

Como citar en MLA:

Schutijser, Dennis. "La donación de San Agustín: desaparición y direccionalidad". *Escritos* 26.56 (2018): 133-149.

La donación de San Agustín: desaparición y direccionalidad

Saint Augustine's Giveness: Disappearing and Directionality

A doação de Santo Agostino: Desaparição e direccionalidade

Dennis Schutijser*

RESUMEN

El presente artículo reconstruye la lectura fenomenológica del autor contemporáneo francés Jean-Luc Marion de las *Confesiones* de San Agustín, en su libro *Au lieu de soi*. Marion se presenta como un filósofo que busca llevar la filosofía más allá de la ontología, en particular a través de una fenomenología de la donación. La donación se caracteriza por una triple desaparición: la del donatario (uno mismo), la del donador (Dios), y finalmente lo dado (la Gracia). El uso de la metáfora del espacio muestra la apariencia de dos espacios vacíos, relacionado por un movimiento múltiple. El artículo concluye con algunos cuestionamientos acerca de la desaparición del yo y de Dios en la lectura de las *Confesiones*.

Palabras clave:

San Agustín, fenomenología, donación, *ego*, Dios.

* Magíster en Ciencias Humanísticas (2007) y en Filosofía (2008). Docente de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Escuela de filosofía.
Correo electrónico: dschutijser667@puce.edu.ec, orcid.org/0000-0003-0301-681X.

Artículo recibido el 22 junio de 2017 y aprobado para su publicación el 29 septiembre 2017.



ABSTRACT

The article reconstructs Jean-Luc Marion's phenomenological reading of Saint Augustine's *Confessions* in his book *Au lieu de soi* [In the Self's Place: The Approach of St. Augustine]. Marion presents himself as a philosopher who aims to take philosophy beyond ontology, particularly by means of a phenomenology of givenness. The latter is typified by a triple disappearing: that of the givee (oneself), of the giver (God), and of the gift (Grace). The use of the space metaphor reveals the appearance of two empty spaces linked with a multiple movement. The article concludes with some questions regarding the disappearing of the self and of God in the reading of *Confessions*.

Key Words:

Saint Augustine, Phenomenology, Givenness, Ego, God.

RESUMO

O presente artigo reconstrói a leitura fenomenológica do autor francês contemporâneo Jean-Luc Marion das *Confissões* de Santo Agostino em seu livro *Au lieu de soi*. Marion apresenta-se como um filósofo que procura levar a filosofia para além da ontologia, por meio de uma fenomenologia da doação. A doação caracteriza-se por uma tríplice desaparecimento: a do donatário (si mesmo), a do doador (Deus), e, finalmente, a do dado (a Graça). O uso da metáfora do espaço expõe a aparência de dois espaços vazios, relacionado por um movimento múltiplo. O artigo conclui com alguns questionamentos sobre a desaparecimento do eu e de Deus na leitura das *Confissões*.

Palavras-chave:

Santo Agostino, Fenomenologia, Doação, Ego, Deus.

Introducción

La filosofía contemporánea se ha encontrado con el desafío de la problematización del ser. Esta problematización se ve traducida en la aparición de nuevas escuelas filosóficas que intentan fundar sus pensamientos en otras bases además de la ontología. Una escuela tal es la fenomenología, la cual empieza todo cuestionamiento no de los seres, sino de las manifestaciones tal como las encontramos dadas a nuestros sentidos y a nuestro pensamiento. El filósofo francés contemporáneo Jean-Luc Marion se ubica en esa tradición fenomenológica.

El empeño fenomenológico de Marion se concentra alrededor de la donación. Los fenómenos que investiga la fenomenología se destacan por ser dados, lo que implica que, en la donación, el sujeto se encuentra de antemano en relación con los fenómenos que le rodean, sin someterse a él, ni como objetos, ni como fenómenos del sujeto. Para Marion esta investigación fenomenológica en los fenómenos siendo dados le lleva a los límites de los fenómenos como tal.

La fenomenología permite a Marion revalorizar la historia de la filosofía ontológica, es decir, la filosofía que inicia su investigación desde los seres. Una cuestión particularmente precaria en una reevaluación de la historia de la filosofía es la cuestión de Dios. Es con tal fin que Marion emprende una relectura fenomenológica de una obra que ha sido fundamental en la ontología de Dios durante más de mil quinientos años: las *Confesiones* de San Agustín. Marion presenta esa obra, no como relato ejemplar autobiográfico de un creyente, ni tampoco del ser de Dios como ser supremo y creador del Todo, menos aún como análisis de la Gracia que podemos recibir de Dios, sino como relación entre estos tres elementos. Se pueden entender los dos polos (el yo y Dios) como dos polos de una donación (la Gracia) tal como presenta Marion el fenómeno de la donación en su obra *Siendo Dado*.¹ Los elementos claves en una fenomenología de la donación incluyen la puesta entre paréntesis de ambos polos –del donador y del donatario–, así como, finalmente, del don como tal, llevando a un adonado intencional, un movimiento entre dos polos desaparecidos.

1 Cf. Marion, *Au lieu de soi*.

Agustín para Marion: en oposición a la ontología

El pensamiento fenomenológico del filósofo francés contemporáneo Jean-Luc Marion se encuentra en el centro de atención, por proponer una contrapuesta a lo que se puede denominar una dominación de la metafísica y de la ontología a lo largo de la historia de la filosofía. En efecto, la cuestión ontológica por excelencia: “qué es...”, en otras palabras, la cuestión por la esencia de los entes (incluso Dios y el yo) ha determinado a lo largo de los siglos a la filosofía, y continúa determinando los cuestionamientos filosóficos hoy en día. Esa concentración en los entes, y en la esencia, nos puede deslumbrar por el funcionamiento primordial de la relación en la cual se encuentra siempre ya dado todo ente con el yo existiendo en el mundo.

Esa reorientación de la filosofía fuera de la ontología y hacia una fenomenología invita a una nueva lectura y a una nueva interpretación de ciertas etapas clave de la historia de la filosofía, particularmente las que se encuentran en la base de la tradición ontológica y metafísica. Especialmente obras que pueden haber sufrido, bajo esa determinada mirada filosófica, una desfiguración que nos impide ver ciertos aportes o aspectos de estas. Un ejemplo concreto de tal relectura, a la cual Marion dedica su libro entero *En el lugar del yo*³, son las *Confesiones* de San Agustín.

Marion se opone en particular a los riesgos de una lectura estrictamente ontológica (y onto-teo-lógica) de Agustín.⁴ Una reducción ontológica de la obra de Agustín determinaría la cuestión del ser (*Zeinsfrage*) –ya sea para el ser del hombre o el de Dios–, lo que, a su vez, lleva a la formulación de cuestiones equivocadas (¿qué es el hombre?, ¿qué es Dios?, ¿qué es la Gracia?, etc.) porque llevan a respuestas vanas (el hombre es libre albedrío, un pecador; Dios es trascendente, lo infinito o el bien supremo). Esas cuestiones, con sus respuestas, son vanas puesto que pasan por alto a la experiencia fenomenológica, que forma el núcleo real de la relación entre Dios y el yo, y luego el lector.

2 “τὸ τί ἔστι” (Aristóteles, *Metafísica* 1030a17-18).

3 Marion. *Au lieu de soi*. 2008. Esta obra aún no ha sido traducida al castellano.

4 Marion, “Au” 28.

El primer beneficio que nos ofrece una lectura tal consiste en reconocer las *Confesiones* por toda la complejidad que le caracterizan. La coherencia de la obra ha sido, a menudo, asunto de investigaciones, incluso de críticas y de simples rechazos.⁵ Mientras que, si consideramos a las *Confesiones*, no desde un punto de vista ontológico (qué es el yo y cómo llega a Dios; obra autobiográfica, o qué es Dios; obra onto-teo-lógica), sino desde un punto de vista fenomenológico, podemos reformular las tres cuestiones que realmente formula esta obra y que constituyen su unidad: “¿quién habla?, ¿de qué?, y ¿a quién?” (Marion *Au Lieu de soi* 30). Así se reformula la misma estructura general que constituye la obra y que no podemos percibir de otra manera.

Marion no elige a Agustín sin razón. San Agustín, como filósofo patristico clave, ha tenido un impacto sin igual en el pensamiento occidental. Además, como filósofo, Agustín presenta una articulación y una profundización incalculable de los fundamentos del cristianismo, permitiendo a esta religión tomar la forma bajo la cual la conocemos hoy en día. Al mismo tiempo, según señala Marion, Agustín, no solo se presenta imprescindible en la historia de la filosofía; también sufre de un profundo malentendido, ante todo causado por una reducción de su lectura a un marco exclusivamente histórico, filosófico o teológico (Marion, “*Au*” 20-26). En cada una de las reducciones, nos arriesgamos a perder la riqueza, la profundidad y la diversidad de la obra de Agustín. Tanto una lectura filosófica como una teológica nos hace perder, por su interpretación onto-(teo)-lógica en la búsqueda de Dios y de nosotros mismos en relación con Él, la esencia de la relación entre Dios y uno mismo. Mientras que la esencia es, precisamente, esta relación, y no la cuestión por el ser de uno de los dos polos de la relación. Una relación que se distingue por la desaparición del donatario, del donador, y, finalmente, de lo dado.

5 Es recurrente en algunas ediciones que se encuentre una ruptura entre los libros I-IX, X y XI-XIII, lo que lleva a que estas, a veces, dejen de lado los últimos capítulos. La primera parte presentaría entonces una investigación autobiográfica del autor, seguido por una excursión filosófica en las sensaciones y la memoria, mientras que los últimos capítulos ofrecen un ejercicio hermenéutico de los primeros libros de la Santa Escritura.

Desaparición del donatario

A fin de entender la desaparición del donatario⁶, podemos referirnos al sujeto tradicional, tal como éste tomó forma a través de la historia de la filosofía ontológica, y especialmente en su figura moderna cartesiana.⁷ En efecto, desde Descartes, el *ego* constituye la esencia del yo. Una esencia dudando y como tal manteniéndose ella misma fuera de la duda.

No es casualidad que Descartes encontrara en el mismo Agustín la formulación de su propio “pienso, luego existo” (ctdo. en Marion, “*Au*” 91). Sin embargo, es precisamente en la confrontación entre estas dos concepciones del *ego* dudando que podemos percibir la diferencia que nos quiere mostrar Marion. Ya que, mientras el *ego* de Descartes le lleva a postular una certidumbre que pueda fundamentar todo lo que seguirá, incluso aún Dios, para Agustín la duda del *ego* perseguirá ese mismo *ego*. Durante su duda metódica, Descartes encuentra una esencia innegable en el *ego*, quien, a su vez, se pone a dudar. Mientras que para Agustín, la duda no deja de preceder al *ego*, impidiéndole encontrar cualquier certidumbre final (cf. Marion, “*Au*” 90-97). En el primer caso, el *ego* precede (ontológicamente) a la incertidumbre, mientras que en el segundo caso es la incertidumbre que precede (fenomenológicamente) al *ego*.

Una segunda diferencia importante distingue el *ego* cartesiano del *ego* según Agustín. Descartes intenta erradicar en su *ego* toda sugerencia de subjetividad y de particularidad; el resultado es un cogito, es decir, un *ego* pensando, y como tal un *ego* universal, igual para nosotros todos. En otras palabras, el *ego* cartesiano, en vez de determinarnos o de indicar quienes somos, es más bien el punto neutro en común entre yo y todos los seres racionales del mundo. El *ego* constituye la esencia humana. *Ego* no es yo, sino *ego* es universal, anónimo. Agustín, al contrario, en vez de preceder la inquietud al cogito del *ego*, ubica al deseo en el corazón del hombre. Es la inquietud que empuja ese deseo,

6 Cf. Marion. *Étant donné*. 1997: “Il s’agit de mettre entre parenthèses le donataire. Le peut-on sans suspendre aussi tout le procès du don ? Assurément. Non seulement la mise entre parenthèses du donataire n’invalide pas la donation du don, mais elle la caractérise intrinsèquement : sans cette suspension du donataire la possibilité même de *donner* le don deviendrait problématique” (143-144).

7 “Sum autem res vera, et vere existens; se qualis res? Dixi, cogitans” (Descartes 58)

resonando desde las primeras líneas a través de todas sus *Confesiones*, cuando Agustín señala que “nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (Agustín, “*Confesiones*” 3). Nos recuerda brevemente la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles, quien señala que: “Todos los hombres desean por naturaleza saber” (Aristóteles, “*Metafísica*” 980a20). Agustín comparte con Aristóteles el rol clave asignado al deseo que vive en el hombre. Sin embargo, en otro punto no menos fundamental, difiere del mismo Aristóteles: Agustín no habla de “todos los hombres”; él habla de «*nosotros*». Es decir, no reclama ningún universalismo, solo la particularidad personalizada; y, en esa particularidad, él mismo está explícitamente incluido.

Cualquier dirección que tomare el deseo del hombre –y en efecto es en relación con esa dirección que podremos distinguir entre el hombre bueno y el hombre malo–, cada hombre será determinado por nada menos que eso: su deseo y la dirección que este toma. Esa identificación clave del yo con el deseo no es un retorno a la esencia, o si lo es, es porque el deseo permite pensar una esencia vacía. Como lo dice Agustín:

¡Oh, qué dulce fue para mí *carecer* de repente de las dulzuras de aquellas bagatelas, las cuales cuanto temía entonces perderlas, tanto gustaba ahora de dejarlas! Porque tú las arrojabas de mí, ¡oh verdadera y suma dulzura!, tú las arrojabas, *y en su lugar entrabas tú*, más dulce que todo deleite, aunque no a la carne y a la sangre; más claro que toda luz, pero al mismo tiempo más interior que todo secreto; más sublime que todos los honores, aunque no para los que se subliman sobre sí. (Agustín, “*Confesiones*” 199)⁸

En esta cita se muestra que Agustín se considera a sí mismo como un espacio vacío. Este espacio vacío era anteriormente ocupado por deseos mal dirigidos (por la carne, la fama, etc.). Después de la experiencia de la Confesio, el autor se encuentra llenado por Dios - una llenura que, a propósito, se muestra ‘más interior que todo secreto’.

Una tercera etapa en el análisis que hace Marion de las *Confesiones* completa la desaparición del donatario. Tras haber relatado, a lo largo de los nueve primeros

8 Las cursivas son mías.

libros, su conversión hacia Dios, Agustín cambia de tono y se dedica a un análisis filosóficamente riquísimo –y comprensiblemente retomado en muchas investigaciones filosóficas– del tiempo, de las sensaciones y de la memoria, para concluir con unos ejercicios hermenéuticos de la Santa Escritura. La importancia en lo que concierne a la memoria, un tema central en el décimo libro, se debe al hecho de que es aquí donde, según Agustín, podemos encontrar a Dios.

La memoria se caracteriza por una doble paradoja. Por un lado, la memoria como posibilidad infinita contiene, sin embargo, su propia finitud. Se refiere al olvido. La fuerza de la memoria para recordar tantas sensaciones reales, así como imaginarias, conceptos, etc., contiene, al mismo tiempo, lo que hemos olvidado. Agustín ilustra esa presencia-ausencia del olvido en nuestra memoria con nuestra incapacidad de recordar nuestros propios pecados de infancia.⁹ Por otro lado, esa mirada hacia adentro, hacia lo finito que somos, contiene lo infinito: “Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, Penetral amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? Mas, con ser esta virtud propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy” (Agustín, “Confesiones” X-viii-15). A pesar de todas sus imperfecciones, la memoria nos lleva también más allá de nuestra finitud.

Ahora bien, en cuanto al asunto del origen de nuestros deseos, como en la doble paradoja de qué es la memoria, nos encontramos frente a una identidad en nosotros mismos que nos queda, por definición, desconocida. Tal como concluye Marion: “Mi definición me escapa. [...] Mi pensamiento se profundiza o más bien vierta en el abismo de la *memoria*, la cual me desborda como un inconsciente y me precede como un inmemorial” (Marion, “Au” 417).¹⁰ De cierta manera, Agustín previene a Freud de considerar que la memoria humana siempre contiene una esfera más amplia que aquello de lo que estoy consciente,

9 “¿Quién me recordara el pecado de mi infancia?” se pregunta Agustín de manera retórica. Ya que la respuesta es que nosotros mismos no somos capaces. Agustín (2012a) I-vii-11. Con este propósito se abre aquí la exigencia de la investigación interior que es la confesión.

10 “[ma] définition m'échappe. [...] ma pensée s'approfondit ou plutôt se déverse dans le gouffre de la *memoria*, qui me déborde comme un *inconscient* et me précède comme un *immémorial*.” Subrayado por Marion, todas las traducciones de *Au lieu de soi* son nuestras.

una esfera que alberga específicamente los deseos y frustraciones desde antes de nuestra memoria activa cotidiana. Y, al mismo tiempo, la memoria se extiende hacia lo inmemorial, hacia lo que no puede contener, pero lo que constituye como su criterio de posibilidad, reminisciente a la teoría platónica de la reminiscencia. Por lo tanto, la cuestión se impone la cuestión se impone: ¿cómo podemos acceder a nosotros mismos? Ahora bien, ese acceso pasará por Dios, el segundo polo en la relación de la donación (Marion, “Au” 90).

Desaparición del donador

El segundo polo en las *Confesiones* de Agustín y en la donación según Marión, es el donador.¹¹ Para Agustín es Dios que da. Es en Dios que debemos buscar quiénes somos; es Dios quien nos da la Gracia –concepto que tomará un rol tan central desde un punto de vista teológico–, pero es Dios quien, de igual manera que el donatario que fue el *ego*, desaparece bajo la mirada fenomenológica.

La cuestión de Dios solo aparece al final del libro que Marion dedica a Agustín, más precisamente después del fin, en una adición (cf. Marion, “Étant” 389-421). A primera vista esto puede sorprender, considerando que las *Confesiones*, desde la primera¹² hasta la última frase¹³ se dirigen directamente a Dios en segunda persona. Las *Confesiones* han sido escritas como un diálogo entre Agustín y Dios ¿Cómo es posible, entonces, que Dios quede ausente durante tanto tiempo en el análisis de Marion?

11 Cf. Marion, *Étant donné*: “Peut-on, réciproquement, mettre entre parenthèses le donateur ? Et le peut-on sans suspendre aussitôt le don ? Sans aucun doute, car non seulement une mise entre parenthèses du donateur n’invalide pas la donation du don, mais elle la définit obligatoirement [...]” (157).

12 “Grande eres, Señor, y laudable sobremanera; grande tu poder (Ps, CXLIV 3), y tu sabiduría no tiene número (Ps. CXLVI, 5).” (Agustín, *Confesiones* I-i-1)

13 “Pero ¿qué hombre dará esto a entender a otro hombre? ¿Qué ángel a otro ángel? ¿Qué ángel al hombre? A ti es quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar; así, así se recibirá, así se hallará y así se abrirá (Matth. VII, 8). Amén.” (Agustín, *Confesiones* XIII-xxxviii-53)

Se constata que, a pesar de –o más bien inherente a– esa forma de diálogo, Dios no *aparece* en las *Confesiones*. En primer lugar, la forma del diálogo es para Agustín una manera para dirigirse a Dios, no hablar de Dios (Mario, “Au” 38). La cuestión, por lo tanto, no es un simple “¿qué es Dios?”, sino “¿qué decirle (yo a Él)?”. Luego, y en la misma línea, Marion comenta que en ningún momento en las *Confesiones* Agustín nombra a Dios, o sea, no Le define. Aún más, Dios nunca recibe el estatus de un Ser. Dios queda entonces completamente transcendental, en el sentido de que, no solo no obtenemos ni aún su nombre, ni su ser, sino que la cuestión misma de Dios no se plantea. En las palabras de Marion: “así la ignorancia se convierte, estrictamente, en un conocimiento, la única apropiada a lo incomprendible, ya que proviene como si fuese de su Espíritu” (Marion, “Au” 393)¹⁴ Si entendemos el conocimiento de manera ontológica, no conocemos, ni tampoco podemos conocer, ni finalmente *queremos* conocer a Dios.

Y, no obstante, siempre Dios queda presente en esta ausencia. En primer lugar, Dios nos precede; no solo en la memoria como un inmemorial siempre ya presente, sino también como un interlocutor siempre ya presente ante cualquier toma de palabra. Tal como le resume Marion: “la *confessio* no constituye un acto de habla o de lenguaje entre otros, sino que estructura originalmente a cualquier toma de palabra y a toda prestación lingüística” (Marion, “Au” 416)¹⁵. Esa constitución se traduce en Agustín, literalmente, en el amplio uso de citas y paráfrasis de las Santas Escrituras, la palabra de Dios. Desde el inicio hasta el final (véase las citas antes mencionadas) la palabra nos es dada; la palabra de Dios precede a la nuestra (Marion, “Au” 42-46).

Por último, en este espacio abierto ante y anterior a nosotros, nos encontramos en la compañía de un Dios silencioso. Dios no aparece tal como le podríamos esperar: la única aparición de Dios es la de nuestro interlocutor no obstante silencioso, un espacio vacío desde donde nos adviene lo adonado de la Gracia. Y, por último, Dios se encuentra ahí hacia donde nosotros nos dirigimos. El

14 “l’ignorance devient ainsi, strictement, une connaissance, la seule appropriée à l’incompréhensible parce qu’elle en provient comme de son Esprit [...]”. La traducción es nuestra.

15 “la *confessio* ne constitue pas un acte de parole ou de langage parmi d’autres, mais structure originellement toute prise de parole et toute performance langagière.”

deseo, que es nuestro motor, nos conduce desde un estado de inquietud: “hasta que descanse en [Dios]” (Agustín, “Confesiones” 1).¹⁶ Tal como lo elabora Agustín, con más detalle, en el breve diálogo *De Beata Vita*: Dios es la beatitud que buscamos sin fin a lo largo de nuestra vida (Agustín, “De la vida” 467-468).¹⁷

Desaparición de lo dado

Así llegamos a la tercera desaparición: la de lo dado.¹⁸ En la donación, por último, se manifiesta la desaparición de lo dado mismo: ¿Qué nos da Dios?, ¿Qué es lo dado? Marion nos sugiere lo siguiente: “Dios no solo nos da el poder de lo que queremos (o de obtenerlo recibéndole), ni aun de bien elegir lo que queremos, sino ante todo el poder querer lo que queremos querer: Dios nos da lo que es en nuestro más íntimo- nuestro desear desear mismo” (Marion, “Au lieu” 260)¹⁹.

Don, entonces, en tres formas: el poder; el elegir lo que queremos o sea el desear; y, lo más importante, el querer querer. La primera forma sostiene que somos capaces de dar dirección a nuestros deseos. Para Agustín, esto quiere decir desviar el querer de fines efímeros (*cupiditas*) y orientarse hacia el querer lo eterno o lo inmemorial (*caritas*). Aquí dos ideas de la beatitud se oponen: por un lado, la felicidad pasajera, siempre amenazada y finalmente ilusoria de nuestros deseos corpóreos, sociales e intelectuales (*cupiditas*); y, por otro, la beatitud que podemos encontrar si nos concentramos en Dios. La segunda forma, es la garantía de poder realizar ese desear reorientado. Y la tercera forma, es aquí donde encontramos la real donación de Dios: el desear desear, o sea, la posibilidad de desear lo que, en vista de la interiorización que

16 Op.cit.

17 Ahí Agustín compara la beatitud con un puerto que podemos intentar alcanzar, o, tal como el pecador en quién el deseo está mal dirigido, se puede viajar “en alta mar atreviéndose a peregrinar lejos de su patria, con frecuente olvido de la misma”; es decir persiguiendo la *cupiditas* en vez de la *caritas*.

18 Cf. Marion, *Étant donné*: “[...] un don, même s’il se donne, ne se trouve donné, qu’en se transférant à titre d’étant, d’objet ou de bien par un donateur à un donataire [...]” (171).

19 “Dieu ne nous donne pas seulement de pouvoir ce que nous voulons (ou de l’obtenir en le recevant), ni même de bien choisir ce que nous voulons, mais surtout de pouvoir vouloir ce que nous voulons vouloir : il nous donne le plus intime en nous – notre vouloir vouloir même.”

hemos percibido en el caso de la memoria de Dios mismo, se encuentra en lo más íntimo de nosotros mismos. Dios nos da la posibilidad de desear nuestro desear más íntimo, lo más *de mí*. Es decir, con la donación de Dios se vuelva posible desviar mi desear de lo que podría desear siguiendo a mis primeros impulsos, particularmente carnales. Desear desear es: controlar la dirección del deseo a fin de desear conscientemente hacia lo que desee, finalmente, Dios.

Sin esta donación por Dios, es decir, sin la Gracia, no podemos realmente llegar a ella. Necesitamos el don del poder, del querer, y del querer querer: sin tal don este camino quedaría cerrado. La teoría de la Gracia tomará progresivamente más peso en el pensamiento de Agustín, aunque ha estado presente desde las *Confesiones*.²⁰ La Gracia, entonces, como condición de posibilidad de toda donación, y, por lo tanto, como fundamento de lo adonado, es primordial. Sin embargo, no se deja reducir a una cosa, a un momento o a una cualidad. Por lo tanto, aquí también, la cuestión: “¿qué es la Gracia?”; sería una cuestión equivocada que solo puede llevar a respuestas vanas. Lo que Agustín intenta hacer, ante todo, es pensar, o mejor dicho, mostrar, la abertura, a partir de la Gracia, de una relación de donación desde Dios, y desde allí hacia el lugar del yo (Marion, “Au” 10).

¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos?

El título de la obra que Marion dedica a Agustín, *Au lieu de soi*, lo cual se traduce literalmente por «en el lugar del yo»²¹ lo indica desde el inicio: su lectura se presta para una interpretación a partir de una metáfora espacial. Tal como hemos visto, el *ego* (donatario) se destaca por su inquietud innata, mientras que el Dios (donador) se presenta como un espacio (del *yo*) hacia

20 Por ejemplo, Agustín, *Confesiones* (IX-vi-7): “Tú sacaste mi lengua de donde habías ya sacado mi corazón.”

21 El título contiene un doble sentido que podría perderse en la traducción. Por un lado, se tratar de un «en el lugar del yo», con una connotación tanto geográfico como conceptual. Por otro lado, se incluye un «en el lugar del yo» como en vez del yo, replazándole.

donde el donatario tiende. Así, la cuestión (ontológica) del «qué» se vuelve una cuestión (fenomenológica) de hacia dónde cual movimiento se realiza.

En la confesión encontramos, no tanto un ser (ni siquiera del lenguaje), ni aún menos un siendo, sino, ante todo, una (puesta a) disposición del confesante al confesador, o sea, del donatario al donador. Tal como lo dice Marion: “La *confessio*, el *ego* encuentra su condición y por lo tanto también su lugar” (Marion, “Au” 89).²² Es decir que el *ego* se encuentra desde el inicio ya en el mundo, frente a un Dios, y frente a un yo que le precede. Y, como tal, el *ego* se encuentra desde el inicio fuera de sí mismo. Resulta que el *ego*, desde el inicio, está en búsqueda. El deseo identificado lo empuja siempre más adelante; o, más precisamente, hacia adentro. ¿De dónde viene y hacia dónde va? Esta es la cuestión propiamente fenomenológica.

Al identificar de dónde venimos, podemos resumirlo como sigue; el hombre se encuentra siempre ya en el mundo, un mundo que nos precede. Es decir, venimos de nuestro estado mundano, de nuestra condición humana. San Agustín se sirve de la persona de Adán para demostrar este aspecto de nuestro origen. El otro aspecto de nuestro «de dónde venimos» es, por supuesto, Dios mismo. El hombre es criatura de Dios y como tal este último le precede, tal como lo mostraba Marion en la precedencia de las palabras de Dios en las *Confesiones*. Incluso para hacer alabanza de Dios, debemos pasar por las palabras que tenemos, es decir las Sagradas Escrituras. Agustín ilustra esa precedencia de la palabra de Dios a la nuestra, aplicando, con alta frecuencia, frases bíblicas en sus propios escritos, primero en las *Confesiones*, pero luego esa práctica aumenta en sus obras más tardías.²³

¿De dónde venimos? De Dios y de Adán, de lo inmemorial y de lo temporal. Y es nuestro deseo lo que nos mueve hacia fuera de nosotros mismos, en la búsqueda de... ¿De qué? ¿A dónde vamos? Esa pregunta nos lleva más allá de las *Confesiones*, no únicamente en el sentido figurativo; es decir, que la

22 “Dans la *confessio*, l’*ego* trouve sa condition et donc aussi son lieu”.

23 Es una tarea irrealizable dar un muestreo exhaustivo de esa práctica que atraviesa toda la obra de Agustín. La traducción de las *Confesiones* disponible en <http://www.augustinus.it/>; muestra un amplio conjunto de notas al texto, las referencias y los orígenes bíblicos del mismo.

destinación de este empuje fuera de mí se encuentra más allá de la vista de la confesión. También en el sentido literal, en la obra de Agustín, las *Confesiones*, se vuelve a la abertura del diálogo, y con esto a la desaparición del donatario, así como del donador. La cuestión de la destinación del deseo que solo descansa en Dios es central en el diálogo *De Beata Vita*, dedicada a la vida feliz.²⁴

Hemos visto que el deseo es lo que se acerca más a un principio universal en cada hombre, un principio que reemplaza, por así decirlo, el principio universal del *cogito* cartesiano. El hombre se funda en su desear, que, en vez de universalizarle, tal como en el caso del *cogito*, le particulariza. Ahora bien, ¿cuál es la direccionalidad de ese desear? Consiste en lo que Marion reconoce como principio analítico *a priori* del hombre: la vida feliz. Cada hombre desea ¿Qué es lo que desea cada hombre? No es conocer, tal como le propuso Aristóteles, sino ser feliz. Es esto, formulado de manera general, lo que deseamos todos.

De Beata Vita se encuentra en una larga tradición en la cual vivió aún Agustín, aquella según la cual la filosofía buscaba a responder a la pregunta: ¿Qué es la vida buena? Ahora es un momento oportuno para recordar que Agustín vivió bajo la influencia de la filosofía antigua, que le precedía y todavía le rodeaba. En efecto, es el mismo Cicerón quien motivó, con su obra *Hortensio* –obra perdida, dedicada a la pregunta del rol de la filosofía para llegar a la felicidad–, a Agustín a preocuparse por el saber y por la búsqueda de la vida feliz.²⁵

Ahora bien, ese deseo de la vida feliz es ante todo un principio analítico *a priori*, es decir que funda nuestro ser, en vez de seguir con este como una construcción teórica. Así, Agustín, aunque esté ubicado en la tradición antigua del cuestionamiento por la vida feliz, se distancia de esta cuando niega la vida feliz como principio teórico, resultado de un pensamiento –ontológico, ético u otro– a la cual esa vida seguirá como conclusión. El movimiento fenomenológico del deseo hacia la vida feliz, dado en la Gracia por Dios a nosotros, precede al yo como *ego*, así como a Dios como lugar del yo.

24 “Ésta es, sin duda, la vida feliz, porque es la vida perfecta, y a ella, según presumimos, podemos ser guiados pronto en alas de una fe firme, una gozosa esperanza y ardiente caridad (*caritas*)” (Agustín, “De la vida” 489).

25 La lectura del *Hortensio* de Cicerón podría considerarse la primera conversión de Agustín, dando por primera vez sentido y dirección a sus estudios.

Algunas consideraciones inconclusas

La nueva lectura fenomenológica, que realiza Marion de las *Confesiones* de San Agustín, permite una revalorización de lo que importa realmente en esta obra, a menudo malinterpretada. Los lectores de las *Confesiones* somos testigos presenciales de la experiencia de su autor, que consiste en la donación de Dios al autor, del lugar de su yo, el *lieu de soi*. Así aparece el verdadero sentido del libro, que no es una descripción de la esencia de Dios, ni tampoco el itinerario del autor hacia Dios –dos interpretaciones ontológicas, concentradas en el donador o en el donatario–, sino en la apertura de la triple relación, determinada por la donación: la relación entre Dios y el yo; la relación entre el yo y los demás (los lectores); y, finalmente, la relación entre los demás (nosotros lectores) y Dios. Ahí encontramos la invitación perlocutoria de Agustín al lector para entrar en su propia relación con Dios. En vez de preocuparnos por las vanas cuestiones acerca de la esencia de Dios, del creyente o, incluso, de la fe, nos invita a preocuparnos por lo que estamos haciendo, de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos.

Para comenzar a concluir, podemos proponer algunas reflexiones problematizantes de los dos polos de la donación, el del yo y el de Dios. Ya que, si concedemos la premisa fundamental que “nada precede el fenómeno” (Marion, “Étant” 30), encontramos algunas implicaciones interesantes de mencionar: en primer lugar, el donatario se ha visto descentrado, incluso desaparecido, literalmente adonado. Tal como le resume muy brevemente Marion: “yo es otro” (Marion, “Au” 416).²⁶ Pero, ¿qué pasa si intentamos radicalizar esta alienación del yo? Si el yo desaparece del yo, ¿quién es quien confiesa realmente?

Según Lyotard, una condición necesaria de una confesión es, precisamente, que el yo quede como yo, que sea yo quien confiese (cf. Lyotard 119). Si «yo es otro», ¿en qué medida me afecta realmente la confesión, tanto en su dimensión de *peccatori* (quién habla) que de *laudis* (a quién habla)? Por un lado, confesar requiere que sea siempre yo quien confiese mis propias faltas. Ahora bien, ¿qué vale una confesión si no es realmente *mi* confesión?, el alabado solo tiene valor porque viene de alguien, de mí. Un alabado que viene de un espacio vacío, que

26 “je est un autre”. Marion retoma la famosa cita del poeta Arthur Rimbaud en sus “Cartas del vidente”.


surge de una oscuridad que solo Dios mismo puede llenar, no sería un real alabado, sino solo algún movimiento circular.

En ambos casos, confesión de pecados y confesión por alabado, nos resulta difícil proyectar un diálogo sin un yo que se mantiene de alguna manera. Tal diálogo resultaría, por lo menos del lado del donatario, en un murmullo incomprensible, incluso, en silencio total.

Como intento de respuesta podemos referir a Marion quien considera que el hombre está hecho “a la imagen de Dios”, es decir, asumir que, en efecto, Dios entra en el círculo del alabado, como un espejo de sí mismo. Pero, así nos veríamos absorbidos en el otro polo de la donación, lo que precisamente sacaría la tensión del fundamento de la donación.

Por otro lado, observábamos la desaparición de Dios, o, mejor dicho, su radical trascendencia e irreductibilidad dentro del horizonte de la fenomenalidad del donatario. Para Agustín, así como para Marion, Dios queda el donador absoluto, desaparecido de la donación. Esto resuena en la metáfora espacial del título de la obra de Marion, *Au lieu de soi*, o “En el lugar del yo”. El lugar del yo es el objetivo final de la intencionalidad del deseo que mueve al hombre, y que lo propulsa hacia la beatitud. Ahora bien, considerando que Dios actúa como donador absoluto, también como trascendencia absoluta, en realidad nunca aparece. Dios no es un donador quien desaparece al momento de la donación: desde antes de la aparición del yo y de la donación ya está ausente, presentándose solo como un espacio vacío. Por lo tanto surge la pregunta: ¿Por qué presuponer un Dios y no un espacio vacío? Tras haber sido testigos de la desaparición del yo como *ego* quien precede en cualquier forma ontológica a la relación, no parece haber ninguna razón para reinsertar en este cuadro una figura de Dios. En el lugar del yo, encontramos un vacío; puede ser que en el lugar de Dios encontremos un mismo vacío.

La hermenéutica infinita del interior del yo requiere un yo que practique esa hermenéutica. La direccionalidad infinita hacia el lugar del yo no requiere ningún Dios, sino que podría llevar, más bien, a un espacio vacío. Dos hilos de investigación que no refutan a la iniciativa de Marion, sino que merecen una investigación, una hermenéutica, un diálogo.

Para concluir finalmente, la lectura que nos brinda Jean-Luc Marion de las *Confesiones* de San Agustín logra sacar esa obra de las lecturas restringidas, tanto por el lado teológico, como por el lado ontológico. Desde tal lectura surgen nuevas preguntas, de las cuales he presentado brevemente dos: la necesidad ontológica de un yo sustantivo, y la redundancia de Dios. La primera podría llevarnos a un estudio arqueológico de la práctica de la confesión como búsqueda de un yo esencial; y la segunda podría encontrar una respuesta en un estudio sucesivo de las defensas pertinentes de San Agustín, tal como, por ejemplo, *Contra los Maniqueos*, acerca del ser de Dios. Ambas inquietudes, sin embargo, llevan más allá del enfoque de Marion, así como de las *Confesiones* de Agustín. 

Lista de Referencias

- Agustín, Santo, Obispo de Hipona. *Confesiones*. Trad. Ángel Custodio Vega. Madrid: Editorial Gredos, 2012^a
- Agustín, Santo, Obispo de Hipona. *De la vida feliz*. Trad. Victorino Capánaga. Madrid: Editorial Gredos, 2012b.
- Agustín, Santo, Obispo de Hipona. *La naturaleza del bien. Contra los Maniqueos* Trad. Victorino Capánaga. Madrid: Editorial Gredos, 2012c.
- Agustín, Santo, Obispo de Hipona. *De la vida feliz*. Trad. Victorino Capánaga. Madrid: Editorial Gredos, 2012d.
- Arendt, H. *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.
- Aristóteles. *Metafísica*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. 2^{da} edición. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- Brown, P. *Augustine of Hippo: A Biography*. London: University of California Press, 1967.
- Descartes, R. *Méditations métaphysiques. Méditations de philosophie première*. Trad. M. Beysade. Paris : Le Livre de Poche, 1990.
- Heidegger, M. *Phänomenologie des religiösen Lebens : Augustinus und der Neuplatonismus*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- Liotard, J.-F. *La Confesión de Agustín*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2002.
- Marion, J.-L. *Au lieu de soi*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- Marion, J.-L. *Étant donné*. Paris: Presses Universitaires de France «Épiméthée», 1997.
- Marion, J.-L. *Dieu sans l'être*. Paris: Presses Universitaires de France «Quadrige», 1991.
- Moriones, F. *Teología de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2011.
- Vinolo, S. *Dieu n'a que faire de l'être; Introduction à l'œuvre de Jean-Luc Marion*. Paris: Germina, 2012.