir la voluntad. Agustín considera que con ello no se confiesa la verdadera gracia que es la gracia gratuita. Si bien la creación puede

considerarse gratuita, lo importante aquí es que el discurso de Agustín obedece a la necesidad de transformar al receptor del mismo de manera tal que incluso pueda considerar la creación y la naturaleza como verdadera gracia, siempre y cuando se confiese que la salvación no depende de los méritos sino que es gratuita. De esta forma lo que se inaugura es una nueva forma de relacionarse con lo real (creación), con la mediación de la salvación como lente que permite vislumbrar las cosas según verdad, pues todas siguen siendo consideradas de la misma forma pero siempre con su sentido último referido a la posibilidad de futuro de la existencia, a saber, la gracia salvífica (NG, 11, 12). La gracia obliga a hacer depender la verdad y toda la experiencia fáctica de la vida de un proyecto hacia la vida feliz, que, como vimos, no es sino una forma radical de relación consigo misma de la existencia que requiere para culminarse de la irrupción de la trascendencia en su más íntima interioridad. Una vez confesada la gracia con verdadera fe, el bien se obra en nosotros, pues:

Ni puede el hombre querer bien alguno, si no le ayuda aquel que no puede querer el mal, es decir, la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor. Porque todo lo que no procede de fe es pecado. Por eso la buena voluntad que se abstiene de pecar es fiel, porque el justo vive de la fe. Ahora bien, propio es de la fe creer en Cristo. Y nadie puede creer en El si no le fuere dado. Nadie, por consiguiente, puede tener una voluntad justa si no recibe de arriba, sin méritos precedentes, la verdadera gracia, es decir, la gracia gratuita. (CEP, I, 4, 8)

Podemos leerlo, la fe es también dada. Esa fue la última trinchera del pelagianismo, incluso confesaban todo lo anterior sobre la necesaria cooperación de Dios en la obras buenas, siempre y cuando esa cooperación se considerara un mérito por el 'salto' de fe.²⁵ Agustín hace hincapié en que la fe es también dada, el

²⁵ A lo largo de todas las obras de Vattimo en torno al cristianismo hay referencias al 'cristianismo trágico', que tiene a Kierkegaard, entre otros, como representante, el cual por antirracionalista termina poniendo un énfasis en la fe como un salto más allá de la razón tal que incluso es ajeno a ella. Ese cristianismo evoca a Agustín para su justificación y no sin base textual para ello. Aquí, fuera de intentar justificar algo en contra de ese cristianismo, o siquiera en torno a la existencia del mismo, que damos por sentada sólo por ser una referencia en la interpretación de Vattimo, quisiéramos abonar algo al respecto. El hecho de que en nosotros se obre la verdadera fe y que a partir de ello podamos ver los ecos de la gracia salvífica en toda la creación, implica que incluso en nuestra 'naturaleza' representada por la 'razón' hay tales ecos, por lo mismo, no es necesaria la fe como un salto. De ahí la persistencia del *crede ut intelligas* de Agustín que se completa con la frase en sentido inverso, es decir, que se necesita entender para creer: la razón puede ser vehículo

initium, el comienzo de la fe es la verdadera y única gracia. El llamado de Dios, si es verdaderamente dado, obra en nosotros la escucha que si es verdaderamente dada, no se obra como se escucha cualquier cosa por los sentidos (esto es, una escucha de lo exterior), sino que obra lo que escucha en el interior, a saber, el amor por el bien; por lo tanto, el don del llamado es por sí mismo el don de las buenas obras y las buenas obras no son más que actuar conforme a la escucha del llamado a la verdadera vida feliz, la que nos unifica. Los elegidos desde la eternidad (que no es anterior ni posterior al tiempo) no cambian, los demás nunca son verdaderamente elegidos. Lo más importante es que no hay nada que pueda distinguir entre ellos en sentido objetivo. Nadie sabe si es agraciado o no. Sin embargo, sí es necesario el bautismo que quita el pecado original y los pecados pasados. La pertenencia a la Iglesia no es criterio suficiente, pues dentro hay muchos que no son de los elegidos y muchos de los elegidos aún no están dentro (CD, I, 35). Tampoco lo es una vida entera de 'buenas obras', pues sin el don de la perseverancia hasta el final (DP) no hay nada en esas obras que asegure que sean propiamente buenas, pues podrían no ser efectuadas desde la verdadera fe. Pues la fe verdadera es la gracia y con la gracia se cumple el precepto de la caridad con el cual se cumplen todos los preceptos (GLA, 17). Lo que ordena el mandato del amor es, sobre todo amor a Dios, que no es distinto al amor al prójimo, para cumplir ese mandato se necesita la fe, que es el culto piadoso de Dios, el cual no se trata de un ritual idolátrico sino de una vida de buenas obras, es decir, de amor al prójimo, de caridad, una vida no determinada más que por la humildad frente a la gratuidad del don.

de la gracia que nos lleve a la verdadera fe y a la vida eterna. No se trata por tanto de un salto abismático que nos despoje de toda conclusión racional sino que es un movimiento sobre sí mismo de tal tipo que hace del fundamento de uno mismo un abismo que sólo puede ser subsanado si se confiesa la gratuidad de la existencia y se proyecta ésta como posibilidad en la espera de la vida eterna. Se vuelve derivada la razón de esa relación fundamental consigo mismo. Se pueden seguir con las mismas 'certezas' racionales siempre y cuando éstas estén mediadas por la confesión anterior, es decir, siempre que adquieran su sentido sólo a partir de la vinculación con la salvación. Entonces, no se trata de saltar de la razón a la fe, sino de saltar sobre sí mismo transformándose de manera radical.

Aquí podría pensarse que hay un elemento contrario al 'salto' entre la ciencia y el pensar del acontecimiento en Heidegger; sin embargo, se puede interpretar ese salto en el mismo sentido que aquí, dejando como derivada la ciencia de ese pensar fundamental.

Una última anotación: si consideramos la necesidad del acontecer de la encarnación como elemento necesario para la efectuación de la gracia, se puede decir que la filosofía previa que intenta alcanzar la libertad por sus propios medios representa una especie de necesidad. Esto no en el sentido de que el pecado de la soberbia, como caracteriza Agustín la filosofía anterior a él, sea necesario para la gracia, pues la gracia no está condicionada por nada, ni siquiera por aquello para lo que es una salida, a saber, el pecado, pues seguiría siendo gracia si el hombre no hubiera caído nunca en el pecado. Lo importante aquí es dejar en claro que, a pesar de lo anterior, parece recuperarse en un sentido positivo el pecado anterior como una vía para darse cuenta de la imposibilidad de la plena realización de la esencia humana sin la gracia. Si la soberbia es puesta como el principio del pecado es porque ese entendimiento del pecado permite valorar más la gracia, postrando con humildad al hombre frente a la gratuidad del don de la libertad plena (MPP I, 4). Pensar así el pecado es usar de él para reconocer la gracia. El fracaso de la razón en el intento de sostenerse a sí misma deja de ser un error total sin dejar de ser pecado y por ello digno de condena, sólo se quita la culpa insuperable gracias al don divino y se torna en una vía para la salvación por la obra Providencial de Dios que de todo mal sabe crear un bien. El pecado no es algo necesario, pero tampoco es algo que pudiera haberse evitado pues no escapa a la presciencia (y Providencia) divina, de la que se hablará en la sección sobre la gracia y la historia.

Posición similar parece adoptar el pensar posmetafísico que no puede considerar la metafísica como un error evitable, sin embargo no deja de considerarla una vía equivocada. Más que señalar pecados específicos, se trata de usar el pecado para reconocer la gracia, incluso desde el momento de la creación. Así, más que enjuiciar por errores específicos, se trata de usar esos errores para reflexionar sobre el pensamiento anterior (la metafísica) para responder al acontecer del ser que nos llama al pensar. Con esto se ve cómo es posible superar la determinación histórico-cronológica del acontecimiento que inaugura el pensar. Ese acontecimiento permite relacionarse con todo el mundo y la historia de modo que se pueden ver ecos del mismo en todo. Agustín y el

cristianismo pueden recuperar todo el Antiguo Testamento sobre la base de que la gracia no sólo se da en el momento histórico de la encarnación sino que a lo largo de toda la creación se ha dado de una u otra forma, aunque sea preparativa y en individuos específicos incluso se ha dado plenamente, como en los santos patriarcas. El esquema podría ser similar en el pensar posmetafísico, por lo que la vinculación del nihilismo como acontecer del ser en el rehuso y el nihilismo como acontecimiento histórico de la decadencia cultural a partir del siglo XIX en Europa no debe ser tal que sea imposible encontrar ecos de ese acontecer del ser que llama al pensar en momentos previos a ello, como es el caso de los presocráticos, el cristianismo primitivo, la mística medieval, y, en verdad, si se sigue la lógica de Agustín, en todo el pensar anterior si lo que se efectúa es realmente un cambio de en el modo de relación de la existencia consigo misma y, en este caso, con la tradición. Distorcionada (*verwunden*), interpretada espiritualmente, vista desde los ojos transformados por el reconocimiento del acontecer de la gracia, toda la tradición puede ser eco del acontecer del pensar.

b) La gracia y la naturaleza.

Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum [Esta controversia en mi corazón no es sino de mí mismo contra mí mismo] (C, VIII, 11)

Si la gracia es lo que lleva a la existencia a la unidad consigo misma es porque previamente la voluntad se encontraba dividida. La famosa frase que intitula este apartado refiere a la división de la voluntad previa a la conversión de Agustín. Esa división es característica del pecado y es de la voluntad contra sí misma (Schwarz, 1972, 117).

Si la gracia ocurre sobre la naturaleza es porque hay una precedencia de la naturaleza sobre la gracia (CD, XIV, 4, 2). Una frase podría bastarnos para resumir la relación entre naturaleza y gracia: *Gratia non tollit, sed perficit natura*. La gracia no irrumpe sobre el orden de la naturaleza para romperlo inaugurando otro orden; la gracia perfecciona, o mejor, salva a la naturaleza (PS 27): “esta gracia no es la naturaleza, sino ayuda de la frágil y viciada naturaleza” (CEP IV, 2). Lo cual implica una precedencia no sólo de la naturaleza corrupta frente a la gracia sino también, antes de ésta, una naturaleza sin corrupción y el momento de

la corrupción, a saber, el pecado original (CD, XV, 1, 2). En la relación de naturaleza y gracia está presente ya la relación entre gracia e historia, pues se trata de la historia de la salvación que inicia con la creación de Adán. La historia de la salvación cuyo centro es la vida eterna futura exige un momento de caída, el pecado original. Éste es una tesis certísima para la fe cristiana puesto que sin ella no puede entenderse la salvación futura y mucho menos la necesidad del Salvador, del segundo Adán, que nos hace entrar a todos, colectivamente, a la vida de salvación redimiendo el pecado del primer Adán por el que entramos todos, colectivamente, al pecado y la muerte (MPP, 12; NG 23; MPP, I, 15, 19)

Narremos en breve esa historia. Adán fue creado con cuerpo animal no condenado a la muerte pero susceptible de muerte si pecaba. La naturaleza de Adán es el primer momento de la naturaleza histórica del hombre y es un bien ya que fue creado por Dios y no tenía nada de corrupta, sólo que podía pecar y pecó. La primera consecuencia del pecado fue la vergüenza por la desnudez (CD, XIII, 3 y 13). Agustín interpreta esto como la división de la voluntad siendo que se vuelve el cuerpo en contra de la voluntad del alma, hay desobediencia del cuerpo signada paradigmáticamente por los órganos sexuales, hay concupiscencia (MPP, I, 16, 21)

La corrupción de la naturaleza de Adán se propagó por toda su prole²⁶, pues de los primeros hombres no podría nacer por generación nada distinto a lo que ellos mismos eran, por lo tanto, con su pecado corrompieron la naturaleza de todo el género humano y la muerte, la debilidad y la ignorancia vinieron a ser naturales para su prole (CD, XIII, 3). La diferencia se debe a la distinta forma de creación entre los primeros hombres y su prole, los primeros fueron creados de la materia informe por Dios, los segundos se generaron a partir de la carne de pecado de los primeros hombres. La proveniencia es lo que condiciona la naturaleza.

¿Cuál es el pecado de Adán? El apartamiento de la voluntad de Dios, la soberbia (CD, XII, 6). Como pena: la muerte. Primero la muerte primera del alma

²⁶ Ver sobre la propagación del pecado original en el género humano: MPP, I, 8; MPP, II, 10, 15; MPP, II, 25, 39; MPP, III, 9, 17); CD, XIII, 3 y 15; CD, XIV, 1; CD XV, 3;

(la segunda será la condenación eterna), en tanto que el apartarse del alma de su fuente de vida: Dios. Así como la muerte del cuerpo es el desgarramiento entre el cuerpo y lo que le da vida, el alma, así la muerte del alma es la separación de Dios. Agustín en el capítulo 4 del libro XIV de la *Ciudad de Dios* habla del pecado en general como una mentira puesto que todo hombre quiere su propio bien y éste sólo puede estar en Dios, por lo que procurando que nos vaya bien, actuamos (y pensamos) de tal modo que de ello sólo se sigue el que nos vaya mal, es decir, alejándonos de Dios, nuestra verdad y bien. La muerte primera del alma lleva a la tentación. Después se da la muerte del cuerpo animal, el cual se mantenía inmortal en Adán por un medio externo del cual fue privado: el fruto del árbol de la vida. Como se puede ver la(s) muerte(s) no son pena por la infracción de un precepto sino que la infracción del precepto es ya ella misma la pena; el pecado y la pena son el alejamiento de Dios (NG 22).²⁷ Además de la muerte también quedan como consecuencia del pecado (y más bien son consecuencia de la muerte del alma) la ignorancia (del bien, de lo que se debe) y la debilidad (para obrar la justicia y perseverar en ella) (PS 18).

Con esto podemos ver de nuevo la constitución existencial de la verdad. No se trata de proposiciones sobre el mundo sino de una disposición existencial. Creer que dependemos de nosotros mismos es mentira porque nos dispone existencialmente de manera tal que nos alejamos de la única fuente de nuestro ser, de nuestra vida, y de nuestro bien, a saber, la fe cierta en Dios y la vida eterna futura. Así, el pecado se preserva en este mundo no tanto porque seamos ignorantes del bien y débiles para obrarlo, sino porque no reconocemos nuestra dependencia, negando así la necesidad de la gracia con soberbia, en lugar de humildemente pedir por ella para poder conocer y obrar el bien. Si no son pecados la ignorancia y la debilidad es porque las naturalezas viciadas que padecen de ignorancia y debilidad aún son bienes creados por Dios (como todo lo que hay); no puede reducirse a naturaleza el pecado, el pecado es por pura voluntad. Además,

²⁷ “Dios no castiga al pecador en un acto adicional del juicio, sino que el hombre, que ha sido infiel por el pecado a su propia semejanza a Dios, se castiga a sí mismo, ya que reniega de su “divinidad”, que por naturaleza poseía, y se declara simple terrenal.” (Schwarz, 1997, 179)

esas naturalezas son perfectibles por la gracia de Dios, bien aún mayor (ibid.), siendo que pueden tener efectivamente la caridad y la fe por la gracia (PS 5, 10).

A partir de todo lo anterior podemos ver porque la muerte y la tentación concupiscencial, así como las penas del cuerpo (hambre, sed, etc.), se mantienen aún en los elegidos y en todos los cristianos en este mundo. Agustín pregunta sobre la justicia de que se mantenga la pena aún después de la redención del pecado por parte de Cristo, es decir, la muerte para una vida ordenada por la gracia (CD, XIII, 3 y 4). La respuesta es que para los buenos la muerte del cuerpo de pecado es sólo un momento necesario para el renacimiento a la vida eterna con la resurrección del cuerpo como cuerpo espiritual. La gracia hace que incluso la muerte, la tentación y las penas del cuerpo sean en provecho para los buenos (NG 23, 25). Los males del cuerpo y la tentación constituyen una especie de profiláctica de la vida espiritual por medio de la cual se incrementa la paciencia y la capacidad de perseverar de los santos; por eso el modo de la existencia cristiana se basa en la *thlipsis*, en el temor y temblor que sabe que sólo por la gracia en la que confiesa tener fe puede perseverar frente a las tentaciones del mundo (NG, 27, 31). El proyecto de la existencia hacia la vida eterna futura permite hacer uso para su libertad incluso de la determinación más radical, la muerte.

Cabe agregar sobre Adán que él mismo tenía la gracia de Dios, pero como naturaleza, pues Dios lo creó fuerte y capaz de no pecar si quería, y sin embargo él pecó (CG, 10 y 11; MPP, I, 22). La gracia de los santos en comparación con esa gracia es mucho mayor puesto que a pesar de la naturaleza débil de estos, por todos lados asechada por tentaciones, Dios los preserva del pecado y los hace perseverar (CG 12, 38). La más fina discusión con Pelagio fue sobre la distinción entre naturaleza y gracia, siendo que la naturaleza para Agustín no es propiamente la gracia que urge que defienda la fe cristiana (aunque ella misma es gracia de Dios y un bien en sí misma, aunque corrupta), sino la gracia por la cual esa naturaleza se sana (NG 11, 12)

La gracia de los santos es posible sólo por la gracia de Cristo. La gracia de Cristo se debe entender en los dos sentidos del genitivo: Cristo Jesús, el hombre,

fue agraciado siendo elegido como el Salvador, única naturaleza nacida de la carne pero sin mácula de pecado; y Cristo es el que da la gracia de la redención de los pecados y la posibilidad de la entrada a la vida del espíritu (DP, 24, 67). No son dos gracias sino una y la misma, pues es adoptando la carne como el Hijo la redime del pecado. Por medio de Cristo se nos da la gracia con la cual no podemos sino perseverar, a saber, el amor a la justicia, mientras que con Adán se nos dio la pena de la debilidad y la tentación.

Frente a la muerte del alma y la muerte del cuerpo, como penas del pecado original, están la felicidad eterna y la resurrección de los cuerpos. Los hombres son llamados a la vida futura en la cual no podrán pecar por obrarse interiormente en ellos el amor a la justicia, y los cuerpos —lavados de toda mácula de pecado— serán cuerpos espirituales eternos que no dependerán de medios externos para la subsistencia (MPP, I, 2 y 3). Si con Adán nacemos de cuerpo de pecado y como resultado del apetito carnal, con Cristo renacemos con la existencia proyectada hacia la vida futura (MPP, II, 25, 39). Se podría decir que se nos da un nuevo origen (el espíritu), una nueva proveniencia, y por lo tanto un nuevo sentido, redimiéndose en nosotros la naturaleza corrupta.²⁸ Entonces, sólo sobre la base de la naturaleza corrupta generada desde la carne de pecado puede darse el renacimiento al espíritu. El renacimiento al espíritu es una especie de *amar la naturaleza dada*²⁹, haciendo uso incluso de la muerte (CD, XIII, 3) para alcanzar el fin de la vida eterna bienaventurada en la cual la felicidad consistirá en no poder pecar, no alejarse de Dios, y estar ciertos de que nunca más nos alejaremos de

²⁸ La encarnación es ejemplo de, entre otras cosas, el cruce entre el ‘absoluto futuro’ y el ‘absoluto pasado’. El primero es la vida eterna prometida, el segundo es la creación. La encarnación de Cristo los liga haciéndonos renacer al espíritu, recalando nuestro origen como creaturas y señalando el fin de nuestro ser creado, la vida prometida, por lo tanto “the absolute future turns out to be the ultimate past and the way to reach it is through remembrance. By recalling a past that is prior to all possibilities of earthly, mundane experience, man who was created and did not make himself finds the utmost limit of his own past—his own “whence”.” (Arendt, 1996, 49) Esa relación entre pasado y futuro, origen y proyecto, es otra forma de abordar el problema de la *memoria Dei*, sólo a través de un proyecto hacia un futuro absoluto, que está fuera del tiempo histórico, es que puedo recolectarme a mí mismo en totalidad. Y sólo es posible un proyecto de tal talante si en él se va todo nuestro ser, es decir, si logramos unificarnos todos tendidos hacia él. Aquello hacia lo que se tiende es el origen mismo, a saber, el Creador, la más radical memoria es el proyecto a un futuro que me hace retornar a mi origen. Es por eso que la *memoria Dei* y la esperanza en la fe de la vida eterna futura son las dos formas de explicar la reunificación del alma en Dios.

²⁹ “Dios infligió al hombre la muerte como castigo del pecado, pero, perdonado éste, no se la levantó para acrisolar su justicia.” (MPP, II, 34, 56)

Dios.³⁰ Si la justicia en este mundo consiste en la fe incommovible en lo invisible, la vida bienaventurada, y las obras de la fe (la caridad), la justicia y bienaventuranza de la vida eterna será la certeza de la vida eterna bienaventurada y la única obra la alabanza de Dios, es decir, la gloria en la gracia (CD, XXII, 30).

Si hay una muerte primera, es porque hay una segunda que es lo opuesto a la vida eterna de los santos. El juicio de Dios distinguirá entre santos e impíos, los primeros salvos eternamente y los segundos condenados eternamente. Ahí la muerte del alma será eterna pues estará siempre alejada de Dios

Hay una pregunta de crucial importancia que da lugar a los siguientes apartados: ¿Por qué, si con Adán nos vino el pecado a todos, no nos viene la salvación con Cristo a todos por igual? De ahí el problema de la elección de los santos, de la conversión individual e interior de los mismos (ya estudiado arriba), pues el renacer al espíritu es individual aunque requiera de lo colectivo (MPP, III, 9, 17), y del oculto juicio de Dios.

Antes de pasar a eso especifiquemos que la necesidad de la encarnación y muerte de Cristo para la salvación se justifica con la doctrina del pecado original. No es posible una salvación individual, a menos que sea excepcional, sin la precedencia de la encarnación. Esto porque Cristo no es sólo un ejemplo paradigmático de vida que nos trae su evangelio exterior (ese ejemplo de vida) que si seguimos podemos tener una vida justa. El problema es que nuestra naturaleza sufrió el vicio del pecado y está ‘históricamente’ determinada de forma tal que no hay posibilidad de seguir una vida justa sin la redención del pecado original y sin la gracia individual de Dios que permite a los elegidos perseverar en la justicia (NG, 2, 2 y 3).

Todo lo anterior puede unificarse si recurrimos a la distinción entre Dios y las creaturas. Dios es una naturaleza buena que no puede tener mal alguno, las

³⁰ Sobre este punto que intitula todo este texto, a saber, el amor a lo dado, entendido esto no como lo objetivo (como una especie de conformismo), sino como una radical transformación en la materialidad de nuestra existencia, Cary muestra que Agustín se separa radicalmente de la filosofía griega, como se ve en este fragmento: “Augustine thus takes the rather un-Platonic position that love is not a desire for what we lack but also an enjoyment of what we have. Whereas Plato argues that we cannot really love something we already have, Augustine argues that we cannot really have something we do not love. Love not only motivates the seeking but remains to enjoy the finding—and when what is found is eternal, love abides forever.” (Cary, 2008, 28)

creaturas son naturalezas buenas que pueden tener mal, siendo que el mal es sólo vicio, privación del bien, alejamiento de la fuente del ser y del bien: Dios. Dios es simple, las creaturas no; por lo tanto Dios es eterno, las creaturas no necesariamente (pues han tenido un comienzo), sólo lo serán por gracia de Dios.³¹ A pesar de ser trino, y más bien por eso, Dios es uno y simple, porque es lo que tiene (el Padre tiene Hijo, y ambos son junto con el Espíritu un solo Dios) (CD, XI, 10, 2). En Dios se da la diferencia entre ser y tener, pero ambos están en unidad. Por eso Dios es el ideal de la felicidad pues es lo que tiene, no hay nada fuera de sí que requiera para ser feliz. La vida cristiana proyectada hacia la felicidad busca que el 'tener' se vuelva un 'ser' (Heidegger, 1997, 48); esto es, que la felicidad sea eterna. Y la felicidad no puede ser otra cosa que lo que dijimos en el primer apartado, la unidad consigo misma de la existencia. Esa unidad sólo se puede obtener por parte de las creaturas si están unidas a Dios, fuente de su ser y su bien. Si las creaturas no son simples es porque en ellas no es natural la unidad entre ser y tener, sino que depende de la perseverancia que nos da Dios, pues: "¿Qué hombre puede prometerse perseverar hasta el fin en el ejercicio y adelantamiento de la virtud, a no ser que le revele su certeza Aquel que no instruye a todos sobre este punto, por justo y oculto juicio, pero no engaña a nadie?" (CD, XI, 12)

Por lo mismo, todas las creaturas quedan al mismo nivel frente a Dios y distinguidas sólo como unidas a él (buenas) o alejadas de él (malas). Si bien es posible una jerarquización, esa jerarquización no es la misma que la del tipo neoplatónico según la cual hay una gradación entre los seres que les exige mantenerse en su lugar natural (pues si ascienden o descienden se efectúa un cambio de 'naturaleza'). La jerarquía cristiana invita al cambio a pesar, o usando de, las determinaciones naturales que se mantienen intactas. Perseverando, permaneciendo (*mēno*) en la misma naturaleza, puede perfeccionarse ésta, no cambiando las disposiciones objetivas, sino transformándose subjetivamente al

³¹ Agustín no niega, sino que pugna enérgicamente por la posibilidad de la eternidad de lo que ha tenido un comienzo, es el quid del cristianismo si éste se basa en la fe de la futura vida eterna bienaventurada. Sin embargo, todo lo creado, por ser tal, requiere de la gracia de Dios para mantenerse en la existencia.

proyectarse a la vida futura. Por eso no sólo el que quiera puede acceder a la más alta felicidad, sino que Dios, para gloria de su gracia, eligió a los más débiles, para trastocar el orden de la naturaleza según la jerarquizan los hombres, según méritos, y enseñar un nuevo orden según la humildad y la gracia (CD, XII, 23). Eso sólo como medio de propagar la misma gracia, pues los ‘fuertes’ pueden voluntariamente humillarse y aceptar la necesidad de la gracia.

Para terminar este apartado, citemos en extenso un pasaje de la *Ciudad de Dios*, en que Agustín resume magistralmente lo anterior:

si nuestra naturaleza procediera de nosotros, es indudable que hubiéramos sido también nosotros el origen de nuestra sabiduría, y no procuraríamos percibirla por la doctrina, es decir, aprendiendo de un maestro. Y nuestro amor, originado de nosotros y por nosotros y referido a nosotros, bastaría para vivir felizmente, y no necesitaríamos otro bien del que gozáramos. Sin embargo, nuestra naturaleza para existir tiene a Dios por autor, para sentir lo verdadero debemos tenerle a El por Doctor, y a El mismo, para ser felices, por Dador de la suavidad íntima. (XI, 25)

Como podemos ver, la condición de creados, hechos (*factum*), gratuitamente obliga a que todo en nuestra existencia depende de la gracia de Dios.

c) La gracia y la historia.

...en la grandeza de la donación se encuentra a la vez la más oculta esencia del no, como todavía-no y no-más. (Heidegger, 2006, 329)

Antes de empezar con el problema más acuciante de la relación entre gracia e historia, a saber, la elección por justo juicio oculto de los santos, vale despachar otro no menos importante: la relación entre historia y eternidad.

El centro de ese problema está en el problema del comienzo, sobre el que abundaremos en el siguiente apartado (Bodei, 61). Aquí basta señalar que Dios eterno crea todo lo demás que hay desde la eternidad (entre otros, C, XII, 15). Todo lo existente tiene un comienzo, incluyendo el tiempo. Si eso es así, es posible toda relación entre eternidad e historia bajo el mismo argumento. Dios no va creando conforme pasa el tiempo y la historia, sino que crea —siempre en presente— desde la eternidad, por lo que desde la eternidad están fijadas las intervenciones divinas en la historia. La intervención paradigmática es la de la

encarnación y muerte de Cristo. Inmediatamente surgiría la pregunta: ¿por qué en aquel específico tiempo y lugar nació de hombre el Hijo y fue muerto? La respuesta es, para glorificar la gracia, es decir, para mostrar la gratuidad de la gracia de la encarnación de Cristo. Con todo, esa gratuidad tiene un provecho según la Providencia de Dios cuyas razones nos son ocultas, ese provecho es la mayor cantidad de creyentes. (PS 9)

Si recordamos el esbozo general del trasegar de la naturaleza humana, ésta va de la creación de Adán como naturaleza fuerte capaz de no pecar, hasta la vida eterna del espíritu, que no pude ya pecar. En medio está la vida histórica; vida producto del pecado. El siguiente pasaje, uno de los primeros de muchos acerca de la historia de la salvación y los estadios de la gracia, nos aclarará:

En resumen: en el primer acto, que es el de antes de la ley, no hay lucha alguna con los placeres de este mundo; en el segundo, que es bajo la ley, luchamos, pero somos vencidos; en el tercero, luchamos y vencemos; en el cuarto, ya no luchamos, sino que descansamos con la paz perfecta y eterna. Porque queda sometido a nosotros lo que es nuestro ser inferior, que no se sometía por eso, porque nosotros habíamos abandonado a Dios, superior a nosotros. (83DQ, 66, 2)

Estos cuatro momentos son: el Paraíso, [por el pecado se pasa a] la vida en este mundo, [por la gracia de Cristo se pasa a] la posibilidad de perseverar en la justicia, y [después del Juicio Final se pasa a] la vida espiritual. Los cuatro están atravesados por la Providencia divina que tiene como fin la salvación de los elegidos. El segundo y el tercer momento son lo que abarcan la historia del hombre en el mundo, sobre el paso del segundo al tercero ya tratamos. Ahora, ¿cómo funciona el tercero? Para esto nos sirve la frase de epígrafe, se trata de un rehúso a la visibilidad, un ocultamiento de la vida futura (invisible) que marca una diferencia radical con el pasado (ya no-más), pero que también, a la vez que proyecta hacia el futuro, marca una distancia con él (todavía-no). Con la venida de Cristo sabemos que antes de él sólo pocos fueron elegidos como santos, y la gran mayoría era incapaz de seguir el precepto de la justicia. Ahora es posible seguirlo, perseverar en su cumplimiento; sin embargo, sólo los elegidos pueden hacerlo. De la masa de los llamados, sólo algunos parecen responder al mensaje, esos conforman la Iglesia visible, sin embargo, sólo algunos de entre ellos, y algunos

más no dentro de ellos, son realmente elegidos, sólo algunos reciben realmente el evangelio y serán compensados con la futura vida eterna bienaventurada. Los elegidos no pueden ser conocidos (CG 9, 20). Nos es oculto el juicio por medio del cual son elegidos para perseverar en la justicia, así como quiénes son esos elegidos (DP 8, 20).³²

Entonces, todo es según la Providencia divina, incluso la vida de los impíos, pues ésta es un mal que se torna en bien por el buen uso que de ella hace Dios. Así, incluso el pecado, que no depende de Dios, no escapa de la Providencia. Ni siquiera el demonio, pues Dios fue presciente de su caída (efectuado por la sola voluntad del demonio), sin por ello constreñirlo a caer (CD, XIV, 28), pues la presciencia divina no obliga a pecar, sólo sabe que libremente pecará quien lo haga (LA, III, 4). Dios presupuso también la gracia por la que podrían los hombres librarse del pecado al que los instigó el demonio, dejando libre al demonio de pecar para mostrar a los hombres la capacidad del pecado y la de la gracia (ibid.). Eso es todo lo que se puede saber sobre el juicio de Dios, que es justo, que es provechoso para los santos, pues fortalece su virtud. Sin embargo, nada se puede saber sobre la razón de la elección de unos u otros para la vida eterna, ni del número de los elegidos (DP). Sólo se puede saber que es justa (MPP, I, 21, 29) y misericordiosa, pues por justicia debería castigar a todos los hombres pecadores, sin embargo por misericordia da la gracia gratuita de la salvación a algunos elegidos que no lo merecen (LA, II, 20, 54). Comentando el Salmo 25 Agustín explica lo anterior: “Misericordia y verdad son todos los caminos del Señor. Pero son ininvestigables sus caminos. Por tanto, ininvestigables son también la misericordia, por la cual gratuitamente salva, y la verdad, por la que justamente condena.” (PS, 6, 11)

³² Sobre el juicio oculto, hay una equiparación en Agustín con riquísimas posibilidades, aquí nos limitaremos a referirla; se trata de la equiparación entre los juicios inextricables de Dios y la profundidad del alma que no se puede contener a sí misma. Lo oculto en Dios se trata también del olvido en la memoria, no está fuera de sí, pero al estar dentro la desborda. Cary refiere a esa equiparación: “The fearful thing, rather, is the secret inner depths of the soul itself, profound enough to contain God with his unsearchable judgments. The charity we receive by grace emerges “from a hidden place, where we are in a sense rooted and founded, where the causes of the will of God are not searched out.” (Ep. 140, 25, 62) *There is not a sharp distinction between the depths of the self and the depths of God’s judgment, for the one lies within the other.*” (2008, 77)

Lo importante de todo lo anterior es que el hecho de que se mantenga oculta la razón de los elegidos para recibir la gracia de Dios es parte de la misma gracia, pues la gracia es la fe (PS 7), la enseñanza interior del evangelio por medio de la cual se llama y se efectúa la escucha del llamado, se asiente y se abraza la fe y se obra conforme a ella según el amor a la justicia en el cual se persevera; esa fe, es en lo invisible (PS 8) y debe todos sus efectos al ocultamiento de la vida bienaventurada, cierta sólo por fe en la promesa y según la cual se interpreta todo lo demás que acontece en el mundo. Esa hermenéutica de la historia es la que lleva a pensar en la Providencia como lógica de la historia que la proyecta a un solo fin: la futura vida eterna de la comunidad de los santos.

Según esa interpretación, incluso en este mundo donde tanto los santos como los impíos sufren las mismas penas y gozan de los mismos bienes, actúa la Providencia de manera oculta, primero, ocultando quiénes son elegidos, y además haciendo buen uso de los males para fortalecer su perseverancia. Dice Agustín:

Plugo a la divina Providencia disponer para la otra vida bienes para los buenos, de los que no gozarán los pecadores, y males para los impíos, con los que fueran atormentados los buenos. Quiso, además, que tanto los bienes temporales como los males fuesen comunes entrambos, con el fin de que ni los bienes, de los que vemos gozar también a los malos, sean apetecidos con más cupididad, ni los males, que afectan muchas veces a los buenos, se evitasen torpemente. (CD, I, 8, 1)

Lo anterior corresponde a la precedencia de la vida de pecado de la que se habló en el apartado anterior. Todos los hombres tienen que experimentar este mundo de pecado, todos tienen que tener la existencia signada por este mundo, y de ese mundo, sin mérito que los distinga, algunos hombres son elegidos para poder hacer uso de ese mismo mundo según un proyecto hacia la vida eterna futura. La mezcla de santos e impíos tiene como fundamental objetivo la gloria de la gracia para que se distinga del pecado que la precede y del cual salva.

La culminación de la hermenéutica Providencialista de la historia se encuentra en el sabbatismo que hace una división de la historia de los hombres según los 6 días de la creación. La primera edad va de Adán hasta el diluvio, la segunda del diluvio hasta Abrahán, de Abrahán hasta Cristo otras tres edades, y

de Cristo hasta el juicio la sexta edad cuya longitud nos es también oculta. El sábado es el día en que los elegidos descansarán y finalmente el día octavo que no tendrá fin, será el fin sin fin donde ya sólo se alabará a Dios (CD, XXII, 30).

Ese fin sin fin es propiamente el motor de la historia y el fin de la Providencia, es la dimensión trascendental que atraviesa la historia de la que habla Vattimo y que llama, sobre todo, antes incluso que a la fidelísima aceptación de la verdad cierta de la futura vida eterna rodeada de los ángeles, a la posibilidad de lo nuevo, de los comienzos:

Si, en cambio, llamamos trascendencia a la *charis*, la gracia, la intervención de una iluminación, entonces podemos aceptar esta perspectiva. En cierto sentido, existe un elemento de “trascendencia” en la historia, porque si acontece algo nuevo en su curso, esto puede definirse como una forma de trascendencia de la misma historia. (2011, 107)

La trascendencia de la gracia opera desde el ocultamiento, como en el epígrafe de Heidegger, fundando un no-más y un todavía-no, esto es, distinguiendo entre un pasado del que ya no somos parte sólo por la proyección de un futuro. Ese pasado es este mismo mundo previo al proyecto.

Al respecto Bodei muestra como Agustín no hace simplemente una contraposición entre el tiempo cíclico pagano y el tiempo lineal cristiano. Lo que se efectúa realmente es la apertura de la posibilidad de lo nuevo, de los comienzos en la historia frente a la repetición eterna de lo idéntico (1998, 61).

La forma en que Dios distingue es creando lo que distingue. Agustín interpreta la distinción de la sociedad de los ángeles buenos y la de los caídos desde el Génesis, específicamente la frase de la creación de la luz y la distinción entre luz y tinieblas. Dios nunca creó las tinieblas, sin embargo, al crear la luz, distinguió entre luz y tinieblas (CD, XI, 21). Así ocurre con la sociedad de los santos; Dios no creó la sociedad de los caídos, ellos mismos por vicio de su voluntad cayeron y de ahí, como la luz de la nada surgió distinguiéndose de las tinieblas, surge la sociedad de los santos, distinguiéndose de la sociedad de impíos. Citemos en extenso un pasaje sobre esta igualdad entre distinción y creación en Dios:

quien distingue es el que concede aquello que te distingue, perdonando la pena debida, otorgando la gracia indebida; distingue aquel que, cuando las tinieblas se extendían sobre el abismo, dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha*, y dividió, o sea, distinguió, entre la luz y las tinieblas. Pues cuando había tinieblas no halló cómo distinguir, sino que distinguió al crear la luz[...]. Distingue aquel que dijo de los que todavía no habían nacido ni hecho cosa buena ni mala, para que el designio de Dios, hecho por libre elección, se mantuviera, no en virtud de las obras, sino por gracia del que llama[...]. Dijo elección no porque Dios halle, para elegir, lo hecho por otro, sino porque El mismo hace lo que halla... (CEP, II, 7, 15)

En último lugar, el juicio final, por medio del cual se pasa al último periodo de la división mentada al inicio del apartado, es aquel donde ya no habrá más ocultamiento, donde se develarán la razón de la elección y los elegidos.

d) La gracia, la fe y el comienzo.

Incipit autem homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere, vel interna vel externa admonitione motus ad fidem [Y comienza el hombre a recibir la gracia desde que comienza a creer en Dios, movido a abrazar la fe por un aviso interno o externo] (DQS, I, 2, 3)

Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur [la llamada mueve la voluntad antes del mérito] (83DQ 68, 3)

La elección de los santos, como dijimos, es la creación de los mismos, es decir, es el obrar de la gracia en ellos de manera que perseveren en las buenas obras y reciban la gracia sobre gracia, la retribución por la perseverancia en la justicia, que es la eterna justicia de la vida bienaventurada. La manera en la que crea esos santos Dios, siendo éstos hombres libres, es fortaleciendo su libertad, haciendo que perciban interiormente la gracia. La disyunción de la frase del epígrafe entre interior y exterior se fue diluyendo a lo largo del desarrollo de la doctrina de la gracia en Agustín³³, al punto en que la sola fe es la gracia, siempre que se entienda por fe verdadera aquella que responde al llamado de Dios de

³³ Ésta aún se mantiene, por ejemplo, en LA, III, 25 y EL 34, 60. En CD, XV, 6, la disolución de la disyunción es clara: “ Aunque Dios se sirva de las criaturas a El sujetas para hablar a los sentidos humanos, a los corpóreos en especie humana y a los otros en sueños, es inútil para el hombre la predicación de las verdades si El no mueve y obra interiormente con su gracia.” La disolución de esa disyunción va aparejada con el progresivo retratamiento de la gracia con respecto a la voluntad humana hasta hacerla totalmente preveniente en el texto a *Simpliciano* (Cary, 2008, 27-28).

manera que persevera en la justicia; es decir, que la obra de la gracia es interior, pues no basta la comunicación exterior del evangelio para que se obre según el mismo.³⁴ No se trata de que se nieguen los auxilios externos, sino que éstos son sólo vehículos de la gracia interior que se opera en la voluntad llevando a la voluntad de creer (EL 31), a la fe. Se entiende que la fe es la fe y sus obras, pues de la fe, de la vocación o llamado a la fe, gracia primera, dependen las buenas obras (PS 7). La vocación es ya la gracia toda, puesto que la vocación eficaz es aquella que obra la escucha interior que lleva a informar la existencia toda en torno a ese llamado, es decir, las buenas obras (DQS, I, 2, 14).³⁵ La vocación es la única verdadera gracia, y es un llamado fuera del mundo (*electio ex mundo*), pues lo que hace es sacar al hombre de la inmediatez de sus relaciones mundanales e insertarlo en una nueva relación con el ‘mismo’ mundo mediada por la gracia, por la elección, que no es sino el llamado a sí (Dios), esto es, se da un nuevo fin a la existencia, haciendo del mundo un medio (Arendt, 1996, 78).

La interioridad de la gracia es lo que justifica que en este siglo estén mezclados e indistintos por medios externos los santos y los impíos, al punto que incluso dentro de los cristianos congregados en la Iglesia hay impíos, no elegidos. De estos dice Agustín que, “no eran del número de los hijos aun cuando profesaban la fe de tales, pues los que son verdaderamente hijos, están previstos y predestinados para ser conformes a la imagen de su Hijo y fueron llamados según propósito para ser elegidos.” (CG 9, 20) La sola fe como asentimiento a una verdad no basta, así mismo, las solas obras si no están informadas por esa fe no pueden ser consideradas justas o buenas, se requiere del complejo fe-obras completo, incluyendo la perseverancia en las obras buenas, que es —esto todo— gracia de los predestinados, para poder afirmar la justicia de las obras de un hombre, y quien sea agraciado con esto no será develado sino hasta el juicio final (DP 1, 1).

³⁴ “Por eso, cuando se predica el Evangelio, unos creen y otros no creen, cuando suenan exteriormente las palabras del predicador, escuchan interiormente la voz del Padre y aprenden de Él; mas los que no creen, aunque oyen exteriormente, no escuchan ni aprenden interiormente; es decir, a unos se les concede el creer y a los otros no se les concede.” (PS 8, 15/ 511)

³⁵

La esperanza es el modo en que se posee la felicidad en este mundo, la esperanza en la fe en que es posible la vida eterna bienaventurada (CD, XIX, 25). La misma estructura de las virtudes de los paganos indica cómo lo más excelente, lo virtuoso, no está libre de mácula y de miseria; por ejemplo, la templanza, nos permite luchar contra las tentaciones (la concupiscencia, por ejemplo) y mantenernos en el bien, la sabiduría nos permite distinguir el bien del mal, etc. De ahí que “la verdadera virtud consist[a], por lo tanto, en hacer buen uso de los bienes y de los males y en referirlo todo al fin último, que nos pondrá en posesión de una paz perfecta e incomparable.” (CD, XIX, 11)

Lo anterior, como dijimos, realmente tiene toda su potencia si se ve que la fe en la vida futura es, sobre todo, fe en la posibilidad de los comienzos de algo eterno (la vida eterna bienaventurada). El elemento de la eternidad parecería innecesario, sin embargo para Agustín es importantísimo, puesto que la verdadera felicidad sólo existe si hay certeza de la eternidad, es decir, de la imperturbabilidad de la felicidad. Es por eso que en este mundo de tentaciones y debilidades no es posible la felicidad efectiva sino sólo la felicidad en la esperanza. La importancia de la eternidad de lo creado es uno de los puntos en los que Agustín se aparta de la filosofía antigua de manera radical. Contra los platónicos Agustín se esfuerza por argumentar la posibilidad de la eternidad de aquello que ha tenido un comienzo. El texto sobre *El espíritu y la letra* comienza hablando de la necesidad de la posibilidad de la existencia de algo que nunca ha ocurrido (en esta vida), ese algo, en el fondo, es la perfecta felicidad y justicia. El punto nodal no es una argumentación meramente lógica sino que es una abducción por mor de la felicidad. Si no es posible la eternidad de lo creado, entonces no es posible la felicidad.³⁶ Siempre habrá temor y el temor llevará al intento de bastarse por sí mismo, a la soberbia, y de ahí la caída de todo el edificio moral y conceptual cristiano. Más allá, sin la felicidad verdadera deja de tener sentido la búsqueda de la justicia, pues, si es cierto que una vez lograda la sabiduría y la justicia, el alma —después de un tiempo en la isla de los bienaventurados— olvidará todo y

³⁶ “Dios nos libre de creer que, desgarrados y luchando aún en esta guerra intestina, hemos logrado ya la felicidad sin la posesión de la victoria. ¿Hay algún sabio que no sostenga este combate interior contra sus pasiones?” (CD, XIX, 4, 4)

regresará a esta tierra de penas, tentaciones y debilidades; y así, eternamente, entonces no hay razón para vivir justamente, pues los momentos de felicidad no son nada si tienen que estar siempre condenados a terminar y no llevan sino al retorno a la miseria (CD, X, 31).

La irrupción de la eternidad hace posible una forma distinta de vida en el tiempo que libra al pasado de su irreversibilidad y abre el futuro a la potencia de la acción humana (ayudada por la gracia).³⁷ Sin la posibilidad de los nuevos comienzos no es posible el perdón (base para la comunidad cristiana de santos, como veremos más adelante). Por lo tanto, la conversión es ella misma ya una forma de irrupción de la eternidad en el mundo, si se considera que se trata de la gracia de la fe en el comienzo de lo eterno. Y la conversión no depende de la predicación externa del evangelio, pues muchos lo escuchan sin asentir a él e incluso los que asienten, algunos no lo hacen en verdad sino sólo como asentimiento 'racional' y no existencial, es decir, no obran según la fe. E incluso algunos que parecen obrar justamente y que externamente se muestran como habiendo asentido a la fe, esos mismos, bien pueden no haber asentido internamente. Siguiendo lo anterior, la verdadera conversión, el verdadero comienzo de la fe en los hombres es gracia de Dios que no puede ser corroborada (GLA 5, 12). Si no puede ser corroborada es porque es fe en lo invisible. Es necesario que aquello en lo que se crea sea invisible, no corroborable, para que sea fe verdadera, pues: "¿qué mérito tendría creer que uno no había de morir, viendo a los creyentes dotados ya de la inmortalidad? ¡Cuánto más noble, cuánto más viril, cuánto más laudable es creer que, aun estando condenado a la muerte, vivirá eternamente! (NG, II, 31, 50). Esa es otra justificación para la persistencia de la muerte en este siglo para los santos. De cualquier manera, la misma muerte es vencida por la fe, incluso la robustece.

Por lo tanto, incluso, y sobre todo, debemos tener fe en que tenemos fe verdadera, esto es, que nuestra fe no decaerá, que será perseverante, que será eterna puesto que después será compensada con la vida eterna y la certidumbre

³⁷ El tema está vinculado íntimamente con la diferencia entre *Tradition* y *Vergangen* que lee Vattimo en Heidegger, es decir, la relación con el pasado no como un peso que me determina y me ata sino como un pasado posibilitante.

de la felicidad. La fe, entonces, es el camino de la eternidad. Sin embargo, las obras de la fe están signadas por la tribulación, esto porque no se puede vanagloriar nadie de ser elegido (de tener fe verdadera), pues: “¿Qué hombre puede prometerse perseverar hasta el fin en el ejercicio y adelantamiento de la virtud, a no ser que le revele su certeza Aquel que no instruye a todos sobre este punto, por justo y oculto juicio, pero no engaña a nadie?” (CD, XI, 12) Todos los hombres, incluso los justos, incluso los que se saben elegidos (que son los pocos), no están librados de la posibilidad de caer si se engríen, pues todo depende de la gracia de Dios, y siempre deben implorar por ella y pedir perdón por las posibles caídas, así como saberse sujetos a la corrección (CG 5). El sentido de la oración es ese: el reconocimiento de la gracia en la petición de perdón por caer en la concupiscencia, ayuda para combatirla y esperanza de la extinción de la misma en el futuro.³⁸ La elección de Dios no es tanto la creación o transformación de voluntades corruptas en voluntades incorruptas, sino la elección de aquellos que podrán perseverar en el reconocimiento de la gracia de Dios, pidiendo perdón por las fallas ineluctables a las que están condenados a caer (MPP, II, 13). La conversión no es entonces un momento específico a partir del cual ya se es santo sin más, sino que es un proceso progresivo de paso a la vida del espíritu a través de un constante renacer en la esperanza de lo invisible, es decir, un cambio en la forma en que la voluntad se relaciona consigo misma, dirigiéndose a lo más lejano (la vida eterna) para encontrarse en unidad consigo misma, vinculándose plenamente con lo más íntimo a ella.³⁹

Si no hay momentos decisivos sino un progreso en la fe, ¿qué sentido tiene el bautismo? El bautismo es como un nacimiento a la vida hacia el espíritu, sin que eso implique que no se puede ya desviarse (MPP, II, 29, 43). Por lo mismo siguen

³⁸ “Luego se pueden cifrar brevemente estas peticiones [de la oración] en tres beneficios de la gracia: perdónanos lo que hemos hecho movidos por la concupiscencia, ayúdanos para que ella no nos tiranice, extínguela en nosotros.” (MPP, II, 5, 6)

³⁹ Sobre la conversión y la voluntad, Cary nos explica la postura de Agustín analizando una comparación que éste hace entre su conversión y la de Pablo: “So when Augustine compares Paul’s “conversion” to his own, he is not comparing the Damascus Road episode to the experience narrated in *Confessions* 8. Rather, he is talking about an inward turning of the will that may take years (as in his case) or only a moment (as in Paul’s). His focus is on this change of will (what *he* calls conversion), not on a particular episode, experience, or process in which the change takes place (what *we* tend to mean by conversion).” (2008, 105)

siendo necesarias las penas y la corrección; ejemplo de ello es la permanencia de la muerte y la tentación en este mundo para los elegidos, pues ahora se hace uso de ellas para el fortalecimiento de la fe (MPP, II, 34).

Lo anterior está relacionado con lo tratado sobre la creación desde la eternidad de lo temporal por parte de Dios. Los comienzos son ellos mismos desde la eternidad, irrupciones en el tiempo de la eternidad. Eso no puede asentirse sino por fe, Agustín pregunta: “¿Quién podrá sondear, este abismo insondable y penetrar este misterio impenetrable, basados en que Dios creó en el tiempo, sin cambiar de voluntad, al hombre temporal, anterior al cual no existió alguno, y que de ese primer hombre multiplicó el género humano?” (XII, 14) Y la fe asiente a aquello que libera verdaderamente al alma, eso es lo único que es verdad para la fe (Cf. CD XIII, 20, 1).⁴⁰ Hay una configuración de la verdad tal que acepta los motivos persuasivos por sobre la argumentación, pues estos dirigen a un cierto modo de existencia, siendo éste y no la argumentación lo que funda la verdad.

Al respecto cabe hacer mención de cómo refuta Agustín a Pelagio cuando el segundo quiere hacer de Cristo sólo un ejemplo de vida justa, negando la necesidad de la vida justa como proyecto siempre más allá de este siglo. Agustín no recurre tanto a la argumentación (que, como vimos, en otros lados hace de manera magistral), sino que utiliza un recurso persuasivo que parecía *ad hominem*, pregunta, ¿qué se necesita ser para exigir la existencia efectiva de la justicia en esta tierra (además de la de Cristo)? La respuesta: soberbio. No es la verdad —por lo demás improbable— de una vida justa en la tierra lo que importa, sino cómo nos dispone presuponerla o mejor reconocer que sólo será posible en el futuro, por lo que hoy nadie puede saberse justo y debe mantenerse en el reconocimiento de la gracia y en la humildad (EL 2). Lo mismo va para la necesidad de conocimiento sobre el origen del mal (ver todo LA así como 83DQ

⁴⁰ Al respecto vale referir al modo en que Vattimo considera que es posible retornar a la religión, el cual está cifrado en la frase ‘creer que se cree’. Después de refutada la no existencia de Dios, cabe abrir un espacio para la creencia en Dios que no es certeza racional sino apertura a una posibilidad de liberación (Cf. Vattimo, 1996 y Vattimo, 2002, 9-17).

68, 3) o sobre las objeciones de la necesidad de la corrección incluso entre los que confiesan la fe en Cristo (CG 5).

La fe, entonces, es la gracia primera por medio de la cual somos capaces de reconocer la necesidad de la gracia y pedir por ella y perseverar en la aceptación de la misma; “¿quién acude a la gracia sino aquel cuyos pasos dirige el Señor y quiere ir por sus caminos? Por lo cual aun el desear el socorro de la gracia es principio de la gracia.” (CG 1, 2) Después del comienzo de la fe, que es el inicio del llegar a ser cristiano, el mismo llegar a ser beato es un permanecer, pues sólo permaneciendo o perseverando como cristiano hasta el fin es que se llegará a ser beato después del fin [muerte]. La perseverancia, el llegar a ser en la permanencia o resistencia, no es don que se pierda, pues sólo se tiene en tanto que no se puede perder, y sólo se sabe que se tiene en la muerte, en el fin. Lo que pasa con los que no tienen la perseverancia es que caen en la tentación, no una que haya puesto Dios, sino sólo la tentación de la propia voluntad frente a la cual Dios no intercedió. Por lo tanto, la perseverancia está vinculada, como vimos, con la debilidad de la existencia: somos lo que somos porque llegamos a ser por gracia (del llamado) y llegamos a ser lo que somos (salvos) sólo en tanto que resistamos o perseveremos hasta el fin en lo que llegamos a ser por el llamado; y sólo resistiremos ahí, lejos de las tentaciones de nuestra propia voluntad, si es que Dios nos concede la gracia de la perseverancia. La perseverancia final sólo se concede a quien la pide (no como el comienzo de la fe que se concede a quien no la pide). Sin embargo sólo se puede pedir si primero se concede lo que no se pidió, querer la vida justa, si primero ha sido llamado. Y la vocación verdadera, que no es el evangelio exterior —el cual se predica y se escucha por los sentidos del cuerpo—es ya por sí misma la elección; y si, como dijimos, Dios crea lo que distingue, la vocación verdadera es ya la creación (o recreación, la vuelta a parir ahora en el espíritu) por parte de Dios de los santos. De la carne de pecado Dios crea santos que verdaderamente creen en la justicia y en ella perseverarán, por lo que tendrán la retribución de la vida eterna. Dios crea, por la vocación, eternidad, vidas eternas.

Otra vez nos sale al paso el problema de la razón de la elección. Si no hay méritos, ni nada que distinga exterior ni interiormente a los hombres antes de la gracia salvífica de la vocación, ¿por qué Dios escoge a unos y a otros no? La razón nos queda oculta; sin embargo:

Este principio debe mantenerse firme e invariable en el alma que ama la moderación y la constancia en la fe: en Dios no cabe ninguna injusticia. Luego es necesario creer, con la mayor tenacidad y firmeza, que cuando Dios *se apiada de quien quiere, y endurece a quien quiere*, esto es, cuando Dios se compadece de quien se compadece y no se apiada de quien no quiere, hay una misteriosa justicia, inaccesible al espíritu humano, que se puede vislumbrar también en este mismo mundo y en los contratos de los hombres; pues si nosotros no tuviésemos impresas como ciertas huellas de la suprema justicia, nunca nuestra flaqueza osaría levantar los ojos y los suspiros del deseo a aquella mansión y santuario sacratísimo y purísimo de los preceptos espirituales de Dios. *Bienaventurados los que tiene hambre y sed de justicia, porque ellos serán hartos.*” (DQS, I, 2, 16)

En este extenso fragmento podemos ver confirmado lo que arriba argumentábamos. La razón fundamental de la fe es la posibilidad de la vida justa en sentido eminente, esa que ya no puede ser injusta (la mansión y santuario sacratísimo y purísimo de los preceptos espirituales de Dios). Que no a todos se conceda la gracia de esa fe no es injusticia, pues por justicia a nadie se le concedería, sólo por misericordia Dios escoge a algunos. Además, que algunos sean condenados sirve para hacer brillar la obra de la gracia por sobre la masa de pecado de la que son creados los santos.⁴¹

De cualquier manera, si tuviera que decirse un elemento distintivo de aquellos a los que salva Dios, aunque no sea diferente de lo que se obra con la salvación, es que son lo que resta de la masa de pecado, son los humildes y débiles. Lo importante no es tanto que sean débiles, sino que no hay propiamente una lógica de la gracia y ella rompe la lógica jerarquizante de los méritos, como ya se vio más arriba. La lógica es sólo la de quien puede confesar y obrar según el reconocimiento de la gracia, es decir, quien se puede humillar y recibir la gracia que lo enaltezca. Los elegidos no son tanto los débiles, sino los ‘autodebilitados’, y esto no tanto porque lo hagan por sí mismos (pues ya vimos que el principio hasta

⁴¹ “This profoundly un-Platonist concept of an original unity in evil is the presupposition Augustine needs in order to make sense of the biblical concept of a God whose gracious choice makes the ultimate difference between human beings.” (Cary, 2008, 52)

del pensamiento de lo bueno es la gracia y no la voluntad), más bien, son tales porque su existencia, por gracia de Dios, es una permanente autoinmolación, sacrificio de sí mismos a Dios.

e) La gracia y la *kénosis*.

Porque si alguno piensa de sí que es algo, no siendo nada, a sí mismo se engaña.

(Gal 6, 3)

Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo: El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. (Fil 2, 5-8)⁴²

La vida en humildad es la vida de los agraciados por Dios. Para poder tener esa vida es que Cristo asumió la carne humana y fue muerto. Cristo es el mediador entre la naturaleza divina y la humana, el Salvador de la segunda al llevarla a la primera. Por Cristo es que es posible desear la felicidad verdadera. En discusión con los neoplatónicos sobre quién es el mediador bueno que tiende el verdadero puente entre la vida humana miserable y la vida divina bienaventurada, Agustín defiende la necesidad de Cristo frente a los dioses-demonios del paganismo, puesto que los primeros viven eternamente mientras que son miserables porque padecen las pasiones humanas. Cristo, por el contrario, es el mediador bueno, puesto que es mortal, pero no permanece mortal, asume la naturaleza humana, pero la redime en la resurrección. “El fruto de su liberación es éste: que ni aquellos por cuya liberación se hizo mediador permanecieran en la

⁴² “Hoc sentite in vobis, quod et in Christo Iesu: qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed *semetipsum exinanivit* formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus; et habitu inventus ut homo, humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis.” Ponemos aquí el texto latino para resaltar el término por el que se traduce la partícula del texto griego que aquí nos interesa, a saber, ἐαυτὸν ἐκένωσεν, que en latín se tradujo como *semetipsum exinanivit*. El término *exinanivit* es el perfecto activo de la tercera persona del indicativo del verbo *exinatio* que significa: vaciar, descargar, desolar, debilitar o agotar y consumir (Pimentel, 2007, 275). Aquí es reflexivo, Cristo a sí mismo se vació, descargó, desoló, debilitó o consumió, específicamente con respecto a la forma divina.

muerte perpetua de la carne.” (CD, IX, 15, 1) Cristo redime del pecado y su consecuencia-pena: la muerte. Eso lo hace al vencer la muerte asumiéndola voluntariamente. Deja de ser la muerte una pena que se padece y pasa a ser algo que se asume voluntariamente por un fin, la resurrección en el espíritu. Se obedece hasta la muerte, manteniéndose firme en la fe de la vida futura, es decir, de la resurrección de los cuerpos como cuerpos espirituales eternos (MPP, I, 21). Con la fe en lo invisible, con la absoluta sumisión, es que se logra vencer la muerte, muriendo por obediencia. Así, mientras que bajo la ley de la muerte se peca por miedo a la muerte y por mor de la conservación de la vida temporal y visible y el mismo pecado no hace sino llevar a aquello que se quiere evitar, bajo la fe en lo invisible se muere por obediencia.

La distancia con respecto a los platónicos radica, sobre todo, en que a pesar de que ellos mismos confesaron, sin saberlo, la gracia (CD, X, 29, 1), siempre se resistieron a la humildad. Por eso es que resulta escandalosa la encarnación, y sin embargo es sólo en la encarnación o abajamiento de Cristo que se expresa plenamente la gracia y sólo confesando ésta es que existe la verdadera fe y el camino a la vida bienaventurada:

La gracia de Dios no pudo ser más gratuitamente encarecida que inspirando a su Hijo único el revestirse del hombre, permaneciendo inmutablemente en sí, y el dar a los hombres la esperanza de su amor por medio del hombre por el cual llegaron los hombres a Él. ¡Tan lejos estaba el inmortal de los mortales, el inmutable de los mutables, el justo de los pecadores, el feliz de los miserables! Y, naturalmente, nos fijó la meta de nuestros deseos, ser inmortales y felices, permaneciendo El bienaventurado y asumiendo al mortal, y para darnos lo que amamos nos enseñó, padeciendo, a despreciar lo que tememos. (X, 29, 1)

La muerte aquí no es sino muerte al pecado, muerte al mundo y renacimiento en el espíritu. Esa muerte es misericordia consigo mismo y santo sacrificio de sí, por sí y para Dios, en tanto que sólo así, ofreciéndose a Dios en sacrificio y autovaciándose de toda determinación mundanal y pecaminosa (toda determinación en general que impida la transformación y el comienzo de la vida proyectada hacia la eternidad) es que es posible la felicidad, el tenerse a sí mismo

en unidad.⁴³ Por medio de su autodebilitamiento “Dios, bienaventurado y beatífico, haciéndose partícipe de nuestra humanidad, nos proveyó de un atajo para participar de su divinidad.” (CD, IX, 15, 2) No hay, pues, mediadores entre Dios y los hombres, Dios mismo es el único vehículo que hay para los hombres hacia Dios mismo.

Porque Dios es el vehículo hacia Dios para los hombres es posible decir que “idéntico es en los inferiores el camino de vida que en los superiores la vida” (ibid.); puesto que la felicidad de los hombres es la esperanza en la fe de la vida eterna, y el camino a la vida eterna es la fe verdadera. La respuesta a la gracia de Dios es el autosacrificio, o si se quiere, frente al autosacrificio divino sólo queda la respuesta adecuada de hacer de la vida humana muestra de la gratitud de su fundamento, es decir, autosacrificio de toda determinación mundanal y apertura a la transformación por la gracia.

Aquí se ve de nuevo la reflexividad de la gracia de la que se habló en el primer apartado de este capítulo, pues en la forma del sacrificio que nos muestra Dios es “El el sacerdote, El el oferente y El la oblación” (CD, X, 20), también es El para quien se hace el sacrificio, aunque sea todo en beneficio de los hombres (tanto su propio sacrificio como el sacrificio de cada hombre). El sacrificio a Dios debe ser autosacrificio, sacrificio de lo más esencial del hombre, su capacidad de fundarse a sí mismo, de hacerse con sus obras. Por eso es que toda obra debe ser sacrificio a Dios, pues:

verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía, es decir, relacionada con aquel fin del bien, merced al cual podemos ser verdaderamente felices. De donde se sigue que la misericordia que nos mueve a socorrer al hombre, si no se hace por Dios, no es sacrificio. (CD, X, 6)

⁴³ No es distinto el autosacrificio y la búsqueda de la felicidad: “Esta valoración de la existencia terrenal no implica, de todos modos la aceptación de una actitud de mera renuncia y de sacrificio. Cuando Jesús afirma que quien quiera seguirle debe tomar su propia cruz y ‘negarse a sí mismo’, Agustín interpreta estas palabras en el sentido de que sólo se puede negar a sí mismo quien se ama del modo más alto, persiguiendo aquel deseo incondicionado de felicidad que sólo la unión con Dios puede garantizar. Sólo el *amor improbatus* manda la perdición: el cristiano, por el contrario, perdiéndose se encuentra y, haciéndose pequeño, se eleva.” (Bodei, 1998, 143)

3. CARIDAD. ÉTICA Y GRACIA.

Lo más importante en el amor redimido..., es la aptitud de transformar al hombre, cuando obra, en sentido del amor. Quien se abandona realmente al riesgo del amor será transformado. (Schwarz, 1997, 151)

Anonadado como ofrenda para Dios, ¿qué queda para el hombre en este mundo? El sacrificio para Dios no es una negación de la existencia mundana, sino una transformación de la misma. El sacrificio está en cada una de las obras porque transforma el sentido de las mismas. Como dijimos, el amor a Dios en la esperanza de la vida futura es ya una irrupción de la eternidad en el tiempo mundano y reconfigura la existencia.

La proyección de la felicidad hacia el futuro (un futuro absoluto, como prefiere decir Arendt a lo largo de su estudio) puede entenderse mal y negar la realidad del amor a lo dado, al mundo. No se trata de que el objeto de nuestro deseo esté en el futuro, como si fuera una cosa que se puede poseer, sino que no podemos justamente poseerla en este mundo, sobre todo, porque no es objeto, es la condición de la relación con las cosas (pues las cosas son medio para el fin de la unidad de la existencia). La única forma en que podemos hacerlo es por medio de la esperanza, pero de hecho la esperanza es ya la posesión de la felicidad; la tribulación no es la angustia por no tener aún lo que deseamos, sino reconocer que los que poseerán —y que en cierta forma poseen ya, o los posee— en la esperanza la felicidad, es sólo por gracia, no por mérito, por lo que si dejamos de reconocerlo como tal lo perderemos. La negación de sí mismo es sólo en términos de una forma de relacionarse con lo real y tiene como complemento una forma de ‘amar lo dado’ haciendo uso de nosotros mismos, por amor de nosotros, proyectándonos hacia un fin más allá de nosotros. Es otra vez el reconocimiento de la gracia.

Arendt cita a Agustín de los *Comentarios a los Salmos* sobre el tema: “if you love God you are in heaven even though you are still on earth” (1996, 32). Si se está ya en el cielo es porque con la esperanza queda eliminado el temor que es el

que nos lleva al *amor sui* del cual depende el pecado (Arendt, 1996, 23), pues al quererse valer por sí mismo, el hombre niega su condición proyectual.⁴⁴ Se usa bien del temor transformándolo en tribulación. No se elimina la angustia de la existencia, sino que se usa de ella de forma tal que se pueda proyectar la existencia de modo que pueda encontrar en esa proyección la unidad consigo misma.

En este capítulo veremos como de la gracia entendida como unificación del alma se llega a la gracia como amor al prójimo. Primero abordaremos la relación entre gracia y caridad como don interior del espíritu y la relación entre gracia y verdad. Después trataremos el problema del amor al prójimo para terminar con una consideración en torno a las obligaciones del cristiano con los otros, como son la corrección, la misericordia y el perdón.

a) Don interior del espíritu.

nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramando en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. (Rom 5, 5)

que allí se le prohibía al pueblo con espantosos terrores acercarse al lugar en que era dada la ley; mas aquí desciende el Espíritu Santo Sobre todos aquellos que le esperaban y que se habían congregado unánimemente para esperarle después que les fue prometido. Allí el dedo de Dios escribió sobre tablas de piedra, aquí en los corazones de los hombres. Allí la ley fue dada exteriormente para infundir temor en los injustos, aquí se dio interiormente para que fuesen justificados. (EL, 17, 29)

La gran transformación cristiana (paulina) en la ética es la interiorización del principio que ordena la conducta. Agustín sigue a Pablo y profundiza sobre la interioridad del mandato del amor contrastándolo con la ley del Antiguo Testamento, como leemos en el epígrafe. Agustín aprovecha el motivo para hacer una crítica de todas las leyes que parten de la exterioridad. Hace énfasis en la distancia y distinción del lugar desde el que se dicta la ley, así como la

⁴⁴ Sobre el temor y el pecado se puede agregar que el pecado es amar desordenadamente, es decir, amar cosas que podemos temer perder, las cosas contingentes del mundo.

materialidad de la ley. La ley del amor no distingue lugares y transforma más que distingue los lugares; en lugar de agravar la frontera entre Dios y los hombres, tiende un puente interior que permite la comunicación entre ambos. Así mismo, la ley se inscribe en el corazón, lugar del puente, y no en piedra, por lo que no se trata de una inamovible ley objetiva, sino de una transformación subjetiva.⁴⁵ Sobre todo, lo que nos importa aquí es que la ley al inscribirse se cumple. El mandato es a sí mismo el don de cumplirlo. El mandato es el amor, el amor ordenado, y en el momento en que se inscribe realmente en el corazón, se cumple. No hay ley que cumplir al pie de la letra, sino letra que siempre se espera que se imprima en el corazón, pero el corazón de los hombres se resiste. Sobre la letra y el espíritu:

Augustine is quite self-consciously offering a novel interpretation of the text, “the letter kills but the Spirit gives life” (2Cor 3, 6), which like other church fathers he is accustomed to treating as a text about hermeneutics, but which he now suggests is also about moral psychology. Letter is to Spirit not just as literal meaning is to spiritual interpretation, but also as Law is to grace—and as outer is to inner. (Cary, 2008, 78)

Con ese fragmento de Cary se resume bien el paso de la ley externa a la ley interna. La letra (la ley de la letra) mata porque separa de Dios, deja al hombre por sí sólo para cumplir algo sólo movido por temor (EL 8), y al no poder cumplirlo se empeora el pecado puesto que el temor se transforma en placer de infringir el precepto objetivo. Las recompensas terrenales de la ley de la letra en la piedra no mueven al hombre a cumplir la ley, sino que sólo lo hunden más en el pecado. Además, Dios se vuelve objeto cuando su relación con los hombres se resume a una ley inscribible en piedra. La letra, la relación con la ley como letra, y no como espíritu, es impiadosa. En cambio, el espíritu vivifica porque da lo que ordena, a saber, la caridad. Y ese don se hace al tomar Dios la naturaleza humana (id., 76).

Agustín en su profundización del estudio sobre la gracia termina igualando la ley, la gracia y la caridad; sólo entonces es que se logra el triunfo contra los pelagianos y se instaura la doctrina católica de la gracia. Si la gracia fuera la ley, sin la caridad, bastaría con el Decálogo y sería innecesaria la encarnación. Con el

⁴⁵ En otro lugar Agustín diferencia entre ley de las obras y ley de la fe: “Lo que la ley de las obras ordena amenazando, lo alcanza la ley de la fe creyendo.” (EL 13, 22)

mandato espiritual del amor se agrega la necesidad de la asistencia divina para poder cumplir la ley. Es el mismo tópico que el de la fe y las obras.⁴⁶ La fe, como hemos visto, es la gracia primera, y en sentido estricto es toda la gracia, si con fe se entienden la fe y las obras de la fe que son las obras de la caridad.⁴⁷ La fe es algo más que creencia y temblor, ese algo más se nombra con la caridad; la fe puesta en obra es caridad. Para la caridad se necesita algo más que creencia y temblor, algo más que saber qué es lo que se quiere y de hecho quererlo, se necesita la potestad del querer, se requiere la gracia que se infunde en los corazones y pone en obra el querer obrar bien, obra el bien, pone en obra y efectividad la caridad.

La gracia entonces es fundamentalmente caridad, siendo que la caridad sólo puede ser tal a través de la fe. De ahí la indistinción objetiva entre píos e impíos; si los segundos actúan aparentemente como dicta la ley del amor, no por eso son salvos, ni felices, ni buenos, puesto que para ello se requiere de la fe. De ahí mismo la imposibilidad de una ley inscrita en piedra. La ley cristiana se cumple cuando se da, no está dispuesta a ser cumplida por esfuerzo humano, pues “¿qué son, pues, los preceptos de Dios, por el mismo Dios escritos en los corazones, sino la misma presencia del Espíritu Santo, que es el dedo de Dios, por cuya presencia es derramada en nuestros corazones la caridad que es la plenitud de la ley y el fin del precepto?” (EL 21, 36). Sin embargo, nadie sabe cuando ha recibido propiamente la ley, es decir, si ha interpretado correctamente los designios divinos. La única forma en que se inscribe la ley en el corazón es cuando se vive en tribulación sin dar por sentado lo dado, es decir, reconociendo como gratuita gracia (PS 2, 6) el obrarse de la caridad en nosotros.

Todo lo anterior se entiende mejor si se tiene en cuenta que la gracia (*sive* la fe, *sive*, la caridad, *sive*, la ley del amor) es el amor de Dios por nosotros

⁴⁶ “*la fe actuada por la caridad*. Esta es la fe que separa a los fieles de los inmundos demonios, pues también éstos, como dice el apóstol Santiago, *creen y tiemblan*, pero no obran bien. No tienen, por tanto, esta fe, de la cual vive el justo y que obra por la caridad, de manera que Dios le confiere vida eterna de acuerdo con sus obras.” (GLA 7, 18)

⁴⁷ “Augustine’s mature psychology of prevenient grace, in short, tends to collapse the distinction between faith and charity. Moving the concept of faith, inward, so as to make it the effect of the same inner grace as charity undermines the whole idea of a definite psychological sequence or order of salvation. “(Cary, 2008, 112)

representado en la encarnación. Dios nos ama y se sacrifica por nosotros, dejando de ser lo que es para tomar la naturaleza humana y llegar a ser de nuevo lo que es a través de la resurrección espiritual. Con la encarnación y resurrección, Dios permite a los elegidos por su amor, reproducir la naturaleza divina. Esa naturaleza es más la encarnación misma que la felicidad entendida como imperturbabilidad. Dios es amor, la encarnación es un acto amoroso que tiene como fin sólo hacer proliferar el amor. Además Dios elige a los que lo aman, que a su vez él ama. Dios es amor del amor. Podemos repetir, con espíritu igualmente joánico, la frase de Juan citada en el capítulo anterior, *gracia sobre gracia*, ahora podríamos decir *amor sobre amor*. Hay una especie de retroalimentación positiva de la gracia-amor: el amor busca que haya más amor y sólo ama al amor. Lo anterior tendrá todas sus consecuencias en las obligaciones concretas del cristiano para con los otros, de las que hablaremos más abajo. Por lo pronto retengamos la necesidad de la precedencia del amor divino, pues: “para que amemos a Dios, *su caridad ha sido infundida en nuestros corazones*, no por nosotros, sino *por el Espíritu Santo que nos fue dado*” (comenta Agustín en EL, II, 17, 27).

La precedencia del amor de Dios, repitamos, implica que es Dios quien con su amor gracioso obra en nosotros el amor. Por eso es que el mandamiento del amor no es pesado (NG 69), no es pesado para quien lo recibe en el corazón, es decir, para el elegido por Dios.⁴⁸ La gracia de Dios es fundamentalmente elección, elección amorosa, dice Agustín comentando la intención general de Pablo al hablar de la gracia:

¿Acaso, pregunto, pretende el Apóstol otra cosa sino que quien se gloria, se gloríe en el Señor? Mas nada tan opuesto a este propósito como el gloriarse alguno de sus méritos, como si se los hubiera granjeado él a sí mismo y no la gracia de Dios; aquella gracia—digo—por la que los buenos se aventajan a los malos, no la gracia natural, que es común a buenos y malos. (PS 5, 10)

⁴⁸ “el vivir justamente es un don divino[...], porque mediante el Espíritu Santo derrama la caridad en los corazones de aquellos a quienes conoció en su presciencia para predestinarles, y les predestinó para llamarles, y les llamó para justificarles, y les justificó para glorificarles.” (NG 5, 7/695)

Una vez más nos topamos con el espinoso problema de la elección. Ahora abonamos al mismo que además de humillados (autoinmolados) los hombres elegidos son tales porque han sido amados gratuitamente y por lo mismo han podido amar. El amor gratuito produce amor a lo gratuito (a la gratuita gracia, al amor mismo). Si se humillan los hombres es porque aman lo gratuito, se saben sujetos a la gratuidad del amor, saben que no merecen ser amados y que sin embargo lo son. Sólo sabiendo eso es que pueden amar igual, sin méritos del objeto amado. En sentido estricto lo que aman no es objeto, es Dios, es el amor mismo. ¿Cómo, pues, es que se da el amor al prójimo?

b) Caridad y verdad.⁴⁹

Antes de tratar sobre el amor al prójimo tenemos que aclarar la relación entre caridad y verdad. El punto es de gran importancia pues es donde se encuentran todas las líneas que hemos trazado: la ontología, la ética y la relación Agustín-Heidegger-Vattimo. Las dos primeras ya quedaron unidas con lo anterior, sobre todo si recordamos que la verdad en Agustín es existencial en el sentido de que implica un modo de existencia antes que una descripción del mundo. Ese modo de existencia es la caridad, pues *non intratur in veritatem nisi per caritatem* (primer apartado del segundo capítulo de este texto). Verdad, esperanza, caridad y felicidad dicen lo mismo. Sumemos a ello la analogía entre mentira y pecado (segundo apartado del mismo capítulo). El problema es vincular la postura existencial con una ética; específicamente, con el problema de la relación con los otros, lo cual intentaremos más adelante. Como camino a ello está también la consideración sobre la conexión entre aquellos tres autores, puesto que podría decirse que la controversia entre la caridad de Agustín y la caridad de Vattimo tiene que ver con una consideración sobre los otros. En Agustín, en una primera impresión, se está dispuesto a la caridad sin los otros, en Vattimo es imposible. Esto se ve claro en la noción de la caridad como verdad o como límite de la verdad.

⁴⁹ Este apartado podría considerarse un apéndice del capítulo primero, sin embargo, es pertinente por el orden expositivo que se inserte justo en el medio de este tercer capítulo.

Como dijimos en el primer capítulo, Vattimo recupera de Agustín —sin ninguna reserva— la caridad como límite ético y hermenéutico. Estoy hablando del famoso *Dilige et quod vis fac* [Ama y haz lo que quieras]. El mismo podría transcribirse como *Ama y di/lee lo que quieras*. Arriba ya explicamos la relación entre la postura hermenéutica de Agustín y su ética. Siempre, sólo la interpretación espiritual nos lleva a la verdad, paradigmáticamente la interpretación espiritual de los designios divinos (y nada más merece la preocupación del cristiano, saber *qué hacer*, qué ordena Dios, es decir, qué nos hará felices). Esa interpretación está mediada por el reconocimiento de la gracia y de hecho no es nada más que eso, reconocer la gracia en todo el mundo y en todos los textos y actuar conforme a ello. La gracia, además, es un don individual e interior. Por el contrario, para Vattimo la verdad requiere de la caridad como límite, puesto que lo único que nos puede importar es la convivencia libre entre hombres (y no la relación con Dios, ésta es derivada).

Las dos posturas, en cierto sentido, son irreconciliables. A pesar de todo, lo son sólo superficialmente, pues aunque para Vattimo el fin sea la convivencia justa entre los hombres, la eliminación de la violencia, etc., y para Agustín la relación con Dios, ambos presuponen algo como la gracia. Se podría decir que el problema es otra vez la noción de piedad. Para Vattimo es la escucha de los otros, de las huellas de la vida; para Agustín es el amor a Dios a través de lo íntimo de la memoria. Por fin llegamos al punto, ¿dónde está la verdad-felicidad -bien? ¿En los otros o en nosotros mismos? La respuesta de ambos es, por supuesto, en ninguno, o más bien, en ambos.

La noción de gracia interior presupone la *kénosis*, si el hombre es agraciado es porque logra vaciarse de sí, por lo tanto no queda nada más profundo en el hombre por ser explorado sino el mismo autovaciamiento. El autovaciamiento, la *kénosis*, no es hacer de sí y del mundo un despojo, sino reconocerse dependiente de lo gratuito.⁵⁰ La *memoria Dei* que logra colectar toda la existencia en un proyecto es sólo el reconocimiento de la creaturalidad y la dependencia de la

⁵⁰ Cita Bodei a Agustín del *Comentario al evangelio de Juan* XL, 10: “Usa el mundo, no dejes que te tenga prisionero.” (1998, 22)

gracia de Dios (y la esperanza en la fe en ésta) para realizarse en plenitud. El sacrificio para Dios es la misericordia, sin embargo,

verdadero sacrificio es toda obra que se hace con el fin de unirnos a Dios en santa compañía, es decir, relacionada con aquel fin del bien, merced al cual podemos ser verdaderamente felices. De donde se sigue que la misericordia que nos mueve a socorrer al hombre, si no se hace por Dios, no es sacrificio. (X, 6)

Lo anterior puede leerse no como una disminución de la importancia de la relación con los otros con respecto a la relación con Dios, sino como una condición para la relación con los otros. Las obras misericordiosas no dejan de ser el sacrificio verdadero, sin embargo, se pone una condición para que tales obras lo sean realmente. Éstas no son objetivamente determinables como tales sino que requieren de la fe, de la verdadera recolección de toda la existencia. Se exige que en cada obra, para ser obra misericordiosa y verdadero sacrificio, se le vaya la existencia al hombre. Sólo así se puede obrar de modo que se siga justicia y verdadera caridad entre los hombres, sólo así se propaga el amor. Esto se aclara aún más si recordamos que para Agustín “todo culto legítimo a Dios reporta utilidad al hombre, no a Dios” (CD, X, 5). Hay un bicondicional, sólo se reporta una utilidad verdadera a los hombres cuando se hace de cada obra un sacrificio a Dios y viceversa.

Todo lo que Agustín dice sobre el *ordo amoris* tiene como objetivo la felicidad del hombre que no puede ser otra que el amor a Dios, y el amor a Dios, amor al amor, sólo puede ser tal si se efectúa de modo que produzca más amor. Se acerca a la naturaleza divina el hombre cuando ama, cuando propaga el amor que le fue dado:

Para que el hombre aprendiera a amarse, se le fijó un fin al que refiriera todo lo que hace para ser feliz. El que se ama a sí mismo, no quiere otra cosa que ser feliz. Este fin es adherirse a Dios. Al que sabe amarse a sí mismo, ¿qué otra cosa se le manda sino encarecer al otro, en cuanto esté de su parte, el amor a Dios? Este es el culto de Dios, ésta la verdadera religión, ésta la recta piedad, ésta la servidumbre debida a sólo Dios. (CD, X, 3, 2)

Basta con este pasaje para resumir todo lo que se quiere decir en este capítulo, que el amor a Dios, que es la *memoria Dei* del primer capítulo y la gracia interior del segundo, es amor al prójimo.

Siguiendo con el parangón con Vattimo, entonces, sólo a través de la fe y de la interiorización es posible obrar con justicia y piedad, es decir, sólo así es posible el verdadero sacrificio a Dios. En Vattimo esto puede verse como una advertencia contra la absolutización de una ley, como buena. Si el límite es la caridad, es porque previene de leyes absolutas. La caridad lo que efectúa es la gracia, el amor gratuito y ordena la existencia en torno a la gratuidad del acontecer de la gracia. Por lo mismo, no puede haber ninguna ley absoluta, pues toda práctica que pretendiera absoluta una ley, una ley de piedra, mostraría inmediatamente su injusticia; al develar que no está sustentada en la fe en la gracia. Una ley de piedra señala los que la cumplen y los que no la cumplen, pero la ley del espíritu los mantiene mezclados. La ley del espíritu se mantiene oculta y mantiene ocultos a los que distingue.

Si por letra se entiende también una noción de verdad como descripción, podemos entender por qué para Vattimo la espiritualización es la puesta en evidencia “del núcleo de la revelación, es decir, la caridad” (2002, 64). La espiritualización exige una noción de verdad como concordia (que no es necesariamente consenso irrestricto) entre los hombres que presupone una *fides ex auditus*, una creencia en lo que se ha oído hablar, “confianza condicionada por el sentimiento de amistad, de amor, de respeto.” (id., 17), puesto que la concordia es con toda nuestra tradición, todo lo que constituye nuestra existencia, todas las huellas de la vida. Una verdad tal es la que busca Agustín en los últimos capítulos de la *Ciudad de Dios*, cuando quiere hacer de la verdad [de la fe] cristiana el resultado de la concordia entre las verdades de las diversas escuelas filosóficas de la antigüedad. Es tal esa verdad que no tiene miramientos en ‘traicionar’ los textos, siempre que pueda insertárselos dentro de una interpretación espiritual que los reúne a la vez que propone un camino de salida a la situación en la que se encuentran; es decir, Agustín fuerza gran parte de la filosofía antigua, con su multiplicidad de escuelas, a entrar en unidad bajo una interpretación cristiana para

poder dar vida a esa tradición que sin el elemento externo del cristianismo quedaba como la situación de decadencia cultural de la antigüedad tardía.

c) El amor al prójimo.

Arriba ya adelantamos que el amor a Dios es el amor al prójimo. También dijimos que el amor a Dios es amor del amor. ¿Cómo conciliar ambos asertos? Primero citemos en extenso la primera carta de Juan donde se expresa el mandamiento del amor:

Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. (1Jn 4, 7-9)

El mandamiento, en resumen, dice: autodebilitémonos a favor de los otros. Si el amor es la *kénosis* de Dios y debemos amarnos y vivir en el amor, debemos vivir en la *kénosis*, en el autodebilitamiento. Sólo podemos amar a Dios por medio del amor al prójimo, puesto que sólo podemos humillarnos en obras a favor de los otros. Sólo podemos darle unidad a nuestra existencia por medio del reconocimiento de la gracia, es decir, con el amor a Dios, y sólo podemos amar a Dios si nos humillamos frente a él reconociéndonos dependientes de su don. Sólo podemos humillarnos frente a Dios siguiendo su mandamiento, que es el de la proliferación del amor. Sólo se puede reconocer la gracia haciendo proliferar la gracia misma, el amor; y la única forma de hacer proliferar el amor es dando amor, que como el ejemplo de Cristo muestra, sólo se puede hacer autodebilitándose, autoinmolándose por aquellos a los que se ama, por aquellos en los que se quiere infundir la gracia.

Otra forma, rica por problemática, de decir lo anterior es que el amor al prójimo debe ser uso del prójimo.⁵¹ Hay que recordar que para Agustín la relación con el mundo se da sólo en términos del amor, hay dos tipos de amor: como uso y como gozo. Uno ama las cosas porque son medio, porque se usan para llegar a

⁵¹ "Augustine offers his most notorious attempt to solve the problem of how we may legitimately love our neighbors by suggesting that we should use people rather than enjoy them. For using things, oddly, counts as a form of love, though not the same kind of love as enjoyment, in which one "clings with love to a thing for its own sake"" (Cary, 2008, 37)

un fin, y a ese fin corresponde el amor como gozo. El *ordo amoris* verdadero es aquel en el que se usa de todo lo mundano, incluyéndonos a nosotros mismos (aunque sea en provecho de nosotros mismos), por el fin único: Dios (*sive* la felicidad). En ese contexto, “the love of my neighbor is at best a secondary consideration for a desire whose aim transcends mankind and the world, both of which have a justifiable existence only to the extent that they can be “used” for the sake of something that is radically different and separated from them.” (Arendt, 1996, 41) Si abalamos esa lectura de Arendt se nos derriba toda nuestra interpretación, pues Dios no es nunca para Agustín sólo algo radicalmente diferente y separado de los hombres, sino que al mismo tiempo es lo más íntimo dentro de ellos, lo que les da el ser y sólo en dirección a lo cual pueden unificar su existencia. La lectura de Arendt llega a pensar que en Agustín hay un criterio que determina y casi mide la proporción en que alguno es ‘prójimo’ en relación con la proporción en que el mismo tiene una relación con Dios similar a la nuestra (id., 42). Eso no sólo es anticristiano sino que va contra la inmensa mayoría de los textos ya citados de Agustín; es anticristiano sobre todo por no responder a la exigencia del amor al enemigo, que para los cristianos no puede ser más que el que niega a Dios.

De cualquier manera, antes que oponernos a la lectura de Arendt, nos sumamos a su consideración (que es el fin de los pasajes antes citados) de que en Agustín realmente el prójimo es casi abstracto, no se ama a los hombres en su especificidad. Si eso es cierto, es, sobre todo, porque el amor del mandamiento cristiano es, sobre todo, amor del amor. En ese sentido, es cierto que podría decirse que el prójimo es aquel que tiene ya una relación similar a la mía con Dios, es decir, ya ama (y, por consecuencia, me ama); no obstante sigue estando en pie la objeción del amor al enemigo. Y aquí es donde se expresa en toda su potencia el pensamiento de la gracia, el amor al enemigo es amor de la posibilidad del acaecer de la gracia en el otro, y, a su vez, ese amor es vehículo de gracia, es amor como esperanza de la gracia en el otro que al mismo tiempo es ya el acaecimiento de la misma. Si sumamos a ello que nadie puede saber quién está agraciado por Dios, ni uno mismo, no puede saber el cristiano nunca quién es su

verdadero enemigo (pues para el cristiano no son los asuntos mundanales los que deben interesar para la determinación del enemigo). Por eso, cualquiera, así, sin ninguna determinación distintiva, es el prójimo. Incluso, se podría decir, el prójimo es por principio uno mismo. Como versa el pasaje citado en el apartado anterior (CD X, 3, 2), el amor entre los hombres es llevar a la cercanía con Dios, y eso es lo que tiene que hacer el hombre consigo mismo, siempre, permanentemente en tribulación, sin saber si está cerca de Dios. Y lo mismo con todos los hombres. Y no sólo eso, sino que en la medida en que sacrifique verdaderamente a Dios, es decir, obre misericordiosamente, y efectivamente (aunque será oculto hasta el Juicio) acerque a los hombres a Dios, sólo entonces será de los elegidos (o viceversa, sólo si es de los elegidos sacrificará verdaderamente a Dios y efectivamente acercará a los demás hombres a Dios).

d) Corrección y perdón.

Desatar los nudos que bloquean la voluntad, cicatrizar las discordias, quitar el peso del pasado, permitiendo que cada uno reformule y reinicie desde el principio la propia vida: ésta es—también—la tarea del amor, tal como lo ha venido transmitiendo, bajo todas sus innumerables metamorfosis, el cristianismo de los orígenes a nuestras civilizaciones. (Bodei, 1998, 9).

El fin de la vida cristiana según Agustín es, entonces, la proliferación del amor. Las obligaciones del cristiano con respecto a los otros se reducen a eso. La corrección y el perdón son los medios que tiene el cristiano para ello. También pueden entenderse como modos, los únicos, de relacionarse el cristiano con los otros. Son los modos de su existencia en comunidad, y no son otros que el modo de la existencia cristiana en general: la tribulación. Se podría decir que la tribulación es permanente corrección y perdón de sí mismo e implica la corrección y perdón de los otros puesto que el objetivo es el mismo que en la relación consigo mismo: hacer proliferar el amor en los hombres indistintamente. La única forma de hacer proliferar el amor en los otros es haciendo que proliferen en nosotros mismos, viceversa, sólo cuando se logra hacer proliferar el amor en los otros es que efectivamente se está haciendo proliferar el amor en nosotros mismos.

La relación entre corrección y perdón es íntima y se podría decir que son dos momentos de lo mismo, a saber, el reconocimiento de la gracia, otra vez. Si se reconoce la gracia se sabe que nadie según las determinaciones objetivas —es decir, según lo que podemos conocer de él (como objeto)— está condenado, todos son igualmente potenciales reservorios de la gracia de Dios pues no pudo el pecado del hombre alejarlo tanto de Dios que él, con su omnipotencia, no pudiera reclamarlo de nuevo. Por eso, los que niegan la efectividad de la corrección, niegan el perdón y la gracia, “y no reparan que, aun en los que todavía no están regenerados, existe una primera causa para que, al ser reprendidos de su desobediencia a Dios, conciban disgusto de sí mismos, por haber creado Dios al hombre recto al principio de la creación.” (CG 6, 9) La corrección exige algo más que es lo que nos interesa aquí, nos exige (y permite) ser *vehículos de la gracia*; ser vehículo de la gracia es lo mismo que hacer proliferar el amor. La forma de la gracia/amor es siempre proyectada hacia el otro (para Dios es el hombre, para los hombres los demás hombres). No se puede estar en gracia sin ser vehículo de la gracia para otro.

Es en el sentido de hacer proliferar el amor o ser vehículo de la gracia que se debe entender el hacer uso del mundo y de sí mismo. En cierta forma incluso Dios usó de sí mismo, encarnándose y muriendo por los pecados de los hombres para hacer proliferar el amor. Hizo uso de acontecimientos en el mundo, como el martirio de la carne de Jesús para inspirar la gracia espiritual. En esa misma forma, los hombres deben recurrir al mundo (a una cierta forma de relación con el mundo) para hacer proliferar la gracia espiritual. Específicamente a lo que se refiere Agustín es al dolor; la única forma de corregir es con el dolor. Si bien no descarta el dolor físico, a lo que se refiere realmente es al dolor como reconocimiento de las propias limitaciones que llevan al reconocimiento del propio mal y de la creaturalidad, llevando al deseo de regeneración y a la petición de la gracia. Entonces, el dolor físico y la reprensión son vías, nunca infalibles, para causar el dolor en ese sentido. Con el dolor se abre la única vía posible de la gracia, a saber, la tribulación.

Otro modo de referir al modo de existencia cristiano nombrado como tribulación y como corrección y perdón, es la metáfora de la espera del ladrón por la noche (Mateo 24, 43; Lucas 12, 39; 1Tesalonicenses 5, 2; 1Tesalonicenses 5, 4; 2Pedro 3, 10; Apocalipsis 3, 3, Apocalipsis 16, 15). El cristiano debe esperar el juicio como al ladrón por la noche, es decir, llegará sin previo aviso, por lo que debe velar siempre por la corrección de su alma. En el mismo sentido, el cristiano debe esperar la gracia como al ladrón por la noche, sin previo aviso, por lo que debe velar siempre en la espera del acontecer de la gracia, por cualquier vía. No hay vías privilegiadas para la gratuita gracia, todos los hombres en todas las situaciones son vías posibles del acontecer de la gracia y al mismo tiempo todos son posibles lugares de alejamiento de Dios, todos merecen corrección y perdón.

El primer paso de la corrección es la exhortación a la fe; después sigue la vía menos eficaz del premio y el castigo que tiene como fin sólo acercar a las buenas obras, y si no se logran, a pedir por lo que aún no se logra (NG 68). El punto no es propiamente las 'buenas obras' ni la 'justicia' en sentido objetivo, como dirimiría la ley de piedra sobre las buenas y las malas obras y la justicia y la injusticia, el punto es llevar a la vida de la piedad, del aprovechamiento. Agustín nos explica: "Siguiendo por este camino del aprovechamiento, no me importa dónde y cuándo llegarán a la meta de la perfecta justicia; pero digo que todo adelante que hicieren, sea donde sea y cuando sea, se debe a la gracia de Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo." (67, 82) Es decir, dado que no es posible la plena justicia en este mundo y ya que no podemos saber quiénes son verdaderamente justos, lo que tenemos como cierto es que la única vía de posible justicia es la apertura a la gracia, que se muestra, por ejemplo, en el reconocimiento del propio mal y en la conciencia de la necesidad de pedir a Dios para poder superar el mal y obrar el bien. Lo que importa para Agustín es el modo de existencia instaurado por medio de la corrección, más que el resultado pretendidamente comprobable objetivamente, pues, otra vez, la rectitud no se puede comprobar objetivamente.

La corrección no significa el menosprecio de todo lo humano, sino la tribulación; no se trata tanto de resaltar la imposibilidad de la justicia, sino del

reconocimiento de que la justicia no es segura en este mundo y que depende siempre de la gracia. El perdón, por otro lado, tampoco es el pasar por alto las faltas o fingir que quizás no son faltas, sino de ver la posibilidad siempre de que deje de haber faltas. Así, no es que el cristiano suspenda el juicio sobre las acciones humanas sino que relativiza su juicio, lo media con el reconocimiento de la gracia interior. Esto significa que no es posible ningún juicio absoluto que asegure que de una situación u obra ya no es posible una vía de redención, pues siempre es posible y se puede ver como posible sólo por medio del perdón. Así mismo, no puede pensarse que de una situación u obra ya no es posible la caída, pues siempre es posible la tentación o la mera apariencia de justicia y por lo tanto siempre es necesaria la corrección.

Hay una profunda vinculación entre la tribulación, la corrección y el perdón con la espiritualización del precepto divino, específicamente con lo oculto del mismo. Todo ello está también vinculado con lo irrealizable de la justicia en este siglo. No se puede llevar a cabo la justicia plenamente porque no se conoce el precepto divino, siempre nos queda algo oculto. Sin embargo, es sólo por eso oculto que se efectúa el cambio en los hombres, que se abren las vías de la gracia, única forma de realización de la justicia (EL 36). Pero la vida en la esperanza de la fe en la justicia plena y eterna futura es ya una vida justa. Se está ya en el cielo si se tiene fe. Se puede expresar en paradoja: la única forma de realizar la justicia es que nunca se realice plenamente. Si se quiere traducir, podría decirse que la única forma de realizar la justicia espiritual es que nunca se realice la justicia según la letra. La verdadera justicia exige que no haya justicia absoluta, exige el peregrinaje en el mundo.

En el mismo sentido se puede decir que la única forma en que se puede llegar a la verdad 'existencial' es haciendo que nunca se llegue a la verdad en el sentido de descripción del mundo, o que sólo si nunca se llega a la concordia en el sentido de uniformidad es que se puede llegar a la concordia como fundación de una comunidad. Sobre la divergencia (no discordia) Agustín pide: "Ojalá que en esta diversidad de opiniones verdaderas la verdad misma genere la concordia y que nuestro Dios se apiade de nosotros para que usemos bien la ley, con caridad

pura, que es el fin de todo precepto.” (XII, 30, 41). Aunado a lo dicho en la nota catorce en el primer capítulo de este documento, podemos ver cómo para Agustín la diversidad de opiniones no son obstáculo y hasta puede ser la única vía hacia la verdad y la concordia de la comunidad cristiana.

Este *excursus* sobre la verdad y la concordia y el adelanto sobre la comunidad, de la que hablaremos en el siguiente capítulo, tienen el propósito de contextualizar un problema que en primera instancia nos resultaría insalvable. Si, como hemos, dicho, la caridad es sobre todo la proliferación de la caridad, es decir, que requiere de los otros hombres que a través de vínculos caritativos forman una comunidad de la cual depende la verdad y el bien, puesto que ambos sólo se ‘miden’ con respecto a cuánto amor pueden hacer proliferar; entonces, ¿cómo es admisible que Agustín considere, como hace en el capítulo 15 de *De la corrección y de la gracia*, que incluso la excomunión puede ser provechosa corrección?

De esta forma, ni la comunidad misma es criterio para determinar quién es salvo ni es la única vía de salvación. Esto, como sea, no es contrario a lo que hemos estado explicando a lo largo de todo el texto, pues la excomunión no significa la ruptura de la relación con un hombre sino otro tipo de relación que busca causar dolor en el sentido arriba descrito. Ni siquiera con el excomulgado se debe tener una relación distinta, pues, “ignorando quién pertenece al número de los predestinados y quién no, debemos sentirnos movidos con afecto de caridad hacia todos, trabajando por que todos se salven.” (CG 15, 46) No obstante, no por ello debemos abstenernos de cualquier corrección posible, incluyendo la excomunión, “pues si alguna vez nos abstenemos de corregir por temor a que alguien se pierda, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien se pierda, ¿por qué no hemos de corregir por temor a que alguien no se pervierta más?” (CG 16, 49). Es decir, ante la duda y el temor, no queda más que la acción siempre con el objetivo de hacer proliferar el amor, ante ese fin la comunidad terrenal no es ningún criterio para frenar la acción, pues todo debe ser hecho con el fin de ayudar al desarrollo de la comunidad de los salvos. Incluso si no es más que un error por el cual pedir perdón frente a Dios, vale más ello que no actuar por

prevenir nuestro propio error negando así la gracia de la que dependen las buenas obras y sin la cual todos nuestros esfuerzos llevan a error.

En suma, las obligaciones de los cristianos con los otros, la corrección y el perdón, son modos de hacer proliferar el amor, pues que el amor/Dios esté en todas partes es el fin del cristiano. Dice Agustín:

Pues nos manda Dios querer la salvación de todos a quienes predicamos la paz sin saber quiénes se salvarán, y él mismo nos infunde este deseo, derramando en el corazón la caridad por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado, de este modo puede entenderse también que Dios quiere la salvación de todos los hombres, porque él nos infunde este deseo. (CG 15, 47)

4. UNIDAD Y CONCORDIA. POLÍTICA Y GRACIA.

If we accept Walter Benjamin's assertion that capitalism is a religion, would not the most radical critique—and in fact the only possible, plausible critique—of capitalism be one articulated by religion? This is why, with the help of Augustine, I am working on a response to the question posed. (Gunjević, 2012, 100)⁵²

la paz del cuerpo es la ordenada compleción de sus partes; y la del alma irracional, la ordenada calma de sus apetencias. La paz del alma racional es la ordenada armonía entre el conocimiento y la acción, y la paz del cuerpo y del alma, la vida bien ordenada y la salud del animal. La paz entre el hombre mortal y Dios es la obediencia ordenada por la fe bajo la ley eterna. Y la paz de los hombres entre sí, su ordenada concordia. La paz de la casa es la ordenada concordia entre los que mandan y los que obedecen en ella, y la paz de la ciudad es la ordenada concordia entre los ciudadanos que gobiernan y los gobernados. La paz de la ciudad celestial es la unión ordenadísima y concordísima para gozar de Dios y a la vez en Dios. Y la paz de todas las cosas la tranquilidad del orden. Y el orden es la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que les corresponde. (CD, XIX; 13, 1)

El primer fragmento que compone nuestro largo epígrafe quiere mostrar el horizonte hacia el cual se dirige todo nuestro texto, a saber, la crítica del imperio contemporáneo siguiendo los trazos que Agustín siguió en su crítica al imperio romano. De esta forma, asumimos, junto con Benjamin, Gunjevic, y otros (por ejemplo, Agamben),⁵³ que la crítica radical del imperio del capital no puede efectuarse sino viendo al capital como religión. La apuesta, sería seguir la vía de crítica de Agustín hecha desde la crítica del culto pagano. Aquí sólo se expondrá la crítica de Agustín leída desde el pensamiento de Vattimo para abrir posibles vías para la crítica del capital como religión. Antes, cabe agregar que el sentido general de la crítica podría ser el mismo; sin embargo, si seguimos a Agamben y a Benjamin, el capitalismo es un parásito del cristianismo, por lo que su crítica, incluso si suponemos que es posible desde dentro del propio cristianismo, debe ser distinta que la crítica del paganismo.

⁵³ Ver, por ejemplo, Giorgio Abamben, *Walter Benjamin y el capitalismo como religión*. Consultado en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=168119>

Con el segundo fragmento del epígrafe, fino destilado de la filosofía agustiniana, presentamos el problema de este capítulo: la unidad y la concordia. Primero, tenemos que resaltar que el culmen de todo el orden universal y de la búsqueda de la felicidad para Agustín es la unidad (unión ordenada) y la concordia para gozar de y en Dios. La felicidad requiere de una comunidad unida y concorde de fieles: la Ciudad de Dios.

De inmediato regresamos al problema pendiente del capítulo anterior sobre la excomunión. Como sugerimos ya ahí, la solución está en que para Agustín la comunidad de los santos (la Ciudad de Dios), no está representada por ninguna institución ni comunidad terrenal, especialmente el Estado. Bodei nos dice al respecto:

En términos generales, Agustín no creía que el Estado tuviera capacidad intrínseca para satisfacer las exigencias fundamentales de los hombres. En su seno siguen siendo insolubles los conflictos y los odios más lacerantes. Al igual que todas las restantes realidades humanas, también la política está destinada a desaparecer, mientras que la *civitas Dei* durará eternamente. De todas formas, Dios también interviene en los acontecimientos de los hombres—en la ‘historia’—de forma pentecostal, como Espíritu Santo que une y vivifica la comunidad de los fieles (...). Siendo más íntimo a cada uno de lo que es cada uno a sí mismo, es a un tiempo inmanente y trascendente a las biografías individuales y a las historias colectivas. (1998, 23)

Agustín diferencia entre la Ciudad de Dios y la ciudad terrenal. Toda institución en este mundo es parte en algún grado de la ciudad terrenal, incluyendo la Iglesia, pues no hay justicia plena en este mundo, por lo tanto, la Ciudad de Dios es peregrina (EL 36). Así mismo, la ciudad terrenal no se escapa del poder divino, ese es el sentido de la Providencia.

Al ser el pensamiento de lo político de Agustín más escatológico que propiamente político, no le interesa la empresa clásica de la búsqueda de la mejor forma de gobierno; “he is far more interested in how God’s providence works through political history than he is in how history depends upon the social forces characteristically set in play by one or another institutional form.” (Weithman, 2001, 237)

En este capítulo trataremos de estos aspectos empezando a explicar brevemente la distinción entre las dos ciudades siguiendo con la hermenéutica Providencialista de la historia de Roma. Después expondremos la crítica a Roma, al Imperio y al dominio para terminar con una descripción de la comunidad de los santos y el problema de la unidad, la concordia y la autoridad en dicha comunidad.

a) Las dos ciudades.

Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrenal, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma y la segunda en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. (CD, XIV, 28)

Como ya adelantamos, para Agustín las relaciones entre los hombres se basan en el amor, y según el tipo de amor es que se distinguen las comunidades. El amor desordenado lleva a la soberbia y al egoísmo que funda la ciudad terrenal, el amor ordenado es el amor a Dios y en él se funda la Ciudad de Dios. Dice Agustín sobre el origen y caracterización de las dos ciudades:

*“Dividió Dios entre la luz y las tinieblas, pensamos que en todo ello se significan estas dos sociedades de ángeles; una que goza de Dios y otra que se hincha de soberbia” [...]Y porque está escrito que *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes*, la una habita en los cielos de los cielos, y la otra arrojada allí, pugna en este ínfimo cielo aéreo; la una es tranquila y está animada por una piedad luminosa, y la otra es turbulenta por pasiones tenebrosas.” (CD, XI, 31)*

El problema de la elección vuelve a surgir con toda su complejidad. La elección de Dios, que inicia, según Agustín, desde los primeros momentos de la creación, distingue siempre entre los elegidos y los abandonados a sí. La elección no es una elección individual sin más, sino que en un principio es la distinción sola de los elegidos y los abandonados; se trata de una distinción por colectivos. En el pasaje citado, Agustín pone otra vez como criterio de distinción el tipo del amor, la soberbia para los abandonados a sí y la piedad recta y humilde para los elegidos. Así mismo nos explica las consecuencias de cada amor, la tranquilidad para la ciudad de los elegidos y la turbulencia para la ciudad de los abandonados.

Aunque parezca que para Agustín la elección sea el primer momento, cabe matizarla recurriendo al ejemplo de Adán como origen de toda la humanidad, aduce Agustín: “en este primer hombre, el primero creado, tuvieron su origen, no según evidencia, es cierto, pero sí según la presciencia de Dios, dos sociedades entre los hombres, dos especies de ciudades.” (CD, XII, 27, 2) Primero es pertinente volver a resaltar la espiritualización como guía de la hermenéutica de Agustín: ‘no según evidencia’ no quiere decir otra cosa que sin evidencia textual explícita; ‘pero sí según la presciencia de Dios’, es decir, sí según el principio interpretativo desde el cual se da unidad a todo el texto (en este caso la Escritura). Ya claro lo anterior, recalquemos la unidad del origen: Adán. Según ese principio hermenéutico Caín y Abel, primeros descendientes de Adán, son ejemplo de las dos ciudades así como de las relaciones entre ellas. Caín es celoso y prisionero de sus pasiones, soberbio que cree que debe agradar a Dios por sus obras; todo esto al punto que mata a su hermano. Abel ofrece una humilde ofrenda que agrada a Dios. Los ciudadanos celestes siempre serán perseguidos por los ciudadanos terrenales sembrando éstos la discordia en la tierra, más que minar la paz de la ciudad celestial. Sobre la pugna entre las ciudades y dentro de ellas citemos en extenso dos pasajes:

En suma, que los malos luchan unos contra otros y, a su vez, contra los buenos. Pero los buenos, si son perfectos, no pueden tener ningún altercado entre sí. Pueden si son proficientes y aún no perfectos. En este caso, uno bueno lucha contra otro por el mismo flanco por donde lucha contra sí mismo. Y en cada hombre, *la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne*. Por eso la concupiscencia espiritual de uno puede luchar contra la carnal de otro, como luchan entre sí los buenos y los malos. (CD, XV, 5)

La sociedad de los mortales, extendida por toda la tierra y en los más diversos lugares, ligada por la comunión de una misma naturaleza, se divide con frecuencia contra sí misma, y la parte que domina oprime a la otra. Esto se debe a que cada uno busca su propia utilidad y su cupididad y

a que el bien que apetecen, o no es suficiente para nadie, o no para todos, porque no es el bien auténtico. (CD, XVIII, 2, 1)

En el primero se dice que los malos, los ciudadanos terrenales, siempre están en pugna entre sí y con los buenos, los ciudadanos celestiales, y se justifica el conflicto en los buenos siempre que estén en este mundo, siempre que permanezca peregrina la ciudad celestial. El conflicto es sólo contra el vicio, es la corrección de la que hablamos en el tercer capítulo que atraviesa toda la existencia cristiana, desde la relación consigo mismo, con el prójimo y con todos los hombres en comunidad o incluso fuera de ella. Por otro lado, el conflicto en los malos es por el dominio. La pugna por el dominio depende de un amor desordenado que no tiene como objetivo el bien auténtico que es común a todos, sino que tiene por base el temor. Ese temor es una cara de la soberbia, de querer bastarse a sí mismo. Se teme frente a los otros porque no se ve en ellos la posibilidad de una vía gracia, sino que siempre son potenciales males que pueden minar la propia existencia por lo que la única forma de relacionarse con ellos es el dominio, la opresión.

Resumamos, la Ciudad de Dios es la ciudad del amor correcto a los hombres y Dios, donde todos los hombres individualmente son felices por gozar de Dios y amar a los hombres en función de Dios redituando en un bien social que hace de los hombres 'un solo corazón' (por el amor a Dios). La ciudad terrenal es aquella donde predomina el amor incorrecto, preponderantemente el amor desmedido de sí y el amor como dominio. La unidad que tiene esta ciudad está dada por la lucha y el dominio. Rómulo y Remo son ejemplo, por el homicidio (fratricidio) del segundo por el primero, de cómo la ciudad terrenal, paradigmáticamente representada por Roma, se divide a sí misma.

Sin embargo ninguna de las dos ciudades tiene un reflejo pleno en el mundo, sino que se encuentran mezcladas (para que cualquier sociedad se mantenga unida necesita de algo de *caritas* que la sostenga); más que a sociedades la distinción se refiere a las dos formas de relacionarse los hombres entre ellos. Que las sociedades requieran todas de un poco de caridad para

sostenerse se aúna al hecho de que la ciudad terrenal no está fuera del poder de Dios, por lo que todo lo que en ella ocurre está conducido por su Providencia.

b) La Providencia y Roma.

Como vimos, el ejemplo paradigmático de la ciudad terrenal es el Imperio romano. La hermenéutica Providencialista de Agustín se podría dividir en dos partes: el estudio de la historia de Roma, y el estudio de la historia del pueblo elegido. Ambas exigen una lectura espiritualista que vea la acción de la Providencia y la gracia divina en todos los tiempos. Sobre la segunda el foco es la profecía del Salvador, sobre la primera es la acción de la Providencia como buen uso del mal del Imperio. Abundemos sobre la segunda.

Agustín ve la base de la ciudad terrenal en el fratricidio (tanto en Caín, parte de la historia del pueblo elegido, como en Rómulo, fundador de Roma). En su estudio sobre la historia romana ve como decisivo el ansia de dominio y gloria. El imperio romano, según Agustín, tuvo ese gran auge por la supresión de los vicios: no codicia, no crimen, inclusión ciudadana, leyes universales, etc. Una vez que eso dejó de ocurrir, una vez que la fuerza del ansia de dominio y de gloria se aflojó o se transformó en libido de poder, entonces el imperio se hizo inestable.

Ese vicio, el ansia de dominio y gloria, es un buen uso del mal (la corrupción humana) que Dios permitió que se proliferara por tan basta magnitud de tierras para que en la gran población que llegó a someterse al Imperio pudieran borrarse, por mor de esa voluntad de dominio, algunos otros vicios. Como sea, Agustín se pregunta si es causa de felicidad la grandeza del imperio. Responde que en caso de que sea felicidad, será una muy frágil (por lo tanto no es felicidad, pues la felicidad es sólo en tanto que eterna). Para rematar lo anterior propone una alegoría entre el individuo y la ciudad para mostrar la felicidad o infelicidad de ésta según la constitución de aquél, “porque cada hombre es tan constitutivo de una ciudad y de un reino, por más dilatado y extenso que sea, como lo es una letra de discurso” (CD, IV, 39). Agustín compara dos hombres, uno acaudalado e intranquilo y asediado por la cupididad y otro modesto pero religioso y en buenas relaciones con sus cercanos. Según Agustín, queda claro que es preferible el segundo, de donde se sigue que con rendir culto al Dios verdadero y seguir sus

mandatos basta para que pululen los buenos a quienes basta la piedad y la bondad —grandes dones divinos— para la felicidad verdadera en este mundo y la consecución en la vida eterna. El reino de los buenos aprovecha a todos, mientras que el de los malos ni a ellos aprovecha. Por otro lado, el mal del malo para el bueno sólo es prueba de virtud. Por lo tanto, el bueno, aunque sirva, es libre, mientras que el malo, aunque reine, es siervo, sobre todo de sí mismo, de sus vicios (CD, IV, 4).

c) El culto y la justicia.

Si lo anterior es cierto, lo constitutivo de las ciudades —como en las personas— es la relación con Dios, el culto que se le rinde. Así, pues, “Augustine suggests that through ecclesial practices one arrives at the proper order of *psyche*, *oikos*, *polis* and *cosmos*.” (Gunjević, 2012, 93). Sólo se llega a la justicia por medio del culto verdadero, del verdadero sacrificio; eso podemos verlo ya en el largo epígrafe de este capítulo donde se ve que la concordia verdadera es aquella que une a los hombres en el culto verdadero a Dios.

Para entender bien a qué se refiere Agustín con esto debemos primero ver cómo es bajo ese principio que efectúa su más radical crítica del Imperio, para poder después describir la Ciudad de Dios en la que sí hay concordia plena en el culto a Dios.

i) Crítica del Imperio.

La crítica del Imperio no va separada de la hermenéutica Providencialista. Como vimos, Agustín, ya asumiendo como malo el Imperio, se pregunta ¿porqué Dios ayudó al auge del Imperio? La respuesta es: para reducir los vicios de muchas personas. Dios premio a los romanos por la supresión de otros vicios, a pesar de ser viciosos aún. La caída no fue más que el fin del premio terrenal por los logros terrenales y viciosos de los romanos (además de que en la decadencia moral de Roma, debida a la prosperidad terrenal, se aflojaron los logros de la gloria humana). Detrás de eso está la noción de comunidad o pueblo de Agustín centrada en el amor. Una comunidad verdadera, es decir, unida y justa depende del objeto del amor que une a las personas. Un amor ordenado al objeto correcto

funda una comunidad justa. Por lo tanto, el auge de Roma no va separado de su caída, es un mismo proceso que se entiende en su unidad si se ve el auge como el premio terrenal, y por tanto contingente, por las virtudes terrenales (es decir, vicios que disminuyen los vicios) de los romanos.

La limitación de las virtudes de Roma se basa en su religión, los romanos no recibieron leyes de sus dioses, pues mejor adoptaron las leyes que Solón dio a los atenienses, y de las leyes que hay registro que fueron dictadas por los romanos previo a la influencia griega, nada se dice de los dioses. Los dioses romanos no previnieron contra los males del alma a sus fieles, sólo cuidaron de darles auge en su dominio sobre otros. Eso lo aduce Agustín sobre la base misma de los textos históricos y religiosos romanos. Los dioses romanos, según los mismos romanos, padecen de las pasiones humanas y las excusas que se dan por su fracaso (como en la caída de Troya) llevan a pensar que son una especie de mercenarios que si no se les da lo que quieren traicionan y castigan, pero si se les da lo que quieren pueden traicionar a sus piadosos fieles. No sólo no dan normas para el buen vivir sino que el ejemplo que se obtiene de sus vidas descritas por la poesía es de puro vicio (CD, III, 2). La corrupción de la divinidad romana, esto es, su padecimiento de las pasiones humanas tiene como consecuencia lógica la proliferación de un sin número de dioses, cada uno avocado a cosas y momentos muy específicos. Esa multiplicidad es más bien sólo ruptura de la unidad. Si no hay unidad en la divinidad, nada tan universal como el futuro de un Imperio (que domina sobre un sin número de personas) puede serles confiado. La multiplicidad de las deidades romanas se refleja en la falta de unidad del Imperio (CD, IV, 8).

Ni Júpiter puede cumplir con la tarea de unificar el Imperio, pues él mismo tiene diversas atribuciones y, además, el culto del mismo es a través de simulacros; por lo tanto, el culto es idolátrico-mágico, es decir, se hace de la divinidad un instrumento, una extensión de la voluntad humana de dominio sobre el mundo. En términos de Agustín, a Júpiter se le piden cosas terrenales como el dominio sobre los otros, el incremento de la magnitud del Imperio, y no la unidad de la comunidad, que nada tiene que ver con su magnitud. Por lo mismo, si a Dios

se le hacen peticiones terrenales, debe tener una imagen terrenal, un simulacro al cual ofrecerle sacrificios también terrenales. El Dios cristiano, por lo mismo, es invisible y el sacrificio que se le hace es espiritual, por lo que no requiere de un ritual que modifique el estatus de la víctima sacrificial, sino que puede y debe hacerse en cada una de las obras. Ya lo veremos, la liturgia es sólo símbolo de ese sacrificio.

Hay un punto que Agustín critica a Varrón. El segundo opinaba que era conveniente la ignorancia del vulgo en temas de religión. Agustín inmediatamente hace notar que la única conveniencia es en términos de la posibilidad de dominio del vulgo, y no en la verdadera justicia ni el culto verdadero a Dios. Agustín devela y critica la relación entre hermetismo, saber y poder en las religiones antiguas (CD, VII, 31). Ese es el sentido que da a la división de la religión griega entre los misterios reservados para los iniciados que eran sólo los aristócratas y la religión popular de la poesía en su mayoría dispuesta al engaño del vulgo para mejor dominio del mismo. Al respecto Agustín se pregunta: “¿Quién, feble e ignorante, esquivará como falaces tanto a los jefes de la ciudad como a los demonios?” (CD, IV, 32).

La íntima relación entre poder y religión se muestra más radicalmente cuando Agustín sugiere que los dioses paganos son sólo hombres antiguos relacionados con el poder que después fueron divinizados, especialmente sólo por la fama entre el vulgo (CD, VII, 34-35). No se trata de un aserto demasiado obscuro puesto que en Roma el mismo Rómulo fue divinizado casi al mismo rango que Júpiter.

El gran padre de la Iglesia Católica, fuente de tanta rabia en contra de las religiones por cuestiones de política, él mismo, pone las bases para la crítica de la religión por motivos políticos, y esto sólo como crítica de la política por motivos religiosos.

En suma, Agustín aduce la injusticia de las sociedades paganas de la injusticia de su culto a Dios (*latreia*). No se trata sólo de una crítica del culto y la liturgia, sino que esa es la clave para una crítica de toda la sociedad. Gunjević al respecto escribe:

Augustine sees how a lack of trust in transcendence leads to social injustice, because without belief in transcendence, virtue—which he defines as order in love—could not be established. The lack of organized worship of the true God leads and negates the ecclesial practice of charity, meaning that it negates the order of love. (2012, 95)

Por lo tanto, para Agustín, todo lo que esté fuera de la ciudad celeste indica la realidad del pecado basado en un poder arbitrario y excesivo. Las características de la ciudad terrenal son: esclavitud, fuerza política excesiva, y compromiso entre los intereses económicos en pugna de los individuos. Esos son los medios para la paz en esa ciudad. Esos medios para la paz son así mismo motivo de alejamiento de la ciudad celeste pues niegan la caridad y el perdón mutuo sin los cuales sólo hay injusticia y guerra, deja de haber la paz y la concordia piadosas. Los medios para la paz terrenal (el dominio) si tienen por objeto sólo la paz terrenal, son producto de injusticia y guerra.

De esta forma, haciendo la crítica al Imperio, “Augustine negates the ontological foundation of *dominium*, he negates power for its own sake, thereby questioning the absolute quality of *Empire* [...] Augustine sees this form of imperial practice as wrong and violent, starting from the fact that it entails a deprivation of being.” (Gunjević, 2012, 92) Es decir, el poder nunca es natural sino que es producto de las relaciones de los hombres bajo el pecado. El poder es consecuencia del pecado. El poder es la forma única de relacionarse y organizarse los hombres bajo el pecado; por lo tanto, más que natural es antinatural, ajeno a la voluntad del Creador (dentro de lo que eso es posible, siendo él omnipotente y todo determinado por su Providencia), pues ésta exige la caridad como única forma de relación entre los hombres.

ii) **La comunidad de los santos.**

Damos el nombre de Ciudad de Dios, testigo es de ello la Escritura, a aquella que rindió a su obediencia, no por movimientos anímicos fortuitos, sino por disposición de la Providencia soberana, todos los ingenios humanos con la garantía de una autoridad divina superior a los espíritus de las naciones todas.(CD, XI, 1)

La verdadera comunidad es la comunidad de los santos, la Ciudad de Dios. Ésta no es tal por mérito de sus integrantes, sino que depende de la gracia del

único Dios omnipotente del cual dependen los destinos de todas las naciones. La base de esa ciudad celestial es el recto juicio de Dios.

El culto correcto lleva a la ordenanza del alma y del cuerpo, éste consiste en subordinarse a sí mismo a lo que es constante e inmutable. Esa subordinación es sanadora y se propaga del individuo a la casa de la casa a la ciudad y de la ciudad al cosmos, como vemos en el epígrafe del capítulo. La subordinación a Dios, a la gracia de Dios, es la única vía de la concordia, la paz y la justicia. Opuesto a eso es el culto pagano a los dioses que sólo buscan el poder (*dominium*) y el Imperio. La justicia de la ciudad celeste es eterna e infinita porque vincula el amor de la multitud a un objeto infinito y eterno. Ésta se opone a la justicia como virtud de los paganos, donde la virtud es aquello logrado y mantenido por la violencia, como la polis, cuyo significado primero es ciudadela o fortificación y que sólo puede mantenerse por la virtud heroica. Allí la distinción entre 'nosotros' y los otros, el adentro y el afuera, la determinación del enemigo, no es accidental sino esencial. Toda virtud es victoria sobre otros, ya sea sobre los vicios, sobre los otros dentro de la ciudad, sobre otras ciudades, etc. Así lo esencial es la división y no la concordia.

La virtud para Agustín es la concordia a través de la caridad, por lo que sólo puede darse en una comunidad virtuosa, no en individuos aislados. Se trata de perdón, asunción de la responsabilidad y resarcimiento del daño hecho por otros, es en relación y nunca por mor de la distinción sino de la concordia (no agonismo heróico), una divinización de las virtudes humanas en la tierra, traer lo trascendente al mundo.

La concordia, objetivo único de la gracia, es igual a la fe, gracia primera, pues, como nos dice Arendt:

True fellowship rests on the fact of the common faith. Therefore, by observation we can define the society of believers by two distinguishing marks. First, since the society of believers is established by what in principle is not mundane, it is a community with others grounded not in a pre-existing reality in the world, but in a specific possibility. Second, because this possibility is the most radical of all possibilities available to human existence, the community of faith that is realized in

loving each other calls for and demands a total response from each person.
(Arendt, 99)

La fe implica la concordia en la fe. En el tercer capítulo abordamos la necesidad de la relación con los otros para la correcta fe, la fe que no está desvinculada de sus obras, es decir, caridad y misericordia. Ahí mismo mostramos que el mandato del amor exige amor del amor por lo que la obra y efecto del amor es más amor. Así, la fe en obra exige una comunidad siempre mayor de creyentes, de amorosos. Frente a esa comunidad no terrenal sino espiritual, no hay enemigo común que unifique más que las tentaciones del mundo. Se reconfigura la estructura de la virtud pagana criticada por Agustín, ahora la virtud sí es siempre victoria sobre otro, pero el otro sólo es el vicio y el vicio es sólo eso, defecto de ser, no es nunca una cosa y menos una cosa distinta de nosotros; por eso la estructura es la misma en la relación consigo mismo que con los otros, siempre se trata de la corrección del vicio y el perdón de las faltas por mor de la posibilidad del acaecer de la gracia. Agustín contrapone las dos virtudes: “Cualesquiera sean las alabanzas y los elogios tributados a la virtud que, sin la piedad verdadera, sirve a la gloria de los hombres, no son comparables en manera alguna a los febles principios de los santos, que fundan su esperanza en la gracia y en la misericordia de Dios.” (CD, V, 19) Las virtudes paganas no son tan grandes porque no llevan a la concordia y la justicia por medio de la esperanza en la gracia.

La concordia exige el aumento de la comunidad de creyentes porque el mandato del amor exige la proliferación del amor. Sólo en el aumento y la apertura es que la comunidad de creyentes puede justificarse. Así, los mismos ángeles, primeros ciudadanos de la ciudad celestial, buscan que nos alleguemos a Dios y no que les rindamos culto a ellos mismos (CD, X, 7).⁵⁴

Unidad, concordia y aumento; todos se concentran en el segundo término, la concordia. La concordia es la forma en que se llega a la unidad y el motivo por el cual se da el aumento, puesto que éste se da sólo en razón de que hay más

⁵⁴ Agustín hace una diferencia entre la ciudad celestial fija y la peregrina. La fija es la que está en el cielo desde la eternidad y la constituyen los ángeles. La peregrina tiene como destino la ciudad celeste fija, y está constituida por la comunidad de santos hombres mientras dure este siglo. Es peregrina porque habita en el mundo, lugar que no puede ser su residencia.

hombres que atraer a Dios o porque entre los que ya están dirigidos a Dios puede haber mayor concordia.

Sobre la unidad y la concordia Agustín da algunos motivos persuasivos basados en una interpretación espiritual del Génesis:

La naturaleza humana no hablaría con más expresividad contra el vicio de la discordia, bien para precaver la inexistente, bien para sanar la existente, que trayendo a recuerdo aquel primer padre, creado uno por Dios y del cual proceden los demás hombres. Este recuerdo conservaría concorde entre muchos la unidad. (XII, 27, 1)

Adán, antes de que su descendencia fuera ejemplo de la división entre las dos ciudades, es el género humano en unidad. Con ese motivo Agustín sugiere que sólo por voluntad de los hombres se da la división entre las ciudades, siendo que fuimos creados de uno y podemos, si queremos, mantenernos en unidad a través de la concordia. Contrario a las bestias creadas en multitud, el hombre fue creado en unidad y la proliferación del mismo comenzó mediada por la relación de parentesco, haciéndose Eva de Adán y éstos reproduciéndose en un núcleo de unión familiar (CD, XII, 21). Lo anterior, más que sólo una justificación de la familia nuclear, tiene como objetivo persuadir a la unidad leyendo en la historia de la creación de los primeros hombres los designios divinos para la comunidad de los hombres, a saber, la concordia y la unidad, pues, “a esta multitud piadosa [la multitud de los santos predestinados] había de ser útil la consideración de este punto, o sea, de que Dios hizo proceder a todos los hombres de uno solo para ponderar cuán grata le era la unión entre muchos.” (CD, XII, 22) Como vemos, se trata de un motivo persuasivo y nada más, no es una descripción de cómo de hecho ocurrieron las cosas, cosa incorroborable. Por lo tanto, si se despoja de su utilidad la sentencia pierde todo sentido; su utilidad es contribuir a la concordia de la comunidad de los santos, incrementar el amor en esta así como el número de la multitud de los santos.

Sobre la multitud de los santos cabe agregar que el incremento no funciona igual que con cualquier asociación de hombres pues:

Los seres espirituales pueden, efectivamente, unirse entre sí sin acumulación y separarse sin disminución, de tal modo que el superior no recibe ayuda en el fácil

desenvolvimiento de su actividad, cuando a él se une el inferior, ni experimenta dificultad si de él se separa, abandonando su deber por el pecado: porque las criaturas espirituales, aunque cada una tuviera su cuerpo, no se unen mediante espacios y masas de cuerpos, sino por la semejanza de afectos, y se desunen por la desemejanza.” (LA, III, 11, 33)

Vemos otra vez como es sólo por la concordia en la fe en la gracia que se da la ciudad celeste, por lo tanto no es posible en ella la discordia, pues cuando la hay ya no se está en ella.

Surge un gran problema, a saber, las relaciones entre la ciudad celeste peregrina y la ciudad terrenal. La metáfora que usa Agustín para hablar del peregrinar de los hombres en el mundo, con todos sus pesares, es la del aceite y las aceitunas, tienen que estrujarse para que salga el aceite de los salvos. El Estado y las formaciones políticas son parte del mundo y no puede esperarse que logren una estabilidad. Incluso cuando de hecho la logran, cuando hay paz y orden, casi siempre se logra por la opresión de muchos hombres por parte de un déspota. El Estado para Agustín es agente de mucha miseria; sin embargo, sí hace una crítica del Estado que conlleva a una reforma del mismo.

Se ha tildado de pesimista a Agustín en política, que sustituye la política por la religión en la espera del juicio final. No obstante, esa supuesta desvinculación de la política es efecto de una lectura poco atenta a las consecuencias de la noción de gracia. Que no sea posible la justicia plena en este mundo, que no se pueda evitar del todo la violencia y el dominio, no quiere decir que no debemos intentar tener una comunidad no violenta y libre del dominio. Más bien, la finalidad de negar la posibilidad de la justicia absoluta obedece al móvil de la justicia, pues así siempre estaremos en permanente corrección de nuestras sociedades, sabiendo que estamos a disposición de la gracia, por lo que si nos creemos justificados (con los ecos tanto teológicos como políticos) es porque estamos negando la gracia y por lo tanto cerramos la posibilidad de efectivamente serlo.

Todo esto podemos entenderlo si recordamos que el único límite que pone Agustín a la vida en peregrinaje por el mundo y las naciones es el de la impiedad y la injusticia, el obispo nos dice: “En lo concerniente a la presente vida de los mortales, que se vive en un puñado de días y se termina, ¿qué importa bajo el

Imperio de quién viva el hombre que ha de morir, si los que imperan no obligan a impiedades e injusticias?” (V, 17, 1) Ese Imperio que obliga a injusticias e impiedades es el Imperio romano, y éste ejemplo de todas las instituciones terrenales, incluyendo, sobre todo, todos los imperios del pasado hasta Babilonia.

Así mismo, la disensión de los ciudadanos celestes con respecto a la ley terrenal en materia de culto es el motivo de la persecución que sufren. El conflicto entre la ciudad celeste y la ley terrenal se dirime en la ley religiosa:

Y por éstas [las leyes sobre religión] se ve en la precisión de disentir de ella [la ley terrenal] y ser carga para los que sentían en contra soportar sus iras, sus odios y sus violentas persecuciones, a menos de refrenar alguna vez los ánimos de sus enemigos con el terror de su multitud, y siempre con la ayuda de Dios. (CD, XIX, 17)

No es disparatado interpretar ese pasaje como un exhorto a la construcción de un sujeto político lejano del poder que avasalle sólo por el número de sus integrantes, por lo que, quizás, se pueda leer como una vía de acción política cifrada en la conversión. Eso es compatible con el mandato de la proliferación del amor. La proliferación del amor es la conversión de individuos para la conformación de un sujeto político fuerte que tiene como base la esperanza en la gracia que traerá el único bien común a todos los hombres, a saber, el amor gratuito de Dios que obra la justicia. El obispo Agustín era un agente que pretendía llevar a un cambio de la situación política por medio de su prédica edificante, su lucha con la herejía y la crítica del Imperio, pues como objetivo tenía la conformación del cuerpo de la Iglesia como sujeto político de cambio.

La crítica a Roma es sobre todo por su culto, porque de su culto falso depende la injusticia de todo el Imperio. Por lo tanto, cuando Agustín retóricamente disminuye la importancia de la sociedad mundana en que se inserta el peregrino celeste, lo que hace realmente es una crítica que atraviesa hasta los fundamentos del Imperio, pues sin culto verdadero, no hay justicia (CD, XIX, 21). Si sólo en temas religiosos no concuerdan con la ley temporal los cristianos, pero la justicia y la posibilidad de paz de un pueblo radican en la justicia de las leyes religiosas puesto que sólo el culto al verdadero Dios puede dar lugar a la justicia, entonces el cristianismo de Agustín es una radical crítica política universal.

No se trata, sin embargo, de la justificación del imperio cristiano ni de la Iglesia como institución de poder. Si bien Agustín insiste en la autoridad de la Iglesia Católica al punto que hace de los sacramentos que de ésta se reciben el único medio para incorporarse al gremio de los fieles (CD, III, 12, 21), esos sacramentos, como sea, son sólo signo del verdadero sacrificio a Dios que son las obras. El obispo nos da una pista de su postura frente a la autoridad de la Iglesia, cuando, él, figura de poder en tanto que obispo, es atacado por los donatistas con argumentos *ad hominem* que minaban su reputación, y, según los atacantes, su autoridad. Agustín responde que la impureza de su persona no mancha el sacramento que realiza. Eso no justifica la corrupción de la Iglesia como institución pero sí pone como primordial la concordia de la comunidad por sobre argumentos que sólo buscan la discordia. Los donatistas eran verdaderos separatistas que ni por credo ni por diferencias en la liturgia querían alejarse de la Iglesia católica, sino sólo por motivos meramente políticos, entendiendo por 'motivos meramente políticos' motivos de conveniencia pragmática de la peor ralea.

Independientemente de si los donatistas eran o no lo que aquí exponemos, lo importante es como ese episodio da luz sobre la idea de Agustín. No se trata de defender la Iglesia contra las acusaciones de corrupción, esas deben estar presentes siempre, pero la reacción ante ellas debe ser la corrección que busque la concordia y no el separatismo. Esa es su actitud con respecto a las herejías. Por lo mismo no puede haber rigidez doctrinal o de la liturgia tal que lleve a la exclusión siempre que se entienda que los sacramentos y todo lo concerniente a lo exterior y mundano es sólo signo del verdadero sacrificio que es el del vaciamiento de sí por mor de los otros en cada una de las obras. Es decir, mientras se reconozca la gracia con humildad, las divergencias, la diversidad de opiniones al respecto de lo demás, no debe dar lugar a la discordia, sino que todas serán verdaderas por estar basadas en el reconocimiento del amor gratuito de Dios (C, XII, 30, 41).

Cary ve en ese punto la gran debilidad de la doctrina agustiniana de la gracia interior, que ésta, por ser interior, niega la efectividad de los signos externos, de los sacramentos y de todo tipo de institución social mundana (Cary,

2008, 130). Falta matizar a Cary con el papel de la corrección que es exigencia para el cristiano, a pesar de que siempre sea sólo vehículo de la gracia divina. Otro de los puntos, no desvinculado del anterior, por el que se opone Cary a la doctrina agustiniana de la gracia es lo que él llama la corrección judía del catolicismo de Agustín, a saber, el hecho de que la gracia más que elección de unos en lugar de otros es elección por bendición de los otros, como el pueblo elegido seguirá siendo sólo el judío, pero eso implica más obligaciones que privilegios, pues si fueron elegidos es para que por medio de ellos sea conocido el Dios verdadero (id., x-xi). La corrección y el mandato de la proliferación del amor como aquí los hemos interpretado neutralizan esas críticas.

No obstante, resulta prudente abundar sobre el sacrificio verdadero ahora desde el nivel de la comunidad de santos, sirvámonos del siguiente pasaje:

Este es el sacrificio de los cristianos: *muchos un solo cuerpo en Cristo*. Este misterio, la Iglesia también lo celebra asiduamente en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que hace se ofrece a sí misma. (X, 6)

En estas líneas se condensa gran parte de lo que hemos querido explicar a lo largo de este último apartado: el sacrificio cristiano es la proliferación del amor a través de la autoinmolación/autovaciamiento/autodebilitamiento por mor de los otros que no es otra cosa que el amor a los otros y la consecuente proliferación del amor que sólo puede ser tal en la concordia en la fe en la gracia.

Como es sabido, Cristo es nombrado cabeza del cuerpo de la Iglesia, puesto que sólo por él, y constituyéndonos en unidad con él, y por la gracia misma de su sacrificio en beneficio de nosotros, es que es posible ascender a la vida espiritual de la justicia eterna (MPP, I, 31). *Mutatis mutandi*, la fe cristiana se reduce a la fe en la *kénosis*, en el acaecer ya sido de la gracia y la consecuente disposición de la existencia de acuerdo a esa fe.

Para aclarar más el problema de la autoridad de la Iglesia vale ver cómo se presenta la pugna entre Girard y Vattimo (2011). El problema es en torno a cómo en una comunidad caritativa se pueden regular las derivas violentas de las multitudes. Asumiendo ambos que el cristianismo, la comunidad caritativa, es la vía adecuada para lo social (pues las otras dependen de las religiones sacrificiales

violentas), debaten sobre su organización y efectiva realización. Para Girard, el único medio es la autoridad irrestricta de la Iglesia en materia del rito y no la autoridad política. Para Vattimo, no puede ser la recurrencia a ningún absoluto objetivo lo que limite la violencia. La postura de Agustín, según nuestra interpretación, no refuta ninguna de las anteriores. Por un lado, la autoridad de la iglesia no puede ser violenta porque caería en una relación signada por el poder, siendo que este es consecuencia del pecado; por el otro, sólo a través de una unificación a través de la liturgia como signo del sacrificio interior, se puede llevar a la concordia en la fe en la gracia. No obstante, es posible acercar aún más a Vattimo. Según él, Girard depende demasiado de una consideración de la verdad como descripción, y de ahí, de una idea fuerte de la naturaleza humana y de la esencia del cristianismo. Ésta última se cifra en la idea de apocalipsis como revelación y liberación de la violencia. Para Girard, el cristianismo revela el mecanismo sacrificial de las religiones naturales que está detrás de todas las sociedades basadas en el poder de la autoridad, pero al revelar eso libera la violencia atada por el poder. Por lo mismo, la acción del cristianismo en el mundo es larga, de milenios. Ante eso, desde Agustín, podemos estar de acuerdo siempre que no se haga de la fe cristiana un aserto de la ciencia antropológica, como parece hacer Girard; es decir, la revelación no es un descubrimiento cierto del mecanismo del poder, sino que es, sobre todo, un intento de desestructurarlo. La fe cristiana no es una descripción sobre la naturaleza humana que lleva a una específica acción que llevará milenios realizarse para corregir la naturaleza. Más bien, se trata de una fe en lo invisible y por lo tanto una apuesta interpretativa y política que tiene por principio el aplazamiento infinito de la lucha por la justicia. Por lo mismo “la autoridad está más representada por la continuidad de esta transmisión que por la autoridad de cualquier institución, o de cualquier lectura fija de algún texto sagrado.” (Vattimo, 2011, 106) Esto es compatible con la idea de la proliferación del amor, la Iglesia funda su autoridad sólo en tanto que cumple con el mandato de la proliferación del amor y no como uniformidad de la interpretación, de la liturgia o de la vida.

Para finalizar, nos gustaría comentar un fragmento de Vattimo: “Si adopto un criterio de comunidad para poner algunos límites al proceso de secularización es porque creo en el debilitamiento de las estructuras fuertes del Ser. Este criterio del debilitamiento me guía asimismo en la elección de la comunidad justa.” (id. 100) Si traducimos el debilitamiento de las estructuras fuertes del ser por gracia, podemos mostrar cómo se cierra el círculo entre gracia y comunidad de fieles. El criterio de la comunidad y de la caridad como límite depende del reconocimiento de la gracia; del mismo modo, el reconocimiento de la gracia nos lleva a la elección de la comunidad justa.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos podido delinear una forma de entender el significado de la hermenéutica el cual está signado por nuestro título, a saber, *Amar lo dado*, es decir, relacionarse piadosamente (con una disposición existencial de apertura) a lo dado, a nuestra proveniencia. Esa relación es posible sólo si se reconoce la necesidad del don para relacionarse con lo dado, es decir, hay formas de entender el don: una es la del mundo como don, como lo dado; y la otra (y quizás la única en tanto que la primera está condicionada por ésta) la del don de la transformación de la existencia de forma que se posibilita la relación con el mundo como don, es decir, el amor.

La idea de la hermenéutica como 'amar lo dado' la hemos obtenido por la presuposición de una vinculación esencial entre el pensamiento de Agustín y el de Vattimo (mediado por el de Heidegger), presuposición que en el capítulo primero queda suficientemente argumentada y que a lo largo de la exposición de los tres capítulos siguientes termina por confirmarse al permitir una lectura unificada de los diversos niveles de la noción de gracia de Agustín.

Dado que nuestra idea de hermenéutica es una propuesta de salida a la situación de la ambigüedad de la recepción de Agustín por parte de Heidegger y Vattimo, no puede, por lo pronto, afrontarse a otras hermenéuticas. Diríase que es una especificación dentro de una corriente de pensamiento muy específica. Es por ello que no hemos recurrido a otras derivas de la hermenéutica que quizás también tienen en Agustín un interlocutor importante.

De esta forma, en el capítulo primero, además, llegamos a la conclusión de que no sólo es posible y necesario incorporar el pensamiento agustiniano en el horizonte del pensamiento posmetafísico que abre Vattimo. Lo anterior, no sólo imaginando a Agustín como un pensador más de la metafísica sino como un verdadero prefigurador de muchos de los temas de la ontología hermenéutica, así como objeto de estudio de ésta, ya que analizar cómo ha sido asimilado por ella nos puede traer elementos para pensar la hermenéutica y estudiarlo desde la hermenéutica nos puede traer autodiagnósticos de la misma bastante esclarecedores así como una especificación de la misma como se propone aquí

con la fórmula: amar lo dado. De otra forma: pensar a Agustín como hermeneuta y como objeto de estudio de la hermenéutica es una vía para ésta de pensarse a sí misma. Por ejemplo, podemos pensar que el acontecer del evento que funda el pensar que en Vattimo estaba en sus primeros textos demasiado asociado al nihilismo como evento histórico y a la tecnociencia y la sociedad de la información, se ve después como anunciado ya en el cristianismo mismo. Eso conlleva una asunción más radical del carácter distorsionador del pensamiento posmetafísico, pues éste y la metafísica tienen una relación más bien parasitaria (así como el capital y el cristianismo, según Benjamin y Agamben) que no puede superarse con la mera negación, pues eso implicaría, además, la recaída en lo mismo que se niega. Por lo mismo, no hay momentos fundadores de épocas de salvación o caída sino que la historia de la salvación (del otro comienzo del pensar) es una con la historia del pecado (de la metafísica), por lo que es en cada momento de la existencia que se decide la posibilidad de configurar lo acontecido como posibilitador de lo nuevo o como tentación que nos ata a una existencia incompleta.

La noción en torno a la cual se compaginan el pensamiento de Agustín y el de Vattimo es la del pensamiento como piedad, es decir, como agradecimiento, como reconocimiento de la gracia que se da sólo como proliferación de la gracia misma. Por lo tanto, el pensar como piedad refiere a un modo de existencia que sustenta ese pensar. Ese modo de existencia se cifra en el reconocimiento de la gracia de la existencia misma, a saber, la tribulación, es decir, la debilidad de la existencia que se sabe dependiente del don, de su procedencia. Y no sólo eso, sino que sabe que el mismo reconocimiento de tal debilidad y dependencia depende también de la gracia de Dios. La relación con esa procedencia es de tribulación y debilidad porque dicha procedencia no es una determinación objetiva, no es un pasado ya dado como necesario sino que es de modo tal que en su darse acontece sólo la apertura a la plena realización de la libertad. Ese es el llegar a ser lo que se es, que es también un llegar a ser lo que se era/ya-ha-siempre-sido; es decir, que la realización de la libertad es retornar a lo que siempre hemos sido, a nuestra procedencia, y ésta es apertura. Cuando se llega a

ser lo que se es, no se llega a ninguna parte, no se es una u otra cosa, sino que se es de un modo tal que se está abierto a lo ya dado de forma que esto (lo dado) no se torna una determinación objetiva sino que por medio de ello acontece lo nuevo, si como nuevo se entiende lo que transforma la existencia. Ese es el sentido de la *memoria Dei*, se llega a ser lo que se es (y en la realización de la existencia consiste la felicidad, además de la ya mentada libertad) cuando se coliga el pensamiento y la existencia en dirección al fundamento del mismo. Ese fundamento es Dios, y Dios es sólo don, gracia. De ese modo sólo queda para la existencia un permanecer (*mēno*) coligada en el reconocimiento de la gracia. El acontecer de lo nuevo no es una nueva determinación verificable en el ente sino que es una nueva relación con las mismas determinaciones, una apertura a nuevas posibilidades de esas mismas determinaciones.

En el segundo capítulo pudimos ver que la gracia es un complejo conceptual intrincado que incluye otros como: justicia, libertad, voluntad, felicidad, caridad, predestinación, esperanza, proyecto, mandato y don. Comenzamos viendo que la gracia consiste en el disponerse de la voluntad como voluntad de la voluntad de voluntad, es decir, un querer constituirse la voluntad como voluntad divina (voluntad que se quiere a sí misma), esa es la felicidad y libertad plenas: el proyecto hacia Dios en la esperanza: el poder querer ser felices y libres. La vida feliz es sólo el cambio de modo de la existencia llevada a su autenticidad por medio del reconocimiento de la gracia, rompiendo con todo lo que la dispersa, empezando por sí misma. La única vía para ello es el amor, el deleite. La manera en que se obra la gracia (el mandato de la felicidad y de la bondad) es el deleite (por la vida feliz y buena).

En ese contexto toman sentido el bautismo, el pecado original y la encarnación en tanto que reconocimiento de la naturaleza histórica del hombre en el núcleo de la dinámica de la salvación (o camino a la vida feliz). La salvación se constituye entonces como un retorno a lo ya siempre sido redimiendo el pasado corrupto. No se trata de abandonar la carne sino de redimirla con el espíritu, superando el pecado original, por medio de un llamado histórico (Cristo y su evangelio) que requiera de un reconocimiento individual (bautismo) pero que

pueda realizarse plenamente sólo colectivamente en el futuro (Ciudad de Dios). El pecado no es algo necesario, pero tampoco es algo que pudiera haberse evitado sino que forma parte de la historia de la salvación, debe siempre preceder a la vida feliz en tanto que vida de verdad, pues el pecado es mentira, ya que es el modo de existencia en la que ésta se encuentra dispersa en el mundo y en sí misma (soberbia). El pecado es la naturaleza corrupta que debe ser redimida. Sobre todo, el pecado puede siempre preceder la vida buena porque no es en sí mismo algo objetivo ni sus consecuencias son penas por sí mismas sino que sólo lo son para el modo de existencia pecaminosa mientras que para el modo de existencia de los salvos son cosas tolerables e incluso utilizables para el bien. El ejemplo paradigmático es la muerte que sería pena para el pecador, pero que es un mal que se usa para el bien en el salvo, al punto que sólo después de la muerte es que se puede alcanzar la vida buena en sentido pleno, la plena unidad de la existencia. No se trata, sin embargo, de la necesidad de la existencia efectiva de esa vida sino de la manera en que dispone a la existencia el proyectarse hacia una muerte que signa la unidad de la existencia.

La precedencia del pecado, más que señalar la necesidad del mismo nos muestra la indiferencia de la situación en la que se esté para el cambio que efectúa la gracia. De ahí que el 'amor a lo dado' sea una nueva relación con lo dado de nuestra situación posibilitada por el don de la gracia que nos permite mantener una distancia con el mundo dentro del mundo.

Si la fórmula paradigmática de la caridad más que el amor al prójimo es el amor al enemigo es porque incluso en el caso extremo del enemigo se puede efectuar el precepto cristiano (y sólo se efectuará en realidad si se efectúa en el caso extremo). Cruzándolo con nuestra fórmula de la hermenéutica: amar lo dado, podríamos decir que una de las tareas más urgentes de la hermenéutica sería ir sobre los textos de la tradición metafísica, los más peligrosos (como el ambiguo Agustín), para poder hacer uso de ellos, es decir, encontrar en ellos lo posibilitador y no lo que nos ataría en ellos a la metafísica.

El problema de la elección de los santos se mostró que se resuelve en Agustín con la consideración de que el hecho de que no todos sean salvos

glorifica la gracia y muestra la gratuidad de la misma, como también se ve en la elección del momento para la encarnación. Lo único que se añade al reconocimiento de la gratuidad, pero que separa totalmente la noción de gracia gratuita de la de azar, es la interpretación providencialista según la cual lo único que podría distinguir ese momento es que fue el mejor momento para hacer proliferar el evangelio interior.

La elección de los santos lleva adjunto el problema de la gracia interior, no podemos conocer quiénes son los santos salvos porque la obra de la gracia es interior, nos es oculta, incluso a nosotros mismos. El ocultamiento es esencial a la gracia pues sólo puede obrarse si el futuro de la vida eterna nos queda oculto, disponiéndonos a la esperanza en la fe, la fe en lo invisible. Sólo esa fe transforma la disposición existencial de modo que se pueda unificar la existencia en un proyecto. Sólo en el juicio final se desocultará el juicio oculto de Dios que desde el inicio de la creación distinguió manteniendo, no obstante, mezcladas luz y tinieblas (santos y pecadores).

Ocultos son también los enemigos del cristiano. El fragmento que sirve de epígrafe a todo este texto versa sobre ello. Se podría decir que toda la empresa agustiniana es esa de pensar cómo combatir a los enemigos invisibles. Los enemigos son invisibles como invisible es lo que nos salva, la gracia interior. Los enemigos son los apetitos, la lucha es interior. Nos dice Agustín:

Pues a los que nos combaten desde fuera, los vencemos desde dentro cuando vencemos las concupiscencias por las que ellos nos dominan. Porque únicamente a los que encuentran iguales que ellos, los llevan consigo al suplicio. (AC, 2, 2)

Los verdaderos enemigos no son siquiera quienes nos tiranizan, sino los medios por los cuales nos tiranizan, a saber, los apetitos, los deseos. El dominio se da en el terreno del deseo y la única vía para la liberación es una disciplina que nos permita luchar contra las tentaciones. Esa disciplina, sobre todo, tratará de dejar de identificar al enemigo con el tirano o con elementos objetivos y hará a la existencia volver sobre sí misma para encontrar tanto a enemigos como amigos enmascarados. Así, por ejemplo, la lectura providencialista de la historia de Roma que muestra cómo posiblemente a través de los sujetos más viles iba enmascarada la obra de la gracia que permitió la proliferación del cristianismo (sin

justificar con ello las bajezas cometidas por ellos). En el mismo sentido el descubrimiento en las *Confesiones* de que incluso el más intenso amor a un amigo puede tornarse en el peor enemigo para la vida buena.

Por otra parte, la vida de fe (la existencia abierta por proyecto) exige la autoinmolación, que es otra forma de decir tribulación y que se nos da como mandamiento en el evangelio del Cristo encarnado y crucificado, tema que se abordó en el tercer capítulo. Se trata, en este modo de existencia, de ofrecerse a Dios en cada obra, reconociendo la necesidad de su gracia para que las obras sean buenas. La ética de la autoinmolación es consecuencia de la ontología del don y es ética de caridad puesto que la única forma de ofrecerse a Dios es en obras para los otros, al ofrecernos a Dios abrimos el espacio para el acontecer de los nuevos comienzos, es decir, de la gracia. La autoinmolación es el modo de vencer los deseos que nos tiranizan signados por la soberbia. En otras palabras, la liberación de las identidades objetivas (autoinmolación) nos permite librarnos del peligro de creer que nuestros enemigos son externos (vía por la cual nunca se llegaría a eliminar al verdadero enemigo que está dentro de nosotros mismos). Por otra parte, también nos libra de creer que podemos eliminar al enemigo, el enemigo, la tentación, es condición de posibilidad del modo de vida bueno, a saber, la tribulación misma, es decir, el reconocimiento de la gracia.

La autoinmolación no es negación del mundo ni de sí mismo, sino transformación del mundo y de sí mismo. Se trata de la liberación de los preceptos objetivos y la imposición de nuevos preceptos con respecto a la relación con los otros y consigo mismo: la corrección y el perdón. No puede haber preceptos objetivos puesto que lo que se ordena no es un tipo de vida sino la esperanza en un tipo de vida que por lo demás tampoco está determinada; se ordena la disposición de la existencia como proyecto hacia la vida eterna. La esperanza más que marcar la posibilidad de la posesión en el futuro determina la disposición existencial para la felicidad, es decir, la del reconocimiento de la gracia por medio de la cual se tiene ésta. Por eso es que la felicidad en la esperanza es ya la felicidad sin más pues implica la eliminación del temor transformándolo en tribulación, en reconocimiento de la gracia. La corrección implica reconocer que es

posible siempre encontrar en todo y en todos los hombres vehículos potenciales para la gracia y el perdón implica reconocer que sólo por la gracia podemos actuar bien. Además, corrección y perdón son las vías para la concordia y la unidad entre los hombres, la única forma de construcción de la verdad (nunca ya objetiva, pues la única verdad relevante—el saber sobre la salvación—siempre nos está oculta y sólo se abre a nosotros por la vía de la esperanza y la forma de relación de la existencia consigo misma y con los otros).

Como se puede ver, el mandato del amor tiene como fin hacer proliferar el amor entre todos los hombres, el amor busca más amor, y sólo es tal en tanto que es amor del amor mismo (en los otros).

Finalmente, como vimos en el cuarto capítulo, la única vía para la construcción de la comunidad de los santos según la concordia es la crítica de la comunidad terrena, en el caso de Agustín, la crítica a la vía falsa del Imperio Romano. Agustín, haciendo una crítica principalmente del culto pagano hace una crítica transversal a todo el imperio dando lugar a una concepción nueva sobre el culto sobre la cual se erige la comunidad de los santos, a saber, la liturgia símbolo del autosacrificio en cada obra de la comunidad y éste como el único culto verdadero a Dios. El *amor Dei* es autoinmolación colectiva a Dios en cada una de las obras.

Entonces, gracias a la lectura de la noción de gracia en Agustín desde el horizonte abierto por el pensamiento de Vattimo podemos ver cómo la gracia como unidad de la existencia en el *amor/memoria Dei*, es posible sólo por la caridad y la autoinmolación para los otros; y éstas sólo en tanto que fundadoras de la concordia y la unidad de los hombres. Y la única vía para el mantenimiento de la concordia y la unidad, es la autoinmolación colectiva para Dios. Así, la gracia se obra en plenitud sólo en la constitución de la comunidad de los santos. La gracia se obra sólo en la política. Y la lucha política es contra los demonios-tentaciones por medio de los que nos tiranizan.

La comunidad concorde no se puede lograr si hay elementos externos a ella, es decir, el cuerpo de Cristo sólo se conforma como tal con la totalidad de la humanidad. En otras palabras, el mandamiento de la proliferación del amor

implica, en la concreción de las relaciones sociales, la consigna de la expansión ilimitada (universal) de la comunidad, en este caso, la evangelización y conversión de la totalidad de los hombres. Sólo así se obrará en plenitud la gracia de Dios. Es ese uno de los problemas más graves de la política agustiniana y motivo para investigación posterior.

BIBLIOGRAFÍA:

- Agustín [83DQ] “Sobre 83 diversas cuestiones”, en *Obras de San Agustín*, t. 40, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Agustín [ACP] “Actas del proceso contra Plagio”, en *Obras de San Agustín*, t. 9, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Agustín [AC] “El combate cristiano”, en *Obras de San Agustín*, t. 12, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Agustín [C] *Confesiones*, 2ª ed., trad. Agustín Uña Juárez, Tecnos, España, 2007 (Los esenciales de la filosofía).
- Agustín [CD] “La ciudad de Dios”, en *Obras de San Agustín*, t. 16 y 17, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.
- Agustín [CEP] “Contra las dos epístolas de los pelagianos”, en *Obras de San Agustín*. T. 9. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Agustín [CG] “De la corrección y de la gracia”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín [DDQ] “De la doctrina cristiana”, en *Obras de San Agustín*, t. 15, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957.
- Agustín [DP] “Del don de la perseverancia”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín [DQS] “Los dos libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano”, en *Obras de San Agustín*. T. 9. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Agustín [EL] “Del espíritu y de la letra”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín [GL] “De la gracia y del libre albedrío”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín [LA] “Sobre el libre albedrío”, en *Obras de San Agustín*, t. 3, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.
- Agustín [MPP] “De los méritos y perdón de los pecados”, en *Obras de San Agustín*, t. 9, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.
- Agustín [NG] “De la naturaleza y de la gracia”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín [PD] “La piedad con los difuntos”, en *Obras de San Agustín*, t. 40, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Agustín [PS] “De la predestinación de los santos”, en *Obras de San Agustín*, t. 6, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Agustín [T] “Tratado sobre la Santísima Trinidad”, en *Obras de San Agustín*, t. 5, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.

- Arendt, Hannah, 1996, *Love and Saint Augustine*, ed. Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, The Chicago University Press, Chicago-London.
- Bodei, Remo, 1998, *Ordo amoris, Conflictos terrenos y felicidad celeste*, trad. Marciano Villanueva, Cuatro, Valladolid.
- Capelle, Phillippe, 2005, "Heidegger, reader of Augustine", en Caputo, John D. and Michael J. Scanlon (eds.) *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis (Indiana series in te philosophy of religion).
- Cary, Phillip, 2008, *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*, Oxford University Press, New York.
- Clewis, Robert, 2001, "Augustine's Hermeneutics: How to Read the *Confessions*", en *Auslegung*, vol. 24, no. 1, pp. 65-87.
- Corti, Agustín, 2007, "Heidegger, interprete de San Agustín: el tiempo, nuevas fuentes para la recepción heideggeriana de las Confesiones de San Agustín" en *Revista de Filosofía*, Vol. 32, No. 1, pp. 143-163.
- Dilthey, Wilhelm, 1949, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, 2ª ed., trad. Eugenio Imáz, Fondo de Cultura Económica, México (Obras de Wilhelm Dilthey, 1).
- Gunjević, Boris and Slavoj Žižek, 2012, *God in Pain. Inversions of Apocalypse*, . trans. (Gunjević's chapters from the Croatian) Ellen Elias-Bursac, Seven Stories Press, New York.
- Heidegger, Martin, 1994, "¿Qué quiere decir pensar?" en *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Ediciones del Serbal, Barcelona (Odós, 5).
- Heidegger, Martin, 1997, *Estudios sobre mística medieval*, 2ª ed., trad. Jacobo Muñoz, Fondo de Cultura Económica, México.
- Heidegger, Martin, 1999, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid.
- Heidegger, Martin, 2005a, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. e introd. Jorge Uscatescu Barrón, Siruela, Madrid (Biblioteca de Ensayo, Serie Mayor, 42).
- Heidegger, Martin, 2005b, *¿Qué significa pensar?*, trad. H. Kahnermann, Terramar, La Plata (Caronte Filosofía).
- Heidegger, Martin, 2006, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, 2ª ed., trad. Dina V. Picotti C., Biblioteca Internacional Heidegger, Biblos, Buenos Aires (Colección El camino hacia el *Otro pensar*).
- Klocker, David, 2007, "Las raíces agustinianas de la conceptualidad de *Ser y tiempo*", *Tópicos*, No. 15, Santa Fe- Argentina, pp. 113-129.
- Mathews, Gareth B., 2006, *Agustín*, trad. Roberto H. Bernet, Herder, Barcelona.

- Pegueroles, Juan, 1972, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona (Nueva colección Labor, 137)
- Pimentel Álvarez, Julio, 2007, *Diccionario latín-español, español-latín. Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, 8ª ed., Porrúa, México.
- Quintana Paz, Miguel Ángel, 2006, "Prefacio. Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: La debilidad por la diferencia" en *Solar*, No. 2, año 2, pp. 109, 121.
- Rozitchner, León, 2001, *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (en torno a las Confesiones de San Agustín)*, Losada, Buenos Aires (Biblioteca filosófica).
- Santiesteban, Luis César, 2007, "La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger" en *Dianoia*, Vol. 52, No. 58 (mayo 2007), pp. 177-183.
- Schwarz, Gerhard, 1972, *Lo que verdaderamente dijo San Agustín*, Aguilar, México.
- Uscatescu Barrón, Jorge, 2005, "Introducción", en Heidegger, Martin, 2005a, *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. e introd. Jorge Uscatescu Barrón, Siruela, Madrid (Biblioteca de Ensayo, Serie Mayor, 42).
- Van Oort, J, 1999, "Review", en *Vigiliae Christianae* Vol. 53, No. 2 (May, 1999), pp.221-227. De Hombert, Pierre-Marrie, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce* (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 148). Institutue d'Études Augustiniennes, Paris 1996. 664 pp.
- Vattimo, Gianni, 1986, *Las aventuras de la diferencia*, trad. Juan Carlos Gentile, Península, Barcelona.
- Vattimo, Gianni, 1987a, *El fin de la modernidad*, Gedisa Mexicana, Barcelona (Hombre y sociedad, Mediaciones, 14)
- Vattimo, Gianni, 1987b, "Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy" en *SubStance*, Vol. 16, No. 2, Issue 53: Contemporary Italian Thought, pp. 7-17.
- Vattimo, Gianni, 1991, *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona (Paidós Studio, 85).
- Vattimo, Gianni, 1995, *Más allá de la interpretación*, trad. Ramón Rodríguez, Paidós, Barcelona (Pensamiento contemporáneo, 39).
- Vattimo, Gianni, 1996, *Crear que se cree*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona (Paidós Studio, 121).
- Vattimo, Gianni, et al., 1996b, *Filosofía, política, religión*. Nobel, Oviedo (Colección Jovellanos de Ensayo, 5).
- Vattimo, Gianni, Luis Garagalza, et al., 2007, *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao.
- Vattimo, Gianni, 1998, "The trace of the trace", en Derrida, Jacques y Gianni Vattimo (coords.) *Religion*, Polity Press, Cambridge, pp. 79- 94.

- Vattimo, Gianni, 2002a, *Después de la cristiandad*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona (Biblioteca del presente, 25).
- Vattimo, Gianni, 2002b, *Diálogos con Nietzsche*, trad. Carmen Revilla, Paidós, Barcelona (Biblioteca del presente, 19)
- Vattimo, Gianni, 2006, "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida", trad. Miguel Ángel Quintana Paz, en *Solar*, No. 2, año 2, pp. 123.137.
- Vattimo, Gianni, 2009, "Nihilism and emancipation", trad. Lorenzo Chiesa, en Chiesa, Lorenzo and Alberto Toscano (eds.) *The Italian difference. Between nihilism and biopolitics*. re. press, Melbourne, pp. 31- 35
- Vattimo, Gianni, 2010a, *Adiós a la verdad*, trad. Teresa D'Meza, Gedisa, Barcelona (Serie Cla-De-Ma, Filosofía).
- Vattimo, Gianni y John Caputo, 2010b, *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós, Buenos Aires (Paidós Contextos 270).
- Vattimo, Gianni y René Girard, 2011, *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre cristianismo y relativismo*, Paidós, Barcelona (Paidós Contextos, 194).
- Vattimo, Gianni y Carmelo Dotolo, 2012, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, Dirigido por Giovanni Giorgio, trad. Antonio Martínez Riu, Herder, Barcelona.
- Weithman, Paul, 2001, "Augustine's political philosophy" en Stump, Eleonore and Norman Kreuzman (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge.

BIBLIA:

- *Nueva Edición Revisada y Aumentada de la Biblia de Jerusalén*, ed. Desclée de Brower, Bilbao, España, 1976. Consultada en: <http://www.pastoral-biblica.org>