

PRÓLOGO

Agustín también para la metafísica del futuro

He aquí un gran libro –un libro que se sentía ya hace mucho indispensable–: en español, sobre la entraña misma del pensamiento de san Agustín y perfectamente conciente de los mejores y mayores retos de la filosofía actual. Pero, sobre todo, un libro escrito por un filósofo que inicia así su carrera hacia la sabiduría, hacia la acción pedagógica, hacia la mejor de las formas de la política. Si un texto sobre san Agustín no es de principio a fin filosofía, apenas podrá interesarnos más que como fuente de datos que nos ayude a leer un libro bien diferente y que es el que realmente necesitamos.

Ha sido un modo peculiar de realizarse la filosofía clásica el trabajar sobre la realidad de todas las cosas, incluido el ser humano, no histórica sino apriorísticamente. La historia es asunto empírico, mientras que la esencia está a salvo del tiempo. Naturalmente, este procedimiento tiene razones sólidas a su favor, que llegan a ser del todo coercitivas en algunos sistemas de filosofía –los que defienden el carácter no plenamente real del tiempo, o los que se hacen eco del viejo pitagorismo y creen que solo se piensa cuando se maneja ideas claras y distintas–. Es, por otra parte, una consecuencia del giro espiritual característico de las culturas politeístas y de la crítica no monoteísta de ellas: los poderes que dominan lo real no son personalidades demoníacas ni subjetividades de especial vigor, sino las formas eternas de las cosas, que expresan la justicia del Todo o su belleza. El monoteísmo, la filosofía que lo comprende y lo respalda y la crítica filosófica que va dirigida contra él (la *ateología* postcristiana, postjudía) no se pueden conformar con la metafísica de los más conocidos entre los sistemas filosóficos de la Grecia clásica y el Helenismo.

En efecto, para el monoteísmo y para aquellas filosofías que lo preparan, lo acogen, lo entienden y lo prolongan, la *historia*, o bien del individuo o bien de la sociedad, significa un despliegue *esencial* o una *esencial* decepción de la verdad, del ser, del bien. Hay plenitud histórica cuando el Dios trascendente toca el tiempo y *endereza* (*tsedaqá*) las cosas y a las gentes; hay centro de la historia allí donde, acaso, Dios mismo *se vacía* en ser humano, en uno de tantos, y se entrega a la furia del mal que los restantes seres humanos hicieron nacer y siguen siempre acumulando; habrá culminación y final de la historia cuando se haga perder definitivamente al mal toda su potencia.

La radical seriedad del tiempo histórico exige una filosofía que sobre todo relate *a posteriori* la figura de los acontecimientos y, en este sentido, describa las articulaciones generales de la existencia como aventura y, más exactamente dicho en el lenguaje del monoteísmo, como engarce secreto de la libertad del ser humano y la gracia providente de Dios Eterno Amor.

Eso ofreció por vez primera san Agustín en sus *Confesiones*. Exceptuando el *Simposio* platónico y, en menor medida, las cartas de Séneca, no será fácil encontrar en la literatura antigua indicios que apunten al objetivo que se propuso su autor en este libro extraordinario, centro desde el que comprender las articulaciones de todo su pensamiento.

Agustín no se confiesa, evidentemente, ni a Dios ni, mucho menos, a la comunidad de sus lectores, y tampoco, por cierto, escribe la primera de las autobiografías –también es solo en Platón donde hallaremos fragmentos y esbozos de este género–. Lo que Agustín confiesa ante todos los seres humanos y sobrehumanos es que nuestra vida –porque primero ha comprobado muy bien que así está siendo la suya– es precisamente extravío, tormentas, libertad *e intervenciones de la providencia amorosa de Dios* –que quedan muchas veces sin respuesta adecuada de parte de la persona libre a la que se dirigen–.

La clave de la vida es que se logre derribar de su puesto falsamente divino al yo de cada individuo. La superficie de la historia es en principio una pugna terrible de soberbias que no se conforman en el fondo con menos que la adoración idolátrica de ellas mismas –lo que comporta el desprecio, la envidia y a veces el odio

del prójimo y, sin duda, el odio, más o menos encubierto en la conciencia, a Dios—.

Si ya nacemos girados espiritualmente a mala parte —como en el antro de la maravillosa comparación platónica—, la sociedad acaba la obra de nuestro estúpido y perverso endiosamiento. Parece que nos encontramos a merced de las cosas sensibles y de los placeres del orgullo, pero en realidad lo que de veras amamos es nuestro propio gozo de todo ello. Incluso cuando hemos querido apasionadamente a una persona —como Agustín a aquel amigo cuyo nombre aún se guarda para sí mismo décadas después de la pérdida—, cabe que descubramos en el fondo de nuestro dolor al morirsenos o al dejarnos que aún más amábamos el disfrute de su compañía que a ella misma. O quizá la mezcla de egoísmo y cariño se manifieste en la desesperación (*taedium vitae*) de quedarnos detenidos, sin posibilidades, sin hogar, rodeados de muerte y de nada, cargados de misteriosas lágrimas por haber quedado de pronto solos. Ni aun Dios tenemos en esas circunstancias, precisamente porque la puerta del conocimiento auténtico de Dios es en mayor medida la conversión del corazón que la mera especulación (el corazón es fundamentalmente el centro de la existencia: unificación de memoria, entendimiento y voluntad).

Cuando solo la inteligencia trabaja, lo absoluto queda lejos, o sea, rebajado a algo que nosotros podemos manipular —por ejemplo, únicamente hablando eruditamente de él, pero sin haber establecido ninguna conexión existencial profunda entre él y nuestra vida—. Y ello se debe a que la soberbia es a la vez la fuente del pecado y del error, y sobre ella no puede triunfar la sola inteligencia. Solo la libertad reforzada por el auxilio del Bien perfecto logra esta victoria de la que todo depende.

El amor ordenado, una de cuyas formas es la *benevolentia*, sigue a la derrota de la soberbia, porque el orden real al que se atiene ve y aprecia a Dios, el Eterno, en la cumbre de los seres. El amor *libido* quiere que lo inferior sea lo superior, y es, pues, la única figura radical del amor cuando la soberbia domina la vida. Pero este dominio mortal acaba si somos capaces de amar a alguien como a nosotros mismos —lo que realmente significa que podamos, si se requiere, hasta morir por la persona amada—. De aquí las palabras de Juan, que me complace pensar que salieron de los labios mismos de Jesús: No cabe amar al Dios invisible si no se ama al prójimo

visible (y tangible y necesitado y ofrecido a nuestro cuidado como señor nuestro).

Es un milagro que la libertad –que nació mal orientada y luego se encadenó y se limitó a sí misma– pueda saltar fuera de la soberbia. Agustín ve en este milagro la asistencia de la gracia y, por lo mismo, una señal clarísima de la existencia del Amor divino, la pura benevolencia. Y nadie más conciente de él de la enormidad y la astucia de los trucos que puede hacer el ser humano para no acoger la llegada de esta ayuda y permanecer en su egoísmo –disfrazándolo con la capa de la verdad, desde luego–.

Agustín cayó polémicamente en una lectura tan literal de los textos de Pablo que incluyó en la antropología el daño terrible del pecado original y hereditario, y se vio llevado a justificarlo en lo que de libido tiene que tener –a sus ojos equivocados– el eros humano, pese a que su efecto sea la santa fecundidad. Este punto triste y deficiente ha repercutido no simplemente en el descrédito de Agustín sino en las más sombrías coyunturas de la historia de la moral cristiana. Pero acabamos de probar cómo es posible y aun forzoso leer en Agustín una refutación de lo esencial de esta zona oscura de sus textos. Y hoy nos es, pues, perfectamente lícito valorarlos en una perspectiva alejadísima tanto de la de buen número de seguidores medievales de Agustín, como de las de Jansenio y los Reformadores pesimistas, pero también lejos de Heidegger. Esta perspectiva la comparto con el autor cuya obra empieza ahora a leer mi lector.

MIGUEL GARCÍA-BARÓ