



ROWAN
WILLIAMS

Sobre
San Agustín



Desclée De Brouwer

Rowan Williams

SOBRE SAN AGUSTÍN

Un enfoque renovado y vivificador
del pensamiento agustiniano

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

Título original: *On Augustine*
© Rowan Williams, 2016.
Bloomsbury Publishing Plc.
Gran Bretaña
www.bloomsbury.com

Esta obra se ha publicado por acuerdo con Bloomsbury Publishing Plc.

Traducción: Francisco Campillo Ruiz

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2018
Henao, 6 - 48009 Bilbao
www.edesclée.com
info@edesclée.com



EditorialDesclee



@EdDesclee

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org–), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Printed in Spain

ISBN: 978-84-330-2973-7

Depósito Legal: BI-365-2018

Impresión:

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	9
<i>Abreviaturas y nota sobre las traducciones</i>	15
1. “Un enigma para mí mismo”: el tiempo y la consciencia de sí en <i>las confesiones</i>	19
2. El alma en paráfrasis: San Agustín como intérprete de los salmos.	53
3. Lenguaje, realidad y deseo: la naturaleza de la formación cristiana.	75
4. “¿Un bien inútil?”: San Agustín y la creación	101
5. El mal insustancial	129
6. La política y el alma: una lectura de <i>La ciudad de Dios</i>	167
7. San agustín, cristo y la trinidad: Una visión de conjunto	199
8. La sabiduría humanada: la cristología de San Agustín	213

9. Las paradojas del autoconocimiento en el pensamiento trinitario agustiniano.	233
10. <i>Sapientia</i> : la sabiduría y las relaciones trinitarias	255
11. El amor en San Agustín.	285
<i>Dios sale a la búsqueda: Sermón pronunciado con motivo del aniversario de la conversión de San Agustín</i>	<i>309</i>

**Interpretaciones novelescas
de la vida de los patriarcas**

Descárgalo gratis en edesclee.info con el código:

VIDA2973

INTRODUCCIÓN

Los capítulos que vienen a continuación fueron escritos durante el transcurso de un largo período de tiempo, más de veinticinco años de hecho. Muchos de los mismos comenzaron a ver la luz simplemente como parte de mis propios intentos por desentrañar los argumentos de San Agustín mientras enseñaba varios de sus escritos en las clases dirigidas a los estudiantes universitarios. No puedo decir que empezara por exponer ninguna teoría general respecto de cómo leer a San Agustín. Pero –como pondrán de manifiesto estos ensayos– salieron a la luz algunos temas que parecían reunir en un todo coherente ciertos aspectos del pensamiento agustiniano, de manera que el lector se encontrará con algunos solapamientos, incluso reiteraciones, en las cuestiones que se discuten aquí. Lo verdaderamente fascinante ha sido ver cómo el interés de la erudición agustiniana se ha venido desplazando en su conjunto, a lo largo del último cuarto de siglo, en dirección a una mayor valoración de San Agustín como alguien que reflexiona detenida y sabiamente sobre una tensión central existente en la condición humana –entre el hecho de que tenemos que iniciar todos nuestros pensamientos y oraciones siendo plenamente conscientes de nuestra naturaleza limitada y corporal, y el hecho de que nuestro Creador nos llama a ir más allá de cualquier deseo limitado y específico, a fin de que podamos acceder a una inagotable abundancia de vida. Estos ensayos reflejan una pequeña parte de este cambio de énfasis acontecido originalmente dentro del ámbito del

mundo académico especializado –cambio que no ha dejado de suscitar ciertas críticas, pero que indudablemente ha revitalizado la interpretación y la lectura que todos podemos hacer de los escritos del santo, y ha dificultado que sigamos reiterando sin más los clichés establecidos respecto de la pretendida responsabilidad de San Agustín a propósito de la supuesta obsesión del cristianismo occidental por los males inherentes a la existencia corporal o a la sexualidad, o de su* desafección respecto del mundo de la ética pública, de sus sistemas eclesiales autoritarios, de su concepción excesivamente filosófica de la unidad de Dios, o de cualquier otra cosa que pudiera contemplarse como la raíz de todos los males teológicos. Los libros de texto académicos todavía siguen repitiendo algunos de estos argumentos, por desgracia, al igual que también lo hacen las obras divulgativas sobre historia de la religión. Pero el caso para la defensa se asienta ahora sobre la base de un formidable espectro de monografías eruditas, profundas y bien documentadas, escritas en la mayoría de las principales lenguas europeas; y no es probable que alguna vez volvamos nuevamente a retomar de forma acrítica o irreflexiva los paradigmas estereotipados anteriores aplicados al santo de Hipona.

Mientras me dedicaba a estas lecturas de San Agustín a lo largo de los años, he recibido más ayuda y estímulo de lo que pueda evocar con facilidad y sin vacilación [i.e., demasiado abundantes y variados como para poder nombrarlos y recordarlos a todos con exactitud], por parte de muchos colegas y estudiantes. Además del aliento inmenso procedente de eruditos veteranos que tanto han contribuido a sentar los fundamentos para que podamos disponer de un nuevo enfoque de San Agustín –en especial Gerald Bonner, Henry Chadwick y Robert Markus–, guardo una gran deuda para con una serie de investigadores más jóvenes, algunos de los cuales tuve el privilegio de supervisar en relación con alguna parte de sus estudios. De entre esta generación más joven, Lewis Ayres, Michael Barnes, Robert Dodaro y Carol Harrison han desempeñado un

* *N. del T.*: *its* en el original inglés, i.e., con relación, aquí y en los restantes ejemplos de este párrafo, al cristianismo occidental en general, y no tanto al pensamiento agustiniano en particular.

papel particularmente importante a la hora de enseñarme y de instruirme más a fondo. Más recientemente, he tenido la ocasión de beneficiarme de la labor de autores tales como Luigi Gioia, Michael Hanby, Roland Kany, Charles Mathewes, Edward Morgan, Lydia Schumacher, Susannah Ticciati y, por supuesto, Miles Hollingsworth, cuya brillante síntesis realizada en el año 2013, *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*, reúne tantas líneas de investigación y de interpretación. Además de esto, debo expresar mi gratitud hacia otros participantes en los diferentes congresos y convenciones sobre San Agustín –celebrados en Dublín, Lancaster, Toronto y la Universidad Marquette– y en los seminarios y las clases magistrales en el marco de los sucesivos Congresos Internacionales de Estudios Patrísticos celebrados en Oxford, donde fueron expuestas por primera vez varias de las ideas que aparecen en estos capítulos. El “cambio de imagen” operado en los estudios agustinianos ha ejercido cierta influencia en el ámbito más amplio de la teología filosófica, y los estudios que aparecen recopilados aquí se han visto enriquecidos por las conversaciones con John Milbank, Catherine Pickstock y Graham Ward. Les debo igualmente las gracias a muchos amigos de la Orden de San Agustín, radicados en Irlanda, Reino Unido y Estados Unidos, por su generosa hospitalidad y su cálido apoyo. Durante varios años tuve el placer de compartir con el Rev. Anthony Meredith SJ el desarrollo de una disertación a propósito de un tema agustiniano específico en el marco de los cursos de graduación de la Facultad de Teología de la Universidad de Oxford; sus interpretaciones pacientes, agudas y precisas de los textos fueron un constante estímulo (y reprobación) para una mente menos exacta que la suya. Y finalmente, el entusiasmo de Robin Baird-Smith por reunir estos ensayos en un libro ha supuesto un incentivo para volver a trabajar en ellos; a lo largo de los años varios investigadores agustinianos exasperados han venido lamentando que muchos de estos trabajos estaban demostrando ser inaccesibles, dado que habían sido publicados en lugares un tanto remotos o poco conocidos, y deben agradecerle a Robin el que me conviniera para que procediera a recopilarlos. Como siempre, mi gratitud por su apoyo es muy grande.

No todos los ensayos están concebidos como estudios académicos en toda la extensión de la palabra y ninguno de ellos sigue principalmente una línea estrictamente histórica o cronológica. Los capítulos 1, 2, 7 y 8 fueron escritos para unos lectores menos especializados, y los capítulos 4, 5 y 11 se centran no tanto en el análisis detallado de los escritos agustinianos cuanto en su utilización en los debates contemporáneos respecto de diversos temas. También soy consciente de que estos trabajos no incluyen ningún análisis a fondo de las principales controversias unidas a la carrera episcopal de San Agustín, i.e., las luchas con el donatismo y el pelagianismo, si bien estas cuestiones se abordan brevemente de pasada. Ello se deriva en gran medida de cuáles eran los escritos agustinianos que a la sazón yo estaba casualmente enseñando, pero también del interés en las categorías fundamentales presentes en la obra de San Agustín (la naturaleza de la identidad humana o de la individualidad finita en su relación con Dios, el carácter del amor divino trinitario y su encarnación en Cristo) –de las cuales considero que se derivan las preocupaciones doctrinales específicas acerca de la gracia y de las limitaciones de la Iglesia. Espero que los temas esbozados y resumidos a grandes rasgos en estos ensayos ayudarán a encontrarle un mayor sentido a determinados aspectos de la implicación y el interés de San Agustín en estas controversias específicas; pero reconozco que la ausencia de cualquier tratamiento a fondo respecto de estos elementos significativos de las preocupaciones agustinianas implica que este libro no puede pretender ser un enfoque detallado o íntegro de cara a abordar las obras del santo.

Como ya indiqué, las investigaciones sobre San Agustín han florecido abundantemente durante el transcurso de las últimas décadas. En lugar de volver a reescribir todos estos ensayos a fin de tomar en consideración los trabajos más recientes, me he decantado por añadir algún material adicional breve al final de algunos capítulos o grupos de capítulos, con objeto de ofrecer alguna indicación respecto de la dirección adoptada por los estudios académicos y la interpretación especializada durante los años transcurridos desde la presentación o la publicación original

de los ensayos. Estas nuevas secciones no tienen la intención de brindar una bibliografía exhaustiva, pero deberían cuanto menos contribuir a esbozar algunas de las tendencias y direcciones en las que continúa desarrollándose la investigación agustiniana.

Resultará evidente que creo firmemente que San Agustín es un pensador del que merece enormemente la pena ocuparse –ya no únicamente como una mente específicamente cristiana, cuanto como alguien cuya comprensión de la subjetividad misma, de lo que implica ser una persona que habla y que piensa, reviste un interés permanente e indudable. El santo capta, como pocos pensadores premodernos lo han hecho, en el caso de haber algún otro, la manera en que la configuración del sentido de la propia identidad supone un problema narrativo: nuestra memoria ocupa un lugar central respecto de sea lo que fuere que entendamos por la vida del “espíritu”, i.e., de la comprensión y la apropiación consciente respecto de quiénes somos, y en razón de ello, incluso en el caso de que andemos buscando una perspectiva de nosotros mismos y del mundo que no esté vinculada a la vida cambiante propia de un entorno material, no podemos por menos de reconocer de qué forma el paso del tiempo está inscrito en nuestro conocimiento (de nosotros mismos y de nuestro mundo). No podemos concebir ningún método que nos permita dejar sencillamente atrás sin más el tiempo y el cuerpo, y algo de esta absorción en el tiempo y en el cuerpo es lo que explica los recelos de San Agustín respecto tanto de la búsqueda de la Iglesia “perfecta” como de la idealización de una voluntad libre carente de contexto –esto es, su desconfianza en relación con lo que pudiera subyacer al donatismo y al pelagianismo. Dentro de una cultura intelectual como la actual, profundamente confundida acerca de la individualidad y la identidad, acerca de su realidad y de su continuidad, San Agustín ofrece una reflexión e indagación introspectiva, y algunos interrogantes constructivos acerca de lo que sabemos, lo que no sabemos, lo que no podemos saber y lo que no podemos dudar respecto de nuestra consciencia de nosotros mismos como seres pensantes. Y para el santo, ello aparece inextricablemente unido a la forma como él mismo interpreta su propia historia –como un relato en

el que el Verbo encarnado de Dios le habla y se relaciona con él a través y bajo la forma de las realidades factuales de la Historia, atrayéndole en dirección a una relación con la divinidad que es en sí misma eterna e ilimitada, al tiempo que enraizada siempre en lo aprendido dentro de una comunidad constituida por otras personas materiales en el contexto del aquí y ahora. El santo se merece ciertamente toda la copiosa atención que ha venido recibiendo a lo largo de los siglos; tengo la esperanza de que estas reflexiones puedan motivar a algunas personas más allá del marco particular de la comunidad de la fe y la pertenencia a la religión cristiana, a leerle nuevamente y de manera diferente como un pensador que pone de relieve sin lugar a duda alguna que la teología cristiana puede ser un vehículo para la reflexión más honda sobre la naturaleza de nuestra humanidad común: sus diferentes variedades de auto-subyugación y autoesclavización, su oscuridad y opacidad para sí misma, su materialización en la relacionabilidad y la reciprocidad.

Rowan Williams
Cambridge, tiempo de Cuaresma, año 2015.

ABREVIATURAS Y NOTA SOBRE LAS TRADUCCIONES

Abreviaturas

<i>civ.</i>	<i>De civitate Dei (La ciudad de Dios)</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum (Las confesiones)</i>
<i>div.qu.</i>	<i>De diversis quaestionibus (83 cuestiones diversas)</i>
<i>doctr.chr.</i>	<i>De doctrina christiana (La doctrina cristiana)</i>
<i>en.Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos (Comentarios a los Salmos)</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistolae (Cartas)</i>
<i>Gn.adv.man.</i>	<i>De Genesi adversus manichaeos (Del Génesis contra los maniqueos)</i>
<i>Gn.litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram (Del Génesis a la letra)</i>
<i>serm.</i>	<i>Sermones (Sermones)</i>
<i>trin.</i>	<i>De Trinitate (La Trinidad)</i>

Nota sobre las traducciones

Todas las obras de San Agustín están disponibles en traducciones al inglés, aunque algunas de ellas se encuentran únicamente en versiones decimonónicas un tanto engorrosas y difíciles de manejar. La editorial New City Press está llevando a cabo una nueva colección: *The Works of St Augustine, a Translation for the 21st Century*; dichas traducciones se pueden recomendar encarecidamente.

Incluyen una versión excelente en cinco volúmenes de las *Enarrationes in Psalmos* (*Expositions of the Psalms, i.e., Enarraciones sobre los Salmos ò Comentarios a los Salmos*), y una nueva versión del tratado *De doctrina Christiana* (*Teaching Christianity, i.e., La doctrina cristiana*). La serie Oxford World's Classics también incluye una versión de esta misma obra (*On Christian Teaching*), además de una traducción de las *Confessions* (*Las confesiones*) realizada por Henry Chadwick, uno de los más grandes comentaristas agustinianos modernos. La traducción de las *Confessions* a cargo de R.S. Pine-Coffin y publicada por Penguin Classics ha soportado bien el paso del tiempo; pero la versión de Maria Boulding OSB [Ordo Sancti Benedicti] publicada por Ignatius Press, es probablemente la mejor versión moderna y la más asequible. La traducción de *City of God* (*La ciudad de Dios*) a cargo de Henry Bettenson (revisada en 2003 por G.R. Evans) y publicada por Penguin Classics es la versión más accesible de este texto. Las traducciones más antiguas del tratado *De Trinitate* (*La Trinidad*) han sido convenientemente reeditadas por Veritatis Splendor Publications (2012) y Aeterna Press (2014), pero la versión de New City Press, una vez que esté acabada, será la más útil para el lector moderno.

Estudios generales y biografías

Existen innumerables introducciones generales a San Agustín, pero las siguientes serían las investigaciones recientes más destacadas:

Peter Brown: *Augustine of Hippo*, 2^a ed. Berkeley, CA: University of California Press, 2000 [Edición en español: *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001].

Henry Chadwick: *Augustine: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001 [Edición en español: *Agustín*, Madrid, Cristiandad, 2001].

Miles Hollingworth: *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Robin Lane Fox: *Augustine: Conversions and Confessions*. Londres: Profile Books, 2015.

James J. O'Donnell: *Augustine, Sinner and Saint*. Londres: Profile Books, 2005.

Paul Rigby: *The Theology of Augustine's Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

1

“UN ENIGMA PARA MÍ MISMO”*: EL TIEMPO Y LA CONSCIENCIA DE SÍ EN LAS CONFESIONES

Estoy cantando una canción que me resulta familiar: una actividad sencilla, podemos pensar, pero una vez que procedemos a analizarla se nos revela como algo bastante singular y complicado. Mientras los sonidos salen de la boca y la laringe, mi imaginación está de alguna forma “llamando” a las palabras y a las frases para que aparezcan, pero sin que verdaderamente estén presentes con objeto de que pueda inspeccionarlas. Contemplado desde un cierto punto de vista, se podría decir que viene a ser como trasladar algo de un receptáculo a otro, a través de una abertura estrecha: el futuro, el siguiente fragmento de la canción, atraviesa el momento presente en dirección al pasado. Pero esto no puede ser absolutamente cierto: la canción está ya en mi memoria, en mi pasado. Lo que discurre a lo largo del momento presente es mi interpretación actual de una canción que aprendí en cierta ocasión. Pero esto tampoco puede ser absolutamente exacto: la interpretación no existe como una entidad completa, no hay en rigor nada que exista frente a mí y que se desplace de estar del espacio que tengo delante de mí al espacio que tengo detrás de mí. ¿Y qué sucede cuando no puedo recordar la siguiente estrofa de la

* *N. del T.*: Cf. *Las confesiones*, libro X, cap. xxxiii, §50: “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*, i.e., “soy un enigma para mí mismo”, en alusión a la cuestionabilidad de “mi” existencia, ya subrayada por Heidegger en sus conferencias sobre el libro X pronunciadas en 1921/1922], y esa es mi dolencia”.

canción? ¿Está “ahí”, o no lo está? Sí, porque la aprendí en cierta ocasión; no, porque no está situada en ningún lugar, esperando a que la examinen con atención.

Cuando reflexiona acerca de cómo debemos definir el “tiempo”, San Agustín utiliza un ejemplo similar¹: cuando canto un salmo, tengo implícitamente en mente todo un proceso que se desplaza gradualmente de la anticipación futura a la memoria. Experimento lo que San Agustín llama una “distensión”, un expandirse de la consciencia presente en dirección a la memoria y a la expectativa: pero no se trata de que existan unos objetos llamados “pasado” y “futuro”, los cuales modifican su volumen. Lo que cambia es la naturaleza de mi atención, que se desplaza del recuerdo a la anticipación, y viceversa. Y lo que San Agustín hace de hecho es interrogarse acerca de la forma en la que constantemente nos hacemos más difícil el pensar con claridad respecto de nuestra condición de ser una inteligencia que opera en el *tiempo*, en virtud de imaginarla en unos términos *espaciales*: el observador dirige la luz de la atención en dirección a un objeto observado. Pero esta desviación de la atención sobre la que está reflexionando el santo, no puede obrar de esta misma forma.

Tan pronto como tratamos de pensar en nuestros propios procesos mentales, el modelo espacial no reviste ninguna utilidad. La actividad más corriente y natural de hacernos entender –formulando una oración conexas e inteligible– constituye en realidad una cuestión bastante extraña y singular: las sílabas de una palabra, las palabras de una frase, tienen que “desvanecerse” para que la secuencia pueda desarrollarse y cumplir lo que se supone que debe ser su función. No puede haber ningún significado sin este desplazamiento en dirección a la *ausencia*, porque no podemos acumular sonidos sin una sucesión dentro del lenguaje. Lo que estoy diciendo ahora mismo, en cualquier posible momento presente, debe desaparecer, enmudecer y verse desplazado. Incluso si pienso que estoy repitiendo algo, habré reemplazado una declaración por otra, habré desplazado lo que acabo de decir en direc-

1. *conf.*, libro XI, cap. xxviii, §38–cap. xxxi, §41. Compárese con las largas discusiones respecto de la memoria que aparecen en el libro X, cap. viii, §2–cap. xix, §28.

ción al silencio y a la ausencia, en lugar de limitarme a reproducir sin más algo que es lo mismo. Y cuando verdaderamente trato de reproducir lo que ya se ha dicho, me enfrento una vez más a una serie de problemas: mi memoria no es un territorio, un espacio, que pueda sondear a simple vista.

Mi consciencia actual está delimitada por giros de secuencias, por conexiones captadas a medias o recordadas a medias, ni absolutamente presentes ni absolutamente ausentes. Comprenderme a mí mismo, comprender lo que estoy diciendo, implica ya no únicamente expresar lo que veo con claridad, sino permanecer a la escucha de estos “giros” o desplazamientos [*drifts*], interrogarlos con cuidado. Todo lo cual deja exasperantemente poco claro qué es y dónde está exactamente el “yo” [*I*] que formula la interrogación: no es ni puede ser algo separado de otra cosa a la que llamamos “memoria”; en cierto sentido crucial y decisivo (como declara explícitamente San Agustín²), la memoria es lo que soy. El problema es que una buena parte de lo que soy permanece ausente del conocimiento consciente. Reconocer el papel que desempeña la memoria es reconocer que “yo” no soy una mera historia a develar y exponer para que pueda ser inspeccionada, ni tampoco un sujeto razonador transparente para mí mismo. Ser una inteligencia en el tiempo implica estar ineludiblemente inacabado, constantemente en busca. Jamás estoy sencillamente “aquí”. *Je est un autre**, “Yo es otro”, podría ser el resumen de una buena parte de la reflexión de San Agustín en *Las confesiones*.

Esta es la razón de que sea tan difícil leer *Las confesiones* como una autobiografía, ya sea en el sentido antiguo o moderno³. Los autores clásicos y cristianos anteriores habían escrito narrativas que reflejaban una parte o la totalidad de sus vidas: la peculiari-

2. *Ibid.*, libro X, cap. ix, §15, cap. xi, §18, y especialmente cap. xvii, §26.

* *N. del T.*: En alusión a la célebre cita que figura en las dos “Cartas del vidente”, de Arthur Rimbaud, dirigidas respectivamente a Georges Izambard, su antiguo profesor en Charleville, y al poeta Paul Demeny.

3. Sobre esto, véase Charles Mathewes: “Book One: The Presumptuousness of Autobiography and the Paradoxes of Beginning”, en el excelente Kim Paffenroth y Robert Peter Kennedy (Eds.): *Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003, pp. 7-23.

dad de San Agustín estriba en su negativa a exponer una narración con pretensiones de claridad o de carácter definitivo en ningún sentido. A un determinado nivel, su eje central es obviamente su decisión de recibir el bautismo, que aparece registrada en el libro VIII; pero en otro sentido el debate central aparece en el libro X, donde el santo explica por entero la naturaleza no resuelta de sus emociones actuales y reflexiona sobre la totalidad de la cuestión de la memoria –reflexión que aparece seguida (para sorpresa del lector moderno) de tres libros adicionales, los cuales tratan del tiempo y la Creación. A quienes les haya parecido inaprensible la unidad de toda la obra han pasado por alto el hecho de que San Agustín no está dejando constancia de una vida edificante y coherente, sino que está acometiendo dos tareas diferenciadas. Como dice en el libro X, está exponiendo sus constantes confusiones e indecisiones con objeto de alentar a otros: nuestra vida no tiene por qué constituir un relato virtuoso e intachable para que podamos ser unos cristianos fieles. Y también está rezando.

Desde un punto de vista puramente formal, la totalidad de *Las confesiones* constituye una oración; para determinar quién soy yo, necesito hablar con Dios y escuchar a Dios. El santo explota a fondo los diferentes sentidos de la palabra misma *confessio*: significa cualquier forma de reconocimiento o testimonio (de un pecado o de una convicción espiritual, por ejemplo); pero también significa, en el latín de la Biblia de San Agustín, reconocer a Dios en la oración y la alabanza⁴.

El propósito de la obra aparece declarado y enunciado en el comienzo mismo, cuando San Agustín, de hecho, formula la cuestión acerca de cómo es que los seres humanos somos capaces de esta singular actividad que es la “confesión” de Dios, i.e., la “invocación” al Señor. Parece algo absolutamente natural en nosotros, dado que (en una de las frases del libro citadas con más frecuencia⁵) nuestro corazón está “inquieto hasta que no

4. Véase a este respecto Pierre Courcelle: *Recherches sur les “Confessions” de Saint Augustine*. París: Bocard, 1950, pp. 13 ss.

5. *conf.*, libro I, cap. i, §1; frase que constituye una reminiscencia de la convicción neoplatónica respecto de que solo en el Uno descansa el alma.

descanse[mos]”en Dios; pero, ¿cómo puede tener sentido invocar o dirigirse a una realidad que está más allá del alcance de cualquier mente humana, una realidad incognoscible, pero que está presente por todas partes?

La autoexploración que sigue a continuación puede leerse como una defensa de la posibilidad de invocar a Dios en base a tratar de poner al descubierto algo de la relación entre un ser finito y un Creador insondablemente misericordioso, y también en base a argumentar que el propio yo indagador es igualmente en sí mismo incognoscible e inaprehensible. No es que exista algún problema con el sujeto finito dirigiéndose al Dios infinito, moviéndose de lo conocido a lo desconocido; se trata más bien de que, una vez que hemos reconocido cuán oscuros somos para nosotros mismos, de alguna forma advertimos que únicamente en la relación con la infinitud de Dios podemos acceder a alguna comprensión respecto de la clase de seres que somos –moviéndonos a través del tiempo y “llegando a ser” nosotros mismos en el encuentro con un Otro inextinguible. Pero esto a su vez requiere toda una descripción respecto de qué es la existencia finita y vinculada al tiempo; de donde los libros especulativos con los que concluye la obra.

San Agustín está pronunciándose contra el telón de fondo de la tradición clásica (especialmente la estoica), tan preocupada por el cultivo y la defensa del libre ejercicio de la elección racional; y tan interesada por la forma en que desplegamos nuestros recursos mentales eficazmente a la hora de tomar decisiones claras y defendibles.

Aunque buena parte de sus obras más tempranas están todavía marcadas por esta tradición, *Las confesiones* llevan su pensamiento en una dirección radicalmente diferente. Como señala Charles Mathewes: “San Agustín quiere que veamos nuestras vidas como algo mucho menos inteligible de lo que habitualmente pensamos que son”⁶. Se siente fascinado por la forma en que la voluntad o el deseo se adelantan al razonamiento, y por la imposibilidad de hacer acopio de todos los recursos de la mente con obje-

6. Artículo citado [más arriba, en nota al pie n.º 3], pág. 9.

to de tomar decisiones inequívocas; por el papel desempeñado por la casualidad aparente a la hora de mover la voluntad en dirección a tomar determinaciones importantes; por los celos irracionales de los niños pequeños; por el fenómeno que describimos cuando decimos: “Lo tengo en la punta de la lengua”; por las ambigüedades emocionales de la música, y por la confusión de sentimientos que aparece en el proceso de duelo.

Todas estas cuestiones son abordadas en *Las confesiones*, como no lo hace ninguna otra obra comparable del mundo antiguo.

El libro mismo reproduce la modalidad de autoconsciencia que caractericé más arriba como una deriva o “giro de secuencias”: episodios vívidos, elaborados y reflexionados, interrumpidos por arrebatos repentinos, casi violentos, de perplejidad filosófica. Si existe alguna narrativa coherente que podamos identificar, no está en las manos del narrador (por muy controlado que de hecho pueda ser el texto, en un sentido puramente literario); como subraya Mathewes, no puede haber ningún autorretrato cristiano que esté sencillamente en su totalidad bajo el control del escritor, y San Agustín está constantemente escenificando y poniendo de manifiesto esta sensación de que la raíz de la cuestión, el “origen”, está siempre en otra parte.

La coherencia viene dada por el oyente/observador divino, el Dios que “lee” lo que se está escribiendo; y de ser este el caso, lo escrito no viene decidido en última instancia por lo que está al alcance de la indagación humana, y de forma natural evitará cualquier intento de adoptar una formulación definitiva. No existo en razón de mí mismo, sino en razón de Dios*; no puedo establecer los lazos que darán un sentido a mi vida. Conocerme a mí mismo verdaderamente es conocer a un sujeto dotado de habla tratando, con las palabras y con la imaginación, de aceptar la *ausencia* –la ausencia de Dios como un objeto [una *res* terrenal]; la ausencia de objetos últimos definitivos y satisfactorios a la luz del Dios siempre localmente ausente [i.e., en el sentido de ilocalizado en un

* *N. del T.*: *I am not there for myself, but for God*, en el original inglés: en el sentido, desde la perspectiva de la teología cristiana tradicional, de que no hay vida fuera de Dios, fuente de toda vitalidad.

ámbito espacial particular], pero universalmente omnipresente; la ausencia de una identidad acabada. Me conozco como un acto de cuestionar, como una carencia y una búsqueda, perpetuamente insatisfecho en esta vida, pero no frustrado. El medio natural del yo acaba por contemplarse como una suerte de *eros* desprovisto del afán de posesión.

¿Sería San Agustín el primer gran pensador en entender que el sentido de la propia identidad personal está entrelazado con la pérdida? El libro IV de *Las confesiones* (cap. iv, §7–cap. x, §14) ofrece un análisis del duelo y la melancolía que bien pudiera suscitar reminiscencias freudianas en los oídos modernos. El santo describe cómo, después de la muerte de un amigo íntimo, acaba por odiar los lugares asociados a este, debido a la ausencia del ser querido: dichos lugares ya no anuncian su inminente “decirme: ‘¡He aquí que ya viene!’”⁷. San Agustín tiene la sensación de que anhela morir, pero sabe que su vida miserable es preferible a la muerte, y que ese acariciar la fantasía de morir para reencontrarse con su amigo tiene algo de melodrama autocomplaciente y egocéntrico. En otras palabras, el santo teme a la muerte tanto más cuanto que una vez que él esté muerto, ya no quedará nada de su amigo. Las lágrimas y el llanto se convierten de alguna forma en un consuelo: el apego hacia el amigo fallecido se transforma en el apego hacia la propia desdicha y amargura.

Finalmente, San Agustín abandona el lugar asociado a su aflicción con objeto de evitar sus recuerdos dolorosos. Mirándolo retrospectivamente, el santo juzga que no había sabido amar a su amigo *humaniter*, i.e., humanamente⁸; había amado a otro mortal como si ese otro ser humano fuera inmortal y el único objeto necesario que completaría su propia personalidad. No había reparado en la otredad finita del amigo. Expresado en el vocabulario de la teoría kleiniana (el cual, todavía más que Freud, resuena en el relato que el santo hace de su desarrollo en dirección a la adultez espiritual), San Agustín no ha logrado pasar de la fase esqui-

7. Libro IV, cap. iv, §9.

8. Libro IV, cap. vii, §12.

zo-paranoide (el otro está incondicionalmente a mi disposición, no existe vida alguna para mí ni para el otro independientemente de esta relación en la que todas mis necesidades se ven satisfechas) a la posición depresiva (la pérdida es inevitable, pero también soportable). Tenemos que madurar y desarrollar “la capacidad de tolerar la pérdida de las presencias externas, pero a pesar de ello retener dicha presencia internamente frente a la experiencia de la ausencia, de la duda y la incertidumbre, de la pérdida de la confianza, e incluso del miedo a la traición por parte del ser querido”⁹. Es este un tema que preocupará a San Agustín durante el resto de su vida (en ulteriores capítulos veremos algunas de las formas mediante las cuales reaparece la cuestión en otros contextos diferentes): nuestra gran tentación es el amor “inhumano”, amar lo finito por lo que este no puede ser, amar a las personas o a las cosas por la relación simbiótica mágica que estas guardan para mi sentido respecto de mí mismo, de mi seguridad y de mi propia identidad.

Es dentro de este contexto de duelo, significativamente, donde San Agustín advierte el papel central de la ausencia o de la pérdida en el sencillo acto de decir una frase: el tiempo pasa, aferrarse a cualquier objeto supone aferrarse al dolor y desgarrar mi alma y, en razón de ello, dismantelar y desintegrar el lenguaje¹⁰. El apego melancólico, el duelo esquizo-paranoide, equivale a negarse a *hablar*, negarse a dejar pasar el tiempo a fin de que pueda acontecer la representación y el significado –no un consuelo, no una explicación, sino una posición en el mundo que podemos hacer nuestra y comunicar. La paradoja, conocida por San Agustín y retomada por Hegel, estriba en que este ocupar una posición, esta posesión adulta respecto de dónde me encuentro, a través del lenguaje o del pensamiento, puede acontecer únicamente cuando descubro que no estoy “aquí”, que no soy una sustancia determinada y plenamente presente para mí mismo, cuyas necesidades y deseos pueden ser catalogados y negociados con carácter definitivo. La posición

9. Margot Waddell: *Inside Lives: Psychoanalysis and the Growth of the Personality*. Londres: Duckworth, 1998, pág. 172.

10. Libro IV, cap. x, §15.

depresiva, o la conciencia desventurada de Hegel, o la terapia del deseo [i.e., en el sentido de la cura del anhelo extraviado] de San Agustín, no pretenden ser ninguna de ellas descripciones exhaustivas de la madurez del yo; pero establecen las condiciones necesarias para aquello que pudiéramos llamar maduración, en el sentido de que nos destetan respecto de la creencia de que podemos dar por sentada una individualidad sustancial presente ante nuestros ojos con fines de inspección, y anterior a los procesos de duelo que caracterizan nuestro crecimiento.

Pero si decimos que la originalidad de San Agustín estriba en definir al yo como algo incompleto y temporal, formado a través de la pérdida y de la ausencia, ¿existe algún sentido en el que esto sea, en su escrito, una concepción específicamente religiosa? Y de ser así, ¿el marco teológico en el que se desarrolla el relato de su individualidad acaba trastocando y subvirtiendo su propia identidad? Un importante análisis moderno de Hegel afirma que “Dios es la idea en la cual la conciencia desventurada proyecta tanto su anhelo del padre como la sustancia y la sobrevaloración que le concedemos a dicha fuente en el momento justamente en que tenemos la sensación de que la misma se desvanece”¹¹. Esto requiere cierta explicación detallada.

El acercamiento devoto hacia Otro yo [*self*], pero un Otro yo excepcional, que es infinito e inmodificable, reconoce el carácter inagotable del deseo, si bien nos garantiza que esta perpetuidad “interna” del Otro es igualmente una buena voluntad infinita y, en razón de ello, una realidad infinitamente deseable. La posibilidad de una carencia interminable o incontrolada y del anhelo que acompaña al reconocimiento de la insustancialidad del yo y de su creación en el duelo y a través del proceso de duelo, resulta en sí misma inquietante; pero el temor puede verse apaciguado mediante la proyección en el exterior de una atención infinita que sale a nuestro encuentro en todos y cada uno de los niveles de la carencia, incluso aunque afirmemos que jamás se convertirá en un objeto que completará sin más al yo deseoso y anhelante, alejándolo de los

11. Walter Davis: *Inwardness and Existence: Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx and Freud*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1989, pág. 62.

riesgos asociados al tiempo. Pero esto a su vez nos deja con un yo cuya verdadera naturaleza jamás estará a nuestro alcance, un yo que viene definido por su relación con la otredad ficticia de Dios. Jamás seremos “exactamente” nosotros mismos, lo que significa que dicha devoción religiosa conduce a la autoalienación y al rebajamiento de sí. El placer se convierte en algo sospechoso porque representa la autocoincidencia y el contento consigo mismo que el discurso religioso califica de imposible o de inadmisibile. Dadas las dificultades perfectamente descritas de San Agustín con la sexualidad, ¿no deberíamos afirmar que el yo aparentemente moderno o incluso posmoderno evocado en *Las confesiones* se repliega en dirección a la subjetividad cruelmente autoalienada de una fe que utiliza el pensar en Dios para *evitar* pensar en ella misma o reconocerse a sí misma? ¿Acaso la teología no paraliza a la conciencia desventurada, imposibilitando de este modo cualquier intento de liberación dialéctica?

Esto plantea una dificultad seria e interesante. No trataré aquí de analizar en detalle lo que San Agustín dice y no dice acerca de la sexualidad. Es innegable que la sexualidad constituye una de las preocupaciones recurrentes de *Las confesiones* (aunque no tan obsesivamente como algunos piensan); pero el santo no la aborda meramente como un indicador de autoalienación, como algo que caracteriza al cuerpo por oposición a la mente o a la voluntad. San Agustín puede ciertamente utilizar un lenguaje semejante a veces. Pero le preocupa cuanto menos igualmente contemplar el deseo sexual como algo problemático, dado que el mismo es especialmente propenso y vulnerable a convertirse en un caso de amor “inhumano”. Por toda una variedad de razones, personales y filosóficas, habitualmente San Agustín suele asociar el deseo sexual con la fantasía, el afán de posesión y el intento de evitar la experiencia y la vivencia de la pérdida. Y ello puede servir para que nos detengamos un momento y procedamos a reflexionar antes de aceptar sin más la crítica que acabo de esbozar. El santo no está tanto preocupado por censurar el placer como una forma de auto-complacencia, cuanto por cuestionar una concepción *prematura* y limitada de la autocomplacencia, una reducción de la dicha a

la que estamos destinados, identificándola sin más con un estado temporal pasajero. El placer en este caso es algo de lo que podemos hablar; algo que se corresponde con la sucesión de estados sensoriales, con la alternancia de presencias y de ausencias, con la variedad y la inestabilidad del mundo representado por el lenguaje; la dicha [*joy*] para la que estamos hechos, la unión con Dios, jamás se podrá “verbalizar” en este sentido, jamás va a ser un momento pasado o transitorio de autocoincidencia.

Esta es la razón de que debemos tomar en serio a San Agustín por lo que se refiere a sus reiteradas negaciones de que Dios pueda ser pensado como un objeto que, por así decir, “puja más alto” que otros objetos rivales a la hora de gratificar el deseo. En el libro X, cap. vi, §8 s. se pregunta el santo qué es lo que ama cuando ama a Dios; y la respuesta es que no se trata de ninguna modalidad de impresión sensorial –si bien, aquí y en otros de sus escritos, desarrolla la analogía entre el deleite [*delight*] del encuentro con Dios y los deleites de los sentidos. Dios es “la vida de mi vida anímica” [el yo interior, el yo-alma; cf. §10: “a ti te digo, ¡oh alma!, porque tú vivificas la masa de tu cuerpo prestándole vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro cuerpo. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de tu vida”]; y, en su condición de vida del alma [o de la mente], hemos de buscar a Dios en la actividad característica del alma y, en razón de ello, por encima de todo en la memoria –no como el recuerdo de un objeto de la percepción, sino en la remembranza de la “dicha”, o en la reminiscencia del deseo del “gozo de la verdad” (X, xxi,30–xxiii,33).

Ello requiere cierto análisis. San Agustín no está aseverando que todos tengamos un recuerdo natural de deleitarnos en Dios, sino simplemente que todos somos conscientes de estados de armonización y sintonización con la realidad que valoramos y tratamos de recuperar. Deseamos conocer la verdad; no podemos decir inteligiblemente que deseemos engañarnos. El estado de no vernos embaucados es lo que anhelamos y lo que vivenciamos de manera intermitente; y si sabemos lo que ello significa, entonces sabemos lo que significa amar a Dios, aunque tan solo sea de la manera más imperfecta o rudimentaria posible. Pero ya

hemos visto en *Las confesiones* que el conocimiento de la verdad siempre es el conocimiento de nuestra incompletud; en razón de ello, *no podemos* conocer a Dios como un mero objeto deseado que nos satisfaga. La receptividad hacia la realidad de Dios implicada en toda receptividad a la verdad, entraña una apertura a oír aquello que no estamos preparados para oír, aquello que cuestiona nuestra versión personal respecto de lo que deseamos o queremos (X,xxvi,37). Existe un proceso gradual y significativamente doloroso de reconcebir o de configurar nuevamente el deseo a la luz de lo que hemos encontrado en realidad y de hecho. En lugar de declarar la existencia de una escisión inequívoca entre el deseo no redimido [*unreformed*], el placer sensual, y el estado de contacto con Dios, San Agustín nos deja con un uso indeterminado y siempre cuestionable del placer, del deseo gratificado. ¿Qué es lo que “invertimos” en el caso del placer?, se pregunta; ¿qué peso le corresponde al placer en la construcción de sí mismo por parte del yo? ¿Cuáles serían los incentivos que nos impulsan a demorarnos en el momento de la gratificación y resistirnos a la pérdida? Dentro de este contexto, Dios sería, cuanto menos, la inquietante ausencia que impregnará todos los aspectos del placer sensual, el sentido que no aparece verbalizado ni encarnado en ninguno de los significados y sentidos del mundo material en un intento de asimilarlo mentalmente o de darle forma.

Pero eso no puede ser todo. Dios no es la proyección de un inmenso objeto de deseo, la respuesta definida a unas preguntas o unos anhelos determinados, pero humanamente imposibles de responder o satisfacer; pero Dios tampoco es un principio vacío de inestabilidad crítica, una laguna marginal posmoderna. Dios es aquello que excede el deseo y la descripción; pero para hablar del encuentro con Dios como una realidad totalmente anterior a nosotros y totalmente independiente de nosotros, no podemos evitar tomar prestado el lenguaje del deseo y de la sensualidad. El intento de dirigirnos a Dios, de hablarle *a* Dios, el intento que emprende San Agustín en *Las confesiones*, es un intento de dejar al descubierto la incurable imperfección e inconclusión del sujeto que habla y que recuerda, con la esperanza de recibir una unidad construida ya

no por las palabras humanas y el poder humano (unidad esta que, en razón de ello, no necesita ser *defendida* mediante el recurso al despliegue angustiado y violento de las palabras y el poder), cuanto a través del acto divino de ver y de oír (o leer). Constituye de hecho un acto de atención divina omnipresente; pero su accesibilidad no significa que sea siempre susceptible de ser aprehendida, modelada en consonancia con el deseo existente no sometido a revisión crítica ni a reflexión alguna, poseída bajo la forma de la representación simbólica humana. Debido al total investimento del yo humano en este hablar desnudo, el tenor emocional de lo que decimos acerca de Dios tendrá necesariamente algo de las pasiones relacionadas con la experiencia sensual. Pero dado que lo que aparece a la vista es la coincidencia de la mente, no consigo misma como una sustancia definida, cuanto con la verdad de su dependencia y su incapacidad, la experiencia que podemos tener de Dios en esta vida jamás podrá ser la de una fruición directa o una posesión duradera, i.e., Dios como la completud fantaseada del yo.

San Agustín vuelve más de una vez, especialmente en la magna obra de sus años de madurez acerca de la Trinidad, al tema del autoconocimiento como conocimiento del yo incognoscible e inacabado¹²; de modo que conocemos a Dios como el “testigo” de este inacabamiento, jamás delimitado por las prioridades que establece el yo, y como el objetivo hacia el que dirige la mirada el yo incompleto. La presencia de Dios es una “atención infinita”; pero dicha atención constituye una perspectiva que radicalmente no está a nuestra disposición y no está determinada por lo que pensamos que necesitamos. Pero es un error ver esto como autoalienación, no obstante: la verdadera autoalienación, y así lo sugiere de hecho el santo, estriba en la idea de una autocoincidencia finita, un estado de deseo satisfecho en el que la conciencia de la incompletud fuera dejada de lado –lo que, en el marco de referencia de San Agustín, significaría un estado más allá de las palabras o del pensamiento, una huida de la finitud y de la pérdida, sin las cuales no tendríamos que aprender a inhabitar nuestra condición humana.

12. Véase más abajo, capítulo 9, en este mismo volumen.