

Leer a San Agustín

Miguel Á. VÁZQUEZ VILLAGRASA

¿Es que mi experiencia vital es de ayer?

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, II, De los poetas.

Me parece apropiado advertir desde el comienzo que no vamos a presentar aquí una reseña “neutral”, *periodística*, de los libros abajo indicados¹, dado que en absoluto pretendemos ceñirnos a dejar constancia o “dar noticia” del aparente renovado interés editorial por la figura de san Agustín. Tampoco significa esto que vayamos a ensayar, por nuestra parte, una revisión crítica, pero importuna, del *corpus* agustino dada la tarea a la que esta nota nos convoca (realizar una breve reseña) así como el espacio del que disponemos: doce páginas que hacen físicamente impracticable el mínimo esbozo acerca de la posible potencia y pertinencia de la obra agustiniana ligada a la *per-versión* que – a nuestro juicio – la vertebraba. Con lo cual, dado que no cobijamos ánimo alguno de *probar* aquí esta cuestión, dicha mención se le podrá presentar al lector como la paja literaria de un preludio innecesario (hojarasca de dialéctico principiante) y, por tanto, como una cuestión absolutamente sorteable, bien como una punzada o tensión *más* que habrá de sostener por su propia cuenta y riesgo dada nuestra negativa a balbucear tan siquiera la dirección en la que, por nuestra parte, comenzaríamos a desbrozar o desentrañar dicha tensión. De modo que en el momento mismo de acometer la presente tarea nos vemos ya obligados a reconocer que jamás *se lee* un texto (como si éste se dejara leer al comulgar en su pureza o sencillez) sino que, cuando menos, se dan diversos *modos* de leer o de *apreciar* un texto. Y que dicha cuestión, precisamente, no puede sortearla quien escribe como tampoco puede ignorar quien dialoga o se propone pronunciar un discurso – salvo que se esté inmerso en el “puré de la igualdad” – *cómo* se le escucha, aunque sólo sea para sostener su tono *contra* aquellos que le escuchan. Así, frente a la figura del lector ocioso, que nada entre las frases desde su *fingida* abundancia

e indiferencia, cabría oponer la figura del verdadero lector, aquel para el que, en principio, ningún texto le es ajeno y, por tanto, libre de estimación (aunque sea para *despreciarlo*, precisamente), y ello en virtud no ya de un interés subjetivo cualquiera, sino de su propia *implicación* personal (que poco tiene que ver aquí con ciénaga emocional alguna). Pero para que la anterior distinción comenzara a cobrar su pertinencia, acaso debiera recordarse que frente a aquellos que creen que *comprender* un texto se reduce a *entenderlo* están aquellos que juzgan que no puede *entenderse* un texto sin *comprenderlo*. En qué pueda consistir, precisamente, dicha comprensión es algo sobre lo que, de nuevo, no podemos hablar aquí.

En cualquier caso, los límites de nuestra tarea no suponen que nos veamos necesariamente abocados a la neutralidad, a una sucesión más o menos inconexa – salvo el tema: “san Agustín” – de comentarios o reseñas. Un ejemplo de ello se presentaría en el ejercicio mismo de la *negación* de la aparente neutralidad o yuxtaposición de los propios textos reseñados: probar, ahora sí, que (*objetivamente*: esto es, “por encima de la voluntad” de sus autores o con independencia del grado de conciencia que tengan al respecto – en lo que acaso vengan a consistir, por cierto, los peculiares *dramatis personae* del personaje filosófico) no puede darse un texto desde la inocencia, como una ocurrencia dada junto a otras en el manantial puro de la conciencia, sino que su propio entramado, su propia urdimbre, nos habrá de revelar, acaso, las claves de sus pretendidas “contrarréplicas”. Pues, en efecto, acaso podríamos utilizar el siguiente criterio para cifrar la *impotencia* y *mediocridad* de un texto: su *bondad* dialéctica, pues ésta no tendría otra función que la de silenciar la *pretendida refutación* de aquello que no habría sido afrontado, residiendo en ello el quicio de su *posición*: a mayor “bondad”, mayor *pretensión* dialéctica, tal sería la lógica. De tal modo que cabría imputar una *impostura dialéctica* proporcional a la aparente “neutralidad” de cualquier texto, una esencial *falsedad* (una falsedad de tripas) a su carácter “bondadoso” o “diplomático”. Según lo cual, de ser así, deberíamos asimismo afirmar la viceversa: que su *potencia*, su *valor*, habrían de cifrarse en *cierta* beligerancia, aquella que consistiría en *sostenerse* permanentemente contra todos aquellos pronunciamientos cuya eficacia se fundara en ciertos silencios; su *certeza* dialéctica, su coraje, en la determinación de *desembarazarse* de todo *ruido racional* cuya “coherencia” procediera de sus fugas vitales. Otro asunto distinto es que esta “revuelta” pueda, en ocasiones, encontrar en el silencio su mejor expresión.

En efecto, así como ser persona consiste en *articularse* y *sostenerse*, ante todo y fundamentalmente, en la *negación* en ciertos aspectos de todas – proceso en el cual, por ello mismo, va implicada una *cierta* autodestrucción recurrente de la propia persona (y como si, dijéramos, su *núcleo* lo constituyera precisamente *ese* enfrentamiento) – a la vez que, sin embargo, es ese mismo curso *negativo* el que la constituye apropiadamente, asimismo un texto podrá articularse con otros en la

medida misma en que puedan estar *resolviéndose* conjuntamente contra muchos otros, si no contra *todos los demás*, aunque sólo sea en ciertos aspectos y de un modo, por tanto, siempre relativamente precario, pero, a su vez, siempre crítico, negativo. Negarse a asumir el carácter polémico (conflictivo, destructivo) que va entrañado en la labor filosófica o en la mera existencia personal, lejos de suponer *refutación* alguna, supone sencillamente anteponer a “la realidad misma de la cosa” – como dijera aquel – su propia “voluntad armoniosa” y delatar así su propia *fuga filosófica y vital*.

Pues bien, los tres libros que vamos a reseñar tienen ya de por sí, para quien está más o menos rodado en la literatura filosófica, un interés, por así decirlo, “llamativo” o seductor. Pero, como pretendemos probar aquí, cada uno de ellos supondrá una lectura que sólo *fingidamente* podrá suponerse yuxtapuesta “pacíficamente” (en asamblea democrático-tolerante) junto a cualesquiera otras y, por tanto, como si la lectura de cada uno de ellos pudiera realizarse indiferenciadamente entre sí. El primero de ellos, centra su interés en ser una biografía canónica sobre san Agustín, género en el que viene a cristalizar el interés por la conjugación entre los avatares vitales y la maduración intelectual. Pero, por nuestra parte, no lo veremos como una mera “biografía” (como si ésta pudiera suponer una especie de “fotografía” o “registro” leal del recorrido vital de una persona: ¿en virtud de qué criterios se realizará dicho “registro” al margen de la mera constatación “arqueológica” de *sucesos* ligados a la existencia de aquel cuerpo físico al que llamamos “san Agustín”?), sino que procuraremos, más bien, vislumbrar el alcance o el significado que pueda cobrar para nosotros *esta* revisión de su obra “en clave biográfica”.

El segundo, cobra su interés por ser la tesis doctoral – aunque revisada – de una jovencísima Hanna Arendt y encontrarnos así, diríamos, con las huellas de su “estreno” literario. Pero no nos encontraremos aquí tampoco con una exégesis doxográfica más sobre dicha obra, sino con una aproximación a lo que sería el posible “núcleo existencial” o “experiencial” de la obra agustina – y, por tanto, un tanteo de lo que sería una reconstrucción en dichos términos. Para finalizar, un libro póstumo de una de las figuras más destacadas de la *vanguardia postmoderna*, redactado cuando ya se encontraba atrapado por la leucemia (“ajado y vencido”, como diría un tango): Jean-François Lyotard, que lejos de lo que pudiera parecer (un inocente juego de reescritura de lo que sería la “clave confesiva” de la obra de san Agustín), supondría una revisión determinada, por decirlo así, por su propia “condición personal”.

Pasamos, pues, a “dar noticia” de estas publicaciones y a procurar esclarecer si el alcance efectivo de dichas lecturas se da o no al margen del juego de oposiciones *tamizado* en la urdimbre de dichos textos. De modo que aunque no ensayemos ni apuntemos nuestra propia revisión crítica de la obra de san Agustín, acaso podamos seguir *probando* que “pronunciarse” es, ante todo, pronunciarse *contra otros* y que en ello viene a presentarse siempre *algo más*.

* * *

El libro de Peter Brown, reeditado recientemente, reproduce sin modificaciones la clásica biografía editada en 1967, que viene a ocupar en la actual edición el cuerpo central de la obra. A dicho cuerpo se ha añadido un jugoso epílogo en dos partes para hacerse cargo de lo que pudieran ser las insuficiencias de su temprana redacción y ensayar así una especie de autocrítica, discriminando aquellos aspectos que convendría rectificar o, por el contrario, subrayar para mejorar su biografía. Dicha revisión se presenta, por lo demás, con el propósito de “ajustar las cuentas” con treinta años de investigación y los descubrimientos de nuevos sermones y cartas de san Agustín: el descubrimiento que en 1975 realizó Johannes Divjak de veintisiete nuevas cartas en la Biblioteca Municipal de Marsella y el reconocimiento en 1990, por parte de François Dolbeau, de veintiséis sermones catalogados en la Biblioteca Municipal de Maguncia hasta entonces desconocidos o sólo parcialmente conocidos. En cualquier caso, dichos descubrimientos parecen haber ofrecido una mayor riqueza cromática acerca de la compleja personalidad de san Agustín (de modo que impiden, por ejemplo, hacernos una roma imagen autoritaria y severa) y de sus debates con el maniqueísmo, Pelagio o el que fuera su último enquistado pelagiano: Juliano de Eclana. De modo que el lector se encontrará, junto a esta biografía, ya clásica, con un apunte de lo que sería una visión más apropiada, de conjunto, de todo el juego de tensiones polémico-religiosas y políticas respecto del cual se habría ido articulando la obra de san Agustín y su propia concepción del proyecto *católico* (universal) de la Iglesia. Juego de tensiones, sin el cual, en efecto, su figura tiende a quedar desdibujada (“caricaturizada”) y expuesta a cualquier posible banalización.

Por lo que respecta a su cuerpo central (la biografía de 1967), presenta un trabajo de gran pulcritud y erudición que contrasta notablemente con el carácter novelesco que tuviera, por ejemplo, la biografía de un Louis Bertrand. Lejos de encontrarnos ante una recreación de los climas, paisajes y hazañas que habrían nutrido la vida de san Agustín, Peter Brown ensaya reconstruir – y hacer así comprensible al lector moderno – la *experiencia* (el “recorrido interior”) de sus propias tensiones y contradicciones al compás de sus escritos y sus circunstancias vitales. Para lo cual no duda, en ocasiones, de echar mano de símiles modernos, recordando las concepciones freudianas o llegando a comparar la expansión del maniqueísmo en África a partir del 370 con el movimiento comunista en la Inglaterra de 1930. En cualquier caso, es precisamente este trabajo de aproximación a una figura aparentemente tan distante a la vez que oscurecida como “el genio maligno de Europa” el que hace ya de por sí recomendable la lectura de esta obra, que logra así que el perverso Padre de la Iglesia, “el único filósofo” del “pueblo más político que jamás ha existido” – según las expresiones de Hanna Arendt – recobre su dimensión más *familiar*.

Pero a su vez, acaso fuera por esta *familiaridad* por lo que esta obra podría cobrar un interés añadido: la de servir de introducción excepcional a su obra tanto por la peculiar neutralidad de juicio que puede ofrecer una biografía como por la peculiar “visión de conjunto” que se nos ofrece así sobre una obra tan extensa (monumental, y en ese sentido también muy romana) como la de san Agustín (18 volúmenes en la edición bilingüe del Monasterio del Escorial, 40 en la edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos). Pues, en efecto, se diría que, especialmente para aquel que comienza a “estudiar filosofía”, lo más aconsejable sería una introducción general que no reconstruyera dicha obra desde otra posición filosófica, sino que fuera lo más fiel posible a la letra del autor (sin perjuicio de que además se aconseje encarecidamente su lectura de primera mano). Y que precisamente una obra como la presente, que permite *respirar* al autor en cuestión, propicia un acercamiento menos “académico” o “abstracto” y, por tanto, más “suelto” o “natural”.

Tal sería, en efecto, el consejo que cabría desglosar del sentido mismo con el que se presenta una biografía como la de Peter Brown. Ahora bien, semejante consejo presenta una ambigüedad – que, según lo dicho, se encontraría asimismo tramada en la propia reconstrucción biográfica – que sería preciso rectificar. Pues sin perjuicio del indudable valor que presenta a la hora de disolver los posibles prejuicios piadosos o misterioso-sublimes con los que puede presentarse una obra como la de san Agustín (y en ello residiría la virtud de su “peculiar neutralidad”, pues, en efecto, la propia confesión protestante del autor, de raíces irlandesas, es tamizada a lo largo de la obra en virtud del tono laico del estudio riguroso), ésta neutralidad misma no se produce de cualquier modo, sino a través de esa *familiaridad*, de ese trabajo consistente en procurar que dicho personaje histórico sea “comprendido”. En lo cual reside precisamente la “clave” que buscábamos, pues pese al carácter riguroso que pueda comportar una erudición historiográfica y doxográfica, ella prueba que ésta a su vez no puede darse al margen de la *estimación* de aquello que se reconstruye, dado que no puede *ofrecerse* (en abstracto, “neutralmente”) a san Agustín, sino a lo sumo la voluntad de *querer* re-presentarlo, re-construirlo, desde su propia *experiencia*. Lo que a su vez implica tácitamente no sólo la oposición (por leve que sea) a una reconstrucción alternativa que, por ejemplo, en lugar de “comprender” procurara desbordar “los (posibles) límites de la razón” ejercitada por san Agustín, sino que a su vez, por ello mismo, lleva consigo un determinado rasgo sugestivo: dado que determinados tramos de la experiencia del lector debieran permitir el reconocimiento de ese “recorrido interior” (y, por tanto, su familiaridad), la reconstrucción biográfica no ofrece de por sí al lector otra tarea que la de que dicho recorrido sea reconocido.

En cualquier caso, lo que nos interesa subrayar aquí es un aspecto fundamental que, sin embargo, suele ser pasado por alto, a saber: que la biografía, lejos de ser

una especie de “documento histórico”, de “registro objetivo” (por riguroso que sea), supone siempre un género literario que presupone a su vez una determinada *apreciación* del personaje en virtud de la cual se emprende su reconstrucción biográfica. Y que, por tanto, la mayor o menor “neutralidad” que pueda encontrarse no se sigue del carácter erudito o riguroso de la obra, sino de la voluntad de aprehender, por así decirlo, “en sus propios términos” la experiencia de dicho personaje. Tal es la ambigüedad que, a mi juicio, presenta ésta como, en principio, cualquier otra biografía: la de tañer en ella (tras su rigor) *una* determinada voluntad de re-presentar al autor desde una *estimación* que es previa a su reconstrucción biográfica y que es dicha estimación la que, sin poder ser “pura” (“inocente”), queda tamizada por el carácter riguroso con la que es presentada.

Así, por ejemplo, las rectificaciones que son apuntadas en el epílogo, si bien a su vez vienen exigidas por los descubrimientos antes señalados, van dirigidas, de nuevo, a lograr una mejor comprensión del “recorrido interior” que, por otra parte, no habría sido apropiadamente recogido en 1967. En definitiva, para apuntarlo, por así decirlo, con el reverso negativo de lo hasta aquí apuntado, esa voluntad de aprehender “en sí misma” una experiencia podría suponer, para empezar, una (posible) carencia: la de no poseer no ya sólo una experiencia desde la cual, por ejemplo, pudiera ser comprendido dicho “recorrido” como un *momento* interno suyo, sino la de no poseer tan siquiera “clave” alguna en virtud de la cual el mero recorrido a través de los tramos experienciales de san Agustín pudiera cobrar *su* unidad de sentido. Según lo cual, una reconstrucción biográfica implicará, ante todo, y en el mejor de los casos (como el presente), la *postergación* de la toma de partido frente al sentido de dicha obra (precisamente: un “acercamiento”), cuando no la confusión o la voluntad de reducir a las hazañas y a las contradicciones del personaje el posible sentido de su obra. Será, por el contrario, en una obra como la de Hanna Arendt – tramada ya, precisamente, con voluntad filosófica – donde nos encontremos, al menos, con una “aproximación” a – un ensayo de reconstrucción de – dicha unidad de sentido.

* * *

Et ubi ergo eram, quando te quaerebam?
 (¿Y dónde estaba yo cuando te buscaba?)
 San Agustín, *Confesiones*, V, II.

Otras dos palabras, pues, sobre el trabajo de Hanna Arendt. Ediciones Encuentro ha publicado por primera vez en español la revisión que alcanzó a realizar, durante la última década de su vida, del trabajo que le llevó a doctorarse, allá por 1928, bajo la dirección de Karl Jaspers. Sea cual fuere el grado de rectificación

de esta revisión – por lo demás, incompleta – , ésta no llegó nunca a afectar ni a la estrategia del ensayo ni a su estructura, de modo que la introducción se presenta prácticamente intacta desde su primera edición en 1929 así como los tres bloques correspondientes a los marcos conceptuales en los que despliega su análisis. Por lo que, a su vez, al margen de la apreciación que pudiera tener Arendt al respecto (acaso un pasatiempo con ocasión de un proyecto editorial: “hasta me divierte” – le comentará a Jaspers por carta en el 66), su trabajo sobre san Agustín aparece en cualquier caso *revisado* y, no obstante, en su núcleo, *intacto*, lo que nos da así la pista de que ni fue absolutamente indiferente a su reedición ni ésta le pareció carente de algún interés, fuera cual fuera éste.

En la edición original del texto que ahora se presenta (1996), las editoriales norteamericanas añadieron un largo estudio en el que venía a defenderse la tesis de que en el trabajo sobre san Agustín residía poco menos que la clave fundamental y trascendental del conjunto de toda su obra (acaso el trampolín mismo hacia *La condición humana*) frente aquellos para quienes su trabajo de doctorado no pasaría de ser un vago prelude de lo que vendría después. En cualquier caso, sin perjuicio del interés que pueda tener dicho debate acerca del lugar que pueda ocupar este trabajo en el conjunto de la obra de Arendt, no es ésta, desde luego, la cuestión que a nosotros aquí nos importa, sino la de procurar esclarecer, al margen de dicha disputa, en qué pueda cifrarse la relevancia de esta lectura de la obra de san Agustín (otra cuestión sería, por tanto, la de si el conjunto de su obra está o no escrita sobre el “pentagrama” de *esta* lectura y, en caso de estarlo, cuál sería el alcance de sus “variaciones”). Pero, ¿qué diremos, por nuestra parte, de este “interés”, de esta relevancia? ¿Acaso precisaremos para ello de la estimación que ella misma pudiera tener sobre su obra? Mas ¿por *qué* habríamos de confiarnos a dicha estimación? Y aun cuando ésta fuera apropiada, ¿no habremos de saber, al margen de ella, en virtud de *qué* lo sería?

Desde luego, el trabajo de Arendt sobre san Agustín no se redujo a un recorrido conceptual que buscara, ponemos por caso, alguna especie de verdad eterna en su estrato arqueológico más puro, pero acaso sí, dado el contexto de aguda conciencia acerca de la crisis definitiva de la metafísica, algún núcleo de verdad, por así decirlo, cuya confusión o perversión pudiera estribar en su *expresión* metafísica. En efecto, pese a que el trabajo no aborda esta cuestión, se diría que su propio trazado lo apunta al procurar esclarecer una unidad de sentido – que no estaría explicitada por san Agustín – a través de las contradicciones mismas que irían encontrándose al recorrer los diversos marcos de resonancia del sentido del amor. Unidad ésta que, si bien estaría presente – acaso en una especie de “estado latente” – en la propia obra de san Agustín, no habría sido buscada de cualquier modo, sino en buena medida a través de las resonancias de los conceptos existenciales de *Ser y Tiempo* (“ser en el mundo”, “ser auténtico”/ “ser inauténtico” & co.), aunque no llegaran éstos a

reconstruir – al menos en el ensayo de Arendt – los propios conceptos agustinos.

Como no podremos desentrañar en toda su complejidad la trama de este ensayo, nos pronunciaremos con toda crudeza sobre su núcleo, pese al riesgo de parecer dogmáticos. El núcleo de su “tensión dramática” no es otro, pues, que la búsqueda de esa “unidad”, de esa “conexión”, de una “experiencia fundamental común” – dirá al final – que dotaría de sentido a lo que, en las propias expresiones de san Agustín, se presentaría como contradictorio. En efecto, se diría que, al menos en un primer momento, no se entiende qué alcance práctico-efectivo pueda tener la apelación al “amor al prójimo como a uno mismo” cuando el amor propio ha sido definido como la “autoaniquilación” de uno mismo fundada en el absoluto aislamiento de todos aquellos bienes cuya perpetua posesión está por encima de nuestra voluntad, aunque dicha “autoaniquilación” no suma a ningún bien en la parda indiferencia e implique su ordenación recurrente en virtud de una perspectiva de consumación y quietud absoluta de la persona *más allá* de toda destrucción posible de cualquier bien mundano. Pues si la apropiación de la persona respecto de sí misma reside en esta “neutralización” del *anhelo* de aquellos bienes cuya posesión no podemos dominar, dado que es precisamente en dicha “autoaniquilación” donde es implicada la constitución divina de la persona – y, por tanto, donde es dada su única posibilidad mundana de anticipar vivencialmente su verdadera felicidad – no se comprende qué alcance mundano, histórico, pueda tener dicha apelación más allá del relativo aprecio/ desprecio que pueda merecer el prójimo respecto de semejante perspectiva.

En este sentido, ni siquiera tendría repercusión efectiva alguna la consideración de una “comunidad de fieles” en curso al margen de la propia fe en que el sentido de la Historia está subsumido a su origen divino y que su destrucción será, por tanto, definitivamente “neutralizada” por el Juicio Final y la consiguiente *realización* de la Ciudad Divina. Sin embargo – como nos dirá Arendt – encontraremos dos “hechos históricos” decisivos para la tradición cristiana que nos darán la pista de una “experiencia fundamental común” que, ahora sí, dotará de sentido mundano a la apelación al amor al prójimo: la caída de Adán y la muerte redentora de Cristo. El primero de ellos nos remite al origen de la condición mortal del ser humano y la revelación de su verdadero significado, dado que la finitud temporal del cuerpo es *vivida* como recuerdo y carga de su propia condición miserable. Condición por la cual todo individuo humano – por encima de cualquier diferencia – será contemplado como *prójimo*, como igual, por la común descendencia de Adán y en virtud de la cual el otro será contemplado desde la certeza de un común estar en peligro frente a la perdición absoluta (irremontable) que acontece con la muerte. Y si bien en la venida y muerte de Cristo podrá encontrarse el ejemplo perfecto (divino) de aquella “autoaniquilación”, en ella se verá implicada ahora la redención de todo individuo. De modo que en la muerte de Cristo encontraremos la figura perfecta de una

“autoaniquilación” que no sólo remite a su origen divino, sino que es consumada “por el prójimo”, dado que ella habría venido a *revelar* que en la búsqueda de la salvación de la condición miserable del prójimo encontraremos nuestra propia redención.

Así pues, esa experiencia que dota de sentido mundano al amor al prójimo es la certeza de que *cualquiera* puede morir *miserablemente*. Y que semejante hecho no puede ya resultar indiferente para la propia salvación (en la que procuramos anticipar la felicidad eterna) dado que el otro se presentará, ahora, bien como peligro para nuestra propia salvación, bien como recuerdo de nuestra antigua desgracia frente al posible orgullo actual, lo que viene a poner de manifiesto que la salvación no puede darse al margen de la conciencia (mundana) de ese común estar en peligro. Explícitada, pues, esta experiencia, esta “base de sustentación común” de cada uno de los marcos conceptuales en los que resonaría la apelación al amor al prójimo, podría decirse que su esclarecimiento, pese a resolver las aparentes contradicciones de san Agustín, parece sugerir que dicha experiencia no sólo dota de unidad a su obra sino que, por ser precisamente su fundamento experiencial (sus cimientos mismos), podría ser segregable de la propia construcción conceptual en la que es recogida. Por lo cual podríamos conjeturar que Arendt, acaso, no habría buscado tanto justificar la unidad de la obra de san Agustín como probar que dicha unidad encontraba su fundamento en una experiencia que podría ser *salvada* o “sostenida”, todavía, como el núcleo de verdad de la genuina metafísica.

Ahora bien, sin perjuicio de que esta experiencia la consideremos, en efecto, como una *verdadera experiencia* (a saber: la de la propia ruina y miseria *personal* por la cual es comprendido ese “común estar en peligro”) ¿en virtud de qué la podríamos considerar como *experiencia verdadera*, como el núcleo de verdad del *corpus* agustino? O mejor aún: ¿por qué dicha experiencia vital iba a ser precisamente – *veraz*? ¿No habríamos de encontrar todavía en ella un núcleo más profundo respecto del cual, ahora sí, pudiéramos cifrar en la implicación de la persona su radicalidad, su franqueza, *su veracidad*? ¿O es que acaso habremos de considerar esa “experiencia fundamental común” como una experiencia “espontánea” y no más bien como una consecuencia, un sucedáneo personal de otra experiencia real que no habría sido, así, no ya resuelta, sino ni tan siquiera afrontada, y que en ello residiría precisamente su coherencia, *su unidad*? Y en este contexto, una vez más, sólo podemos ser temerarios: ¿No podría ser entonces dicha “unidad” el reverso mismo de *lo veraz*, su misma *per-versión*? ¿Dónde estaba, en efecto, el que quería cuando quería? ¿A *quién* buscaba? Y, lo que es más importante: ¿por qué se encontró con – *Dios*? ¿Será cierto aquello que dijo el amigo de que Dios es el pensamiento que vuelve torcido – *lo derecho*?

* * *

*En verdad, explica Agustín,
leemos porque no sabemos leer.*

Jean-François Lyotard, *La Confesión de Agustín*, pág. 73.

Por su parte, la ya casi legendaria editorial Losada – reaparecida recientemente – ha publicado *La Confesión de Agustín*, de Jean-François Lyotard. Si creemos a los editores, el proyecto del libro quedó truncado por la mitad cuando la leucemia acabó definitivamente con su autor en 1998, si bien la edición francesa agregó todos aquellos textos y apuntes que esperaban ser “reescritos” en la misma clave que el texto que Lyotard ya tenía preparado. Con todo, acaso por una cruel ironía de la vida, su propia muerte nos da ya la pista, como veremos, de que para cifrar el *valor* de su obra no era preciso que ésta fuera acabada. Lejos de ello, su propia muerte podría presentarse como el colofón de la propia “clave” en que había sido escrita. Veamos, pues, en primer lugar, en qué consiste dicha clave para poder decir algo sobre su sentido, su alcance y su significación.

Aquel que se acerque al presente trabajo esperando un ensayo o un análisis conceptual sobre las *Confesiones* de san Agustín, lo que encontrará será, más bien, la frustración de su propia expectativa. Lo que Lyotard ensaya en este libro es reescribir indefinidamente, diríamos, la “clave confesiva” de dicho autor, como si hubiera buscado sostener el *tono* de las *Confesiones* en su propia musicalidad, desentramándolo, así, del marco conceptual teológico. La clave de la clave – para decirlo con humor marxista – residiría en la conjugación de un doble retraso a través del cual vendría a ponerse de manifiesto el *lamento* mismo, acaso como un tono constitutivo de la existencia humana. Así, la escritura, cuyo ejercicio mismo vendría a poner de manifiesto su eterno retraso respecto a la voz viva, vendría a sostener, casi como la cuenca del río al río, el tema confesivo: el continuo retraso respecto al Otro, la vivencia de su ausencia, el no “estar ahí”. De modo que, en conjunto, la *confesión escrita* vendría a presentarse como la expresión más *opuesta* al Verbo, por ser la expresión del que, por excelencia, no puede ser El que Es.

Pero, pese al interés casi lírico-poético del presente libro, acaso podría verse como un reverso perfecto de *La condición posmoderna*, el célebre libro del autor. Pues, en efecto, si en aquel libro venía a presentarse un escueto diagnóstico de un marco socio-económico-político cuyo límite funcional tendía a consumir toda acción personal y a subsumir ésta a las necesidades del mercado, *La Confesión de Agustín* podía ser escuchada como la melodía del fuero interno de cualquier persona que ha quedado abocada a tal “condición” y que se ha replegado respecto de semejante cáncer social. Ahora bien, aunque tampoco pueda tratarse aquí en toda su complejidad esta cuestión, lo que acaso sí podamos decir es que para escuchar *sólo*

esto habrá que haberse aceptado no sólo que la realidad social – con todo su entramado tecnológico-financiero – es anterior o se presenta “por encima de la voluntad” de cualquier individuo, sino que el *núcleo* de la realidad personal está regido y *absolutamente* subsumido a semejante realidad.

Pero es en este punto precisamente donde por nuestra parte no podemos ceder un ápice, pues es aquí donde la tolerancia dialéctica se abre camino como pacto, como concesión hacia la *absoluta miseria personal*. Pues acaso pese a, y precisamente por, la realidad social a través de la cual debe sostenerse la persona (pues no puede hacer indefinidamente *epojé* ni malabarismo alguno al respecto, salvo riesgo de la propia y creciente estupidez), ésta no se ve meramente inserta o “arrojada” o “sujeta” a una realidad social que la subsume, sino que para que este *con-formismo* se consuma ha de contar, en definitiva, con la asunción de la propia persona, es decir, con que haya ido consintiendo hacerse *ella misma* un mercado. Con lo cual, pudiera suceder que *razonar* sobre la “condición posmoderna” o el capitalismo triunfante – a menudo como queja, como *lamento* – a partir de ciertos quicios o momentos de verdad, se sostuviera en ciertos casos como rodeo, como subterfugio y, en definitiva, como justificación de la propia miseria personal. “Razonar” éste, por tanto, que de requerir para su prosecución de la postergación misma de la propia persona vendría a presentarse como el peor modo (¿el posmoderno?) de no pensar.

La confesión es ella misma un retraso, un llegar tarde, la forma límite de reproducir el retraso personal. Quiere poner de manifiesto ese haberse retrasado, ese no haberse decidido, su irresolución personal misma. Pero con ello lo que hace es recrearse en esa irresolución. La confesión se presenta, así, como el último modo de no resolverse: confesándolo. Lo que evidencia el lamento monótono de la confesión es, en realidad, una lamentable traición, la de haberse traicionado a sí mismo. Y lo que queda tamizado en su declaración es acaso aquello mismo que la hace posible: una “acumulación originaria” de autodesprecio. Pero el confesante, en efecto, no puede expresar esto, pues sólo puede preferir *poetizar* al respecto.

* * *

Ave Gratia Plena Dominus Tecum

Simone Martini – Lippo Memmi, Retablo de la *Anunciación*, 1333.

Florenia, Galería de los Uffizi.

Para finalizar, dos palabras más. Siendo la obra de san Agustín una de las obras más ricas y sugestivas de la Historia de la Metafísica, hemos procurado presentar aquí tres lecturas de la misma que han sido recientemente publicadas en español. Si

no me equivoco, ha quedado patente que todas ellas son diferentes entre sí tanto en lo que respecta a sus propósitos como a sus resultados, pero todavía se diría que en cada una de ellas es manifiesta la admiración por la obra del romano, y como si en cada una de ellas siguiera presente algún respecto de ella que, en cualquier caso, habría sido “sostenido” al margen de su marco conceptual teológico (Trinidad, Gracia, Ciudad de Dios). Respecto que, en cualquier caso, parece remitirnos a una vivencia del mundo y a una voluntad: la implicación de la persona en la miseria del mundo (“la miseria, escuela de la vida”) y la voluntad de que esa implicación quede manifiesta, sea *revelada* en su auténtica significación. Respecto que sólo puede ser “sostenido” – a nuestro juicio – en el ejercicio de la *con-miseración*. Pero no diremos una sola palabra más aquí... aunque nos obliguen a “confesar”.

Por otra parte, y como colofón de nuestro propio trabajo, aunque no hayamos podido esbozar nuestra propia revisión del *corpus* agustino, acaso pudiera parecer a alguien que, cuando menos, se “vislumbra” algo, que este trabajo podría ser leído él mismo como anuncio, ya fuera de esa revisión o de otra cosa. Pero aquí se presenta una prueba más para “los lectores”, pues, en efecto ¿quién sabe si aquí se anuncia algo o si se encuentra, más bien, ante mera morralla? Y si se anuncia algo ¿quién se da cuenta de que nos hayamos precipitado aunque sea en un solo punto? Y entre quienes pudieran saberlo ¿se sienten, entonces, *implicados* por ello o serán de los que se vean obligados a *oponerse* a eso que “vislumbran”? Y si, en efecto, nos hemos precipitado, ¿qué estaríamos nosotros mismos haciendo sino recrearnos en ello? ¿Qué estaríamos haciendo sino confesar que hemos precipitado – *nuestro cometido*?

En la *Anunciación*, lo que acontece es la promesa de una plenitud cuya recepción implica su consumación, su asunción (*Assumpta est Maria in Caelum*). ¿Y quién sabe si todo *amor* no ha sido desde siempre el anuncio de la propia plenitud? ¿Es que resuena en ello “el sentido de la vida” y hasta el de la Historia misma? Puede que hasta este mísero trabajo tenga algo que ver con ello. Quién sabe. Puede incluso que *esa* mujer alcance mañana *su* plenitud; Madonna misma parecía verla venir en *Like a prayer*.