

Y adviértase que Ignacio no sólo prevé la institución del colateral para el caso de un Superior poco “ejercitado” y poco “experimentado” que necesite ayuda, sino también para el caso de que alguno de los que el Superior ha de tener en su compañía “fuese tal, que se pensase que no se ayudaría tanto en estar a obediencia del que tiene el cargo, como en serle *compañero*, y tuviese partes para ayudarle”⁵⁴.

Más allá de su delimitación jurídica⁵⁵, esta imagen del colateral, moviéndose como ángel de paz entre superiores y súbditos, con entera libertad, sin ejercicio de autoridad, con la misión pura de “acordar”⁵⁶ a unos con otros, corona la concepción ignaciana de la obediencia. Es una imagen que no relativiza ni la obediencia ciega por parte del súbdito ni la última palabra que siempre tiene el Superior, sino que las fortalece, mostrando en un ámbito superior, el espíritu con que se tienen que ejercer tanto la autoridad como la obediencia entre *compañeros* —no sólo “súbditos”— de Jesús.

Viene a ser una figura concreta de cómo “de nuestra parte, más que ninguna exterior constitución, la interior ley de la caridad y amor que el Espíritu Santo escribe e imprime en nuestros corazones ha de ayudar”⁵⁷ para que se conserve, rijan y lleve adelante la Compañía. La relación entre Colateral y Superior y la relación entre ley escrita por el Espíritu en los corazones y ley escrita en las Constituciones se iluminan análogamente la una a la otra.

Ciertamente no podemos imaginar el corazón de Ignacio, afincado sólo a Dios en el Cielo, sin su pasión por ayudar a los que quieren servir al Señor. La imagen del Colateral, con su misión de “ser como ángel de paz” andando entre nosotros, nos da una imagen cercana y real del corazón vivo y glorioso de Ignacio, tal como sigue latiendo en el Cuerpo de la Compañía de Jesús. Y ese mismo corazón se muestra eficaz en los escritos que de él brotaron si uno busca en ellos al que escribió para “aconsejar”⁵⁸ y para “acordar a unos con otros”⁵⁹.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Este oficio de colateral, aunque jurídicamente no se haya abolido, de hecho no existe actualmente. Cfr. *Constituciones* la nota al n. 492.

⁵⁶ Esta es la única vez que utiliza Ignacio esta palabra en las *Constituciones*.

⁵⁷ *Constituciones* 134.

⁵⁸ Esto nos recuerda al buscar “consejo” hablando como con un amigo, que sugiere Ignacio al que hace los coloquios en *Ejercicios* (54); y también al papel del que da los Ejercicios, que tiene muchas de las características del colateral.

⁵⁹ Este deseo de “acordar unos con otros” se expresa en las *Constituciones* como “unión de los ánimos”, que es fin de la Compañía en torno al cual estructura Ignacio las *Constituciones*.

SAN AGUSTIN. LA GRACIA DE PENSAR Y HABLAR

Reflexiones a partir del Libro V de las “Confesiones”

por Ramón Eduardo RUIZ PESCE (Tucumán)

“Semper cogitare debemus de quo digne
cogitare non possumus”

SAN AGUSTÍN

Quizá haya pocas tareas tan actuales y necesarias para la filosofía como la de repensar las *Confesiones* de San Agustín; según Wittgenstein “el libro más serio que se haya escrito”. El Libro V de esta obra, lo adelantamos ya, puede leerse en su *pars destruens* como una crítica de la razón mágica e impía; su *pars construens* puede a su vez ser leída como una reflexión en torno a la piedad y la gracia de pensar y hablar, de un pensar encarnado y de un hablar dialógico e histórico.

El horizonte del pensar contemporáneo está poblado de ídolos y de “divinidades”. Y éste es uno de los signos de los tiempos más elocuentes para una analogía histórica entre el texto de las *Confesiones* agustinianas y nuestro actual contexto. Ahora, en el hoy neopagano, como entonces, cuando Agustín escribía *De civitate dei contra paganos* nos habitan las tentaciones de dejar encantar nuestro pensamiento ya por los ídolos de la pseudosabiduría, ya por los cantos de sirena de la antifilosofía, del ocultismo, de la irracionalidad... o ya simplemente de la pereza del pensar. Esta enumeración obviamente sólo es indicativa y no exhaustiva de lo que se ofrece en el mercado de ideas y creencias del politeísmo cosmopolita y provinciano en el que vivimos, nos movemos y somos.

Hoy como ayer no hay tiempo para pensar. Por retraso o por aceleración el tiempo “se nos escapa”, por aburrimiento o por vértigo el conflicto de las deidades en pugna no es sino el escenario donde discurre nuestra confusión intelectual. Y este régimen de confusión mental fue y va acompañado por una confusión moral. El retorno de los brujos, de los magos, de los vagos y de los amentes exalta la positividad de los demonios, ya cribados por la teología judeo-cristiana. La fascinación por lo equívoco y

por lo malo, con o sin máscara, no es sino la contracara de una escolástica del error y de la errancia moral. No carecemos hoy de sectas esotéricas y ritos iniciáticos, de pastorales inquisitoriales y de sus múltiples sucedáneos; ellos están aquerenciados en nuestras mentes y corazones.

Nuestros inquisidores domésticos y cotidianos creen poder encontrarse a sí mismos en el desencuentro del otro. Este olvido del otro, del tú, convertido en ley intelectual y moral de nuestra hora, dualista y fatalista, se presenta paradójicamente —pidiendo perdón a Kierkegaard y a Chesterton— como libertad y autonomía. Ser autónomo aquí es oscilar entre la autonomía del borrego, también conocida como ética de situación, perspectivismo, relativismo, facilismo e “ismos” varios, y la autonomía “ilustrada” que confunde madurez moral con no sujeción a norma o ley alguna. Así la autonomía deviene, aún tras las máscaras del reglamentarismo y del legalismo, anomia. Esta anomia o vacío de ley es sustituida por la antinomia como principio cardinal del obrar y del no obrar humanos, de su praxis de comisión y su praxis de omisión. Este es el rostro más vulgarizado, no el cabal, del maniqueísmo; el del ineluctable conflicto entre el bien y el mal. En este sentido nuestra hora, como la descrita en el Libro V de *Confesiones*, también es una hora maniquea.

Pero hay algo más y ciertamente más profundo en la seducción maniquea que esta simplificada lucha de bien-mal. Y ese plus lo sabe desnudar hasta en sus pliegues más íntimos el intelectual cuasi maniqueo que era Agustín.

Dentro de este marco se puede decir que estas *Confesiones* son un diario de viaje religioso, moral y no secundariamente *intelectual*. El obispo de Hipona no limita el relato de sus caídas y puestas en pie al sentido angosto de una carnalidad entendida como genitalidad. Este profesor de retórica no es nada retórico —ahora pedimos perdón a la buena retórica, que la hay— cuando pone la proa de su navegación “literaria” a través del “mar proceloso del lenguaje”. Ante los embates de esta navegación del *logos*, merced a la “violación de la palabra”, Agustín advierte explícitamente sobre los remolinos y tifones de la “fornicación del alma” (L. II, 6, 14).

Aquí es preciso destacar el valor de la autocrítica intelectual agustiniana. Partiendo desde su propia experiencia, el Libro V muestra el proceso honesto y radical por el cual un intelectual desnuda la molición del intelectual; desenmascara las fábulas del intelectual, impugna las pseudorazones del intelectual para justificar lo injustificable y, en suma, denuncia la esencial apostasía del intelecto, i. e. renunciar a la aprehensión de la realidad por

parte de este “animal de realidades” (X. Zubiri) ahogando el diálogo desde el cual el hombre es hombre.

Frente al pensar real, sus aristas y resistencias, y al discurso interpersonal, su conflictividad y responsabilidades, el sutil encanto maniqueo ofrece, junto a la tentación de un pensar fabuloso, las seducciones de un *logos* impersonal y anónimo. Como la falsa moneda que es, este principio del desarraigo y la desencarnación circulaba entonces y circula hoy con una fluidez y una aceptación dignas de mejor causa. Hoy se proclama un pensar “liberado” y una palabra “autosuficiente” respecto de toda condición externa a esta “mónada sin ventanas” del *cogito* y del *logos* “puros”. El sentido común, que siempre es ontológico (nunca sólo óptico, nunca sólo lógico), refuta en los hechos el “pensar puro”. Quizás el extendido descrédito y olvido del filosofar en el mundo contemporáneo se deba en gran medida a su purismo, a su narcisismo, a su desarraigo.

“Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te”. (Así es como fornicar el alma: cuando es apartada de ti y busca de ti lo que no puede hallar puro y sin mezcla sino cuando vuelve a ti). Quizás la mayor idolatría del pensamiento y de la lengua estribe en pretender recalar de un modo autárquico en el sujeto pensante y hablante. Para este sujeto humano no hay otro camino que le conduzca hacia sí mismo que el camino que pasa por los otros; no hay camino al yo sin pasar por los túes. Mas desde los otros y los túes, el yo de uno mismo es relanzado hacia el gran otro, padre de todos los otros y de mí mismo, el gran Tú, aquel que es “intimior intimo meo”.

De allí que el itinerario del sujeto siempre y cada vez transite desde los túes al Tú, desde las verdades a la Verdad, desde las historias a la Historia; aunque “Verdad”, “Tú” e “Historia” siempre rebasen in status viaje —i. e. in veritatem— al pensar y al hablar.

Las realidades concretas y singulares que provocan nuestro pensar son signos del símbolo. Pero el sentido del *logos* humano pende de su combate constante contra la seducción de las ilusiones, fábulas y tentaciones mágicas del pensar humano. Ellas cohabitan en el interior de nuestro *cogito* junto a la gracia de la cruz y de su luz, junto a la gratitud y piedad del intelecto que piensa lo gratis-dado; eso es lo que X. Tillieté llamó la “destinación filosófica de la Cristología y la destinación cristológica de la filosofía”.

El Libro V de *Confesiones* testimonia lo que significa pensar y hablar de cara a una revolución cristiana, la revolución de la gracia encarnada. Como en un cuaderno de bitácora allí están

registradas las pulsaciones de un *logos* que se realiza y cumple como tal en estado de *conversión* que, a su vez, deviene *confessio*. El *logos* de la *confessio* agustiniana piensa y habla desde el triple sentido y fundamento del *logos* como disculpa, del *logos* como asentimiento religante y del *logos* como gratitud¹.

Sólo desde la *confessio* así entendida el *cogito* y el *logos* pueden despojarse de la ilusión mágica y encaminarse hacia la reflexión religada al Tú. La *confessio* lleva al acto una reflexión que transita desde el encantamiento a la sospecha y la crítica de los ídolos, para ir haciendo lugar —parafraseando a Ricoeur— a la emergencia de los símbolos en el Símbolo, al símbolo de la encarnación. Tales son las claves desde las que acometemos la relectura e interpretación de las *Confessiones* partiendo desde el Libro V.

El trabajo desplegará diversos planos de esta reflexión del *cogito* y del *logos*. En primer lugar la dimensión fundamentalmente *confesional* del lenguaje (“confiteatur nomini tuo”); seguidamente la dimensión *dialéctica* de la tensión entre la alienación y la conversión del *cogito* y del *logos* (la alienación presente en los “inquiète iniqui” y el “convertantur... et quaerant”); el paso siguiente del texto y del comentario aborda el carácter *religado* y *agradecido* de todo pensar y hablar de la verdad (“veritatem... pie quaerunt” y “ecce pietas est sapientia”) para, finalmente, recapitular esta interpretación destacando el conflicto esencial que anima al *cogito* y al *logos* in *veritatem* tensionado entre el lastre de la impiedad y la vocación de santidad; esta dimensión *crucial* del *logos* está flanqueada y ateneada entre una experiencia “fantasmal” y una experiencia “salvífica” de la cruz (“in cruce phantasmatis” y el “salutari nomine Christi”); aquí está aludida la desrealización o realización del *cogito* y del *logos* en el *amor*.

1. EL LENGUAJE COMO CONFESION

Sacrificio de la lengua

Libro V, cap. 1 “Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, ... ut confiteatur ‘nomini tuo’”.

La mayor y más fundamental dignidad del lenguaje reside en su carácter *confesional*; ésa es la tesis filosófico-teológica central que está en juego aquí. Las confesiones son un sacrificio, un

¹ Cf. Ratzinger J., “Originalidad y Tradición en el Concepto Agustiniano de *Confessio*”.

sacrum facere; ése es el rango que les otorga aquí Agustín, el sacerdote cristiano. Y este sacrificio es un sacrificio de la lengua; la lengua de Agustín, un retórico de vocación y de profesión. (“Lengua” trasciende aquí una connotación meramente instrumental del término).

En la dimensión *sacrificial* las confesiones del cristiano buscan realizar simbólica y concretamente lo significado por su gesto. La confesión no es un mero rito lingüístico externo o formalista de autoinculpación, de testimonio o de alabanza. Es la expresión operante y operada de un acontecer interior exteriorizándose; como tal requiere el acto libre e inteligente del confesor (aunque “sacrificar” comporta autodonación de libertad y sacrificio del intelecto, ello sólo se lleva a cabo a través del ejercicio de libertad e inteligencia).

En la dimensión lingüística el sacrificio de “mi lengua” busca, dicho en términos modernos, “hacer cosas con palabras” (*doing things with words* —Austin—). Agustín, por su parte, pensador y realizador de lenguaje, no distinguió explícitamente como Austin las funciones de enunciados lingüísticos en “constatativos”, por ej. “la mesa es de madera” y “ejecutivos” (“performativos” los llama Austin). En éstos el hablante se compromete personal y activamente en lo que dice; el decir es simultáneamente un hacer, por ej. cuando se dice: “lo prometo”, “te tomo por esposa”, “estoy agradecido”, etc.

Esta dimensión ejecutiva o activa del lenguaje se conjuga propiamente en primera persona singular del indicativo. Si digo: “el gato se sienta en el almohadón” en principio tal enunciado no trasciende la connotación descriptiva; constata un hecho. La apariencia es engañosa; el enunciado descriptivo no es lingüísticamente autosuficiente; depende de alguien que lo diga. Dicho de otro modo: lo descrito en el lenguaje se “realiza” en el lenguaje si digo, por ej.: “adviento que el gato se sienta en el almohadón”; o si digo: “¡Por todos los cielos! te pido por favor, mira: ¡el gato se sienta en el almohadón!”. Estos ejemplos y una reflexión sobre la concepción del lenguaje en Austin llevan a B. Casper a concluir que todo lenguaje en última instancia se funda en un acto ejecutado en el presente de un hablante².

Incluso el constatar, describir y determinar algo lingüísticamente implica una acción. Todo hablar implica una acción del habla, toda acción lingüística un “*doing something*”.

Casper señala en su estudio cómo Austin, profesor de moral en Oxford, tuvo antecedentes en la reflexión sobre el lenguaje realizada en el siglo XIX en círculos teológicos alemanes que des-

² Casper, B., *Sprache und Theologie*, Freiburg i. Br., 1975, pág. 48.

plegaron una hermenéutica del lenguaje. Algunos de estos pensadores afirmaban también que el “hablar conlleva una acción”. Staudenmeir —cita Casper— se preguntaba por qué “el hablar de Dios y de sus enviados no habrían de considerarse como hechos... (por considerarlos así, precisamente) los hebreos llamaban a la misma historia *palabra* y a las palabras *historia*”³.

A esta dimensión activa e histórica del habla hay que añadirle la dimensión *dialógica*. En la actividad de la lengua no sólo se dice algo; en realidad no “se” dice nada, sino que alguien dice algo a alguien. Acción histórica y dialógica se entretajan en el lenguaje como confesión, como acción de gracias. En este sentido el lenguaje es la gracia del mundo del hombre, y “poéticamente habita el hombre” (Hölderlin).

En cada frase de las *Confesiones* se va desgranando un fragmento vivo y actuante de una historia y de un diálogo. Dentro de los límites humanos de una narración no puede dudarse que estamos ante una *historia de verdad*. Las *Confesiones* son un diálogo y una historia. Son *diálogo* que se abre en el “Grande eres, Señor, y sumamente digno de alabanza” (Libro I) y se cierra en el “A ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar... (Libro XIII). Son *historia* en tanto, frente a la seducción del lenguaje desarraigado e intemporal, esta narración dialógica testimonia con la lengua el drama y la pasión de confesar el nombre de Cristo, Verbo que se hizo historia, interpelando los verbos de cada historia, otrosí digo, de cada momento histórico. Aquí estamos, parafraseando un giro ya usado, ante una destinación cristológica (histórica y dialógica) del lenguaje: “confiteatur nomini tuo”. Lenguaje e Historia se corresponden; en la confesión del nombre se realiza la historia.

Esta historia es narrada como un diálogo. De él escuchamos “sólo” la parte en la que un hombre canta los gozos y las penas, los encuentros y los desencuentros con su interlocutor. Es un canto, a la vez, contrito y agradecido; no sólo es subjetivamente sincero, también es intersubjetivamente verdadero... con la verdad de la comunión de forma y fondo, donde la forma del diálogo hace transparentar el fondo dialógico esencial del lenguaje, de la historia, de la verdad, de la vida: “desde un diálogo somos” (“seit ein Gespräch wir sind”), más Hölderlin.

Dios se reveló por varias voces; habló y habla polifónicamente. Es lo que mostró Guardini con claridad. La primera voz fue la voz de la Creación. Se expresa en la creación de las cosas; habla a través de ellas. Es lo que Guardini llama el carácter

³ Casper, B., op. cit., pág. 49 —tr. R. P.—.

verbal de las cosas. Es lo que Agustín expresa cuando canta “no cesan ni callan tus alabanzas las criaturas todas del universo” (L. V, c. 1,1). A esta revelación de la cosa-palabra le sucede la revelación propiamente dicha, la revelación con nombre propio o revelación propiamente dicha: la revelación de CRISTO, el Verbo que estaba al Principio, que se hizo Carne y que, al fin, recapitula todo verbo.

El Verbo, palabra “del” tiempo y anterior a todo tiempo es encarnado y crucificado. Esa es la piedra donde tropiezan griegos y judíos. Para unos el momento oportuno y pleno del verbo se confunde con la eternidad en un retorno cíclico; aquí todo tiempo es caída desde la eternidad. Para los otros ese momento pleno y consumidor no ha llegado aún; aquí todo tiempo es tiempo de espera mesiánica. En CRISTO, el Verbo hecho tiempo, todo tiempo es consumación, todo momento tiene valor sacramental: el “sacramento del momento presente” del que habla el P. de Caussade S. J.; aquí toda historia es historia santa.

Pensar y hablar: “ut confiteatur nomini tuo”. *Confesar* el nombre de Cristo comporta la fortaleza y la serenidad para asumir una historia, cada uno de los momentos de cada historia, en las que, siempre y cada vez, se le pide a Dios que se cumpla su voluntad, así en la tierra como en el cielo. Comprometidos por la confesión ese pedido sitúa al *confesor* en la encrucijada de toda historia: en el punto de tensión entre la decisión y la aceptación de lo que sucede más allá del poder humano de decisión. Quien confiesa asiente decidir y aceptar todo lo que nos pasa —incluido lo que pasa por causa nuestra—... y que todo lo que nos pasa es para nuestro bien. Esta aceptación se sitúa fuera de todo fatalismo resignado y escéptico, por un lado, y de toda tentación pelagiana y voluntarista, por otro.

Dios se hace presente en las cosas; se hace presente en toda la ley y los profetas... pero su autopresentación sólo se corona cuando se presenta en su Hijo, el Cristo-Historia. La revelación natural y ético-religiosa culmina en la autorrevelación del Verbo-Historia... logos primero y palabra definitiva de nuestras historias.

Pensar y hablar para confesar tu nombre: ¿estalla el lenguaje humano ante el desafío de esta vocación fundamental de todo diálogo? ¿Desborda la confesión DEL nombre la posibilidad histórica del hombre? El lenguaje, diálogo e historia, se cumple en la confesión, pero ésta no acontece sino afrontando el dilema esencial del lenguaje: cumplirse sólo en la confesión del nombre, no llegando nunca en la historia a pronunciar el nombre. ¿Por qué esta incoincidencia fundamental? El poder de la palabra del hombre es grande; el Génesis le otorga la mayordomía sobre

toda la creación, el dominio de todas las cosas al ponerlas por su nombre. Pero la suma del poder del nombre del hombre es poder confesar el nombre que está por encima de todo nombre... y eso, la capacidad de interpelar a Dios y confesar su nombre —lo máximo en el poder de la lengua— topa con la mayor indigencia e impotencia del logos humano: no encontrar la palabra. Y ello porque junto a la vocación nombradora del logos humano no es menos cierta la miseria del nombre que ha de nombrar AL nombre. El lenguaje está al servicio de la confesión —ut confiteatur nomini tuo—, pero “Domine, ¿quis similis tibi?” (Ps. 34,10).

El ámbito de la creatura y el de su palabra es el ámbito de la DESEMEJANZA. De allí que los nombres sean siempre otra cosa que el nombre; guardan su distancia y diferencia respecto de la intimidad e identidad del nombre. No sólo la teología sino también la filosofía experimenta las posibilidades y los límites del lenguaje enraizados en esta dialéctica de semejanza-desemejanza, identidad-diferencia, unidad-multiplicidad, cercanía-distancia. Esta tensión entre los nombres y el nombre y, dentro de cada nombre, entre el nombre y lo nombrado es lo que se ofrece al pensar, como aporía y como chance, en la ANALOGÍA, lenguaje de la semejanza en la desemejanza.

La paradoja raigal del lenguaje estriba entonces en que lo único digno de ser dicho es Tu nombre, pero Tu nombre, Señor, no puede ser dicho. Sin embargo, dice Agustín, Tú has hecho la lengua para que diga tu nombre. La CONFESSIO es la dimensión FUNDAMENTAL del lenguaje —del pensar y del hablar— bajo la doble advertencia e hipoteca de observar los límites insalvables del nombrar a Dios (punto de partida de una teología y filosofía negativas) y advertir, por otro lado, sobre la necesidad de no nombrarlo: “¿Y qué es cuanto hemos dicho, Dios mío, vida mía, dulzura mía santa, o qué es lo que puede decir alguien cuando habla de ti? Al contrario, ¡ay de los que se callan de ti! porque no son más que mudos charlatanes (loquaces muti)”. Atenaceado por las pinzas de la infabilidad histórica del nombre y la charlatanería crónica y anónima, Agustín pide a Dios: MISERE UT LOQUAR (L. V, 5,5) y cita el salmo 115,1: “credo, propter quod et loquar” (L. V, 5,6)...

El curso de las CONFESIONES testimonia el poder del intelecto, a la vez sigiloso y elocuente, como sentido último del logos humano. El sacrificio de la lengua es sacrificio de alabanza y gratitud (*Dankopfer* en Ratzinger). Si el pensar se encarna en la lengua, ésta enraíza en la alabanza y la gratitud; las dimensiones del testimonio de fe (asentimiento religante) y de la disculpa (confesión de falta) son “tareas” de la lengua, pero toda tarea su-

pone un *dón*. En este sentido *alabanza* y *gratitud* son más envolventes que la confesión testimonial y de disculpa para dar sustento a la lengua. El pensar es una tarea; piensa lo real, lo gratuito. La lengua agradece (*danken*) lo que el pensar piensa (*denken*). *Confesar*, *pensar* y *agradecer* (*denken und danken*, to think and to thank), caminan históricamente hacia el Nombre que simboliza todo nombre, “el Nombre que está por sobre todo otro nombre” (Flp. 2,9). Es lo que inicial y fundamentalmente enseña Agustín en el Libro V.

El lenguaje es confesión y ésta se realiza por el sacrificio de la lengua, “de manu linguae mea, quam formasti et excitasti”. La buena retórica de Agustín condensa allí el fundamento del lenguaje, la vocación de pensar y hablar en la trama de diálogo e historia de camino hacia el Nombre.

2. DIALECTICA DEL COGITO: ALIENACION Y CONVERSION

Magia de las máscaras y filosofía del cara a cara

2. a. *Libro V, cap 2,2* “Eant et fugiant a te inquieti iniqui...”.

Si la lengua agradece lo que el pensar piensa, éste sólo piensa lo real. Sólo lo real es capaz de suscitar la piedad admirada del pensar; en este sentido lo real es maravilloso, inagotable en su luminosidad y policromía. El mundo cotidiano y trivializado es el que manoseamos con la precipitación o con el tedio con el que tratamos las cosas de este mundo... así “este” mundo se torna opaco y monocromo; en él el pensar se torna lo extraordinario; lo ordinario pierde su natural prestancia.

Esta donosura de las cosas —elegancia de un mundo sustantivamente gratuito y gracioso— sufre día a día el acoso de nuestra indiferencia. El imperio del pensar inelegante no es sino la contracara del agostamiento del extrañamiento y de la admiración ante el ordinárisimo, simple y prodigioso hecho de que las cosas son. Y de ello ha partido siempre el filosofar; de eso parte también la sabiduría judeo-cristiana. Que hay cosas es la cuestión capital. El asombro y la gratitud son las actitudes fundamentales para afrontar este hecho; de ellas pende la pulsión fundamentalmente humana —i. e. filosófica— de la sed de saber, la sed de verdad de las cosas.

En torno a ello ha reflexionado clara y hondamente Josef Pieper; es casi un leitmotiv de su pensamiento, insiste sobre ello

en un escrito sobre "CREATURIDAD"⁴. A lo mismo alude también, conciente o inconcientemente, Albert Einstein cuando dice que "lo más incomprensible en la naturaleza es que sea comprensible"... y un Luis de Broglie cuando en sintonía con Einstein afirma que "no nos maravillamos suficientemente frente al hecho de que el conocimiento científico sea sin más posible". A lo que todos ellos apuntan es a la maravillosa posibilidad real de acceder, aún en un escorzo filosófico o científico, a la "verdad de las cosas", a la ontológica luminosidad de la naturaleza. Este escaso e imprescindible talante del pensar se encuentra, como recuerda el mismo Pieper, en lo que Wittgenstein señalaba en el *Tractatus*: no es lo místico COMO sea el mundo sino QUE el mundo sea.

No es otra, a su vez, la pregunta ontológica fundamental de Leibniz —reflotada por Heidegger—: "¿Por qué hay algo más bien que nada?"⁵; o en la formulación de Schelling, citada también por Pieper: "¿Por qué es de suyo algo? ¿Por qué no es nada?"⁶.

Uno y el mismo movimiento es el que se tensa entre la indiferencia ante las cosas y la trivialización del pensar; entre este desencantamiento "prosaico" del mundo y la impiedad del cogito y la apostasía del intelecto... todo ello signa un tiempo de pérdida o abandono de la *creaturidad* inherente al pensar y al hablar; ella es la que les otorga a ambos sustento, contenido y hondura.

Ahora bien, ¿qué relaciona este pensar y hablar inelegantes y descreaturizados de nuestro tiempo con el Libro V de las *Confesiones* de Agustín? ¿qué puede reunir el abandono del pensar y el vaciamiento de la palabra en los que hoy estamos sumidos y los recuerdos y reflexiones más o menos pías de este retórico y obispo africano?

Es aquí precisamente en la lectura atenta de *Confesiones* —como claves para una crítica de la razón impía— donde a nuestro juicio se iluminan el significado y el alcance de esta erosión planetaria del pensar, de la violación de la palabra y de la manipulación de las cosas y los hombres a manos de los hombres, sus palabras y sus cosas. El dinamismo negativo de la iniquidad que nos corroe, corroe a la vez nuestro cogito, nuestro verbo, sus historias y nuestro mundo. Todo está presidido por la ruptura del vínculo con la creaturidad, principio último y razón suficiente de nuestro ser y del ser del mundo que habitamos.

⁴ Pieper, J., "Kreaturlichkeit", en *Thomas von Aquin 1274/1974*, ed. L. Oeing-Hanhoff, Munich, 1974.

⁵ Leibniz, G. W., *Escritos Filosóficos*, ed. E. de Olaso, Bs. As., 1982, pág. 601.

⁶ Schelling, W. J., *Philosophie der Offenbarung, Werke*, 13, S. 243, cit. por Pieper, op. cit., pág. 58.

Esta descreaturización del logos no comporta sino un consentir, en lo que depende de nosotros, con una pérdida de ser del mundo; una entropía ontológica, dicho en términos físicos. Entre otros desórdenes concomitantes tal desontologización del mundo priva a éste de la luz del verbo que le fue encomendada al hombre; animal de realidades que ha de poner el mundo en palabras. Palabras éstas que invisten con una segunda naturaleza —coesencial— a las cosas de este mundo. La relación entre mundo y pensamiento o entre cosa y palabra —trascendiendo toda dimensión semiótica, fundándola— estriba en la tensión entre absurdo y misterio, dicho desde la polaridad establecida por Jean Guitton. El *silencio de las cosas* y las *cosas sin nombre* remiten ya al MISTERIO —exceso de luz para la retina, sobreabundancia de Verbo para los verbos— ya al ABSURDO —inteligencia clausa, obrando contra natura, desnaturalizando las cosas, despalmbrándolas—.

Esta crónica y cotidiana violación nuestra del mundo es, en esencia, una violación de la palabra... y la palabra violada —como veremos más adelante— es hija del cogito impío, el cogito que huye de la realidad en lugar de afrontarla. Este cogito, expulsado de su primera inocencia —que gusta llamar ingenuidad o infantilismo— cree que es adulto —autónomo y autoconciente— porque no debe responder ante nada y ante nadie.

Tal irresponsabilidad metafísica se vistió a veces de razón ilustrada, de la razón que llevó a cabo el presunto "desencantamiento del mundo", reduciendo el saber a la pura racionalidad de lo que se nos aparece; el desencantamiento metafísico se ha pagado con el encantamiento empírico, fenoménico o positivista.

La "dialéctica de la ilustración" (Adorno/Horkheimer) mostró que el que desencantara a los desencantadores buen desencantador sería. Y así, sobre la crítica del dogmatismo y del escepticismo se irguió la crítica de la razón; a ellas le sucedieron las críticas de las razones críticas... y por los entresijos de tanto desencantamiento, de tanto criticismo y de tanto conflicto de adultez se dejaba entrever que la falsedad de la máscara —aunque sea la del criticismo ilustrado— reside no sólo en lo que ésta muestra sino mayormente en lo que oculta. La mueca de la máscara que dice que hay que desilusionar al mundo no muestra sino el rostro oculto de la ilusión más íntima unida a una de las mayores pedanterías: la de la paja en el ojo ajeno y la viga en el propio, la de la ilusa crítica a la ilusión o, como dijo el ilustrado Lessing, el ocultársenos que "no es libre todo el que critica las cadenas".

Basta con asentir a la realidad de lo real —a su independencia respecto de la crítica y a su simultánea "necesidad" de ser cribada y enaltecida por la crítica— para superar la oclusión del

pensar entrampado en las mallas encantadoras del fenomenismo y de la ilusión.

Que el mundo sea, es suficiente maravilla para el pensar, suficiente alimento para la avidez del saber. Que el pensar sea no es suficiente pero sí necesario para el mundo. Pero el cogito, encantado narcisísticamente consigo mismo, deviene *in-mundo*, incapaz de mundo —de mundificarse y de mundanizar, de empar de creaturidad al logos y de iluminar con el logos la creación toda. El cogito enmascarado busca salir mágicamente del mundo; enajenarlo enajenándose.

La tentación y la magia de la máscara suprime al mundo y en esa supresión se suprime a sí mismo. ¿Qué es el pensar si no es pensar algo desde el horizonte del mundo? ¿qué es el hablar humano sino la apertura de mundos, sus traducciones, sus intercomunicaciones? El trato *ausente* que se tiene con el mundo impregna el trato ausente para con las cosas. El abandono de la mayordomía ontológica del mundo revierte en nuestra “menordomía” —si cabe el término— sobre nosotros mismos. Este cogito vaciado e invertido es signo de un abandono *fundamental*, el abandono del fundamento del pensar y del hablar. La pérdida de la sed de saber de las cosas va acompañada de un no hablar de las cosas, ya por la mudez que aísla ya por la charlatanería que nos “divierte” hablando naderías, i. e. de nada.

Lamentablemente no abandonamos la primera inocencia del cogito y del logos en búsqueda de una *inmediatez* más lúcida. Negamos la verdad de las cosas y renunciamos a la hondura de sus palabras para sustituirlas por los brillos de la apariencia y de elocuciones desfondadas. El mago, también el mago del lenguaje, el prestidigitador de las voces, en su recurso a la máscara huye de la presencia última de las cosas y huyendo de ella huye de sí mismo, de su diálogo con el mundo y con el común fundamento de hombre y mundo.

Este paulatino desfondamiento metafísico en la responsabilidad del animal de la palabra para con el mundo priva a éste de su rostro; se desdibuja el perfil del mundo, porque mundo y persona son correlativos, como afirma Max Müller. Un mundo sin rostro es la contracara de la huída de la persona. Ese es un tema agustiniano central; la persona que da vuelta la cara a su Creador desaparece como persona; desaparece su piedad para con el mundo, para con las cosas, para con las personas, para con uno mismo, modos varios y concéntricos de la impiedad fundamental, la impiedad para con Dios.

El cogito impío es el cogito que huye o dicho más propiamente, cree huir. No da la cara a las cosas, no la da a las personas, no se mira a sí mismo de frente... no se entrega, en suma,

ni el empeño inagotable in status viae del *cara a cara*. Pero este reiterado no darse, este hurtarse ¿de qué priva a quién? ¿de quién priva a qué? Y, parafraseando a Agustín, ¿hacia dónde huiría quien huyera con el magro botín de la ilusión y de la ausencia? Agustín lo pregunta rotundamente: *Quo enim fugerunt, cum fugerent a facie tua?* Dar vuelta la cara es una victoria pírrica para el cogito que sólo puede cumplirse, en los modos en los que sea capaz, en el cara a cara.

El cogito se encuentra en fuga: fuga de sí, fuga de su historia, fuga de la realidad. “¿A dónde huyeron cuando huyeron de tu presencia (*a facie tua*)? Huir ¿a dónde? A la imposible región de la ausencia, al desierto enceguedor de la ilusión. De camino a la verdad el pensar reclama, sí, un cierto exilio, un desinstalarse de verdades con minúscula, de verdades dadas por sobreentendidas.

La huida del *homo cogitans* aludida por Agustín es la huida que se instala en la periferia como refugio definitivo, adopta la ilusión como su morada, hace de la ausencia la utopía realizada, se funde indiferenciadamente en el otro para perderse de sí mismo.

Frente a este autoexilio del cogito y este perderse suyo tras los ídolos de la ilusión, la confesión de Dios y el Dios de la CONFESSIO agustiniana busca, a la vez, el logos de LA presencia y la pretensión más absoluta de hacer presente la presencia en el logos. En este sentido esta buscada comunión de lenguaje, ser y Dios podría llamarse la *onto-teo-logía* de Agustín; esto hay que expresarlo tras la cautela del “podría” ya que el carácter coloquial, dialógico y vivo de la *confessio* hace saltar todo acartonamiento técnico-conceptual... es palabra viviente y viva. De todos modos la vía agustiniana, advertida de este falso exilio del cogito, se encamina también por la vía del otro, de la diferencia y de la ausencia hacia la meta del Tú que es más íntima a mí que yo mismo; se orienta hacia la identidad en que se juega la realidad de lo real; la intención última de esta peregrinación es la presencia de lo presente. Tu-identidad y presencia es de lo que huimos; huimos de TU ROSTRO. La presencia última de lo presente es el rostro de Dios. El fulgor de la presencia, su luz, es de lo que se huye cuando se huye. Huimos, dicho prosaicamente, de la realidad de lo real. El rostro de Dios es el quicio de lo real; por ende del pensar y del lenguaje. En este sentido, todo el peso metafísico que subyace en las *confessiones* agustinianas nos interpela y provoca a pensar y repensar lo real en su ultimidad.

La CONFESSIO puede leerse así también como la alabanza de la creaturidad, i. e. de la realidad en tanto creada. Esta reali-

dad dada es, a la vez, una realidad encomendada. El pensar y el hablar son dos cometidos esenciales de la mayordomía ontológica. El logos de la confessio resume la piedad del cogito. El pecado de omisión del cogito, su impiedad, desgaja al cogito y a la lengua de su matriz de alabanza, para sumirlo en la huida hacia la desemejanza y la ausencia.

Inmerso en el drama de la realidad y de mi realidad, el temor me dejará mudo —y no de asombro— o me convertirá en un charlatán —en mudo locuaz, como quien silba en la noche para conjurarla, padeciendo la oscuridad y no creyendo en la luz. El temor a la dimensión metafísica de la realidad se trueca en el temor a la realidad representada en la metafísica. La impiedad del cogito no es otra cosa que la apostasía del intelecto, el rechazo de la “aprehensión de realidad” (X. Zubiri).

Abjurar de la metafísica así entendida es abjurar del logos pensante y del logos hablante en su dimensión fundamental. Por otra parte no todo el que desenmascara la “magia de la metafísica ha abandonado la “metafísica” de la magia. Agustín muestra que el camino de salida de la magia no transcurre por el abandono del pensar metafísico sino por el abandono de la ilusión, la pirotecnia lingüística y el pensar mágicos. La cuestión sigue siendo afrontar el cara a cara, no el cambiar de máscaras.

2. b. *Libro V, Cap. 2,2 —4/5—*: “Convertantur... et quærant”.

Convertirse es suspender la huida; darse vuelta, tornar el rostro hacia el rostro; asumir —in status viae— el cara a cara.

Convertirse es transitar, también con el cogito, de la desemejanza a la semejanza, de la presencia ausente a la presencia presente.

Si el pensar es la piedad como contemplación activa para con el mundo ¿cuál es la piedad del pensar? Preguntar, responde Martín Heidegger; el preguntar es la piedad del pensar (das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens). Agustín, no aleatoriamente un maestro “enmascarado” del pensar de Heidegger, plantea de un modo más amplio y más profundo esta piedad del cogito: preguntar, sí; la pregunta comprendida como búsqueda de la verdad... pero la pregunta-búsqueda supone la conversión.

Si no hay un tornar el rostro no hay indagación más que al vacío. Preguntar supone un cierto “cara a cara”. El preguntar nunca acontece de un qué a un qué; por lo menos es sobre un qué por un quién y, en sentido cabal y último, es la pregunta mediadora de un qué entre la inmediatez copresente de dos quienes. El diálogo, fundamento y estructura de todo logos, se concentra en este hablar de algo entre alguienes, de “ques” entre “quienes”, de mediaciones entre inmediateces.

Convertirse no es encontrar respuestas preparadas a preguntas “retóricas”; tal como mal entiende Heidegger la “filosofía cristiana” en sus *Lecciones de Introducción a la Metafísica*. Convertirse es afrontar la seriedad y la gracia de las preguntas últimas que, interpelando al pensar del hombre, sólo tienen lugar en un cara a cara que implica y trasciende infinitamente al hombre, aún en el status viae. Agustín sabe nombrar luminosamente esa tensión del cogito convertido e indagador cuando insta a que “busquemos como buscan los que aún no han encontrado, y encontremos como encuentran los que aún han de buscar”⁷.

La conversión no diluye la dialéctica de la lejanía-cercanía del buscador y de lo buscado en la búsqueda. La pregunta es como un hilo tenso que une al buscador y a lo buscado; la pregunta es signo de la búsqueda y la búsqueda es intención de presencia. En la CONFESSIO se reúnen conversión y pregunta. La confesión es el símbolo de distancia y cercanía entre el confesor y el confesado. Agustín se pregunta (L. V, cap. 2,10/13) “et ubi ego eram, quando te quaerebam? Et tu eras ante me”. Dios, se nos señala una vez más, está más íntimamente presente y ante nosotros que nosotros mismos. Sólo la conversión permite el giro desde nuestra presencia “ausente” a la presencia presente de Dios en nosotros.

Al convertirme no sólo Dios se me hace presente; mi mismo yo puede verse a sí mismo bajo una nueva luz y expresarse con una palabra nueva. El yo que está ausente de sí desde el rostro de Dios vuelve a verse a sí como no se podía ver en el exilio del cogito —como pura ausencia—.

La pregunta fundamental de la mente y del lenguaje humanos —también formulada por F. Nietzsche— es ¿quién habla? Los continentes de la lengua parecían ya todos descubiertos y colonizados; la SINTAXIS, predio dominado por la logística y la filosofía analítica del lenguaje; la SEMÁNTICA, tierra ocupada, explorada y explotada por la hermenéutica, la filosofía reflexiva y especulativa del lenguaje y el “nuevo” giro de la PRAGMÁTICA, que destaca la dimensión intersubjetiva, ya descubierta previamente por el “pensar dialógico” (F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber). Agustín, careciendo del aparato crítico de la semiótica y de la logística, advirtió y explicitó el fundamento sobre el que se asientan semiótica y lingüística.

⁷ Citado por Xavier Zubiri en el discurso que pronunció en ocasión de la entrega de premio Ramón y Cajal a Severo Ochoa y a él mismo. Cf. *Hombre y Realidad* —Homenaje a Xavier Zubiri—, “¿Qué es investigar?” compil. M. L. Rovaletti, Bs. As., 1985, pág. 86.

INCURSO: De Wittgenstein a San Agustín

—La *Confessio*: el juego fundamental del lenguaje—

Se suele citar la importancia de la filosofía del lenguaje de San Agustín señalando que L. Wittgenstein había abierto sus *Investigaciones Filosóficas* con una cita de las CONFESIONES de San Agustín. La profunda admiración que sentía el autor del *Tractatus* por el obispo de Hipona y los puntos de comunión y el “aire de familia” en la “mística” de ambos pensadores no deberían eclipsar las diferencias, a nuestro juicio significativas, entre ambas comprensiones del lenguaje.

Para Wittgenstein Agustín se queda corto al describir el funcionamiento del lenguaje cuando en *Confessiones* 1,8 Agustín se circunscribe al hecho de que para aprender un lenguaje hay que suponer que las palabras del lenguaje nombran objetos y que las oraciones del lenguaje son combinaciones de tales denominaciones. La idea básica y esencial de lenguaje que subyace a ello, continúa Wittgenstein, es que cada palabra tiene un significado y que este significado está ordenado a la palabra. Lo que se habría olvidado en esta explicación del ser del lenguaje, Wittgenstein dixit, es la “distinción entre los tipos de palabras” (cf. L. W.; *Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Band 1, Frankfurt, 1984, pág. 237*: “Von einem Unterschied der Wortarten spricht Augustinus nicht”).

Esto correspondería a una “representación más primitiva del lenguaje que la nuestra” (L. W., op. cit. 2, pág. 238, tr. R. P.). El lenguaje para Wittgenstein es, a la vez, una actividad (*Tätigkeit*) y una forma de vida (*Lebensform*) condensadas en un juego (*Spiel*), el juego del lenguaje (*Sprachspiel*) y hay incontables tipos diversos de la utilización de todo aquello que llamamos “signos”, “palabras”, “oraciones”: ordenar, cumplir órdenes, describir un objeto, formular y probar hipótesis, inventar y leer una historia, ... cantar, hacer chistes, relatar, traducir, ... pedir, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

Wittgenstein critica a Agustín la disociación entre “pensar” y “hablar”. Compara la descripción del “aprender del lenguaje humano” con un niño que llegara a un país extraño y no comprendiera la lengua del país; “eso significa como si —el niño— ya tuviera un lenguaje, sólo que no éste. O también: como si el niño ya pudiera pensar, sólo que aún no —pudiera— hablar. Y “pensar” significaría aquí tanto como hablarse a sí mismo” (L. W., op. cit., 32, pág. 256, cursivas en el texto, tr. R. P.).

Para el autor de las *Investigaciones Filosóficas*, no obstante, “Hablar” (ya en voz alta, ya en silencio) y “pensar” no son conceptos del mismo tipo; aunque estén en la relación más estrecha” (L. W. op. cit. Teil II, XI —parte II, XI— pág. 558, —tr. R. P.—). De todos modos queda suficientemente claro cuan íntima es la relación pensar-hablar o pensamiento-lenguaje si se consideran otros pasajes de esta obra. Sirvan a título de ejemplo los siguientes fragmentos: I. F. nro. 318: “Cuando hablamos o tam-

bién (cuando) escribimos pensando —digo, cuando lo hacemos del modo habitual— en general no diremos que pensamos más rápido de lo que hablamos; sino que el pensamiento *no aparece* aquí separado de la expresión...” (L. W. op. cit. pág. 380, cursivas en el texto, tr. R. P.). Nro. 336: “...Si se preguntara entonces ‘¿tienes el pensamiento antes de que tuvieras la expresión? ¿Que debería responder uno allí? Y qué hay con la pregunta: ‘¿en qué consiste el pensamiento tal como se encontraba antes de la expresión?’” (ibidem, pág. 386); nro. 339: “Pensar no es un proceso incorpóreo, al cual el hablar le concediera vida y sentido y el cual pudiera ser sustituido por el hablar...” (ibidem, pág. 387) ... y así siguiendo.

Resumamos las tesis fundamentales de Wittgenstein para confrontarlas con su comprensión de Agustín. La tesis primera de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, es considerarlo un *juego*; en tal “juego de lenguaje” (*Sprachspiel*) y en su pluralidad y variaciones se condensa todo el sentido y significado del lenguaje en el “segundo Wittgenstein”. Segunda tesis: “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (cf. op. cit. nro. 43, pág. 26. “Y el significado de un nombre —continúa— se aclara a veces en tanto uno señala a su *portador*” (ibidem, cursivas en el texto, tr. R. P.). Una tercera tesis fundamental de Wittgenstein es la que considera al lenguaje una forma de vida (*Lebensform*). Cuando hablamos de lenguaje mentamos el *lenguaje de una comunidad*, nunca el lenguaje de un individuo. Wittgenstein ha impugnado al “lenguaje privado” (*Privatsprache*) y esta interdicción se fundamenta en la consideración del lenguaje como expresión de una *forma común de vida*.

No nos interesa ni nos compete aquí desplegar la “filosofía agustiniana del lenguaje”. En cambio sí pensamos que es posible indicar que hay más reflexión sobre el lenguaje que aquella que acotó Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*. Agustín probablemente habría suscripto las tesis fundamentales de Wittgenstein; a tal punto que sus *Confessiones* son un modelo de ese juego lingüístico wittgensteiniano. Agustín no le fue en absoluto desconocido ni indiferente a este pensador del lenguaje como forma de vida; las *Confessiones* forman parte esencial de la forma de vida expresada por Wittgenstein.

Las *confessiones* no son un lenguaje privado pero tampoco son la mera comunicación de hombre a hombre. Confesar, en el sentido y la práctica agustiniana, es la forma fundamental del lenguaje, más allá de su dimensión expresiva; y lo es porque es la forma fundamental de vivir. En la *confessio* reposa la vida porque es un “sacrificio de alabanza” de mi lengua. Hay *confessio* cuando hay sacrificio de la lengua en el altar de la verdad. La *confessio* es lo primero, no en el sentido cronológico de cómo aprender una lengua; es lo primero como fundamento y condición de posibilidad del logos humanos que, en su finitud, se sabe lanzado a su fuente o estrellado en el movimiento de buscar

verdades sin ir hacia la verdad. De ahí la exclamación agustiniana PROLOQUAR IN CONSPECTU DEI.

En el año 1931 Wittgenstein anotó: "Una confesión debe ser una parte de nueva vida". En 1938: "Quien no quiere descender dentro de sí mismo porque es muy doloroso, al escribir permanece naturalmente en la superficie". Y al año siguiente dice: "*Sólo puede decir (la verdad) quien ya reposa en ella...*". ¿Difiere esta posición del Agustín que abre las confesiones diciéndole a Dios "Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (Libro I, cap. i,i). No buscaríamos ese Dios-Verdad si no estuviera ya dentro nuestro, si no fuera lo "interior intimo meo". La aventura y el compromiso del logos agustiniano señala la comunión y el fundamento de pensar y hablar en el diálogo con Dios, hablar de cara a Dios... proloquar conspectu Dei.

Agustín, sin contar con los siglos que maduraron el historicismo y posibilitaron la hermenéutica, ofrece en *Confessiones* un paradigma de comprensión autobiográfica, el cual, amén de iniciar un género luego trillado por los filósofos, asienta hitos que luego recogerán con diversa fortuna los empeños de variadas metahistorias.

Las *Confessiones* se inscriben como piedra basal de toda futura metahistoria posible y ello no sólo por la filosofía del tiempo de sus últimos libros sino también por la historia desgranada reflexivamente desde los primeros libros. ¿Qué claves de la comprensión histórica quedan ausentes? La clave de la *identidad* —el "soy" o el sujeto de la historia—, la de la *verdad* —objetiva, subjetiva e intersubjetiva—, la de la *libertad* —culpa, mérito, mal y bien— y la del *fin* y de la *temporalidad* —felicidad (salvación) y triple presencia: pasado, presente y futuro—.

Y Agustín asume su historia, la cual no puede comenzar sino desde el afrontamiento con Dios: "Proloquar in conspectu Dei mei annum illum undetricesimum aetatis meae...". Hable yo en presencia de mi Dios. Dios no es el garante de la historia; es más bien quien posibilita y acompaña mi camino; quien coprotagoniza mi historia. No es ni espectador ni oyente de mi historia —ni de la vivida ni de la relatada— es coguionista e intra e interlocutor y acto de la misma.

En este curso de la narración de su biografía Agustín, sin "piedad" para consigo mismo, cuenta de su cercanía al maniqueísmo; pero al relatarlo está ya tomando distancia, incluso de aquel obispo maniqueo "Faustus nomine, magnus 'laqueus diaboli'". Se aparta de este lazo diabólico, para no caer en las redes del fatalismo seductor, que le proponen. En él su vida sería movida como se mueven las marionetas. De modo implícito aquí Agustín tampoco se deja subyugar por la tentación pelagiana, la cual, en

última instancia asfixia la libertad en los carriles de una y sólo una libertad; la libertad autosuficiente y "pura" del hombre. Porque para Agustín la historia es lenguaje y libertad, la historia sólo puede entenderse como diálogo de libertades: "una libertad no es ninguna libertad" dice agustinianamente Max Müller.

Dentro de este marco de comprensión hay que leer la historia del intelectual que era Agustín narrada por sí mismo. Los elementos de la historia nos presentan un intelectual de veintinueve años. El escenario: la ciudad de Cartago; el coprotagonista: el mentado obispo maniqueo; el doctor Fausto. El drama: la caída del último velo, el desplomarse de la última ilusión de este intelectual cuasimaniqueo. El argumento: el joven intelectual había adherido a un prestigioso régimen intelectual, el maniqueísmo. Estaba seducido por su promesa de racionalismo, i. e. por su potencia explicativa última y total de lo real. Este intelectual entra en crisis al advertir las insuficiencias e irresponsabilidades de la razón maniquea. Tras la crisis ésta se le presenta como máscara de razón, como razón fabuladora o razón mágica.

Los filósofos y las filosofías operan en el intelecto de Agustín como punto de apoyo para superar la crisis intelectual en que losume el maniqueísmo. El filosofar se le presenta como un "maestro de la sospecha" de cara a las "manichaeorum longis fabulis". Aún reconociendo que el magisterio filosófico tiene sus límites —conocen el mundo pero no llegan a su creador— Agustín marca la diferencia entre filosofía y maniqueísmo, como la diferencia entre buscar conocer el mundo y malversarlo.

El buscar saber, el querer conocer ya implica cierta piedad del cogito ante el mundo, ante el hombre y ante Dios; piedad sólo consumada en la confessio. El camino filosófico del cogito transita por el filo de una aguda cornisa, la que discierne la humildad de la soberbia, humilitas y superbia. De los mismos filósofos Agustín dirá con palabras de *Sabiduría 13,9*: "... pues si llegaron a adquirir tanta ciencia que les capacitó para indagar el mundo ¿cómo no llegaron primero a descubrir a su Señor?". Contra la idolatría del cogito, contra los "hinchados de ciencia" que dirá San Pablo, Agustín propone sólo un camino de salida en clave teológica: *Salmo 137,6*: "*Quoniam magnus es, Domine, et humilia respicis, excelsa autem a longe agnoscis*". Este salmo de acción de gracias (Dankopfersalm) canta la excelsitud de Yahvé, quien "ve al humilde (y) al soberbio le conoce de lejos". Agustín añade: "nec propinquas nisi obtritis corde nec inveniris a superbis" (L. III, cap. 3,3). Este es un punto crucial del cogito agustiniano. Ergo, no hay conversio ni confessio sin corazón contrito y humilde.

Agustín avanza en este mismo sentido señalando y criticando las desventuras del cogito impío o soberbio; aquel que se gloria de conocer con antelación un eclipse solar y no es capaz de advertir su eclipse intelectual. La sabiduría del mundo, dice Agustín, pasma a los ignorantes y pierde a los orgullosos quienes “*per impiam superbiam*” se apartan de tu luz; ¿por qué? “*non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium quo ista quaerunt*”, no buscan religiosamente de dónde les viene el ingenio con el que investigan estas cosas (del mundo).

Para entender el sentido de esta crítica agustiniana al intelecto impío hay que detenerse en algunas verdades de perogrullo atinentes al conocer como visión:

- a) no se puede ver sino lo visible.
- b) lo visible puede ser visto bajo ciertas condiciones —subjetivas— de visión y —objetivas— de luminosidad o de visibilidad.
- c) un tercer punto entremezcla las condiciones subjetivas y objetivas para un acto de visión o de aprehensión intelectual: lo que se ve es una resultante de lo que objetivamente se deja ver por lo que subjetivamente se puede y se quiere ver.

Siempre se da una correlación entre la potencia objetiva de la visibilidad y la plural potencia subjetiva de ver. El ojo fragmenta el campo de lo visible, lo recorta. Pero hay una segunda fragmentación latente, ésta no tiene que ver con la correspondencia psico-física entre lo vidente y lo visible, sino que atañe propiamente a las condiciones *afectivas* del vidente. El acto de ver no se aísla del acto del ser (inteligir y querer) de quien ve. ¿Qué ver? ¿cuándo ver? ¿cómo ver? etc. son cuestiones comprometidas en cada acto de ver, pero que lo trascienden. Dicho nuevamente a la perogrullo: desde el punto de vista del sujeto se ve lo que se quiere ver y se quiere ver lo que se puede ver —un poder, por otra parte, que trasciende la potencialidad sólo física—.

Aunque en el trípode ojo-luz-realidad el medio y el fin (la luz y la realidad) fueran invariables el ojo supone algo más que el ojo; la retina —cabeza de puente por donde la luz “transporta” lo iluminado— tiene un *punto ciego*. Eso hace que alguien pueda ver un defecto de luz, vgr. un eclipse, sin advertir el carácter defectuoso o incompleto de su propio ver, vgr. el “eclipse” del intelecto.

Como símbolo del punto nodal del intelecto y de la inteligencia, el punto ciego de la retina es al conocer lo que la creaturidad de los seres es al ser. La participación de los seres respecto del ser encuentra su correspondencia en el *carácter religado del inteligir* respecto de la fuente de la inteligencia.

Y porque “no buscan religiosamente de dónde les viene el ingenio no se Te dan” ni se Te ofrecen en sacrificio (L. V, cap. 3,4). Religiosidad y sacrificio, se puede decir, son trascendentales del inteligir agustiniano, de la piedad del pensar.

¿Qué pensar si no pensar lo dado? ¿cómo pensar si el pensar mismo no fuera un don? ¿para qué pensar si no para buscar inteligentemente la clave de los dones y la clave de las claves ante el hecho maravilloso que algo se da y se da como luz y visibilidad, i. e. como pensable?

No es la menor de las razones para admirarnos de la luminosidad de lo real y para admirarnos de poder admirarnos de ella, el que esta realidad luminosa —la verdad de las cosas— y esta posibilidad de luz y transparencia en el ojo que la contempla han de encontrarse con un *querer ver*. La rosa es más rosa cuando la veo; ese plus de ser que le da un ser el ser visto en la hondura de su ser no es el producto mecánico o el choque entre una potencia visual, un medio luminoso y una potencia visible. Hay en el acto de ver y de comprender un *mérito* de la inteligencia.

El poder de la inteligencia no es algo dado sin más; se conquista a sí mismo en un combate contra la atracción de las sombras, contra la seducción de la ilusión, contra la inclinación de la perspectiva mágica. La superbia es la voz que susurra que no hay necesidad de una fuente de luz externa al ojo; la luz soy yo. Y esta incapsulación de la luz en el yo instaura un cono de sombra en el intelecto.

Para sobreponerse a la innata vocación de luz la soberbia nos promete todo: nos promete la abolición del punto ciego de la retina; promete liberarnos del “yugo” de la creaturidad y religación del intelecto, y, no por último, nos ofrece una visión nuda y total. Este voyeurismo metafísico conduce nuestro intelecto a verlo todo sub specie tenebrarum: “...curiositates suas sicut ‘pisces maris’, quibus ‘perambulant’ secretas ‘semitas’ abyssi”, dice Agustín” (L. V, cap. 3,4).

La altanería intelectual nos lleva a sendas equívocas; la concupiscencia intelectual nos guía hacia el abismo. Cuanto más abismática es nuestra errancia más soberbio se torna nuestro logos; como en una típica crisis de adolescencia nuestra soberbia intelectual alardea de aquello de lo que carece.

La idolatría racionalista ha engendrado hijos tenebrosos. En el altar de la razón humana idolizada sacrifican su intelecto los “hinchados de ciencia”, los soberbios de la razón fatua. A ese estado de inteligencia caída y oscurecida Agustín contrapone el estado de la gracia de pensar, del inteligir gratuita y graciosamente.

3. PIEDAD DEL PENSAR: PREGUNTAR RELIGIOSAMENTE POR LA VERDAD

3. a. *Libro V, cap. 3,5*: “veritatem... pie quaerunt”.

¿Cuál es el camino para llegar a LA verdad? Un rodeo por Agustín nos enseña hasta qué punto ni siquiera nos preguntaríamos por el camino si ya, de algún modo, no estuviéramos encaminados. Tampoco sería un camino a LA verdad si ella no inhabitara ya al que peregrina in veritatem.

No obstante tales expresiones parecen dejar resonar más bien soberbia que humildad; ¿no será más adecuado de cara a la medida y capacidad del hombre hablar de caminos y de verdades en plural?

Si sólo buscamos como si fuéramos a hallar verdades “adecuadas” al hombre, qué duda cabe, sólo encontraremos “verdades” relativas al hombre. Y tales verdades humanas, demasiado humanas, cierran el acceso a lo que pueda llamarse LA verdad; una verdad que haga verdaderas a todas las verdades.

Y, por otra parte, no es por humildad que renunciamos a LA verdad, sino por soberbia: la soberbia lisa y llana de llamar verdad a la verdad del hombre. Contrariamente, no es por soberbia sino por humildad que se reconoce, se busca piadosamente y se agradece a LA verdad: verdad en la que el hombre puede ser hombre y no verdad que es porque el hombre sea. Agustín lo expresa honda y claramente en un pasaje central en el que entrelaza el carácter translúcido y piadoso del cogito; en respuesta tácita a la cuestión ¿qué significa pensar? las *Confessiones* responden: “veritatem... pie quaerunt”. El cogito, en la humildad de reconocerse creatura del Creador deja translucir la verdad del Creador. Al hacerlo confiesa y confesando da gracias. Lo contrario sólo depararía ofuscarse y encerrarse en el propio razonamiento (más o menos brillante, nunca translúcido si es cierto que la luz no dimana sino que se espeja en la ratio humana)... y tal encierro de la razón, en virtud de la caución recíproca de las potencias espirituales del hombre, conspira a sumir al corazón en sus tinieblas. En este contexto Agustín critica las impiedades de los cogitos: “et multa vera de creatura dicunt et veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inveniunt, aut si inveniunt, cognoscentes ‘Deum non sicut Deum honorant aut gratias agunt’ et evanescent ‘in cogitationibus suis’ et dicunt ‘se esse sapientes’” (L. V, cap. 3,5 —subr. R. P.—).

Aquí y así se descubre la profunda fraternidad que reina entre PENSAR y AGRADECER (to think and to thank, denken und

(denken). La labor del intelecto humano —el tomar el peso a las cosas, el sopesar su gravedad— y la etimológica euforia intelectual posibilitada por la acción de gracias, en su dinamismo recíproco y complementario, abren el espíritu del hombre a la contemplación de la verdad.

Piensa e entiende quien agradece; agradece quien piensa. Piensa y agradece el humilde. La humildad es la disposición fundamental de un intelecto inteligente en el acto de entender. Quien descubre la creaturación del intelecto humano y de lo inteligible descubre la constitución fundamental de ambos.

Agustín advierte el peligro intelectual de diluir su empeño en las “muchas verdades” que obstruyen el camino a la verdad. Y en este plano —primero y último— obstruir el camino es pervertir la verdad: “sibi tribuendo quae tua sunt, ac per hoc student perversissima caecitate etiam tibi tribuere quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes, qui veritas es... et convertunt ‘veritatem tuam in mendacium’ et colunt et serviunt ‘creaturae potius quam creatori’” (ibidem).

3. b. *Libro V, cap. 5,8*: “ecce pietas est sapientia”.

La búsqueda intelectual que no puede ser sino piadosa y religada, careciendo del Dios al que adorar y agradecer le sustituye por un ídolo. El último velo de la razón maniquea es arrancado por la CONFESSIO como MÉTODO, que aquí no es sino un desenmascarar la FENOMENOLOGÍA DEL ÍDOLO; desenmascarar al ídolo enquistado en el cogito y en el logos. El idólatra “ama” la nada y se aparta de lo que es; ama la apariencia y la ilusión y huye de lo real se regodea en la ficción estéril de palabras; vacías no neutras y no empeña su fantasía en la invención —descubrimiento, encuentro y concepción— de palabras de verdad. El ídolo seduce y gravita sobre el pensar y el hablar con su carga de “nada”: “idolum nihil est”, dice Hugo de San Víctor⁸. Nosotros, los pensantes y hablantes, somos el “nihil” del ídolo; somos los que hacemos ojos ciegos y oídos sordos a la luz de la realidad, luz que ilumina la luz de nuestro intelecto y acalla a la palabra de la verdad —palabra de las cosas y palabras del Verbo— que nos interpela y provoca al diálogo esencial y fundamental, al diálogo en el que nos va nuestro ser de pensantes y hablantes; diálogo que compromete el sentido último de pensar y hablar humanamente.

⁸ Hugo de San Víctor, *Opera omnia*, PL, 175-177, Tomo I, pág. 527, cit. por Josef Reiter “Phänomenologie des Idols descensio ad inferiora? Von der ‘Kritik des Idols’ zur ‘Phänomenologie des Idols’”; en *Phänomenologie des Idols*, ed. B. Casper, Freiburg/München, 1981, pág. 47.

El ídolo es la piedra en la que tropieza el pensar y el hablar para acceder a LA palabra como símbolo de los símbolos. El conflicto del animal del cogito y del logos se desata en la tensión entre su inclinación idolátrica —i. e. de la absolutización de un cogito particular, de un logos privado— y la vocación del cogito y del logos humano a la participación y la comunión del símbolo, universal y concreto a la vez; este combate “antropo-lógico” pivota, dicho con palabras de Ricoeur, sobre un nudo de nuestro ser, nuestro pensar y nuestra lengua: somos aquellas personas que no terminamos de matar los ÍDOLOS y no comenzamos a acoger los SÍMBOLOS.

En Agustín este trauma lógico se concentra en la tentación maniquea del cogito, i. e. la tentación de una gnosis que conlleva un fideísmo de la razón. El obispo y retórico se des-ilusionaba en ese momento de un maniqueísmo que no daba razones, o cuyas razones, como vimos, eran fabulosas o míticas —en tanto irreal— (cf. Libro V, cap. 3,6ss.). No le convencía el argumento ad hominem y de autoridad esgrimido por Félix: “Manes nos da la razón de todo... el espíritu de verdad... instruye sobre la fábrica del mundo... creemos que él es Paráclito”.

La gnosis, entendida en sentido genérico, inventó su error inventando la fábula de la razón pura y purificadora; su condenación —no sólo teológica, sino también filosófica— estriba en su idolatría de la razón, en la ilusión de una razón salvífica. El “racionalismo” de la gnosis, presunta contracara del fideísmo, cae y recae, una y otra vez, en una “reductio ad Paraclitum”, de suyo IRRACIONALISTA. Por aquello de que no hay peor cuña que la del mismo palo y de que vemos la paja en el ojo ajeno y no vemos la viga en el propio, la gnosis nos constriñe a un sacrificio del intelecto que la verdadera fe no pide. El intelecto gnóstico queda clausurado en los confines de un cogito intramundano, de un discurso quizás compacto pero nunca abierto a la trascendencia y la profundidad de lo simbólico.

Los mundos de la gnosis pueden estar dichos exhaustivamente y con rigor sintáctico. Pero de esta suma de verdades horizontales de los mundos nunca resulta la verdad “vertical” que, trascendiendo los mundos, los diga radical y cabalmente. ¿De qué nos valen las informaciones más precisas y completas sobre todos los hechos del mundo si carecemos de la clave y el código que nos permita leerlos desde la unidad de su sentido? ¿Para qué sirve la ilustración más erudita y libresca si con ella no logramos articular la relación fecunda entre la singularidad del hombre y la totalidad y unidad del mundo que habita? Detrás de estas preguntas palpita la distinción, no siempre presente, entre INFORMACIÓN y FORMACIÓN, entre ILUSTRACIÓN y SABIDURÍA; dis-

tincción vívidamente presente en el Agustín que dirime el amor a la verdad con el criterio de superbia y humilitas. Para el cogito y el logos humano la mayor necesidad es la vanidad; la mayor sabiduría la humildad. La superbia, encandilándose con las verdades, se cierra a la verdad: “Infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat” (L. V, cap. 4,7). De nada nos vale conocer todo el mundo o todos los mundos si no conocemos a Dios. Entre el absurdo y el misterio hay un paso, el que conduce la información sobre el mundo y la ilustración del hombre al puerto de la formación y la sabiduría; ese paso, ese puente, ese tránsito se cifra en la piedad del intelecto: “*ecce pietas est sapientia*” (Job 28,28 según los 70): “*vanitas est enim mundana ista etiam nota profiteri, pietas autem tibi confiteri*” (L. V, cap. 5,8). La CONFESSIO agustiniana —sacrificio de alabanza, sacrificio de la lengua— es aquí verdadero sacrificio intelectual, un hacer sacro el intelecto donándolo a la verdad. La confessio es la piedad de la inteligencia; y ésta consiste en buscar religiosamente la verdad.

Pero ¿es que acaso la verdad no se dice de muchas maneras? Esta no es una pregunta ociosa para un profesional de la retórica. La cuestión de *fondo y forma* en la búsqueda y expresión de la verdad preocupaba al intelectual cuasimaniqueo Agustín. El obispo cristiano recuerda en sus confesiones aquel encuentro con el obispo maniqueo Fausto, hombre de una prestigiosa bonhomía y elocuencia. Al experimentarlas Agustín, no obstante, juzga que ya no estimaba lo dicho por el estilo de decirlo... ya exigía algo más que retórica: “*iam ergo abs te didiceram, nec eo debere videri aliquid verum dici, quia eloquenter dicitur, nec eo falsum, quia incomposite sonant signe laborum*” (L. V, cap. 6,10). La sabiduría y la necedad, concluye Agustín con una metáfora, son como manjares, provechosos o nocivos, y las palabras elegantes o triviales, como platos preciosos o humildes, en los que se pueden servir ambos manjares.

Fausto fue criterio de verdad para Agustín; el confrontarse con una facundia oratoria sin contenido fue ocasión para descubrir su propio error y, en relación al obispo maniqueo, advertir la distinción nada trivial entre el error y el que yerra, entre la ignorancia y la malicia. En reconocimiento a la honestidad intelectual de Fausto Agustín advierte cómo aún participando aquel del error maniqueo no era un charlatán; tenía un corazón, dice bellamente el obispo Cristiano, “si no dirigido a ti, al menos no demasiado incauto en orden a sí. No era tan ignorante que ignorase su ignorancia... modestia de un alma que se conoce más hermosa que las mismas cosas que deseaba conocer” (L. V, cap. 7,12).

4. EL AMOR A LA VERDAD: CRUZ Y SALUD DEL PENSAR Y DEL HABLAR

Realización de la palabra entre el fantasma y el nombre

Las aventuras y desventuras del cogito y del logos agustiniano, narradas por su protagonista, recurren una y otra vez a la metáfora de la salud: la del cuerpo, la del alma, cuando no la del cuerpalma. Todo el proceso ininterrumpido de su conversión, que no significa sino devenir sano y salvo, se presenta “de la mano de la lengua” que CONFIESA ante Dios y TESTIMONIA ante los hombres.

En ese contexto se inscribe el relato en el cual Agustín narra el drama de un intelectual que cae postrado por una enfermedad “que estuvo a punto de mandarme al sepulcro” (L. V., cap. 9,16). Aquí Agustín da cuenta de la distinción del buen y del mal morir. El lastre de las culpas y la ceremonia de la muerte le confrontan en una reflexión *ex post* con la posibilidad de ser o no ser liberado de ese nudo mortal. En ese trance mortal la cuestión angustiante parece concentrarse en el disculpar y descargar la existencia moribunda del peso de la culpa. En aquel momento precristiano de su vida, dice Agustín, sus males —omnia mala, quae commiseram et in te et in me et in alios, ...— no habían sido disueltos por la *cruz de Cristo*: “¿Y cómo les había de deshacer en aquella *cruz fantástica* que yo creía de él?” (ibidem).

La enfermedad del cogito y del logos, advirtió el Agustín cristiano, es no percibir su enfermedad mortal. Entrampado en la soberbia un cuerpo enfermo y un corazón sacrílego, ofuscado en sus propios pensamientos se burla de lo que le salva abismándose a la “doble muerte”: “consilia *medicinae* tua demens irridebam, qui non me sivisti talem *bis mori*” (ibidem).

Los caminos de la conversión son múltiples: por contraste, como en el caso mencionado del obispo maniqueo Fausto, por la oración y las lágrimas de la madre, Santa Mónica; por la acción testimonial y sapiencial de San Ambrosio, que le enseñó saludablemente la salud eterna.

La madre y el obispo de Milán juegan un papel esencial en la economía agustiniana que conjuga cogito, logos y salud. “Orando y llorando” Mónica, quien le dio a luz en la carne lo da a luz en el espíritu. Y ello sólo en virtud de la fuerza de la oración; era la oración de una viuda “casta y sobria” que iba a la iglesia “a oírte a Ti en los sermones y que Tú la oyeses a ella en sus oraciones”.

En esta consideración está implicado in nuce lo que se llamó la “metafísica dialógica” de San Agustín (R. Berlinger). La oración-diálogo es la salud del cogito. En la pluma de su hijo Mónica se despliega en un arco de llanto y oración que va de una Mónica-Eva a una Mónica-María. Dios no atiende siempre del mismo modo a las lágrimas y a las oraciones; eso se desprende del mismo Libro V, de la comparación entre los capítulos ocho y nueve (parágrafos quince y diecisiete respectivamente); en ellas el “orando et flendo” de Mónica juegan un papel capital.

En el primer caso Agustín abandonaba Cartago mientras Mónica lloraba (“atrociter planxit”); engañada por su hijo que huía a hurtadillas no fue oída *entonces* por Dios en su llanto. Y ello porque los designios de la Providencia se cumplen gracias o a pesar de nuestros propósitos y peticiones puntuales o coyunturales. El engaño de Agustín y las lágrimas de Mónica eran igualmente providenciales; la madre no podía imaginar que el hijo partía hacia buen puerto, “AD AQUAM GRATIAE TUAE”; el hijo tampoco podía sospecharlo; sólo Dios lo sabía y por ello distinguía TUNC (o el NUNC) del SEMPER de las lágrimas de Mónica. El caso inverso lo plantean más adelante la oración y las lágrimas de Mónica por su hijo enfermo: “¿Habías tu —Dios— de despreciar las lágrimas con que ella te pedía no oro, ni plata, ni bien alguno sino la salud de su hijo?” (L. V, cap. 9,18). Por el modo señalado por la Providencia Dios se le hacía presente a su madre en visiones y en respuestas que ella, como María, “conservaba... fielmente en su pecho y te las recordaba en sus oraciones como firmas de tu mano, que debías cumplir” (ibidem).

El encuentro con Ambrosio, como se sabe, fue fundamental. Cuando Agustín es nombrado profesor municipal de retórica en Milán encuentra allí al famoso obispo y retórico, “pium cultorem tuum”... y “a él era yo conducido por Ti sin saberlo, para ser por él conducido a Ti sabiéndolo” (L. V, cap. 13,23). Entrando por la puerta de la retórica Agustín transitará, de la mano de la lengua de Ambrosio, hacia la verdad. Para hacérselo ver apela a la comparación de los dos obispos retóricos que influyeron sobre él, el maniqueo y el cristiano: Fausto “per manichaeas fallacias aberrabat”, Ambrosio “saluberrime docebat salutem”... y eso servía de puente a la salud de Agustín, el pecador de entonces. Si bien es cierto que “longe est a peccatoribus salus” (Ps. 118, 155) también vale el que “sensim et nesciens” Agustín se aproximaba a la salud.

Pero aún entonces algo le impedía dar el paso definitivo para alejar su cogito y su logos del lazo maniqueo. El nudo que trababa su pensar era la incapacidad de “concebir una sustancia espiritual” (spiritualem substantiam cogitare). Una vez más ven-

drá en su ayuda la filosofía para acompañarle en este cometido. En esta puja de filósofos contra maniqueos la filosofía vence a la gnosis; es así que "determiné abandonar a los maniqueos".

Nunca se enfatizará suficientemente la importancia fundamental del neoplatonismo en general y de Plotino en particular en la conformación de la forma mentis filosófico-teológica de San Agustín. El era el primero en reconocerlo y testimoniarlo. Es por eso que no es paradójico ni trivial seguirle en la conclusión de este Libro V cuando nos da noticia de la insuficiencia salvífica de la filosofía para su sed de salud eterna.

La enfermedad del cogito es una enfermedad del logos. Los desvaríos de la fantasía se traducen en el imperio del fantasma; las aberraciones del pensar se expresan en la disolución del nombre en los nombres vacíos o equívocos. Y en esto maniqueos y "filósofos" no se distinguen. Ambos están subyugados por el fantasma; se prosternan ante la *cruz fantástica*. Ambos yerran y deambulan entre verbos descarnados. Ambos carecen del quicio del verbo encarnado. Y aunque en ese momento Agustín antepone a los filósofos a los maniqueos, aún así "no quería encomendar (a aquellos) de ningún modo la curación de las enfermedades de mi alma por no hallarse en ellos el nombre saludable de Cristo" (L. V., cap. 14,25).

Puestos a reflexionar sobre "la gracia de pensar y hablar" de San Agustín (genitivos subjetivos y objetivos), eje temático de este trabajo, se podría cerrar este escrito con la coda escandalosa del Libro V: el escándalo del nombre de Cristo. Pero ya hicimos referencias a los primeros libros y consideramos importante hacer referencia a los últimos libros de *Confessiones* para destacar el punto nodal donde se reúnen y se transfiguran el cogito y el logos para ser elevados a la dimensión en que se tornan *pensar y hablar de la gracia* (aquí también en la doble dirección del genitivo). Ese punto y ese instante en el que pensamiento y palabra se realizan y consuman es, dicho sin circunloquios, el AMOR.

La CONFESSIO es la forma propia del DIÁLOGO AMOROSO. Ella es matriz del cogito y del logos porque en ella se intersectan y comulgan sinérgicamente palabra, realidad y amor. Pero estos quedarían empantanados en el sinsentido absoluto de un diálogo de sordos de no estar comprometidos por la "potencia obediencial" connatural al hombre a escuchar LA Palabra que está por sobre toda palabra. Sin la esperanza del Verbo no hay sentido absoluto y fundamental de los verbos. Sin el Diálogo originario y último no se da en los diálogos ni un momento ni un ámbito en donde realizar la verdad (facere veritatem). Los diálogos donde no resuena el diálogo son sólo el intercambio de soliloquios inscrip-

los entre el paréntesis de dos silencios estériles. La Palabra está como "exiliada" en el hombre; su cogito es el verbo interior o el diálogo silencioso con uno mismo, como señalaba Platón en *El Sofista* (263 e). Antonio Machado le puso música poética diciendo:

*Converso con el hombre que siempre va conmigo
—quien habla sólo espera hablar a Dios un día—
mi soliloquio es plática con ese buen amigo
que me enseñó el secreto de la filantropía.*

Con ese buen amigo está hablando Agustín y en tanto habla se pregunta por el sentido de su hablar y de su confesar⁹.

El sentido del lenguaje es mostrado en acto y no en palabras por Agustín; así aparece con nitidez en el *Libro X*: "Domine, sic tibi confiteor; ut audiant homines, quibus demonstrare non possum, an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit" (L. X, cap. 3,3). Confesarte, testimoniarte ante los hombres y ser creído sólo por aquellos a los que el amor les abre los oídos: he ahí el "lenguaje" agustiniano. Y aunque en ello se encuentra ya el fundamento de una "teoría del lenguaje" consumada en el amor, Agustín le pregunta a Dios: "Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi" (L. X, cap. 3,4).

Para Casper, como vimos ya al comienzo de este trabajo, no podemos disociar al lenguaje de su dimensión pragmática, temporal y práctica, i.e. la dimensión comunitaria, histórica y la de consistir en un quehacer (dimensión ejecutiva o realizativa). Esto se confirma cabalmente in acto exercito en las *Confessiones*. Por eso Casper también rechaza la aplicación de la concepción wittgensteiniana del lenguaje "pictórico" o "figurativo" para ser aplicada a las confesiones; éstas trascienden el esquema signum-res como la constatación automática del comportamiento de las cosas a través de los signos. El lenguaje agustiniano, dice Casper, se comprende expresamente como un hacer, en el cual el agente de tal acción está constitutivamente coimplificado en ella. Y esta comprensión del lenguaje, añade, se funda en las Sagradas Escrituras, para las cuales la verdad no se comprende como una determinación o constatación de algo sino como un quehacer: "*Pero el que obra la verdad va a la luz*" (Jn. 3,21).

Agustín piensa el pensar y el hablar en relación con la memoria. Cogitare y narrare acontecen "memoriter" (L. X, 8,12).

⁹ B. Casper, *Der Sprache Tun -Beobachtungen zu den letzten Büchern der Confessiones Augustins*; manuscrito, Freiburg i. Bs., 1987. En este trabajo Casper destaca con vigor y claridad la articulación entre la realización o el quehacer de lengua y amor. Le seguimos libremente para nuestra conclusión.

Y en este contexto emerge la íntima relación entre lenguaje y tiempo en la confessio; el lenguaje se concreta y realiza temporalmente, ya que es en el tiempo en el que hay que "hacer la verdad". La confessio no hace pie en cualquier experiencia del tiempo; el lenguaje conoce una doble alienación del tiempo: confessio de la "praeterita mala" (X, 3,4) y también la experiencia presente del hablante, "in ipso tempore confessionum" se encuentra "in regiones dissimilitudinis" (cf. VII, 10,16 y X, 1,1). Esas experiencias de la alienación y la diferencia se contraponen, señala Casper, al fogonazo de una experiencia de la identidad, vivenciada por Agustín en la experiencia de su conversión. Y en este punto e instante se cifra lo más originario del origen del hablar; la experiencia destellante y única en que el pensante y hablante ha hecho la experiencia de un *amor e identidad infinitas*, como la "virtus animae meae". Ser poseído por ella es la *esperanza del hablante*.

El acontecimiento del hablar de la confessio encuentra su posibilitación desde un futuro, dice Casper, desde un futuro absoluto: "*Haec est mea spes, ideo loquor*" (L. X, 1,1). Esta reflexión sobre la temporalidad del hablar es desplegada in extenso en los libros XI, XII y XIII pero ya está vigorosamente presente en el libro X; en el análisis de la esencia de la memoria. Y la memoria se torna activa y actuante en el dicere. Este, realizándose "in aula ingenti memoriae", se extiende al futuro: "O si esset hoc aut illud" (L. X, 8,14).

Pero el hombre es un ser finito. Su memoria no le contiene: "nec ego ipse capio totum, quod sum... animus ad habendum se ipsum angustus est" (L. X, 8,15). Esto impone un límite al dicere. El hablante no puede decirse totalmente a sí mismo y el hablar no logra tampoco tenerse a sí mismo (habere se ipsum). No hay metalenguaje que explique enteramente al lenguaje. El lenguaje permanece enigmático como el hablante. Según Casper, Kierkegaard y Lacan, cada uno desde su punto de partida, coincidían con Agustín en esta inefabilidad radical de hombre y lenguaje. En la descripción del yo como mismidad que hace el danés en *La enfermedad mortal*, señala que cuando la mismidad pretende fundarse a sí misma deviene una mismidad desesperada. El francés, por su lado, indica que lo que yo he dicho propia y totalmente sólo lo sabría recién en el momento de la muerte... y entonces ya no lo sabré.

En síntesis, esta crisis de identidad del hablante por ser un hablante en el tiempo remite a la imposibilidad del tenerse a sí mismo (habere se ipsum) en la memoria... y ello en virtud de la temporalidad, i. e. de la *mortalidad* del hombre: "¡tanta vis est memoriae, tanta vitae vis est in homine vivente mortali-

ter!" (L. X, 17,26). La avidez del hablante mortal es encontrar el logos que trasciende todo lenguaje temporal-mortal; es lo que Agustín llama "vita beata", lo cual permanece como una indicación enigmática, apunta Casper.

El enigma del lenguaje se recuesta sobre el enigma del tiempo. Y éste, a su vez, como se sabe, pivota sobre el punto central de la distentio que se extiende en los tres éxtasis temporales: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris (cf. L. XI, 20,26)... y sobre ellos se distiende el quehacer del lenguaje. En el ejemplo agustiniano del canto sabido (cf. L. XI, 28-37), al promediar la canción la memoria se extiende y la vida se distiende por lo "ya dicho" (quod dixi) y en la expectación "por lo que he de decir" (quod dicturus sum).

Lo único que puede liberar a la ATTENTIO de su constante fragmentación temporal es el desligarse de "quae futura et transitura sunt" y ser aprehendido por aquello "quae ante sunt" (L. XI, 29,39). Y ese estar embargado por lo que está ante nosotros —y no alienarse en lo transitorio y futuro— sólo acontece en virtud del "HIJO DEL HOMBRE", el único MEDIADOR "inter te unum et nos multos" (ibidem).

Por lo dicho se desprende que en las *Confessiones* el realizarse del lenguaje no se puede desgajar de su tronco teológico-revelado. La identidad, la "PALABRA DE LA VERDAD" es encontrada sólo en el "HIJO DEL HOMBRE", en quien "sempiternae dicuntur omnia" (L. XI, 7,9). La superación de los límites del lenguaje del hombre desplegándose temporal y mortalmente remite aquí a una fundación del lenguaje en "ea quae ante sunt"; en un *ante* retrotraído a un antes de todo tiempo; a un antes de Babel, a las paradisíacas protopalabras de las que habla Walter Benjamin.

Este ámbito de originariedad fundante ha de ser, apoyándose en Génesis 1,1, una "creación antes de la creación"; la sabiduría que "prior omnium creata est" (L. XII, 15,20). Ella es el "caelum intellectuale, ubi est intellectus nosse simul, non 'ex parte', non 'in aenigmate'" (L. XII, 13,16). Y este prior omnium ha de ser entendido aquí asimismo como un *prior omnium linguarum*. El cual se presenta, acota Casper, no sólo como trascendiendo y fundando el tiempo, sino también como trascendiendo y fundando el lenguaje.

El último paso de una reflexión que quiera comprender la gracia del pensar y del hablar, lo anticipamos, era articular el cogitare y el dicere con el amare. También aquí el análisis de Casper nos brinda un apoyo encomiable. La realización del lenguaje, cuyo quicio es la confessio, no puede disociarse de la realización del amor (Der Sprache Tun, Der Liebe Tun).

El hablar para Agustín acontece in status viae; i. e. como la historia mortal de una peregrinación en la cual el hablante siempre se encuentra junto a otros hombres. Ya indicamos previamente, en ocasión de la comparación entre Wittgenstein y Agustín, en qué medida las *Confessiones* apuntan intencionalmente a un nivel más profundo y fundamental que la semiótica y su trinidad sintaxis-semántica-pragmática. Es más, en virtud del carácter eminentemente dialógico-histórico de la confessio sugerimos la posibilidad de considerarla como una pragmática *fundamental* o *teológica*, en tanto lugar de encuentro entre hablantes no-homogéneos (Dios y hombre), a diferencia de la pragmática "crítica", "trascendental" o como se la denomine, la que comunica sólo hablantes homogéneos (hombre y hombre). Cuando Agustín le pregunta a Dios "Quid mihi ergo est cum hominibus, ut audiant confessiones meas...?" (L. X, cap. 3,3), en ese momento está cuestionando qué sentido tiene el lenguaje en tanto y en cuanto el realizarse del lenguaje es siempre un realizarse de cara hacia el otro.

En este contexto y en más de una ocasión Agustín ha distinguido dos tipos recíprocamente excluyentes de lenguaje: el lenguaje caído, la habladuría pura que se agota en el "cognoscendam vitam alienam" y el lenguaje originario, que compromete al hablante en su hablar a hacer la verdad, "facere veritatem".

La mera curiosidad de oír y hablar presente en el lenguaje degradado incapacita al hablante para buscar su propia identidad en el dicere; todo es allí meramente interesante, pero la verdad como verdad que compromete permanece excluida de esa esfera. Es un lenguaje intemporal en el que siempre se dice lo mismo.

Todo lo contrario acontece con el lenguaje de la persona, lenguaje originario en el cual el oír y el hablar ponen en juego al mismo hablante y en ello experimenta el estar dispuesto a cambiar su vida y a hacer la verdad. "Como hablar originario —dice Casper— se muestra aquel en el cual el hablante se mantiene en vilo en el riesgo de la peregrinación, que consiste tanto en la constante novedad del acontecer como en la búsqueda de la fuente en el propio interior y la búsqueda de la verdadera patria".

¿Qué frutos trae, entonces, hablar a los otros? Es un modo peculiar e insoslayable de preguntar por la *intención del lenguaje*. Agustín lo dice: "cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: 'Non possum', sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae" (L. X, 3,4). Despertarse al amor y que éste se torne poderoso contra la infirmitas; en esta terapia amorosa del lenguaje

se advierte cómo la realización del lenguaje coincide con la realización del amor; aquel amor que está prohijado no por el hablante, sino que viene de una fuente más profunda. El "loqui cum hominibus" está justificado porque puede llevarse a cabo por la realización del amor, la que hace que el otro me salga al encuentro.

La contraposición entre la habladuría y el lenguaje original —comprendido como acontecimiento del amor— es destacada por Agustín también en el marco de la fecundidad donada al hombre en el lenguaje. Interpretando Génesis 1,21 y 1,28, "sed fecundos y multiplicaos" Agustín concluye que una fecundidad única e incomparable consiste en que "ut una res multis modis enuntietur et una enuntiatio multis modis intelligatur" (cf. L. XIII, 24,37). Pero esta articulación entre lo uno y lo múltiple —quizás la cuestión clave de toda la filosofía— se da en el lenguaje. El lenguaje es entendido aquí como un acontecer particular: la procreación, i. e. la dimensión generativa del lenguaje.

En razón de tal fecundidad del lenguaje Agustín apunta como "multi mente intellegi, quod uno modo per corpus significatur" (L. XIII, 24,36). Estas generaciones plurales del lenguaje son ejemplificadas por Agustín, no azarosamente por cierto, en la *dilectio dei et proximi*: la cual en signos plurales "et innumerabilibus linguis et in unaquaque lingua innumerabilibus locutionum modis corporaliter enuntiat" (L. XIII, 24,36). Casper recuerda aquí la famosa "regula dilectionis" que en la interpretación de las Escrituras requiere remitir la interpretación de todos los pasajes oscuros a la clave hermenéutica del amor a Dios y a los prójimos. Por ellos tampoco es casual que la dilectio dei et proximi sea sin más para Agustín el ejemplo sobreentendido para el lenguaje.

In status viae no hay morada definitiva para el pensar y hablar del hombre. La peregrinatio agustiniana da cuenta de éste estar de camino en la historia hacia el nombre. Pero ¿que es lo que mantiene sobre ascuas esta búsqueda de la patria? ¿qué mantiene en vilo este movimiento. Agustín responde "*Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*" (L. XIII, 9,10).

El amor es la gracia del cogito y del logos. Gracias a él acontece la realización de la palabra del hablante temporal y mortal. El amor y la esperanza realizan el cogitare del cogito y el dicere del logos... pero tal como lo plantea San Pablo en Cor. 13,1 es el amor el que lo soporta todo. Por eso Casper pudo señalar cómo el "pondus meum amor meus; eo feror quocumque feror" obra como fundamento del "mea spes, ideo loquor".

