

SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA: CONVERGENCIA ENTRE AGUSTÍN Y JEAN  
GRONDIN

On the meaning of life: convergence between Augustine and Jean Grondin

JEISON JULIÁN FRANCO MEDINA

Tesis de grado presentada como requisito para optar al título de:

Magister en Estudios Humanísticos

Director

Dr. JUAN MANUEL CUARTAS RESTREPO

UNIVERSIDAD EAFIT

ESCUELA DE HUMANIDADES

MAESTRÍA EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

MEDELLÍN

2020

*A Luciana, Sofía, Mathías y Daniel*

## **AGRADECIMIENTOS**

Un canon de motivos y voces hacen parte de este trabajo y es que no podemos hablar de la vida sin partir de ella misma. Estas palabras de agradecimiento son el primer fruto de la reflexión que ha acompañado la escritura de estas páginas.

Por eso quiero agradecer a Dios por su bondad, por llamarme a la vida y a este sentido de la belleza que recorre la existencia misma. En esta misma línea a mis padres por el esfuerzo valiente y desinteresado por mi felicidad. Al Dr. Juan Manuel Cuartas, director de esta tesis, quien con su disponibilidad y consejo me acompañó en cada paso. Su enseñanza es la posibilidad de este trabajo y en él espero hacer homenaje a su conocimiento y disciplina. Al profesor Jean Grondin, por la filosofía que nos enseña y la amabilidad de contestar mis preguntas. A la doctora Patricia Cardona y los doctores Andrés Contreras y Julder Gómez quienes contribuyeron bibliográfica y anímicamente con este trabajo. A Óscar Franco por las tardes y noches de traducción de los textos del profesor Grondin, una batalla conjunta. A Fabio y Liliana por creer en mí y este proyecto. A Juan Guillermo Sanmartín y la amabilidad de contribuir con la lectura de estas líneas. A Laura G, Natali, Laura R, Carlos, Nicolás, Adrián y Daniel por hacer de este ejercicio académico de la maestría un reto intelectual de riqueza incalculable y a quienes puedo llamar con orgullo Amigos. A la universidad EAFIT y en ella a los maestros y demás personas que contribuyeron en mi formación. A Daniela por ser mi abrazo de llegada y sustento.

## **RESUMEN**

La pregunta por el sentido de la vida es la indagación existencial del ser humano que le acompaña de manera natural como fondo de toda experiencia, esta cuestión se aborda en el presente trabajo en la convergencia filosófica entre Agustín y Jean Grondin, continuidad vista en el análisis de la interioridad como escenario de la tensión vital en el hombre. Esta reflexión insiste en la filosofía como ejercicio por una vida buena, enmarcando su desarrollo en la tradición hermenéutica y metafísica de la aspiración por la sabiduría que en ambos autores aparece como un esfuerzo por comprender el ser en su manifestación del orden, belleza y finalidad. Los tres capítulos exponen en primer lugar, el pensamiento agustiniano principalmente en la obra *Las Confesiones*, después la propuesta de la hermenéutica metafísica del mundo en Grondin y, por último, la posibilidad de la contemplación como hermenéutica del sentido de la vida, pues la interioridad funge como territorio de la pregunta y posibilidad de la respuesta.

**Palabras claves:** Sentido de la vida, Metafísica, Hermenéutica, Agustín, Jean Grondin

## **ABSTRACT**

The question of the meaning of life is the existential inquiry of the human being that naturally accompanies him as the background of every experience. This question is addressed in the present work in the philosophical convergence between Augustine and Jean Grondin, continuity seen in the analysis of interiority as the scenario of the vital tension in man. This reflection insists on philosophy as an exercise for a good life, framing its development in the hermeneutic and metaphysical tradition of the aspiration for wisdom that in both authors appears as an effort to understand the being in its manifestation of order, beauty and purpose. The three chapters first expose Augustinian thought, mainly in the work *The Confessions*, then the proposal of the metaphysical hermeneutics of the world in Grondin, and finally, the possibility of contemplation as a hermeneutics of the meaning of life, since interiority functions as the territory of the question and the possibility of the answer.

**Keywords:** Sense of life, Metaphysics, Hermeneutics, Augustine, Jean Grondin

## **CONTENIDO**

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	8
<b>1. METAFÍSICA AGUSTINIANA SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA Y LA INTERIORIDAD</b> .....	13
1.1 LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA EN AGUSTÍN. ....	19
1.1.1 La etapa del maniqueísmo .....	20
1.1.2 Los libros platónicos.....	26
1.2 EL SENTIDO DE LA VIDA EN LA INTERIORIDAD .....	35
<b>2. SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA EN JEAN GRONDIN</b> .....	49
2.1 LA HERMENÉUTICA METAFÍSICA .....	51
2.1.1 Metafísica del sentido .....	52
2.1.2 Hermenéutica del sentido .....	59
2.2 SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA Y EL DIÁLOGO INTERIOR. ....	66
2.2.1 Los sentidos del sentido.....	68
2.2.2 El diálogo interior en el sentido de la vida .....	73
<b>3. AGUSTÍN Y JEAN GRONDIN: CONVERGENCIA FILOSÓFICA SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA</b> .....	81
3.1 COMPARATIVO ENTRE LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA Y EL DIÁLOGO INTERIOR DE GRONDIN.....	84
3.1.1 El lenguaje del sentido y el verbo interior .....	86
3.1.2 Del orden, la belleza y el bien en el sentido de la vida.....	93

3.2	LA CONTEMPLACIÓN COMO HERMENÉUTICA DEL SENTIDO DE LA VIDA .....	100
3.2.1	La contemplación como comprensión .....	101
3.2.2	De la belleza del mundo al sentido de la vida. ....	107
<b>4.</b>	<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>112</b>
	<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>118</b>

## INTRODUCCIÓN

Los filósofos, sin excepción, no apetecieron otra cosa que conseguir la vida feliz. Esta fue la única causa de su filosofar. (Agustín, s.f., Sermón 150 4)

La pregunta por el Bien y por el sentido de la vida, es el interrogante por excelencia de la filosofía, y hasta de la condición humana cuando ésta se eleva a su más alta posibilidad, a saber, la de la trascendencia de sí y de la universalidad del pensamiento.

(Grondin, 2005, p. 23)

El título de este trabajo de grado resume el interés de la investigación. En primer lugar, el sentido de la vida aparece como cuestión fundamental, en segunda instancia, propone dos autores en convergencia frente a este tema filosófico, a saber: Agustín y Jean Grondin.

¿De dónde nace la pregunta por el sentido de la vida? Del interés por ver en la filosofía una reflexión por la vida buena. Esto no es nuestro descubrimiento, pues hace parte del elenco de las cuestiones fundamentales del ser humano. Este tema tiene una continuidad importante en la historia de la filosofía que ha intentado responder a este asombro por lo que significa la vida, cuáles son sus motivaciones e incluso si existe la posibilidad de establecer formas de conducirla. Una de las respuestas que ha recibido es aquella que ubica al ser humano como investigador y objeto de investigación, es decir, como el único ser capaz de pensar sobre sí mismo y la razón de su existencia. Es por eso que su estado del arte comprende gran parte de la filosofía occidental, no obstante, la característica del

sentido tal y como queremos plantearla es, como advierte Grondin, relativamente nueva ¿por qué?

Tras el paso de la antigüedad y la edad media, aparece la modernidad con un interés diverso al de la filosofía como un ejercicio de indagación por la vida del hombre y su desarrollo, esto debido a muchos factores, uno de ellos: la aspiración de ciencia y verdad que acompaña este momento histórico que marca la tendencia a alejarse de la condición del arte de vivir, pues existe una diferencia evidente entre el contenido científico y las consideraciones de corte metafísico. La carrera por resolver el problema del conocimiento y obtener métodos de verificación hace que el hombre conozca todo menos a sí mismo, en otras palabras, “nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos” (Nietzsche, 1975, p. 23)

Todo lo hemos buscado conocer, y en prenda de garantía hemos sacrificado nuestro propio conocimiento, es decir, en la época de la búsqueda del sujeto, el hombre se ha extraviado. Por eso este absurdo del olvido nos lanza a la posibilidad de la pregunta, pues nos encamina a un tipo de reflexión que busca afirmar que la vida merece ser vivida, descubriendo cuál es el sentido que está inmerso en la existencia, es de esa forma que en las palabras de Nietzsche entendemos la apertura por la cuestión del sentido, pues en la advertencia del sin sentido intuimos la posibilidad del mismo, en otras palabras, en su negación observamos su importancia. Por lo tanto, “la pregunta por el sentido de la vida es la de saber si esta trama o esta extensión tiene un sentido y, si es así, cuál” (GRONDIN, 2005, pág. 32)

¿Cómo entonces podemos cuestionarnos por la propia existencia? Tendremos que preguntarnos. Por más banal que suena la anterior afirmación, resulta ser la condición de inicio para esta reflexión, un tipo de conversación consigo mismo que lance la perspectiva de posibilidad de la vida. Un diálogo interior, en palabras de Grondin (2005), que se entiende como “el hecho, muy crudo, muy brutal, pero verificable en cada cual, de que somos el lugar en donde se plantea la pregunta por el sentido de la existencia, de que esa pregunta se dirige a nosotros y de que somos nosotros quienes tenemos que responderla” (p. 20).

Esta definición del profesor Grondin nos recuerda a Agustín y la inquietud del corazón que conduce su reflexión sobre la vida cuando este dice: “Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti” (s.f., *Las confesiones* I, I, 1). Aquí nos parece nace la intuición de la convergencia entre los dos autores, que se realiza en la tradición metafísica y hermenéutica del esfuerzo vital por comprender la existencia misma, teniendo como fondo la dimensión interior, que en ambos filósofos exhibe características en el entendimiento de la filosofía como aspiración e inclinación a una vida mejor y feliz.

Esta convergencia busca resaltar los puntos comunes de los autores, ubicando la visión agustiniana sobre la existencia en la misma línea metafísica y hermenéutica que Grondin desarrolla en su filosofía actual. Este camino no es una exigencia retrospectiva en la medida en que busque leer al primero por interpretación del segundo, más bien nos permite identificar cómo la pregunta por el sentido, reciente como hemos mencionado, tiene un tratamiento y desarrollo similar en la propuesta de los dos autores. Lo anterior imprime una

metodología propia a estas líneas, pues hace de nuestra investigación un encuentro en el que traemos el pensamiento de dos autores, de diversas épocas y circunstancias, que convergen desde sus propuestas en los mismos elementos para la formulación y tratamiento de la pregunta por el sentido de la vida. Por esa razón los aspectos centrales de la convergencia estriban en la interioridad, la metafísica y la hermenéutica, situando su alcance en la tradición filosófica y haciendo de este itinerario particular la oportunidad para considerar la importancia de la pregunta que nos conduce y no solo el afán por una respuesta dogmática o absoluta.

En el desarrollo de esta posibilidad consideramos en el primer capítulo la mirada de Agustín sobre la vida en *Las Confesiones*, obra que integra en la narración de su historia el descubrimiento metafísico de la tensión natural que le representa la existencia. Nuestro trabajo se interesa en abordar de manera específica su encuentro con la sabiduría en la lectura del *Hortensio* de Cicerón, la posterior etapa como oyente maniqueo y, luego, la apertura a la filosofía platónica, proceso con el que buscamos situar y explicar el método agustiniano y la centralidad de la interioridad en el mismo como ejemplo de la dinámica humana.

En el segundo capítulo presentamos la propuesta de la hermenéutica metafísica del profesor Grondin en la cuestión sobre el sentido de la vida, aquí el diálogo interior conserva las características del pensamiento que descubre el interés por la existencia y por el dirigimos al ser del mundo y la vida.

Por último, el tercer capítulo esboza las razones de la convergencia entre los dos autores, apoyado en la continuidad metafísica que los une y la mirada hermenéutica que en la tradición de Gadamer, Grondin nos propone y en ella vemos a Agustín. Convergencia que nos permite plantear la posibilidad de la contemplación como hermenéutica del sentido de la vida, pues en la belleza que manifiesta el mundo y que el hombre puede sentir y reflexionar, también intuye el significado de su existencia al descubrir una finalidad que dinamiza eso que llama vida.

## 1. METAFÍSICA AGUSTINIANA SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA Y LA INTERIORIDAD.

“Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (san Agustín, s.f., *Las confesiones* I, I, 1)

Para el desarrollo del presente trabajo de grado hemos optado por indagar los asuntos de índole existencial que plantea Agustín en *Las confesiones*, cuestiones que buscaremos definir como vida interior y sentido de la vida. El tema de la interioridad corresponde a la forma como el pensamiento agustiniano asume el itinerario de la búsqueda humana por la razón de la vida, por lo cual citaremos otras de sus obras en orden a observar la consideración temática que encuentra como escenario lo relatado en la propia vida del Hiponense.

Desde la tensión y la cuestión por la existencia Agustín inaugura *Las confesiones*, probablemente su obra más conocida. En ella narra su vida, expone en tono de oración a Dios los hechos que le han movido desde su infancia hasta el momento de escritura, pasa por los pasajes más anecdóticos como por aquellos de profundidad intelectual, recrea en la ambivalencia de recordar y significar, de asomarse a la historia con una mirada reflexiva, madura y capaz de reconocerse desde la tensión del pasado con aspiración en el futuro. *Las confesiones* de Agustín, es “una obra maestra de autobiografía<sup>1</sup> estrictamente intelectual”

---

<sup>1</sup> Desde 1970 hasta la actualidad, aproximadamente, la autobiografía ha surtido un camino crítico sobre su definición y el doble camino que presenta en tanto historia-verdad o arte-ficción, en estos términos lo ubica Isabel Durán Giménez-Rico (1993) en su artículo titulado: *¿Qué es la autobiografía? Respuestas de la crítica europea y americana*. Es en este sentido que nosotros entendemos la referencia de Brown (1970) en la

(Brown, 1970, p. 216) que recoge no solo el quién es su autor, sino lo que dinamiza eso que llamamos vivir, una inquietud propia del que busca y entiende que en su interior reside la respuesta.

Por eso el lector podrá encontrar en su contenido más que anécdotas o datos sobre Agustín, sino también un espíritu que sitúa la vida en un sentido, es decir, en aquel movimiento que refiere existencia y precisamente aquella que tiene una orientación determinada. Se recorre pues, una especie de doble camino en esta obra, a saber: el de la vida y el pensar. El primero es el escenario y motivo; el segundo la reflexión vívida del interés filosófico, lo que conduce a un ideal contemplativo, al descubrimiento de la vía mística que no solo es importante para el pensamiento cristiano, sino también para la filosofía como forma de vida y de acercamiento a lo misterioso del mismo hombre. De esa manera es que, si queremos responder la pregunta por el sentido de la vida en Agustín, no existe mejor recurso que ceñirse a su itinerario.

Aurelio Agustín<sup>2</sup> nació el 13 de noviembre del 354, en Tagaste norte de África, en la región de Numidia, en el seno de la familia conformada por Patricio y Mónica. Ella cristiana de fuerte devoción, él una especie de servidor público con tendencia pagana. Su infancia

---

posibilidad de responder a esta discusión y al tiempo al marco de lo que representan *Las Confesiones* en el tiempo de Agustín, en primer lugar, porque comparte el tratamiento del pasado con un fin en el presente, en palabras de Giménez-Rico: “Los críticos entienden que los materiales del pasado son remodelados por la memoria y la imaginación para cumplir las necesidades de su consciencia actual” (p. 79), es decir, hay un tipo de ficción que ordena la historia en favor de un anhelo cada vez más maduro y consciente entendiendo el pasado como una preparación para el presente y, en segundo lugar, “Agustín había entrado en un círculo de personas que compartían una curiosidad vivida por los demás... por tanto, se encontró ya con un auditorio acostumbrado a la biografía íntima y, de ese modo, maduros para la autobiografía” (pp. 206-207).

<sup>2</sup> Para mayor información biográfica de Agustín: Posidio, s.f., Vida de san Agustín en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/vita/possidio.htm>. Brown, P. (1970). Biografía de Agustín de Hipona. Madrid: Revista de occidente. Sciacca, M. F. (1955). San Agustín. Barcelona: Luis Miracle. Lancel, S. (1999). Saint Augustin: Fayard.

transcurrió entre los cuidados cotidianos, los juegos comunes y las enseñanzas maternas sobre religión. Desde pequeño se mostró vivaz e inquieto, asombrado por lo que le rodeaba; curioso para ser más preciso. Le aburría la escuela, pues el proceder de los maestros cursaba por lo autoritario, aprendía con rapidez, hablaba latín y fue iniciado en el griego del cual no gustaba. Prefería los juegos y las triquiñuelas pueriles.

Al ser su Tagaste natal muy pequeña y por ende de pocos recursos intelectuales, su padre lo envió a continuar sus estudios en Madaura, una ciudad vecina distinguida por su ambiente académico, sus plazas llenas de esculturas a los dioses paganos y sus maestros cosmopolitas. Allí dedicó su esfuerzo al aprendizaje de la retórica y la gramática, disciplinas que lo acompañaron para siempre; leyó con atención a los clásicos, Virgilio y Cicerón sus preferidos, aprendió el amor a la lectura y el arte de expresarse bien y con persuasión, lo cual era la intensión familiar. Desarrolló “una memoria portentosa, una atención tenaz para el detalle, un arte de abrir el corazón, que aún nos conmueve al leer sus Confesiones” (Brown, 1970, pág. 43). En esta soledad juvenil le eran más cercanos a sus oídos los susurros académicos que los consejos religiosos de su madre.

Posteriormente, y con ayuda de un amigo familiar: Romaniano, se dirigió a Cartago con la intención de continuar sus estudios en retórica, lo cual le posicionaría con seguridad en algún puesto importante de un tribunal o una corte. Esta ciudad era un puerto importante, confluían en sus calles comerciantes, intelectuales, artistas entre muchos otros tipos de personas; con tan solo 17 años Agustín se encontró en medio de un crepitar de circunstancias, situaciones, pensamientos y emociones. Su espíritu de búsqueda e inquietud

lo condujo al amor por la mujer, al gusto por el teatro y sus representaciones, a la “vida pernicioso” como el mismo solía llamarla. En su formación era un estudiante aventajado entre sus compañeros. Allí había de encontrar una obra filosófica que cambió su perspectiva de la vida y aspiraciones, como el mismo Agustín lo relata:

“Siguiendo el orden usado en la enseñanza de tales estudios, llegué a un libro de un tal Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque no así su fondo. Este libro contiene una exhortación suya a la filosofía, y se llama el Hortensio. Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti.” (s.f., *Las confesiones* III, IV 7)

No es extremo decir que esta lectura provocó una suerte de conversión en el joven Agustín, sus palabras muestran cómo la aspiración a la sabiduría coincide con la invitación filosófica, pues “filosofar significa poseer la felicidad, en cuanto la verdadera felicidad reside solamente en la búsqueda de la sabiduría” (Sciacca, 1955, p. 23) no obstante, la palabra conversión contiene un matiz religioso importante, que en este caso no solo conviene al lugar, tono y momento en el cual se escribe este pasaje de *Las Confesiones*, sino también con la característica misma que Cicerón impone a su obra, que aunque perdida podemos citar gracias al mismo Agustín:

Encarece Cicerón, al finalizar su diálogo El Hortensio, esta sabiduría contemplativa, que, en mi sentir, las Escrituras llaman sabiduría, distinta de la ciencia propia del hombre, si bien no la tiene de su cosecha, pues la recibe de aquel cuya participación hace sabia al alma racional e intelectual. "Nosotros, dice, día y noche meditamos estas cosas y ejercitamos nuestra inteligencia -mirada de la mente- y velamos para no dejarla embotarse, es decir, vivimos en el campo de la filosofía, y, por ende, tenemos gran esperanza, porque, si esto que sentimos y gustamos es caduco y mortal, cumplidos los deberes humanos, nos será grato el ocaso, y la muerte no nos parecerá hosca, sino quietud dulce de la vida, o si, como plugo a los antiguos filósofos entre los más insignes e ilustres, poseemos un alma inmortal y divina, se ha de creer que cuanto más hayan progresado en su carrera, esto es, en razón y deseo de saber, y cuanto menos se hayan enredado y mezclado en los vicios y errores, tanto más fácil será su ascenso y su entrada en el cielo" (san Agustín, s.f., La Trinidad XIV, XIV 26)

En otras palabras, este cambio intelectual, está consentido en los términos morales y religiosos de un cambio de vida, de una aspiración por la sabiduría en cuanto tal, como búsqueda y posesión de la verdad, como un determinado camino que descubre la naturaleza de la vida en su esencia. El trasegar especulativo tiene como destino algo más grande que los honores, las riquezas o los placeres: la felicidad, la vida mejor. De esta forma, el joven Agustín, no solo deambula por la filosofía como mero conocimiento, sino también un conocer que lleva a la naturaleza del ser humano, en este caso lo divino pues, aunque no convencido del todo, el cristianismo que le había enseñado su madre, era una fuente de la cual bebía incluso en medio de ese hervidero de pasiones que le representaba Cartago.

No podía menos que sentirse movido por esta invitación, que no buscaba honores o prestigios mundanos, antes bien una vida determinada, orientada, que le es propia al ser humano en su tensión con lo divino, esa es la sabiduría buscada, no de la de esta o aquella secta, como el mismo Agustín lo cuenta, sino la Sabiduría, por medio de “un amor que por los griegos recibe el nombre de filosofía” (san Agustín, s.f., *Las confesiones* III, IV, 8), de esta forma, es que la sabiduría en Agustín exhibe dos dimensiones, una orientada a la vida virtuosa herencia de los griegos, y otra al despertar de la vida espiritual y el conocimiento de Dios. Un camino de ascenso, como lo permite ver el final de la cita de *La trinidad* y que en *El Hortensio* extraña solamente el nombre de Cristo, “el gran ausente de las palabras de Cicerón y motivo por el cual ese ardor se veía resfriado.” (Ibid.)

En esta línea es que se presenta el camino común de filosofía y vida mencionado antes, así mismo cómo *Las confesiones* resultan ser la oportunidad de la respuesta de Agustín por el sentido de la vida, pues, aunque no hay obra agustiniana en que aparezca sistemáticamente expuesto su pensamiento filosófico, ya que buscaba el pensar la vida más que una mera y sola conceptualización filosófica (Alesanco, 2004, p. 11), en ese libro su autor cita “todas sus ideas filosóficas”(Gilson, 1976, p. 120) Por eso el itinerario de este capítulo continúa por el sendero narrativo que nos propone el Hiponense, empezando por el hecho del maniqueísmo, pasando por la lectura de los libros platónicos, y la alta influencia que estos tuvieron, para llegar a la conversión religiosa y terminar con la exposición del método filosófico agustiniano que presenta en los últimos libros de esta obra, culminando así con la interioridad como oportunidad y quicio de la pregunta por el sentido de la vida.

## 1.1 LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA VIDA EN AGUSTÍN.

“Agustín fue el primer pensador cristiano que realizó una síntesis madura entre fe, filosofía y vida” (p.132), afirman Reale & Antiseri (2018) y a lo cual podemos adherirnos al continuar por el relato de su autobiografía y cómo desde tan temprana edad esa inquietud por el conocer está ligada al vivir, sus intentos esbozan la dirección de una búsqueda que en las palabras del *Hortensio* enardecieron los medios para hallar la tan anhelada y ansiada sabiduría por el camino filosófico; camino en el cual solo extraña Agustín a Cristo, en sus palabras: “solo una cosa me resfriaba tan gran incendio, y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo” (san Agustín, s.f., Las confesiones III, IV, 8) y es que la influencia religiosa, de una u otra forma, siempre fue importante para él; no es una coincidencia que esta conversión tenga un matiz religioso. La moralidad que encarna un cambio de vida está sujeto o a la inmortalidad del alma, como lo sugiere la cita de *La Trinidad* antes mencionada, o a la idea de lo divino que en el joven estudiante de Cartago nos es presentada como lo mismo.

A la lectura de Cicerón y la conciencia del camino filosófico, prosiguió la lectura de las Sagradas Escrituras. En ellas esperaba hallar la sabiduría en conjunto al nombre de Cristo, pero este encuentro no fue grato ni fructífero, Agustín halló “algo que de entrada es humilde pero en su interior sublime y velada de misterios” (San Agustín, s.f., Las confesiones III, V, 9), tal mirada no le parecía semejante al camino filosófico, pues sus estudios le formaron en lecturas de un estilo depurado, con un latín elegante y ricos discursos persuasivos, en cambio “la Biblia latina de África, traducida unos siglos antes por

humildes y anónimos escritores, estaba llena de vulgarismos y jerga común” (Brown, 1970, p. 50) por otro lado, las Escrituras pregonaban una suerte de sabiduría donde la razón poco o nada tenía que ver, es decir, diferente a aquella suscitada por la invitación a la filosofía que le cautivó. Extrañaba a Cristo en la aspiración a la sabiduría, pero el camino que este mismo le proponía no concordaba con su disposición intelectual y con su orgullo, en efecto, dice él mismo “yo no era tal que pudiera entrar por ella o doblar la cerviz a su paso por mí” (s.f, Las confesiones III, V, 9). Razón y fe le resultaron en ese momento contrarias y diversas en la versión católica, no obstante, esta relación será fundamental en su método que luego expondremos, esta divergencia preparó el camino para el maniqueísmo de Agustín. El pensamiento de esta secta parecía ofrecerle la solución a la disyuntiva, elemento que trataremos a continuación.

### 1.1.1 La etapa del maniqueísmo

El camino a la sabiduría expuesto por las Escrituras supone la fe, es decir, el creer como la puerta de entrada a esa sencillez profunda que refiere el mismo Agustín ante el contenido de la revelación; empero, su alma anhelaba la verdad como un descubrimiento por vías que incluyeran a Cristo y la razón. En el contexto religioso católico de su tiempo la fe era vista en la Biblia desde los puntos de la autoridad y la tradición literal de la enseñanza de la Iglesia, lo cual según Brown (1970) produjo un ambiente sofocante para algunos cristianos de África que buscaban un tipo de fe racional, de tal forma que se origina un “nuevo cristianismo” el cual “se había desprendido del Antiguo Testamento, encontrándolo falto de espiritualidad y desagradable” (p. 51), es decir, reduciendo la autoridad a las palabras de

Cristo, que sin anclarlas a la tradición y justificación de los profetas, permitía una interpretación libre, esto, según el mismo autor, confirmaba una enseñanza seudocristiana en un injerto como mezcla “de los evangelistas cristianos en el mundo romano, de Zoroastro en Persia y de Buda en Asia Central” (p. 53) Este grupo es conocido como los Maniqueos.

Agustín a la edad de 19 años entra en contacto con este grupo religioso que le presenta una síntesis entre el conocimiento del mundo, la aspiración por la sabiduría y la fe. Este anhelo del joven retórico tiene como principio la inquietud interior que le mueve a la búsqueda de la verdad de las cosas y en ella la realidad misma de la vida, por eso la oferta de los seguidores de Manes le sedujo, el mismo Agustín dice:

De este modo vine a dar con unos hombres que deliraban soberbiamente, carnales y habladores en demasía, en cuya boca hay lazos diabólicos y una liga viscosa hecha con las sílabas de tu nombre, del de nuestro Señor Jesucristo y del de nuestro Paráclito y Consolador, el Espíritu Santo... *ellos*<sup>3</sup> decían: «¡verdad! ¡verdad!», y me lo decían muchas veces. (San Agustín, s.f., Las confesiones III, VI, 10).

Más allá de la definición peyorativa que la cita ofrece sobre los maniqueos, consta que lo que llevó a Agustín a esta adhesión es la promesa de la verdad, en la cual se integran en el ideal filosófico el conocimiento del mundo, la sabiduría como forma de vida y la relación con la fe, en otras palabras, “una explicación del todo racional de la génesis de nuestro

---

<sup>3</sup> Cursiva nuestra

universo que pretendía con ello alcanzar el rango de sabiduría” (Grondin, 2006, p. 132). La combinación resulta interesante, pues la aspiración por la verdad en el conocimiento de las cosas se une a la vida virtuosa como hemos señalado. Según esto nos interesa recordar que este joven estudiante de retórica encontraba en Cartago un ambiente de características contrarias a lo que exige este tipo de vida, por eso su búsqueda tiene características de ascenso racional al encuentro con la verdad que desestima las banalidades proponiendo el carácter moral de la inquietud intelectual y existencial.

Esta fusión maniquea tiene su centro en la concepción dualista de la realidad, clave que define al mundo y el hombre. Agustín explica las creencias maniqueas así:

*Manes*<sup>4</sup> inventó dos principios diversos y contrarios entre sí, los dos eternos y coeternos, esto es, que existieron siempre. Siguiendo a otros herejes antiguos, opinó que existen dos naturalezas y sustancias, a saber: una del bien y otra del mal... según sus doctrinas afirman la lucha y la mezcolanza de las dos naturalezas entre sí... En consecuencia, confiesan que el mundo fue hecho por la naturaleza del bien, esto es, por la naturaleza de Dios; pero de aquella mezcolanza del bien y del mal que salió cuando lucharon entre sí las dos naturalezas. De hecho, afirman que esta purgación y liberación del bien por parte del mal la hacen las fuerzas de Dios, no sólo por todo el mundo y de todos sus elementos, sino también sus Elegidos por medio de los alimentos que consumen. (Agustín, s.f., Las herejías, 46, 1 - 5)

---

<sup>4</sup> Cursiva nuestra

De esta concepción podemos entender varias implicaciones maniqueas en la aspiración por la sabiduría:

- a. El orden del mundo: Para los Maniqueos el mundo es fruto de la lucha entre los principios del bien y del mal, esta pugna lo explica cosmológica y ontológicamente pues se desarrolla en el afán de purgar el primero del segundo.
- b. El hombre: tal querella originaria tiene escenario también en el ser humano, el cual está inmerso y bajo la influencia de estos principios. El hombre está determinado por el devenir del dualismo que lo constituye todo: el alma es de naturaleza buena, el cuerpo proviene del mal; de igual forma existe aquí la iniciativa de separar estos principios, lo que exhibe la característica fundamental de la reconstitución del bien explicando el camino moral hacia la sabiduría que exige la filosofía y Agustín pretendía.
- c. La fe cristiana: La anterior cita de Agustín relaciona el cristo maniqueo con la serpiente bíblica, indicando que este es el encargado de iluminar al hombre y guiarle hacia el conocimiento del bien y del mal<sup>5</sup>. “La clarividencia despierta el alma, el conocimiento de sí mismo es fruto del *noûs*” (Dussel, 1974, p. 126) de suerte que esta postura religiosa se presenta como posible para el joven estudiante de retórica necesitado de una mirada racional de la fe distinta de la autoridad en las escrituras.

---

<sup>5</sup> Un texto Maniqueo ubicado en el Fihrist y citado por Dussel (1974) presenta esta versión: "El [Jesús] lo despertó [a Adán] como de un letargo parecido a la muerte [...]. Entonces Adán se reconoció a sí mismo y se dio cuenta de quién era. Jesús mostró a Adán los padres en las alturas y su propio yo [el alma de Adán] abandonado de todo [...] [Adán estaba antes] cautivo de las pestilencias de las tinieblas. Jesús lo enderezó y le hizo comer del árbol de la vida. Entonces Adán miró en torno a sí y lloró. Elevó su voz poderosa como la de un león que ruge, se mesó los cabellos (se) golpeó (el pecho) y dijo: ¡Malditos, malditos los que han formado mi cuerpo, los que han encadenado mi alma; malditos los rebeldes que me han esclavizado!" (pp. 125-126)

Esta postura maniquea plantea un dualismo radical que determina todo incluyendo el ser humano y su comportamiento, algo que preocupaba a el Hiponense en su afán por adherirse a la verdad y la sabiduría, y aquí encontraba una aparente respuesta. Nueve años Agustín participó en esta secta como oyente, un papel propedéutico a los llamados elegidos. La sed que despertó la lectura del Hortensio y que defraudó la Biblia vino a ser suplida por las enseñanzas maniqueas, un apetito al que parecían ofrecer manjares succulentos, pero no eran más que fabulas y fantasías, es decir, en su edad madura Agustín se sorprende de haber dado crédito a estos argumentos, pero fue engañado en su hambre de verdad y en la ignorancia de la doctrina católica y la sustancia espiritual que aprenderá de la filosofía y le permitirá superar el dualismo maniqueo, él mismo nos presenta un bello pasaje al respecto en *Las Confesiones*:

“Y continuaban aquéllos sirviéndome en dichas bandejas espléndidos fantasmas, en orden a los cuales hubiera sido mejor amar este sol, al menos verdadero a la vista, que no aquellas falsedades que por los ojos del cuerpo engañaban al alma. Pero como las tomaba por ti, comía de ellas, no ciertamente con avidez, porque no me sabían a ti —que no eras aquellos vanos fantasmas— ni me nutría con ellas, antes me sentía cada vez más extenuado. Y es que, el manjar que se toma en sueños, no obstante ser muy semejante al que se toma despierto, no alimenta a los que duermen, porque están dormidos.” (III, VI, 10)

Tales fantasmas, no son otros que el dualismo por el cual los maniqueos intentaban significar la realidad y al hombre mismo. El Agustín que, por la invitación a la filosofía,

sentía la premura a un tipo de vida determinado alejado de las distracciones para la búsqueda y posición de la verdad, veía en esta explicación una salida a su responsabilidad en el mal moral, pues los maniqueos no llegaban a atribuir el pecado al libre albedrío del hombre, sino al principio universal del mal que también actúa en nosotros, por lo cual solo esperaba ansioso el encuentro irreductible con la sabiduría. No obstante, sus dudas siempre eran postergadas al encuentro con el maniqueo Fausto, personaje que solucionaría cada una de sus preguntas. Sobre este maniqueo dice Agustín:

“La fama me lo había presentado como un hombre doctísimo en toda clase de ciencias y sumamente instruido en las artes liberales. Y como yo había leído muchas cosas de los filósofos y las conservaba en la memoria, me puse a comparar algunas de éstas con las largas fábulas del maniqueísmo, pareciéndome más probables las dichas por aquellos, que llegaron a conocer las cosas del mundo” (s.f., Las Confesiones V, III, 3)

El esperado encuentro se dio el año 383. Agustín rondaba los 29 años y mucho más maduro curtido por la enseñanza en Tagaste y Cartago, con ideas claras y su trasegar por el conocimiento filosófico, albergaba serias dudas sobre la doctrina maniquea, las cuales el famoso obispo maniqueo no pudo, ni siquiera intento contestar. Al respecto comenta Agustín:

Tan pronto como llegó pude experimentar que se trataba de un hombre simpático, de grata conversación y que decía más dulcemente que los otros las mismas cosas. Pero ¿qué prestaba a mi sed este elegantísimo servidor de copas preciosas? Ya tenía yo los

oídos hartos de tales cosas, y ni me parecían mejores por estar mejor dichas, ni más verdaderas por estar mejor expuestas... (V, VI, 10) ... comencé a hablarle en la ocasión y lugar más oportunos para tales discusiones, presentándole algunas objeciones de las que me hacían más fuerza; pero conocí al punto que era un hombre totalmente ayuno de las artes liberales, a excepción de la gramática, que conocía de un modo vulgar. (V, VI, 11)

Agustín no pudo menos que decepcionarse y reconocer que la famosa libertad racional promulgada por los maniqueos para acceder a la verdad resultaba ser una mera cortina que escondía otra autoridad aún peor: la de ignorancia que se muestra como intelectual. En las lecturas filosóficas había encontrado cómo refutar la cosmovisión de Manes. La falsa autoridad que proponían los maniqueos en favor de dar crédito a sus palabras sin mayores explicaciones es un factor importante en el desarraigo de Agustín de sus ideas, no obstante, la investigación filosófica continuó su proceso en la formación del pensamiento agustiniano.

### 1.1.2 Los libros platónicos

La desilusión con los maniqueos no soluciona los problemas de Agustín, le deja en un lugar similar que al término de la lectura del Hortensio, es decir, con una aspiración contundente por la sabiduría y la vida específica que este camino pide, no obstante, también con las dudas propias del materialismo y el problema del mal, y es que aunque convencido de la ignorancia de los seguidores de Manes las respuestas de estos todavía colman su

pensamiento, por ejemplo decía Agustín: “Todavía me parecía a mí que no éramos nosotros los que pecábamos, sino que era no sé qué naturaleza extraña la que pecaba en nosotros, por lo que se deleitaba mi soberbia en considerarme exento de culpa” (san Agustín, s.f., Las confesiones V, X, 18)

De tal forma que inicia un nuevo acercamiento a las Sagradas Escrituras, queriendo indagar y preguntar a hombres doctos en la materia (V, XI, 21), pero confiesa él mismo que la cuestión de imaginar a Dios en corporeidad era un peso del cual no podía salir, ya que el Antiguo Testamento presenta al hombre como imagen y semejanza de Dios. Por este tiempo se encontraba ya en Milán, donde tuvo oportunidad de escuchar la predicación de Ambrosio, obispo de esta ciudad, el cual era “famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo «la flor de tu trigo», «la alegría del óleo» y «la sobria embriaguez de tu vino»” (V, XIII, 23) y aunque tal escucha correspondía solo a comprobar la fama de su elocuencia, en medio de estas palabras acogía Agustín el fondo de verdad que las sustentaba, pues el contenido de estos sermones era más cercano a la filosofía en tanto a la explicación del Antiguo Testamento en una interpretación alegórica y su referencia al hombre como creación e imagen de Dios. En este caso ubicamos la influencia de la lectura filosófica de Agustín, la cual en este tiempo estribó por el acercamiento a los académicos y su escepticismo, esto unido a la enseñanza de Ambrosio le movieron a dudar del maniqueísmo y permanecer en el catecumenado católico hasta descubrir el camino a la verdad que anhelaba:

Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre. Así me pareció entonces que habían claramente sentido, según se cree vulgarmente, por no haber todavía entendido su intención. (V, X, 19) ... Así que, dudando de todas las cosas y fluctuando entre todas, según costumbre de los académicos, como se cree, determiné abandonar a los maniqueos, juzgando que durante el tiempo de mi duda no debía permanecer en aquella secta, a la que anteponía ya algunos filósofos, a quienes, sin embargo, no quería encomendar de ningún modo la curación de las lacerías de mi alma por no hallarse en ellos el nombre saludable de Cristo. (V, XIV, 25)

La influencia de los llamados académicos desde el escepticismo y la duda resulta una propedéutica al método agustiniano, un despertar del sueño dogmático que le representaron los maniqueos. En ese caso la duda de Agustín no recorre el camino de la pregunta por la posibilidad de la verdad o no, pues para él es clara la existencia de esta, más bien se orienta al hallazgo de los medios para alcanzarla, ya que entenderse como sabio o filósofo no está solo en el hecho de poseer, sino de buscar, por eso es que en las anteriores citas Agustín afirma que se ha malentendido la posición de los académicos como un mero dudar, para el Hiponense este resulta ser de carácter metódico. La pregunta entonces se dirige a la adquisición de los medios para responder a esta aspiración por la sabiduría, por la felicidad y por la verdad. Aquí es donde aparece la influencia de los llamados “libros de los platónicos” en el pensamiento agustiniano.

Agustín no presenta de manera esquemática cuáles son los textos que llama “de los platónicos”, en primera instancia se refiere a ellos así: “me procuraste, por medio de un hombre hinchado con descomunal soberbia, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín” (s.f., las confesiones VII, IX, 13), tal nombre nos hace pensar con justicia que son obras platónicas, no obstante, algunos testimonios<sup>6</sup> plantean el hecho de ser obras pertenecientes a Plotino y Porfirio, en especial *Las Enéadas*, ya que la distinción entre platonismo y neoplatonismo no data de aquella época y resulta más específica en tiempos recientes. En todo caso es viable considerar una influencia tanto de Platón como de Plotino en el pensamiento agustiniano, toda vez que el segundo “se consideraba a sí mismo mero intérprete de las doctrinas de Platón y se hubiera extrañado de oírse llamar neoplatónico”, como aparece en la introducción general a *Las Enéadas* de Jesús Igal (Plotino, 1982, p.26), además el mismo Agustín dice acerca de la filosofía platónica y Plotino: “la doctrina de Platón, que es la más pura y luminosa de la filosofía, volvió a brillar, sobre todo en Plotino, filósofo platónico, quien fue juzgado tan semejante a su maestro, que se creería que habían vivido juntos” (s.f., *Contra los académicos* III, XXVIII, 41). Es oportuno mencionar que el conocimiento platónico de Agustín estuvo mediado por el mismo Plotino y por los autores que tradujeron al latín estas obras, entre los cuales no solo podemos mencionar a Mario

---

<sup>6</sup> Por lo menos dos versiones en parte contrarias hemos encontrado, a saber: ambas parten del hecho de la traducción de estas obras, la cual Agustín en el libro VIII de *Las Confesiones* atribuye a Mario Victorino (II 3), famoso retórico romano, pues bien Ángel Custodio Vega, en su traducción de *Las Confesiones* BAC 1974, en la nota al pie sobre el pasaje de los llamados “Libros platónicos” (las confesiones VII, IX, 13) muestra cómo las traducciones de Victorino estribaron solo en las obras de Plotino y Porfirio y así mismo constituyeron el material que llegó a Agustín. Por otro lado, Juan Carlos Alby, en su artículo llamado “*San Agustín, el neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino*” plantea que Agustín no solo tuvo contacto con *Las Enéadas*, sino también con *El Timeo* y *El Fedón* de Platón. La controversia adquiere fuerza por la poca información específica que nos brinda Agustín, no obstante, la comparación del contenido filosófico expone la altísima influencia metafísica que el pensamiento agustiniano recibió del platonismo por medio de Plotino y Porfirio.

Victorino, sino también al mismo Cicerón y Apuleyo (Alby, 2009, p.20). Observemos cuáles son las dificultades que estas obras le ayudan a solucionar.

En primer lugar, el problema de Agustín en concebir una sustancia que no fuera material. Si bien no le daba a Dios un cuerpo, por su cercanía a la filosofía y a la fe católica -donde encontraba que es mejor lo incorruptible a lo que puede corromperse, lo inmutable a aquello que es mudable-, las bases de su conocimiento rondaban la evidencia de lo ofrecido por los sentidos, en ese caso suponía a Dios como un todo presente en cada una de las cosas, semejante al aire que está en todo lo corpóreo y aun así permite el paso de la luz y la penetración de otros cuerpos. No obstante, particularizar a Dios en cada cosa del mundo, es atomizarlo, lo cual para Agustín es un error, ya que “si fuera de ese modo, la parte mayor de la tierra tendría mayor parte de ti, y menor la menor... y así, dividiéndote en partículas, estarías más presente en las partes grandes del mundo y más pequeño en las pequeñas, lo cual no es así.” (s.f., Las confesiones VII, I, 2)

En segundo lugar, el problema del mal, el cual seguía presente, aunque con alguna precisión, pues ya Agustín podía rechazar la posición maniquea del dualismo o dos principios en constante querrela de la bondad y la maldad gracias al argumento de Nebridio (s.f., Las Confesiones VII, II, 3) a saber: partimos del hecho que Dios es inmutable e incorruptible, pero entra en litigio con el principio de la maldad, lo que delata que puede ser alterado, negando su inmutabilidad, pero si en realidad no logra ser dañado, pues es incorruptible, no existe razón para entrar en pleito; de esa forma la maldad no puede vincularse a Dios de manera directa, en cambio se asocia a la voluntad humana en el

ejercicio del libre albedrío, pero si el hombre es creación de Dios el cual es solo bondad, ¿la maldad del hombre es entonces y por extensión creación de Dios? Antes de ver la solución de estos problemas conviene observar lo que Agustín encontró en estos libros de los platónicos:

Y en ellos leí —no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones— que en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, Y Dios era el Verbo. Este estaba desde el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se ha hecho nada. Lo que se ha hecho es vida en él; y la vida era luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas, mas las tinieblas no la comprendieron. Y que el alma del hombre, aunque da testimonio de la luz, no es la luz, sino el Verbo, Dios; ese es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y que en este mundo estaba, y que el mundo es hechura suya, y que el mundo no le reconoció. (s.f., Las confesiones VII, IX 13)

Este pasaje es más parecido al prólogo del evangelio de san Juan que a una cita de Platón y Plotino, lo que en apariencia puede sorprendernos, pero este es el gran descubrimiento agustiniano: “que lo esencial de las doctrinas platónicas y lo esencial de las cristianas se empalman” (Hadot, 2000, p. 271). De esta forma es que fe y razón se integran en la búsqueda de la verdad y la aspiración filosófica tema que, como hemos mencionado, Agustín tenía en deuda desde la lectura del *Hortensio*. Por primera vez la duda dejaba espacio a los primeros rayos del alba del amanecer agustiniano al camino de la verdad.

Es menester en este momento, mostrar cómo el planteamiento, que Agustín llama platónico se integra con la fe cristiana; y es precisamente esta vida filosófica experimentada en primera persona la misma que recorre la investigación agustiniana, es decir, esta lectura no es un mero investigar especulativo, más bien representa la esperanza existencial de la búsqueda; por esa razón podemos imaginar con cuanta fuerza en este momento de abatimiento interior en que vivía Agustín por estos problemas que le aquejaban, resonaron las palabras de Plotino (1998) que establecían el alejamiento de las almas de la unidad hacia la dispersión y con este movimiento la pérdida de ser a razón del ejercicio voluntarioso del hombre:

¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquel, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquel?... Gozosas de su albedrío, una vez que hicieron su aparición, y ejercitadas en moverse mucho por su cuenta, corriendo en dirección contraria y alejándose muchísimo, se olvidaron de que también ellas provienen de allá (Enéadas, V, 1, p.21)

Agustín se ve reflejado en estas palabras de Plotino, y como ahora entiende que la verdad se encuentra en la estabilidad, en lo que permanece, esta pregunta y afirmación plotiniana lo han lanzado al descubrimiento de que el materialismo y lo externo como cantera donde se busca esta estabilidad es una quimera que equivoca el camino. Fijar la mirada en lo externo, como si representase la unidad y la verdad, aleja de aquel que verdaderamente es. Ahora

puede escuchar a Dios en el libro del Éxodo decir: “Yo soy el que soy” (Ex 3, 14) y con tales palabras despertar de su aletargado pensamiento. De tal forma que si la materia y lo externo aleja de ese ser en el cual todo fue hecho, por lo tanto, hay que emprender un camino contrario o, en otras palabras, hacia el interior.

Este camino consiste en la búsqueda de aquello que verdaderamente es, por lo cual hay que huir de lo que es mudable, precario y corruptible, en ese caso de lo material y externo e ir al interior, un movimiento que Platón y Plotino presentan como huida y ascenso, a saber:

Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible (Platón, 1988, Teeteto, 176ab, p. 244)

Zarparemos como cuenta el poeta (con enigmática expresión, creo yo) que lo hizo Ulises abandonando a la maga Circe o a Calipso, disgustado de haberse quedado pese a los placeres de que disfrutaba a través de la vista y a la gran belleza sensible con que se unía. Pues bien, la patria nuestra es aquella de la que partimos, y nuestro Padre reside allá. (Plotino, 1982, Enéadas, I, 6, p. 291)

Agustín relaciona el prólogo del evangelio de san Juan con la filosofía platónica y neoplatónica en términos del verdadero ser, por el cual todo fue hecho y en el cual todos existen. Ahora bien, el Hiponense puede señalar con precisión que solo Uno existe y que

todas las cosas “ni son en absoluto ni absolutamente no son” (s.f., Las confesiones VII, XI, 17), que la verdadera realidad de estas depende de su proximidad al ser y que alejarse de este representa el no ser, en otras palabras, hay aquí una afirmación al dualismo platónico y plotiniano, una referencia al mundo de la esencia y al del devenir, el primero constituye la forma y principio del segundo. Por esa razón todo lo que Agustín admiraba de lo externo y tras lo cual iba creyendo encontrar lo que necesitaba, no era más que una copia de lo que aguardaba dentro, el bien real, lo verdaderamente bello es Dios, el único ser, de suerte que este camino es un regreso a la patria original como lo señala Plotino, allí iluminados por Dios, el sumo Bien, todo lo demás participa del ser, de la realidad, de la verdad, en palabras de Platón (1988): “lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien” (República 508e, p.333).

Este hallazgo le permitió a Agustín afirmar la existencia de Dios por medio de la sustancia espiritual que todo lo sustenta, y de quien todo viene, por otro lado, comprendió que este principio de unidad es incorruptible y que lo demás experimenta la corrupción en atención a dos elementos: primero, gracias a la cercanía o lejanía del ser verdadero y segundo gracias a la realidad de participar de la bondad es que pueden llegar a perderla, es decir, el mal no es una sustancia creada por Dios, sino ausencia del mismo, no tiene causa eficiente sino deficiente. De tal forma que el mal está ligado al ejercicio humano del libre albedrío y a propósito de este o se puede ascender por la vía interior a Dios o alejar por el camino exterior hacia la materialidad.

Agustín se reconoce en este proceso, es el camino vital agustiniano relatado en términos filosóficos, o si se quiere una filosofía que, al tratar la vida, el camino del alma y el ser responde a una metafísica de la vida, pues se establece la posibilidad de la realidad ontológica en la integración del pensamiento platónico y plotiniano con la fe cristiana. Esto supone una conjunción que tendrá como fruto el método agustiniano, pues movido al interior y amonestado por los libros de los platónicos a buscar la realidad incorpórea con unos ojos distintos a los del cuerpo e iluminado con una luz diversa pudo al fin Agustín percibir “tus cosas invisibles por la contemplación de las creadas” (san Agustín, s.f., Las confesiones, VII, XX, 26)

## 1.2 EL SENTIDO DE LA VIDA EN LA INTERIORIDAD

Esta influencia platónica y neoplatónica es muy importante para el pensamiento agustiniano, ya que logra vincular al Hiponense a la realidad sustancial que también descubre en la fe cristiana y así, lanzado a una nueva lectura de las sagradas escrituras, encuentra en estas lo dicho en los libros de los platónicos pero acompañado por el concepto de la gracia de Cristo. Diferencia que no es menor, pues si bien por la filosofía se sentía amonestado a la vida interior, nada decía esta sobre la forma de alejarse de aquellas cuestiones materiales que le mantenían sujeto.

Por lo anterior, a pesar de estar convencido del camino a seguir, entendía que la sola filosofía representaba una montaña sobre la cual se oteaba el panorama del camino, pero aún este le era inaccesible, Agustín lo expresa mejor:

Pero una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz, y no hallar el camino que conduce a ella, y fatigarse en balde por lugares sin caminos, cercados por todas partes y rodeados de las asechanzas de los fugitivos desertores con su jefe o príncipe el león y el dragón, y otra poseer la senda que conduce allí, defendida por los cuidados del celestial Emperador, en donde no latrocinan los desertores de la celestial milicia, antes la evitan como un suplicio. (s.f., *Las confesiones* VII, XXI, 27)

Agustín ha encontrado el camino que debe continuar en su aspiración por la sabiduría y la verdad, pero no puede más que ver las sendas en la lejanía, aún se pierde por lo externo, pérdida de donde nace el fuerte vínculo entre el pensar y el creer como herramientas del vivir. Puede que el lector filosófico se extravíe por las bagatelas de la anécdota o en cambio el devoto creyente se ahogue en las referencias metafísicas y ontológicas, pero la razón de este proceso en el planteamiento de la pregunta por el sentido de la vida desde la filosofía agustiniana se expresa en los términos de una experiencia vital que se busca, se identifica como ser venido del Ser y logra configurar el regreso a la casa del padre, en palabras de Plotino (1998): “la razón es que quien investiga es el alma y esta debe conocer quién es ella que investiga, a fin de que antes de investigar se conozca a sí misma” (*Enéadas* V, V 1 , p. 22).

De ahí que el proceso de conversión de Agustín esté marcado por una angustia existencial que significa búsqueda vital de sentido, es cierto que en *Las confesiones* no aparece la

pregunta si la vida tiene sentido, empero, el joven profesor de retórica experimentaba la tensión del examen por la existencia, del descubrir quién es él.

Tal tensión puede verse en diversos pasajes de *Las Confesiones*, por ejemplo en el tiempo siguiente a la lectura de los libros de los platónicos, Agustín escucha de su pariente Ponticiano la historia sobre Antonio el Ermitaño, hombre que con solo escuchar el evangelio dejó toda su herencia para hacerse a una vida eremítica. Este testimonio le impactó profundamente pues cayó defraudado, ya que a pesar de conocer y ser un hombre de ciencia no lograba volcar del todo su voluntad a esta decisión por la verdad. En este escenario es que el lector puede concurrir a la famosa escena del jardín o conversión final de Agustín en *Las confesiones* de la cual compartimos una pequeña parte:

Mas yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: ¡Y tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No te acuerdes más de nuestras maldades pasadas. Me sentía aún cautivo de ellas y lanzaba voces lastimeras: «¿Hasta cuándo, hasta cuándo, ¡mañana!, ¡mañana! (cras et cras)? ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas ahora mismo?». Decía estas cosas y lloraba con muy dolorosa contrición de mi corazón. Pero he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: «Toma y lee, toma y lee» (tolle lege, tolle lege). (VIII, XII 28)

Este relato de la conversión recrea de forma dramática la tensión del hombre en cuanto a la búsqueda del sentido, a lo obligatorio de esta preocupación por la existencia en el cual se muestra la humanidad misma en su asombro por la pregunta decisiva de la filosofía: la cuestión por sí mismo. No es una sorpresa que el “Toma y lee” impulse al natural de Tagaste a los textos paulinos<sup>7</sup> y encuentre allí la invitación a una vida lejos de los placeres materiales y cercana al verdadero ser. También asombra el hecho de que se presente una cuestión que podemos señalar del todo hermenéutica, del que lee la existencia como un libro, seguro que esta tiene algo que decirle y enseñarle, ahí se configura el acto de vivir y responder por la cuestión de sí mismo en los términos del pensamiento agustiniano, pues no es exclusivo el papel de la razón, sino que existe una integración eficiente con la fe, relación que es medular en el método agustiniano, la cual mencionaremos a continuación.

Esta relación entre fe y razón presenta el matiz en el cual Agustín llega a los textos paulinos que detonan su conversión, posterior a un proceso racional que descubre las condiciones de posibilidad para la fe, es decir, no acepta la autoridad de la fe de igual forma que en el maniqueísmo, ahora la razón le ha permitido preparar el camino, considerar cuáles son aquellas condiciones para una verdadera adhesión a la fe, de esta forma es que la fe acepta la verdad y motiva la inteligencia en el establecimiento de la realidad a propósito del descubrimiento metafísico y ontológico del verdadero ser. Existe entonces un doble movimiento que permite a la razón ser la propedéutica del creer y a esta potenciar la actividad de aquella, el primero es el camino del hombre a Dios, la segunda el camino de Dios al hombre o el vestigio del creador en la creatura. De manera que, en medio de la

---

<sup>7</sup> Para la conversión la carta del apóstol san Pablo a los Romanos 13, 13

narración de la vida, se muestra lo que es interés de conocimiento para el pensamiento agustiniano, a saber: Dios y el hombre.

La originalidad agustiniana es entonces la de mostrar la tensión por el sentido de la vida en el camino metafísico y ontológico del encuentro de Dios. El libro X de *Las confesiones* revela este itinerario. Agustín busca a Dios en cada elemento que tiene a disposición, empezando por las cosas y los sentidos, pero Dios no está en lo externo, por lo que hay que adentrarse en su ser; prosigue el relato al interior, en lo que él llama el alma vegetativa y sensitiva, la primera vivifica al cuerpo, la segunda lo sensibiliza, pero tampoco allí encuentra Dios, los animales también poseen vida y sensación, pero no tienen consciencia reflexiva de esta búsqueda, debe entonces proseguir en ella y se adentra en:

Los campos y anchos palacios de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado (X, VIII, 12)

En el examen de la memoria encuentra imágenes de lo sensible y del pasado, conocimientos y nociones, al mismo tiempo que afecciones y el mundo afectivo (X, XVII, 26) pero en este lugar no reside Dios, de forma que la cuestión se torna en un problema que el mismo Agustín nos describe: “Pero ¿dónde te encontraré, ¡oh, tú, verdaderamente bueno y suavidad segura!, dónde te encontraré? Porque si te hallo fuera de mi memoria, olvidado me he de ti,

y si no me acuerdo de ti, ¿cómo ya te podré encontrar?” (Ibíd.) La solución a esta aporía se encuentra en la filosofía platónica en lo que Pegueroles (1972) llama pre-conocimiento del conocimiento, pues no hay conocimiento de lo totalmente ignorado (p. 51), Platón (1992) lo presenta en el Menón así:

Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe - puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda-, ni tampoco lo que no sabe - puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar -. (80e, p. 300)

De forma que el conocimiento viene a ser un reconocimiento, encontrar a Dios para Agustín no es solo un punto de llegada, sino también de regreso, es decir, una vuelta al vestigio de Dios en la creatura, por eso no está en la memoria donde se agrupan los demás fenómenos, sino sobre ella en una especie de memoria metafísica que identifica el Hiponense con estas palabras: “porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío” (s.f., Las confesiones, III, VI 11) Así podemos ver que este recuerdo por el cual no hemos olvidado a Dios se manifiesta en la tensión natural y el impulso de volver, por el anhelo de la patria, por el movimiento natural a la felicidad, por la vida feliz, “Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Que te busque yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma [espíritu], mi alma vive de ti.” (X, XX 29)

En el interior encuentra esa naturalidad de la existencia que configura el sentido, aquello que le pertenece al hombre en relación con Dios, lo que resulta ser el descubrimiento capital en la vida, por eso no como oración poética, sino como descubrimiento metafísico de la realidad ontológica que lo sustenta y justifica, es decir, una decidida pregunta por el sentido de la vida, Agustín puede afirmar:

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! (*sero te amavi...*). Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz. (s.f., Las confesiones X, XXVII 38)

En el interior del hombre es donde acontece la verdad, donde se da el encuentro con Dios, allí radica la impronta del ser que dinamiza en tensión al ser humano en ese proceso de regreso, en este caso Agustín dice: “Tú me agujoneabas con estímulos interiores para que estuviese impaciente hasta que tú me fueses cierto por la mirada interior” (s.f., Las confesiones VII, 8 12). Tal tensión o sentido de orientación de la vida inicia saliendo de la unidad a la multiplicidad y de esta en retorno a aquella, toda vez que el pensamiento agustiniano es heredero del platonismo y neoplatonismo en la concepción de la verdad como participación del ser. Por esta razón la introspección aquí no representa una mera

huida del mundo exterior, más bien procura el camino de ascenso por los grados que están más cercanos al sustento ontológico del ser, es decir, una búsqueda trascendental que podemos juzgar metafísica.

Este camino metafísico recoge las ideas del Bien y del Uno, las cuales son medulares en la aspiración a la verdad y la realidad no solo ontológica sino epistemológica del mundo, ya que Agustín entiende de los “libros de los platónicos” la posibilidad de los seres como un reflejo de estas dos ideas.

Platón presenta el Bien como la idea superior de la cual la realidad depende en su totalidad, en el diálogo de *La República*, particularmente en el libro VI, presenta una analogía que permite el reconocimiento ontológico de esta idea. Plantea que de igual forma como la vista requiere la luz del sol para conocer la realidad de las cosas observadas, así mismo la idea de Bien ilumina ontológicamente el resto de las ideas en su posibilidad de ser conocidas, “de este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.” (Platón, 1988, VI 508c, p. 332) Como se puede esperar, tal posición no supone solo una mirada epistemológica, también presenta el elemento constitutivo ontológico que marca la jerarquía que compone y permite la realidad misma, es decir, no solo posibilita el conocimiento del mundo, es sustento y posibilidad de todo lo existente, Platón (1988) lo afirma así:

A las cosas cognoscibles les viene del Bien no solo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia. (La república, VI 509b, p. 334)

Al hablar de la idea de Bien como inicio de esta jerarquía constitutiva se relaciona lo existente con un orden metafísico, del cual todo es fruto y a lo cual todo aspira, entendiendo que es más bello lo que se acerca a este orden que aquello que se aleja ontológicamente hablando de él. Lo anterior obedece a los grados de la existencia asociados a la idea de unidad y es que como opinan Reale y Antiseri (2017) “el principio supremo que se llama en la *República* “Bien”, en las doctrinas no escritas, *de Platón*<sup>8</sup>, se llamaba Uno”, ya que, “el Uno resume en sí al Bien, en cuanto todo lo que el Uno produce es bien” (Historia de la filosofía, p. 220), de esta correspondencia nos parece más evidente el propósito jerárquico enunciado en la unidad.

Agustín, como ya hemos mencionado, tuvo como principal fuente del platonismo a Plotino, por lo cual si de alguien recibe la noción de unidad es de este pensador, en él la unidad corresponde al soporte ontológico de lo que existe, precisamente para Plotino (1998) este es el principio rector el cual define así: “El Uno es todas las cosas y ni una sola” (V, 2, p. 45). Es el principio de las cosas, pero al mismo tiempo es diferente de estas, lo cual lo ubica en el plano metafísico por encima del ser. De este Uno, en procesión, viene la existencia por la sobreabundancia, en tres movimientos que llama hipóstasis y que así presenta:

---

<sup>8</sup> Cursiva nuestra

El Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tomóse hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en esta Inteligencia... Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia, -y ésta es también un trasunto de ella- al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta actividad derivada de la Esencia (de la Inteligencia) es actividad del Alma, convertida en Alma mientras permanecía la Inteligencia. Porque también la Inteligencia se originó mientras permanecía el anterior a ella. El Alma, en cambio, no crea permaneciendo, sino que engendra una imagen tras ponerse en movimiento. Así que mirando al principio aquel del que provino, se llena; mas avanzando hacia un movimiento diferente y aun contrario engendra como imagen de sí misma la Sensación y la Naturaleza que vegeta en las plantas. (V, 2, pp. 45-46)

Agustín toma para sí estas ideas y apoyándose en ellas ve la unidad de Dios que llama desde el interior del hombre al ascenso y retorno a él, que es el sumo Bien, esto es lo que significa la tensión vital que hemos referido desde el epígrafe de este capítulo, no es una especie de dirección, sino la dirección al ser primero del cual depende y viene todo bien del hombre y que refiere esta pregunta por el sentido de la vida a términos metafísicos. En *Las confesiones* lo refiere a Dios así:

No hay nada en la creación temporal que tú no hayas hecho, y que, sin cambiar en lo más mínimo ni nacer en ti una voluntad que antes no existiera, por ser tu voluntad una

cosa contigo, hiciste todas las cosas, no semejanza tuya sustancial, forma de todas las cosas, sino una desemejanza sacada de la nada, informe, la cual habría de ser luego formada por tu semejanza, retornando a ti, Uno, en la medida ordenada de su capacidad, cuanto a cada una de las cosas se le ha dado dentro de su género. Y así fueron hechas todas muy buenas; ya permanezcan junto a ti, ya —separadas por grados cada vez más distantes de lugar y tiempo— formen o padezcan hermosas variaciones. Ven estas cosas y se gozan en la luz de tu verdad en lo poco que pueden. (XII, XXVIII, 38)

La visión agustiniana propone la conformidad con la unidad según la capacidad ordenada de cada creatura, de modo que “la realidad está dispuesta y ordenada en grados de perfección” (Alesanco, 2004, p. 357) de acuerdo a ese primer principio ontológico del cual parten que es el mismo Dios. Todo entonces está en disposición de ese primer principio según el lugar de cada uno en referencia a los grados de la realidad, de esa misma forma es la contemplación de la verdad, lo que concuerda con la armonía de la creación divina, así podemos entender el vestigio del creador en la creatura, la semejanza por él formada en ella, en otras palabras, la creación expresa, cada uno según su posición, el orden propio de la unidad ontológica por la que fue creada y por eso tienden hacia ese principio.

La dificultad aparece cuando se confunde el fin al cual por naturaleza se tiende. El único capaz de esto es el hombre, quien por su libertad se erige, erróneamente, como su propio fin saliendo de la armonía y perdiendo el camino. No obstante, lo que asegura el anhelo natural del regreso y la posibilidad del mismo es esta huella de la semejanza divina en su alma, un elemento propio del cristianismo. En este caso el pensamiento agustiniano es original, ya

que “supo restablecer al Dios cristiano en el plano del ser, concebido como indivisible del uno y del bien” (Gilson, 1976, p. 118), por lo que “la interioridad agustiniana es producto de dos fuentes, la filosofía y la revelación.” (Oldfield, 1998, p. 199)

El hombre se descubre “lejos de (ti) *Dios*<sup>9</sup> en la región de la semejanza”(san Agustín, s.f., Las confesiones X, X, 16), por lo que debe recurrir al camino interior que le conduce a la unidad originaria, ya que en el alma es donde radica esta semejanza con Dios. Dice Agustín:

Entré en mi interior guiado por ti; y lo pude hacer 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 inmutable, no esta 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. (Ibíd.)

Nuestro pensador descubre que hay toda una revelación en el interior del alma, una claridad propia de Dios que ilumina todo ontológica, epistemológica y metafísicamente y esto explica la inquietud constante por el regreso, especialmente porque para Agustín “el hombre interior es la imagen de Dios y la trinidad” (Reale & Antiseri, 2018, p.137) de modo que en esta exploración se define el orden esencial con que el creador ha dotado a la creatura. El Hiponense expresa esta relación con claridad:

---

<sup>9</sup> Cursiva nuestra

Quisiera yo que los hombres reflexionaran sobre tres cosas que tienen en su interior. Estas tres realidades son muy distintas de aquella Trinidad. Pero las digo para que se ejerciten en sí mismos y prueben y sientan cuán diferentes son. Y las tres cosas que digo son: ser, conocer, querer... Ciertamente que cada uno en presencia de sí profundice en sí mismo, se autoanalice y que después me hable. Y cuando hubiere descubierto algo sobre esto y acierte a expresarlo, no por eso piense haber encontrado aquel Ser que es inmutable sobre todas las cosas, y existe inmutablemente, y conoce inmutablemente, y quiere inmutablemente. (s.f., Las confesiones XIII, XI 12)

En esta actividad se resume el acontecer de la vida interior como descubrimiento esencial del hombre, es decir, en tres verbos Agustín expone la dimensión humana en su desarrollo y a propósito de esta recoge que en plenitud la Trinidad es este proceso de manera inmutable. Con esto, en primer lugar, se muestra la imagen de la Trinidad en la creatura racional, por otro lado, se propone la interioridad en su trascendencia pues en la actividad de conocerse el alma se remonta a su verdadero sentido, ya que en la Trinidad Agustín identifica la realización de la unidad a la que tiende el hombre y el sentido que jalona su existencia, pues en Dios estos tres asuntos son una misma sustancia divina en tres personas distintas, y en esta actividad relacional, como afirma Gilson (1976) se “alcanza la realidad entera”(p. 123). Lo anterior es importante, pues lo que caracteriza la vida humana es el ser, conocer y querer y así se vislumbra la unidad de Dios en las tres personas de la divinidad, como relación en la que se descubre el sentido de la vida misma, gracias a un modo determinado de ser, un orden por el cual se conoce y tiende a su fin y la belleza que lleva al querer de todo lo existente.

De tal suerte que este proceso es una contemplación activa, en la que el ser humano descubre el sentido como una inclinación natural que, al orientarse a la unidad, en su expresión de los atributos ontológicos de modo, orden y belleza, comprende este desarrollo a propósito de un pensar la vida, es decir, una vida feliz.

La búsqueda del sentido de la vida se desplaza al interior del ser humano, esto no representa una abstracción o solución religiosa, sino el perseguir los rastros o vestigios del creador en las creaturas, lo que significa el reconocimiento del sentido y sustento que le pertenece a la vida y que el hombre descubre en su relación existencial con Dios. Así, este concepto de interioridad, como acertadamente señala Aime Solignac “es, en efecto, uno de esos puntos centrales, a partir de los cuales podría comprenderse todo el pensamiento de Agustín” (1998 p.197), pues permite la filosofía como una reflexión por la vida desde el descubrimiento personal y de Dios.

## 2. SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA EN JEAN GRONDIN

“Ciertamente, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo, y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor.” (San Agustín, s.f. Las confesiones X, XXVI, 25)

La cuestión sobre el sentido de la vida en este capítulo la asumimos bajo la propuesta de Jean Grondin, filósofo canadiense, que presenta esta pregunta como “el interrogante por excelencia de la filosofía” (2005, p. 23), afirmación que establece una responsabilidad e itinerario a este trabajo, en el cual, y siguiendo la obra del autor, nos conducimos por la tradición metafísica y hermenéutica que el mismo Grondin desarrolla en su explicación sobre el sentido. Para ello, trataremos especialmente las siguientes obras, a saber: “Sobre el sentido de la vida” (2005), “El sentido de las cosas” (2018) y “La belleza de la metafísica<sup>10</sup>” (2019).

¿Qué nos preguntamos cuando indagamos por el sentido? Es una pregunta que puede parecer obvia, pues la cotidianidad está llena de expresiones que demuestran conocer el sentido de una frase, una acción, una decisión, un sentimiento, entre otros. No obstante, considerar qué significa entender el sentido de una cosa es una tarea importante, pues esto representa comprender algo de eso que decimos o afirmamos, es decir, un tipo de conocimiento que nos permite acceder a las razones por las cuales comprendemos. Tratándose de la vida, es una pregunta que nace de la profundidad de cada uno, un cuestionamiento que intenta descubrir si esto que experimento como vida tiene sentido, es

---

<sup>10</sup> Traducción propia, título original “La beauté de la métaphysique”

más, es cuestionarse por sí mismo y por su ser, de ahí que sea toda una tarea filosófica establecer el sentido de esa cosa que llamamos vida.

Esta afirmación con la que Grondin inicia su ensayo filosófico sobre el sentido de la vida (2005) pone sobre la mesa la pregunta de la existencia humana, esa tensión natural que podemos advertir en el interior de cada hombre que se cuestiona por su propio ser y por la forma como esta relación consigo mismo conduce de manera práctica la vida. En nuestro primer capítulo observamos esto en el tenor de *Las confesiones* de Agustín, una historia personal con condiciones y eventos particulares, pero que tiene como fondo una búsqueda por aquello que sustenta la vida, una inquietud que no solo plantea la naturalidad de la cuestión, sino también, la forma como la filosofía asume el papel central en esta investigación.

El joven Agustín experimentó eso que hoy podemos llamar el sin sentido, la ausencia, el vacío de la vida. Él esperaba, incluso desde esa condición, que esta existencia tuviese un significado, una razón, un fundamento de verdad para su propio devenir y curso, así, en esa espera que genera la búsqueda, llega al despertar filosófico que le significó la lectura del *Hortensio*, allí descubrió una aspiración a la sabiduría como la orientación filosófica, que en los términos de Grondin es posible señalar, como del sentido. Podemos, a partir de lo anterior, ver dos naturalidades, la de la indagación existencial como colofón del hombre, y todavía más interesante la del inicio de esa pregunta como el interés filosófico. No solo nos interesa la respuesta de Agustín, en este punto resulta más clara esa doble condición que

ostenta el cuestionamiento existencial de nacer del interior del hombre y ser una tarea filosófica.

Ambas circunstancias mantienen una relación simbiótica mediante esta espera de sentido que no es otra cosa que la aspiración de conocer si la vida lo tiene. He aquí la divisa en la que Grondin entiende la importancia de este procedimiento existencial y lee la tradición en estos mismos términos, en los que precisamente aparecen la metafísica y la hermenéutica.

Sobre esta plataforma se inscribe el aporte de Grondin el cual hemos prometido seguir, de suerte que al hacerlo presentemos la cuestión sobre el sentido de la vida como principal investigación de la filosofía “y hasta de la condición humana cuando ésta se eleva a su más alta posibilidad, a saber, la de la trascendencia de sí y de la universalidad del pensamiento”. (Grondin, 2005, Sobre el sentido de la vida, p. 23) Para lograrlo rastreamos lo que Grondin ha llamado “hermenéutica metafísica” y “el diálogo interior” que esta búsqueda implica en la pregunta por el sentido de la vida.

## **2.1 LA HERMENÉUTICA METAFÍSICA**

Situar la cuestión del sentido de la vida en el pensamiento metafísico y hermenéutico es una tesis importante y provocativa a propósito de esa doble naturalidad que hemos propuesto, pues ubica la pregunta por la vida en lo concreto del pensamiento filosófico, en el marco del conocimiento y los matices que la tradición exhibe en su desarrollo. Esto significa que la reflexión que mencionamos no es un elemento que acude a la generalidad de la

abstracción, como si puede hacerlo un tipo de consideración que indica que este no es un tema común en la filosofía que llamamos “sistemática”, que no aparece en los títulos de las obras maestras del rigor filosófico, incluso en la que algunos teóricos desdeñan de esta cuestión al considerarla sin sentido, o mal formulada, o una pregunta sin mayores alcances, pues como dice Alexander Nehamas (2005) “los filósofos sistemáticos ven a los filósofos del arte de vivir, en el mejor de los casos, como “poetas” o figuras literarias y, en el peor, como charlatanes que escriben para adolescentes precoces o, lo que para muchos es lo mismo, para profesores de literatura” (El arte de vivir, p. 15). Más bien entendemos la vida como ese terreno de esfuerzo que es para sí la indagación por cada uno, lugar en el que se hace aquello que llamamos filosofía. En ese caso todo el que se pregunta por sí mismo, es un filósofo, y aunque Grondin no lo niega, su posición, en la cual se afirma la posibilidad de la vida como tema de la filosofía llamada profesional radica en que “El principio de los principios de una hermenéutica metafísica es que el hombre es un ser de comprensiones y que lo que él trata de comprender es el sentido de las cosas.” (Grondin, 2018, Sobre el sentido de las cosas, p. 7), definición que pone en evidencia el encuentro entre la aspiración natural por saber del hombre, como lo afirma Aristóteles (Metafísica, 1994, I, 1, p. 69) y comprender el ser de las cosas. Por eso conviene profundizar en la forma como metafísica y hermenéutica confluyen en la dinámica del sentido.

### **2.1.1 Metafísica del sentido**

La metafísica es un término de difícil definición, en esto influye por una parte la diversidad de significados o voces que han recogido su conocimiento en la tradición occidental, y por otra parte el tono despectivo que al parecer la metafísica impone; a propósito de este

segundo elemento en su libro *Introducción a la metafísica* (2006), Grondin presenta dos visiones peyorativas que son contrarias al concepto con el que busca adentrarse en la cuestión del sentido, en primer lugar, la metafísica como reflexión abstracta y contraria a lo concreto de la vida y en segundo momento, como todo aquello que se encuentra más allá de lo físico, es decir, lo que no es sensible, un mundo habitado por realidades distintas y a las cuales no se puede acceder por los sentidos. Más allá de estas supuestas limitaciones o visiones del concepto, el autor entiende que su desarrollo se inscribe en el centro de la filosofía, ya que “La metafísica es el esfuerzo vigilante del pensamiento humano por comprender la totalidad de la realidad y sus razones”<sup>11</sup>, una aspiración del conocer humano por lo que existe, volcada sobre lo que habita el mundo y por eso resume esa búsqueda de significado que se entiende en el acercamiento a las cosas. En ese caso la metafísica es la filosofía misma, la naturalidad del asombro humano por el mundo.

Esta definición le permite a Grondin postular “tres pilares de la metafísica” que son la evidencia del sentido de las cosas y la posibilidad de tal comprensión. El primero es el pilar ontológico, el cual afirma que la primera idea de la metafísica es:

“Que existe un cierto orden o sentido de las cosas (en el sentido subjetivo del genitivo: este sentido es el de las cosas mismas) que resplandece en lo sensible, un orden que la filosofía tiene la misión de llevar al concepto”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> “La métaphysique est l’effort vigilant de la pensée humaine de comprendre l’ensemble de la réalité et ses raisons” (Grondin, 2019, *La beauté de la métaphysique*, p. 21) traducción propia.

<sup>12</sup> “est qu’il est un certain ordre ou sens des choses (au sens subjectif du genitive : ce sens est celui des choses elles-mêmes) qui resplendit dans le sensible, ordre que la philosophie a pour mission de porter au concept” (Ibid. p. 24) traducción propia.

Este primer pilar ontológico del sentido muestra tres posibilidades, primero, la concepción del orden como regularidad de las cosas, algo que se puede observar y que marca una continuidad del ser; la ciencia investiga este orden universal, plantea leyes, teorías e hipótesis para explicar el acontecer de lo existente, pero es la filosofía quien desarrolla una conciencia de este sentido, es decir, que esta evidencia demuestra que el ser de las cosas se puede comprender.

En segundo lugar, el hecho que este orden le pertenece a las cosas, es decir, habita en el mundo y constituye el sentido del ser, el filósofo canadiense explica esto por medio de la expresión “genitivo subjetivo” la cual nos permite remitirnos a la declinación latina del genitivo. *El diccionario de la real Academia de la Lengua Española* define el genitivo en caso gramatical como “declinación latina y de otras lenguas indoeuropeas que indica generalmente posesión o pertenencia”.<sup>13</sup> Al considerarse como genitivo subjetivo, este hace énfasis en que la cosa que se menciona es aquella que posee este sentido u orden, en otras palabras, que este sentido de las cosas no es impuesto por la comprensión o inteligencia externa, sino que devela una inteligencia y un ordenamiento que le es interno y propio al ser de la cosa que comprendemos.

Este orden resplandece en lo sensible, y por esa razón es visible para nuestra inteligencia, lo que quiere decir que nuestro pensamiento no es el encargado de configurar la realidad ontológica de la cosa, el objeto no es un fenómeno, entendido este como un “para mí” que emerge a la luz por lo que el sujeto pone en él, más bien el pensamiento se asocia con el

---

<sup>13</sup> Recuperado de: <https://dle.rae.es/caso#SblBzOU>

descubrimiento del objeto y sus razones, es decir, su acción es un ver el orden y la inteligencia de la cosa. Grondin de esta forma está presentando el genitivo subjetivo en relación con el camino platónico del *eidos*, pues reconoce en el pensamiento de Platón el primer desarrollo de una inteligencia que ve la inteligencia de las cosas. La palabra *eidos* (εἶδος, -εος, τό) en griego “designa el aspecto o la forma externa”<sup>14</sup> de una cosa, la cual, según el diccionario didáctico interactivo griego-español, tiene relación etimológica con el verbo *eidomai*<sup>15</sup> (ver) cuya forma en su aoristo es *idein* y en el perfecto *oida*, este último que se traduce como saber-conocer, de formar que el ver se configura en un saber que rescata la forma de las cosas, a este respecto Antiseri y Reale (2017) opinan:

Platón, pues, habla de *idéa* y de *eidos* sobre todo para indicar esta *forma interior*, esta *estructura metafísica o esencia de las cosas* de naturaleza inteligible y emplea como sinónimos además el término *ousia* es decir sustancia o esencia y por último *physis* en el sentido de naturaleza de las cosas, realidad de las cosas. (p. 217)

De ahí viene una caracterización particular de la palabra *idea* no como mero concepto o pensamiento, sino como el dirigirse a la evidencia de la cosa. Esto abre el tercer momento del pilar ontológico, reconocer qué es lo resplandeciente que el conocer-ver identifica en el mundo como un orden. Grondin advierte que:

---

<sup>14</sup> Tomado del diccionario Griego-Español en línea:  
<http://dge.cchs.csic.es/xdge/1%20%CE%B5%E1%BC%B6%CE%B4%CE%BF%CF%82>

<sup>15</sup> <https://www.dicciogriego.es/index.php#lemas?lema=24427&n=24427>

“El ejemplo por excelencia de este *eidos* es para Platón el de la belleza y probablemente porque la belleza, nos olvidamos demasiado, es uno de los significados comunes de la palabra *eidos* en griego (lo que también es cierto para su equivalente en latín, *especie*)<sup>16</sup>

La belleza es aquello que destaca de lo que vemos en las cosas, son las palabras de Platón (1988) en el *Fedro* que cita Grondin, y traemos a continuación: “por lo que a la belleza se refiere resplandecía entre todas aquellas visiones; que captamos a través del más claro de nuestros sentidos” (p. 354 -250d). Esta belleza se refiere a algo más que lo meramente estético, es identificado con un “orden, armonía, constancia e incluso cierta inteligencia en su configuración”<sup>17</sup> de las cosas, así entiende el profesor Grondin esta idea refiriéndose al *Filebo* platónico. Lo anterior posibilita la comprensión ontológica del mundo, es una expectativa de belleza expresada en la armonía misma de este, en sus continuidades que podemos ver y, en los términos actuales, conocer. Punto sobre el que volveremos con mayor amplitud en el tercer capítulo.

Este pilar ontológico de la metafísica presupone no solo la comprensión por parte de nuestra inteligencia, sino que según Grondin (2019), permite pensar si tal consistencia del mundo es fruto de alguna inteligencia última o cuestión del azar.

Así nos presenta el segundo pilar de la metafísica: el teológico, ya que este sentido del mundo evidenciado en la belleza puede ser referenciado a un principio último, en la

---

<sup>16</sup> L'exemple par excellence de cet *eidos* est pour Platon celui de la beauté et sans doute parce la beauté, on l'oublie trop, est l'un des sens courants du mot *eidos* en grec (ce qui est aussi vrai de son équivalent latin, *species*) (Grondin, 2019, La beauté de la métaphysique, p. 27) traducción propia

<sup>17</sup> De l'ordre, de l'harmonie, de la constance et meme une certaine intelligence dans leur configuration. (Ibid)

explicación por la inteligencia que genera el orden que podemos comprender. Al escuchar, por ejemplo, una sucesión de sonidos armónicos provenientes de una guitarra, es completamente lícito cuestionar por el intérprete que produce este orden musical, de la misma manera el proceso natural de descubrir un sentido del mundo nos empuja a la consideración de la posibilidad de un principio del cual viene esta belleza expresada en el orden. Este tipo de argumento combina la doble definición de principio como origen, y último como finalidad, es decir la razón por la cual el sentido de la cosa tiene un cierto movimiento y desarrollo. Grondin explica a Aristóteles en este respecto:

El genio de la teoría de las causas de Aristóteles consiste en distinguir cuatro órdenes de causalidad: la causa material que quiere entender de qué o qué "madera" (materia) (*hule*) están hechas las cosas, la causa eficiente que quiere saber quién es responsable del movimiento de las cosas (su nombre en griego es, de hecho, *arche tes kineseos*, el comienzo o el principio del movimiento), la causa ideal o *eidos* que da cuenta de su constancia y la causa final que observa que todo movimiento se realiza con vistas a algún objetivo<sup>18</sup>.

El conocimiento también contempla la razón del ser, es decir una finalidad del mismo que se puede observar en esa *forma* que el sentido nos presenta, probablemente pueda parecer un concepto de alguna forma religioso, pero antes de ello entiende una característica vital del sentido que no se estanca, sino que acude a lo que el filósofo canadiense ha llamado "el

---

<sup>18</sup> Le génie de la théorie des causes d'Aristotele est de distinguer quatre ordres de causalité : La cause matérielle qui veut comprendre de quoi ou de quel " bois " (*hule*) les choses son faites, la cause efficiente qui veut savoir qui est responsable du mouvement des choses (son nom en grec est, en effet, l'*arche tes kinéseos*, le commencement ou le principe du mouvement), la cause idéale ou l'*eidos* qui rend compte de leur constance et la cause finale qui observe que tout mouvement s'effectue en vue de quelque but. (Ibid, pp. 32-33)

esfuerzo vigilante” o el constante desarrollo dialógico y autocrítico del ser y sus razones que radica en el ser humano y su inteligencia por la finalidad del ser.

En este punto Grondin propone el tercer y último pilar de la metafísica que denomina como pilar antropológico, pues, es el hombre quien puede ver y reconocer este sentido, dice nuestro autor: “La metafísica no solo se interesa por el ser de las cosas (ontología) y sus principios (teología), sino que siempre ha prestado especial atención al hombre y a su inteligencia, a la vez teórica, práctica y estética”<sup>19</sup>

La inteligencia, a la cual hace referencia la cita, es la especial condición humana en la que encontramos este fundamento antropológico de la metafísica. Si bien hemos reconocido que el sentido es un genitivo subjetivo de las cosas, el hombre al comprenderlo se ubica en el plano del genitivo objetivo en la relación con el objeto, es decir, en la posibilidad de sentir el sentido de las cosas, de manera que esta posición del ser humano frente al sentido del mundo lo define como “ser de entendimiento y que el entendimiento constituye su "modo de ser" esencial”<sup>20</sup>.

Los tres pilares metafísicos que Grondin presenta son la oportunidad de una mirada del sentido, que referido a la vida confirma su potencial de significado, “es "en este sentido"

---

<sup>19</sup> La métaphysique ne s'intéresse pas seulement à l'être des choses (ontologie) et ses principes (théologie), elle a toujours accordé une attention particulière à l'homme et son intelligence, à la fois théorique, pratique et esthétique. (Ibid, p. 36)

<sup>20</sup> Être de compréhension et que le comprendre constitue son “ mode d'être ” essentiel. (Ibid, p. 37)

que la metafísica, con toda su rica historia, representa el beneficio más valioso de la historia de la humanidad. Toda filosofía es metafísica o triste de no serlo.”<sup>21</sup>

Para nuestro autor el sentido radica en las cosas, el ser humano tiene la capacidad de sentir este sentido, de comprenderlo y dirigirse a propósito de este descubrimiento. De este último elemento se encarga la hermenéutica de la cual hablaremos en términos de Grondin a continuación.

### **2.1.2 Hermenéutica del sentido**

De la misma manera que ocurre con la metafísica, la hermenéutica es una disciplina que tiene diferentes acepciones en el transcurso de la historia del pensamiento. En su libro *¿Qué es la hermenéutica?* (2008) Jean Grondin establece por los menos tres definiciones o consideraciones de la hermenéutica que explican el recorrido del concepto hasta llegar a su uso contemporáneo.

En primer lugar, está la hermenéutica en el sentido clásico, que dedicaba su esfuerzo a la interpretación de textos. La naturaleza de los mismos establecía el carácter de la interpretación, de ahí que se hablara de una hermenéutica sagrada en el caso de las escrituras, o jurista para el derecho, y finalmente pagana referente a la filología. Su función era “auxiliar en cuanto colaboraba en una práctica de la interpretación de pasajes ambiguos o chocantes” (Grondin, 2008, p. 17), de ahí que se viera solo como un conjunto de normas

---

<sup>21</sup> C’est “ en ce sens ” que la métaphysique, avec toute sa riche histoire, représente le bienfait le plus précieux de l’histoire de l’humanité. Toute philosophie est métaphysique ou triste de ne pas l’être. (Ibid, p. 44)

que sirvieran a tal propósito. Este papel tuvo un amplio recorrido en la historia, que el profesor Grondin lo ubica desde Quintiliano hasta Schleiermacher, sin que desaparezca completamente del panorama hermenéutico en la posteridad.

En segundo lugar, y sin desligarse de lo anterior, con Dilthey “la hermenéutica se convierte en una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y estatuto científico de las ciencias del espíritu” (Grondin, 2008, p. 18), esta concepción como método está motivada por la aspiración moderna de alcanzar en las ciencias del espíritu un progreso similar al que han alcanzado las ciencias naturales.

La tercera definición de la hermenéutica es una ampliación del sentido de esta que la propone como una filosofía universal de la interpretación. Grondin (2008) afirma que “su idea fundamental es que la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma” (pp. 18-19). De esta manera, la interpretación no se limita a los textos, sino que también expresa la forma como el hombre se ubica en el mundo.

Para Grondin esta acepción advierte “dos paternidades: una paternidad anónima en Nietzsche (anónima porque él habló poco de hermenéutica) y su filosofía universal de la interpretación, y una paternidad más declarada en Heidegger” (Grondin, 2008, p. 19) para este último la hermenéutica no solo no tiene relación con las ciencias como una metodología, sino que tampoco guarda propósito con los textos, más bien está en función

de la existencia como terreno de interpretación, de manera que se piensa en una hermenéutica existencial.

Aquí encontramos a Gadamer con quien la hermenéutica llega a su punto más importante en la filosofía. La propuesta de Gadamer reconoce la importancia de una hermenéutica existencial, influencia de Heidegger, pero sin hacer una total ruptura con las ciencias del espíritu, como radicalizaba su maestro, es decir, entiende en primer lugar, que la “verdad no es solo cuestión de método” (Grondin, 2008, p. 71) pues no pueden reducirse a la objetivación diversas manifestaciones humanas y en segundo lugar, que la hermenéutica no debe alejarse de las ciencias del espíritu, pues en ellas hay un tipo de verdad que excede a la metodología. En esa indagación, en palabras de Gadamer (2003) “nos vemos remitidos a la *tradición humanista*, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna” (Verdad y Método I, p. 47)

Gadamer presenta la tradición humanista como el camino de las ciencias del espíritu, en cuyo ideal, que es la formación del ser humano busca designar más que una acumulación de saberes “el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre” (Gadamer, 2003, Verdad y método I, p. 39). Desde este ideal según Grondin, se entienden mejor las ciencias del espíritu. Así es posible olvidar la pretensión metodológica de unos resultados semejantes a los de las ciencias naturales, reconociendo que la formación del hombre, que el humanismo persigue, expresa la existencia como posibilidad y recurso de la hermenéutica. Esto significa la importancia de zanjar el problema de buscar en la filosofía una metodología que eleve su dignidad a una ciencia en

sentido moderno, pues tal aspiración no es coherente con aquello que las ciencias del espíritu persiguen. En estos términos se puede entender el aporte de Gadamer en primera instancia como “la reconquista del problema hermenéutico en la rehabilitación de la concepción humanista del saber” (Grondin, 2008, p. 72)

Este saber humanista al que hace referencia no corresponde a la acumulación de materias y saberes, ni a una aspiración de certeza objetivable por medio de un método como hemos mencionado, sino que presenta la visión del mundo compuesta por otros horizontes, los cuales según Grondin (2003), Gadamer afronta con una mirada distinta, mejor aún, desde el enfoque de una “inducción artística” (p. 50). Esta idea de inducción artística Gadamer la toma de Helmholtz, “científico de la naturaleza, que en 1862 ofreció un discurso solemne en Heidelberg sobre la relación entre las ciencias naturales y ciencias del espíritu” (Grondin, 2002, pp.158-159), con ella entiende la diferencia entre la inducción lógica propia de las ciencias naturales y lo que se denomina como tacto psicológico en las ciencias del espíritu. Gadamer concuerda con Helmholtz al señalar este tacto como un “no-sé-que imposible de someter a un método” (Grondin, 2002, p. 160), es así como que no se cae bajo la obligación metodológica, ni tampoco se abandona el saber humanista, ya que estas experiencias o manifestaciones que no son objetivables, ni reducibles al método podemos denominarlas como el arte y la filosofía misma. El mismo Gadamer al ser cuestionado por Grondin<sup>22</sup> sobre la posibilidad de una idea que haya dirigido desde el inicio su obra filosófica, responde:

---

<sup>22</sup> La entrevista es fruto de los encuentros del 3 y 24 de mayo de 1996 entre Gadamer y Grondin que tomamos del libro: Gadamer, (2007). *The Gadamer reader*. En la versión en Inglés de Richard E. Palmer.

“Desde el principio me atrajo el arte... Así que respondería a tu pregunta diciendo que, desde el principio, el estudio de la filosofía fue para mí más que una simple reflexión sobre las ciencias. También esperaba que abriera un espacio para la experiencia del arte y su proximidad desde el punto de vista del cuestionamiento filosófico. Y esa ha sido básicamente mi tarea, aunque haya tomado algunos largos desvíos.”<sup>23</sup>

El arte es una experiencia que procura un encuentro con la verdad, un acceso distinto y que no depende exclusivamente de las capacidades del observador. La virtud de esta experiencia es que integra aquello que la obra es, su verdad y al tiempo al sujeto que está en su dinámica, la cual es presentada por Gadamer en la noción de juego. La obra de arte tiene una realidad ontológica independiente, el sujeto se ve interpelado por esta y responde ante lo que recibe, semejante al guardameta de fútbol que en el juego responde al balón que se acerca. “Al tratarse de una obra de arte, el juego se condensa en una figura, una obra que cautiva y que me descubre algo esencial, que se refiere a lo que es, pero que se refiere también a mí” (Grondin, 2008, pp. 74-75), en otras palabras, una hermenéutica que es encuentro e interpretación del ser del mundo, de lo que es, pero al tiempo interpretación y encuentro de sí mismo, de ahí el verdadero interés del preguntar hermenéutico que se resume en estas palabras de Gadamer (1998): “La verdadera cuestión no era cómo se puede comprender el «Ser», sino cómo la comprensión es «Ser»” (Verdad y método II, Sobre la problemática de la autocomprensión, p. 125)

---

<sup>23</sup> “from the beginning I was drawn to art... So I would answer your question by saying that from the very beginning the study of philosophy was for me supposed to be more than merely a reflection on the sciences. It was also hopefully going to open up a space for the experience of art and its neighborhood to the standpoint of philosophical questioning. And that has basically remained my task, even if it has taken some long detours.” Gadamer (2007) pp. 411-412. Traducción propia

Hay entonces un giro importante en la hermenéutica que le impone al comprender una característica que no se conforma con la aclaración de pasajes ambiguos o confusos o con ser una mera metodología científica, es ahora una interpretación sobre el mundo y nuestra presencia específica en él (Grondin, 2009, El legado de la hermenéutica, p. 17).

Ahora bien, el pensamiento del profesor Grondin sobre el sentido se inserta en la tradición de la hermenéutica de Gadamer y de esta configuración del comprender y la interpretación. ¿Qué esperamos comprender del sentido de las cosas? Grondin (2018, pp. 35-36) distingue varios matices que dan luz a ese esfuerzo vigilante por el ser y sus razones al decir que el comprender es:

- “ante todo *prender juntos*” afirmación con la que Grondin piensa en la etimología de la palabra en su sentido de “abrazar, ceñir o rodear por todas partes algo”<sup>24</sup>, es la totalidad de comprender no solo el mundo, sino la misma condición abarcadora del esfuerzo por comprender como naturalidad y presencia del hombre en el mundo.
- “someterse a las cosas y penetrar su interioridad”, es decir, mantener la tensión del sentido de la realidad de las cosas entre lo particular y general de su manifestación, lo que resalta esa característica de ser una tarea en constante desarrollo y nunca acabada, en apertura y consideración del sentido en la acepción del genitivo subjetivo.
- “comprenderse a uno mismo” significa que el esfuerzo vigilante por el ser que hemos mencionado en la metafísica, requiere una comprensión desde uno mismo, no a la distancia,

---

<sup>24</sup> Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española: <https://dle.rae.es/comprender>

sino desde la realidad propia que afirma al sentido de la vida misma en un trabajo constante desde la existencia.

- “siempre una comprensión dicha” porque precisamente la hermenéutica hace énfasis desde Gadamer en esta característica de que el “ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 2003, p. 567) no en una reducción de lo real a la estructura lingüística, sino como una apertura de la comprensión en el diálogo que supone la existencia misma, en palabras de Grondin (2009): “el carácter dialógico de todo discurso que nace en respuesta a la interpelación de las cosas mismas” (p. 30). El lenguaje es para la hermenéutica un aspecto fundamental pues desde allí Gadamer propone el carácter universal de la misma, tema que trataremos en el siguiente apartado de este capítulo en su importancia por el diálogo interior.

- “aceptar”, aquí Grondin recurre a la expresión “consentir” o si se quiere sentir-con, en la que se plantea un camino junto al sentido de la cosa, asumir el ser de la realidad en la apertura del ver.

- “comprender algo de” las cosas, de la vida, del mundo. Su aspiración se encarna en la totalidad, pero la comprensión es sobre alguna parte de eso a lo que nos enfrentamos y nos transforma.

Estos sentidos del comprender afirman su actividad como un conocimiento que se inscribe en la experiencia, desligando su capacidad de una mera operación epistemológica y reencontrando su vocación metafísica que se orienta al ser de las cosas. Por lo anterior es que podemos hablar de una hermenéutica metafísica, en donde la primera consiste en un esfuerzo por comprender y la segunda en una tentativa por comprender al ser a partir de sus

razones, por lo tanto, afirma Grondin (2018) “en las dos se descubre la misma aspiración” (p. 8) elemento que no es irrelevante, pues la propuesta de nuestro pensador no radica en subsumir una tradición en otra, o aparejar el contenido de los hermeneutas como trabajos metafísicos y viceversa, es identificar esta vocación de la pregunta por excelencia de la filosofía y plantearla de manera coherente a su importancia, en tal caso es posible hablar de una hermenéutica metafísica o de una metafísica hermenéutica pues en esta relación como dice nuestro autor (2018): “los términos de metafísica y hermenéutica quieren ser entendidos como sustantivos y adjetivos: es a la vez la metafísica la que es hermenéutica y la hermenéutica la que es metafísica” (p. 7). Expuestos los argumentos de la pregunta por la vida como la cuestión por excelencia de la filosofía desde esta hermenéutica metafísica, veamos el planteamiento sobre su sentido.

## **2.2 SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA Y EL DIÁLOGO INTERIOR.**

Desde esta perspectiva que nos abre la hermenéutica metafísica podemos plantear en qué consiste realmente la cuestión por el sentido de la vida y su afirmación en la filosofía, pues a priori, es válido pensar que la única exigencia de esta pregunta es una respuesta: afirmativa o negativa, no obstante, fijar este tema en el esfuerzo por comprender el ser y sus razones exhibe varios matices que conviene señalar.

La comprensión presenta una bilateralidad interesante, ya que en primer lugar, podemos entenderla como un dirigirse al ser de las cosas, al ubicar la cuestión en el plano de un encuentro o interacción, que de entrada descarta que el sentido de la vida haga alusión

solamente a una determinada posición intelectual y definitoria en la que el ser humano es el creador de dicho significado; en segundo lugar, reviste la acepción dinámica en la cual ese encuentro con las cosas significa al mismo tiempo un encuentro consigo mismo, un ver las cosas desde una mirada particular, desde una presencia específica en el mundo, pues si bien lo que se trata de comprender es algo de las cosas, precisamente esto se puede llevar a cabo gracias a que el individuo puede sentir dicho sentido. No basta entonces solamente o aducir razones para la configuración de la respuesta o dirigirse pasivamente a las razones de las cosas mismas, es necesario hacer honor a ese doble movimiento que no son fases de un proceso sino características de esa comprensión que somos.

Lo anterior muestra la profundidad de la cuestión y amplía el horizonte de la misma en el entendido que es una indagación filosófica que no aspira a confeccionar una respuesta dogmática o de catecismo, sino a descubrir en la reflexión esa continuidad de la pregunta y la posibilidad en el ejercicio que esto representa para el ser humano de encontrar el sentido buscado. La vida es lugar de comprensión de lo que significa y significamos con ella, de la inteligencia del hombre que se dirige a la inteligencia de las cosas y viceversa, por lo que la palabra sentido no guarda una única definición, es necesario en ese caso como dice Grondin (2018) realizar una arquitectura del sentido (p.71) de suerte que al hacerlo reconozcamos el sustento de esta labor de la hermenéutica metafísica.

### 2.2.1 Los sentidos del sentido

Grondin reconoce en las lenguas latinas por lo menos cuatro sentidos del sentido<sup>25</sup>, la necesidad de esta aclaración no obedece a una ambigüedad o abuso del término, más bien remite a aquella bilateralidad que hemos mencionado y que ubica el sentido en esos dos lugares, en apariencia opuestos, que son las cosas y el ser que siente el sentido. La indagación por la vida encuentra en esta aclaración del término el marco para no caer en la pretensión de un conocimiento objetivable que separe esos lugares comunes de la comprensión. Veamos los sentidos:

a. el *sentido direccional*. “El sentido es aquí la dirección que adoptan las cosas: el sentido de la corriente, del viento o de los astros, el sentido de las agujas de un reloj, el sentido de una evolución” (Grondin, 2018, p. 72), esta primera afirmación del término alude a la orientación de las cosas que referida a la vida demuestra esa naturalidad y dinámica de la existencia. Sugiere al tiempo que la vida se mueve en una dirección manifestada en el orden de la misma, es decir, pensar en la extensión que comprende lo que llamamos vida biológica entre el nacimiento y la muerte, por otro lado, la constatación de una posible dirección o finalidad en la que se mueve nuestra existencia.

En el primer caso, esta finitud no quiere exponer la fatalidad angustiante de la muerte y lo que esto significa, se dirige mejor a la evidencia de una extensión que esperamos tenga un significado para nosotros, es más, la certeza de este hecho es una de las motivaciones para

---

<sup>25</sup> Esta propuesta del cuádruple sentido del sentido está recogida en diferentes obras del autor: Sobre el sentido de la vida (2005, pp 35-42), Hablar sobre el sentido de la vida (2012, pp 71-78) Sobre el sentido de las cosas (2018, p 70-75)

la pregunta por el sentido, pues es la condición de posibilidad de la expectativa o deseo de vivir antes de morir; en este sentido el profesor Grondin recuerda el gusto con que Gadamer se refería al *Prometeo* de Esquilo (Grondin, 2005, pp. 87-88). En la mitología griega Prometeo no solo fue el encargado de entregar a los hombres la ciencia y el fuego, sino también de otorgarles el olvido del día y la hora de su muerte, antes de esto los seres humanos vivían en la profundidad de cuevas en la espera angustiante de su muerte, tras el regalo divino salieron de su encierro y se dedicaron al cultivo de lo humano avanzando en la espera de un porvenir, una esperanza, que afirma Grondin (2005) “no designa aún para él (Esquilo) una esperanza en un más allá de la muerte. Designa solamente la esperanza en la vida, en la sobrevivencia, la confianza que nos permite hacer proyectos y emprender cosas” (p. 88). La certeza de la muerte que no cae en la angustia que inmoviliza sino precisamente lo contrario.

En el segundo caso, esta dirección expresa finalidad, Grondin (2005) lo señala como la esperanza de vida (p. 75), si nos planteamos la pregunta por la vida es porque guardamos la expectativa que la dirección en la que nos dirigimos sea la correcta, por eso decíamos que el camino hacia la muerte no es una reacción nacida de la angustia, es en cambio, una mirada llena de espera por la finalidad que mueve el existir. Pensemos, por ejemplo, que el sentido de la corriente de un río tiene un movimiento, un curso, una dirección que se puede reconocer de principio a fin, pero al tiempo una finalidad, en otras palabras, un océano al que se dirige. Esto para la vida muestra un moverse hacia un algo que es la finalidad misma, que reposa en la idea de lo que esperamos de la vida, que no es más que un

bienestar, una vida mejor, una vida buena. De nuevo son los griegos<sup>26</sup> quienes para Grondin (2005) expresan mejor esta característica, pues “gustaban decir que todas las cosas tienden hacia el Bien” (p. 77); así como la planta se dirige y crece en la búsqueda del sol que le permite el sustento y el desarrollo de su naturaleza, esperamos de la vida que sea la mejor y que responda a esa aspiración de bien.

b. *El sentido significante*. “Las cosas tienen o pueden tener un significado y una lógica” (Grondin, 2018, pp. 72-73) esta es una afirmación que tiene una relación más estrecha con lo que denominamos como el sentido de las palabras, por eso Grondin utiliza el ejemplo de los vocablos desconocidos, bien sea de la lengua materna o de una extranjera, bastaría con dirigirse a la explicación de alguien o un diccionario para reconocer aquello a lo que la palabra hace referencia, también obedece esto a los gestos, situaciones o circunstancias que requieren claridad para penetrar en lo que quieren significar. Tratándose de la vida no existe un diccionario donde se pueda consultar una respuesta por el significado existencial de la misma, pero sí podemos presentar la tentativa de que esta vida tiene una razón, es decir, un significado que se orienta al bien. Así pues, el sentido que la vida nos presenta tiene relación con la utilidad de la misma entendiendo esto como finalidad, eso es lo que esperamos, allí radica nuestra aspiración. Si bien no resulta fácil dar una definición exacta del significado de la vida, si es posible establecer que ese sentido lo podemos ver en el hecho mismo de vivir, en otras palabras, que incluso en el aparente sinsentido se presupone la expectativa que esta existencia tenga un significado. Lo anterior confirma a nuestro modo de ver, que este sentido tiene un carácter inmanente, pues en el caso de no llegar por

---

<sup>26</sup> Hace referencia a Platón y Aristóteles, en lo que concierne al primero podemos señalar la idea de Bien defendida en la República (VI, 508c) bajo la metáfora del sol; y en orden al segundo en La Ética a Nicómaco “el bien es aquello a que todas las cosas tienden” (I, 1, p. 1)

medio de la reflexión a la concreción de dicha orientación, aún sigue existiendo la aspiración de la misma.

c. *El sentido sensitivo o el sentido entendido como capacidad de sentir* (Ibíd., p. 74), lo que hemos mencionado ya en varias ocasiones como la inmanencia del sentido o perteneciente a las cosas, puede ser sentido por nosotros en la captación de esta orientación o significado; aquí la definición se dirige a esa capacidad de percibir el ser de las cosas. En primera medida, alude a los cinco sentidos por los cuales captamos dicho sentido y de ahí según el profesor Grondin vienen otros usos del sentido como “extensiones metafóricas de la noción que la asimilan a algún don, el de estar abierto a la realidad de una manera particular, y que todos comprendemos espontáneamente” (Ibíd.) por ejemplo, el uso de la expresión cuando se dice: tiene buen sentido del humor que alude a lo divertido o apropiado de la forma de ser, o sentido de orientación que se refiere al situarse en un lugar y conducirse por ese conocimiento, o incluso cuando habla de buen sentido en la música advirtiendo una disposición específica y particular al gusto estético de la misma o a la ejecución magistral del intérprete. Por otro lado, esta capacidad de percepción entiende no solo los medios por los cuales se percibe, sino también y apoyado en este uso metafórico mencionado, una forma de encontrar un cierto sabor a la vida, nuestro autor recurre a la proximidad etimológica del latín para resaltar esta cuestión.

Lo hace mencionando un pasaje de *La Trinidad* de Agustín<sup>27</sup>, en el cual le interesa menos el contexto de la afirmación que la implicación misma sobre el sentido de la vida que lee en Agustín, a partir de la siguiente frase: *sed quia magis vivit cum sapit, minusque cum desipit*<sup>28</sup>, la traducción a la que se refiere Grondin (2005) es esta: “el alma tiene que existir siempre, ella vive "más" si es "sentida" y menos cuando es "no sentida"”, (p. 41) los términos en cuestión aquí son *sapit* y *desipit*, lo particular es que el uso agustiniano de las palabras señaladas las acerca al verbo *sapere* (comprender, entender) cuestión que aparece en la versión en español del mismo texto bajo la traducción de Luis Arias, a saber: “y como siempre es alma, siempre vive; pero su vida es más intensa cuando su ciencia es más sensata, y menos cuando entontece” (Agustín, s.f., *La Trinidad*, V, IV, 5), pues bien, *sapere* en su etimología también es definido como gustar o saborear<sup>29</sup>, lo que permite que se dé esta relación magnífica entre el conocimiento y el saborear. Esta posición exhibe una característica particular del sentido de la vida, la dispone en orden a un sabor, una apertura de nuestro sentir por apreciar lo específico que sazona la existencia, si nos es permitido decirlo así, en otras palabras, su significado.

d. *El sentido reflexivo de las cosas*. Esta capacidad de captar el sentido exhibe que, a propósito de lo percibido, el hombre puede hacer un juicio sobre ese sentido. Dice Grondin (2018) “a fuerza de saborear y de sentir las cosas (el sentido en el tercer sentido), llegamos

---

<sup>27</sup> En el texto *Sobre el sentido de la vida*, tanto en su versión original (Du sens à la vie. Québec: Bellarmin. p. 32) como en la traducción al español de Jorge Dávila (2005), la cita está mal referenciada, ya que aparece ubicada en el libro V, capítulo V, numeral 6 de la *Trinidad*, no obstante, corresponde al capítulo IV, numeral 5 del mismo libro. Esto ha sido constatado en la versión web de la obra en el original (latín): <https://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm> y castellano en la traducción de Fr. Luis Arias: <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>, por otro lado, en la versión impresa de la editorial BAC del mismo traductor. Agustín, S. (1948). *La santísima Trinidad*. En A. C. Luis Arias (trad.) Madrid: BAC, pp. 400-401

<sup>28</sup> Traducción Luis Arias en: <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>

<sup>29</sup> Tomado de: <https://es.glosbe.com/la/es/sapere>

a desarrollar una estimación general del curso de las cosas («a mi juicio»), un sentido de las cosas” (p. 74), nuestro autor ve aquí una capacidad reservada al ser humano que le favorece en la toma de decisiones, la realización de actividades, pues en el entendimiento del mundo se origina la sensatez que conduce su forma de vivir en relación con sí mismo y los demás.

Vemos que en esta explicación nuestro autor demuestra cómo en la consideración sobre el término sentido aparece este encuentro hermenéutico del mundo y el individuo, la evidencia de una inteligencia propia de las cosas (genitivo subjetivo) y al mismo tiempo de una inteligencia del hombre que percibe y reflexiona sobre la primera (genitivo objetivo), no como fases cronológicas de un proceso metodológico, sino como la interacción natural por la que la comprensión es el modo de ser particular del ser humano. La pregunta por el sentido de la vida, es la cuestión por la orientación, finalidad o significado que podemos descubrir en la existencia misma, un elemento que compromete al hombre por el hombre mismo. En este punto se halla la centralidad de la filosofía en el ejercicio del pensar que veremos a continuación.

### **2.2.2 El diálogo interior en el sentido de la vida**

El escenario sobre el que la pregunta por la vida aparece es la existencia misma del individuo, el cual no puede situarse a distancia y contemplarla como si fuese un elemento ajeno, objetivable y exterior de sí, el ser humano es un ejercicio existencial para sí mismo que abre un horizonte de comprensión en donde el punto de inicio es el yo que indaga por

el sentido. Por lo que podemos afirmar con Grondin (2005) que “uno jamás puede partir si no de su propia actividad de pensamiento” (p. 13) para hablar de la vida.

La existencia, que es la reflexión de nuestro estudio, es, entonces, el motivo sobre el que versa nuestro pensar, pues en el hecho mismo de vivir somos lanzados a la interpretación del significado de este acontecer. En tal caso, si el individuo es quien pregunta por su existencia, por el sentido de esta, no habrá otra respuesta que aquella que él mismo puede descubrir en las experiencias de percibir y reflexionar la vida. La manera de este encuentro hermenéutico que somos como pregunta y respuesta por la vida es el diálogo interior. Grondin (2005) lo define así:

Entenderemos entonces aquí por diálogo interior únicamente el hecho, muy crudo, muy brutal, pero verificable en cada cual, de que somos el lugar en donde se plantea la pregunta por el sentido de la existencia, de que esa pregunta se dirige a nosotros y de que somos nosotros quienes tenemos que responderla (pp.18-19)

Esta definición de diálogo interior tiene tres implicaciones que pueden ayudarnos en la tarea de desarrollar su significado y por ende su importancia. Primero, que el ser humano es el lugar donde se plantea la pregunta por el sentido, elemento que hemos mencionado en diferentes momentos de este trabajo y que es necesario perfilar desde el acontecimiento del ser, allí es donde confluye el pensamiento como respuesta al percibir. La hermenéutica que explica este hecho, es aquella que integra el genitivo subjetivo y el genitivo objetivo, no hay más una relación unidireccional entre quien comprende y lo comprendido, en la cual el

primero otorgue peso ontológico y epistemológico al segundo, más bien se entiende una comprensión que se da en el diálogo entre el ser que interpela a través de su sentido y razones y aquel que siente este sentido, así pues como la reflexión se ubica en el genitivo objetivo, es decir, en el hombre que puede percibir lo que dice la vida y partir de esto reflexionar, el ser humano es el único que se pregunta por la existencia.

La segunda implicación es que la pregunta parte de nosotros y se dirige hacia nosotros, esto significa que si la vida nos plantea una pregunta por su ser y nuestra respuesta es el ejercicio de la indagación y la reflexión de lo percibido, este diálogo es conversación consigo mismo, Grondin (2005) en este caso afirma que “el diálogo interior es siempre el advenimiento del pensamiento” (p. 20) y que este es “en primerísimo lugar un diálogo del alma consigo misma” (p. 19) idea que el filósofo canadiense encuentra en Platón adherida al principio socrático del examen de sí mismo (Ibíd.) Hay por lo menos dos menciones sobre el pensamiento como diálogo interior en Platón:

- En el *Teeteto* (1988) la cual pone en pregunta de Teeteto y respuesta de Sócrates esta idea:

TEET. - ¿A Qué llamas tú pensar?

SÓC. - Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración. Por lo menos esto es lo que yo puedo decirte sin saberlo del todo. A mí, en efecto, me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse

ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras. (pp. 272-273. 189e)

- En el *Sofista* (1988), cuando afirma que: “El razonamiento y el discurso son, sin duda, la misma cosa, pero ¿no le hemos puesto a uno de ellos, que consiste en un diálogo interior y silencioso del alma consigo misma, el nombre de razonamiento?” (p. 471. 263e)

Ambas citas están en el contexto de la observación sobre la verdad o falsedad de la opinión, no obstante, su importancia aquí radica en mostrar el pensamiento como la conversación consigo mismo que es el hombre en relación con la pregunta por la vida. De forma que no hay otra posición que el individuo pueda asumir frente a la tensión existencial que él representa para sí.

Lo anterior da lugar a la tercera implicación de la definición de diálogo interior, la cual consiste en que somos nosotros quienes tenemos que responder esta pregunta. Dicha respuesta está anclada en la espera de sentido, que no es según Grondin (2005, p. 16) una certidumbre, un dato objetivo, sino una esperanza y aspiración por la mejor vida posible que excede la pretensión de verdad de una mera definición humana y que en la contemplación del sentido de la vida, es decir en sentir su orientación, finalidad y saborear lo que manifiesta, descubre que este curso entre el nacimiento y la muerte es sensato y merece la pena ser vivido. De manera que la respuesta no se limita a una escueta afirmación o negación sobre el tema, más bien se funda en la importancia de la pregunta que plantea el ejercicio constante del examen de sí mismo, desde el cual nace un compromiso del

individuo por sí, nuestro autor lo dice así: “Responder (del latín *re-spondere*) es siempre comprometerse consigo mismo, como bien lo dice el verbo latino *spondeo* (me empeño, yo prometo)” (Grondin, 2005, p. 16).

Este compromiso consigo mismo como respuesta a la pregunta no dicta, por un lado, como hemos mencionado, una afirmación dogmática o de catecismo, ni una única manera de vivir, sino que permite que el diálogo interior que somos comprometa esa aspiración por la mejor vida o sobre-vida como lo llama Grondin (2005, p. 86) de forma que en la contemplación de la misma descubra una sensatez del sentido por el que se conduce. Por otro lado, ubica el diálogo interior como la clave y centro de la pregunta por la vida, es decir del pensamiento y la filosofía, nuestro autor lo expresa mejor:

Es así como comprendo la filosofía y el evento de nuestra existencia, e incluso de nuestra «sustancia»; digo «sustancia», en el sentido de que el diálogo interior que somos permanece como «sustrato» del conjunto de nuestras experiencias que hace de nosotros “sujetos” (Ibid, p. 19)

La consideración de este diálogo como fundamento y su afirmación como sustancia de nuestras experiencias no quieren definirlo ni como una trastienda psicológica a priori, ni como una construcción lingüística de significado que haga posible la misma, se refiere más bien a la tensión que jalona la búsqueda de sentido como algo natural al ser humano, elemento que no es menor, pues la hermenéutica metafísica centra su atención en la escucha del sentido. Lo anterior unido a la comprensión como diálogo, nos remite a una

consideración del lenguaje del sentido, pues como dice Grondin “una vida que tiene y que tendrá «sentido» será una travesía habitada por significados, una trama llevada al lenguaje que, a su vez, será siempre llevada por el lenguaje”. (Ibíd., p. 55) ¿qué significa esta posición del lenguaje en la hermenéutica?

Significa dos cosas, por un lado, que la comprensión es una comprensión dicha, es decir, “es siempre un proceso lingüístico” (Grondin, 2008, p. 86), en el que se da la realización de la misma, y, en segundo lugar, que “el objeto de la comprensión es también lingüístico” (Ibíd., p. 88).

En el primer caso, la comprensión es el resultado del encuentro entre lo comprendido y quien comprende, pues al ser el individuo interpelado por un significado se genera este diálogo pregunta-respuesta, que traduce el sentido de las cosas (genitivo subjetivo) en comprensión y actualización del significado (genitivo objetivo), es decir, el proceso lingüístico de la exteriorización, por eso mencionábamos que el diálogo interno es advenimiento de pensamiento, pues pensar en el significado nos lleva a una relación de pertenencia con el mismo. Lo anterior entiende pues que el pensar y la comprensión están dados en lenguaje, contrario a la consideración de este como un mero instrumento de aquellos, que situaba al lenguaje en un segundo lugar en el conocimiento, tesis que Gadamer denomina como el olvido del lenguaje en la tradición del pensamiento filosófico. Solo en Agustín y la idea de la encarnación cristiana, encuentra Gadamer una excepción a este olvido (Gadamer, 2003, p. 502). Influencia que mostraremos someramente en este

apartado, con promesa de profundidad en la convergencia de Agustín y Grondin del siguiente capítulo.

La tesis estriba en que, así como en el proceso de la Trinidad El Hijo no significa una mera exteriorización de Dios que lo configuraría como un subordinado trinitario, sino que existe identidad esencial, de la misma forma el lenguaje no ocurre posterior al pensamiento, este mismo es ya lenguaje como verbo interior que persigue el sentido de las cosas y su encarnación como verbo exterior que comprende algo de este sentido. El diálogo interior es el sustrato de la experiencia de sentido en la comprensión, pues hace posible que todo aquello que tenga sentido pueda ser sentido, o mejor aún, comprendido en el proceso lingüístico. No obstante, esta idea no constituye, como mencionamos, una reducción del verbo interior a una estructura exterior y lingüística, ya que el primero excede al segundo en tanto lo que se dice de las cosas no dice todo lo que las cosas mismas dicen de ellas, el “diálogo interior es siempre del querer-decir, el de lo que quiere ser expresado y entendido por la palabra” (Grondin, 2005, p. 59).

En el segundo caso, no solo el proceso de la comprensión es lingüístico, sino también el objeto mismo. Podemos remitir este punto a la famosa cita de Gadamer (2003) en *Verdad y método*: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (p. 567), en la entrevista que Grondin hizo a Gadamer y que ya hemos citado, al cuestionarle por el sentido de esta afirmación, este responde “sobre todo quiere decir: un ser que puede ser experimentado y comprendido; y esto significa: el ser habla. Solamente por el lenguaje el ser puede volverse

comprensión”<sup>30</sup>. Si en la anterior posición veíamos el genitivo objetivo llevado al lenguaje, ahora vemos el genitivo subjetivo llevado por el lenguaje, pues el ser que habla, dice su significado, expresa una manifestación con lo que es, de manera inmanente e independiente al sujeto que comprende, dice atinadamente Grondin (2008): “La idea central de Gadamer es, más fundamentalmente aún, que es el lenguaje lo que pone de relieve el ser del mundo, porque hace que se exprese el lenguaje de las cosas mismas” (pp. 88-89) El diálogo interno es por esto el sustrato de la experiencia del ser humano, pues encarna la aspiración del sentido en la manifestación del lenguaje.

Esta idea de diálogo interior es el quicio en el cual Grondin muestra la centralidad filosófica del sentido de la vida de dos maneras, primero, este pensar por y en sí mismo obedece a una preocupación de todo ser humano, no es un tema privatizado o de pertenencia a un grupo determinado, tampoco requiere unas condiciones especiales, lo que afirma la naturalidad del asombro que identificamos como lo filosófico mismo, es decir, cada ser humano al tomarse a sí mismo como terreno de indagación por la vida es un filósofo, pues el punto de partida no es otro que la experiencia de ser; por otro lado, la filosofía que llamamos “profesional”, a pesar de mostrarse desde algunas posiciones distante y contraria de la importancia de esta cuestión y su pertinencia, mantiene el interés y la esperanza por el sentido gracias a esta vía de la indagación personal, esto es lo que ve Grondin en la afirmación que Platón (1985) presenta en la Apología de Sócrates: “una vida sin examen de sí mismo no merece ser vivida” (p. 180). Por lo que corresponde a una hermenéutica metafísica darle voz a esta aspiración natural por el sentido de la vida.

---

<sup>30</sup> Above all it means: being that can be experienced and understood, and it means that Being speaks. Only via language can being be understood. Gadamer (2007). The Gadamer reader. A Bouquet of the Later Writings. p. 416 Traducción propia

### 3. AGUSTÍN Y JEAN GRONDIN: CONVERGENCIA FILOSÓFICA SOBRE EL SENTIDO DE LA VIDA

Y tú, Señor Dios mío, escucha, mira y ve, y compadécete y sáname; tú, a cuyos ojos estoy hecho un problema (*mihi quaestio factus sum*), y ésta es mi dolencia. (San Agustín, s.f., *Las Confesiones*, X, XXXIII, 50)

Este capítulo tiene como propósito plantear una convergencia filosófica entre Agustín y Jean Grondin en el interés por la cuestión sobre el sentido de la vida y la comprensión de la misma, intento que de manera indirecta se puede ver en los apartados anteriores y que afirmaremos en este siguiendo la ruta de los autores en las obras que ya han sido citadas, de manera especial *Las Confesiones* en el caso del primero y *La belleza de la metafísica* (2019) y *Sobre el sentido de la vida* (2005) para el segundo.

No podemos desconocer la dificultad que tácitamente acompaña nuestra posibilidad en esta intuición, a saber: la distancia histórica entre los dos autores, problemática que concierne a la mayoría de los esfuerzos que implican este tipo de relaciones filosóficas de largo aliento en la historia del pensamiento. No obstante, la pregunta por la vida representa una cuestión importante en el pensamiento de los autores, pues ambos muestran la tensión del trabajo que cada ser humano representa para sí mismo, Agustín desde la inquietud existencial que abre y dirige *Las Confesiones* y Grondin en el sentido de la vida como el interés principal de la filosofía. La distancia temporal puede ser salvada por la cercanía del pensamiento que inscribe la filosofía en una forma de vida que tiene una orientación, finalidad y por

extensión significado, postulados que nos recuerdan la consideración hermenéutico-metafísica en la que el profesor Grondin ubica la discusión, al respecto este último propone que el pensamiento de Agustín se dirige en este sentido pues: “para decirlo en términos agustinianos, la metafísica es la búsqueda de sentido nacida de la inquietud del corazón humano” (Sobre el sentido de las cosas, 2018, p.32). De ahí que la intuición supera el mero hecho de ver un mismo interés en dos autores, se trata de constatar en Agustín la posibilidad de este problema en relación con los términos y definición del sentido que plantea Grondin.

Partimos de la idea del encuentro entre los pensadores, ya que esta búsqueda agustiniana concuerda con el esfuerzo vigilante por la comprensión del ser, no obstante, la pregunta por el sentido de la vida en Agustín no aparece de manera explícita en su obra. En *Las Confesiones* el término sentido<sup>31</sup> es asumido de varias maneras:

a. En la mayoría de casos como traducción de *sensus*, que significa “sensación, sentido”<sup>32</sup> referido a los cinco sentidos del cuerpo y la sensación de los mismos, si bien su uso está orientado a la tarea que realizan los sentidos, que conduciría en apariencia a la posible relación con el tercer sentido del sentido que Grondin explica en su arquitectura del término y definición, también muestra la postura agustiniana sobre la dispersión que estos generan en el hombre, cuando aquel fija su mirada en el mundo y las cosas buscando en su apariencia y mutabilidad la verdad y estabilidad, este tipo de concepción sobre los sentidos

---

<sup>31</sup> Aparece en 83 ocasiones distribuidas así: 73 traduciendo *sensus* en sus diferentes casos de declinación; 4 menciones traduciendo *intellectus*, en estos pasajes se dirige el término al sentido interior de las Escrituras como significado espiritual, y por último 6 usos de *sensu* para mencionar el sentido alegórico también en las Sagradas Escrituras.

<sup>32</sup> <https://es.glosbe.com/es/la/sentido>

del cuerpo no debe sorprendernos, pues responde a la forma en que Agustín entiende la búsqueda existencial del ser como una vuelta a la unidad y estabilidad en las ideas de orden, belleza y bien que caracterizan la realidad ontológica del mundo, tendremos oportunidad de tratar esto más adelante.

b. Hay otra alusión a la palabra sentido como la traducción de *intellectus*<sup>33</sup>, que el mismo diccionario traduce como “comprensión, inteligencia”, significado que tiende la alternativa de otra vinculación con la propuesta del profesor Grondin.

Uno de los pasajes en que se muestra esta traducción tiene como contexto el relato de Agustín sobre Ambrosio y como este dedicaba el poco tiempo libre que le quedaba, después de su actividad como obispo de Milán, a la lectura de las Escrituras:

Cuando leía, lo hacía pasando la vista por encima de las páginas, penetrando su alma en el **sentido** sin decir palabra ni mover la lengua.

Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor **intellectum** rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. (San Agustín, s.f., Las Confesiones, VI, III, 3)

Nos interesa más la relación de la traducción que la historia mencionada por el autor. Aquí sentido alude al significado que esconde la Escritura y al cual la comprensión se dirige, elementos que podemos comparar a lo que Grondin ha llamado como genitivo subjetivo y

---

<sup>33</sup> <https://www.didacterion.com/esddl.php>

genitivo objetivo. Este uso del sentido como traducción de *intellectum*<sup>34</sup> concuerda con las características de la hermenéutica que el profesor Grondin expone en el encuentro que representa la comprensión entre el ser de la cosa que se muestra y el sentir que lo percibe y juzga, por eso creemos posible hablar aquí de inteligencia, pues ambos momentos de la interpretación exhiben un ordenamiento propio de cada uno. La inteligencia como muestra de orden, por un lado, plantea la realidad ontológica que es el significado de la cosa, por el otro, la dirección del ser humano a este sentido.

Salta a la vista que Agustín no se refiere en el pasaje anterior a la vida, sino a una actividad interpretativa del texto sagrado, pero como dice Grondin (2002) “el querer entender las escrituras no es un proceso indiferente y puramente epistémico, que se desarrolla entre el sujeto y el objeto, sino que da testimonio de la fundamental inquietud y manera de ser de una existencia que aspira a encontrar un sentido” (p. 63), testimonio que muestra esa comprensión que es el ser humano frente al mundo y sí mismo, la cual intenta resolver en el intercambio dialógico de pregunta y respuesta que resume la aspiración que habla en el interior del hombre.

### **3.1 COMPARATIVO ENTRE LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA Y EL DIÁLOGO INTERIOR DE GRONDIN**

La convergencia entre los pensadores a propósito de la pregunta por la vida excede la mera relación terminológica de la palabra sentido en *Las Confesiones* de Agustín, pues si bien en

---

<sup>34</sup> Acusativo de *Intellectus us*

esta se puede interpretar una semejanza inicial, por sí sola no logra exhibir en su totalidad los fundamentos metafísicos y hermenéuticos en los cuales Grondin ve el desarrollo del problema y vincula el aporte de la tradición en función de su importancia, en este caso, nos parece que este vínculo que elabora Grondin esboza elementos fundamentales del pensamiento agustiniano en la inquietud que el Hiponense propone como el dinamismo de la obra que aquí hemos referenciado.

Este punto de encuentro es la propuesta de Grondin del diálogo interior como el escenario de la pregunta por el sentido de la vida, en tanto que esta tensión se presenta como una conversación del hombre consigo mismo, es una intuición que ve en Platón cuando este afirma, por lo menos en dos ocasiones, que el pensamiento es una conversación del alma consigo misma. En Agustín podemos observar esta misma condición en varios pasajes de *Las Confesiones*, atreviéndonos a decir incluso que la obra misma va acompañada por el fondo de esta interioridad, no obstante, es en los *Soliloquios* donde se ve con más claridad la convergencia sobre este punto; esta obra, perteneciente al grupo de los escritos filosóficos de Casiciaco tiene la característica de diálogo interior que su autor define de este modo: “Escribí también entonces dos volúmenes, siguiendo mi interés y el amor que tenía por indagar la verdad sobre lo que más deseaba saber, interrogándome y respondiéndome, como si fuésemos dos, la razón y yo, siendo uno solo. Por eso llamé a esta obra Soliloquios.” (s.f., *Las retractaciones*, I, 4, 1) La conversación entre Agustín y su razón tiene un interés específico al igual que la del ser humano:

R.- ¿Qué quieres, pues, saber?

A.- Todo cuanto he pedido.

R.- Resúmelo brevemente.

A.- Quiero conocer a Dios y al alma.

R.- ¿Nada más?

A.- Nada más. (s.f., Soliloquios, I, II, 7)

Las palabras del Hiponense son el ejemplo escenificado de la conversación existencial, pues presenta el elemento pregunta-respuesta que configura la indagación como diálogo, por otro lado, pone el acento en la aspiración por conocer, o mejor aún comprender, en este caso a Dios y el alma. Lo que nos interesa subrayar es la relación entre comprensión y lenguaje, la cual presentamos de manera parcial en el segundo capítulo y conviene profundizar en el siguiente apartado.

### **3.1.1 El lenguaje del sentido y el verbo interior**

El diálogo interior es una conversación consigo mismo, una indagación que subyace a toda experiencia y aspiración de comprensión del sentido de la vida, lo que hemos podido ver como el ser mismo de la filosofía, recordemos lo que Grondin (2005) afirmaba al respecto:

Es así como comprendo la filosofía y el evento de nuestra existencia, e incluso de nuestra «sustancia»; digo «sustancia», en el sentido de que el diálogo interior que somos permanece como «sustrato» del conjunto de nuestras experiencias que hace de nosotros “sujetos” (p. 19)

El esfuerzo de comprender el ser revela entonces esa naturalidad de la aspiración del conocimiento que hemos identificado en ambos autores, lo interesante es que la conversación a la que nos referimos es un proceso dialógico, es decir, del lenguaje, lo cual no intenta reducir la experiencia del mundo y de la vida a estructuras lingüística externas, pero que tampoco quiere dejar en el lenguaje un mero instrumento para la expresión de un pensamiento que existiría incluso antes del lenguaje mismo. Lo anterior apunta a la comprensión como lenguaje, a una expresión del sentido que en primer lugar habla (genitivo subjetivo), y, en segundo lugar, escucha y reflexiona sobre el sentido desde una expresión dicha y compartida (genitivo objetivo).

La mencionada relación hermenéutica es propia de Gadamer quien entiende en el desarrollo del pensamiento occidental, una posición contraria, la cual estriba en un olvido del lenguaje, cuya problemática es que desconoce la importancia de este, reduciéndolo a un mero nominalismo, es decir, considerando las palabras y la expresión como una referencia vacía al mundo, sin relación con el pensamiento y la comprensión. La consecuencia de esto es la imposibilidad de encontrar concordancia entre la palabra y la cosa a la que se refiere, no hay pues vínculo necesario, lo que representa para una hermenéutica que escucha el sentido la impotencia de no comprender el ser de las cosas.

No obstante, Gadamer encuentra una excepción a este olvido del lenguaje en Agustín, así lo expresa en *Verdad y método* (2003):

Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la *encarnación*. (p. 502)

La idea de la Encarnación no es única en Agustín, hace parte de la doctrina cristiana. Empero, lo que interesa a Gadamer de la propuesta agustiniana es la explicación de cómo la encarnación del hijo no supone una pérdida de unidad o sustancia en Dios, pues el Hiponense utiliza como medio para acercarse a este misterio el fenómeno del lenguaje. Dice así en *La Trinidad*:

Todo el que pueda conocer la palabra antes de ser pronunciada, e incluso antes de poder el pensamiento formarse una imagen del sonido-palabra que no pertenece a ningún idioma conocido entre las naciones, como nuestro latín-; cualquiera que pueda, repito, comprender esto, podrá ver en este espejo y en enigma alguna semejanza de aquel Verbo de quien está escrito: En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.

Es, pues, necesario, cuando decimos verdad, esto es, cuando decimos lo que sabemos, que nuestro verbo nazca de la ciencia atesorada en nuestra memoria y sea en absoluto idéntico a la naturaleza de la ciencia de la cual nace. Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno; pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese. Con

frecuencia es un sonido, alguna vez una seña; aquel habla al oído, ésta a la vista; y estos signos materiales son medios que sirven para dar a conocer a los sentidos del cuerpo nuestro verbo mental. (s.f., XV, X, 19)

De este verbo interior no podemos decir que sea palabra alguna o que corresponda a un idioma determinado, es pensamiento interior, fondo del lenguaje y origen de toda expresión sin serlo, de aquí nace la palabra exterior, en el afán de comunicar y dar a conocer a aquellos con quienes hablamos el verbo que resuena en el corazón. Agustín ve en este fenómeno una relación que encarna el verbo interior en la palabra exterior, que no entiende el pensar como algo independiente del lenguaje, sino como un lenguaje que origina la expresión. Continúa el Hiponense en su obra:

La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales. Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Al asumir lo sensible sin ser por él absorbido, nuestro verbo se hace voz y el Verbo se hizo carne. (s.f., XV, XI, 20)

Para Agustín el lenguaje permite acercarse a la expresión divina en la encarnación, precisamente porque exhibe en forma enigmática y como ejemplo la diferencia que no degrada la unidad sustancial presente en la Trinidad, pero que en todo caso sigue siendo una diferencia. Esta visión del verbo interno y la palabra externa es lo que le interesa a Gadamer, pues si bien el primero utiliza el lenguaje para explicar la encarnación en la Trinidad, el segundo se vale de la propuesta agustiniana de la encarnación para explicar el peso ontológico del lenguaje, “porque con ello puede resaltar por vez primera como tema la lingüisticidad en su propia materialidad y carácter de acontecimiento” (Grondin, 2003, p. 206)

Según Grondin (2003) esta consideración de Gadamer del lenguaje desde la idea de la encarnación cristiana tiene tres consecuencias. La primera es “la de la identidad de esencia entre la palabra interna y la palabra externa en el proceso de la encarnación” (p. 207), el hecho de ser la palabra exterior algo diverso del verbo interior no menoscaba su identidad, no se da primero el pensamiento y luego aparece la expresión como un simple vehículo a la exterioridad, es al tiempo pensamiento y lenguaje interno, es decir, “la palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios hijo a Dios padre” (Gadamer, 2003, p. 505).

La segunda consecuencia es que “la encarnación del pensamiento en el lenguaje o, mejor dicho, como lenguaje, forma parte intrínsecamente del sentido que puede ser entendido, compartido y comunicado” (Grondin, 2003, p. 207). Pensemos que podemos sentir aquello que manifiestan las cosas, las cuales no siempre se presentan de igual forma sino de

diversas y múltiples maneras, eso es lo que hemos podido entender del carácter genitivo subjetivo de la comprensión, el significado que resulta no es producto de la reflexión, si hay identidad sustancial entre el verbo y la palabra, significa que aquello que comprendemos es lenguaje, es decir, las cosas hablan y nuestra interacción con ellas es una constante búsqueda de lenguaje a propósito de comunicar dicha comprensión.

Como tercera y última consecuencia consideramos que “esta absoluta materialidad del lenguaje no implica que todo el pensar se reduzca al plano de los enunciados efectivamente proferidos” (Ibíd., p. 208), es decir, la palabra expresa el sentido de las cosas, pero no lo agota, el verbo interior se caracteriza por la tensión de lo que queda por decir, de lo que busca el proceso de exteriorización que conduce nuestra naturalidad por el sentido, y como hemos mencionado, por el lenguaje y el conocimiento. Para Grondin esta visión responde a la finitud del conocimiento humano, a la aspiración por la totalidad del conocimiento que no se alcanza y que rebasa lo dicho. Esto representa, por un lado, posibilidad en la medida que sustenta el acontecimiento de la comprensión en la escucha del sentido como nuestra posición específica en el mundo y, por otro lado, concepto límite en tanto muestra no una imperfección del lenguaje, sino del conocimiento.

Gadamer en este último punto diferencia su explicación del proceso trinitario, pues el verbo divino como expresión de Dios manifiesta en plenitud su divinidad, en cambio, la palabra no puede expresar en su totalidad al verbo interior, el cual se puede considerar aquí “sin asociarlo a una misteriosa identidad del alma que existiría en otro lugar diferente a los enunciados donde ésta se abisma... no designa más que la interioridad, léase, la sombra de

la palabra misma.” (Grondin, 2009, p. 30) La comprensión del sentido no es solo comprensión de lo dicho, sino también de lo no dicho, es decir, de la cuestión existencial de donde parten las palabras, de la pregunta que les motiva. Aquí se ubica la tensión dialógica en la interpelación de toda comprensión, pues no solo es una pregunta por el sentido de lo externo, sino también de nosotros mismos, de nuestra existencia.

El lenguaje del sentido y el verbo interior son referencias hermenéuticas a Agustín no solo por el ejemplo que presenta en la encarnación trinitaria, sino porque en su planteamiento de la interioridad hay una búsqueda por el sentido de la vida, tanto como inquietud misma y también como el sustento ontológico de la realidad.

Esta búsqueda incansable de Agustín, es el reflejo del esfuerzo metafísico del hombre por comprender el ser en la expectativa por el significado de la vida, es como hemos señalado, una aspiración interior del hombre que se cuestiona por sí mismo, por su existencia. En este marco reconocemos el fondo de la convergencia, a saber: en el diálogo interior que somos como pregunta y respuesta por la vida. Conviene entonces ver que es lo que el sentido persigue en este doble movimiento del diálogo interior en Grondin y la interioridad agustiniana que reconoce al tiempo la aspiración natural del hombre por la vida y la comprensión de la misma en la relación con lo que manifiestan las cosas.

### **3.1.2 Del orden, la belleza y el bien en el sentido de la vida**

La convergencia en la interioridad obedece también a la aspiración por el conocimiento, en ambos autores se parte del diálogo interior que somos en la tensión por la existencia y de allí al sentido del mundo lugar de nuestra experiencia, en la cual comprendemos algo de su manifestación y al mismo tiempo de nuestra propia posición en él, es decir, logramos intuir el sentido de la vida, por esa razón, es pertinente preguntar: si la comprensión es escucha del sentido, en ese esfuerzo metafísico hermenéutico que es natural al ser humano como indagación ¿qué es lo que escuchamos? ¿qué nos dicen las cosas? Cuando hablamos del pilar ontológico de la metafísica, afirmamos que este sentido es algo que le pertenece al ser de las cosas, que descubrimos en la experiencia que podemos hacer de ellas, entonces lo que manifiesta el ser de las cosas es su realidad ontológica, su movimiento natural y la finalidad de su existencia, eso es lo que escuchamos en la manifestación del mundo lo que Grondin reconoce en la tradición metafísica como la relación entre las ideas de belleza y bien.

La relación entre estas ideas es propuesta aquí como suelo de la experiencia humana del mundo y de sí mismo. Comprender es dirigirse a la belleza de las cosas; cuando Platón (1988) plantea esta idea de belleza la explica refiriéndose a ella como lo más resplandeciente (Fedro, p. 354- 250d), aquello que más destaca ante la visión, recordando que el ver y el conocer están identificados etimológicamente. Conviene mostrar entonces cuáles son los rasgos distintivos de la belleza.

Lo que destaca en la belleza como primer rasgo es la “armonía, proporción y simetría”<sup>35</sup>, recordando al *Filebo* platónico Grondin afirma que “la belleza aquí expresa un orden de cosas que captura el ojo inteligente por su regularidad, su disposición y su constancia”<sup>36</sup>. Pensemos, por ejemplo, en la experiencia de un canto que obedece a la melodía, armonía y tiempo de su interpretación, al hacerlo manifiesta el orden y continuidad de su realidad ontológica, por lo que entendemos que es bello.

Como otro rasgo distintivo de la belleza aparece la bondad, el profesor Grondin lo explica así “cuando los griegos hablan de la belleza, no solo le dan un sentido estrechamente estético, sino que asocian naturalmente la belleza con la bondad. Platón escribe sin rodeos que todo lo que es bueno es hermoso”<sup>37</sup>. Lo que significa que el orden que observamos en el punto anterior, es bello pues tiende al bien, en otras palabras, el canto es bello pues responde al orden que ya mencionamos, y de esta forma podemos decir que está bien ejecutado.

De esto se desprende que cuando el ser por su armonía, proporción y simetría resulta bien constituido, es decir, narra en su manifestación la realidad de su configuración, este tiene una finalidad, que es el tercer rasgo distintivo de la belleza. “Lo que es bello y bueno obedece al mismo tiempo a una cierta finalidad que no podemos dejar de sospechar cuando

---

<sup>35</sup> “L’harmonie, la proportion et la symétrie” (Ibíd., p. 64)

<sup>36</sup> “La beauté exprime ici un ordre de choses qui captive le regard intelligent par sa régularité, son agencement et sa constance” (Ibíd.)

<sup>37</sup> “quan les Grecs parlent de la beauté, ils ne lui donnent pas seulement un sens étroitement esthétique, ils associent naturellement le beau au bien. Platon écrit sans ambages que tout ce qui est bien beau” (Grondin, 2019, La beauté de la métaphysique, p. 47) traducción propia.

nos enfrentamos a acontecimientos de belleza.”<sup>38</sup>, en otras palabras, tiene una razón de ser, una orientación que aspira a lo mejor.

Un canto hermoso, para continuar con el mismo ejemplo, es el que manifiesta orden, bondad y finalidad, es decir, toda una inteligencia que se puede percibir y escuchar en el lenguaje del sentido, pero al tiempo permite intuir una inteligencia como razón y causa de este mismo acontecimiento, este es el cuarto rasgo distinto de la belleza que propone Grondin desde la tradición metafísica y que presenta en estas palabras: “esta inteligencia inherente al mundo nos lleva a pensar que podría ser el trabajo de alguna inteligencia, ya que no hay ningún arreglo hermoso sin un agente.”<sup>39</sup>

La realidad ontológica corresponde a un orden que es evidente en las cosas, que se experimenta en la escucha del sentido, dicha continuidad del ser manifiesta su orientación, es decir, el movimiento dinámico de finalidad que el ser humano siente, y del cual podemos advertir es un dirigirse a lo mejor, a la idea de bien. Por eso entendemos la belleza como el punto de encuentro entre el orden ontológico y la finalidad de las cosas en la aspiración por lo bueno, una realidad que tiende la posibilidad de una inteligencia como causa de este sentido.

La interioridad agustiniana concuerda con esta perspectiva hermenéutico metafísica del sentido de la vida, pues ve en el mundo el reflejo o vestigio de esa inteligencia ordenadora

---

<sup>38</sup> Ce qui est beau et bien obéit en même temps à une certaine finalité que nous ne pouvons pas ne pas soupçonner lorsque nous sommes confrontés à des occurrences de beauté. (Ibid., p. 67)

<sup>39</sup> “Cete intelligence inherente au monde nous conduit à penser qu’elle pourrait être l’œuvre de quelque intelligence, car il n’y a pas de bel agencement sans agent” (Ibid., p. 68)

de la que viene la existencia, belleza y bien que el mundo manifiesta. En libro *Del Génesis a la letra* (IV, III, 7) Agustín cita el texto bíblico de *Sabiduría* 11, 21<sup>40</sup> donde este dice: “ordenaste todas las cosas en medida, número y peso”, de ahí que afirma una realidad ontológica propia del mundo y de la vida que experimentamos en relación con la causa primera, al respecto el Hiponense afirma:

Si entendemos por medida lo que conocemos cuando se mide una cosa, y por número lo que contamos en ella, y por peso lo que en las cosas pesamos, Dios ciertamente no es esto. Pero si entendemos por medida la que determina el modo de existir de todo ser, y por número el que suministra la forma de la existencia, y por peso el que reduce a la estabilidad y quietud a todo ser, Él es el primero, el Verdadero y el Único que es todas estas cosas, pues Él determina, forma y ordena todas las cosas. (Ibid.)

Esta cita permite reconocer tres formas del vestigio de Dios como causa o inteligencia de las cosas, las cuales en su manifestación exhiben su significado ontológico que el hombre percibe. Los conceptos de medida, número y peso, son estos rasgos distintivos que conviene observar con mayor profundidad.

a. La medida es el modo de existir de todo ser, lo que significa el grado de la existencia de cada una de las cosas creadas. Para Agustín “Dios es la esencia suprema, es decir, el que existe en grado sumo, y, por tanto, es inmutable” (san Agustín, s.f., *La ciudad de Dios*, XII, 2) todo lo demás participa, por ser su creación, de esta misma existencia, no en

---

<sup>40</sup> Ubicamos la cita de la misma forma que Agustín en su texto, no obstante, corresponde al versículo 20 del mismo libro y capítulo de la Biblia.

plenitud, sino en diferentes grados, de manera que el mundo manifiesta un orden que revela la realidad ontológica de cada cosa que existe en relación con el modo en que participa de la esencia divina. De ahí el movimiento dinámico que exhibe la naturaleza como noticia de su autor y que representa una vuelta a la estabilidad originaria. El ser humano no es ajeno a esta presencia ontológica de la causa primera en el mundo, antes bien como menciona el Hiponense en diferentes pasajes de *Las confesiones*, la tensión interior de cada hombre es la nostalgia por regresar a la estabilidad de la existencia plena. El modo agustiniano confirma el orden del mundo producto de su creador y, al tiempo, la finalidad del mismo.

- b. El número es tomado como la forma de la existencia, es decir, aquello constitutivo y armonioso en el ser que permite que cada cosa sea entendida y percibida en su dinámica específica, Agustín dice:

Contempla el cielo, la tierra y el mar, y todo cuanto hay en ellos. Contempla los astros que brillan en el firmamento, los animales que reptan por la tierra, las aves que vuelan por el aire y los peces que nadan en el mar: verás que todo tiene su belleza, porque tiene sus números. Quítales éstos, y todo queda reducido a nada. ¿Dónde, pues, han de tener su origen, sino donde lo tiene el número?, Porque en tanto tienen ser en cuanto tienen sus números. (s.f., Libre albedrío II, 16, 42)

La relación entre número y belleza que afirma la cita no es un dato menor ni arbitrario, belleza es en español la palabra elegida para traducir, en este pasaje, el término latino

*numerus*, que debemos entender, como lo señala el mismo Agustín, no en el sentido de lo que se puede contar en las cosas, sino la forma que estas exhiben. Esta definición nos recuerda el *eidos* griego del cual Grondin trata al hablar de la idea en Platón y que utiliza para establecer la armonía ontológica del mundo que es lo más resplandeciente de su manifestación y al cual se dirige el ver-conocer de nuestro sentido. En esta misma dirección podemos señalar que en otros pasajes agustinianos<sup>41</sup> encontramos la belleza como traducción del latín *specie* “forma, aspecto”<sup>42</sup>, dato que también sugiere Grondin.

Lo interesante aquí, es que la belleza percibida en el mundo es la forma armoniosa de su existencia que da cuenta de un sentido que le es propio, que puede percibir el sentido del hombre y que señala desde su coherencia a la posibilidad de la dinámica y orientación a una finalidad. Todo ser que existe lo hace por medio de la forma que manifiesta, de manera que la belleza es lo que percibimos de su significado.

- c. La existencia (medida-modo) que aparece en la belleza armónica (número-especie) de las cosas indica la dirección de las mismas, es decir, no es una manifestación bella atada a los términos de lo estético, sino de una orientación a lo bueno, a la finalidad que se sigue de la coherencia de sus principios, es lo que Agustín define como *Peso*. Para el Hiponense la causa primera del mundo es al tiempo el fin último del mismo, de manera que lo creado recibe el ser saliendo de Dios y volviendo a él retorna a la plenitud. Semejante a la visión que Grondin (2005) recupera de los griegos en la efervescencia natural de la *physis* que se dirige a su sitio (p. 68) dicen *Las Confesiones*: “el cuerpo, por

---

<sup>41</sup> Las Confesiones X, VI, 9 versión en latín: <https://www.augustinus.it/latino/confessiononi/index2.htm>, versión en español: <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessiononi/index2.htm>

<sup>42</sup> Tomado de: <https://www.didacterion.com/esddl.php>

su peso, tiende a su lugar. El peso no sólo impulsa hacia abajo, sino al lugar de cada cosa. El fuego tira hacia arriba, la piedra hacia abajo. Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar” (XIII, 9, 10), lo que existe es bello pues se dirige a su fin que es la bondad. El ser humano también es creatura, por lo que el peso también le conduce, dice el Hiponense: “Las cosas menos ordenadas se hallan inquietas: se ordenan y descansan. Mi peso es mi amor (*pondus meum, amor meus...*), él me lleva doquiera que soy llevado.” (Ibíd.)

El sentido de la vida como orientación para Agustín responde a esta dirección hacia el fin último, semejante a la forma como la naturaleza se orienta a su sitio, el ser humano es conducido por el amor, entendido como fuerza vital. Nos interesa menos el componente moral que la congruencia en la dinámica natural de ver en la vida un dirigirse al bien.

Estos son los vestigios de la inteligencia ordenadora del mundo que el hombre percibe y en la que Agustín muestra la constitución ontológica de la realidad, por eso el diálogo interior que somos no solo muestra la pregunta existencial que en el lenguaje como forma de comprensión nos acompaña, sino también la aspiración por el conocimiento del mundo, cuyo sentido es manifestado en la belleza con orientación al bien, en este escenario el ser humano escucha lo que dice la vida intuyendo el sentido de la misma.

La interioridad agustiniana es el fondo del camino que recorre la inquietud humana por su existencia, es un itinerario de ascenso a Dios, el regreso a la plenitud del ser que reconoce en la medida, el número y el peso de su propia existencia. Concuerdan estos pensadores

cuando plantean que la relación de orden, belleza y bien es el sentido del mundo que puede ser sentido y que en su conocimiento reposa una clave igualmente coincidente para la comprensión del sentido de la vida.

### **3.2 LA CONTEMPLACIÓN COMO HERMENÉUTICA DEL SENTIDO DE LA VIDA**

La comprensión del mundo es la oportunidad del hombre de descubrir el sentido de las cosas y al mismo tiempo un interpretarse a sí mismo como centro de la pregunta y reflexión de la respuesta por la vida, es decir, en este marco el orden, la belleza y bien que se pueden ver en el sentido de las cosas destacan también una comprensión de la vida y del hombre mismo.

Si es cierto que la belleza es algo inmanente del ser como genitivo subjetivo que habla y comunica su realidad ontológica, es oportuno señalar también que el genitivo objetivo como capacidad de sentir el sentido es lo distintivo del hombre en este diálogo de pregunta y respuesta que somos por la vida, dice Agustín:

Los animales, pequeños y grandes, ven esta belleza; pero no pueden interrogarla, al no estar dotados de una razón que presida los sentidos y dictamine sobre ellos. Los hombres sí que pueden interrogarla, por percibir por las cosas visibles las invisibles de Dios. (Confesiones X, VI, 10)

La particularidad aquí es que el genitivo objetivo no solo implica la percepción, sino la reflexión sobre el sentido, para ambos autores el sentido percibido es también sentido reflexionado, en otras palabras, entendido como sensato, pues en el hallazgo del orden del mundo hay una orientación al bien en la que se puede intuir la finalidad del hombre. Este elemento abre la pregunta por la manera en cómo este ver, conocer o reflexionar el mundo implica un reconocimiento de la dirección de la vida, es decir, ese modo particular de ser en la comprensión.

### **3.2.1 La contemplación como comprensión**

Nuestro esfuerzo vigilante de comprensión se dirige al ser y sus razones, a escuchar lo que dice en su manifestación y descubrir en esta, como lo más resplandeciente, la belleza de su armonía orientada al bien como finalidad. Este movimiento hermenéutico metafísico lo hemos mencionado en la idea del genitivo objetivo del término sentido, donde el sentido humano percibe el significado expresado por las cosas y gracias a este descubrimiento tiene la oportunidad de una reflexión sensata sobre el mundo y sí mismo.

Hay dos elementos de la definición de sentido en el genitivo objetivo, que propone Grondin, que encontramos en la pasada referencia de Agustín, a saber: la percepción y la razón. Los seres humanos no solo sentimos el sentido, también lo interrogamos, nos dejamos interpelar por él y de allí esta dinámica dialógica interior que escruta el significado de las cosas y lo refiere a la existencia misma del mundo y del hombre. Hay entonces un encuentro que no se agota en un simple y pasivo ver el mundo, más bien se refiere a una contemplación del mismo, dice el profesor Grondin (2019): “La belleza de las cosas, que es

la musa de la metafísica, va de la mano de una experiencia de contemplación que está llena de esta belleza”<sup>43</sup>, nos parece que el concepto de contemplación implica los movimientos de percepción y pensamiento sobre el sentido, pues “la contemplación es ante todo un esfuerzo de pensamiento... (y) lo que nuestro pensamiento se esfuerza por pensar solo puede ser el significado y la belleza, real o futura, de las cosas”<sup>44</sup>. Vale la pena profundizar más en lo que se entiende por contemplación.

Grondin recurre a Platón, Aristóteles y Plotino para esbozar las características de la contemplación como pensamiento que se dirige al ser y la importancia que en la antigüedad tenía esta actividad filosófica. Para el primero de ellos el ideal contemplativo radicaba en la visión de la belleza como lo más resplandeciente y lo más deseable<sup>45</sup>, algo que ya hemos mencionado refiriéndonos al diálogo del *Fedro*, una mirada que indica el significado y la direccionalidad del mundo; en el caso del segundo, se refiere a estas palabras de la *Metafísica* (1994): “Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen.” (p. 161) resaltando con esto que la contemplación es un estudio sobre lo que existe; respecto al tercero, indica este concepto como la manera en que todo lo emanado del Uno existe volcado hacia su fuente, haciendo alusión al movimiento natural hacia la unidad.

---

<sup>43</sup> “La beauté des choses, qui est la muse de la métaphysique, va de pair avec une expérience de contemplation qui se remplit de cette beauté.” (Grondin, 2019, *La beauté de la métaphysique*, p. 113) traducción propia.

<sup>44</sup> “car la contemplation est d’abord un effort de la pensée. Ce que notre pensée s’efforce de penser, ce ne peut être que le sens et la beauté, réelle ou à venir, des choses” (Ibid., p. 114)

<sup>45</sup> Sobre este punto el profesor Grondin en su libro *La beauté de la methaphysique* explica la importancia de esta explicación platónica de la belleza desde los superlativos: ekphanestaton (lo más resplandeciente) y erasmiotaton (lo más deseable) (pp.51-52)

Lo que queremos resaltar es que las tres referencias de Grondin aluden a la contemplación dirigida a la realidad en tensión con su finalidad y, siguiendo las palabras de Aristóteles, consideran la contemplación como un estudio, examen e investigación de lo que existe en tanto que ser. Precisamente en esta afirmación aristotélica hay un elemento que puede ayudarnos a clarificar el papel del ideal contemplativo en la pregunta por el sentido de la vida, es el caso de que este dirigirse al ser es un estudio. En la frase “hay una ciencia que estudia” la palabra subrayada es traducción de θεωρεῖ<sup>46</sup> que viene del verbo θεωρέω que significa “observar, ser espectador”<sup>47</sup>, para el diccionario filosófico Ferrater Mora (1965) “la contemplación es, pues, visión, es decir, teoría... es un compuesto de dos temas que indican igualmente la acción de ver: θέα y ὁράω” (p. 348). Hemos mencionado que la belleza de las cosas se manifiesta en el *eidos* (griego) o la *specie* (latín), es decir, en una forma, por eso para percibir dicho aspecto es necesario ver.

La contemplación como teoría es un dirigirse a la forma de las cosas desde el ejercicio de la percepción, por un lado, y del pensamiento por otro, no por ser fases de un proceso epistemológico, sino como caras de una misma moneda o, en otras palabras, como una visión externa y al tiempo interna sobre el sentido que manifiestan. Esta mirada busca comprender al ser y sus razones, entendiendo por esto último, la profundidad de ver en las cosas su causa y finalidad, lo que nos lleva a sentir el orden y la armonía que son continuidad de su existencia y en consecuencia su sentido como significado y orientación.

---

<sup>46</sup> Tomado de *Perseus Digital Library*:  
<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg025.perseus-grc1:4.1003a>

<sup>47</sup> Tomado de *Dicciogriego*: <https://www.dicciogriego.es/index.php#lemas?lema=478&n=478>

El conocimiento teórico o especulativo<sup>48</sup> es, en este caso, la visión del mundo en su forma o idea dada en la manifestación percibida y que es reflexión sobre la realidad ontológica. Podemos decir que el pensamiento aspira a conocer el ser de las cosas, acercarse a la verdad que encierran y a la plenitud de lo que son, lo cual se identifica con la aspiración metafísica y hermenéutica del hombre que Grondin ha situado en el centro del interés filosófico. Lo anterior propone una relación fundamental entre la actividad filosófica y el ideal contemplativo de la tradición metafísica en la antigüedad.

Para explicar lo anterior, debemos ver que en el ideal contemplativo la idea de verdad no se reduce al esfuerzo del pensamiento por dar peso, estabilidad y definición al mundo, es, más bien, un encuentro que dibuja las características de la aspiración filosófica por la sabiduría y del conocimiento de las cosas tal cual son. Para Grondin, la concepción de la verdad es al tiempo una consideración sobre el mundo que experimentamos y la finalidad o causa primera que este indica, en su libro *Sobre el sentido de las cosas* (2018) plantea que la noción de verdad acude a diferentes tradiciones que responden, por un lado, a la aspiración del conocimiento real de las cosas y por otro, al señalamiento de un itinerario religioso como ascenso a lo divino, es decir, como camino místico por aspirar a lo que encierra el mundo mismo, (p. 79), de este modo nuestro autor se vale de la diferencia entre verdad y Verdad, la primera, referida para la realidad de las cosas y la segunda en el sentido de la cima de la sabiduría o causa primera. Al respecto de esta aspiración a la sabiduría en relación con la noción de verdad *Las confesiones* presentan como ejemplo el relato del esperado encuentro entre Agustín y Fausto el maniqueo:

---

<sup>48</sup> Relacionando aquí las palabras en español con sus etimologías en griego θεωρία: ver, y en latín speculatio: observar.

Ya había llegado a Cartago uno de los obispos maniqueos, por nombre Fausto, gran lazo del demonio, en el que caían muchos por el encanto seductor de su elocuencia, la cual, aunque también yo ensalzaba, la sabía, sin embargo, distinguir de la verdad de las cosas, que eran las que yo anhelaba saber. (san Agustín, s.f., Las Confesiones, p. X, III, 3)

La cita pone su acento en el anhelo de su autor por saber la verdad de las cosas, que no encontraba en las explicaciones maniqueas, en cambio, al dedicarse a la lectura de los filósofos (Ibíd.) hallaba más probabilidad en sus dichos sobre el mundo, puesto que estos conocían “verdades de las criaturas” (V, III, 5); aquí el Hiponense se refiere al conocimiento del mundo, a la verdad que exhiben las cosas y que el hombre puede ver. No obstante, cuando proseguimos en la narración encontramos la crítica de Agustín sobre los llamados filósofos pues “como no buscan piadosamente la Verdad, es decir, al artífice de la criatura, de ahí que no lo encuentren” (Ibíd.). Nos interesa menos la crítica que la mención de la Verdad como artífice de las criaturas, pues sirve de ejemplo, en tanto la contemplación es un ver el sentido de las cosas y también aspiración por la sabiduría, es decir, ascenso a lo divino, ya que involucra el conocimiento del mundo y del ser que conlleva al descubrimiento de la finalidad del mismo y de la vida del hombre.

En el ejercicio de la comprensión, la contemplación es una actividad que resume el ideal filosófico, pues se dirige al conocimiento del mundo y la finalidad de este. La crítica agustiniana obedece a las diferencias en lo que se entiende por divinidad o causa primera, sin embargo, también en Platón, Aristóteles y Plotino hay una indicación de que este

conocimiento tiende al ideal de la contemplación del ser como camino de verdad, pues la referencia mística que carga la contemplación también significa encararse con lo misterioso o inefable del sentido, es decir, encierra la sabiduría un doble movimiento de comprensión del mundo y de sí mismo en la manera de dirigirse hacia el sentido de las cosas por la visión de esta belleza que habla de un orden y razón de ser, la cual aspiramos comprender y no terminamos de hacerlo, aquí radica la tensión de la pregunta por el sentido.

Grondin (2019) afirma citando a Platón en el *Banquete* que “la contemplación de la idea de la Belleza es el punto de la existencia donde la vida para el hombre vale la pena ser vivida”<sup>49</sup>, pues allí hay una comprensión de la dirección del mundo y la vida del hombre al bien, a lo mejor, a lo más deseable. Este ideal contemplativo demuestra la apertura por la realidad del mundo y en ella una vida dedicada a la comprensión de la sabiduría, en otras palabras, no solo indica que todo tiende a una finalidad, también afirma que la finalidad del hombre es la contemplación de esa sabiduría, la filosofía como vida feliz, como vida buena.

Contemplar es el esfuerzo por comprender el mundo en sus razones y dirección al bien, este es un conocimiento “que permite a nuestra razón elevarse a la idea de una razón última de los seres”<sup>50</sup>, o la orientación al bien de la existencia, es una forma de vida “que proporciona razones para vivir y por lo tanto felicidad o placer”<sup>51</sup>. Veamos la posibilidad de este ejercicio de comprensión.

---

<sup>49</sup> “L’idée du Beau est le point de l’existence où la vie pour l’homme vaut la peine d’être vécue” (Grondin, 2019, *La beauté de la métaphysique*, p. 122) traducción propia.

<sup>50</sup> “qui permet à notre raison de s’élever à l’idée d’une raison ultime des êtres” (Ibid., p. 128)

<sup>51</sup> “qui procure des raisons de vivre et par là du bonheur or du plaisir” (Ibid., p. 129)

### 3.2.2 De la belleza del mundo al sentido de la vida.

La contemplación que se dirige al mundo tiene una doble motivación, a saber: la del conocimiento del sentido de las cosas y la del descubrimiento de la finalidad, ambas coinciden como tarea esencial de la filosofía pues manifiestan que el asombro humano se inscribe en un camino eudemónico, es decir, en una búsqueda por lo mejor, que en este trabajo hemos planteado como la pregunta por el sentido de la vida que se desarrolla en el diálogo interior que somos.

La interioridad agustiniana que se expresa en la tensión vital que moviliza al ser humano, también se refiere a este entendimiento de la comprensión, pues asume la aspiración por la sabiduría y el ejercicio de la misma en los términos del bien más deseable para el hombre, precisamente en este marco se inscribe el periplo de Agustín presente a lo largo de *Las confesiones*, pero con especial mención en el libro X, allí, motivado por su necesidad de volver a la estabilidad divina de la causa primera, interroga al mundo. La pregunta entonces se dirige por la finalidad del ser, la respuesta es el vestigio de esta en las cosas, este es el diálogo entre el Hiponense y el mundo en el cual indaga por Dios:

Pero ¿y qué es entonces? Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Se engaña Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las

estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él». Y exclamaron todas con grande voz: Él nos ha hecho. Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza. (X, VI, 9)

La anterior referencia es ejemplo de lo que significa contemplar el mundo y cómo este preguntarse por el sentido de las cosas es la oportunidad para decir algo sobre esa cuestión que somos al interior de cada uno, pues la afirmación de Dios como causa primera de lo creado es indicativo para el reconocimiento de la finalidad que el Hiponense ve como sustento y motivo de la inquietud del corazón, de la aspiración por la sabiduría y del único interés posible para la filosofía en el ejercicio de la vida feliz o bienaventurada.

Como hemos señalado la belleza que exhibe el mundo es para Agustín el vestigio del creador, la huella indeleble que indica la patria de su existencia, esta belleza quiere decir algo más, se refiere a un más allá que no se agota en lo particular de su aparecer, más bien invita a pensar en la interioridad que lo sustenta, en aquello que no dice, pero se escucha, pues interpela al mismo tiempo que es cuestionado, su respuesta es también respuesta por la vida del ser humano que indaga. Por ejemplo los primeros versículos del salmo 18<sup>52</sup> de la Biblia refieren esta condición del lenguaje del sentido de las cosas:

---

<sup>52</sup> Utilizamos aquí la numeración de la versión griega, reconocida en los textos bíblicos por estar entre paréntesis.

<sup>2</sup> Los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos.

<sup>3</sup> Un día le pasa el mensaje a otro día, una noche le informa a otra noche.

<sup>4</sup> Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que se oiga su voz,

<sup>5</sup> a toda la tierra alcanza su discurso, a los confines del mundo su lenguaje. (Biblia de nuestro pueblo, 2006, p. 1115)

Las creaturas manifiestan lo que son, dicha existencia está dada según el orden y finalidad a la que tiende, por eso el lenguaje que expresan es la belleza que exhiben, es decir, su voz es su realidad ontológica, como afirman acertadamente Schokel y Carniti (2008): “El autor (de este salmo) lo dice en términos metafóricos, lo cual no impide ver en la metáfora una raíz metafísica, que se podría prolongar mentalmente hasta la visión del lenguaje como «casa del ser»” (p. 346) Ni mirada ni respuesta son discursos pronunciados por la voz exterior, son la tensión interior que dice la realidad de las cosas y ahí mismo el escenario existencial de la pregunta y las condiciones que originan este comprender en el hombre. Ambos acontecimientos dirigen nuestra atención a la interioridad que Agustín y Grondin afirman como fondo de este cuestionamiento, a un lenguaje que no es pronunciado en palabras, pero que comunica, recordándonos la relación entre el verbo interior y exterior en el cual el lenguaje no es herramienta, sino la forma particular de la comprensión del sentido. Tanto la mirada y la belleza, es decir, la pregunta y la respuesta muestran la tensión entre la aspiración por comprender el ser y la manifestación del sentido, fundamento que reposa en lo inefable de la experiencia y las razones que movilizan la pregunta, en otras palabras, comprender el mundo es siempre un comprender la cuestión humana que motiva el

encuentro, el carácter interior que no se dice, pero acompaña la interpretación de la vida, Grondin lo dice así: “La hermenéutica, en tanto que teoría de la interpretación, tiene que vérselas con lo que las palabras no dicen, pero lo que quieren decir” (p. 29). Es en este sentido como la pregunta por el mundo delata la interioridad de la cuestión por sí mismo.

Lo característico de la pregunta agustiniana en este diálogo es que es una mirada, la cual se dirige sobre las cosas, pero, no es un simple ver el mundo que se agote en lo sensible, es más bien, como dice el profesor Cuartas (2009) “un asombrarse, maravillarse, quedar en suspenso” (p. 80), por el sentido, pues aquí la pregunta no es una palabra concreta, es la admiración por el ser y lo inefable, es una indagación hecha vida y comprometida con lo que manifiestan las cosas y el sentido que encierran.

Aquí la experiencia de comprensión es un encuentro pues lo que se descubre en el mundo es también respuesta por el sentido del hombre, al reconocer que las cosas tienen finalidad, el hombre admira el Bien que coincide con la esperanza de una mejor vida, en palabras de Agustín:

Mira de nuevo, si puedes. Ciertamente no amas sino lo bueno, pues buena es la tierra...  
¿Qué más? Bueno es esto y bueno aquello; prescinde de los determinativos *esto* o *aquello* y contempla el Bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien. (La trinidad, VIII, III, 4)

La presencia del bien como finalidad de este sentido del mundo y de la vida es la experiencia inefable de la belleza y es importante mencionarlo porque es el punto en que los autores coinciden para afirmar que la inquietud interior del hombre parte de la aspiración por conocer el mundo, en su belleza y orientación al bien, para remontarse al sentido de su propia existencia. No es exagerado decir que hablamos aquí de una trascendencia de sí que se orienta al bien, entendiendo la vida en la esperanza de una vida buena.

La vida humana está implicada en la comprensión del mundo, participa de la belleza en su existencia, por lo que no carece de fundamento o de razón para tener sentido, o para definirla sin un curso que oriente su experiencia. Por el contrario, el ser humano también se dirige al bien, esto es lo que indagamos cuando pensamos en una existencia con sentido, que tenga una orientación, un significado, un cierto sabor coherente con el bien, con la mejor vida.

Agustín y Grondin ven en la pregunta por la vida la verdadera filosofía, desde esta búsqueda el ser humano entiende que el conocer las cosas desemboca en una vida feliz, pues en la comprensión del mundo habla lo inefable de la pregunta humana, lo cual resume el ideal de un pensamiento que se orienta a vivir.

#### 4. CONCLUSIONES

La pregunta por el sentido de la vida es el camino que hemos recorrido a lo largo de estas páginas, esta cuestión obedece al fondo interior de lo que somos y nos permite entender este esfuerzo de comprensión como la tarea principal de la filosofía, por esta razón, la posibilidad que plantea nuestro trabajo de grado no oscila solo en el responder afirmativa o negativamente si la vida tiene sentido, más bien se orienta a ubicar esta pregunta en la tradición metafísica y hermenéutica, de manera que esta actividad vital es coherente con el asombro filosófico natural en el ser humano y también con el ejercicio de las ciencias humanas y el ideal de formación que nos recuerda Gadamer.

Lo anterior no renuncia a responder la pregunta, más bien en la dinámica del diálogo interior que somos, entiende que el carácter de la respuesta no estriba en los términos de una afirmación conceptual o dogmática, sino en la experiencia de la vida que descubre el sentido en la interacción de la pregunta y la respuesta. Esto nos plantea varios elementos que vale la pena observar.

a. El ideal contemplativo de la filosofía: El lugar desde el cual se puede hacer esta filosofía es la propia vida, es decir, el pensamiento o el diálogo interior. En estos términos identificamos *Las Confesiones* de Agustín como el ejemplo de la constante inquietud humana por comprender el ser, particularmente el sentido de la vida entendido como significado y orientación de la existencia. Lo anterior muestra un itinerario metafísico no por abstraerse a una dimensión distinta o más allá de lo sensible, sino porque exhibe el carácter de encuentro dialógico, el cual se desarrolla como comprensión de la inmanencia

del sentido del ser y del hombre mismo, aquí nos enfrentamos al sentido que manifiestan y expresan las cosas, la mirada se posa sobre lo que dice y confiesa el mundo que al mismo tiempo habla sobre lo que es el hombre desde el orden armónico en la belleza que es lo más resplandeciente y más deseable. Lo que queremos destacar es que la hermenéutica del sentido de la vida en los autores inicia en la experiencia misma de vivir y tal aspiración es llevada por la comprensión de la interioridad, de lo inefable y misterioso que esa relación demuestra.

Cuando Agustín ve en el mundo la belleza como vestigio del creador entiende que el sentido que este manifiesta es una confesión de la finalidad a la que se dirige, una mirada a lo que esconde, en la misma línea como lo dice el Salmo 144 10-12:

Que todas tus criaturas te alaben, Señor,

que te bendigan tus fieles.

Proclamen la gloria de tu realeza,

que cuenten tus grandezas,

explicando tus proezas a los hombres,

el glorioso esplendor de tu realeza. (Biblia de nuestro pueblo, 2006, p. 1231)

En su comentario a este salmo el Hiponense afirma: “Confíesente, Señor, todas tus obras...

La confesión no es solo de pecados, sino también de alabanza ¿Por qué toda ella alaba a

Dios? Porque, cuando la contemplas tú y la ves hermosa, por ella alabas a tu Dios. La muda

tierra tiene voz, tiene faz” (s.f., Comentario a los salmos, 144, 13, 14). Confesión y

alabanza son sinónimos en la cita, al entender que de la voz del mundo escuchada por el hombre este pasa a la confesión propia, esto demuestra que la inquietud agustiniana presenta los elementos filosóficos con los que Grondin advierte la cuestión del sentido, pues se interesa en la hermenéutica de la experiencia de la vida como el modo de ser específico del hombre, de manera que lo que hace Agustín en *Las confesiones* es poner en evidencia la tensión natural de la existencia en los términos de una hermenéutica metafísica, como una obra que muestra el diálogo interior en donde no descubre un lector sino un interlocutor. Esto nos parece es el ideal contemplativo de la filosofía.

b. El carácter eudemónico de la filosofía del sentido: La contemplación del mundo funda su posibilidad en los tres pilares hermenéuticos que Grondin ve en la metafísica lo cual implica una mirada que podríamos llamar fenomenológica siguiendo a Gadamer (1995) cuando dice que “la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (p. 37). La pregunta por el sentido de la vida concuerda entonces con la aspiración por la sabiduría, que no es solo búsqueda de conocimiento, sino también se refiere a la experiencia de la vida, a una especie de ciencia sabrosa, con lo cual recordamos esa capacidad del hombre de sentir el sentido, de percibirlo y degustarlo. En esa misma línea podemos comprender el conocimiento en relación con la felicidad, pues no se detiene en los términos de la acumulación de saber, más bien dispone rescatar de este conocimiento una contemplación del *eidos* del mundo y por ende del hombre interior, es decir, en relación con una vida feliz como fruto del conocer.

La arquitectura del sentido nos permite reconocer la orientación a la finalidad a la cual tiende la vida humana, vista por ambos autores en el mayor bien posible que jalona la esperanza por vivir y en dicha contemplación el hombre descubre que esta existencia merece ser vivida. Lo interesante de esta felicidad que se persigue es que también responde a la dinámica del encuentro que implica una salida de sí, en favor de la interpelación que nos representa el mundo y su belleza que habla de nosotros mismos.

c. La trascendencia de sí: Tal salida o movimiento dinámico tiene como ejemplo el itinerario agustiniano de la búsqueda interior que presenta el libro X de *Las confesiones*, un camino de trascendencia desde y no como negación del mundo que tiene dos momentos. En primer lugar, la contemplación del mundo como relación con el sentido que manifiestan las cosas y partiendo de esto el reconocimiento de las razones del ser y, por otro lado, la salida hacia el otro como interlocutor y capaz de saborear, sentir y reflexionar el sentido, en otras palabras, la forma como se trasciende el individuo en favor de aquellos que acompañan en la tensión por la existencia.

Este sentido es común en todas las acepciones del término, pues caracteriza el no estar solo frente al hecho irreductible de la vida como curso entre el nacimiento y la muerte, para Grondin (2005) la aspiración por la *sobre-vida* (p. 154) se fundamenta en el sentido de bien para los otros, es de esta manera que la trascendencia de sí es un paso necesario como reflexión por la vida, pues si la felicidad es posible lo es en la reflexión con el otro y por el otro en dirigirse a lo mejor.

d. La reflexión del sentido: El hecho común de reconocernos capaces del sentido e inmersos en la misma tensión nos plantea una problemática para la reflexión en este esfuerzo de comprensión. Cuando nos referimos al genitivo objetivo, aludimos a la forma como el hombre se ubica frente a la manifestación de la vida y el mundo. Pues bien, es claro en ambos autores que el significado de la vida no es el producto de la inteligencia del sujeto pensante que dota de razón el acontecer de la existencia, no obstante, este pensar el sentido no se agota en una pasividad. La contemplación significa toda una actividad por parte del pensamiento que si bien no usurpa ni crea el sentido, tampoco se limita a una mera percepción del mismo. Lo anterior en relación con la trascendencia de sí propone el escenario de una posibilidad en la narrativa del sujeto que aporta al entendimiento del significado de lo inefable que el ser de las cosas y la vida traen. Nos parece que el proceso hermenéutico incluye el aporte de un sujeto que piensa y construye a propósito del diálogo interior que es, y por eso es necesario profundizar sobre las formas cómo el ser humano puede comunicar, aportar y en cierta manera modificar el significado de la propia vida, elemento que, en nuestra opinión, la propuesta del profesor Grondin queda en deuda. Esta posibilidad se puede ver en las mismas *Confesiones* de Agustín, en la línea de una obra literaria que interpela la experiencia de la historia, o en el caso de los Salmos como textos que significan para toda una tradición religiosa la relación con lo inefable de la divinidad, no solo en lo que dice el sentido, sino también en la respuesta de quien se siente interpelado, es decir, en el papel de la narrativa en el genitivo objetivo de la cuestión del sentido.

Finalmente, la convergencia entre estos dos pensadores nos ha permitido enlazar la pregunta por el sentido con la aspiración por la sabiduría, recordando así el vínculo entre pensamiento y vida que hace de la filosofía el esfuerzo de comprender la esperanza por la existencia, por una vida buena.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alby, J. (2009). San Agustín, el neoplatonismo, Heidegger y el olvido de Plotino. *Philosophia*, (69), 11-34
- Alesanco, T. (2004). *Filosofía de San Agustín*. Madrid: Avgvstinvs.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. En A. C. Tomás Calvo Marínez. Madrid: Gredos
- Brown, P. (1970). *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de occidente.
- Cuartas, J M (2009). *Sobre el difícil arte del perdón*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle
- Dussel, E (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe
- Ferrater Mora, J (1965). *Diccionario Ferrater Mora tomo I*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- Gadamer (2007). *The Gadamer reader. A Bouquet of the Later Writings*. En A. C. Richard E. Palmer (ed. & trad.) United States of America: Topics in historical philosophy
- Gadamer, G-H. (1998). *Verdad y método II*. En A. C. Manuel Olasagasti (trad.) Salamanca: Ediciones sígueme
- Gadamer, G-H. (2003). *Verdad y método I*. En A. C. Ana Agud Aparicio, Rafael de Agapito (trad.) Salamanca: Ediciones Sígueme
- Gadamer, G-H. (1995) *El giro hermenéutico*. En A. C. Arturo Parada (trad.). Madrid: Cátedra
- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. En A. C. Ángela Ackermann Pilari. Barcelona: Herder

- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. En A. C. Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida, un ensayo filosófico*. En A. C. Jorge Dávila (trad.) Barcelona: Herder
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* En A. C. Antoni Martínez Riu (trad.). Barcelona: Herder
- Grondin, J. (2009). *El legado de la hermenéutica*. En A. C. Juan Manuel Cuartas R & Juan Moreno Blanco (trad.) Cali: Programa editorial
- Grondin, J. (2018). *Del sentido de las cosas*. En A. C. Víctor Glodstein. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2019). *La beauté de la métaphysique*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo cultura económica
- Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir, reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Madrid: Pre-textos
- Nietzsche, F. (1975). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza
- Oldfield, J. (1998). La interioridad: talante y actitud de San Agustín. En Oroz Reta & Galindo (Eds.), *La filosofía agustiniana I*. (pp. 197-232). EDICEP
- Pegueroles, J. (1972). *El pensamiento filosófico de san Agustín*. Barcelona: Labor S.A.
- Platón (1985). *Apología*. En A. C. Emilio Lledó Iñigo, J. Calonge Ruiz, C. García Gual (trad.) Madrid: Gredos
- Platón (1988). *Fedro*. En A. C. Emilio Lledó Iñigo, M. Martínez Hernández, C. García Gual (trad.) Madrid: Gredos
- Platón (1988). *La República*. En A. C. Conrado Eggers Lan (trad.) Madrid: Gredos

- "Platón (1988). *Sofista*. En A. C. M.' Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Ocampo, Néstor Luis Cordero (trad.) Madrid: Gredos"
- Platón (1988). *Teeteto*. En A. C. M.' Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campo, Néstor Luis Cordero (trad.) Madrid: Gredos
- Platón (1992). *Menón*. En A. C. J. Calonge Ruiz, e. Acosta Méndez, f. J. Olivieri, J. L., Calvo (trad.). Madrid: Gredos
- Plotino (1982). *Enéadas I-II*. En A. C. Jesús Igal (trad.) Madrid: Gredos
- Plotino (1998). *Enéadas V-VI*. En A. C. Jesús Igal (trad.) Madrid: Gredos
- Reale, G. & Antiseri, D. (2017). *Historia de la filosofía 1. Filosofía pagana antigua*. Bogotá: San Pablo.
- Reale, G. & Antiseri, D. (2018). *Historia de la filosofía 2. Patrística y Escolástica*. Bogotá: San Pablo.
- San Agustín (s.f.). *Comentario a los salmos*. En Balbino Martín Pérez (trad.) [https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni\\_salmi/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm)
- San Agustín (s.f.). *Contra académicos*. En A. C. Victorino Capánaga (trad.) [https://www.augustinus.it/spagnolo/contr\\_acc/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/contr_acc/index2.htm)
- San Agustín (s.f.). *La Trinidad*. En A. C. Arias Luis (trad.) <https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>
- San Agustín (s.f.). *Las Confesiones*. En A. C. Vega Rodríguez (trad.) & J. Rodríguez Díez (Rev.) <https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm>
- San Agustín (s.f.). *Las Herejías dedicado a Quodvultdeo*. En A. C. Teodoro C. Madrid (trad.) <https://www.augustinus.it/spagnolo/eresie/index2.htm>"

San Agustín (s.f.). *Las Retracciones*. En A. C Teodoro C. Madrid (trad.)

<https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>

San Agustín (s.f.). *Los Soliloquios*. En A. C Victorino Capánaga (trad.)

<https://www.augustinus.it/spagnolo/soliloqui/index2.htm>

Schokel, L & Carniti, (1992). *Salmos I*. Navarra: editorial Verbo Divino

Sciacca, M. F. (1955). *San Agustín*. Barcelona: Luis Miracle