

Agustín y la fenomenología del siglo XX*



Emmanuel Falque

Institut Catholique de Paris, Francia
ORCID: 0000-0002-1239-7100

Recibido: 28 de marzo de 2023, aceptado 8 de mayo de 2023

Resumen

El presente trabajo aborda la recepción del pensamiento de Agustín de Hipona a lo largo de la historia de la fenomenología en el siglo XX. Para ello, divide esta recepción en diversos temas o enfoques con sus respectivos autores. En primer lugar, trata los “orígenes fenomenológicos” (Husserl, Heidegger y Arendt), mostrando allí la matriz alemana de interpretación de Agustín. En segundo lugar, el autor analiza, ya en el marco de las lecturas francesas de Agustín, lo que denomina el “giro hermenéutico” (Gadamer y Ricoeur). Finalmente, en tercer lugar, examina lo que define como “Descripciones fenomenológicas” (Marion y Chrétien).

PALABRAS CLAVE: FENOMENOLOGÍA, TEOLOGÍA, AGUSTÍN DE HIPONA, SIGLO XX

Augustine in the phenomenology of the 20th century

Abstract

This paper addresses the reception of Augustine of Hippo's thought throughout the history of phenomenology in the 20th century. To do this, the paper divides this reception into various themes or approaches with their respective authors. In the first place, he deals with the “phenomenological origins” (Husserl, Heidegger, and Arendt), showing there the German matrix of Augustine's interpretation. Secondly, the author analyzes, already within the framework of Augustine's French readings, what he calls the “hermeneutical turn” (Gadamer and Ricoeur). Finally, he examines what he defines as “phenomenological descriptions” (Marion and Chrétien).

KEYWORDS: PHENOMENOLOGY, THEOLOGY, AUGUSTIN OF HIPPO, TWENTIETH CENTURY

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Colloque Goulven Madec Doyen de la Faculté de Philosophie Institut Catholique de Paris (2011). La presente traducción fue realizada por Jorge Nicolás Lucero (UNLA), y revisada por Francisco Díez Fischer (UCA-CONICET).

Introducción

Noli foras ire, in te redi. In interiore homine habitat veritas
Agustín, *De vera relig.* 39.72

El final de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, pronunciadas en 1929 en el anfiteatro Descartes de la Sorbonne, da el puntapié inicial para establecer un vínculo estrecho, jamás disuelto, entre la fenomenología y el pensamiento de San Agustín. Ciertamente, puede señalarse, y lo haremos, la diferencia entre todas las interpretaciones fenomenológicas y el pensamiento del propio San Agustín. Más aún, quizá la relación de la fenomenología con San Agustín no sea más que una vasta historia de contrasentidos, malinterpretaciones y omisiones a la historicidad que hoy los agustinianos insisten en señalar. A propósito de Paul Ricœur, pero de acuerdo a un diagnóstico que probablemente valdría para todo otro hermeneuta o fenomenólogo, Isabelle Bochet señala lo siguiente: “su juicio sobre el pensamiento agustiniano se inscribe en la concepción que él se hizo de la filosofía, esta interpretación debe ser consciente e incluso responsable de sus límites” (Bochet, 2004: 30).¹ Mejor aún, Paul Ricœur “juzga a Agustín a partir de una problemática que solo resulta ser la suya” (lamentando en esto su retorno hacia el tiempo cosmológico de lo creado contra el tiempo psicológico de la reducción), de manera que, continúa la exégeta, él “no parece ver” el sentido de las citas en su contexto (reduciendo, por ejemplo, el *defectus* al mero consentimiento negativo, sin retomar la refutación de los maniqueos que señalan su positividad) (Bochet, 2004: 46 y 20, resp.).

En otras palabras, veredictos como estos a veces resultan severos, pero por lo menos tienen el valor de ser pronunciados. No hablamos aquí de una condena, sino específicamente de una diferencia de lecturas, incluso de concepciones de la filosofía, es decir, “una deuda no exenta de metamorfosis” (Bochet, 2004: 52). A nuestros ojos, la cuestión no es la de una “deuda”, o la de la herencia y su tratamiento, sino más bien la de la aceptación o no de la conversión de la deuda. Aún hoy hay mucho por decir entre los puros historiadores de la filosofía patristica y medieval y los filósofos o fenomenólogos que se apoyan en su herencia para transformarla. Hemos mostrado en otras ocasiones que ni unos, ni otros podrán entenderse con facilidad. Los unos (los patristicos o medievalistas) porque “no entregan a la ligera su cuerpo como ofrenda a quienes parecen desfigurarlos a fuerza de interrogarlo”; los otros (los fenomenólogos) porque tal uso pretendidamente fenomenológico de los autores cristianos sobrepasa “el ateísmo metodológico de rigor”, así como el principio de “la ausencia de todo presupuesto” (Falque, 2008: 14-15).

No se trata aquí de procurar que se entiendan. La ambición de la pura pacificación es a menudo, y con más frecuencia de lo que parece, signo de la muerte del pensamiento. Pero, sin querer entenderse, en el sentido del acuerdo o la firma de un pretendido “tratado de paz perpetua”, todavía es necesario escucharse (*s'entendre*), esta vez en el sentido de una “escucha mutua y diferenciada”, mediante la cual unos y otros (los fenomenólogos y los historiadores de la filosofía) reconozcan que se necesitan mutuamente: los fenomenólogos frente a los historiadores para exhumar y explicitar las fuentes en sus contextos, y los historiadores frente a los fenomenólogos para interrogar y actualizar los textos y sus lecturas bajo el prisma del pensamiento contemporáneo.

En lo que es conveniente denominar aquí un recorrido, o incluso una “cabalgata fantástica”, como aquel western plagado de giros de John Ford, trazaremos aquí los

¹ Hemos decidido traducir todas las citas directas de fuentes contemporáneas para unificar la lengua. Las traducciones son propias, excepto aquellas en las que se indique número de página, cuyas referencias completas pueden encontrarse en la bibliografía final.

lineamientos de este extraño y originario diálogo entre San Agustín y la fenomenología del siglo XX, en una suerte de “combate amoroso”, para retomar el término de Husserl y Heidegger según el cual todo gran pensamiento se erige siempre en el cara a cara con otro, frente al cual ha aprendido a construirse. Remontándonos a los “orígenes” de esta continua entrevista de la fenomenología con San Agustín (Husserl, Heidegger, Arendt), nos dirigiremos hacia el “giro hermenéutico” (Gadamer, Ricœur), así como a sus más recientes “tentativas descriptivas” (Marion, Chrétien). Ciertamente, semejante cabalgata resulta de una elección que bien podría discutirse. Lo esencial no es detenerse, sino más bien andar y hacer ver en cada caso lo que constituye la constante de este “Agustín fenomenologizado”: el retorno inevitable hacia la cuestión de la interioridad (el agustinismo del sujeto) frente a la posición de la exterioridad (el agustinismo de lo creado). En efecto, siendo heredado probablemente del final de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, todo sucede como si el pensamiento de San Agustín sirviera y debiera plegarse al psicologismo de la reducción contra el objetivismo de la creación. Las oposiciones siempre sirven a los contragolpes. Pues, es al servir tanto a uno como al otro, al sujeto y a la creación, que el pensamiento de San Agustín, como la fenomenología, no perderán el mundo al afirmar el sujeto, ni se olvidarán en el sí al hacer derivar todo a partir de sí.

Los orígenes fenomenológicos

La verdad interior (Husserl)

La cuestión es conocida. El estrecho lazo establecido por el padre de la fenomenología entre la epojé o la reducción fenomenológica y la verdad interior de tipo agustiniano es producto de una reinterpretación del “conócete a ti mismo” de la Grecia antigua:

El lema délfico: γνῶθι σεαυτόν ha adquirido un nuevo sentido. La ciencia positiva es una ciencia del ser que se ha perdido en el mundo. Primero es necesario perder el mundo por la epojé para reencontrarlo luego en una toma de conciencia universal de sí mismo. “*Noli foras ire* –dice Agustín–, *in te redi, in interiore homine habitat veritas.*” (Husserl, 1980: 134)

Leyendo la fórmula literalmente, según Husserl, San Agustín no habría tenido otra intención que la de negar la exterioridad para retornar a la interioridad, incluso para descubrir finalmente la exterioridad en la interioridad, o la trascendencia en la inmanencia. La intención, principalmente psicológica, o al menos egológica y no cosmológica, claramente tiene todo para satisfacer al fenomenólogo. ¿Acaso San Agustín no es por excelencia el pensador de la interioridad o de la introspección, de tal manera que el retorno a sí señala directamente al desvío del mundo?

Un análisis detallado del *De vera religione* 39.72, citado por Husserl, no valida la interpretación. No “mirar al exterior de sí” no quiere decir unilateralmente en el Doctor de Hipona “mirar en sí”, a semejanza del padre de la fenomenología que reduce a Agustín a una pura egología, sino “mirarse a sí en Dios”, como lo exige esta vez la perspectiva teológica del texto mismo: “*ipse interior homo cum suo inhabitatore [...] conveniat*”. El texto no solo indica que la verdad habita en el hombre (interpretación de Husserl), sino que el hombre habita en Aquel que es la verdad (sentido de la fórmula agustiniana). La fórmula es monadológica o teológica, no egológica o psicológica: no es la verdad la que proviene del hombre, sino el hombre que proviene de Dios como la verdad misma. En este sentido, el movimiento no es únicamente de introspección, sino, sobre todo, de elevación. De acuerdo con un movimiento que será largamente retomado y sistematizado por la posteridad, en particular por San Buenaventura, San Agustín pasa de la teología simbólica (*extra nos*) a la teología iluminativa (*intra nos*) y la teología mística (*supra nos*).

Así lo atestigua además el célebre pasaje del Libro III de *Confesiones*, en el que la lectura de la fórmula es llevada a término: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*” (III.6.11: 33). El *Deus interior intimo meo* (el Dios “más íntimo” a mí que yo mismo) no va sin un *Deus superior summo meo* (el Dios “más elevado” por encima de mí que lo más alto en mí). Aquí la cuestión no es simplemente ver o pensar a Dios por encima de sí, sino dejarse elevar e integrar a sí mismo en Aquel que está por encima de mí. Entrar “en” la Verdad por encima de mí y no exclusivamente hacer entrar a la verdad en mí, tal es la intención teológica, y no puramente filosófica, de San Agustín. El “*en lugar de sí*”, por retomar la fórmula del título de la obra de Marion sobre San Agustín, es según un juego de palabras por lo demás corriente, un “*en lo alto de sí*”, es decir, un modo o un *topos* por el cual el hombre es convertido en Dios (Falque, 2009).²

Este reverso husserliano, que consiste en dar la espalda a la elevación para preferir exclusivamente la introspección, atravesará el conjunto de la interpretación fenomenológica, con excepción de sus últimas tentativas descriptivas (Marion y Chrétien). De hecho, todo depende del tipo de relación que se mantiene con la teología. Así lo subraya con razón Luigi Alici comentando esta recuperación husserliana de San Agustín: “a medida que la investigación husserliana pone más énfasis en la positividad del *ego cogito*, el recurso a Agustín se va dilatando; la reivindicación de la autonomía fenomenológica va de la mano con un distanciamiento cada vez más marcado por la heteronomía de lo religioso” (Alici, 2006: 47-59). Si la fenomenología, como lo mostramos en nuestra rápida travesía, se ha contentado al menos por un tiempo con la egología, hoy ella vuelve con fuerza a la alterología, y por tanto también a lo religioso en el denominado “giro teológico”, al menos fiel a las fuentes agustinianas. Ni solo “sí mismo *para otro*” (Levinas) ni “sí mismo *como otro*” (Ricœur), Agustín abre, en realidad, la era del “sí mismo *por otro*” (Marion), según la cual el lugar del sí llega precisamente a no ser en sí, sino en Aquel que no es yo (Marion, 2008: 384). Husserl no es olvidado, sino de alguna forma sobrepasado en una egología que esta vez no prescinde de su alterología, o mejor, la filosofía de su dimensión teológica al menos en cuanto ella se desprende y extrae del pensamiento de los padres de la Iglesia.

Del ocuparse a la cura (Heidegger)

Es sabido, y de forma aún más explícita, que Martin Heidegger extrae su fuente fenomenológica, y en particular su tesis sobre la facticidad, de su relectura de la temática de la vida en San Agustín. Dedicando un curso del semestre de verano de 1921 en Freiburg sobre “Agustín y el neoplatonismo”, el fenomenólogo hace, en realidad, mucho más que buscar las raíces históricas en el pensamiento agustiniano. Releyendo el Libro X de *Confesiones*, lanza, probablemente sin proponérselo, lo que servirá de base a la ontología de *Ser y Tiempo* (1927), a saber, el concepto de “finitud” procedente de la “facticidad”, tanto en su sentido de “horizonte finito de la vida”, como de la “manera de vivir el peso de su vida”.

De la fórmula de *Confesiones* según la cual “la vida no es más que una prueba” hecha de “molestias” y “dificultades” –“¿No es acaso una prueba la vida humana sobre la tierra? ¿Quién querría molestias y dificultades?” (ibid. X.28.39: 292)³– el filósofo de Friburgo concluye que San Agustín “experimenta la vida fáctica, es decir, la *tentatio* (la tentación o la prueba)” determinada como *molestias*, es decir, como molestias o “agobio de la vida que la arrastra hacia abajo” (Heidegger, 1995: 205, 241). Entonces todo es cuestión de “peso” en Martin Heidegger, como también lo es, aunque solo en cierta medida, en San Agustín: *oneri mihi sum* [“soy una carga para mí mismo”] (*Conf.* X.28.39: 175).

² Sobre este punto, Marion, 2008: 147: “el hombre interior no constituye lo permanente de la verdad, pues, al contrario, él mismo habita en Aquel que abre la verdad”.

³ Agustín de Hipona, *Confesiones* X.28.39: 175: “Numquid non temptatio est uita humana super o terram? Quis uelit molestias et difficultates?”.

En efecto, hay dos pesos, dos medidas, y probablemente esto es lo que diferencia el pensamiento agustiniano de la reflexión heideggeriana. Lo hemos mostrado en otra ocasión, el *onus* no se identifica con el *pondus* en el Doctor de Hipona, de modo que el peso que dirige hacia abajo (*onus*) sigue siendo del orden de la “carga” o del “pecado”, mientras que el peso que dirige hacia lo alto (*pondus*) es del orden del amor y de lo creado: “Mi peso es mi amor, por él soy llevado adondequiera que yo me dirija” (*Conf. XIII.9.10: 398*).⁴ Allí donde Martin Heidegger ve en el *onus* la más alta determinación de la vida fáctica, es decir, el peso ordinario de la vida, San Agustín no encuentra al parecer otra cosa que su dimensión pecaminosa. El peso pesa especialmente porque soy el único en cargarlo, y recibir la gracia, al igual que encontrar mi ser creado es aceptar compartirlo: “Vengan a mí todos los que están apenados con el peso de la carga (*et oneratis estis*), que yo os haré descansar. [...] Porque mi yugo (*iugum*) es fácil, y mi carga ligera (*et onus meum leve*)” (Mt. 11: 28-30). Que la carga pesada pueda devenir ligera, o que yo pueda “cargar con liviandad la carga pesada”, para retomar a Kierkegaard, esto es lo que no vio Heidegger al leer a Agustín, colocando todo su “peso” en el *onus*, y no en el *pondus*, en la prueba y la tentación, y no en el ser creado y la gracia.⁵

Aún en este caso, y a la manera de Husserl, todo depende de cierta forma de concebir la relación de la filosofía con la teología, y de cómo se recortan las citas de las Escrituras. Allí donde uno (Husserl) rompe el lazo de la interiorización con la elevación (de la verdad en mí a yo en Aquel que es la verdad), el otro (Heidegger) quiebra la relación del ente mundano con el ser creado, para decirlo en términos de Pascal, de la “misericordia del hombre sin Dios” con la “felicidad del hombre con Dios”. Una vez más, la filosofía parece tanto más filosófica cuanto se separa de la perspectiva teológica, movimiento que luego se amplifica en la lectura del concepto de amor en San Agustín hecha por Hannah Arendt.

Una historia del deseo (Arendt)

Discípula de Heidegger y algo más..., Hannah Arendt jamás dejó, en verdad, de dialogar con Agustín, desde *El concepto de amor en Agustín* (tesis de habilitación de 1929) hasta el “Descubrimiento del hombre interior” en *La vida del espíritu* (póstumo, 1974).

El segundo ensayo (El descubrimiento del hombre interior) vuelve a la primera inspiración husserliana. Es “en el interior del hombre” (*in homine*) que se encuentra la verdad, aunque esta se presente aquí en términos de voluntad y ya no de entendimiento o al menos de intelección. Allí donde la *intentio* en Husserl pertenecía exclusivamente a la esfera gnoseológica, en Arendt deviene praxeológica: “el más fundamental de estos temas, retomado sin cesar, es el del ‘libre arbitrio de la voluntad’ (*liberum arbitrium voluntatis*)” (Arendt, 2002a: 345). Aquí la fuerza de la interpretación, aunque la intención podría y debería todavía discutirse, vuelve a considerar que San Agustín es “el único filósofo que los romanos han tenido” (Arendt, 2002a: 495). Dicho de otro modo, San Agustín es un pensador cristiano solo en cuanto es ante todo un pensador pagano, no despliega una teoría de la voluntad orientada a la gracia sino en tanto echa raíces en una tensión totalmente humana entre dos tendencias de una misma voluntad: “Se convirtió en el primer filósofo cristiano porque de un extremo a otro de su vida fue fiel a la filosofía. [...]. El punto de partida siguió siendo la búsqueda de la felicidad de los romanos y de los estoicos –aquella afirmación que el propio Cicerón no puso en duda: *Beati certe omnes esse volumus*– ‘es cierto que todos queremos ser felices’” (ibid.: 344).⁶

4 Agustín de Hipona, *Confesiones XIII.9.10: 246-247*: “Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”.

5 Véase sobre este punto Falque, 2013.

6 Cicerón, a su vez, es citado por Agustín de Hipona en *De Trinitate XIII.3.6: 389*: “At si dixisset: ‘Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis’”.

Se sabe, o al menos se siente, que la lectura de San Agustín hecha por Hannah Arendt es tanto más filosófica cuanto que no es teológica. No porque rechace utilizar conceptos teológicos, bien por el contrario (incluso la voluntad y el amor son pensados aquí en el marco del querer trinitario), sino porque estos teológúmenos están siempre al servicio de filosofemas: “nuestros análisis serán en gran medida extraños a la sumisión del dogma de Agustín a la autoridad de la Escritura y de la Iglesia, confía Arendt casi 50 años antes en *El concepto de amor en San Agustín* (1929), porque por principio están libres del dogma en su esencia y en su sentido” (Arendt, 2002b: 17). Aquí son planteados los fundamentos de *La condición humana* (1958). La vida activa o “vita activa” constituye la condición del hombre moderno, no oponiéndose a la vida contemplativa, sino absteniéndose de erradicar al hombre de su entorno. Por así decir, en San Agustín hay una “esfera preteológica” según Arendt, en particular en su concepto de amor como deseo, o incluso literalmente libido, y esto es lo que debe constituir el objeto de la verdadera filosofía.⁷ Sucede como si, siguiendo los pasos de Heidegger, todo llamado hacia otra vida o eternidad marcarse al mismo tiempo una fuga de esta vida, siendo esta la única vida verdadera: “el renunciamiento a sí (por una vida que no conozca la muerte) es pseudo-cristiana, prosigue la filósofa [...] pseudo-cristiana porque él no procede de la conciencia de su propio ser creatura y de la insuficiencia de todo lo que es humano”. Disfrutar en la felicidad es siempre “estar cerca del objeto deseado, seguro y sin inquietud”, según San Agustín retomado y criticado en este punto por Arendt (2002b: 50-52). Incluso más que en Heidegger, en Hannah Arendt no hay vida sin praxis o sin “inquietud de lo creado”. Tal es lo que nos enseña su lectura agustiniana, hecha de humanidad, es decir, de amor y deseo (*amor et libido*), tanto más intensos cuanto que nunca se satisfacen.

Con Arendt, la brecha entre lo teológico y lo filosófico en la interpretación de San Agustín alcanza su punto más alto, llevando al límite los primeros comienzos husserlianos de la división entre interiorización y elevación, y culminando la ruptura heideggeriana del peso pesado (*onus*) y el peso ligero (*pondus*). En realidad, solo cuenta un único imperativo, esta vez fenomenológico, que permanece en el horizonte de todo el pensamiento filosófico de la época: la “ausencia de todo presupuesto” (Husserl) y el “ateísmo metodológico de rigor” (Heidegger). La fenomenología está lejos de todo “giro teológico”. Ciertamente, la teología puede servir a la filosofía mediante el despliegue del concepto de persona, concepto extraído de la trinidad, pero la filosofía no puede serle útil a la teología (por ejemplo, indicando el necesario pasaje por el otro, o más precisamente por el Todo Otro, para acceder a sí).

El giro hermenéutico

El verbo interior (Gadamer)

Con Hans-Georg Gadamer la veta fenomenológica de la lectura agustiniana se vuelve hermenéutica, pero lo hace de acuerdo con un concepto muy amplio de hermenéutica que depende más de la verdad de la experiencia que de la verdad del texto (Ricœur). En este sentido, el verbo no es marca escrita, ni soporte de un mundo según una función de diferenciación entre el autor, el lector y el referente, sino un proferir que, en el caso de San Agustín precisamente, nos permite ver lo que hay de palabra “en el interior” o “desde el interior”.

Siguiendo siempre y categóricamente el imperativo husserliano de la verdad interior, de alguna forma Gadamer prefiere el logos eterno al logos temporal, el verbo increado al verbo encarnado: “El mayor milagro del lenguaje no estriba en que el Verbo se haga carne que salga de sí y pase al ser exterior, sino en el hecho de que eso que sale de sí y

⁷ Cf. Arendt, 2002b: 25ss para la esfera preteológica; 36ss para el deseo como libido. Véase también Adendt, 2003: 21ss.

se exterioriza en la expresión, sea desde siempre el Verbo. Que el Verbo está en Dios, y lo está desde toda la eternidad, es la doctrina de la Iglesia que sale triunfante de la lucha contra el subordinacionismo. Doctrina que introduce el lenguaje en el corazón del pensamiento” (Gadamer, 1999: 504). En efecto, con San Agustín y el *De trinitate* el pensamiento filosófico sale de la división estoica del *logos eindiathetos* (discurso interior) y el *logos prophorikos* (discurso exterior). El Hijo, como Verbo, habla verdaderamente “en sí” como Dios, y en Dios como Trinidad. Una lengua ya se teje en el interior y desde el interior, incluso en el pensamiento, sin reducir necesariamente la palabra a su expresividad exterior.

Con Gadamer, un paso más es dado en relación con las lecturas fenomenológicas anteriores de San Agustín. Anteriormente atrapado en la vivencia (del pensamiento en Husserl, de la vida en Heidegger, de la condición humana en Arendt), ahora el corpus agustiniano enseña lo que acontece en la lengua. Ciertamente, la línea husserliana de la interioridad es llevada al límite y agotada hasta el final. Nada, o casi nada, persiste de la exterioridad, y el Verbo en sí reúne en conjunto interioridad y exterioridad. Como lo ha señalado Jean Grondin, en su comparación entre “Gadamer y Agustín”, existe un “peligro de mentalismo” en el hermeneuta, que solamente una salida del agustinismo permite evitar (Grondin, 1993). Gadamer lo percibe, o al menos lo sabe, pues se vuelve hacia Santo Tomás de Aquino para reencontrar el “carácter procesual” del Verbo interior y de la Trinidad (Gadamer, 1999: 508). En efecto, parece como si, al momento de sustraerse de la interioridad, también fuera necesario deshacerse de San Agustín, encerrado en el pensamiento pretendidamente exclusivo de lo interno contra toda salida a lo externo, en la esfera del ego contra todo espesor del mundo. Tal es, por ejemplo, el prejuicio de Ricoeur sobre la concepción agustiniana del tiempo, donde opone equivocadamente, y como mínimo de forma demasiado sesgada, el “tiempo del alma” (egología) y el “tiempo del mundo” (cosmología).

La lectura desviada (Ricoeur)

No se hará un análisis de los principios metodológicos de la lectura ricœuriana de San Agustín, algo que ya se hizo con precisión y valentía, al menos en Francia (Bochet, 1993). Entre las múltiples remisiones e interpretaciones de San Agustín hechas por el hermeneuta –el pecado original (*El conflicto de las interpretaciones*), el sí mismo y las Escrituras (*Pensar la biblia*), la memoria (*La memoria, la historia, el olvido*), la falibilidad (*El mal*), etc.– aquí nos ceñiremos esencialmente a lo que es, o a lo que fue, el “tiempo” (*Tiempo y narración*) para ilustrar cómo se trata de una lectura “desviada”.

Al decir de Ricoeur comentando el Libro XI de *Confesiones* en *Tiempo y narración*, un “fracaso” grava todo el pensamiento de San Agustín: “El fracaso de no haber logrado *sustituir* una concepción psicológica del tiempo por una concepción cosmológica, pese al irrecusable progreso que representa esta psicología respecto a cualquier cosmología” (Ricoeur, 2009: 643). Ciertamente, estaremos agradecidos con Ricoeur por haber devuelto los conceptos husserlianos de pasividad al corazón mismo de la temporalidad, y haber mostrado que las síntesis pasivas en la temporalidad fenomenológica (la conciencia interna del tiempo) podían también descifrarse en la temporalidad extática agustiniana (*intentio, distentio, extensio*). Pero, sin embargo, ¿es posible “lamentar” que San Agustín no pudiera ni supiera preferir de forma definitiva lo psicológico a lo cosmológico, el tiempo subjetivo al tiempo objetivo, cuando precisamente esta no era su perspectiva? Como señala Alici, “la dicotomía planteada por Ricoeur entre el tiempo del alma y el tiempo del mundo proviene precisamente del horizonte fenomenológico a partir del cual él lee a Agustín” (1999: 252-253).

Ahí tenemos un ejemplo tipo, o típico, de lo que denominamos “lectura desviada”. La infidelidad al texto (equilibrio de lo egológico y de lo cosmológico) hace de alguna forma deplorar el texto (el exceso de lo cosmológico) e insidiosamente preferir su

propia escritura o intención sobre aquello que está escrito y abordado de otro modo (la reducción más que la objetivación). Entonces, ¿debe decirse que solo la ortodoxia definiría lo que es la verdadera fenomenología: la de Agustín, pero también la de cualquier interpretación contemporánea? A nuestro entender, esto es como establecer defensas incapaces de detener un pensamiento en marcha, más preocupado por la fecundidad de sus cruces que por la rectitud de su ordenamiento. El texto no dice solamente lo que dice, para retomar la famosa distinción de Ricœur (su sentido o intención), también dice lo que *me* dice (su significación o interpretación). Tal es el principio que, sin ser formulado, es radicalizado esta vez por Jean-Luc Marion y Jean-Louis Chrétien en sus respectivas lecturas de San Agustín.

Descripciones fenomenológicas

La cuestión metafísica (Marion)

Un mismo método, o un trazado idéntico, marca la confluencia de las dos interpretaciones más actuales de San Agustín: la “necesidad de acercarse al menos al punto de vista del propio San Agustín” (Marion), o “describir lo más rigurosamente posible lo que son los actos de habla para San Agustín” (Chrétien). “Acercarse”, “describir” (Marion, 2008: 20; Chrétien, 2002: 8) En el paso contemporáneo de la fenomenología, que suscribimos plenamente en este punto, se ejercita, con o sin razón, una tentativa quizá novedosa, ya no hablar sobre el texto, sino a partir del texto. No leo las Sagradas Escrituras, ni a San Agustín, sino que “me dejo leer” por las Sagradas Escrituras, incluso por San Agustín. El objetivo no es que “yo” comprenda, en el retorno hacia la apropiación de la que mostramos que la hermenéutica de Ricœur no está exenta, sino que yo “sea comprendido”, en el sentido de ser captado o integrado en el discurso, cuando no en lo vivido, de Aquello mismo que está en cuestión. En vez de apropiarme del texto como si yo fuese siempre yo mismo, y primeramente la cuestión y en cuestión, quizás yo estoy más llamado hoy a desapropiármelo, a dejarme leer por él más que de leerme en él (Falque, 2011: 99-115).

En el transcurso de su planteo, como lo muestra brillantemente *Au lieu de soi* de Marion (2008), la “*confessio*” lleva a la confesión: “los trece libros que escribí de mis *Confesiones* alaban a Dios, reconoce San Agustín en sus *Retractaciones* [...]. Produjeron este efecto sobre mí cuando los escribí, y todavía lo hacen cuando los (re) leo” (Marion, 2008: 65). Así, las *Confesiones* aparecen como “una máquina de producir, producir una *confessio* en cada uno de sus lectores, suscitando el *intellectus* y el *affectus* humanos por Dios” (Marion, 2008: 71). Queda claro, pues, que la lectura contemporánea de San Agustín no se contenta, o al menos no únicamente, con obtener elucidaciones fenomenológicas de textos teológicos (el ego, el cuidado, la praxis, el lenguaje, el flujo del tiempo, etc.), sino más bien con acceder “existencialmente” o, por el modo de lo vivido del texto, a la dimensión propia de su existir para que yo también lo encuentre.

Entonces, ¿puede decirse que ya no se plantea la cuestión de la distinción entre filosofía y teología, así como tampoco entre fenomenología y metafísica? En un debate por lo menos fecundo, sobre el que recientemente ha dado una respuesta, la posición de Jean-Luc Marion tiene con qué sorprender: San Agustín es un “no metafísico”, él “no habla la lengua de la metafísica”, o mejor: “él no utiliza los conceptos fundamentales del neoplatonismo o de los neoplatónicos” (Marion, 2008: 19 y 28, resp.). Precizando la posición, o más bien su posición, en una reciente respuesta titulada “*Substantia*. Nota sobre el uso de *substantia* en San Agustín y su pertenencia a la historia de la metafísica”, el autor precisa que ciertamente San Agustín utiliza términos que pueden denominarse metafísicos (*substantia* o *essentia*, por ejemplo) pero de forma “pre-metafísica” para jugar hoy un rol “post-metafísico” (Marion, 2008: 692).

Dejando al margen esta larga *disputatio*, recordemos al menos que, a nuestros ojos, no basta con tomar el simple reverso de Heidegger para salir de la posición de Heidegger. Mientras que el primero (Heidegger) le reprocha a San Agustín ser “infelizmente griego”, el segundo (Marion) le replica ser “absolutamente no griego” (Falque, 2009: 384-386). Permanecer en los opuestos nos parece carente de matices. Remitiendo al primer capítulo de nuestra obra *Dios, la carne, el otro*, preferimos mostrar que metafísica y teología se mantienen “en tensión” en San Agustín (como se ve en las categorías de relación y sustancia en los libros V y VII del *De Trinitate*), y que de permanecer en los extremos, se corre el riesgo de querer “deshelenizar” (H. Küng), incluso “desmitologizar” (R. Bultmann), en un momento en que “la helenización de la fe es la contraparte de la deshumanización de su contenido” (A. Grillmeier). Dicho de otro modo, el momento o el pasaje por lo griego es precisamente la condición para no hablar solo griego, en lengua griega (Falque, 2009: 388-390). Hay que insistir con Boecio: todas las categorías cambian de sentido cuando las aplicamos a Dios (*De Trinitate* 4).⁸ A nuestro entender, es de semejante transformación o más bien mutación, que la propia fenomenología debe tomar nota cuando se trata de leer e interpretar textos de tenor teológico (Falque, 2008: 49-85).

El habla en acto (Chrétien)

En fin, ¿qué se debe hacer con la distinción entre filosofía y teología, y ya no solo entre fenomenología y metafísica? La cuestión se plantea con razón al término de esta diligencia sobre las tierras de la fenomenología heredera e intérprete del Doctor de Hipona, en donde la queja por la separación entre filosofía y teología a menudo sirve como punta de lanza para la malinterpretación de los textos del propio San Agustín. La “esquizofrenia controlada que es siempre mi régimen de pensamiento”, como dice Ricœur en *Crítica y convicción* (2003: 10) condensa, según Isabelle Bochet, el origen de los malentendidos, forzando de forma arbitraria el rasgo filosófico de un texto o de un corpus primariamente teológico: “Ricœur desvía notablemente la concepción agustiniana por su constante precaución de mantener la distinción entre filosofía y teología” (Bochet, 2004: 100). El hecho de plantear *a priori* una frontera entre filosofía y teología, especialmente en una época donde no existía algo semejante, o al menos no se planteaba de ese modo, acaba enturbiando “el enfoque de San Agustín a partir de San Agustín”, quien no se preocupaba de la una (la filosofía) más que de la otra (la teología), sino que buscaba una “sabiduría” común.

Aun si teología y filosofía no pueden ser confundidas, no hace falta decir que se trata de facultades interiores (en nosotros mismos) o exteriores (en las instituciones). El enfoque filosófico que consiste en primer lugar en interrogar al hombre, incluso a propósito de San Agustín, se aparta de la vía teológica, que se dirige primeramente a Dios, tanto más dado cuanto que él está escrituralmente revelado. Si las vías son opuestas, y los puntos de partida diversos, el objeto sin embargo sigue siendo el mismo. Se puede hablar de la plegaria, de la confesión, de la alabanza, como filósofo, sin usurparle al creyente que confiesa su prerrogativa como teólogo. Uno (el filósofo) interroga lo posible, otro (el teólogo) lo efectivo; uno describe, otro explica. Por supuesto, el enfoque es diferente, pero el objeto es el mismo, tanto más ricamente analizado cuanto que se aborda de otro modo (Falque, 2005: 45-56).

La obra de Jean-Louis Chrétien *Saint Augustin et les actes de parole* (2002) es en este punto un modelo del género, aunque yuxtaponer experiencias no constituya un corpus de ciencia. Al quedarse demasiado en lo diverso, el fenomenólogo bien podría a veces no salir del único método de los padres. “Interrogar”, “escuchar”, “comer y beber”, “rumiar”, “eructar”, “traducir”, “leer”, “callarse”, “enseñar”, “gritar”, “cantar”, “benedicir”...

⁸ Boecio, *De trinitate* 4: 173: “At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt”.

son actos, no solamente de palabra, sino también del cuerpo y del pensamiento. San Agustín es el cantor de las “cinestesis”, y eso también lo hemos olvidado. Al poner en movimiento las palabras del Verbo, hace visible los lineamientos de la carne. Este libro sobre San Agustín, subraya el fenomenólogo a manera de prólogo, “es un libro *con* él, y no un libro *sobre* él” (Chrétien, 2002: 10).

Hablar “con” y no “sobre”, o ya no solamente hablar “sobre”. Tal es lo que probablemente, aún hoy en día, separa a los historiadores de la filosofía, por un lado, y a los fenomenólogos, por otro. Los primeros precisan de los segundos y los segundos de los primeros -ya no exclusivamente para que esta vez colaboren en un servicio mutuo (las fuentes para la historia y la actualización para la fenomenología), sino para comprometerse juntos en caminos de pensamiento que no dejarán de entrecruzarse: “¿Tú buscas qué Dios es Cristo? –se pregunta San Agustín en el *Sermón* 261–. Escúchame, o más bien, escucha *con* migo (*audi me, imo audi mecum*): escuchemos juntos, aprendamos juntos. No es porque yo hable y ustedes escuchen, que yo no escucho también con ustedes. Cuando escuchas: ‘Cristo es Dios’, buscas, entonces, qué Dios es Cristo. Escucha *con* migo: no digo escúchame a mí, sino que escuches *con* migo. En efecto, en esta escuela, todos somos condiscípulos”.⁹

⁹ Agustín de Hipona, *Sermo* 261.2: “Quaeris qualis Deus Christus? Audi me, immo audi mecum; simul audiamus, simul discamus. Non enim quia loquor et vos auditis, ideo vobiscum non audio. Quaeris ergo, cum audis: Deus est Christus, qualis Deus Christus? Audi mecum: non, inquam, me audi, sed mecum. In hac enim schola omnes sumus condiscipuli”. Aquí citado y comentado *apud* Chrétien, 2002: 27-28.

Bibliografía

Ediciones latinas

- » Augustinus Hipponensis (1865). *Sermones*. Ed. Migne, J.-P. París. (PL 38).
- » Augustinus Hipponensis (1962). *De doctrina christiana. De vera religione*. Ed. Daur, K.D, Martin, J. Turnhout: Brepols. (CCSL 32).
- » Augustinus Hipponensis (1968). *De Trinitate* (Libri XII-XV). Ed. Mountain, W. J. Aux. Glorie, Fr. Turnhout: Brepols. (CCSL 50A).
- » Augustinus Hipponensis (1981). *Confessionum*. Ed. Verheijen, L. Turnhout: Brepols. (CCSL 27).
- » Boethius (2005). *De Consolatione Philosophiae. Opuscula Theologica*. Ed. Moreschini, C. Múnich-Leipzig: K. G. Saur.

Traducciones

- » Arendt, H. (2002a). *La vida del espíritu*. Trad. del Corral, C. Barcelona: Paidós.
- » Arendt, H. (2002b). *El concepto de amor en San Agustín*. Trad. Serrano de Haro, A. Madrid: Encuentro.
- » Arendt, H. (2003). *La condición humana*. Trad. Gil Novales, R. Buenos Aires: Paidós.
- » Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método I*. Trad. Agud Aparicio, A. y de Agapito, R. Salamanca: Sígueme.
- » Ricoeur, P. (2003). *Crítica y convicción*. Trad. Palacio Tauste, J. Madrid: Síntesis.
- » Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración. Tomo III: El tiempo narrado*. Trad. Neira Calvo, A. México: Siglo XXI.

Fuentes contemporáneas y bibliografía complementaria

- » Alici, L. (1999). *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*. Roma: Città Nuova.
- » Alici, L. (2006). "Augustin notre contemporain", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 240.3, 47-59.
- » Arendt, H. (1983). *La vie de l'esprit*. T. 2, París: PUF.
- » Arendt, H. (1999). *Le concept d'amour chez Saint Augustin*. París: Payot.
- » Bochet, I. (2004). *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*. París: Editions des facultés jésuites de Paris.
- » Chrétien, J.-L. (2002). *Saint Augustin et les actes de parole*. París: PUF.
- » Falque, E. (2005). "Tuilage et conversion de la philosophie par la théologie". En: Falque, E. y Zielinski, A. (eds.). *Philosophie et théologie en dialogue. 1996-2006. Lipt une trace*. París: L'Harmattan, 45-56.
- » Falque, E. (2009). "Le Haut Lieu du soi: une *disputatio* théologique et phénoménologique", *Revue de Métaphysique et de Morale* 63, 369-390.

- » Falque, E. (2011). "L'herméneutique est-elle fondamentale? Hommage à Paul Ricoeur", *Archivio di Filosofia (cinquantenaire du colloque Enrico Castelli)* 79.2, 99-115.
- » Falque, E. (2008). *Dieu, la chair et l'autre, D'Irénée à Duns Scot*. Paris: PUF.
- » Falque, E. (2013). "Après la métaphysique? Le 'poids de la vie' selon saint Augustin". En: de Libera, A. (ed.). *Après la métaphysique: saint Augustin?* Paris: Vrin, 111-128.
- » Gadamer, H-G. (1996). *Verité et méthode*. Paris: Seuil.
- » Grondin, J. (1993). *L'universalité de l'herméneutique*. Paris: PUF.
- » Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* 1. "Einleitung in die Phänomenologie der Religion" (1920/21); 2. "Augustinus und der Neuplatonismus" (1921); 3. "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik". Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann. (GA 60).
- » Husserl, E. (1989). *Méditations cartésiennes*. Paris: Vrin.
- » Marion, J.-L. (2008). *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF.
- » Ricoeur, P. (1980). *Critique de la conviction*. Paris: Seuil.