

# Mínima fenomenología de la religión en Agustín de Hipona

*Little Phenomenology of Religion in Augustine of Hippo*

DIEGO I. ROSALES MEANA  
Instituto Aliosventos, Ciudad de México  
diego@aliosventos.com

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es dar cuenta de la búsqueda religiosa como una exploración del deseo según Agustín de Hipona. Si la fenomenología de la religión trata de describir las características esenciales de la vida religiosa, trataré de mostrar cómo el deseo humano puede ser la clave para comprender el fenómeno religioso. Para Agustín, Dios es el *Summum Bonum*, Él es el objeto más amable del deseo. Si consideramos el corazón humano como el centro del alma, y que este corazón está siempre inquieto, entonces todos los deseos humanos de *beatitudo* son detonados en su máxima expresión por la búsqueda religiosa, cuya mejor expresión es la oración tal y como es considerada por Agustín: la expansión del deseo.

**Palabras clave:** Agustín de Hipona, deseo, oración, religión, persona

## ABSTRACT

The aim of this paper is to give account of the religious quest as the exploration of desire, according to Augustine of Hippo. If the Phenomenology of Religion tries to describe the essential characteristics of religious life, we will try to show how can human desire be the clue in order to understand the religious phenomenon. To Augustine, God is the *summum bonum*, so He represents the most loveable object of desire. If we consider the human heart as the centre of the soul, and that this heart is always restless, then all of the human desires of *beatitudo* are detonated in their deepest by the religious quest, which is expressed at its best in prayer as it is considered by Augustine: the expansion of desire.

**Keywords:** Augustine of Hippo, Desire, Prayer, Religion, Self

---

Recepción del original: 01/12/18  
Aceptación definitiva: 14/02/19

*En el fondo del hombre,  
agua removida.*

Miguel Hernández

## 1. Introducción

De entre todas las tareas que tiene la fenomenología de la religión, una de ellas consiste en la descripción comprensiva de los rasgos que componen la estructura del fenómeno religioso en general. De acuerdo con Martín Velasco, esta tarea deberá hacerse cargo de describir y comprender al menos dos elementos:<sup>1</sup> el primero es la materia que compone el hecho humano al que llamamos religión, es decir, el acto físico, que puede ser un ritual, un canto, una danza, o cualquier otra manifestación material de la experiencia religiosa. El segundo es el elemento formal o intencional que convierte a lo material en propiamente religioso; es la intención subjetiva que dota de un significado muy preciso al hecho material y por lo que podemos llamar a ese acto un acto específicamente religioso.

El objetivo de este trabajo es ofrecer algunos elementos para comprender uno de los aspectos de la actitud religiosa en San Agustín: la oración como deseo. Si bien en San Agustín no encontramos una fenomenología de la religión propiamente dicha, por la sencilla razón de que esta disciplina como tal es lejanísima al obispo de Hipona en el tiempo, sí podemos encontrar en su filosofía elementos filosóficos y fenomenológicos para comprender el hecho religioso; y para entender la oración como la expresión primordial de la vida religiosa y como el reconocimiento y la afirmación del deseo humano en tanto deseo de un amor absoluto.

Para ello, dividiremos este trabajo en tres partes. En primer lugar, haremos algunas precisiones sobre la idea de Dios como *summum bonum* en San Agustín. En segundo lugar, intentaremos describir el itinerario existencial que va desde la *inquietudo cordis* hasta la formulación explícita del deseo por el que Dios se hace presente en la vida de los hombres. Por último, destacaremos la idea agustiniana de oración entendida como la afirmación del deseo de cara a Dios.

---

<sup>1</sup> Cf. VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2006, p. 86.

## 2. La búsqueda de Dios en Agustín: el misterio como *summum bonum*

Para Agustín, al ámbito de lo sagrado se accede principalmente a través de la vía interior. Si lo sagrado es, para decirlo con Martín Velasco, “el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos”,<sup>2</sup> entonces ese ámbito se encuentra, aunque no solamente pero sí de manera primordial, por la vía de la interioridad. “No hay, pues, ya lugar a dudas: es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana Verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del omnipotente Artífice”.<sup>3</sup> Aparecen aquí varios elementos que se asocian con el ámbito de lo sagrado y que se encuentran precisamente en el ámbito de la vía interior: en la vivencia que el sujeto tiene de sí, en la profundización y hondura de la propia estructura interna del alma humana. Dios es inmutable y está erguido sobre el alma racional. Ahí está la primera vida, la primera esencia, la primera sabiduría. Agustín se refiere a Dios, pues, como el origen, como lo primero, como el principio de todos los principios, como el origen de todas las cosas, pero además es también la primera vida, es decir: aquello que dota a los seres de existencia, es lo que posibilita el movimiento y el transcurrir de la historia. Dios es también la primera esencia y la primera sabiduría: es el conocimiento de todas las cosas, como si en Él se develaran todos los secretos y los misterios del mundo. Nos sitúa, pues, Agustín, en el plano de lo último, de lo primigenio, de lo originario, y ése es sin lugar a dudas el ámbito de lo sagrado.

Por otra parte, Dios se encuentra “erguido sobre el alma racional”, como en una vertical ascendente que regula y domina todo lo que está debajo, y según lo cual todo lo demás es camino, o vía, hacia esa meta que es lo más alto en el orden de las realidades:

amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti; y pude hacerlo porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, como quiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable, no ésta vulgar y visible a toda carne ni otra cuasi del mismo género, aunque más grande, como si ésta brillase más y más claramente y lo llenase todo con su grandeza. No era esto aquella luz, sino cosa distinta, muy distinta de todas éstas.

<sup>2</sup> VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 87.

<sup>3</sup> *uer. rel.*, XXXI, 58.

Ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce.<sup>4</sup>

Dios es para Agustín el *summum bonum* el más grande de todos los bienes, la cima de la escala ontológica, aquello que da sentido, existencia y bondad, es decir, ser, a todo el resto de lo que hay. Al ver Agustín la precariedad de absolutamente todas las cosas, su condición de corruptibles, de mortales y de pasajeras, deduce que ha de haber un principio que sea radicalmente fundamento de todo cambio y de todo movimiento, una consistencia verdaderamente suficiente, capaz de nutrir de vida a todo cuanto está vivo: tan nada se basta a sí mismo de manera plena, que ha de haber una realidad que sea solamente suficiencia. De este modo, los bienes se van situando en una jerarquía que va de lo más a lo menos perfecto, en la que Dios es el bien más alto y los bienes más ínfimos son los bienes cuyo talante pertenece más bien al mundo. Dentro de esta escala el hombre es un ser intermedio, pues, por su dimensión de carne, está en el mundo; pero, por su espíritu, es imagen de Dios mismo. En este sentido, es esta vía espiritual —que se manifiesta en la vía interior—, por la que podemos acceder o tener algún tipo de noticia de Dios mismo y por medio de la cual nos habla Dios en la voz del corazón, que es ni más ni menos que el centro mismo de lo que somos.

Es importante aclarar que, aunque Dios se sitúa en la cima de la jerarquía de los entes, no es un ente Él mismo, como todos los otros entes que son creatura suya. No es que Dios no tenga ser o existencia o subsistencia, sino que es de otro modo que ser, es de otro modo que los entes que únicamente participan del ser de Dios. El mismo Agustín quiere evitar esta confusión, que históricamente ha sido llamada 'ontoteología' y ante la cual arremete toda la metafísica de la posmodernidad: Dios no es un ente, como si al sumar todos los entes del mundo obtuviéramos un agregado de perfecciones que dieran lugar a lo que llamamos Dios. Éste no es el caso, al menos para Agustín:

¿Subsistir es una palabra digna de Dios? Se comprende bien su sentido en las realidades que sirven a otras de sujeto, como el color o la forma en los cuerpos. Subsiste el cuerpo, y por eso es sustancia; mas el color o la forma subsisten como en propio sujeto en el cuerpo, y, por ende, no son sustancias, sino que subsisten en el cuerpo, que es sustancia [...]. Llamamos propiamente sustancias a los seres mudables y compuestos. Si Dios subsiste y se le puede llamar con toda propiedad sustancia, existe en Él algo como en sujeto, y entonces no sería ya simple, por no identificarse en Él el ser y sus atributos, como grande, bueno, omnipotente y cualquier otro digno de Dios.

---

<sup>4</sup> *conf.* VII, 10, 16.

No se puede decir que Dios subsiste y es sujeto de su bondad, ni que esta bondad no es sustancia o esencia, o que Dios no es la misma bondad, sino que la bondad existe en Él como en un sujeto. Luego es evidente que Dios no es sustancia [sino en un sentido abusivo. Su nombre propio y verdadero es esencia, y acaso Dios sólo se pueda llamar esencia].<sup>5</sup>

Dios, pues, no es una más de todas las sustancias del mundo, sino que es lo que da sentido al mundo, y no solamente sentido sino consistencia y, en un sentido más radical: existencia. A ese fundamento, que no es cognoscible del mismo modo que el resto de los entes que forman parte del mundo, a los que se conoce de manera objetiva, se accede por una vía que es más bien subjetiva, es decir, existencial. He aquí una de las grandes aportaciones de la metafísica y la filosofía agustinianas y desde donde habría que leer, también, las *Confesiones*: ellas no son tanto un tratado de filosofía ni una autobiografía. Si fueran lo primero estaría tratando de su tema como un objeto y si fueran lo segundo estaría Agustín haciendo de sí mismo un objeto también. Y tampoco es el caso. Las *Confesiones*, centrales para la comprensión de la filosofía agustiniana, son el testimonio de un hombre a quien ha ocurrido el acontecimiento de la gracia y que, dirigiéndose a Aquél que ha salido a su encuentro, alaba y da gracias para que de ese modo los demás hombres podamos ver cómo ha actuado esa gracia en él. Así, la filosofía agustiniana no es solamente una teoría sobre Dios ni tampoco únicamente una teoría sobre el mundo o sobre el hombre, sino un giro existencial que transforma a toda la persona hasta su centro más íntimo, que llamamos corazón.

Por eso, la idea de Dios como el *summum bonum* no es una idea que se obtenga únicamente de la reflexión teórica en solitario, o del estudio profundo del universo y de su estructura, sino después de haber vivido una serie de acontecimientos que testimonian que el sentido hondo de la existencia no está en el conocimiento objetivo de la realidad sino, más bien, en el misterio que da sentido a la historia de cada una de las personas, a través de vivencias tan grandes y radicales como el gozo, el sufrimiento, la conciencia del tiempo y de la muerte, o el amor.

Con todo, al ser este Misterio lo que atraviesa toda la realidad desde su más profunda hondura, también es este Misterio lo más trascendente a ella: Dios es trascendencia radical e inmanencia radical. Como lo señala Martín Velasco en línea explícitamente agustiniana:

---

<sup>5</sup> *trin.* VII, 5, 10. Sobre la experiencia de Dios y la noción de éste como un sujeto que no subsiste al modo de todos los entes, cf. BUCUR, B. G. "Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate*: An Eastern Orthodox Perspective", en *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 52, núm. 1, 2008, pp. 67-93.

la absoluta trascendencia de esa realidad frente al hombre y a todas las realidades de su mundo, su condición de totalmente otra; y, al mismo tiempo, y precisamente por ser absolutamente trascendente, su condición de realidad íntimamente inmanente en toda la realidad mundana y en el corazón mismo del hombre. A esta realidad, *superior summo meo, interior intimo meo*, se ha sabido y sentido remitido el hombre religioso y, tal vez, en muchos momentos, el hombre sin más, a lo largo de la historia. La condición trascendente-inmanente de esta realidad en relación con todas las realidades mundanas comporta a su vez su presencia en todo lo que es y en el centro mismo de la vida humana; y la condición misteriosa, elusiva, nunca objetiva, ni susceptible por tanto de una experiencia objetivable, de su Presencia.<sup>6</sup>

De este modo, Dios es *sumum bonum* no únicamente en sentido ontológico, sino también en sentido axiológico: es el Bien perfecto y, por tanto, es lo que subyace al más hondo y al más fuerte de todos los deseos que configuran cada uno de los movimientos de nuestro cuerpo y cada uno de los movimientos de nuestro corazón.<sup>7</sup>

Con la afirmación de la trascendencia, el sujeto no quiere remitir el Misterio al más allá de todo lo que existe, como si fuese ajeno a todo y el propio hombre que lo reconoce. El sujeto religioso afirma o, mejor, reconoce la absoluta trascendencia del Misterio desde la conciencia de su presencia en la entraña de lo real y en el corazón de la persona. El reconocimiento de la absoluta Trascendencia, lejos de oponerse a su presencia en la intimidad de la persona, la supone.<sup>8</sup>

Precisamente por esta suposición, realiza Agustín su ya clásica fórmula: “y todo, Dios mío –a quien me confieso por haber tenido misericordia de mí cuando aún no te confesaba–, todo por buscarte no con la inteligencia –con la que quisiste que yo aventajase a los brutos–, sino con los sentidos de la carne, porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío [*interior intimo meo et superior summo meo*]”.<sup>9</sup>

No es casual que esta afirmación sobre la intimidad y la superioridad de Dios comiencen con una alabanza de agradecimiento. Cada afirmación que Agustín hace de Dios la hace, en primer lugar, dirigiéndose a Él de manera personalísima –como excluyendo toda posibilidad de considerar a Dios, o el Misterio como un objeto de conocimiento o de uso– y, en segundo lugar,

---

<sup>6</sup> VELASCO, J. M., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 2006.

<sup>7</sup> Incluso, para la espiritualidad en Agustín, las notas de Dios no son únicamente objetivas, sino que se tiene experiencia de ellas en primera persona, sobre todo en el centro de la afectividad cuyo lugar propio es el ‘corazón’. Cf. LORENC, J. A., “God as Dulcedo Mea in Augustine’s Confessions”, en *Didaskalia*, vol. 19, núm. 1, 2008, pp. 145-159.

<sup>8</sup> VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 141.

<sup>9</sup> *conf.* III, 6, 11.

el tono es siempre de agradecimiento y arrepentimiento, con lo que Agustín deja ya ver uno de los más importantes elementos de la vida religiosa: el elemento de la salvación. Si Dios se ha hecho presente en la vida de Agustín es en el contexto de un drama, en el contexto de una realidad precaria que debía ser completada, no únicamente como un agregado o como una curiosidad más o menos agradable o maravillosa. Si Agustín habla de Dios es porque Dios responde a una pregunta (*magna quaestio mihi factus sum*)<sup>10</sup> que se presenta como aguijón permanente de toda la existencia.

Todo el discurso anterior sobre Dios, acerca de su realidad y de su majestuosidad; de su preeminencia ontológica y de su prevalencia axiológica; de su misterio y de su patencia; de su intimidad y de su superioridad, así como de toda otra nota que el discurso filosófico pudo haber dicho de Él, no es posible si antes no se hubiera planteado el hombre Agustín la pregunta radical sobre su propia vida. La búsqueda religiosa no es tal si antes no se han hecho presentes en la vida de quien busca las crisis que ponen en cuestión las premisas fundamentales sobre las que se funda su existencia. No se trata aquí de ver cómo es Dios para San Agustín, sino de comprender el itinerario existencial de la vida religiosa para poder así entrever su sentido. Por eso, veremos a continuación el modo como la inquietud primordial termina siempre con la afirmación de un deseo más o menos determinado y que, en el camino de la constitución de ese deseo, el sujeto se va constituyendo a sí mismo y va siendo, poco a poco, encontrado o confrontado por acontecimientos que no dependen de sí y que para el sujeto religioso podrían ser el inicio de un encuentro salvífico con el misterio que redime.

### 3. El itinerario existencial: de la inquietud al deseo

La búsqueda de Dios no es jamás ajena al deseo más hondo de felicidad y de paz que reside en el corazón de los hombres. Si bien hemos señalado ya algunos de los rasgos fundamentales de la idea de Dios en San Agustín, hay que decir que a ello no se llega únicamente por vía de la reflexión, sino que el santo de Hipona recorrió un camino existencial de búsqueda no exento de dramas y alegrías, pero en el que estos dramas y alegrías, precisamente, eran los signos más patentes de su acercamiento o alejamiento de Dios. La vida religiosa es, precisamente, vida, y no una reflexión aislada.

Esto quiere decir, en primer lugar, que el conocimiento de Dios, o que la búsqueda del hombre religioso no es una búsqueda objetiva, sino que hay un

---

<sup>10</sup> *conf.* IV, 4, 9.

estremecimiento, una sacudida, una llamada y un deseo que empuja y mueve al sujeto a hacerse las preguntas más radicales sobre sí, y a vivir su vida de cara a ese nuevo horizonte. Hay una insatisfacción primera, una *inquietudo cordis*, como el propio Agustín lo señala en el comienzo de las *Confesiones*: “nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”,<sup>11</sup> que desata todo el itinerario religioso del ser humano. ¿Pero en qué consiste exactamente esta inquietud? ¿Cuál es la relación de esta situación existencial de inquietud con el deseo más hondo de felicidad?

La inquietud agustiniana es la experiencia de la contingencia del propio yo, y que constituye la constatación de que el hombre necesita de una realidad que lo reconstruya y lo reconstituya en su ser. La vida humana está tan llena de dramas –constata el hombre religioso–, y es tan precaria, que al imaginar hasta dónde podría llegar en belleza, en bondad, en esplendor, en caridad si se desarrollara completamente, lo que de hecho hay resulta siempre poco.

La *inquietudo cordis* no es simplemente un cierto malestar del hombre con su entorno, sino el resultado de haberse planteado radicalmente una pregunta sobre sí mismo y sobre el sentido de su vida, “¿quién soy, para qué estoy aquí y qué debo hacer con las posibilidades que se me presentan?”. Jean-Yves Lacoste lo explica elocuentemente en el único pasaje (y que además es una nota a pie de página) en el que cita explícitamente a Agustín en su maravillosa obra *Experiencia y Absoluto*:

la inquietud, según su formulación clásica en el “incipit” de las *Confesiones* de Agustín, es esa nota de la humanidad del hombre que lo sustrae a toda satisfacción cuya medida la den el mundo y la tierra, y lo ordena hacia la satisfacción escatológica que, por simple definición, sólo lo Absoluto promete. El hombre inquieto puede así aburrirse del mundo y de la tierra, puede soñar con un más allá del mundo y de la tierra.<sup>12</sup>

La inquietud se presenta, entonces, como la insatisfacción de un deseo, como el perenne incumplimiento de una expectativa, como el desasosiego frente a las preguntas últimas que son formuladas y reformuladas pero que no logran obtener respuesta con nada de lo que en este mundo se ofrece, con ninguno de los bienes o de los entes que las coordenadas del espacio y del tiempo pueden poner frente a mí. Así lo ha dicho Hannah Arendt: “el hombre tiene la opción de no querer encontrarse en casa en el mundo y de mantenerse en actitud de remisión constante al Creador”,<sup>13</sup> y si tiene esa opción es porque puede aún

---

<sup>11</sup> *conf.* I, 1, 1.

<sup>12</sup> LACOSTE, J. Y., *Experiencia y Absoluto. Cuestiones disputadas sobre la humanidad del hombre*, traducción de Tania Checchi, Salamanca: Sígueme, 2010, 35n, p. 21.

<sup>13</sup> ARENDT, H., *El concepto de amor en San Agustín*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Encuentro, 2009, p. 93.



mantener la espera –o esperanza– en bienes o estados mucho mejores y mayores y más valiosos que lo que el mundo tal cual y como es puede ofrecerle.

Solamente puedo comenzar a buscar un Absoluto cuando me doy cuenta de que todo lo sujeto al mundo me deja insatisfecho. Por eso la *inquietudo cordis* no responde a cualquier tipo de deseo o a cualquier tipo de insatisfacción, sino a la insatisfacción respecto de las preguntas más radicales y más importantes de mi existencia: la pregunta por mi origen, por mi identidad, mi vocación y mi destino. Así la describe Martín Velasco:

es la experiencia del hombre de todos los tiempos que desea, que anhela una vida mejor, que aspira a una plenitud que el mundo le niega; que sueña con otra cosa que lo que la vida le ofrece. Esa experiencia ha sido en realidad el motor de la historia. Ese anhelo trabaja a todo hombre en su interior y se manifiesta en todas las religiones –pero no sólo en ellas– bajo la forma del anhelo de salvación, es decir, de una plenitud, sólo realizable más allá de uno mismo, venida de arriba, traída por un salvador.<sup>14</sup>

Cuando surge en un hombre esta *inquietudo cordis* o, más bien, cuando esta inquietud se deja ver con claridad, surge también la búsqueda de proyectos y el lanzamiento de hipótesis sobre qué pueda ser aquello que se desea: “si nada de lo que ahora tengo me satisface, ¿qué puede satisfacerme?”, y entonces intentamos solucionar la pregunta buscando objetos satisfactorios.

La inquietud se transforma así, poco a poco, en deseo, en *appetitus* –para decirlo con lenguaje agustiniano– que va buscando y va intentando, a lo largo de la existencia, ser saciado. Toda acción humana es, de este modo –y aunque sea veladamente–, la comprobación de una hipótesis sobre qué pueda ser la *beata vita*, es decir, aquella maravilla que pueda saciar los más profundos anhelos de mi corazón. Así, incluso, es como puede interpretarse toda acción humana y toda empresa o proyecto que puedan emprender los hombres:

todas las funciones de la acción tienen como meta ese fruto de la contemplación, pues es el único libre porque se apetece en razón de sí y no tiene como meta otra cosa [*quia propter se appetitur, et non referetur ad aliud*]. A éste sirve la acción; en efecto, cualquier cosa que se hace bien, lo tiene como meta, porque se hace en razón de éste; en cambio, no en razón de otra cosa, sino en razón de él mismo, uno se atiende a él y lo tiene. Ahí, pues, está el fin que nos basta. Por tanto, será eterno, pues no nos basta un fin, sino ese que no tiene fin alguno.<sup>15</sup>

A este itinerario vital, sin embargo, va unida la experiencia de la frustración, de la crisis y eventualmente del encuentro, aunque sea fugaz, con

<sup>14</sup> VELASCO, J. M., *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid: Trotta, 1999, p. 97.

<sup>15</sup> *Io. Eu. tr.* CI, 5.

aquella paz y aquel amor que sí corresponden a lo que quiero. No otra cosa es lo que nos quería contar San Agustín en las *Confesiones*: el itinerario que recorrió buscando hasta encontrar lo que verdaderamente buscaba, como lo deja claro en uno de los más bellos pasajes jamás escritos en la historia de la literatura espiritual y filosófica:

¡tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y, deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste, resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abraseme en tu paz.<sup>16</sup>

La lírica agustiniana, en este caso en particular, no tiene únicamente la función de adornar sus proposiciones y sus tesis para que sean bellas –aunque también–, sino que lleva en ella verdades importantes.

Veámoslo con detenimiento: Dios rompió su sordera, fugó su ceguera, lo hizo respirar perfumes, lo saboreó y, por último, lo abrazó y le colmó el tacto en la paz. Este énfasis en la saciedad de los sentidos contrasta con el comienzo de la frase, en la que Agustín señala que, por estar fuera de sí, es decir, en las cosas del mundo, no encontraba a Dios, que estaba dentro de sí más interior que lo más íntimo en el seno de su corazón. A pesar de que la paz plena no está solamente en los sentidos, sin duda ella incluye también la paz de los sentidos y el sosiego de los apetitos de la carne. Dios está, pues, en todos lados, y la experiencia de la calma después de la manifestación de la máxima de las inquietudes se hace patente también en la tranquilidad de la vida del cuerpo mortal.

Si bien Dios está presente en el interior del hombre, también lo está el mundo, que es bello y que es bueno, es anuncio de lo que anhela el corazón humano. El problema, como el mismo Agustín dice, “se hallaba fuera”, se hallaba en querer carnalmente ese mundo, en quererlo mundanamente, en no reconocer el orden bajo el cual están regidas las cosas y la primacía de Dios y del espíritu sobre el mundo, que es finito. La inquietud se presenta cuando tomamos por excelentes las cosas que son solamente mejores y como mejores las que son únicamente buenas, y cuando a todas las queremos como si fueran más perfectas de lo que son o, más aún, cuando nos tomamos a nosotros mismos como el bien que queremos, dirigiendo nuestro *appetitus* no hacia los bienes superiores sino hacia nosotros mismos. De hecho, puede decirse que el deseo de Dios es un deseo cualitativamente distinto que el deseo de los bienes del mundo, y fácilmente –ahí está el

---

<sup>16</sup> *conf. X, 27, 38.*

problema— puede pensarse que son deseos del mismo talante. Así lo afirma Martín Velasco:

un doble error del hombre pone en peligro la realización adecuada de su ser desde el punto de vista del deseo: confundirlo con los múltiples deseos y pensar que la posesión de los muchos bienes puede acallar su deseo radical; y concebir el deseo radical como un deseo mayor, pero de la misma naturaleza, que puede ser saciado por bienes de la misma naturaleza que los que responden a sus muchos deseos, aunque mayores que todos ellos.<sup>17</sup>

Sin embargo, este deseo del mundo es siempre signo y puerta de entrada al conocimiento que el hombre puede tener de su propio deseo de Absoluto.

La búsqueda religiosa implica en Agustín una modificación en la propia vida: si a Dios se accede principalmente por la vía interior, existir de cara a él implicará también una renovación en la propia vida y una transformación de los diferentes deseos, no tanto en su objeto como en el modo de desear esos diferentes objetos. Si la inquietud es la constatación de nuestra propia finitud, el deseo es el primer motor, es la herida en el alma de Dios que mueve al hombre a buscarle, comenzando por supuesto por el reconocimiento de la bondad y la belleza de todos los bienes de este mundo, pero también relativizándolos a la vista del último y el primero de todos los bienes, que es gozo primordial del amor de Dios como *summum bonum*.

Por eso la vida religiosa en Agustín no implicará la negación del deseo sino justamente lo contrario: implicará la profundización en él para no truncarlo en bienes inferiores, sino aprender a desear hasta el final. La vida religiosa intentará lograr que el deseo se ensanche lo suficiente para que abandone la mediocridad con la que suele vivir, conformándose con los bienes precarios del mundo, hasta que este deseo sepa de sí mismo y sea consciente de que es un deseo destinado a saciarse únicamente con el Absoluto, es decir, con lo que más arriba habíamos mencionado con Lacoste: en el *éschaton* que dé cumplimiento a todo movimiento de la historia.

A Dios se le busca deseando, pero el deseo no sabe originariamente de sí, sino que ha de ir constituyéndose poco a poco hasta que logra reconocerse como deseo de Absoluto: su naturaleza precaria necesita purificarse para que no decaiga y se vuelva sobre sí mismo en lugar de salir hacia el bien que realmente lo satisface. El deseo tiende a fracasar continuamente y a conformarse con bienes inferiores. No otra cosa es el pecado:

---

<sup>17</sup> VELASCO, J. M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 152.

porque la soberanía imita la celsitud, mas tú eres el único sobre todas las cosas, ¡oh Dios excelso! Y la ambición, ¿qué busca, sino honores y gloria, siendo tú el único sobre todas las cosas digno de ser honrado y glorificado eternamente? La crueldad de los tiranos quiere ser temida; pero ¿quién ha de ser temido, sino el solo Dios, a cuyo poder nadie en ningún tiempo ni ningún lugar, ni por ningún medio puede sustraerse ni huir? Las blanduras de los lascivos provocan al amor; pero nada hay más blando que tu caridad ni que se ame con mayor provecho que tu verdad, sobre todas las cosas hermosa y resplandeciente. La curiosidad parece afectar amor a la ciencia, siendo tú quien conoce sumamente todas las cosas.<sup>18</sup>

En este sentido el pecado es satisfacer el deseo radical con bienes menudos, es no haber profundizado en el deseo lo suficiente y conformarse con remedos del verdadero Amor. Así también señala Agustín en *De vera religione*:

¿qué apetece la curiosidad sino el conocimiento, que no puede ser cierto si no lo es de cosas eternas y que siempre permanecen en el mismo ser? ¿Qué busca la soberbia sino una poderosa facilidad operativa, y que sólo consigue el alma perfecta sometándose a Dios y dedicándose a su retiro con omnimoda adhesión? ¿Qué ambiciona el placer corporal sino el descanso, que sólo se da donde no hay indignancia ni corrupción?<sup>19</sup>

El deseo revela siempre, aun en el pecado, la característica peculiar del hombre que le lleva a buscar, siempre e inevitablemente, el fin definitivo de su deseo, es decir, el único bien absoluto capaz de saciarlo de manera plena. Por eso el deseo es no solamente el motivo principal de la vida o, incluso, el motor de la historia en la sociedad de los hombres, sino también el núcleo de toda vida religiosa para san Agustín: “el deseo es el seno del corazón”.<sup>20</sup>

El deseo no es una pasión que haya que evitar, como lo consideran los estoicos, ni tampoco un accidente respecto de una sustancia, como algo que ocurra en el tiempo pero la identidad de aquél a quien le ocurre no tiene que ver con su deseo pasajero. El deseo es más bien una de las manifestaciones del centro vital y del núcleo personal, así como una de las primeras y más importantes vías por las cuales el Misterio habla al hombre. Lo que está verdaderamente inquieto en el hombre no es el cuerpo, ni el alma, ni la mente, sino precisamente el corazón, es decir, el núcleo que atraviesa la totalidad de la persona desde sus capas más bien epidérmicas hasta las honduras y abismos más profundos de la memoria. Por eso toda inquietud del cuerpo, del alma y de la mente ha de ser siempre interpretada como la concreción o singularización de la única y verdadera inquietud, que es la del corazón, que solamente se acallará recibiendo el

---

<sup>18</sup> *conf.* II, 6, 13.

<sup>19</sup> *vera rel.* LII, 101.

<sup>20</sup> *Io. Eu. tr.*, XL, 10.

calor de un amor infinito y absoluto. “La dimensión de trascendencia que abre en el hombre la Presencia originante que la funda está atestiguada en todas las dimensiones fundamentales en las que la persona se realiza: la conciencia, la tendencia y el deseo, el sentimiento, la libertad”.<sup>21</sup> A pesar de que el deseo es siempre un deseo que arrastra a la totalidad de la persona, muchas veces este deseo es vivido de manera fragmentada. Por su condición de contingente, la experiencia que el hombre tiene de sí requiere de un proceso que lo unifique y que le ayude a ver y a comprender que esos deseos que a primera vista parecen de los bienes del mundo, son en realidad el grito ahogado del deseo hondo que no es deseo de mundo sino de lo que está más allá del mundo. Agustín mismo es testigo de lo difícil y arduo que suele ser para el hombre constituir el deseo de absoluto como tal, y que el camino del hombre religioso está constantemente cargado de frustraciones y de fracasos: “antes gustaba de excusarme y acusar a no sé qué ser extraño que estaba conmigo, pero que no era yo. Mas, a la verdad, yo era todo aquello, y mi impiedad me había dividido contra mí mismo”.<sup>22</sup> Y es aquí en donde la oración adquiere un papel primordial en la vida del sujeto religioso, no solamente como un ejercicio meditativo, sino como un acto de relacionarse con Dios en el que quien ora se deja interpelar por ese misterio escuchando el lenguaje divino que, entre otros recursos, tira de los deseos humanos para hablar al hombre.<sup>23</sup>

#### **4. El deseo y la oración como centro de la inquietud religiosa**

Según citábamos a Juan Martín Velasco algunas líneas arriba, el deseo de Absoluto es un deseo cualitativamente distinto al resto de los deseos, no solamente un deseo cuyo objeto es mayor. Para empezar, porque el objeto del deseo de Absoluto no es, precisamente, un objeto: Dios no es, para Agustín, un objeto, porque Dios no es una cosa como el resto de las cosas del mundo, que se pueda poseer y que luego pueda conservarse. Dios es más bien quien ha de actuar sobre el hombre, de modo que el deseo de Dios no se sacia cuando el hombre lo posee, sino cuando el hombre deja que Dios sea quien entre en su vida y la reconfigure. Un objeto es algo que puede medirse, una cosa ante la cual es posible desarrollar una técnica para dominarlo, poseerlo y conservarlo de mejor manera. La relación con el misterio es, definitivamente

---

<sup>21</sup> VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 255.

<sup>22</sup> *conf. V*, 10, 18.

<sup>23</sup> MADEC, G., “Le chant et le temps. Méditation avec Augustin philosophe, théologien et pasteur (*Confessions*, livre XI)”, en *Science et Esprit*, vol. 53, núm. 1, 2000, pp. 111-121.

de otro talante. Por eso el papel de la oración es eminente en la configuración de la vida religiosa, pues la oración reconstituye y reconfigura el modo como concebimos nuestro propio deseo:

es ante todo y principalmente en la oración –dice Jean-Louis Chrétien– donde nos explicamos a nosotros mismos con nuestro deseo, y lo que nos aclara aquello que podemos y que no podemos pedir, así como el modo como debemos y cómo no debemos pedirlo. La claridad viene de ese diálogo con Dios, como la norma y la regla de nuestras súplicas y de nuestras respuestas entre los hombres.<sup>24</sup>

La oración es principalmente el acto por el que situamos nuestra vida enteramente de cara a Dios, es decir, de cara a ese *summum bonum*, a ese Bien Absoluto que, por su perfección y maravilla, es capaz de ayudarnos a reconfigurar, reinterpretar y dar un justo sentido a toda la vida mundana. Agustín es plenamente consciente de que en la vida hay situaciones de muchísimo dolor y de confusión, de desesperación incluso, en las que el hombre, imbuido en la temporalidad, no sabe qué es lo que quiere y, por tanto, no sabe a dónde ha de dirigir su vida. En ese sentido, Agustín propone la oración como la profundización en ese deseo, como el momento en el que levantamos la inquietud para revisarla a la luz de Dios, es decir, para juzgarla y reconfigurarla desde una perspectiva mucho más grande que la que da nuestra situación espacio-temporal. Naturalmente, esta perspectiva sería inconseguible por las solas fuerzas del hombre, por lo que el creyente ha de disponerse a ser reconfigurado por la presencia ante la cual se sitúa cuando ora. A este propósito, señala Juan Martín Velasco:

la dificultad radica en que cualquier acto nuestro de pregunta, de conocimiento, de deseo tiene el yo en su origen y tiende a completarlo o a perfeccionarlo. Mientras que la pregunta, el conocimiento y el deseo referidos al Misterio sólo se referirán a él si, en lugar de tenerlo por objeto “realizan” que tienen en él su origen y su raíz. De forma que, cuando el hombre se pregunta por Dios, en realidad se está haciendo eco de la pregunta que Dios le ha dirigido desde siempre; cuando cree conocerlo, está tomando conciencia de la luz por la que conoce y conoce todo; y cuando lo desea, está en realidad siendo atraído por la fuerza de atracción que el bien, que la Presencia ejerce sobre él.<sup>25</sup>

Por eso el deseo, que tiene su origen en el yo, o que pareciera tener su origen en el yo, ha de ser reconfigurado en la oración, para que una alteridad lo lime y le quite los sobrantes de *hybris* con los que la condición humana inacabada y contingente suele mezclarlo.

---

<sup>24</sup> CHRÉTIEN, J. L., *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2008, p. 183.

<sup>25</sup> VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 255.

Como el deseo no sabe inicialmente de sí, o la noticia que de sí tiene es una noticia muy imperfecta, Agustín propone a la oración como el camino para que este deseo se constituya plenamente y no olvide su propia verdad.<sup>26</sup> En una carta escrita a Proba, una mujer rica, Agustín nos dejó uno de los más importantes textos sobre la oración que se han escrito. En esa carta, el obispo de Hipona intenta responder a Proba cómo ha de orar y cuál es la función de la oración; señala:

podría parecer extraño que Dios nos pida hacer peticiones cuando él conoce, antes incluso de que se lo pidamos, aquello que nos es necesario. Sin embargo, debemos reflexionar que a él no le importa tanto la manifestación de nuestro deseo, algo que él conoce muy bien, sino más bien que este deseo se reavive en nosotros mediante la petición para que podamos obtener aquello que él ya está dispuesto a concedernos.<sup>27</sup>

La oración nos ayuda a reconocer qué queremos, es la reconfiguración de nuestro deseo desde una perspectiva mucho mayor que la que podríamos alcanzar si solamente juzgásemos lo que somos y lo que queremos a la luz que nos ofrece la perspectiva del mundo.<sup>28</sup>

A partir de la reorientación radical de la mirada que supone la toma de conciencia de la precedencia absoluta de Dios, el análisis de las dimensiones fundamentales de la existencia humana, el conocimiento y el deseo, los convierte en “lugares” en los que se percibe la Presencia de la que no podemos prescindir, pero a la que no podemos apresar, abarcar ni poseer.<sup>29</sup>

De este modo, lo que se revela en la oración es una alteridad que no es un objeto pero que sacia o que puede al menos potencialmente saciar mi deseo, no ya solamente porque efectivamente sea el *éschaton* que espero, es decir, el fin de la historia, sino porque el orante aprende a concebir su deseo de manera adecuada, lo que le permite orientarse bien en el mundo y así pensar su presente como un presente ya definitivo.

En efecto, si para actuar y para poder responder a la pregunta “¿qué hago?” debo también, e incluso antes, responder a la pregunta “¿qué quiero?”, la oración me ayuda a orientarme en la acción, pues aclara y despeja las condiciones que enturbian la concepción de mi deseo, al ofrecirme hori-

<sup>26</sup> Un importante libro sobre la teoría agustiniana del lenguaje y su transformación en oración, cf. ANTONI, G., *La prière chez Saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verb*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

<sup>27</sup> *ep.* 130.

<sup>28</sup> Sobre el círculo que va de Dios al hombre y del hombre a Dios, y que es constitutivo de la identidad del sujeto, es interesantísimo ver el trabajo de MARION, J. L., *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris: PUF, 2008, p. 72ss.

<sup>29</sup> VELASCO, J. M., *El fenómeno místico*, p. 256.

zontes de significado mayores a lo que puede ofrecerme cualquier objeto del mundo. Es justamente porque el deseo busca siempre ser logrado, saciado y eso es precisamente la acción, como lo veíamos antes, que en la medida en que tengamos claro cuál es el objeto del deseo, o su finalidad, o lo logremos situar en sus adecuadas proporciones dentro del orden de todo lo creado, entonces la oración es un instrumento primordial de acción y, por tanto, como también lo veremos, de salvación:

lo que se concibe con el deseo nace con el logro. No basta al avaro conocer y amar el oro si no lo posee; ni basta conocer y amar la comida o el ayuntamiento si no llega a realizar estos actos; ni basta conocer y amar el poder y el honor si no los consigue. Ni siquiera cuando se poseen todos estos bienes son suficientes. *El que bebiere de esta agua tendrá sed de nuevo*. Por eso se dice en el Salmo: *Se empañó de dolor y parió iniquidad*. Llama empañarse de maldad o trabajos a la concepción de aquellas cosas cuyo conocimiento y deseo no bastan, pues el alma se consume en ardores y enferma de indigencias hasta conseguir sus anhelos y entonces es como si los diese a luz [*et quasi pariat ea*]. No sin cierta elegancia en el idioma latino *parta* [*parida*], *reperta* [*encontrada*], *comperta* [*descubierta*], tres palabras que se derivan de “parto”.<sup>30</sup>

El deseo busca su saciedad y la busca en la acción: el deseo es tan hondo y tan profundo en el corazón humano, es tan su centro y su núcleo que mueve la existencia toda y la permea permanentemente hasta que no encuentra saciedad. Puede hacer tantas hipótesis sobre su objeto como la vida se lo permita, pero no terminará de buscar hasta que encuentre y consiga lo que quiera. Por eso es importante la oración, pues permite que el sujeto se dé cuenta de que aquello que desea no es tanto un objeto que esté en su mano conseguir, como el don de la gracia de un amor que ya ha salido a su encuentro. En este sentido la oración es salvadora:<sup>31</sup> “si pedir es expresar y articular nuestro deseo, la oración de súplica no se dirige únicamente al Dios *creador*, sino también al Dios *salvador*. Ella lo reconoce como tal y no puede realizarse sino porque Él se da a sí mismo a reconocerse como tal”.<sup>32</sup> El creyente, el orante, no solamente concibe al Misterio como un misterio que ha generado y creado todo lo que le rodea, incluido su deseo, sino que espera realmente que ese deseo sea colmado y percibe intuitivamente que es precisamente ese Misterio aquello a lo que puede recurrir para colmarlo. Así, la oración sitúa al orante en un ámbito de disponibilidad y disposición, a la vez que le permite encontrar la paciencia necesaria para esperar que su inquietud será algún día

---

<sup>30</sup> *trin*, IX, 9, 14.

<sup>31</sup> CACCIARI, A., “Introduzione a la Epistola 130 a Proba di S. Agostino”, en Agostino D’Ippona, *La preghiera. Epistola 130 a Proba*, Roma: Edizione Paolina, 1981.

<sup>32</sup> CRÉTIEN, J. L., *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 184.



colmada e, incluso, si el deseo es transfigurado en la oración, se abre la puerta para que también el presente sea vivido como un presente ya definitivo.

Precisamente por eso la oración consiste en acrecentar el deseo. Así lo afirma Agustín:

tu deseo es tu oración; si el deseo es continuo, continua es la oración. No en vano dijo el Apóstol: “orad sin cesar”. Pero ¿acaso nos arrodillamos, nos prostamos y levantamos las manos ininterrumpidamente, y por eso se dice “orad sin cesar”? Si decimos que oramos así, creo que no podemos hacer esto sin interrupción, pero existe otra oración interior y continua, que es el deseo. Cualquier cosa que hagas, si deseas aquel sábado, no interrumpes la oración. Si no quieres dejar de orar, no interrumpas el deseo; tu deseo continuo es tu voz, o sea tu oración continua. Callas si dejas de amar.<sup>33</sup>

Por eso el deseo tiene un valor tan alto en la experiencia agustiniana de la fe y en la experiencia cristiana de Dios: porque forma parte de la estructura antropológica que prepara al hombre para su relación con el Absoluto; pero este deseo requiere de un ejercicio, de una disciplina, de cierta ascesis que le permita dirigirse al *summum bonum* y no a los bienes intermedios o que, si se dirige a éstos, lo haga considerándolos como bienes útiles que están encaminados y han de ser medios para establecer una relación real con el único *summum bonum* que sí puede saciar y acallar la *inquiétude cordis*. Esa escuela del deseo es, en primer lugar, la oración. Ella es

un aprendizaje –permanentemente necesario– del deseo que, al ser enunciado y formulado, se transforma y se sacia a sí mismo con el trabajo y el incremento, así como las palabras de amor ensanchan en amor mismo, lejos de ser una información que nos comunicamos.<sup>34</sup>

Cuando deseamos y cuando oramos deseando, el deseo se incrementa: no es el mero tránsito de un código binario de un lado a otro, sino que es un acto performativo: un acto que modifica al sujeto que lo lleva a cabo. La oración es el constante construir y ensanchar el corazón para dar lugar a que el Misterio sea quien llene la vida de un sentido. Por eso, para el creyente la oración es un acto salvador y liberador, pues, al enriquecer el espíritu, al dilatar el corazón, hay lugar para que la subjetividad orante encuentre ámbitos más holgados en donde desenvolverse, ámbitos de sentido y de significado que le vienen dados por la relación con un bien que no es un bien limitado por ninguna de las características que tienen los bienes del mundo.

<sup>33</sup> *en. in Ps. 37, 14.* Un interesantísimo estudio sobre la oración en Agustín basado en sus comentarios a los Salmos, puede encontrarse en: VINCENT, M., *Saint Augustin. Maître de prière. D'après les Enarrationes in Psalmos*, Paris: Beauchesne, 1990.

<sup>34</sup> CHRÉTIEN, J. L., *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 185.

Al situarse el orante en un ámbito y en un horizonte fundado en el *éschaton*, todo se relativiza, hasta la propia subjetividad, pero no anonadándola, sino cumplimentándola y restituyéndola por la alteridad que viene al encuentro en el momento de la oración.

La vida entera del buen cristiano es un santo deseo. Lo que deseas aún no lo ves, pero deseándolo te capacitas para que, cuando llegue lo que has de ver, te llenes de ello. Es como si quieres llenar una cavidad, conociendo el volumen de lo que se va a dar; extiendes la cavidad del saco, del pellejo o de cualquier otro recipiente; sabes la cantidad que has de introducir y ves que la cavidad es limitada. Extendiéndola aumentas su capacidad. De igual manera, Dios, difiriendo el dártelo, extiende tu deseo, con el deseo extiende tu espíritu y extendiéndolo lo hace más capaz. Deseemos, pues, hermanos, porque seremos llenados.<sup>35</sup>

En este sentido, poco importa que el que ora sea plenamente consciente de que está orando a un *summum bonum*, o que pida explícitamente un *éschaton* que represente el cumplimiento de todo movimiento histórico. Para Agustín, es ya suficiente con el ejercicio de repetirnos a nosotros mismos lo que deseamos o de no dejar nunca de desear una paz completa para nuestra vida. Así, ejercitarnos en el reconocimiento de nuestro deseo es ya comenzar a orar porque así va tejiéndose y dilucidándose poco a poco nuestra identidad y, con ello, nuestra condición de relación a un Absoluto. Así lo hace ver él mismo en las *Confesiones*: “¿Por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: *Grande es el señor y laudable sobremanera*. Ya lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto”.<sup>36</sup> Por esta misma razón, incluso el silencio puede ser adecuado para la oración, pues el silencio es acogida, es hospitalidad de alteridad y, en ese sentido, el silencio permite que entren en la vida y en el corazón de quien ora los significados que el ruido del mundo no le permiten escuchar.<sup>37</sup>

La oración se sitúa así, en el centro del sentido religioso y, en el centro de este centro, el deseo, que es el seno último del corazón. La vida religiosa

---

<sup>35</sup> *ep. Io. tr. IV, 6.*

<sup>36</sup> *conf. XI, 1, 1.* Esto, por otra parte, está en una línea de seguimiento respecto de la oración de Jesús según la relatan los Evangelios: “Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide recibe; el que busca, halla; y al que llama se le abrirá. ¿O hay acaso alguno entre vosotros que al hijo que le pide pan le dé una piedra; o si le pide un pez le dé una culebra? Si, pues, vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¡cuánto más vuestro Padre que está en los cielos dará cosas buenas a los que se las pidan!”. *Mt 7, 7-11.*

<sup>37</sup> *Cf. Mt 6, 7-8:* “Y, al orar, no charléis mucho, como los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis como ellos, porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedirselo”.

se trata, para Agustín, de reconocer la no-definitividad del mundo y que el deseo –que es el primer motor de todos mis actos–, que ese *appetitus* que me empuja a actuar cada vez y a conseguir un fin que calle y que acalle mi inquietud, aprenda a verse colmado no consigo mismo, sino a través de lo que pueda sobrevenir de la alteridad total que representa el Misterio. “Esto quiere decir también que la oración de súplica no es una simple etapa previa o provisoria de nuestro camino, sino que ella es y debe ser coextensiva a nuestra existencia temporal”.<sup>38</sup> Así, si en la actitud religiosa hay un factor de salvación, éste se presenta, entre otras cosas, en este punto: la relación con el Misterio me permite ver que si hay un drama y si hay desasosiego es porque juzgo, actúo y configuro mi deseo de acuerdo con horizontes de sentido finitos y mundanos, de modo que el acto religioso, que se realiza principalmente en la oración, ha de permitirme encontrarme con realidades mucho mayores y verdaderamente fundantes, aunque ellas no sean nunca objetivas y claras sino que permanezcan siempre como algo que hay que seguir descubriendo.

## 5. Conclusiones

De acuerdo con uno de los objetivos de la fenomenología de la religión, que consiste en describir los elementos formales y materiales del acto religioso para obtener su sentido, la filosofía agustiniana, leída desde su propio itinerario existencial, representa, en muchos de sus aspectos, el esfuerzo por comprender el sentido de la vida religiosa, de modo que podría considerarse, si no una fenomenología de la religión en forma, sí una filosofía que ofrece elementos significativos para comprender muchos de los aspectos más importantes de la vida religiosa.

El encuentro con Dios se da para Agustín sobre todo a través de la vía interior. Esto quiere decir que el ámbito de lo sagrado surge cuando el sujeto comienza a explorar en la hondura de su alma para ir tras las fuentes de sentido que echa de menos cuando está vuelto al mundo. Esa búsqueda comienza cuando el sujeto se percibe a sí mismo como incompleto o como contingente: hay una especie de crisis que, aunque no necesariamente ha de vivirse como un acontecimiento concreto o una etapa de la vida señalable, sí que marca en la historia existencial de la persona una nueva manera de vivir la vida como pregunta y de cara a esas preguntas últimas que nunca están del todo respondidas.

En este sentido, la religión tiene para Agustín la función de hacer del hombre una constante relación al infinito, al *summum bonum* que da sentido a todo

---

<sup>38</sup> CHRÉTIEN, J. L., *Saint Augustin et les actes de parole*, p. 187.

bien mundano y a toda experiencia histórica. Si el sentido religioso se despierta primariamente con la *inquietudo cordis*, y es ésta lo que nos mueve a plantearnos la vida como un problema, entonces los deseos que funjan como el móvil de nuestros actos serán la noticia principal del hambre de sentido que habita en el corazón. Naturalmente, como este deseo está fracturado y configurado por la contingencia, es necesario que se la hagan presentes algunos acontecimientos para que pueda ser consciente de sí mismo y constituirse de manera plena. Así, la oración tiene en el itinerario de la vida religiosa un papel primordial, sobre todo en su relación con el deseo: si para Agustín orar es desear es porque en el deseo está inscrito ya el código de su satisfacción, la marca del Absoluto, que es huella de ausencia y que solamente él puede colmar. Por eso, como él mismo señala en *De vera religione*, la religión tiene la función de provocar el reencuentro con el amor que ha fundado nuestra existencia: “relíguenos, pues, la religión con el Dios omnipotente, porque entre nuestra alma, con que conocemos al Padre y la Verdad, esto es, la luz interior que nos la da a conocer, no hay de por medio ninguna criatura”.<sup>39</sup> En este sentido, el deseo es el fundamento o el origen, o el acicate de la vida del sujeto religioso, en la medida en que es éste el que, por una parte, le recuerda que es finito y que necesita de algo, o de alguien, para poder calmar la gran inquietud del corazón y, en segundo lugar, porque es el mismo deseo, en su estructura descentradora del sujeto el que lo saca de sí y le dice hacia dónde ha de ir a buscar el encuentro con esa experiencia que pueda resultar definitivamente salvífica.

## Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN DE HIPONA (*ep.*), *Cartas. Obras Completas XI*, traducción de Fr. Lope Cilleruelo, O.S.A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953 [una buena edición italiana de la carta 130 es la siguiente: *La preghiera. Epistola 130 a Proba*, introducción, traducción y notas al cuidado de Antonio Cacciari, Roma: Edizione Paoline, 1981.
- AGUSTÍN DE HIPONA (*conf.*), *Confesiones. Obras completas II*, traducción de Ángel Custodio Vega O.S.A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- AGUSTÍN DE HIPONA (*trin.*), *La Trinidad. Obras completas V*, traducción de Luis Arias, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.
- AGUSTÍN DE HIPONA (*uer. rel.*), *La verdadera religión. Obras completas IV*, traducción de Victorino Capánaga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- AGUSTÍN DE HIPONA (*en. in Ps.*), *Enarraciones sobre los Salmos (1<sup>o</sup>)*. *Obras completas XIX*, traducción de Balbino Martín Pérez, O.S.A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

---

<sup>39</sup> *uer. rel.* LV, 113.

- AGUSTÍN DE HIPONA (ep. Io. tr.), *Tratados sobre la primera carta de san Juan a los partos. Obras completas XVIII*, traducción de Pío de Luis, O.S.A., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- AGUSTÍN DE HIPONA (Io. eu. tr.), *Tratados sobre el Evangelio de san Juan. Obras Completas XIV*, traducción de José Anoz, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- ANTONI, GÉRALD, *La prière chez Saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verb.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- ARENDT, HANNAH, *El concepto de amor en san Agustín*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- BUCUR, BOGDAN G., "Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate: An Eastern Orthodox Perspective*", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 52, núm. 1, 2008, pp. 67-93.
- CACCIARI, ANTONIO, "Introduzione a la Epistola 130 a Proba di S. Agostino", en AGOSTINO D'IPPONA, *La preghiera. Epistola 130 a Proba*, Roma: Edizione Paolina, 1981.
- CHRÉTIEN, JEAN-LOUIS, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- LACOSTE, JEAN-YVES, *Experiencia y Absoluto. Cuestiones disputadas sobre la humanidad del hombre*, traducción de Tania Checchi, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- LORENC, JOHN A., "God as *Dulcedo Mea* in Augustine's *Confessions*", *Didaskalia*, vol. 19, núm. 1, 2008, pp. 145-159.
- MADEC, GOULVEN, "Le chant et le temps. Méditation avec Augustin philosophe, théologien et pasteur (*Confessions*, livre XI)", *Science et Esprit*, vol. 53, núm. 1, 2000, pp. 111-121.
- MARION, JEAN-LUC, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustini*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- VELASCO, JUAN MARTÍN, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid: Trotta, 1997.
- VELASCO, JUAN MARTÍN, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid: Trotta, 1999.
- VELASCO, JUAN MARTÍN, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Trotta, 2006.
- VELASCO, JUAN MARTÍN, *La religión en nuestro mundo*, Salamanca: Sígueme, 1978.
- VINCENT, MONIQUE, *Saint Augustin. Maître de prière. D'après les Enarrationes in Psalmos*, Paris: Beauchesne, 1990.