

SAN AGUSTÍN: LA ALTERNATIVA DEL DESEO Y EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA

Aníbal Fornari*

SÍNTESE – Partindo do questionamento acerca da origem da confiança de Agostinho na objetividade inerente à subjetividade humana, ligada essencialmente à pergunta pela verdade, o autor desenvolve o modo como Agostinho realiza a passagem do não-eu para o eu, enfocando a investigação de Agostinho sobre a liberdade do ser humano e sobre a perda da liberdade, bem como o modo como o ser humano experimenta o desejo, a desordem e a violência do seu próprio eu, podendo perdê-lo. **PALAVRAS CHAVE** – A concepção de Agostinho acerca do eu. Liberdade. Vontade. Desejo. Violência. Subjetividade. Verdade.

ABSTRACT – Having as starting point the question about the origin of Augustine's confidence in the objectivity inherent to the subjectivity of human being, essentially linked to the question for the truth, the author develops the way Augustine makes the passage from the non-self to the self, putting focus on Augustine's investigation of human freedom and lost of freedom, as well as the way human being experiences desire, disorder and violence in his own self, being in danger of losing it.

KEY WORDS – Augustine's conception of the self. Freedom. Will. Desire. Violence. Subjectivity. Truth.

1 El pasaje del no-yo al yo

¿Desde dónde se constituye en Agustín la confianza en el sentido de la objetividad inherente a la subjetividad, en cuanto ésta es ante todo demanda de verdad? Ricoeur sitúa a Agustín, sobre todo el Agustín de las *Confesiones*, en la *tradición de la mirada interior*¹. En realidad, este vital y ecléctico joven literato filsofante afro-romano, que vive en la bisagra del siglo IV-V, sólo tras su conversión adquiere esa mirada interior en su sentido intencional fuerte y objetivo. Un acontecimiento decisivo y único genera en él una nueva autoconciencia, asumiendo su previa tensión existencial y superando su indefinido intimismo razonador. ¿Cuál es la experiencia precedente que Agustín trae acerca de lo que es una subjetividad filosóficamente formada? Se trata de una conciencia que es crítica en cuanto sistemáticamente es capaz de preservarse de un compromiso con la verdad, en el sentido de que todo límite se convierte en pretexto para tomar distancia y declarar

* CONICET – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Católica de Santa Fe – Argentina.

¹ Ricoeur, Paul, *L'histoire, la memoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000, p. 115 y ss.

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 3	Setembro 2003	p. 361-373
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

su inaccesibilidad. En su primer documento autobiográfico² recuerda que, al abandonar "a los maniqueos -sobre todo después de haber atravesado este mar [llegado a Roma]- los académicos tuvieron largamente el timón de mi nave, en la lucha contra todos los vientos". Sabía que "a través de muchos siglos y muchas controversias se ha configurado, según mi entender, una enseñanza común de la verdadera filosofía"³. Platón y Aristóteles, Plotino y Porfirio, más allá de sus acentos y diferencias interpretativas, reconocen algunas verdades básicas comunes y concuerdan en que el ímpetu interior potente del intelecto humano hacia la verdad es correlativo a una capacidad receptiva del manifestarse de aquello que es en realidad, por sobre las propias opiniones y previsiones, desde la inagotable exterioridad de lo real. Pero los académicos le habían dado una posición metódica para regular esa potente capacidad receptiva y preservarse en la afirmación intelectual de sí-mismo, desde una propia medida preestablecida para mantenerse incuestionable. "Tenía la idea que los más talentosos de todos los filósofos fuesen los académicos, en cuanto habían afirmado que es necesario dudar de toda cosa y habían sentenciado que para el hombre la verdad es totalmente incognoscible"⁴.

Para este escepticismo académico, auténtico filósofo es quien argumenta manteniendo la neutralidad respecto a contenidos comprometedores porque últimos y que, siendo tales, no pueden ser regulados desde una instancia de control previsible por la sola razón, como capacidad de autoafirmación existencial. Entonces, la sabiduría auténtica es, precisamente, buscar la verdad sin esperanza de encontrarla, porque los académicos dan por obvio que el encuentro cierra la búsqueda. Ahora bien, ¿qué tipo de subjetividad y qué tipo de encuentro con la verdad tiene en cuenta el escepticismo académico? Se trata ante todo de una concepción genérica y racionalista de la subjetividad, que devalúa los aportes gnoseológicos de la sensibilidad corporal y la forma propia de los concretos contenidos de conocimiento. Por eso es una concepción que enfatiza unilateralmente el aspecto metodológico apriorístico y dialéctico-argumentativo, a fin de que la subjetividad se asegure a sí misma como último tribunal homologante de toda legítima manifestabilidad del ser. Esta concepción de la subjetividad, inmunizada respecto de la concreta apertura intencional de la corporeidad, tiende a desvincular la razón tanto del deseo cuanto de la experiencia. En consecuencia, el encuentro *de* la verdad nunca es un encuentro *con*. Es encuentro *de* una *idea*, de una teoría o doctrina, cual desdoblamiento de un sujeto genérico en un pensamiento genérico; pero no es ya un encuentro *con* una *presencia* que corresponde al deseo-de-ser y testimonia un sentido. Una presencia es siempre un dato de la experiencia que tiene su lugar de manifestación en un momento concreto del tiempo histórico. Este sentido de la presencia sólo puede tener como correlato el dinamismo encarnado y la pluralidad existencial del yo-en-acción.

² San Agustín, *De vita beata*, 4.

³ San Agustín, *Contra Academicos*, 3, 19, 42.

⁴ San Agustín, *Confesiones*, 5, 10, 19.

En un sorprendente pasaje final del capítulo referido al acontecimiento del hombre en el universo⁵, en fuerte discusión con la concepción neoplatónica y gnóstica de las almas eternas sometidas a la decadencia de las sucesivas reencarnaciones, de modo que el origen del mal radica, según esas concepciones, en la corporeidad, Agustín se refiere a la contradicción que esto implica respecto a la positividad del hecho de la singularidad y de la pluralidad humanas. La alteridad y distinción que el hombre comparte con los seres, en él "se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos"⁶. La constatación de la ineliminable e insaturable exigencia de felicidad que inviste y conmueve al yo concreto y es índice de su singularidad y libertad, se contraponen a la mecánica innatural de aquellas almas impersonales que circulan trágicamente, *ab aeterno*, desde su sitio trascendente hacia la miseria y la corrupción terrena, para desde allí iniciar una accessis de liberación, posible a unos pocos y para reinsertarse en el ciclo de lo eterno. El universo es un todo recurrente en el eterno retorno de lo mismo, reeditado por cada ejemplar de la especie humana en cuanto repite este ciclo desechando lo contingente. Aunque la trascendencia del alma es afirmada y en ello se atisba la excepcionalidad de lo humano, sin embargo no se percibe la novedad del *yo enarnado*, de cada hombre que viene a este mundo. No se percibe que el nacimiento mismo de cada yo es un acontecimiento ontológico, el inicio de algo nuevo en el mundo que se orienta hacia su realización a través de sucesivos re-inicios.

Según Agustín, la primera condición ontológica de toda acción y de toda posible iniciativa es que el agente sea realmente él mismo un inicio. Más aún, si el inicio no reacontece siempre de nuevo el mundo mismo es un conglomerado in-mundo, para nadie, no llegaría a la categoría del todo significativo y no mostraría su direccionalidad como el universo. Refiriéndose al hombre dice Agustín: "*quod initium eo modo antea numquam fuit*. Lo que es inicio nunca fue así antes. *Hoc [Initium] ergo ut esset, creatus est homo*. Entonces, para que haya un inicio fue creado el hombre, *ante quem nullus fuit*, antes del cual no hubo nadie"⁷. Si la palabra "yo" debe ser tomada en serio, no puede menos que referirse al dato excepcional de un existente singular irreductible a la totalidad de sus antecedentes cósmico-biológicos. Como nota H. Arendt, Agustín «empleaba la palabra *initium* para indicar el comienzo del hombre [de cada hombre] y *principium* para designar el comienzo del universo (...). Como puede verse (...) la palabra *principium*⁸ tenía para san Agustín un significado mucho menos radical; el comienzo del mundo 'no significa que nada fuera hecho antes (porque los ángeles existían)', mientras que explícitamente añade (...) con referencia al hombre, que nadie existía antes de él"⁹.

⁵ San Agustín, *De civitate Dei*, XII, 20, 1, 2, 3. Toda intercalación entre corchetes hecha sobre citas de Agustín, es mía.

⁶ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires-México: Paidós, 1993, p. 202.

⁷ *De civitate Dei*, XII, 20, 4.

⁸ Cfr. *Ibid.*, XI, 32.

⁹ Arendt, H. op. cit., p. 267, nota 3.

El concepto de iniciativa, en su peso real y responsabilizante, sólo es inteligible como acción que se auto-imputa *álguien*, el *quién* de la acción, cuya autoconciencia acontece cuando el agente advierte que nadie puede sustituirlo en ese nuevo inicio que lo hace creativo e imputable. Por eso mismo, la acción es iniciativa y lleva en sí misma la posibilidad de iniciar algo nuevo, como origen, como significatividad y como expresión, aún bajo la apariencia de una acción banal, de un movimiento dentro de una serie ya conocida o de un acto repetido. Y no se trata de un énfasis sobregregado. Es la estructura intencional de toda acción como establecimiento puntual de una relación con el mundo que ante todo es una relación con el otro, con la insondabilidad del yo del otro y, desde esa referencia, con las cosas, los instrumentos, los elementos y el universo. La estructura intencional de toda acción como deseo infinito que se hace iniciativa finita consiste, entonces, en ser un *gesto*, en comunicar un significado dentro del límite de la circunstancia. Y esto es un comunicarse a sí mismo como un yo corporal finito que en cada caso existe, en su relación con los entes, como relación al ser y nexa con lo infinito. ¿Cómo es fácticamente posible este salto desde la constitución ontológica del yo a su autoconciencia fenomenológica de ser inicio singular, pluralidad irrepetible y respuesta gestual en el horizonte infinito del destino?

El mismo San Agustín, en cuanto piensa lo que experimenta y vive, realiza existencialmente este salto al toparse con otro – en medio de su académico discurrir dialéctico y sin poder no obstante restringir la amplitud pulsional del estructural deseo-de-ser. El otro se hace presente en el perfil humano del *hecho* cristiano encarnado en la persona singular del patricio romano Ambrosio de Milán. El salto del no-yo al yo es generado por un tú accesible y diverso, no por un razonamiento doctrinario acerca de la verdad tomada en abstracto. Se trata del impacto producido por un preciso encuentro totalizante que contiene el atractivo de una realidad humana excepcional con la que se intuye una correspondencia adecuada al propio deseo-de-ser. El yo se mueve hacia su auténtico sí-mismo, hacia su *ipseidad*, cuando es tomado en serio por un tú que lo hace saltar a la autoconciencia. El siguiente fragmento descriptivo es revelador de cada uno de los conceptos recién vertidos: “Así vine a Milán donde estaba Ambrosio [circunstancia espacio-temporal precisa que se torna significativa por el atractivo suscitado por una presencia intuida como diversa], conocido por todo el mundo como uno de los mejores hombres... [posible encuentro con un tú concreto y excepcional]. Aquél hombre de Dios [excepcional porque implica y visibiliza el destino] me recibió paternalmente y, como buen obispo, se mostró muy contento por mi visita [el encuentro es acontecimiento porque en él se es reconocido como único]. Yo, por mi parte, comencé a amarlo no como maestro de la verdad (yo no esperaba encontrarla en tu Iglesia) sino como una persona bondadosa conmigo [el yo acontece desde el tú y en él se desencadena un proceso de respuesta desde una adhesión racional y afectiva que se verifica como correspondencia verdadera, excedente al mero discurso]”¹⁰. El hecho cristiano como

¹⁰ *Confesiones*, 5, 13, 23.

método es unidad de forma y contenido. El encuentro es una conversión a la verdad de sí-mismo que abre la propia originalidad y también desata la personalidad filosófica de Agustín. La perspectiva reflexiva universalizable de la filosofía le hace profundizar su dramático pasaje existencial del no-yo al yo desde un tu/Tu, en el sentido de profundizarlo en su condición histórico-trascendental de posibilidad.

2 El yo, la libertad y la ilusión

Una transformación auténtica y novedosa de la filosofía, realizada críticamente y dejada abierta sobre su potente tronco histórico precedente (a diferencia de una deformación unilateralizante), es correlativa al alcance ontológico de un dato nuevo que acontece. El pasaje fenomenológico-existencial del no-yo al yo desde la auto-manifestación histórica del Tú absoluto, ubica al problema humano personal en una primacía abarcadora del cosmos y la pólis. Con Agustín queda definida una etapa metodológica nueva de la historia de la filosofía y otro modo de considerar la alternativa entre la verdad y la ilusión. La antigua filosofía greco-romana evidenció, también para Agustín, la efectividad del camino humano a la verdad, los trágicos límites para su real accesibilidad y la alta razonabilidad de una posible e imprevisible iniciativa reveladora y salvífica del hombre desde la fontal bondad del ser, considerado racionalmente en su unidad última religante. Desde Agustín, la perspectiva universal de la racionalidad guiada por la cuestión del ser a partir del anclaje en la experiencia, parte de la dimensión histórico-antropológica y cuestiona tanto una salida salvífica mediante la realización moral y política conducida desde la filosofía, cuanto la reducción cósmico-epistemológica del punto de partida y de la finalidad del saber filosófico y de la contemplación teórica.

Ahora bien, para deslindar todo compromiso con una versión intimista del yo, importa aventurar una hipótesis de articulación entre *Confessiones* y *De civitate Dei*. La transformación de la filosofía en fenomenología de las implicaciones fundamentales del acontecimiento histórico de la autoconciencia del yo. En *De civitate Dei* adquiere relevancia epocal ese individuo humano que precede, prefigura y anticipa la centralidad del Hecho cristológico. Éste coloca en la historia la pretensión personal de ser el cumplimiento divino de la espera de plenitud humana, prometida a la naturaleza misma del yo e históricamente revelada y definida en su contenido personal por ese Hecho. Abraham¹¹ es ese particular en sí mismo insignificante que es convocado a una misión propedéutica a esa promesa de significación universal, con miras al advenimiento de la plenitud de los tiempos. Ninguna de las grandes filosofías de la historia ya puede omitirlo. A partir de Abraham comienza a evidenciarse en qué consiste la nueva pólis y a explicitarse con claridad pedagógica el contenido determinado de la promesa que desde el inicio e indeterminadamente urge como espera en el corazón del yo y a la que éste, adueñándose, pretende determinarla por sí mismo. La educación a la autoconciencia del yo es un largo camino en el que la fidelidad divina no se ahorra

¹¹ Cfr. *De civitate Dei*, XVI, cap. 12 a cap. 36.

ninguna de las peripecias y claudicaciones humanas, para poner esa educación a la altura de la amplitud y profundidad de la dramática lucha en el hombre y entre los hombres. El individuo Abraham, diluido en lo colectivo, en la hegemonía de la etnia, adaptado a su terruño doméstico, es reclamado a llevar las anclas para constituir una nación más grande y trans-étnica porque en él *serán bendecidas todas las naciones de la tierra*. De ahí la extrema puesta a prueba de la medida de su confianza, razonable, arriesgada y probada, en Quien lo llama. Este designio "político" universal de un individuo que vive de la fe en un Otro que le es maestro, contrasta metodológicamente con los tres grandes imperios florecientes (greco-sicionio, egipcio y asirio – Europa, África y Asia) que lo rodean. Son ese tipo de "sociedad de los hombres que viven según el hombre"¹². Es decir, según la ilusión determinada por la *libido dominandi*. En virtud de una elección que lo asume desde su origen y para su destino en el ser, Abraham accede a la conciencia de ser realmente ese *unicum* que cada hombre, aún desconociéndolo, también lo es. Por una preferencia que lo acompaña y lo hace protagonista de una historia, asumiendo todos sus vínculos humanos concretos, Abraham es introducido por la presencia, la palabra y la iniciativa de Otro en la experiencia de una sociabilidad nueva, de un pueblo definido por la irrenunciabilidad a la exigencia de felicidad. Como dice Hannah Arendt, "el discurso y la acción revelan esta única cualidad de ser distinto. Mediante ellos, (...) los seres humanos se presentan unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres. Esta apariencia, diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa; pero en una iniciativa (el *appetitus beatitudinis*) que ningún ser humano puede detener y seguir siendo humano"¹³. Tanto el nacimiento del yo cuanto el acceso a su autoconciencia implican la presencia y la iniciativa de un Tú que, con palabras puntules y signos empíricos, provoca al yo a tomar en serio, esto es, con un juicio dentro, su *appetitus beatitudinis*.

Llamado por su nombre por un misterioso Tú que se le presenta con una propuesta poco mística y muy inmediatamente humana, Abraham, tal como luego le sucederá a Agustín, debe responder personalmente y darse a la obra como un yo. Agustín es el genio de la singularidad del yo-corporal abierta a lo universal, de la experiencia existencial del tiempo y de la epopeya de la libertad en su dimensión histórica y política. El yo como inicio e iniciativa, despertado desde el encuentro y el llamado histórico del Ser que se presenta como un tú inmediato, es extraído (no se extrae por sí mismo) de la inmersión en la etnia y en la pólis (por las que se percibe como mera parte del despliegue de la totalidad cósmico-biológica y social). Esto exige una revisión en la interpretación de Agustín como un caso más de las platónicas filosofías de la subjetividad. La unicidad irreplicable del yo encarnado no es intimista y cerrada sino condición fundamental de una auténtica vida política que ya no puede ser concebida en la dialéctica todo-partes sino como convivencia y totalización abierta de totalidades libres y capaces de protagonismo

¹² *De civitate Dei*, XVI, 17.

¹³ Arendt, H. *op. cit.*, p. 200.

personal e iniciativa asociativa, sin dejarse subsumir por el poder del estado. "Con respecto a este alguien que es único cabe decir verdaderamente que nunca nadie estuvo allí antes que él. Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer [como un yo], si es la realización de la condición humana de la natalidad, entonces el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y único entre iguales"¹⁴.

Pero la trayectoria de la libertad es dramática porque se decide ante la presencia y la propuesta de Otro que reivindica al yo hasta el punto de cargar con la posibilidad de que la libertad se pierda a sí-misma y se vuela contra el mismo tú mediante una autoafirmación que ya implica violencia. La renuncia al propio *arché*, a la autoconciencia del inicio como *unicum*, fragmenta y distrae esa pulsión constitutiva hacia la verdad de sí-mismo radicada en la intencionalidad del yo como demanda inexorable e insaturable de felicidad que desencadena la acción. El deseo de felicidad, de plenitud ontológica de la existencia, es determinable reflexivamente en su direccionalidad pero indeterminable en su concreción mediante el solo discurrir de la razón. La impaciencia del deseo tiende a renunciar a la espera activa e inclina a los hombres a "hacerse felices por sí mismos", *a se ipsis beatificari*, dice Agustín. El mismo nexo con lo infinito, que constituye creacionalmente el *ser originario* de la libertad, está históricamente inclinado por concesión *original* de la libertad tentada, a la caída en la trampa de plegar ese nexo sobre sí-mismo, anulando la dirección relacional alterativa de su estructura intencional. Pues la libertad decide, pero lo decidido incide inevitablemente sobre ella. Sin por eso anular la estructura originaria del deseo-de-ser, cuyo ímpetu bien conoce Agustín tanto como el *status naturae lapsae* en cuanto caída en la auto-idealización y cierre del yo sobre sí mismo y pérdida del principio de realidad. El intento de *a se ipsis beatificari* se desdobra en forma convergente entre dos formas de autoafirmación ilusoria: por un lado la fragmentación esclava del deseo de felicidad en un conformarse con la multiplicidad de objetos que se le suministren a la libertad, y por otro, la reunión circular del deseo en la voluntad de poder administrador anonimizante de todo yo, propio de la *libido dominandi*.

La íntima desproporción bipolar entre infinitud y finitud en el yo-encarnado, constituye el *cor inquietum* que, desde el inicio de las *Confesiones*, permanece como signo inextirpable para la *memoria* del *arché* y para la *espera* del *télos*. En el adecuado juicio de la razón dentro de la experiencia del deseo se juega la identidad del yo como *ipseidad*. El reconocimiento del yo en cuanto tal y del calibre de su inquietud, se concentra en esta intuición poética, empírica y reflexiva de Agustín: *fecisti nos ad Te (Domine) et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*, nos hiciste para Ti (nuestro único Señor) y nuestro corazón está inquieto hasta que no te encuentre y repose en Ti. Este enunciado contiene una serie de momentos lógico-ontológicos. 1) La conciencia judicativa de existir desde otro como inicio e ini-

¹⁴ Arendt, H. *op. cit.*, p. 202.

ciativa intencional (*cor fecisti ad*). 2) La pluralidad del yo como sujeto del discurso respondiente (*nos-nostrum*). 3) La racionalidad de la referencia a la presencia de un solo último interlocutor adecuado al yo, que constituye su inicio y lo signa intencionalmente (*fecisti nos ad Te*). 4) El deseo racional como desproporción vivida (*cor inquietum est*) y la contradicción irracional de que, en forma idealista, pretenda proporcionarse a sí mismo por sí mismo (*donec*, el 'por tanto' lógicamente concluyente, *requiescat in Te*). 5) La referencia intencional al Infinito (*ad Te Domine*, no menos) sustenta la libertad de un existente finito, que no está hecho para someterse a cualquier ente homogéneo, sino sólo a una alteridad eminente y excepcional que lo afirme en su destino como un yo, manteniendo la proximidad y la diferencia, esto es, la participación y la analogía. 6) El diamismo existencial del yo-corporal se mantiene en su lealtad para con la propia constitución originaria, buscando su identidad como *ipseidad*, es decir, en una alteridad adecuada a los dos términos de su desproporción estructural; sólo corresponde al yo un tú (*donec requiescat in Te*) creador de su existencia como iniciativa y, por tanto, posibilitador de una relación adecuada con el sistema del cosmos y la dramaticidad de la historia. 7) La dramaticidad como resultante de la imprevisibilidad del camino a la meta cierta y de la imprevisible manifestación del rostro del destino inevitable; el encuentro que posibilita el hallazgo de la *ipseidad* humana es a nivel asimétrico yo-Tú y desde la propia asimetría interna al yo entre infinidad intencional y finitud fáctica; por ende, es un encuentro que se resuelve y realiza sin agotarse tal como en toda auténtica relación interpersonal. 8) La positiva dramaticidad no quita la posibilidad de lo trágico porque la libertad está inclinada a establecerse en el equívoco ontológico (como posición fundamental) y no meramente ético (como conducta temporal): "dos amores", que potencialmente fundan dos despliegues de la personalidad y, consecuentemente, "dos ciudades", *civitates duas amores duos*¹⁵.

Tal es la gravedad originaria de la libertad. Ella comporta una extraterritorialidad respecto al ser, la posibilidad de confirmarlo como raíz de su existir o denegarlo, como si no existiera. Sin embargo, esta alternativa de autodeterminación del deseo no es equivalente ni escapa al juicio crítico de la razón si se considera la centralidad de la categoría de felicidad como horizonte intencional permanente del yo-en-acción, que posibilita y permanece –aunque en modos diversos) en ambos términos de la alternativa de la libertad. Se pregunta Agustín en referencia a su propio contexto cultural, "acerca de la felicidad que los romanos, veneradores de muchos dioses, se olvidaron de honrar, cuando la Felicidad es la única capaz de satisfacer a todos, *felicitas, cum pro omnibus sola sufficeret*". Pues "¿quién elige algo por otra cosa, *quis optat aliquid propter aliud*, que no sea para hacerse feliz, *quam ut felix fiat*?"¹⁶ ¿Quién, queriendo recibir algo último y total, *aliquo deo*, no quiere aceptar sino la felicidad, *nisi felicitatem velit accipere*, o aquello que piensa que pertenece a la felicidad, *vel quod ad felicitatem existimat petinere*?" Sucede

¹⁵ Cfr. *De civitate Dei*, XIV, 28; también XV, 2 y 5.

¹⁶ *De civitate Dei*, IV, 23, 1.

que sólo demasiado tarde y por poco tiempo se les ocurre a los hombres reconocer y honrar a la felicidad en sí misma, manteniendo su dirección, que es lo único que une realmente a los hombres. Al estar contentos sobre algo que todos quieren porque todos están hechos para ella, pero no se parte ni trae división, la divina felicidad (*dea felicitas*) "tiene en su poder estar con quienquiera – si es divina –, *habet in potestate cum quo homine sit -habet autem, si dea est*, de modo que... es irracional-insensato, *quae tandem stultitia est*, pedirle a un ídolo lo que puedes impetrarle a ella misma, *quam possis a se ipsa impetrare*"¹⁷. Esta genial reflexión de Agustín muestra que el gran problema del mal se origina en una soberbia desafiante más que humana, pero que los hombres la aceptan por una irracionalidad propia de incautos y precipitados que no se toman en serio así mismos; digregando su energía los hombres prefieren dejarse arrastrar por la ilusión de ser felices con algo que es ontológicamente demasiado poco para él. Si al hombre se le escapa lo que más desea y necesita, la salida no está en buscar un sustituto ilusorio, sino en mantenerse en su exigencia implorando la manifestación de la bondad donante del Ser que, al hacerlo existir como un yo abierto y deseante, no tiene ninguna razón de fallarle.

3 La alternativa del deseo y la raíz de la violencia

La exigencia de felicidad, por su misma naturaleza pulsional unificante, *ipsa suadente natura*, reclama a la razón a que ilumine su dirección y no se deje arrastrar por la multiplicidad superflua de ídolos, *aliorum deorum superflua multitudo*¹⁸. El mismo Rómulo, deseando fundar una ciudad feliz, *felicem cupiens condere civitatem*, se ocupó de muchas otras cosas menos de ésta y, por eso, tuvo que empezar asesinando a Remo para imperar. La razón humana direccionada a la verdad exige "honrar a la única diosa felicidad por sobre todos los demás ídolos, *deam felicitatem super deos caeteros honorare*"¹⁹. Ahora bien, la libertad y la racionalidad del hombre, históricamente afectadas por la gran presunción a la que todos contribuyen, dejadas solas tienden a separarse y contradecirse, discapacitando al yo para permanecer en la apertura crítica al ser y en la espera atenta del Tu inalcanzable, pero que sintoniza con la felicidad a la que el yo aspira. "Pues si la felicidad no es diosa, lo que es cierto, sino que es don de Dios, *munus Dei*, entonces búsquese a ese Dios que pueda darla, *ille Deus quaeratur, qui eam dare possit*, y déjese a un lado la vana multitud de ídolos, ya que es propio de los insensatos dejar de lado a quien da esos dones, endiosándolos y ofendiendo con obstinación y soberbia a su dador"²⁰. La felicidad, como certeza del encuentro con quien es la salvación entera de cada yo y de todo lo bienamado por él, la puede

¹⁷ Ibid. IV, 23, 4.

¹⁸ Cfr. Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

otorgar ese dador ante todo dándose a sí-mismo y no apenas dando sus dones. Ello también implica que con la libertad se arriesgue el yo en totalidad²¹, en la dirección señalada por la razón, reconociendo la inescrutable existencia de ese dador y pidiendo que el dador de la felicidad se manifieste, aceptando entonces su designio siempre más grande que el previsto por el pedido de la razón humana. Pues ésta suele sentirse más cómoda en el tratamiento con los dones antes que con su dador.

En el politeísmo de las apuestas humanas a la felicidad hay algo de verdad. Agustín averigua la razón de ese politeísmo cultural que "se apega como a dioses a los que son consiguientes dones divinos, *inter deos colant ipsa dona divina*"²². La condición humana caída, *humana infirmitas*, no anula el corazón del hombre. Lo que se evidencia en quienes aún no lo han dejado endurecer en demasía, *quorum cor non nimis orduruit*. El yo de corazón vivo se da cuenta, *sensit*, que el carácter divino de la exigencia de felicidad, en medio de los graves y distractivos avatares de la vida, sólo puede ser correspondida en serio y hasta el final por algún Dios, *aliquo Deo*. Cada uno tiende a nombrarlo según lo que contingentemente más le interesa para ser feliz. Pero al sustituir lo divino por su dones ahora endiosados, en realidad confiesa la insuficiencia de los dioses inventados por la proyección imaginativa del yo. En realidad, todos los hombres ignoraban el nombre de quien les daría la felicidad, *quia eius nomen a quo daretur felicitas ignorabant*²³. Sólo se conoce ese nombre si el Ser se manifiesta puntualmente y se hace accesible a la experiencia, dándose a sí mismo para darse a conocer en sus designios sobre el yo y así hacerse seguible. Porque ante el Hecho presente lo más racional es que el yo detenga sus variaciones imaginativas conjeturantes y también su escepticismo sobre lo divino. Mantener estas dos actitudes sistemáticamente sería inhumano, porque contradicen y censuran el deseo de la razón.

La malversación de la inexorable exigencia de felicidad se produce cuando el yo se clausura en el solipsismo o se dispersa en la multiplicidad, desesperando alcanzar una plenitud que en principio quisiera manejar. Como advierten los politeístas, la demanda de felicidad se refiere a algo ontológicamente grande (que no puede ser igual a uno mismo, *idem*) y que también ha de tornarse accesible (sin homologarse con la multiplicidad dispesa). La devaluación nominalista del carácter ontológico de las exigencias trascendentales referidas al ser e inmanentes al yo, o la reducción de ellas a los criterios de conocimiento de algún nivel epistemológico particular, despoja al yo de la energía espectante de su comparación con todo lo que adviene a su presencia. Así deniega su competencia para individualizar e indicar objetivamente lo que conviene a la libertad como capacidad de felicidad. La infelicidad es consecuencia de esa debilidad querida, de esa desafección por la verdad que, en realidad, es una desafección ante todo por sí mismo. No puede menos que instalarse en la infelicidad "quien se prende a la felicidad como a una

²¹ *Quien te hizo a ti sin ti, no te salvará a ti sin ti*, dice genialmente Agustín.

²² *Ibid.* IV, 24.

²³ *Ibid.* IV, 25.

diosa, *tamquam deam felicitatem colit*, pero deja de lado, *relinquit*, a quien ontológicamente puede dársela, tal como quien prefiere quedarse con su hambre lamiendo un pan pintado, para no pedirle el buen pan a quien verdaderamente lo tiene para dárselo”²⁴.

La opción fundamental inherente a la dignidad de la libertad se juega en esta alternativa totalizante ante la realidad cotidiana: vivir pertinazmente según las medidas que puede imponer la propia subjetividad como si fuese dueña del ser, esto es, existir *secundum hominem*, según las propias ideas-medidas y prejuicios-obstáculos, o vivir desde lo que está auténticamente dado, desde la verdad del ser, *secundum veritatem*. “Pues el hombre está bien hecho, *factus est rectus*, para que no viva ya según sus proyectos, *ut non secundum seipsum viveret*, sino según aquél de quien está hecho, *sed secundum eum a quo factus est, viveret*”²⁵. La *ipseidad* humana se juega, entonces, en la alternativa del deseo entre el horizonte de la verdad, *secundum veritatem*, y el horizonte de la ilusión o de la mentira, *secundum mendacium*. En este caso se intenta desviar y sustituir el dinamismo nativo del hombre mediante un elaborado y caprichoso artificio que lo repliegue sobre sí, según una propia imagen arbitraria entre otras tantas equivalentes, *secundum hominem*. Pero incluso así, dividiéndose uno del otro según la propia concepción imaginativa, no puede el yo eliminar su ontología originaria de la que no es el autor y que, por eso, no es en sí misma mentirosa, aunque pueda ser vivida para la mentira: *non quia homo ipse mendacium est, cum sit eius auctor et creator Deus [sed quia] secundum mendacium vivit* ²⁶. La violencia para consigo mismo y entre los hombres anida en esta incorrecta abstractización o vaciamiento inflacionario de sí mismo – *superbiam* – que, desechando el dato existencial o don originario del propio ser-dado, en vez de empuñar el arte existencial de hacerlo crecer afirmativamente en relación al ideal, al ser, se afirma a sí mismo en contraposición a él. Esta posibilidad de vivir la propia humanidad Agustín la denomina también vivir según la carne, *secundum carnem*, lo que nada tiene que ver con el quedarse sólo con la parte material del hombre, ya que en este caso por carne se entiende la totalidad del hombre, *a carne intelligitur homo* ²⁷. Vivir según la carne es una toma de posición espiritual.

Más radicalmente aún, ¿en qué consiste esa soberbia mendáz de vivir según la carne y en qué sentido ella se comporta como la raíz, no sólo de la división, sino ahora de la violencia en el hombre y entre los hombres? ¿Hay alguna subterránea alianza entre la violencia que surge de la voluntad de auto-afirmación y la experiencia de la cercanía de la nada? Para esclarecer el sentido de estas preguntas vale la pena comentar este grandioso texto de Agustín: “En su defección ya establecida en vicio [al quedar estropeado el yo en su libertad, o sea, afectado por el pecado original, donde el gran Mentiroso aprovechó el hecho de que el yo es

²⁴ Ibid. IV, 23, 4.

²⁵ Ibid. XIV, 4, 1.

²⁶ Cfr. Ibid.

²⁷ Ibid. XIV, 4, 2.

intencionalmente grande, pero fue sacado de la nada], aunque firmemente puesto en el existir en cuanto hecho por Dios, *sed vitio depravari, nisi ex nihilo facta, natura non posset, quia a Deo facta est*, el hombre no se redujo a mera nada-vanidad [a pasión inútil], *nec sic deficit homo, ut omnino nihil esset*, sino que, plegado hacia sí mismo *inclinatus ad se ipsum*, llegó a ser menos de lo era, *minus esset, quam erat*, cuando estaba conscientemente vinculado a Quien plenamente existe, *cum ei qui summe est inhaerebat*". Por tanto, "existir plegado en sí mismo, o sea, autocomplacerse [recusar el principio alterativo del placer], *esse in semetipso, hoc est sibi placere*, ya no significa ser nada sino estar aproximándose a la nada, *non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare*"²⁸. El vivir según la mentira lleva a que cada uno crea tener y quiera imponer "su verdad", porque ya ha sido descartada la posibilidad de referencia a ella desde esa fuente común radicada en la exterioridad, en cuanto lleva en sí misma la estructura de disponibilidad a la manifestación, y desde esa estructura trascendental común a todo yo, radicada en la intencionalidad extrovertida de la interioridad.

Esta opción gnoseológica es arbitraria porque se anula a sí misma y, por eso, representa la forma básica de la inmoralidad, que siempre se aloja en el conocimiento. "Vivir según la carne" es, precisamente, la clausura monádica del yo y de su sociabilidad consecuente, en el intento temeroso y temerario de adueñarse del ser, de eliminar lo imprevisto, estableciendo la sospecha y el resentimiento respecto al emerger consistente de la alteridad de lo real. Pues ésta es preconcebida como hostil al proyecto de autoafirmación de la mismidad. La opción de "vivir según la carne" maltrata lo real porque lo conoce reductivamente, partiendo del presupuesto de que el ser-dado al yo encarnado y a la realidad fuera de sí, es-nada desde el punto de vista del significado esencial de su positividad existencial. Esta toma de posición se traduce en la violencia de la utopía – lo contrario del ideal que guía desde dentro (*eduxit*) el arte del desarrollo de lo real – como presunción forzada y generalizada a todas las demás relaciones fácticas, de hacer tabula rasa con la inteligibilidad que vive en lo dado, para hacerse a sí mismo sin otra dirección que la puesta por la subjetividad hiperbólica para ser luego por ella misma depuesta como subjetividad denigrada. Esta construcción desde el vacío ontológico realiza la dinámica de la "mala infinitud" propia del nihilismo, ejercida sobre toda presencia reducida a mera facticidad. Sobre esta lógica no se pueden construir relaciones verdaderas, leales, estables. Esta parodia de la *ipseidad* como autoafirmación comporta, según Agustín, la más trágica de las desobediencias: la deslealtad para consigo mismo como auto-contradicción existencial. En efecto, "¿qué miseria hay más propia del hombre que la desobediencia de sí contra sí mismo, *nisi adversus eum ipsum inobedientia eius ipsius*, de modo tal que, por no haber querido lo que pudo, quiere ahora lo que no puede, *noluit quod potuit, quod non potest velit?*"²⁹.

²⁸ Ibid. XIV, 13, 1.

²⁹ Ibid. XIV, 15, 2.

De ambos términos de esta alternativa del deseo, de estos dos amores, también surgen dos ciudades y dos formas de considerar a Dios en la existencia terrena. "Encontramos pues en la misma ciudad terrena dos formas, *invenimus ergo in terrena civitate duas formas*. Una que se indica con esfuerzo sólo así misma autoafirmando su propia presencia, *unam, suam praesentiam demonstrantem*" y rinde culto a sus dioses "para conseguir victorias y gozar así de una paz terrena, no por amor al destino del prójimo, *charitate consulendi*, sino por voluntad de dominio, *dominandi cupiditate*". La otra forma de vida política nace como amistad comunional por gracia de Otro/otro excepcional y único y vive todo bajo el régimen del signo que remite a Él/él, de modo que todo lo que construye es para la gloria del Otro/otro que, a su vez, se gloria en lo que genera y hace nacer y vivir. "Los buenos usan del mundo para gozar de Dios, *utuntur mundo, ut fruuntur Deo*; y los malos, al contrario, para gozar del dominio del mundo quieren usar de Dios, *ut fruuntur mundo, uti volunt Deo*"³⁰.

³⁰ Ibid. XV, 7, 1.