



San Agustín
Apuntes para un diálogo
con la ética actual

Pamela Chávez Aguilar



EDITORIAL UNIVERSITARIA

EL SABER Y LA CULTURA

San Agustín
Apuntes para un diálogo con la ética actual

189.2
A284YC

Chávez Aguilar, Pamela.
San Agustín: apuntes para un diálogo con la ética actual / Pamela
Chávez Aguilar; prefacio de
Humberto Giannini. - 1ª ed. - Santiago de Chile:
Universitaria, 2010.
204 p.; 15,5 x 23 cm. - (El saber y la cultura)
Incluye notas bibliográficas.
En portada: Fondo Juvenil Hernández Jaque 2010.
Bibliografía: p.197-204.

ISBN: 978-956-11-2136-2
ISBN Digital: 978-956-11-2845-3

1. Agustín, Santo, Obispo de Hipona, 354-430. 2. Ética. I. t.

© 2010, PAMELA CHÁVEZ AGULAR.
Inscripción N° 194.919, Santiago de Chile.

© EDITORIAL UNIVERSITARIA, S.A.
Avda. Bernardo O'Higgins 1050. Santiago de Chile.

editor@universitaria.cl

Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada,
puede ser reproducida, transmitida o almacenada, sea por
procedimientos mecánicos, ópticos, químicos o
electrónicos, incluidas las fotocopias,
sin permiso escrito del editor.

Texto compuesto en tipografía *Times 11/14*

DIAGRAMACIÓN Y PORTADA
Yenny Isla Rodríguez

ESTE PROYECTO CUENTA CON EL FINANCIAMIENTO DEL
FONDO JUVENAL HERNÁNDEZ JAQUE 2009
DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE.

www.universitaria.cl

Diagramación digital: ebooks Patagonia

www.ebookspatagonia.com

info@ebookspatagonia.com

Pamela Chávez Aguilar

San Agustín
Apuntes para un diálogo con la ética actual

Prefacio de
Humberto Giannini



FONDO JUVENAL HERNÁNDEZ JACQJE 2010



EDITORIAL UNIVERSITARIA

ÍNDICE

Dedicatoria

Abreviaturas de obras de San Agustín

Prefacio de Humberto Giannini

Presentación

El problema en el contexto de la filosofía moral hoy

El problema del pensamiento cristiano hoy

Plan de la obra

I. Creer, saber y anhelo de verdad

I. 1. Ser humano finito y vocación de veritas

I. 2. Confianza y ratio

I. 3. El diálogo entre ratio y fides

I. 4. Encuentro con Dios, Suma Verdad

I. 5. Proyecciones para la filosofía moral hoy

II. Interioridad

II. 2. La interioridad, "lugar" de la memoria, el entendimiento y

II. 1. Descubrimiento del "hombre interior" la voluntad

II. 3. La interioridad, lugar de encuentro entre el alma y Dios

II. 4. La interioridad y la enajenación de sí mismo

II. 5. Interioridad y temporalidad

II. 6. Proyecciones para la filosofía moral hoy

III. Fin, temporalidad y felicidad

III. 1. Fines y bienes

III. 2. Fin último y existencia temporal

III. 3. Felicidad auténtica

III. 4. Metafísica del orden y la unidad

III. 5. Felicidad y filosofía moral hoy

IV. Experiencia del mal y supremacía del bien

IV. 1. Problema del mal y naturaleza del bien

IV. 2. ¿Cómo entró el mal en el mundo?

IV. 3. El problema del mal en un mundo creado por Dios, Sumo Bien

IV. 4. Proyecciones para la filosofía moral hoy

IV. 4.1. Pensar el mal a partir de San Agustín

IV. 4.2. Actuar contra el mal

IV. 4.3. Enfrentar la experiencia del mal padecido

V. El deseo, la voluntad y el amor

V. 1. El lugar de las pasiones en la vida moral

V. 2. El ser humano como anhelo y voluntad

V. 3. Cupiditas y caritas

V. 4. Amor y filosofía moral hoy

VI. Libertad, responsabilidad y gracia

VI. 1. Libertad y gracia

VI. 2. La idea de libertad- gracia y la filosofía moral hoy

VI. 2.1. Interiorización de la libertad

VI. 2.2. Demarcación de la libertad

VII. Ciudadanía terrena y ciudadanía celeste

VII. 1. El hombre como ser social: domus, urbs, orbis

VII. 2. Ciudad de Dios y ciudad terrena: caritas y libido dominandi

VII. 3. Ciudadanía celeste y terrestre: conflicto y acuerdo hoy

Epílogo

Referencias bibliográficas

DEDICATORIA

*A Manuel y Lucía, mis padres,
con todo mi cariño y gratitud.*

ABREVIATURAS DE OBRAS DE SAN AGUSTÍN

Con. Acad.	<i>Contra academicos</i>
De ag. christ.	<i>De agone christiano</i>
D. b. vita	<i>De beata vita</i>
Civ. Dei	<i>De civitate Dei</i>
Conf.	<i>Confessiones</i>
De cont.	<i>De continentia</i>
De div. quaest. 83	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
Doctr. christ.	<i>De doctrina christiana</i>
Enchir.	<i>Enchiridion de fide spe et caritate</i>
En. in Ps.	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
Ep.	<i>Epistolae</i>
De Fid. rer.	<i>De fide rerum quae non videntur</i>
Gen. ad Litt.	<i>De Genesi ad Litteram</i>
Grat. et lib. arb.	<i>De gratia et libero arbitrio</i>
De grat. Christi	<i>De gratia Christi et de peccato originali</i>
Ioan. Ev.	<i>In Ioannis Evangelium tractatus</i>
Ep. Ioan.	<i>In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus</i>
De lib. arb.	<i>De libero arbitrio</i>
De mag.	<i>De magistro</i>
De Mor. eccl. I de mor. Man.	<i>De magistro</i>

De nat. boni c. Man.	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum</i>
Nat. et grat.	<i>De natura boni contra Manichaeos</i>
De ord.	<i>De natura et gratia</i>
Pecc. mer. et rem.	<i>De ordine</i>
<i>Retractationes</i>	<i>De peccatorum meritis et remissione</i>
<i>Sermones</i>	Retr.
<i>Soliloquia</i>	Serm.
<i>De spiritu et littera</i>	Soli.
<i>De Trinitate</i>	Spir. et Litt.
<i>De utilitate credend</i>	De Trin.
<i>De vera religione</i>	De util. cred.
	De v. rel.

PREFACIO

“Sólo hay un medio de no sentirse arrojado en el mundo: arrojándose al mundo”.
(Enrico Castelli, *Pensieri e Giornate*)

“San Agustín. Apuntes para un diálogo con la ética hoy”, constituye un esfuerzo muy serio por traer ante nosotros momentos fundamentales del pensamiento agustiniano, con el fin, como insinúa el título, de que nos pongamos a nosotros mismos en juego como sujetos de esta reflexión. Pienso que la autora lo logra plenamente en virtud del modo diáfano y directo de la presentación del filósofo africano.

Por lo demás, este libro es una contribución que se echaba de menos. Salvo los estudios de gran aliento que Óscar Velásquez le ha dedicado en Chile, a Agustín se le nombra y se le cita continuamente como precursor de grandes planteamientos temáticos en el pensamiento occidental; por ejemplo, como el precursor del subjetivismo epistemológico cartesiano¹, o de la prioridad del querer sobre el saber en la evaluación de las acciones humanas², o como el gran teórico de la intimidad del tiempo³, o como el primer investigador de la hermenéutica textual⁴, etc. Y se le nombra y se le cita, además, como promotor de actitudes que tiñeron fuertemente la historia del pensamiento occidental, por ejemplo, la del fideísmo protestante, o como el ejemplo inspirador de la teoría del ‘maestro interior’, tan importante en la Pedagogía. Por último, se le reconoce como maestro insuperable en el género autobiográfico.

Con todo, en nuestros centros académicos rara vez se estudian y se comentan directamente las obras del filósofo.

Por eso, la intención de vivenciar las inquietudes de un pensador cristiano de la estatura espiritual de Agustín, representa, para nuestra época, un ejercicio de reflexión de gran alcance y profundidad.

Y pienso que el campo de 'la reflexión moral', elegido por la autora, es un buen punto de partida para un encuentro con la experiencia agustiniana. La reflexión es, ante todo, experiencia de lo que viene de fuera, de lo otro; ex-posición de nuestra vieja identidad a aquello que se nos pone delante como diverso. '*Asimilación*', como dirá más tarde Santo Tomás⁵. Ahora, la reflexión moral es radicalmente experiencia del Otro⁶; en este caso, la eventual apertura de nuestra experiencia a la experiencia testimonial de San Agustín. Y en el concierto de este encuentro consiste la intención mediadora de Pamela Chávez.

Quisiera detenerme en aquel punto que percibo como esencial: elegir la reflexión moral como lugar de la 'fusión de horizontes'⁷ entre dos modos de experiencia tan alejados en el tiempo. Creo que el punto de partida elegido por Pamela Chávez importa muchísimo para una comprensión plena de los textos que nuestra filósofa escoge y comenta. La Ética es *un saber teórico* acerca de la vida práctica⁸, una cierta comprensión del Ser, a tal punto dependiente, que Heidegger -en su *Ontología Fundamental*- ni siquiera le asigna un espacio propio en cuanto Ética. Simplemente es Ontología. La reflexión moral, en cambio, es en su fundamento y principio, *un saber de sabiduría*: una experiencia de vida que se pregunta por el sentido de aquello que la afecta.

La pregunta propia de la ontología: ¿qué es la cosa física, qué es la cualidad, qué es el Bien, qué es Dios? La pregunta que, en cambio, se hace el sabio a sí mismo: *Y tú, ¿Quién eres?*⁹ Pregunta que no es respecto de las primeras, una pregunta del mismo rango. No es la clásica pregunta por el ser, ahora enderezada al ser humano. El '*¿Quién eres tú?*'

agustiniano, más bien, delata la sorpresa angustiosa de un ser singular extraviado repentinamente en medio de un mundo, de un Universo que evidentemente existe pero que no parece 'decir' nada a su propia vida.

"Y tú, ¿qué haces aquí?" Ésta sería tal vez una traducción más fiel para expresar la pérdida de sentido en medio de lo que es.

Para intentar responder a esta pregunta partamos de la conocida evidencia cartesiana ya formulada claramente por San Agustín. Si hay alguna relación mía conmigo mismo, por la cual sé con evidencia que soy, que existo, tal relación ocurre cuando pongo atención a mí mismo al percibir otra cosa. E incluso cuando pongo en duda la existencia de eso que percibo o cuando pongo en duda el hecho de que esté pensando que dudo de que yo mismo tenga una existencia real. Y aunque estire al infinito esta cadena de dudas, el hecho irrefutable es que estoy pensando que dudo; el hecho irrefutable de que soy, al menos mientras pienso, una 'cosa'¹⁰ pensante. Hasta aquí el 'agustinismo' de Descartes.

Pero con este razonamiento sólo se asegura la puntualidad unidimensional de la actividad pensante¹¹. Y no se podría afirmar con la misma certeza que aquel que ahora está seguro de ser algo sea el mismo que hace un instante dudó de sí. La certeza de la mismidad, de la identidad entre mi ayer y mi ahora es obra de la memoria. Este descubrimiento llega a hacer decir a Agustín que *'la memoria es el alma del alma'*¹².

Hay otra razón por la cual la evidencia de ser, que se gana con la actividad reflexiva de la autoconciencia no autoriza a pensar que en ese momento posea un pleno conocimiento de quién soy. Porque resulta que apenas creo haberme acercado con máxima cautela y disposición contemplativa a ese centro de mi mismidad, compruebo que en ese preciso instante estoy ocupado en conocerme. En un sentido muy exacto, me aprehendo buscándome en la

oscuridad que yo mismo he provocado con mi búsqueda¹³. Descubro así que mi ser consciente 'reside' en no residir, en estar fuera de sí, en ser 'una cosa' esencialmente errante.

'La conciencia es una relación que se relaciona a sí misma solo por el hecho de relacionarse a algo distinto de ella'¹⁴. Una relación -en ningún caso 'una cosa'- implicada esencialmente en algo externo a ella.

En resumen: la evidencia cartesiana unidimensional de ser no satisface en absoluto la pregunta *¿Y quién eres?* Tampoco la conciencia de haber sido: porque si bien es cierto que la memoria rescata continuamente la fuga del pasar, no lo hace de todo el pasar que me concierne. En efecto, mi actualidad psíquica y biológica viene gestándose desde un pasado mucho más antiguo y misterioso del que puedo recordar; salvándose de generación en generación y de contingencia en contingencia (biológicas, sociales, biográficas), hasta el momento en que soy 'arrojado al mundo de los otros', y luego, empiezo muy pronto a ser '*uno que va delante de sí en vistas de sí mismo*'.

Con todo lo acertado que puede tener esta expresión heideggeriana, hay en ella un punto que no podría sostener San Agustín sin un intercalado esencial, a fin de que ese 'sí mismo' del pensador alemán no llegue a confundirse con el individualismo torpe e irreflexivo en que suelen caer las ideologías de nuestro tiempo. Ir en vistas de sí mismo significa ir en pos de lo que no soy pero quiero llegar a ser en mi existencia.

Así, no es el ente o no es sólo la utilidad relativa del ente a lo que obedece el impulso centrífugo de mis proyectos, sino a una cualidad de ser que aprehendo, que vislumbro como buena, como verdadera: '*Mi peso es el amor; él me lleva doquiera soy llevado*'¹⁵.

Me parece importante subrayar este punto: para Agustín, nadie ama el ente en cuanto ente ni el mundo en cuanto tal, sino por alguna cualidad de ser, de la que proyecta

participar y por la cual aspira a ser cualificado: el poder, la gloria, el bien, la belleza, la Verdad.

No olvidemos que San Agustín, quien en su edad juvenil siguió a los académicos romanos y luego a Plotino, en muchos aspectos fue marcado profundamente por el platonismo. Pero, por razones que no podría haber adjuntado Platón, para Agustín los entes del mundo sensible (y el Universo mismo) no pueden poseer sino parónima y adjetivamente las cualidades que muestran.

Así, *'¿Qué haces tú aquí?'* es una pregunta a la que no podrían responder las cosas, incluso las cosas bellas, útiles, majestuosas que se revelan a nuestros sentidos; una pregunta que tampoco puede contestar aquel que pregunta en tanto es sólo conciencia de que es, pero no su fundamento ni la razón de su ser; porque si es verdad que puede alcanzar una visión verdadera de las cosas, por sí solo está imposibilitado para alcanzar su Verdad.

Así, los entes pueden ser buenos pero no la Bondad misma, o ser bellos pero no la Belleza misma, o ser verdaderos pero no la Verdad que los hace verdaderos. Y no saben acrecentar por ellos mismos ni la belleza ni el bien ni la verdad que Dios les ha otorgado al crearlos. Sólo el ente humano puede apreciar los bienes de la creación y sus propias posibilidades cualitativas de ser, porque de alguna manera el Ser que es la Cualidad misma habita en el alma del ser humano y es más interior a su ser¹⁶ que la verdad puntual y abstracta que puede descubrir un pensador en su soliloquio al margen del mundo o en una investigación empírica de la naturaleza. 'Dios es más íntimo a ti que tu mismo ser'. El camino hacia Dios es el mundo. Sólo a través de él, en virtud del peso del amor, se nos va revelando nuestro propio ser, nuestra vocación real, en su recóndita amistad con Dios.

Pamela Chávez nos transmite esa experiencia de la interioridad de la Verdad y éste es un gran acierto de su

mediación, un logro neto en la intención declarada de traer un pensamiento 'vivo' ante nosotros con el fin de que, comprendido, podamos hacer nuestra una pregunta que verdaderamente nos importa¹⁷: '*¿Quién eres tú?*'.

Hannah Arendt, en un trabajo citado por la autora¹⁸, hace mención a la diferencia que hay entre el '*qué*' ontológico, que se pregunta por el ser y el '*quién*' de la pregunta ética. Ya lo decíamos: el *quién* obliga a responder con un discurso narrativo. Lo que es otra señal de que los seres humanos somos lo que llegamos a ser en nuestra relación con el mundo. La pregunta ética predispone así a una narración de recorrido tan accidentado como el que nos narra San Agustín, accidentalidad que hace nuestra identidad de otra manera a como es la identidad de las cosas, a como es lo que simplemente pasa en el plano físico. Porque el ser humano no sólo es lo que todavía no es, ese ser que quiere ser en su proyecto de vida consciente, sino que también es de alguna manera el ser que lo antecede en su ser y lo funda en su dignidad de ser (es lo que acoge en su memoria como suyo: sus dioses, sus héroes, el pueblo aborigen a que pertenece; los conquistadores que han impuesto su ley); es, en fin, la continuidad de quienes quisieron su ser antes de llegar a ser. Y así como somos contingencia por realizarse en virtud de la voluntad, somos también contingencia cumplida: 'arrojada al mundo', en la expresión de Heidegger. Proyección y retro-proyección.

Otra razón de la pregunta indirecta por el '*quién*' puede ser la conciencia que tuvo Agustín de la separación radical que existe entre su ser presente y su ser íntegro, ('el poder-estar-entero' del Dasein de Heidegger). En la pregunta '*¿Y quién eres tú?*' nuestro filósofo se nombra a sí mismo con esa distancia mínima que pone el '*tú*'. Cercana, porque Agustín tiene al menos la certeza de la actualidad puntual del presente¹⁹: de ser aquel que piensa y dice 'yo pienso',

‘yo amo’, ‘yo soy’. De ser pasado, de ser proyecto, vivido en conciencia presente, una integridad temporal que pasa y surge a cada instante.

En términos más actuales, la intencionalidad de la conciencia ha sido, desde Descartes en adelante, la prueba irrefutable de la existencia: ‘yo pienso’, ‘yo quiero’, ‘yo amo’, evidencias cartesianas que no habrían bastado a la búsqueda de San Agustín puesto que siempre hablan de algo externo, iluminado por la conciencia, de algo que me trasciende, no del propio ser de quien busca en el domicilio de su inmanencia.

Como sabemos, tal intencionalidad tampoco basta a Heidegger. La certeza de ser un ‘yo mismo realizado, entero’ no lo gana ‘el ser-en-el mundo’, en el mundo sino en su ser adelantado para la muerte; en la aceptación de que soy aquel ente que ha de morir.

Para quien conoció de cerca el maniqueísmo, el rechazo del mundo como un mal, como un sin sentido, para Agustín, el mundo es el único camino para volver a un sí mismo más acá del sí mismo puntual de la conciencia de las cosas, más allá de un sí mismo que se entretiene entre las cosas o simplemente las usa. Para Agustín, las cualidades del mundo (lo que es adjetivamente bello, bueno, verdadero) son el camino de un regreso reflexivo a sí, más acá de la intencionalidad. Y más cerca de Dios.

HUMBERTO GIANNINI

¹ Ver en este libro referencias al tratamiento agustiniano del mismo tema: capítulos I, 2, 5; II, 1.

² *Ibíd.*, VI y VII.

³ *Ibíd.*, II, 5.

⁴ *Ibíd.*, I, 3.

⁵ La con-veniencia del ente al intelecto se expresa con el nombre de ‘verdadero’, pues todo conocimiento se cumple por asimilación del cognoscente a la cosa conocida. (Santo Tomás *De Veritate*, I).

- 6 En la experiencia moral, al otro lo percibo como aquel que me está percibiendo. Sin esta condición de reciprocidad, no hay experiencia del otro sino de objetos. Por eso hablamos de una experiencia *sui generis*.
- 7 Conocida expresión de H. G. Gadamer.
- 8 Con esta afirmación no estaría del todo de acuerdo Aristóteles (*Eth. Nicom.* I, 1095^a5).
- 9 Ver capítulos II, 1; II, 5 de este libro.
- 10 Salvo el concepto de 'cosa', inapropiado para San Agustín, a este nivel.
- 11 Se evidencia el hecho de que somos, no quiénes somos. Ver capítulo II, 5 de este libro.
- 12 San Agustín, *Conf.*, IX.
- 13 Creo que lo decía W. James: querer conocer la intimidad es como encender la ampollita para ver si el cuarto está apagado.
- 14 Pensamiento de Sören Kierkegaard, citado y comentado por la autora, II, 6.
- 15 Citado en V, 2.
- 16 Ver capítulos II, 1; II, 3 de este libro.
- 17 *Ibíd.*, II, 1.
- 18 *Ibíd.*, II, 5. También Paul Ricoeur se refiere a esta misma pregunta. Ver referencia en II, 5.
- 19 Ver II, 1 y II, 2.

PRESENTACIÓN

Nam inquisitio est appetitus inveniendi
(San Agustín, *De Trin.*, IX, XII, 18)

Este libro fue escrito por una autora que se inicia en el mundo de la investigación y publicación filosófica*. Nació como una síntesis de dos mundos filosóficos que cautivaban su pensar, su corazón y su quehacer académico: el pensamiento de San Agustín y la necesidad de la reflexión moral contemporánea de llenar inquietantes vacíos en relación a la comprensión del ser humano y su *télos*. La autora es consciente de que este trabajo representa una primera aproximación a los problemas que abre o a los vínculos que sugiere. Es sólo una invitación a poner en diálogo reflexiones a veces distantes, como el pensamiento cristiano y algunas vertientes éticas contemporáneas, y a descubrir y explorar la fecundidad inagotable de tal experiencia.

San Agustín es un pensador reconocido por su profundidad filosófica, su riqueza temática, su actualidad siempre renovada, su universalidad; por esta razón, no parecerá extraño ensayar una lectura que busque desentrañar los aspectos de su pensamiento que podrían abrirse a un diálogo fecundo con la ética contemporánea. Al comenzar, se hace necesaria una referencia a algunos elementos del contexto de la filosofía moral actual, en la que se sitúa este diálogo; luego, se propone en qué sentido puede darse un acercamiento entre dicha filosofía y un pensador cristiano antiguo. A partir de ello, se expone el plan del presente libro.

EL PROBLEMA EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA MORAL HOY

La discusión moral actual se desenvuelve en un contexto histórico-cultural que presenta algunos rasgos entre los cuales destacan: en primer lugar, las transformaciones de los modos de vida personal y colectiva y de la convivencia humana, propiciados en gran parte por el acelerado desarrollo de lo que Habermas ha llamado la “dinámica sistémica de ciencia, técnica y economía”¹ desde el siglo XX en adelante, lo cual genera nuevos, complejos y desafiantes problemas éticos. En segundo término, el carácter pluralista y secularizado de las sociedades democráticas modernas, en las que están presentes diversas concepciones acerca de lo bueno y la felicidad, lo que se expresa en un frecuente desacuerdo en torno a temas morales². Finalmente, una cierta desintegración de la unidad de la vida personal, manifestada en experiencias tales como la extensión de formas de vida con una orientación exclusivamente individual, banal y hedonista; una vida que prescinde de preguntas últimas e ideales y se ocupa sólo del éxito inmediato, que rehúye el compromiso con otros, las convicciones y la responsabilidad³.

Continuando con un movimiento comenzado en la modernidad, la filosofía contemporánea ha desarrollado fuertemente una autorreflexión sobre la propia época y sus ideas, que ha tenido gran influencia en la ética. Junto a ello, la segunda mitad del siglo xx ha sido espectadora del nacimiento de las éticas aplicadas, que buscando responder a la complejidad de los nuevos conflictos en diversos ámbitos del quehacer humano, han tendido a incorporar una diversidad de fundamentos de la tradición filosófica: teleologismo, deontologismo, consecuencialismo, axiología, ética discursiva, de la responsabilidad, de mínimos y máximos morales⁴. De esta manera, la urgencia de los

problemas reales ha exigido unificar perspectivas muy distintas entre sí, intentando superar de hecho -aunque ciertamente no de derecho- la fragmentación del discurso moral que denunciaba MacIntyre⁵.

Una parte importante de la reflexión ética contemporánea se ha centrado en el problema de la fundamentación de las normas morales. Asumiendo la crítica kantiana y la consiguiente imposibilidad de fundar la ética en la metafísica, la razón humana aparece como el fundamento posible que puede satisfacer la pretensión de validez universal de las normas morales; posteriormente, dicha razón se muestra como racionalidad comunicativa propia de un discurso práctico intersubjetivo. Junto a la búsqueda de fundamento para normas válidas y universalizables, aparecen otros problemas tales como la aplicación de dichas normas en situaciones y circunstancias que son siempre particulares; el equilibrio entre principios de pretensión universal y la evaluación de los intereses, deseos y preferencias del sujeto moral; la consideración de las consecuencias de la acción humana, su alcance y la consiguiente responsabilidad por ella; la articulación de la universalidad con el hecho de darse las normas en contextos, tradiciones y culturas particulares; el problema de cómo hacer efectivo el principio de respeto a la dignidad humana.

La perspectiva ética contemporánea proviene en gran medida de lo que MacIntyre ha llamado el fracaso del proyecto ilustrado⁶. Éste se entiende sobre la base del esquema moral teleológico, que lo precedió en la historia de la ética occidental. Dicho esquema es de carácter tripartito y está constituido por el contraste entre “el hombre tal como es” y “el hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial”; el paso del primer estado -el de una naturaleza humana ineducada- al segundo -el de una naturaleza humana tal como podría ser si realizara su

naturaleza esencial- necesita la intermediación de la razón práctica que dicta los preceptos de la ética racional; esto presupone alguna interpretación de la esencia del ser humano y de su *télos*. El proyecto ilustrado abandona toda noción de naturaleza humana, ya sea de base teísta o naturalista, y de un *télos* que le corresponda; así, el esquema constará ahora sólo de dos elementos: una naturaleza humana ineducada tal como es y los contenidos o preceptos de la ética, sin referencia al contexto teleológico que les otorgaba una conexión y orientación.

Si la ética no se fundamenta en una naturaleza humana y un fin que le es propio, entonces habrá que buscar el fundamento en la propia razón y en sus posibilidades de descubrir normas y leyes universalizables, como es el intento de Kant, normas que habrá que respetar y obedecer no por referencia a un *télos*; esta situación termina en una pérdida de sentido de esas normas y leyes y, finalmente, en la extensión del emotivismo o postura ética que considera las emociones como único criterio de corrección o incorrección moral; dicha falta de fundamento ocasiona un quiebre del discurso moral que decanta en el relativismo moral, propio de nuestra época. La propuesta de MacIntyre es recuperar el marco teleológico de la ética, mediante un *télos* configurado narrativamente por cada individuo en el contexto de las distintas culturas de pertenencia. Pero si bien ello permite superar el vacío teleológico, sitúa a la ética en el marco de culturas y tradiciones que no pueden pretender la universalidad buscada por Kant⁷.

Por otra parte, Habermas ve que hoy el pensamiento filosófico posmetafísico no se cree capaz de dar una respuesta universal y vinculante en torno a las cuestiones referentes a una vida buena, por lo que circunscribe la cuestión normativa a la esfera de lo justo y sus condiciones formales, en una sociedad abierta a la pluralidad de cosmovisiones⁸. La filosofía práctica realiza, así, una

“abstención fundamentada” respecto de ideas sustanciales de vida buena y, por tanto, de los fines o *télos* que la constituyen. Pero esta abstención se encuentra con tres dificultades reales: primero, el interés por lo justo o el bien común de las sociedades sólo moviliza efectivamente la voluntad humana al enlazarlo con el propio bien, fin o *télos*; la ética pos-kantiana únicamente formal que se abstiene de cuestiones de contenido, no explica por qué debemos ser morales u orientarnos al bien común, en lugar de perseguir la satisfacción de los propios intereses individuales; hay, pues, una cuestión de motivación de la moralidad que es de interés de las mismas teorías de la justicia. En segundo lugar, parece ser inevitable para cada ser humano una cierta autocomprensión existencial, una cierta base antropológica que ha sido tradicionalmente transmitida por los grandes relatos metafísicos y religiosos y que, puesto que no puede hallarse hoy en la filosofía, es buscada en el campo de las psicoterapias; Habermas se pregunta si no sigue siendo una tarea propiamente filosófica cierta orientación existencial. Finalmente, el desarrollo de la ciencia-técnica, especialmente las intervenciones en el genoma humano y el término de la “indisponibilidad” del comienzo de la vida humana, transforma la autocomprensión del sujeto y de la especie humana, lo que tiene enorme relevancia y significación ética⁹. Por todo ello, Habermas entiende que la filosofía no puede seguir sustrayéndose a la tarea de adoptar una postura en cuestiones de contenido que afectan a una ética de la especie; la filosofía no debería temer clarificar nuestra comprensión intuitiva de aquello que posibilita “ser sí mismo”, es decir, la comprensión de una cierta generalidad antropológica. Como algunos indicadores de este “ser sí mismo” él visualiza el ser fruto de la continuidad de una biografía; un ser personal, libre, autónomo, moral, responsable, en relación de simetría con otros,

perteneciente a una comunidad política y a la especie humana.

De lo dicho por MacIntyre y Habermas, resulta la necesidad para la ética contemporánea de reflexionar en torno a la cuestión antropológica que posibilite una base de autocomprensión del ser sí mismo y de su *télos*, en una perspectiva pos-religiosa, pos-metafísica, pos-ilustrada y postsecular¹⁰. En cuanto a dónde encontrar material para esta reflexión, el mismo Habermas nos da una orientación: una vía fecunda y posible es acudir a las fuentes culturales de las que se alimenta la conciencia normativa de los ciudadanos en las sociedades modernas, entre las cuales aparecen las tradiciones religiosas¹¹. En un momento histórico se produjo el encuentro y compenetración del cristianismo y la filosofía griega, permitiendo a ésta recibir contenidos genuinamente cristianos que se transformaron en conceptos de carácter normativo tales como dignidad humana, responsabilidad, comunidad, historia; a estos conceptos Habermas los llama “traducciones salvadoras”, que transforman el contenido religioso original sin destruirlo y que pueden constituir interesantes contribuciones desde el discurso religioso a la filosofía, guardando la diferencia consistente en que el fin del primero es “salvar” y el de la segunda es explicar, comprender, preguntar.

Es en este sentido que la presente obra se detiene en el pensamiento de San Agustín. En él -último gran pensador de la Antigüedad y eminente filósofo cristiano del siglo IV, testigo y actor privilegiado del encuentro entre el cristianismo y la filosofía griega y romana- se encuentran interesantes intuiciones antropológicas estrechamente vinculadas a su concepción moral, que pueden operar como “traducciones salvadoras” de gran relevancia para la reflexión ética actual. A través de una lectura crítica de las principales obras de San Agustín, se busca analizar algunos

conceptos fundamentales de su concepción antropológica y moral, intentando visualizar sus posibles “traducciones”.

EL PROBLEMA DEL PENSAMIENTO CRISTIANO HOY

Agustín es un filósofo antiguo y cristiano, cuyo pensamiento nos proponemos poner en diálogo con la filosofía moral contemporánea. Ello exige una breve referencia al clásico problema de la posibilidad y realidad de una “filosofía cristiana”, situado en un nuevo contexto y perspectiva. Esta expresión ha sido desde siempre problemática, pudiendo entenderse por ella cosas tan distintas como: un pensamiento con fines apologéticos que usa la filosofía con el fin de la defensa del dogma cristiano; el intento del tomismo de construir una filosofía que utilice a la vez la razón natural y la fe como fuente de conocimiento, o la realidad histórica de la filosofía desarrollada en la Edad Media en cuanto reflexión con supuestos cristianos¹². Gilson muestra que la noción de “filosofía cristiana” no ha estado exenta de críticas; en primer lugar, desde la perspectiva de los historiadores, entendiéndolo que nunca ha habido algo de tal naturaleza sino una mezcla disonante de doctrinas griegas con teología, la cual no ha enriquecido el patrimonio filosófico de la humanidad; desde un punto de vista racionalista, se discute la coherencia lógica de una noción que resulta en sí misma contradictoria, pues une dos ámbitos de suyo irreconciliables como la razón, propia de la filosofía, y “ese irracional que es la Revelación”; por último, el mismo neoescolasticismo, aunque admite la relación entre religión y filosofía, parece considerar que únicamente el tomismo parte de un plano estrictamente racional, haciendo posible el ejercicio de la razón pura y de la filosofía con su método propio y asumiendo, a la vez, que la

Revelación modifica sus condiciones y le hace subordinada a la teología¹³.

Sin entrar en esta compleja cuestión, podemos afirmar la realidad histórica de la filosofía cristiana, tradición desarrollada especialmente durante la Edad Media, la cual, en cuanto visión racional del mundo y de la existencia humana, parte de una nueva pre-comprensión: la fe cristiana¹⁴. Es innegable que ésta ha influido en el curso de la historia de la filosofía, abriendo nuevos horizontes reflexivos mediante nociones y problemas que enriquecieron a esta disciplina¹⁵. En este sentido, podemos llamar filosofía cristiana, siguiendo a Gilson, a “toda filosofía que, aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes, considere la revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón”¹⁶; o, siguiendo a Stein, a toda filosofía que, siendo en cuanto tal una obra de la razón, reconoce y acoge las verdades de la revelación cristiana como necesarias para una comprensión más profunda y cabal del ser y de los entes¹⁷.

Desde esta base, el pensamiento de Agustín es, sin duda, “filosofía cristiana”¹⁸. Se da en él esa experiencia de “los espíritus atormentados por la sed de lo divino”¹⁹, el movimiento de quien busca la comprensión de lo que es hasta sus últimas causas, con una radicalidad que no se detiene ante los límites de lo accesible por la razón sino que extiende la indagación más allá, abriéndose a recibir una ayuda desde la fe en la verdad de la Revelación.

En nuestra opinión, en San Agustín no es posible separar totalmente su pensamiento de su fe. No podemos olvidar que la totalidad de los escritos que de su autoría han llegado hasta nosotros pertenecen al período posterior a su conversión o a su bautismo y la gran mayoría al tiempo en que ya ha sido ordenado sacerdote y obispo; su tratamiento racional de los problemas va de la mano de la precomprensión de la verdad de la fe cristiana. No obstante,