

FILOSOFÍA DE AYER Y DE HOY

EL HOMBRE, CENTRO DE LA DIALÉCTICA ENTRE EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

Prof. Jonhder Báez *

ABSTRACT:

For St. Augustine the associated questions of the nature of time and the relationship of time to God's eternity are pressing and practical. It is in his Confessions, the story of his struggle towards commitment to Christianity, that Augustine offers his most sustained analysis of the nature of time. Therefore, in this work, it is intended examine the fourth dimension of anthropological temporality in man while he lives in the face of eternity which creates a real and co-existential relationship between eternity and time being.

KEY WORDS: Time, eternity, temporality, temporality, eternity.

1.1.- EL HOMBRE, SER PARA DIOS

Partimos de la radical peculiaridad del hombre, medidor y presencia de la eternidad en el tiempo, que lo catapulta como un ser con una realidad histórica propia. Es por ello que el misterio del hombre viene dado por la inquietud que se presenta al ignorar el propio estado ontológico que lo configura en cuanto hombre y, en consecuencia, es preciso entrar en una de los aspectos más importantes de la doctrina filosófica de Agustín como es el conocimiento del hombre¹. Intentaremos, en la medida de lo posible, bosquejar una doctrina antropológica agustiniana que sea relevante para explicar la cuarta dimensión antropológica

* El profesor **Johnder Báez** es venezolano. Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello. Ha realizado estudios de Lógica y Filosofía de la Ciencia en el Instituto de Filosofía (UCV). Actualmente se desempeña como profesor de las cátedras de Lógica (ITER), Lógica Jurídica (Derecho-UCAB), Filosofía de la Naturaleza y de la Ciencia (ITER), Introducción al Conocimiento Científico (UCAB-Administración y Contaduría) y Filosofía del Lenguaje (ITER). Correo electrónico: jobaez@ucab.edu.ve.

1 La antropología agustiniana fundamenta el conocimiento, la ética y la política dentro del sistema orgánico de todo su pensamiento.

en san Agustín². Para ello, debemos intentar colocar en la mesa los presupuestos claves en el camino de reflexión agustiniana en el marco de la progresiva profundización en el estatus ontológico del hombre³.

Ahora bien, antes de entrar en materia, debe tenerse presente que el hombre agustiniano es un hombre concreto-histórico-espiritual⁴, que siente y vive⁵. Pero, el hombre encuentra en la existencia un sentimiento agónico que lo lleva a "...buscar plenitud y encuentra vacío, que suspira por la felicidad y bebe la

- 2 Partimos de las premisas según el cual el hombre es una realidad abierta que se relaciona con el otro desde su mismidad. En otras palabras, el hombre es un ser abierto a su propia realidad; no sólo es apertura a la acción, nos dirá Zubiri, sino que además es algo mucho más hondo: el hombre es apertura de sustantividad. ZUBIRI (1986): *Sobre el Hombre*, 66ss. Báez, J (2003): 'Algunas consideraciones entre el tiempo y la eternidad en san Agustín y en Martín Heidegger: diferenciación radical', en *Pensamiento agustiniano XVIII*, 151-176. .
- 3 El hombre está fundamentalmente abierto a la absoluta autoluminosidad o autotransparencia del ser, y ello de tal manera, que la apertura es la condición de posibilidad de todo conocimiento particular. No existe, pues, esfera alguna del ser que pueda situarse pura y simplemente fuera de ese horizonte, en el que el hombre conoce sus objetos, y desde el cual, el propio hombre se comparte libremente consigo mismo y decide su suerte. RAHNER (1967): *Oyente de la Palabra*, 88-89ss. Cf. LUCAS (1999) J. De S.: *Fenomenología y Filosofía de la Religión*, 40-43.
- 4 Entendemos el hombre como ser espiritual tal y como lo entiende Sciacca, i.e., el hombre es sujeto espiritual porque está dotado de inteligencia, razón y voluntad. Por otra parte, no existe inteligencia, razón ni voluntad sin una norma, una ley o principio objetivo, que es, en cuanto tal, objeto de la propia inteligencia. La actividad espiritual exige, en consecuencia, un sujeto inteligente y un objeto intelectivo. Por tanto, nos continúa diciendo Sciacca, a) el hombre es un sujeto que comprende, razona y quiere, y en cuanto tal es *existente*; b) por ello es sujeto espiritual; c) conforme un principio objetivo comprendido y libremente aceptado por él mismo; d) según dicho principio, él tiene la capacidad de conocer y de realizar acciones morales. SCIACCA (58): *El hombre, este desequilibrado*, 23.
- 5 El hombre agustiniano toma su vida como una realidad radical donde se encuentra toda la realidad. En palabras de Marías, "la realidad radical, *mi vida*, no es posible sin aprehensión de sí misma, sin proyección de sí misma, sin esa mínima 'teoría intrínseca' que es la '*vida*', *tal vida*, es decir, vida humana". MARÍAS (1998): *Antropología metafísica*, 61ss. En otras palabras, la vida humana es el área donde todas las cosas pueden aparecer y ellas son ingredientes de mi vida o interpretaciones parciales de ella. Cf. SAN MARTÍN (1988): *El sentido de la filosofía del hombre*, 97-128.

existencia a tragos de desdicha, que lucha por su dignidad y liberación y absorbe postración y mastica dependencia”⁶. Es un hombre que busca la felicidad⁷ desde lo más hondo de su existencia y lo que encuentra es un vacío existencial, pues, todas las cosas son temporales⁸. No obstante, continúa su búsqueda inquebrantable de la felicidad⁹.

Ahora bien, ¿dónde encuentra la felicidad el hombre? Según Gilson, es capital para la inteligencia del agustinismo el hecho de que san Agustín no separó nunca la sabiduría, objeto de la filosofía, de la felicidad¹⁰; por lo tanto, Agustín busca la verdad para ser feliz, pero sin separar la felicidad de la verdad. Es decir, solamente es feliz el hombre sabio ya que ningún hombre yerra en cuanto desea ser feliz; el error consiste en que confesando que no desea otra cosa que llegar a la felicidad, no sigue el camino de la vida que a ella conduce¹¹. Por ende, como consta que todos queremos ser felices, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque “...nadie que no sea sabio es feliz, ya que nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría”¹². Pero, ¿en qué consiste la sabiduría? En cono-

6 JÁÑEZ (1989): ‘Inquietud existencial del hombre agustiniano’, en *Pensamiento agustiniano* III, 149.

7 Cf. Conf. 10, 23, 34.

8 Esto se ve, entre otras cosas, porque en el hombre el ser y el saber – por ejemplo – no se identifican. Conocemos muchas cosas que viven en cierta manera por la memoria y mueren por el olvido, y aunque no existen ya en nuestro conocimiento, nosotros, sin embargo, existimos. Tr. 15, 15, 24.

9 El hombre histórico vive una existencia desparramada, tensa, trágica, agónica, al mismo tiempo que anhela, aspira, espera. Por ello, el hombre, según Jáñez, es a) misterio – vive en la presencia de la trascendencia y un vacío de presencia – b) problema – el hombre siente que está rota su existencia, que está desencajado; en definitiva, el hombre es un ser indigente-menesteroso – y c) misión de autenticidad – debe posesionarse de su situación, tomar conciencia de ser misterio y drama (problema), vivirse (y vivenciarse) trascendente en su indigencia y mendicidad –. JÁÑEZ (1989):l.c. Cf. PELIKAN (1987): *The mystery of continuity: time and history, memory and eternity in thought os saint Augustine*, 17ss.

10 Original en francés: «Or c’est un fait capital pour l’intelligence de l’augustinisme, que la sagesse, objet de la philosophie, se soit toujours confondue pour lui avec la béatitude. GILSON (1969^a): *Introduction à l’étude de Saint Augustin*, 1.

11 LA. 101. Cf. DEWART (1986): “Augustine’s struggle with time and history”, 468ss.

12 Ib., 102.

cer lo que soy y en conocer mi destino que no puede ser otro que Dios. *Noverim Te, noverim me*¹³.

Esto se ve más claramente al comprender que al ser el hombre un ser creado de la nada, presenta una doble condición constitutiva: una limitación existencial y una intencionalidad ontológica. El hombre es un ser limitado existencialmente porque siente en carne propia la inquietud existencial de la temporalidad que se manifiesta en la muerte. Como vimos anteriormente, el hombre es un ser mutable que expresa a los cuatro vientos que ha sido creado. No obstante, “todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era...”¹⁴ con lo cual, “nada simple es mutable; en cambio toda criatura es mutable”¹⁵. Y aquí radica la importancia del capítulo precedente: la mutabilidad marca el estatus ontológico del alma humana; el cuerpo, en efecto, es mutable en el espacio y tiempo, el alma sólo en el tiempo¹⁶. Con lo cual, Dios es el único ser que trasciende la temporalidad, pues, es una inmutable eternidad¹⁷.

Ahora bien, el hombre es un misterio que no logra desvelar su condición desde la experiencia de su existencia. No sólo por ser un animal racional mortal¹⁸, sino porque además presenta una configuración ontológica plagada de misterio¹⁹. En otras palabras, el hombre por más que intente explorarse, no logra dar con el verdadero rostro y no sabe quién es él²⁰. El hombre ignora de dónde ha venido a esta vida mortal²¹, pues, “...nadie de los hombres sabe las cosas interiores del

13 Sol. 2,1,1.

14 Tr. 5, 2, 3.

15 Ib., 6, 6, 8.

16 S. 7, 7.

17 Agustín nos hace explícito este argumento en la carta 18: “hay una naturaleza en el espacio y el tiempo, como es el cuerpo. Hay otra naturaleza que no cambia en el espacio pero si en el tiempo, como es el alma. Y hay otra naturaleza, finalmente, que no puede cambiar ni en el espacio ni en el tiempo: ésta es Dios... En esta distribución de naturalezas puedes advertir lo que es sumamente, lo que es infinitamente, y lo que medianamente, mayor que lo íntimo y menor que lo máximo. Lo sumo es la misma bienaventuranza. Ep. 18, 2. Cf. ÁLVAREZ TURIENZO (1989): “El hombre-persona: “metafísico de la interioridad”, 40ss.

18 S. 150, 4, 5.

19 Conf. 10, 8, 15; Ib., 10, 33, 50.

20 PIERETTI (1996): “Doctrina antropológica agustiniana”, 332.

21 Conf. 1, 6, 7.

hombre, sino el espíritu del hombre que está en él, con todo el hombre ignora aun el mismo espíritu que habita en él..."²². En consecuencia, el hombre es un misterio insondable para sí que sólo Dios conoce en su propia naturaleza, pues, Él lo ha creado de la nada y lo ha hecho a su imagen y semejanza²³. De allí que debamos partir, al menos para nuestro cometido en esta nota preliminar, de tres aspectos relevantes en la antropología agustiniana para inteligibilizar la bidimensionalidad ontológica del hombre, a saber: la inquietud existencial del hombre; el hombre como ser religado (*esse ad*) y, en definitiva, cómo el hombre es imagen y semejanza de Dios.

4.1.1.- LA INQUIETUD EXISTENCIAL DEL HOMBRE

El hombre es un ser especialísimo y presenta una configuración óptica y ontológica peculiares: la verdad habita en el interior del hombre, siendo más íntima que el hombre mismo. Todo el hombre se encuentra condensado en la radical numinidad de lo otro: estoy horrorizado por la desemejanza con la imagen de Dios; enardecido, por la semejanza con ella²⁴. El hombre es un proyecto único de la naturaleza; tiene la necesidad perenne de interpretarse y tomar una postura con respecto a sí mismo haciéndose necesaria una fórmula de interpretación. En todo caso, el hombre, como diría Zubiri, es una unidad psico-física que tiene la particularidad de ser una sustantividad abierta en la cual se encuentra imbuido con las cosas que le quedan de suyo²⁵. En definitiva, el ser humano es un con-

22 Ib., 10, 5, 7.

23 PIERETTI (1996): l.c.

24 Conf. 11, 9, 11.

25 ZUBIRI (1986): *Sobre el hombre*. Para Marías, por ejemplo, el hombre es un ser *futurizo* que vive proyectado: vivir no es otra cosa que hacer algo con las cosas y con el "otro" en una realidad dramática-dinámica. Y si ello es así, el hombre tiene un modo de instalación en el mundo: *estoy viviendo* en el mundo. "La realidad humana, porque el instante humano viene del pasado y va hacia el futuro, es un entorno temporal, esta hecho de duración; una vez más, de 'estar'" MARÍAS (1998): o.c., 80. Y este estar tiene una instalación biográfica porque el hombre es un proyecto que sólo puede proyectarse desde eso que *ya* estaba haciendo. Por ello, el hombre, a pesar de su situación temporal insoluble, está instalado en una cierta estabilidad: ningún proyecto humano empieza de cero, siempre existe el yo con sus circunstancias – biografía de vida – con lo cual lo humano no es estático sino quiescente. Con todo, "...no soy sólo presente, ni sólo futuro: soy futurizo y esa 'presencia' del futuro y del pasado hace que este instalado en el tiempo y no simplemente lo 'cruce'. La instalación es lo que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente,

junto de determinaciones biológicas, psicológicas y sociales, en tanto estructura constitutiva que se expresa en la apertura que anida en toda alteridad. No obstante, si bien es cierto todo lo anterior, decimos con Agustín que el hombre es una inquietud infinita que está buscando salida a su drama más importante: *ser un ser temporal*.

Esta radical peculiaridad del hombre, medidor y presencia de la eternidad en el tiempo²⁶, lo catapulta como un ser con una realidad histórica propia. La constitucionalidad del hombre es un acto de bondad de Dios "...según una idea divina puesta en el tiempo, y es un 'acto para' aspirar al gozo de la verdad, según el hombre vaya realizando aquella idea a través del tiempo"²⁷. Es por ello que el misterio del hombre viene dado por la inquietud que se presenta al ignorar el propio estado ontológico que lo configura en cuanto hombre. En lo más íntimo de sí mismo busca la felicidad que no consiste más que en *tener a Dios, en participar de Dios en su plenitud inmutable*²⁸.

Así pues, el hombre busca la felicidad pero no la encuentra en el mundo mutable: el mundo es un centro de angustia al no poder asir la eternidad²⁹. Todos los bienes son contingentes que se pierden en la cotidianidad de la sucesión indetenible del tiempo: las cosas terrenales no pueden ser el manantial de felicidad que busca el hombre. Y aun así, el hombre trata, por todos los medios, de encontrar la fuente de felicidad. Esta inquietud del hombre es apaciguada por el néctar exquisito de la Verdad³⁰. No precisamente de la verdad contingente-temporal, sino aquella Verdad de donde mana todo saber inescrutable para el hombre³¹.

Ahora bien, esta Verdad absoluta y eterna no sólo es conocida por el alma, sino que además debe ser amada, pues, ningún bien que no sea amado perfectamente no puede ser conocido. Sólo la vida feliz se puede lograr en el gozo de ti, que eres la verdad³². "Esto equivale a tener a Dios dentro, es decir, gozar com-

este 'lanzado'" Ib., 87. Por ello, el hombre está en una estructura vectorial de la vida en tanto y en cuanto el hombre está en la concreción efectiva de su instalación, pero va cambiando, está en movimiento, es un sistema de proyecciones y tensiones de diferentes direcciones e intensidad Ib., 88.

26 Por ser imagen y semejanza de Dios en el Verbo..

27 JÁÑEZ (1989): a.c., 154.

28 Conf. 4, 12, 18. Cf. Ib., 7, 10, 16.

29 Ib., 10, 6, 9-10.

30 Ib., 3, 2, 4.

31 Ib., 3, 3, 5.

32 Ib., 10, 23, 33.

pletamente de Dios³³. Con lo cual la saciedad plena del espíritu no consiste en otra cosa que en la sabiduría, es decir, en “conocer piadosa y perfectamente quién te introduce la verdad, de qué verdad disfrutas plenamente, por medio de qué te unes a la medida suma³⁴”.

Con todo, nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti³⁵, porque el hombre presenta ciertos rasgos constitutivos que lo hacen la eternidad en la temporalidad: el hombre es creatural y relacional. Como hemos afirmado en el anterior capítulo, Dios creó de la nada la materia informe, formándola según razones seminales e ideas eternas plantadas en Dios. Lo cual revela que tanto el mundo como el hombre son criaturas temporales. En consecuencia, el hombre es un ser particular; es la imagen-huella de la eternidad que se desarrolla plenamente a través de la historia del mundo y la humanidad. El hombre, en definitiva, se proyecta a través de la idea ejemplar de Dios en el tiempo.

Por ende, si bien es cierto que esta temporalidad histórica se da, en Agustín, porque el hombre es la realidad englobante del tiempo con lo cual se diferencia de Heidegger³⁶, no deja de ser menos cierto que el hombre agustiniano sucede, accede y decesa³⁷ en un inagotable *cursus ad mortem*. Pero lo trágico, para el Hiponense, no es morir³⁸ sino amar las cosas temporales como si fuesen eternas. Empero, el alma humana tiende desde y hacia su imagen divina, pues, el hombre es capaz de Dios y puede participar de Dios y, este bien excelso, lo consigue el alma porque es imagen de Dios³⁹. Con lo cual el hombre no sólo es camino hacia la muerte, sino camino hacia la vida, la verdad y el bien. El hombre inmerso en lo temporal y lo transitorio, sólo encuentra descanso en lo eterno con lo cual no soy un *homo ad mortem*, sino además soy un *homo ad vitam*⁴⁰.

33 BV. 4, 35.

34 Ib. ib.

35 Conf.: l.c.

36 Para Heidegger, por ejemplo, el tiempo es la dimensión englobante del hombre.

37 En. 109, 20, 7.

38 Ya que el cuerpo vive para el alma y el alma vive para Dios con lo que la muerte es la separación del alma con relación al cuerpo; en todo caso, el alma moriría si Dios se separa de ella.

39 Tr. 14, 8, 11.

40 Io. Ev. 3, 12, 13; Ib., 38, 10; En. 38, 7.

Según Agustín, para saborear la frescura de un poema hay que *dejar pasar* el poema en su plenitud; nadie se le ocurriría quedarse en una nota exclusivamente. No obstante, el hombre no sólo perece por lo temporal, dejando a un lado la providencia divina, sino que además es tan insensato "...como si alguien en el recitado de un poema quisiera estar oyendo una sola sílaba"⁴¹. Mas, en la corriente de la temporalidad humana, el hombre es como un torrente formado en el instante de la lluvia, de las aguas invernales que se dirige al mar y deja de existir, y no existía antes de formarse de la lluvia, así el género humano se reúne de lo oculto y corre; y por la muerte, de nuevo se dirige hacia lo oculto⁴².

Además desde el momento que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. En palabras de Agustín,

*en todo el tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre) no hace más que tender a la muerte: no existe nadie que esté después de un año próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer, dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud; todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás*⁴³.

De allí que el hombre sea inquietud infinita: el drama humano de la muerte es su permanente espada de Damocles. Y, con todo, el hombre es una realidad óntico existencial (creado indigente) que aspira a la plenitud, a la semejanza con lo eterno que lo llama incesantemente. Cada hombre, a pesar de intenta escapar de su ineludible misterio, tiene su sentido, su idea en la razón seminal que Dios le dio a cada hombre en su Verbo divino⁴⁴. Por ende, el hombre, como inquietud incesante, sólo encuentra la felicidad, anhelada desde la intimidad más profunda

41 VR. 22, 43.

42 En. 109, 20, 7.

43 "...toto tempore vitae huius (si tamen vita discenda est), ut veniatur in mortem. Nemo quippe est qui non ei post annum sit, quam ante annum fuit, et cras quam hodie, et hodie quam heri, et paulo post quam nunc, et nunc quam paulo ante propinquior. Quoniam quidquid temporis vivitur, de spatio vivendi demitur; et cotidie fit minus minusque quod restat: ut omnino nihil sit aliud tempus vitae huius, quam cursus ad mortem, in quo nemo vel paululum stare, vel aliquando tardius ire permittitur: sed omnes urgentur pari motu, nec diverso impelluntur accessu". CD. 13, 10.

44 Tr. 3, 3, 8; G. ad lit. 5, 23,45.

del hombre, en Dios. En otros términos, el hombre sumergido en la inquietud no puede librarse del deseo de alcanzar la felicidad, de la aspiración de la dicha – que originariamente lleva consigo – hasta que no haya conseguido tal condición⁴⁵.

Y ello sólo se logra cuando se descubre la verdad o, mejor dicho, cuando alcanzamos el conocimiento y la contemplación de Dios⁴⁶. Siendo ello así, ¿dónde se encuentra la verdad? La verdad se encuentra en lo más íntimo de mi mismidad, pues, el que juzga es superior que aquel del cual juzga⁴⁷ y siendo la verdad incommovible, que “...contiene en sí todas las cosas que son incommutiblemente verdaderas, y de ellas no podrás decir que es propia y exclusivamente tuya, o mía, o de cualquier otro hombre, sino que de modo maravilloso, a manera de luz secretísima y pública a la vez, se halla pronta y se ofrece en común a todos los que son capaces de ver las verdades incommutables”⁴⁸, entonces, la “verdad *está en la razón, pero no es la razón*”⁴⁹. Si ello es así, podemos decir que la verdad es superior a la razón ya que “...cuando alguien dice que las cosas eternas son superiores a las temporales o que siete y tres son diez, nadie dice que así debió ser, sino que, limitándose a conocer que así es...se alegra únicamente como descubridor”⁵⁰ con lo cual afirmamos que la verdad no es ni inferior ni igual a la razón, sino superior. En definitiva: Dios es la verdad⁵¹.

Y es aquí donde podemos colocar una de las primeras piedras angulares de Agustín: Dios es la verdad inmutable enguida sobre el alma racional donde luce

45 PIERETTI (96): a.c., 334.

46 Conf. 10, 23, 33.

47 Pues la razón no sólo juzga a los objetos sensibles, sino también de los sentidos. Escuchemos a nuestro filósofo: “...es una verdad facilísima de comprender cuán superior es el que juzga a la cosa juzgada. Pues la razón no sólo juzga de los objetos sensibles, sino también de los sentidos: por qué, por ejemplo, en el agua debe aparecer quebrado el remo recto y por qué los sentidos han de percibirlo necesariamente así; pues la mirada de los ojos podrá comunicarnos una impresión de este género, pero no de ningún modo puede juzgar de ella. Por lo cual resulta evidente que, así como la vida sensitiva es superior al cuerpo, la racional supera a las dos”. VR. 29, 53.

48 LA. 2, 130.

49 PEGUEROLES (1972): *El pensamiento agustiniano de san Agustín*, 32. Recordemos que la razón es inferior a las verdades en cuya luz juzga, pues, la razón humana juzga en la luz de las verdades eternas. De allí que al ser la razón humana mutable, resulta evidente que ésta es inferior a la verdad en cuya luz juzga. VR. 30, 54.

50 LA. 2, 134-137.

51 Ib. ib.

la primera sabiduría en el hombre⁵². Dios no sólo es “la norma que regula y juzga a la razón”⁵³, sino que además es *incommutabilis*. En otras palabras, siendo Dios el único ser eterno, privativo del Ser divino, y el hombre un ser temporal ya que sólo Dios es *es*, entonces, “...descubrimos que la verdad es inmutable, eterna, necesaria [con lo cual] hemos de deducir que la verdad no pertenece a este mundo de lo mudable, de lo temporal, de lo contingente...”, sino que la verdad es Dios⁵⁴.

4.1.2.- EL HOMBRE COMO SER RELIGADO (ESSE AD)

Asimismo, el hombre es un ser religado; un ser creado por participación y debe constituirse en un ser relacional con la eternidad⁵⁵. Pero sobre todo es un ser religado porque requiere reelegir constantemente en la ligazón o dependencia del autentico Ser, Verdad y Amor que satisface la plenitud de los hombres⁵⁶. De allí que el hombre sea un ser comunitario por excelencia, ya que el hombre coexiste con otras existencias humanas. En otras palabras, el otro se me impone de manera irresistible, espontánea, anterior a todo raciocinio, incluso, anterior a la plena conciencia de mi propia persona.

Ahora bien, el hombre es religación – religare-religere – y necesitamos comprender cómo el hombre es un *ser en relación*. Para intentar lograrlo, debemos bosquejar sucintamente el proceso de interiorización en el hombre. En efecto, el hombre intenta descubrir en su interioridad la presencia de la verdad inmutable⁵⁷. El hombre es inquietud en una inextinguible búsqueda. No obstante,

52 VR. 31, 57.

53 PEGUEROLES (1972): o.c., 34.

54 Algunos podrían afirmar que existe un salto en la argumentación agustiniana de una verdad lógica a una verdad óptica, de la verdad a la Verdad. No obstante, según Pegueroles, sólo Dios puede ser la razón suficiente de la existencia de nuestra razón de verdades inmutables ya que “todo el pensamiento agustiniano está sometido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado, el gran principio de participación: ‘la existencia y el conocimiento de lo imperfecto (participado) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo perfecto (impaticado)’. PEGUEROLES (1972): o.c., 35.

55 El hombre es el ser por participación por excelencia de la realidad. Recordemos que para Agustín existe dos modos únicos de la realidad: ser por esencia y ser por participación. Cf. Tr. 5, 10, 11.

56 Esta religación debe hacerse constantemente, pues nadie ama lo que no recuerda o en absoluto ignora. Ib., 14, 14, 18; Cf. Ib., 13, 10, 13.

57 Partimos de un hecho público y notorio: Dios es la única razón suficiente de la verdad presente en el hombre. Para demostrarlo debemos partir de un texto, que

a pesar de querer unirse a Dios (Verdad) y suspirando por Él, se advierte que el hombre es perturbado en la temporalidad por la agitación mundana de lo exterior en la codicia de los deseos terrenos. Con lo cual, abandonando interiormente a Dios, llama las cosas externas a las internas, llama superiores a las cosas inferiores⁵⁸; el hombre intenta asir la temporalidad como si fuese eterna. Siendo así, el hombre no logra entender que recibió un cuerpo de servidumbre, teniendo a Dios por señor, y al cuerpo por siervo; por encima de sí tiene al Creador; por debajo, lo que fue creado por Él⁵⁹.

Recordemos que Agustín utiliza el *principio de interioridad* en tres movimientos que entraña la dialéctica de la interioridad agustiniana: *noli foras ire, in teipsum redi, transcende te ipsum*. En otros términos, el hombre debe tener aversión del mundo material mediante un hallazgo espiritual y, en definitiva, dar un salto a Dios, razón del mundo exterior e interior. Pero dejemos que sean las palabras de nuestro filósofo quien nos oriente:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón⁶⁰.

Con lo cual queda expresado magistralmente los tres momentos del proceso de interiorización: lo exterior (descansando en las cosas temporales-mutables); la interioridad (volviendo a uno mismo) y, finalmente, la trascendencia (descansando en Dios-inmutable)⁶¹. En definitiva, el hombre, en su esencia, más que ser,

de por sí, es una antología: “Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad” VR. 39, 73. Con razón nos dice Pegueroles, que Agustín realiza una síntesis en el dictum: *Dudo, luego Dios existe*. Pues, “si dudo, es verdad que dudo; luego existe la verdad; luego existe la Verdad. La razón suficiente de esta verdad (de mi duda) sólo puede ser la Verdad, Dios”. PEGUEROLES (1972): o.c., 36.

58 “ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora”. En. 145, 5.

59 Ib. ib.

60 “Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum: Sed memento cum te transcendi, ratiocinantem animam te transcendere”. VR. 39, 72.

61 PEGUEROLES (1972): o.c., 29-32.

como atestigua la memoria que tiene de sí, es, sobre todo, *ser en relación* porque tiene no en sí sino en otro el fundamento ontológico propio⁶².

El hombre es un ser religado porque participa de Dios; tiende constitutivamente a la superación de sí mismo para llegar hasta Dios. “Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío”⁶³. En consecuencia, el hombre se encuentra, en la presencia de sí mismo, con Dios que se reduce a la afirmación emocionada de Agustín: “Tú estabas ante mí; yo en cambio, me había marchado de mí y no me encontraba; ¡cuándo menos a ti!”⁶⁴.

4.1.3.- EL HOMBRE IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

Igualmente, es en el alma (espíritu, mens) del hombre, alma racional e in-telectiva, donde se ha de buscar la imagen del Creador, injertada inmortalmente en su inmortalidad⁶⁵. Por ende, el hombre es imagen y semejanza de Dios en el Verbo⁶⁶. Ahora bien, el hombre no es imagen y semejanza de Dios, sino imagen de la Trinidad. Siendo ello así, “...el hombre participa de Dios no ya por la virtud propia sino porque lleva su imagen”⁶⁷. El Dios de las eternidades encuentra la obra de sus manos en un ritmo ternario que se repite en número, peso y medida en el hombre. En otras palabras, siendo el alma racional o *mens*⁶⁸ la parte más noble del espíritu (y aquello que nos hace semejantes al Creador), entonces las facultades del alma y los latidos del corazón son otras imágenes de Dios Trino en el hombre: espíritu, conocimiento y amor; memoria, inteligencia y voluntad, son reflejos de un Dios Trinidad⁶⁹. Pero no debe pensarse que son tres realidades inconexas; sino una sustancia con el alma. El hombre, imagen y semejanza de Dios en el Verbo, presenta tres facultades constitutivas, a saber: memoria, entendimiento y voluntad⁷⁰. Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad son una vida; recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo

62 PIERETTI (1996): a.c., 356.

63 “Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”. Conf. 3, 6, 11.

64 Conf. 5, 2, 2. “Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí; pero, ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno en ti, *de quien, por quien y en quien son todas las cosas?* “. Ib., 1, 2, 2.

65 Tr. 14, 4, 6.

66 Imago et similitudo Dei Trinitatis.

67 PIERETTI (1996): a.c., 358.

68 Conf. 10, 8, 12; Tr. 12, 7, 12.

69 ARIAS (1985⁴): a.c., 56.

70 Mens, notitia et amor. Cf. Tr. 15, 3, 5; Ib., 10, 11, 17.

que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad⁷¹.

Dios, pues, está presente en la imagen que de Él lleva el espíritu; no está presente, en cambio, en su esencia; por eso, está presente y ausente a la vez, en tanto y en cuanto el espíritu, constitutivamente capaz de Dios, pasa a ser partícipe de Él mediante la *extensión*⁷². En definitiva, el hombre participa de Dios ya no por virtud propia sino por llevar consigo la imagen divina; la interioridad permite, en definitiva, que uno se abra a la trascendencia en la forma espiritualmente más dinámica, pues aquella configura como una tensión, un movimiento, un *esse ad* y, por lo tanto, una intencionalidad. Siendo Dios inmanente al hombre y a la vez trascendente respecto a él, la imagen se actualiza y viene a ser cada vez más perfecta, en la medida que se intensifica la relación del alma con Dios⁷³.

Aquí llegamos al punto crucial del engarce argumentativo. Retomemos la discusión anterior: si a) Dios creó según *rationes seminales* cuya participación – en las ideas ejemplares existentes en la mente de Dios – son todas las cosas conforme a una particular idea; b) el tiempo genérico es ritmo existencial entre las criaturas con la eternidad en la temporalidad original inmediata a la creación y c) Dios crea según peso, medida y orden, entonces, debemos comprender cómo el hombre es un proyecto de realización eterno lanzado al *ordo temporis* para anclarlo en el problema de la temporalidad humana dentro de la bidimensionalidad ontológica del hombre expresada, *en la temporalidad*, por el tiempo roto (temporal-*amor sui*) y la presencia de la eternidad (eternidad-*amor Dei*). A partir de aquí podemos entender cuál es la relación ontológica entre la eternidad intemporal y la temporalidad en el mundo constituida en el único ser que puede darle sentido y significación a esta relación como es el hombre y hacer el engarce argumental con las cuatro dimensiones del tiempo explicando la dimensión superior e interior que configura la ineludible relación entre lo temporal y lo intemporal en el hombre.

Por ello, vamos a estudiar, primeramente, la configuración radical del hombre: su voluntad y libertad. Luego, intentaremos plasmar el orden histórico del tiempo – el *ordo temporis* – a través del amor, peso del alma, que crea la di-

71 Ib., 10, 11, 18. Recordemos que la constitución del espíritu humano es análoga al misterio de la Trinidad; una esencia y tres personas en la Trinidad divina; una esencia y tres facultades en el hombre..

72 PIERETTI (1996): a.c., 360.

73 Ib., 358-361.

námica del tiempo, para llegar al punto culminante: el hombre como centro de la dialéctica entre el tiempo y la eternidad.

4.2.-EL DINAMISMO RADICAL DE LA VOLUNTAD Y LA LIBERTAD EN EL HOMBRE

Partamos de lo expresado anteriormente en una sucinta síntesis: el hombre es *imago et similitudo Trinitatis* creado a imagen y semejanza – no de Dios – sino del Verbo⁷⁴. La naturaleza intrínseca del hombre está en ser *imagen de Dios* y, al mismo tiempo, en ser un alma que se encuentra y permanece para siempre⁷⁵. Pues: ¿qué hay más excelso en su naturaleza que haber sido creada [el alma] a imagen de Dios, su Hacedor?⁷⁶ Y aquí está lo más relevante del hombre: ser imagen de Dios⁷⁷.

Asimismo, en el hombre existe un aspecto relevante de vital importancia: su voluntad⁷⁸. En efecto, la voluntad es el centro de la vida del hombre: no sólo están las elecciones que se confían en el orden práctico, sino que además se desarrollan en ella todas las operaciones de las facultades cognoscitivas⁷⁹. No obstante, lo que nos interesa, en primer lugar, es ver el dinamismo que se desarrolla en

74 Cuando digamos de ahora en adelante que el hombre es imagen del Dios, debe entenderse que es imagen y semejanza de Dios en el Verbo.

75 Aquí yace uno de los puntos más discutidos de Agustín: la tesis creacionistas y traducianistas de las almas. Nosotros seguimos la tesis de Sciacca de un “creacionismo traducionista” siempre y cuando se entienda que nosotros creemos tajantemente cada alma desciende de Adán, marcado por el pecado original y nadie es liberado de él sino por el bautismo que regenerará en virtud de Cristo. SCIACCA (55): o.c., 404-413. En consecuencia, se sigue que Dios crea el mundo, informe y denso y al primer hombre y a cada hombre en aquél hombre primero (Adán). Y crea el mundo y el hombre *simul* de la nada. Cf. JÁÑEZ (1989): l.c.

76 Tr. 14, 3, 4.

77 “...Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram...” Gen. 1, 26. COLUNGA, A-TURRADO, L. (1994⁹): o.c., 3.

78 Según Agustín el alma sabe – por ejemplo – que existe, vive y entiende ya que comprender sin vivir y vivir sin existir no es posible. Sin embargo, ¿quién duda que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga?; puesto que, si duda vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene temerariamente. Y aunque dude de todas las demás cosas, de éstas jamás debe dudar; porque, si no existiesen, sería imposible la duda. Cf. Tr. 10, 10, 13-14.

79 PIERETTI (1996): a.c., 337.

la raíz constitutiva de toda decisión libre en tanto y en cuanto dinamismo radical del hombre. En otras palabras, detengámonos en el origen de todas las determinaciones de las operaciones del alma: la voluntad. Pues, “aunque desterrados del gozo incommutable, no estamos separados o fuera de su órbita, y de ahí el buscar en estas cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la dicha; pues nadie ansía la muerte, el error, la inquietud”⁸⁰.

En un primer momento nos percatamos que todo movimiento del alma está en orden de no perder algo o de conseguirlo. Además, la voluntad tiene un papel relevante en la constitución de los sentimientos como del conocimiento. En el primero, nos dice Agustín, que todos los movimientos del alma están en la voluntad ya que “¿qué es el deseo de la alegría, sino la voluntad encaminada a estar de acuerdo con lo que queremos? Y ¿qué es el miedo y la tristeza, sino el alejamiento de lo que no queremos?”⁸¹. En el segundo, el conocimiento racional mismo depende de la voluntad ya que es el deseo de conocer el que empuja al hombre a buscar la verdad, en consecuencia, al conocimiento “...se le puede llamar voluntad, porque todo el que busca quiere encontrar; y si se busca lo que pertenece a la noticia, el que busca quiere conocer”⁸².

Ahora bien, no debe pensarse en Agustín de un voluntarismo al afirmar que el hombre no es sino voluntades. En rigor, la voluntad, para no caer en equívocos, es el amor que está siempre bajo el primado de la verdad o del orden. La voluntad o el amor es la posibilidad de querer o no querer, la capacidad de auto-determinarse. La voluntad o el amor es lo que Agustín llama el libre albedrío. De allí que en el hombre exista la capacidad de elección congénita del hombre desde la creación del mundo. El hombre no puede no elegirse ya que incluso no eligiendo está eligiendo. En definitiva la libertad es la potestad que tiene la voluntad de disponer de sí porque a sí mismo se posee⁸³. Lo cual no impide que la voluntad a su vez, sea posesión de la persona, del yo⁸⁴, y que, bajo otra perspectiva, toda persona sea asumida por un acto de la voluntad libre que es el amor⁸⁵. En consecuencia, el libre albedrío fue dado al hombre cuando primeramente fue creado

80 Tr. 4, 1, 2.

81 “CD. 14, 6. Cf. Conf. 8, 10, 23.

82 “Nam voluntas iam dici potest, quia omnis qui quaerit invenire vult; et si id quaeritur quod ad notitiam pertineat, omnis qui quaerit nosse vult”. Tr. 9, 12, 18.

83 LA. 3, 3, 8.

84 LA. 3, 1, 3.

85 Conf. 13, 9, 10.

recto, podía, para adquirir mérito, no pecar, pero también podía pecar⁸⁶. Y aquí radica una verdad raigal: el hombre es un ser constitutivo de libre albedrío. Decir que el hombre no tiene libre albedrío es decir que el hombre no es hombre.

Con todo, si determinamos que el libre albedrío es el dinamismo radical de hombre, debemos entender qué entiende Agustín por libertad (el amor). En efecto, para nuestro filósofo la libertad no es absoluta sino relativa. Esto quiere decir que el hombre no es libre, sino que está liberado para alcanzar un fin. En otras palabras, “el hombre libre, en su acción, busca su fin propio y lo busca consciente y voluntariamente. Es él quien se propone el fin, quien se rige y dirige a sí mismo en su consecución”⁸⁷. Y aquí entra en juego una de distinciones más sutiles del Agustín: el hombre sólo tiene libre albedrío, no tiene *libertas*. En otras palabras, en el hombre existe una *voluntas ut liberum albitrium* y *voluntas ut libertas*⁸⁸.

La libertad del hombre es una libertad participada y sometida a un orden. En un principio la *libertas* fue una potestad sobre sí mismo y sobre las cosas interiores entre las cuales se movía el hombre. Mas, cuando el primer hombre pecó contra Dios, experimento una nueva dimensión en su alma y en su voluntad: su insubordinación contra la voluntad razonable a la que tenía que estar sometido. El mal entró en el mundo no por una entidad maligna, sino porque el imperio de la voluntad quedó mermado por la inclinación – *mala voluntas* – del hombre⁸⁹.

86 CD. 22, 30, 3.

87 PEGUEROLES (1972): o.c., 129.

88 Nos dice acertadamente Galindo Rodrigo que la libertad “...no es un bien absoluto, como proclama el existencialismo moderno, sino que es un bien intermedio; ya que, aun siendo verdad que sin libertad no se puede vivir rectamente, también lo es que se puede hacer un mal uso de ella haciendo el mal. Se nos pone así de manifiesto la grandeza y la miseria de la voluntad; puesto que es condición necesaria para que el hombre pueda realizar lo peor y lo mejor. Y lo que realmente sorprende: la condición de posibilidad para que el hombre pueda hacer con su libertad el grado máximo de los valores, del bien moral, es que pueda hacer también un grado máximo de los antivalores, el mal moral”. GALINDO RODRIGO (89), J. A.: “La complejidad agustiniana de la libertad: su complejidad y sus paradojas”, 64. Es por ello que no siendo el hombre un bien en sí mismo, el hombre está obligado a conquistar la libertad por medio de una elección libre del bien. Y ello se da porque, según Agustín, la libertad se identifica con la voluntad: es una dimensión esencial del ser del hombre. De allí que dudar de la existencia de la libertad significa dudar de la existencia de la voluntad. Ib. ib.

89 PEGUEROLES (1972): o.c., 135-145.

Retomemos nuestra discusión. Partimos de hecho de la creación *ex nihilo et simul* donde Dios le dio a Adán la libertad en toda su plenitud. No obstante, esta *libertas* se perdió por el pecado de origen y comenzó el tiempo humano como drama ontológico: el tiempo empecatado. Siendo ello así, el hombre sólo tiene libre albedrío, i.e., sólo tiene la condición necesaria y suficiente del pecado y, a su vez, la condición necesaria pero no suficiente de la salvación⁹⁰. Entendámonos bien: al perder el hombre, a causa del pecado original la *libertad mayor*, le hace falta inexorablemente la intervención divina a través de la gracia para no poder pecar. Si al alma no se le descubre el camino de la verdad y no le viene otorgada la fuerza de la gracia, “el libre albedrío no vale sino para pecar”⁹¹.

Por ende, el hombre, que sólo tiene una *libertad menor*, ha podido caer y perderse constantemente, pero no puede, por sus propias fuerzas, levantarse y volver a Dios. En otros términos: el hombre puede suicidarse pero no puede resucitarse a sí mismo. “El *liberum arbitrium* basta para pecar, pero no basta para abandonar el pecado; es capaz de la mala voluntad para apartarse de Dios, pero es incapaz de la buena voluntad para volver a Dios. Necesita que Dios venga en su ayuda”⁹². Destaquemos, entonces, que la *libertad menor* es la capacidad autodeterminativa que tiene dos elecciones: elegirse el hombre a sí mismo (amor sui-tiempo roto-empecatado) y elegirse el hombre a sí mismo en posesión del bien como hombre hacia el bien-fin (amor Dei- tiempo pleno)⁹³.

En conclusión, lo que nos interesa rescatar es que existen dos nociones en Agustín: el *liberum arbitrium* y *libertas*. El hombre posee una voluntad raigal e inicial (*liberum arbitrium*) para que pueda alcanzar su fin, Dios; y sea entonces

90 GALINDO RODRIGO (1989): l.c. “Nadie, si no es por la gracia de Cristo, puede hacer el bien que quiere y para evitar el mal que no quiere, puede poseer el libre albedrío de la voluntad; pero no de tal modo que su voluntad sea arrastrada cautiva al bien como al mal; sino de tal manera que liberada de la esclavitud, es atraída hacia su Libertador por la generosa suavidad del amor, no por la servil amargura del temor”. O. Imp. c. Iul, cit. Ib., 67.

91 De sp. et lit. 3, 5, cit.. PIERETTI (1996): l.c. Es por ello que la atracción de la gracia es eficaz y a la vez deja libre a la voluntad ya que ésta actúa dentro de la gracia; la voluntad libre no es violentada. En Dios descubre el valor y atractivo del bien a la voluntad. Es por ello que la gracia y la voluntad actúan como dos coprincipios. GALINDO RODRIGO (1989), J. A.: a.c., 66-67.

92 PEGUEROLES (1972): o.c., 135.

93 Cabe destacar que en este trabajo sólo nos interesa la *libertad menor* (libre albedrío) con sus dos elecciones: *voluntas-amor Dei* y *amor-voluntas sui*. Ib. ib.

plena y verdaderamente libre (*libertas*). Es por ello que la libertad humana tiene dos fases: la primera determinada por el poder de elección al servicio de una realización personal del hombre en la verdad y en el bien; en la segunda fase, en constituir la libertad perfecta de Dios, que tiende a realizarse plenamente en la eternidad⁹⁴.

4.3.- EL AMOR, PESO DEL ALMA, CREA LA DINÁMICA DEL TIEMPO: EL *ORDO TEMPORIS*

Vimos en que sentido podemos decir que el hombre es la voluntad: él será lo que sea su voluntad, su amor. “Si el amor es el motor íntimo de la voluntad, y si la voluntad caracteriza al hombre, puede decirse que el hombre es esencialmente movido por el amor”⁹⁵. Es consecuencia, nada será más irracional, que pretender aislar al hombre de su amor y vedarle de su disfrute⁹⁶. El hombre, por lo tanto, está ordenado de acuerdo con su voluntad: si tiene una voluntad perversa su estar en el mundo será perverso. Si, por el contrario, tiene una voluntad ordenada, su estar en el mundo será ordenado. En definitiva, el hombre es la imagen que tiene de sí mismo y lo configura como ser humano en esta existencia mortal o muerte vital. Quien ama la muerte —por ejemplo— ya está muerto, pues, mi querer es lo que estructurará mi sentido y orden en el mundo.

Con todo, podemos preguntar: ¿quién mueve a la voluntad? Ya dijimos que el libre albedrío es la posibilidad de querer o no querer, la capacidad de autodeterminarse. Pero esta capacidad es movida por el amor, pues, el amor es el peso del alma⁹⁷. Si ello es así, debemos concluir que el amor es algo esencial en el hombre ya que la virtud no está en no amar (imposible para el hombre), sino en amar lo que debe ser amado. Y lo que debe ser amado no es más que el Absoluto eterno y permanente. “Gozar de la sabiduría de Dios no es sino adherirse a ella

94 GALINDO RODRIGO (1989), J. A.: o.c., 81. “Si Dios es el fin del hombre, es su señor. El hombre será libre (con *libertas*) cuando, consciente y voluntariamente, se oriente y se dirija hacia este fin. Será siervo cuando consciente y voluntariamente (con *liberum arbitrium*), se oriente y se dirija a un bien distinto”. PEGUEROLES (1972): o.c., 133.

95 Original en francés: «Si l’amour est le moteur intime de la volonté, et si la volonté caractérise l’homme, on peut dire que l’homme est essentiellement mù par son amour». GILSON (1969⁴): o.c., 174.

96 Ib., 175.

97 Conf. 13, 9, 10.

por el amor, y nadie permanece en lo que ha conocido, sino por el amor”⁹⁸. Cada hombre es tal cual de acuerdo con su amor: el amor realiza la verdadera identidad del hombre. Y quien ama las cosas temporales como fin, se convierte en un ser desfondado, sin centro ni orientación plena; se convierte en su ser vacío y lleno de vaciedad.

Asimismo, “todo lo que Dios creó es bueno..., pero el alma racional, para proceder rectamente, ha de guardar el orden subordinando con reflexión y criterio lo menor a lo mayor, lo corporal a lo espiritual, lo inferior a lo superior, lo temporal a lo eterno”⁹⁹. Pero el hombre perdió las perspectivas: hizo una elección mala no debida lo cual lo configuró como un *homo duplex*. El hombre es una inquietud infinita que se halla en tensión entre dos tendencias opuestas¹⁰⁰.

Sin embargo, el hombre pecó y con él comenzó el verdadero tiempo real, humano, empecatado, roto, configurado y dador de existencia humana. El hombre, con el pecado de soberbia, crea el *homo duplex*. Este *homo duplex* está colocado en el *ordo temporis*¹⁰¹. Dos amores, pues, han hecho dos ciudades; a Jerusalén, *el amor de Dios*; a Babilonia, *el amor del siglo*¹⁰². Al igual que el tiempo histórico de la humanidad, los hombres se definen por los amores. La ciudad del diablo nace de la mala voluntad – amor invertido y pervertido – ya que toda raíz de la mala voluntad está en la soberbia¹⁰³. En palabras de Agustín: “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria de sí misma; la segunda se gloria de Dios”¹⁰⁴. Siendo ello así, la mejor definición completa del hombre se puede sintetizar en este aserto: dime lo que amas y te diré lo que eres.

Nosotros dejaremos de lado el estudio histórico de las dos ciudades y su desarrollo en los tres grandes marcos interpretativos del tiempo: la creación, la

98 De f. et. Symb. 9, 19. cit. PIERETTI (96): a.c., 340.

99 Ep. 140.

100 JÁÑEZ (1989): a.c., 171-177.

101 Recordemos que Dios creó el orden histórico de los tiempos según razones eternas, lo cual se da porque Dios manifestó su creación no por necesidad ciega, sino por amor; por bondad que se ve plasmado en el orden del universo. En otras palabras, el orden histórico del tiempo no es más que una figura del orden del amor que Dios en el universo.

102 En. 64, 2.

103 CD. 14, 13, 1.

104 Ib., 14, 28.

caída y la redención¹⁰⁵. Aplicaremos nuestro estudio exclusivamente en el nivel primario personal, íntima de la dimensión antropológica. En efecto, cuando el hombre cae entra en una dimensión agónica: la intimidad esencial del hombre es abierta a la apertura de una lucha incesante entre dos amores. Dentro de sí el hombre debe decidir cual es su prioridad: tender hacia Dios como fin último donde hallará la paz ansiada en lo más íntimo de su ser o centrarse en sí mismo para hacerse fin en sí mismo. El hombre prefiere “un ensimismamiento mortal y destructor a una enajenación vivificante y salvadora en Dios”¹⁰⁶.

Aquí entra la bidimensionalidad ontológica del hombre. Pues, si 1) el hombre es un ser que debe elegirse a sí mismo buscando un nivel de interpretación y sentido a partir de su voluntad y 2) el hombre está constituido inexorablemente por el amor ya que Dios hizo al hombre desde la creación, lo cual implica que el hombre es un ser que participa por iluminación en tanto y en cuanto Dios es la presencia personal en la raíz más profunda del hombre, entonces, el hombre, al sentirse desde la hondura más íntima de su ser anclado y proyectado hacia la trascendencia, debe decidir libremente en ser *conversio ad Deum* (ad Te) o *conversio abs Deo* (abs Te)¹⁰⁷.

Aquí yace en la profundidad de la antropología agustiniana en la bidimensionalidad ontológica del hombre (amor Dei-amor sui) que crea la dialéctica de los dos amores constitutivos tanto de la historia personal como del tiempo histórico de la humanidad. El hombre es *homo duplex*¹⁰⁸ que debe orientar responsablemente su trayectoria existencial, optar por distintas situaciones personales para realizar su razón o esencia seminal. El paso del libre albedrío a la verdadera libertad constituye todo un proceso humano de perfección a la liberación. El hombre no es libre; se va haciendo libre y lo hace a través del *ordo temporis* que permite a los seres orientar su peso y sus amores.

105 Cf. JÁÑEZ (1984): o.c., 221-252; FLÓREZ (1954): a.c., 339-371; CAPÁNAGA (2000⁵): a.c., 17ss.

106 PEGUEROLES (1972): o.c., 92. Cabe destacar que el hombre no puede encontrar en sí mismo la fuente de la felicidad ansiada desde lo más íntimo de su mismidad. Sólo en Dios puede lograrlo ya que la debilidad humana necesita constantemente de la gracia divina. Ahora bien, ¿cómo el hombre puede encontrar la felicidad en este mundo temporal? Dentro de la acción redentora de Cristo, auténtico mediador y auténtico sacramento de salvación.

107 Ib. ib.

108 Ib. ib.

4.4.- EL HOMBRE, CENTRO DE LA DIALÉCTICA ENTRE EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD

4.4.1.- *EL HOMBRE SE EVADE DESDE EL TIEMPO*

Busquemos la relación entre el tiempo y la eternidad. En primer término, existe una respuesta del hombre en relación con el tiempo y la eternidad: evadirse del tiempo. Recordemos en este momento la visión griega. Por un lado, los filósofos griegos estaban atados a la antigua creencia de la eternidad de la materia con lo cual la temporalidad se suprimía con el eterno retorno de lo mismo; por el otro, estaban todas aquellas concepciones helenísticas que negaban de plano la pregunta por el tiempo o se escindían de la realidad para tratar de llegar lo más antes posible a la eternidad. Detengámonos en su más conspicuo representante: Plotino¹⁰⁹.

En efecto, Plotino construye su pensamiento a través del Platón maduro de sus últimos libros donde admite que este mundo es una burda copia del mundo trascendente y que nuestras almas podrían ir al mundo de las Ideas una vez liberadas de la cárcel que es el cuerpo. Esto lo toma Plotino y lo magnifica a sus extremos. La materia y lo corporal es la degradación total del Uno y, por lo tanto, la materia es origen del mal. El mundo en definitiva, según Plotino, sería una farsa, un juego de sombras. Veamos un extraordinario ejemplo de lo anterior. Según Porfirio, alguna vez se le intentó hacer un retrato a lo que respondió Plotino: “¿No es suficiente con tener que arrastrar con este simulacro con el que la naturaleza nos ha querido revestir, y vosotros pretendéis todavía que yo consienta en dejar una imagen más duradera de dicho simulacro, como si fuese algo que valga la pena ver?”¹¹⁰.

Si ello es así, Plotino piensa que la materia es el último escalón de la emanación (procesión) según la cual la materia es pura potencialidad informe. El hombre debe renunciar al carácter negativo de la materia debido a su inferioridad y deficiencia ontológica con lo cual “el alma debe huir, debe recuperar su estado divino”¹¹¹. En otras palabras, el alma debe buscar una progresiva unificación con lo Uno en tanto y cuanto pueda recorrer “...de una simplificación y su meta no está fuera de ella sino que la encuentra cuando revierte hacia su propia interior-

109 En el primer ámbito conceptual sólo tomaremos a Plotino.

110 REALE-ANTISERI (1995^{2a}): o.c., 382.

111 Enn. 5, 1, 5. Cf. SANTA CRUZ (1997): a.c., 355.

ridad y hace coincidir su propio centro con el centro del universo”¹¹². Y esto se logra cuando el alma, en un primer momento, se recoge en sí misma, en la razón discursiva. En un segundo momento, cuando “...sólo resta esperar la manifestación, la presencia de lo Uno, que aparece de golpe, en un éxtasis interior que se produce en el último despojamiento, el de lo inteligible¹¹³».

Plotino intenta, en definitiva, despojar al hombre de toda alteridad para que pueda unirse, en éxtasis con el Uno, a través de la razón discursiva (teoría) y sumergirse en la contemplación de él. Para Plotino, evasión del tiempo, tiene la misma raíz del pensamiento griego: el hombre puede, por sus propias fuerzas, subir hasta el Uno y entrar en contacto con él. Por ello, el hombre debe dar el salto en la temporalidad y evadirse en lo Otro-Uno y realizar esta salto a la eternidad por medio del éxtasis metódicamente buscado. En definitiva hay que huir del tiempo¹¹⁴.

4.4.2.- *EL HOMBRE BUSCAR LA ETERNIDAD EN EL TIEMPO*¹¹⁵

Por otro lado, están todos aquellos hombres que intentar, sin lograrlo, buscar la eternidad en el tiempo. Se entregan a la inmediatez indeterminada de la cotidianidad con lo cual se exagera la contradicción entre la eternidad y el tiempo. Aman lo temporal y quieren escuchar una bella melodía escuchando una bella nota¹¹⁶. Aman la existencia temporal con todos sus atributos gozando como fines de las cosas que están en el mundo. Se orientan desordenadamente y sufren, en definitiva, de sus errores. Pero dentro de sí, más allá de la vaciedad intrínseca a la que están afanados, está la dimensión espiritual a la que deben asirse. Porque en el hombre existe el profundo dinamismo espiritual que lo conduce inexorablemente a lo estable, lo inmutable.

112 Ib., 355-356.

113 Ib. ib.

114 PEGUEROLES (1972): a.c., 123.

115 En el segundo ámbito conceptual tomamos a Heidegger-Kierkegaard. Recordemos que para Heidegger el tiempo es la dimensión englobante del hombre por lo que la temporalidad y el tiempo es una exteriorización activa que se expresa en el acento de las sucesiones temporales en el futuro por ser el hombre proyección y anticipación de la muerte. Con lo cual el hombre debe vivir una existencia angustiada asumiendo como propio el tiempo que le corresponde. Por ello, a nuestro entender, Heidegger postula que el hombre debe vivir eternamente en el tiempo, pues, mi proyecto es ser un “ser para la muerte”.

116 VR, 22, 43.

Ahora bien, veamos un ejemplo de este afán de encontrar la eternidad en el tiempo. Según Kierkegaard¹¹⁷, el hombre que vive estéticamente es el que coge cada momento como un átomo de tiempo y no de la eternidad¹¹⁸. En consecuencia, este modo de existir del hombre vive la pura momentaneidad de la temporalidad para intentar encontrar en las cosas la eternidad. Y siendo el hombre “... una síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de libertad y necesidad, en resumen, una síntesis”¹¹⁹, éste se encuentra anclado – en el estadio estético – en una desesperación al no encontrar la concordancia interna necesaria de su síntesis cuya relación se refiere a sí misma. El hombre esteta vive cada día desde la puntualidad temporal, de la particularidad, del goce momentáneo y de la vivencia de la diferencia¹²⁰. De allí que el hombre estético (cotidiano) pierde su centro de anclaje constitutivo para entregarse a las cosas. Pero lo significativo es que el hombre, al buscar la eternidad en la temporalidad entra en un estado de desesperación, de va“ciedad.

En efecto, recordemos que una de las principales característica del hombre es que es una inquietud incesante. En palabras de Kierkegaard, el hombre es la existencia de posibilidad y de angustia. Empero, el hombre desespera al no querer aceptar, en definitiva, que es una síntesis de infinito y finito. En otras palabras, si el hombre se separa de Dios es como “...morir eternamente, morir sin poder morir sin embargo morir la muerte. Pues morir quiere decir que todo ha terminado, pero morir la muerte significa vivir la propia muerte; y vivirla en un solo instante, es vivirla eternamente”¹²¹. En definitiva, el hombre no puede alejarse de Dios porque equivale a arrancarse de las propias raíces y alejarse de “aquél único pozo donde brota el agua”¹²². Es por ello que Kierkegaard nos dirá que si un árabe en el desierto de pronto descubriese dentro de su tienda un manantial que le surtiese de agua en abundancia, se consideraría muy afortunado; pero esto mismo ocurre en el hombre cuyo ser físico está siempre vuelto al exterior, pen-

117 Tomamos este autor porque, a pesar de ser maestro de los filósofos de la sospecha, tiene en sus entrañas el proceso dialéctico ascendente propio de la dimensión antropológica de la filosofía cristiana.

118 KIERKEGAARD (1977) *Oeuvres complètes*, cit. MACEIRAS FARFAN (1985): *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, 164.

119 KIERKEGAARD (s/f): *Tratado de la desesperación*, 19.

120 MACEIRAS FARFAN (1985): o.c., 164-169.

121 KIERKEGAARD (s/f): o.c., 28.

122 REALE-ANTISERI (19952r): o.c., 228.

sando que la felicidad mora fuera de él, cuando finalmente descubre que la fuente fluye dentro de él; ese manantial es la relación con Dios.

4.4.3.- *EL HOMBRE ORIENTA EL TIEMPO A LA ETERNIDAD*

Como bien sabemos, la iluminación divina del hombre tiene sólo un presentimiento: su visión, en cuanto visión de Dios, le está vedada, hasta que haya llevado a purificación de la propia inteligencia y de la voluntad propia con la sabiduría¹²³. Sin embargo, el hombre debe conducir progresivamente su reencuentro con Dios. Todo hombre necesita tomar una postura respecto a sí mismo y respecto a Dios. Esto se debe, en palabras de Zubiri, porque el hombre es una realidad sustantiva que hace su ser absoluto en religación. Es decir, en virtud de su religación el hombre inquieto tiende – está en tensión – con lo absolutamente absoluto. En una palabra: el hombre es una esencia teologal de la religación¹²⁴. Por ello, tomar una postura frente a Dios significa, irresistiblemente, un acto ineludible que no debemos retardar. Tenemos dos opciones: el *amor Dei* o el *amor sui*: renunciamos a nuestra autonomía y nos entregamos, en cuerpo y alma, al Absoluto enajenándonos en Él; o, por el contrario, nos encerramos en nosotros mismos, ensimismándonos, apostando al éxito en la temporalidad de mis propios valores supremos en tanto y en cuanto nos sirvan como *potestas* para dominar¹²⁵.

Tengamos presente, por ejemplo, al Imperio romano. ¿Cómo se construyó este Imperio? Desde nuestro punto de vista, se edificó plenamente en el más conspicuo *ensimismamiento* en el poder temporal; la única manera que pueda ser eterno es conquistando el poder temporal. Y esto se vio, sin lugar a dudas, en sus primeras generaciones¹²⁶. Siendo ello así, los hombres pueden enfrentarse a los

123 PIERETTI (1996): a.c., 373.

124 ZUBIRI (1988⁴): *El hombre y Dios*, 362ss.

125 PEGUEROLES (1972): o.c., 111.

126 Recordemos que los romanos crecieron en detrimento de sus vecinos. Pero lo relevante es que desde sus comienzos el amor sui se manifestó en la conquista del mundo. Soñaron en conquistar el mundo y no temieron ni los sudores ni las fatigas para llegar a su cometido. Por ser harina de otro costal, ya que necesitaríamos mucho más que una sentada para degustar y saborear tan ingente problema, remitimos, sin ningún desperdicio, los diez primeros capítulos de la Ciudad de Dios. Para nosotros esta investigación se presenta no sólo interesante sino además realmente atractiva y la podríamos formular bajo los siguientes parámetros: mostrar cómo Roma es la ciudad diaboli por excelencia edificada en el amor sui de sus ciudadanos que se plasmó en la realidad en el derecho que justificó (y justifica) las condiciones

valores terrenos¹²⁷ de dos maneras: como medio o como fin. El hombre entregado a Dios utiliza (*uti*) los valores terrenos como medio para alcanzar el fin, Dios; el otro, en cambio, se entrega a los valores terrenos como fin en sí mismos (*frui*)¹²⁸. En consecuencia, los hombres pertenecientes a la ciudad de Dios usan el mundo para llegar a Dios; los hombres comprometidos a la ciudad terrena gozan del mundo como valor absoluto¹²⁹. En palabras de Agustín: “los buenos ciertamente usan de este mundo para gozar de Dios; los malos, al contrario, quieren usar de Dios para gozar del mundo”¹³⁰. Si bien ello es cierto, hay que tener en cuenta lo siguiente: Agustín no se limita a pensar la eternidad sino que además se dirige a Dios en segunda persona¹³¹. En consecuencia, la trascendencia de la eternidad respecto al tiempo, para Agustín, es la trascendencia de un Dios personal que crea personas y *dialoga con ellas* [itálicas añadidas]. Es, pues, la trascendencia de un *ser* que se posee en un presente sin fin con relación a la *existencia* de seres cuya contingencia se manifiesta en las vicisitudes del tiempo¹³².

Ahora bien, hagamos el engarce argumental con las *Confesiones* de Agustín. En los dos últimos capítulos del libro undécimo de las *Confesiones* nos da pie para retomar la discusión e intensificar nuestro estudio para llegar a nuestro cometido: la cuarta dimensión de la temporalidad en el hombre. En efecto, una vez analizado el tiempo de forma genial, Agustín nos deja nuevamente perplejos: la vida entera del hombre se encuentra distendida en el tiempo. El hombre se encuentra roto, distendido, desparramado. Mas ahora mis años se pasan en gemido...en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos – las entrañas íntimas de mi alma – son despedazados, por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor,

societales de los pueblos.

127 Léase todo lo que configura la realidad humana, i.e., cultura, sociedad, política, economía ...y suma y sígue.

128 PEGUEROLES (1972): l.c.

129 Unas cosas sirven para gozar de ellas, otras para usarlas y algunas para gozarlas y usarlas. Aquellas con las que las que gozamos nos hacen felices; las que usamos nos ayudan a tender hacia la bienaventuranza y nos sirven como de apoyo para poder conseguir y unirnos a las que nos hacen felices. DC. 1, 3, 3.

130 CD. 15, 7.

131 Recordemos que cuando Dios afirma ego sum qui sum, Él mismo se declara en primera persona (sum) y no esse.

132 SOLIGNAC (1962). Bibliothèque augustinienne XIV, cit. RICOEUR (1995): o.c., 78.

sea fundido en ti¹³³. Y siendo ello así, el hombre, como ser inquieto en incesante búsqueda, sólo puede ser saciado cuando se encuentre la paz y la quietud.

Pero el hombre busca más allá del tiempo un anhelo que lo configure. El hombre no se conforma con la temporalidad sino que busca un “plus”, un algo más que no se encuentra en el tiempo. ¿De dónde le viene al hombre ese anhelo de eternidad? ¿Cuál es la condición de posibilidad que configura el anhelo de paz, de sosiego en el corazón inquieto de hombre? Y aquí entra la genialidad de Agustín: el hombre, ser temporal por excelencia, no sólo es un ser para el tiempo, un ser para la muerte; sino que además es un ser contra el tiempo, contra la muerte, para la vida. En palabras de Cabada,

La única respuesta y la única explicación parece ser ésta: el hombre no es sólo temporal. Si fuera sólo temporal, si no estuviera de algún modo más allá del tiempo, no experimentaría el tiempo y la muerte como límite doloroso. Según la célebre afirmación de Hegel: ‘sólo se conoce o siente algo límite, como falta, en cuanto se está a la vez más allá del límite’...[en consecuencia] toda una corriente de la Historia de la Filosofía afirma que el conocimiento del límite es sólo un conocimiento derivado; que sólo conocemos el límite, si conocemos un más allá del límite. Que sólo conocemos el límite a partir de lo Ilimitado, lo finito a partir de lo Infinito, lo imperfecto a partir de lo Perfecto¹³⁴.

De allí que sea necesario dilucidar, en la medida de lo posible, cómo se da la presencia de la eternidad en el hombre y, más en específico, estudiar las cuatro niveles del tiempo en el hombre. Porque el hombre no sólo vive distendido sino extendido (*extensio*) hacia Dios, hacia la eternidad. Pero la extensión, al igual que la bidimensionalidad ontológica del hombre, presenta dos niveles: una impresa desde el comienzo de los tiempos que es constitutiva del hombre y otra que es la intención libre y personal del hombre. De allí que el hombre es “...necesariamente ser para Dios (intención impresa), por eso puede y debe ir libremente a Dios (intención expresa)¹³⁵. En palabras de Agustín,

la intención del que busca, vía es de seguridad hasta alcanzar aquello hacia lo que tendemos y que se extiende más allá de nosotros mismos. Pero la intención, para que sea recta, ha de partir de la fe. La fe cierta es principio siempre de

133 Conf. 11, 30, 40.

134 CABADA (1972). “Del indeterminado griego al verdadero infinito hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud”, cit. PEGUEROLES (96): a.c., 296-297.

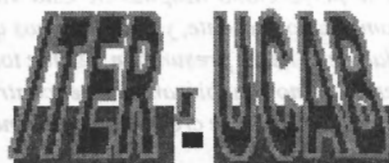
135 Ib. ib.

conocimiento; pero nuestra ciencia sólo se perfecciona después de esta vida, cuando veamos a Dios cara a cara. Tengamos esto presente, y conoceremos que es más seguro el deseo de conocer la verdad de la necia presunción del que toma lo desconocido como cosa sabida. Busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontraremos con el afán de buscar. Cuando el hombre cree acabar, entonces principia¹³⁶.

En definitiva, el Ser (Dios) es punto de llegada para el hombre porque antes es un punto de partida. En otras palabras, “podemos llegar a conocer a Dios con el conocimiento expreso, porque ya le conocemos con un conocimiento impreso (memoria de Dios); si no le conociéramos en absoluto, nunca llegaríamos a conocerle”¹³⁷.

136 “Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta intentio est, quae proficitur a fide. Certa enim fides utcumque anchat cognitionem: cognitio vero certa non perficietur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem. Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incognita pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inventuri: et sic inveniamus tanquam quaesituri. Cum enim consummaverit homo, tunc incipit”. (Eccli 18,6). Tr. 9, 1, 1. Cf. En. 38, 6.

137 PEGUEROLES (1996): a.c., 298.



EL INSTITUTO DE TEOLOGÍA PARA RELIGIOSOS Y LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

Publican una revista de estudios teológicos, titulada:

ITER, Revista de Teología

Se inició el año 1980, con el número 1 y una periodicidad semestral. En el 2000, pasó a ser cuatrimestral. A partir del año 2001, con el número 24, al entrar el ITER a formar parte de la Universidad Católica Andrés Bello, como Escuela de Teología y luego como Facultad de Teología, se viene publicando conjuntamente con la misma periodicidad cuatrimestral. En cada número presentamos artículos, ponencias y cierto número de reseñas y resúmenes.

El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 80.000. El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

Con ocasión de los veinticinco años del ITER y los cincuenta años de la UCAB, nos atrevimos a crecer, iniciando una nueva revista, que trata temas filosóficos y de las ciencias humanas; ocupándose especialmente de puntos en relación con la teología. La titulamos:

ITER-HUMANITAS, Revista de filosofía y humanidades

Su periodicidad es semestral. Cada número contiene artículos, ponencias y reseñas. El costo anual de suscripción a los tres números es de Bs. 80.000 . El número suelto está en Bs.25.000. Para el envío al extranjero son 34 \$ al año; y si es por correo aéreo, asciende a 42 \$.

La dirección y la administración de ambas revistas es la siguiente:

ITER-Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal
Altavira Caracas 1061-A VENEZUELA
Tel: (0212) 261.6584 Fax: (0212) 265.0505
Web: www.iter-ucab.org www.cibadelcra.edu.ve/iter
Email: revista_iter@ucab.edu.ve

