

*Acerca de los resultados
para la acción en la práctica
argumentativa de Agustín de Hipona*

CARLOS EMILIO GENDE

Agustín de Hipona despliega en *Confesiones* procedimientos argumentativos que resultan apropiados para auscultar la inherencia de la razón como rectificadora de los dogmatismos de toda índole y a la vez como preparatoria de una experiencia crítica de la acción. El trabajo se propone atender a estas modalidades que subyacen en su relato; para lo cual ofreceremos algunos señalamientos que emergen de la propia realización del examen de nuestro autor. Para nuestra descripción, nos remitiremos a los libros III, V, VII y VIII de la obra citada, donde creemos hallar los núcleos temáticos.

Carlos E. Gende es Profesor de Filosofía. Docente e investigador de la UNCo. Se desempeña en las áreas Ético-metafísica (orientación Filosofía Práctica) y Gnoseológica (orientación Epistemológica).

Si el objetivo del trabajo consistiera en mostrar que Agustín argumenta, la banalidad del mismo haría superflua la tarea pues nunca se ha discutido el recurso a procedimientos argumentativos, llámense deductivos, analógicos, etc., en la obra de este autor. Pero también es cierto que con la seguridad que brinda la mirada histórica pareciera que podemos tener por sabida la índole de sus argumentaciones, en lo relativo a la finalidad y a los supuestos de que parte. Representante privilegiado de la Patrística latina, Padre de la Iglesia Católica, son parámetros de interpretación y por qué no encorsetamientos disponibles a la hora de acotar nuestras expectativas de lectura. La disputa entre fe y razón, la dualidad alma y cuerpo, la iluminación interior, el pecado original, son sólo parte de ciertos tópicos muy transitados ; pero sobre todo Dios, Dios y el hombre, Dios y su manifestación trinitaria, Dios como lo absoluto más allá de lo cual nada puede pensarse, al principio y al final Dios. ¿Filosofía cristiana como madera de hierro en heideggeriana expresión, o simplemente teología?. Posiblemente ninguna de las dos, dado que en mi perspectiva cualquiera de ellas pretende asegurarse un punto de partida cierto respecto a qué debemos entender por el nombre Dios en escritos como los agustinianos, en tanto supone un significante cuyo significado está lo suficientemente codificado por la institución sujeta a reglas como para construir un discurso que se aseguraría una cierta estabilidad y un horizonte de expectativas confiables. Prescindir de esto me lleva a no poder hacer lugar tampoco a la posición que niega el problema, en tanto pareciera también partir de un acuerdo respecto del significado del término y así poder criticarlo. ¿Adónde nos conduce esto?. En principio a suspender el juicio y a partir de ello proponer una lectura que absteniéndose de expedirse respecto de los valores de verdad de un discurso como en el que vamos a trabajar, intenta revisar si acaso no puede reconstruirse en Agustín una actitud argumentativa para tratar con el tema que ejemplifica de buen grado la tarea de una razón que asume su incertidumbre constitutiva. Mi objetivo no es hacer de

Agustín un ilustrado *avant la lettre*, por lo cual la exigencia es doble : no explicarlo desde una doctrina instituida históricamente -y a la cual él contribuyó a forjar, por supuesto- pero tampoco prescindir de aquellos tópicos que lo constituyen como discurso sobre su relación con Dios ; aunque, otra vez, ¿qué Dios ? Se trata simplemente, o modestamente, de intentar mostrar que podemos leer a Agustín como un ejercicio de argumentación disponible a la revisión.

Para ello vamos a tomar sus conocidas «Confesiones», donde despliega procedimientos que resultan apropiados para auscultar la inherencia de la racionalidad como rectificadora de los dogmatismos de toda índole y a la vez como preparatoria de una experiencia crítica de la acción práctica. Lejos de proponer estos procedimientos como asuntos teóricos acabados, lo que tornaría contradictorio su permanente estado de problema, los expone como desenvolvimiento de la autoconciencia que examina las marchas y contramarchas de su acto de conversión. Así, nos exhibe como resultado de su inspección los relatos que su memoria actualiza en tanto acontecimientos significativos que le señalen el bien apetecido. A la vez, de ésta surge la puesta en acto de las funciones intelectivas que le permitirán reconocerlo.

Sin embargo, dado que es en la experiencia personal desde donde se reconstruye la orientación de la demanda, la revisión de ella le exhibe a su memoria el estado de insatisfacción presente. Será entonces la misma experiencia la que tendrá que mostrarle las condiciones de realización del bien, involucrándolo a él en la empresa. (1)

Para llegar a esta instancia, de la que resulta su conversión -la que a su vez remite a un nuevo estado de cuestiones, fruto de la cual surge su obra apologética- hubo de recorrer una serie de etapas que van desmontando, por un proceso de revisión crítica y acumulación de resultados, los supuestos de toda creencia que se satisfaga en el dogma; como así también los de una racionalidad que pretenda resolverse en un escepticismo inoperante. En este sentido bien hubiese podido recurrir a mostrar, como parte de su obra apologética, lo que entiendo

como una modalidad de la «prudencia» en sus discusiones, por ejemplo, con los pelagianos, donatistas y maniqueos respecto a dirimir la naturaleza de Cristo. Los unos por querer hacer de Cristo una persona histórica sujeta a las contingencias de todo lo humano, los otros por entenderlo como una divinidad descarnada, proponen extremos de interpretación -de las cuales se derivarán prácticas de vida y organizaciones sociales en consecuencia- que impiden recuperar para la experiencia humana un plus de indeterminación rica en problemas y que sólo un tratamiento en términos de sostener un punto medio -tal vez de inspiración aristotélico- en el que se revele la tensión permanentemente, resulta adecuado. El que no sigamos esta línea -es decir, la de examinar los debates históricos- obedece a que por un lado nos exige dar cuenta de la «enciclopedia» patristica de un modo tal que nos sería más difícil saber cuándo no quedamos atrapados en una trama conceptual de supuestos no revisados, o, de sospecharlos, adoptar la posición contraria y no menos ilusoria de caer en vértigos argumentales (2) fruto del intento vano de postular razones donde no habría más que desconocimiento ; pero por otro, y esto de modo positivo, a que advierto una mucho más inte-

resante perspectiva de trabajo en examinar los resultados de una actitud crítica para su propia vida que Agustín nos narra como parte de sus confesiones. Por otra parte, me animo a señalar que en la medida en que todo aquello que posteriormente se llamó misterio ha surgido como resultado de intensas deliberaciones que culminaron en decisiones consensuadas institucionalmente y que forman parte del conjunto de dogmas, habría un modo de tratar con el misterio, aún cuando eso implique desmontarlo de lo ya constituido en dogma, como un intento de recrear imaginariamente las aporías a que se ve enfrentada la razón cuando trata con lo incondicionado³ ; y esto sin que pretendamos una suerte de naturalización del fenómeno religioso.

Se trata solamente de atender a modalidades que subyacen en el relato de Agustín y que, según nuestra propuesta, se constituyen en cuestiones inherentes a la tarea de la razón. De ellas ofreceremos algunos señalamientos que emergen de la propia realización de su examen. Para proceder a nuestra descripción, nos remitiremos al análisis de los libros III, V, VII y VIII de la obra citada, donde creemos hallar los núcleos temáticos relacionados con nuestra propuesta.

Razones y narraciones : a la búsqueda del nombre.

En el libro tres Agustín nos relata su descubrimiento de la obra de Cicerón. La lectura del Hortensio -dice- le entusiasma por lo que decía, no tanto por lo más obvio que está relacionado con *la forma en que lo decía* (4), en la medida en que pudiera servirle para pulir su estilo literario -valioso en sí mismo para eso-. Fascinado por el uso de la argumentación como procedimiento que despeja problemas en torno a la sabiduría, reconoce allí, sin embargo, cierta deficiencia dado que no halla el nombre de Cristo; nombre que desde su infancia había aparecido como signifiicante de valor apetecible(5). Es así que se vuelca entonces a la lectura de los Evangelios, interesado en lo que allí se decía. Los resultados son desalentadores, dado que en su sencillez narrativa, los

Evangelios le resultan insuficientes en comparación con los escritos de Cicerón. (6)

Por un lado vemos actuar la fuerza de la argumentación y su claridad discursiva, que hacen sostenibles a los enunciados y su pretensión de verdad. Por otro lado la fuerza narrativa, «... cosa no hecha para los soberbios ni clara para los pequeños... velada de misterios» [C. libro (3), cap. 5, punto 9]. Podríamos reconstruir este proceso del siguiente modo : Agustín, en su búsqueda de contenidos informativos, queda preso del modo argumentativo que los enuncia a pesar de pretender deslindar el estilo y aquello de que se habla; sin embargo, insatisfecho por la ausencia del nombre apetecido, recurre a otro texto que lo nombra, no obstante, de modo tal que es la argumentación la

que en su ausencia produce insatisfacción. El desplazamiento encubierto de los contenidos a los modos de enunciarlos, produce en él un rechazo por aquello que no se sostiene en los medios de acceso argumentativo.

Agustín busca lo que nombra el nombre de Cristo, pero hinchado de soberbia -como se calificará después- intenta la solución «científica». En tanto busca satisfacer su razón de un modo que se adecue a su momento de verdad, restringida a hallar respuestas del orden de lo corpóreo, cae de lleno en la peor de las falsedades : la que manipula el misterio a fin de solucionar los conflictos. Con esto elude hacerse cargo de la cuestión y vela la naturaleza del conflicto, en tanto produce un acoplamiento ingenuo de la razón argumentativa y los contenidos de fe ; según un modo de representación fisicalista de los supuestos en el maniqueísmo.

Ahora bien, si su entrada a la secta es fruto del reduccionismo, su salida será resultado de un «progreso» intelectual, lo que sin embargo no le revela el sentido buscado. El trato con Fausto, obispo maniqueo -tema del libro V-, le desenmascara el error de haber quedado atrapado en las formas elegantes y fantasmales que su doctrina impartía como verdades indiscutibles. Vencido el sospechoso rechazo de los discípulos a que presentase sus dudas e inquietudes al maestro, Agustín advierte que este es un ignorante en todas las artes que pretendía conocer. Agustín estaba interesado en tratar otros temas con Fausto, pero el desconocimiento manifiesto del terreno mismo en que el maniqueo pretende sostener su verdad, le inhibe a Agustín de creer que pueda hablar con propiedad de otros asuntos. Con enorme perspicacia Agustín distingue entre aquellos cristianos que ignorantes de la ciencia, pero conocedores de su ignorancia, hablan con humilde verdad ; de estos que no conociendo la ciencia se atreven con imprudencia a enseñarla junto a otros temas; revelando a la vez desconocer una y la otra. (7)

La comparación de las fábulas maniqueas con las afirmaciones filosóficas, que Agustín ya

conocía (8), le inclina en favor de las segundas, «...*aún cuando no dieran con su creador*» [C. Libro 5, cap. 13, punto 23]. Es así que comienza a dudar de todas las cosas y fluctúa entre todo adoptando una actitud escéptica, según costumbre de los académicos, nos relata. Decide en consecuencia abandonar la secta -para Agustín todo conocimiento debe resolverse en actos- a la que antepone la verdad de los filósofos; a quienes sin embargo no quiere encomendar «...*la curación de las lacerías de su alma*» [C. Libro 5, cap. 14, punto 25], por no hallarse en ellos el nombre de Cristo. Permanece, en fin, como catecúmeno en la iglesia católica, pero esto sólo por recomendación de sus padres «...*hasta tanto que brillare algo cierto adonde dirigir mis pasos*» [C. Libro 5, cap. 14, punto 25]. Agustín para el momento duda, rechaza, fluctúa, apetece, busca.

Mencionamos un cierto avance en su maduración intelectual, que contribuye a que salga de la secta y a que valore con cierta prudencia la propuesta de vida cristiana. Completaremos esta clave con su relato del encuentro con Ambrosio. (9) El obispo católico le revela la posibilidad y necesidad a la vez de leer el Evangelio en sentido «espiritual». Esta actitud, que ya era practicada por Orígenes, en el cristianismo, y antes por Filón de Alejandría con el Antiguo Testamento (10), está sustentada en una tradición de lectura participativa que admite interpretar las Escrituras trascendiendo el sentido literal el cual, como bien dice Agustín, le daba muerte, pues le resultaba letra muerta objeto de la risa y motivo de su desesperación al no poder refutarlo. Esa nueva mirada se proyecta como apertura a encontrar sentidos aún no explorados en tanto es lectura abierta desprendida de los niveles de referencialidad inmediatos del texto, permitiéndole ya no sólo valorar el Evangelio como otro modo de escritura, sino, más aún, completar con él lo no hallado en los filósofos.

Evidencia y argumentación : la superación por la pregunta que cuestiona.

En el libro siete veremos actuar dos modos de acceso a la cuestión, e incluso su fusión

en una nueva actitud intelectual con respecto al estilo narrativo de las Escrituras. Finalmen-

te emergerá la insatisfacción que resulta de no lograr con esto un cambio más radical para su vida, en tanto no logra dar cuenta de la presencia real del mal para su situación presente. El tema del capítulo 1 del libro VII es el de la concepción de Dios en tanto principio incorruptible superior a todo lo corruptible. El planteo intenta resolverse en el plano de lo concebible según principios de evidencia clásicos. Como tal, señala Agustín, debía adecuarse a sus posibilidades de imaginación, que para entonces no podía salir de lo corpóreo. Lo privado de espacios le parecía que era nada «...como una nada extendida».[C. Libro 7, cap.1, pto. 1] «Porque cuales eran las formas por las que solían andar mis ojos, tales eran las imágenes por las que marchaba mi espíritu.» [C. Libro 7, cap. 1, pto. 2]. La resultante es un inmanentismo de espacios llenos que posteriormente califica de falso. Señalemos que a ese inmanentismo le corresponde una gnoseología limitada -pues supone distinciones como la de forma y contenido además del reduccionismo a corporeidad- y una imposibilidad de hacerse cargo de la negatividad de la nada como vía de acceso al ser.

Presencia de este esquema sólo alcanza a contraponerle una verdad aceptada por su sólo valor deductivo. Así discurre según Nebridio, quien refutaba al maniqueísmo -que como vimos fue aceptado por Agustín- mostrando la contradicción de hacer pelear dos masas contrarias, una incorruptible frente a otra corruptible. (11) Los argumentos le bastaban, dice; lo que agregado a lo comentado en nuestro punto anterior resulta fundamentación suficiente como para considerar al maniqueísmo definitivamente derrotado para su vida. Sin embargo la negatividad se le «cuela» por donde menos lo esperaba: el mal, la causa del mal. Con lo anterior ya afirmaba lo 'incontaminable', 'inalterable', 'no mudable' de Dios; pero, insistimos, hasta aquí lo argumentativo según el modelo lógico-deductivo. Con todo, este plano le allana el camino al guiarlo por la senda de lo inmutable como representación superior. A esto le agrega, sin precisar de dónde obtuvo tal principio de normatividad, «...lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del

mal que hacemos, y tu recto juicio, del que padecemos» [C. Libro 7, cap. 3, pto.5]

Sin embargo, entre el resultado obtenido por deducción y la voz de la autoridad, el abismo; porque: «¿de dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien?»[C. Libro 7, cap. 3, pto.5]. La pregunta se engulle las «soluciones» y mantiene sus pretensiones.

En el capítulo cuarto de este libro vuelve a las seguridades: se sostiene en la superioridad de lo incorruptible frente a lo corruptible. Aplicando el modelo ontológico -que él considera como lo ya sabido, es decir, como un modelo que pareciera no ser del todo decisivo, o al menos sólo como un recurso y no como algo a partir de lo cual se aseguren resultados- postula la presencialidad de Dios a la conciencia, en tanto pensar lo incorruptible es concebir la realidad de Dios; «...siendo certísimo y verdaderísimo que lo incorruptible debe ser antepuesto a lo corruptible...podía ya con el pensamiento concebir algo mejor que mi Dios, si tu no fueras incorruptible».[C. Libro 7, cap.4, pto.6]. Este modo de demostración le indicó -nos dice- por dónde debió haber buscado la deducción del problema del mal. Sin embargo con gran énfasis concluye: «¿a qué tantas palabras para demostrar que no es corruptible la sustancia de Dios, cuando si fuera corruptible no sería Dios?» [C. Libro 7, cap.4, pto.6]. La plena perfección no basta, como no basta todo pensamiento sostenido en la fuerza de lo que aparece como evidente cuando elude la problematicidad. Es así que tampoco alcanza saber que Dios no puede querer para sí sino lo bueno, más aún, afirmar que es el sumo bien. (12)

En el capítulo quinto marca el tono de lo que serán sus reflexiones futuras: «Buscaba yo el origen del mal, pero buscábale mal». [C. Libro 7, cap.5, pto.7]. El modo era malo; modo que no es método, sino actitud y como tal requiere de un tratamiento cualitativo. El método se corrige por perfeccionamiento u oponiéndole otro; el cambio de actitud es conversión.

Agustín tiene ante sí otra vez el discurso bíblico que le habla de Dios y la creación; sin embargo no puede apropiárselo: «Pero si esto es así, ¿dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colado en el mundo?» [C. Libro 7,

cap.5, pto,7]. La radicalidad de la pregunta corroe cualquier dogmatismo anestésico, pero a la vez le impide eludir el cuestionamiento. El problema del mal no 'demuestra' la falsedad de postular a la creación buena y del Dios sumamente bueno. Por su parte, la verdad de la creación buena y el Dios que la abraza y llena, no permite desviar la mirada al problema real del mal. No se pueden subsumir ni oponer. La verdad de razón lo arroja a los datos de la conciencia y aparece allí el pensamiento de la plena perfección. Desde allí, desde esa fortaleza ensimismada y autosuficiente descubre la infinita vastedad de la pregunta que se interroga por el mal radical. (13)

Queremos decir, en tanto oposiciones: el sumo bien y el mal radical se encarrilarían por la solución maniquea que, en tanto gnosis y explicitación racionalizante de esa gnosis, reifica los dos términos estabilizándolos en un sistema. Como subsunción: o la patencia del mal, por un lado, anula la problematización de Dios en tanto la visión, presa de la contingencia, se mantiene escéptica como agnosticismo desencantado; o la dogmatización de la palabra de Dios, por otro lado, se utiliza para estre-

char la percepción y reducir la vida a ilusión, figura de otro conflicto: el de fuerzas operando más allá de nuestro conocimiento y dominio; el imperio del mito.

Agustín, en cambio, ante la plena evidencia de la realidad racional de Dios no se tranquiliza, porque descubre que en ese momento, recién en ese momento, la cuestionabilidad se ensancha; abriendo aún más el campo de problemas ineludibles. ¿Es que el mal no existe - se pregunta - por qué entonces le tememos? «...o es un mal lo que tememos o el que temamos es ya un mal» [C. Libro 7, cap.5, pto.7]. O es ontológicamente real el mal, nos precede, nos acosa, y el temor es consecuencia -por así decir- objetiva y objetivable; o el temor ante esto que no conocemos es un mal, en tanto desvío e ignorancia que no asume su complicidad.

Agustín sabe que la pregunta que verdaderamente pregunta es la segunda, aunque aún sólo aparece como exterioridad que debe ser respetada. Es verdad de la que «...se empapaba más y más en ella» [C. Libro 7, cap.5, pto.7]; no abandonándola en tanto le daba el lugar desde donde combatir la presuntuosa falsedad de los maniqueos.

La búsqueda interior: fortaleza y abismo.

El segundo modo de acceso al tema se desarrolla en el capítulo nueve del libro siete, donde Agustín logra fusionar, según la actitud aprendida con Ambrosio, los textos evangélicos con los filosóficos. Este procedimiento alimenta su búsqueda, dado que el tratamiento de la cuestión exige de él un compromiso activo como intérprete crítico.

El esquema de lectura gira en torno a lo que en unos leyó -afirmaciones reconocidas y valoradas como fundamento racional y fundamento del mundo- y lo que en ellos no leyó -narraciones de acontecimientos y situaciones reveladas- que, sin refutar, trasciende la aparente suficiencia del primer sentido. (14) Esto lo conduce a una intensificación de la experiencia filosófica del asombro, dado que ante los valores ya establecidos de supremacía ontológica no intenta agregarle mayores evidencias, fruto de la razón, sino excederlas por la vía del escándalo. La transformación de lo

asombroso en misterio que supone el hacerse cargo -por ejemplo- de la encarnación de Dios para morir por los hombres y así hacerlos partícipes de la historia, escapa a las pretensiones fundacionistas de aprehensión cognoscitiva de los principios. De allí queda orientado entonces a la puesta en cuestión de la propia carne, como irreductibilidad absoluta que no se resuelve en la especulación teórica, y debe recurrir a otros procedimientos.

Es así que el camino interior que describe en el capítulo diez, cuya culminación es la posibilidad de escuchar en sí mismo «Yo soy el que soy» para disolver así toda duda, lo vive como un proceso que lo llena de amor y horror. Por otra parte, lo que en este capítulo podría parecer sólo una visión mística intransferible, en el capítulo 17 se emparenta con una descripción del acto de conocer, sostenida en la misma revelación «Yo soy el que Soy» y en la imposibilidad de dudar ante la propia

percepción de las cosas creadas :

-va de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo

-del alma al sentido íntimo, al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores (en común con las bestias)

-del sentido íntimo a la potencia racionante, que juzga de los datos de los sentidos

-de la potencia racionante a su juicio reflexivo, que la juzga mudable

-de esa reflexión a la misma inteligencia, que llega a lo que es en un golpe de vista trepidante.

La detallada descripción del acto de conocer pareciera asegurarle ya el modo de renunciar intelectualmente tanto al escepticismo estéril como a la manipulación ingenua del conocimiento por parte de las doctrinas gnósticas. De esta experiencia intelectual, a su vez, resultan las siguientes afirmaciones : el mal no es entidad, la creación se sostiene en su realidad que ni absolutamente es, ni absolutamente no es, la bondad alcanza incluso a las cosas que se corrompen, permitiéndole descubrir que si las cosas superiores son mejores que las inferiores, aún es mejor la totalidad que sólo las superiores. La afirmación final que reúne a éstas enuncia : todas las cosas «...te son deudas porque son (...) y que todas juntas son verdaderas en cuanto son» [C. Libro 7, cap.17, pto.23]

En definitiva, la verdad queda identificada con Dios. Ahora bien, ¿cuál Dios, el de los filósofos?. ¿El de la razón?. Repasemos las instancias por las que hubo de pasar Agustín: - una duda cómoda, pero eficaz, que le permite salir de la ingenuidad pseudocientífica ; -la experiencia de poder leer con libertad la escritura de los Evangelios buscando en ellos figuras que lo conducen a tratar de otro modo los problemas; -el conocimiento de principios obtenidos por la razón, gracias a las lecturas de Cicerón, Aristóteles, Platón, Plotino; -agregamos la utilidad de recursos expresivos y persuasivos obtenidos con su técnica retórica.

¿Qué más nos puede ofrecer que una conciencia lúcida, admirada de sí, que descubre con elegancia y solidez implacable la distancia absoluta, pero medida en toda su extensión en tanto tiene ante sí, para su conciencia, la

vara que da medida ?; «Y me admiraba de que te amara ya a ti, no a un fantasma en tu lugar».[C. Libro 7, cap.17. pto 23]. Sus tratos con el misterio lo «...han hinchado de orgullo», dirá después. No obstante, como expurgación de errores operan una especie de «exorcismo» intelectual que lo prepara para salir de la medida y responder sin ingenuidades al requerimiento incondicional. Digamos que desde sus expectativas Agustín ya lo ha conseguido todo y no ha conseguido nada. La frase antes citada culmina : «...pero no me sostenía en el goce de mi Dios, sino que, arrebatado hacia ti por tu hermosura, era luego apartado de ti por mi peso»[C. Libro 7, cap.17, pto.23].

Ya no es sólo la transgresión de una letra ante otra, que en definitiva él logra fusionar ; se trata de gozar del Bien presente a la conciencia. La certeza absoluta es a la vez lejanía absoluta, no representable para la conciencia. Es el «ya no» de la afirmación de la conciencia y el «todavía no» de la apetencia del deseo. Si con la razón supera el fetichismo de los ídolos (15), con la demanda de goce supera el fetichismo de la razón. Pero como venimos sosteniendo: no es un renunciamiento a la razón, ni siquiera una polaridad de intencionalidades.

La razón es medida de lo que es, de lo que es para ella misma; pero en su mismo movimiento llevado hasta las ultimidades se descubre a sí lo que no es, no lo que ignora (16). La eficacia de la razón reside en la crítica ejercida por ella que permite en su superación despojar al deseo de las manipulaciones conceptuales y engañosas que la existencia podría haber confundido, claudicando así de su proyecto; y la deja desnuda, negándole sus seguridades pero afirmándola en su libertad. Sin embargo, toda la adquisición del intelecto, en tanto no responde aún a la otra demanda, permanece como verdad restringida. Él mismo se encarga de señalar que el significado del nombre de Cristo, que aquí anuncia como búsqueda para adquirir fortaleza y gozarlo con idoneidad, queda sometido a su valoración tan sólo como varón de extraordinaria sabiduría; «...mas qué misterio encerraban aquellas palabras : 'El Verbo se hizo carne', ni sospecharlo siquiera podía.» [C. Libro 7, cap.19, pto.25]

La irresolución de los deseos.

Hacia el final del libro siete se pone al descubierto su experiencia como «...una debilidad para gozar de Dios» [C. Libro 7, cap.21, pto.26]; situación que aún cuando «...todas estas cosas se me entraban por las entrañas por modos maravillosos...y consideraba tus obras, sin embargo me sentía espantado, fuera de mí» [C. Libro 7, cap.21, pto.27]. Llegamos al final del libro siete con un Agustín espantado que se confiesa fuera de sí. Cuando creímos hallarlo totalmente recuperado de su dispersión, reunido en la afirmación de su conciencia, afirmado y afirmándose, desvirtúa el proyecto filosófico de lo claro y distinto para mostrar su espanto.

Maduración intelectual y apertura al sentido son rasgos distintivos que hubimos de rastrear para establecer su posibilidad de conversión. Sin embargo dejamos en suspenso, como el mismo Agustín lo hace al optar por la vía afirmativa, la cuestión del mal y nos desviamos en la constatación de los «progresos» intelectuales citados. Como salida, riesgosa, quizá fatal, persiste el deseo, la apuesta... ¿Pero es que vamos a ingresar el mal otra vez? ¿No había quedado definitivamente fuera del sistema? ¿Acaso Agustín no lo abandona al optar por la vía afirmativa que le niega entidad?. ¿Acaso Agustín optó?. Digamos mejor que se dejó llevar y en ese ser llevado la razón lo acompaña y justifica. ¿A qué viene el espanto y el fuera de sí? Ante la realidad suprema, decíamos, en que se reconoce pecador. Detengámonos en los dos términos de esta relación: la realidad suprema y el pecador. Aquí también la razón lo acompaña mostrándole la absoluta diferencia y - como señalamos- la absoluta indigencia también. Pero ella no resuelve, aunque sí exhibe el espanto que es lo no deseado en tanto situación de la que no obtengo gozo.

¿No será en la confrontación de deseos, que Agustín experimenta en sí, donde tendremos que ingresar para vislumbrar el movimiento en que resuelve su acción? Pecado-Voluntad-Libertad-Mal, son los términos del terreno en dónde Agustín decidirá sostenerse en su de-

seo, abriéndose al sentido; o permanecerá en la culpa y remordimiento de la existencia dividida. O Agustín reconoce la demanda de infinito y se expone a encontrarla por la vía del deseo en que se le manifiesta; o, presa del sinsentido de restringirse al sentido formal, claudicará del verdadero misterio que le exige conversión... y se hundirá para siempre en el discurso fragmentado, la verdad escindida, la conciencia irredenta.

Cabe señalar que el tratamiento de su situación no la presenta -como podría esperarse en una lectura ortodoxa- en términos de fe y razón, disputa propia del ámbito teológico y tal vez no exenta de artificio cuando presupone al menos dos modos de saber y también -aunque esto más larvado- dos verdades. No se trata de demostrar racionalmente lo sabido por misteriosos modos, ni de creer en algo que se nos presenta como racionalmente sostenible. Tampoco cabe el recurso a la gnosis que, en pretendida síntesis de ambas, se aseguraría por contemplación y abstención de lo sensorial la obtención del fruto. Agustín, arrebatado y apartado a la vez, señala: «Mas conmigo era tu memoria, ni en modo alguno dudaba ya de que existía un ser a quien debía adherirme pero a quien no estaba yo en condición de adherirme, (...) volví a las cosas ordinarias, no llevando conmigo sino un recuerdo amoroso y como apetito de viandas sabrosas que aún no podía comer».[C. Libro 7, cap.17, pto.22]. Es la desesperación de la certeza, del que sabe y ya no puede rehuir aquello que sabe, porque lo desea; pero no lo puede gozar.

«Tus palabras, Señor, se habían pegado a mis entrañas y por todas partes me veía cercado por tí. Cierta estaba de tu vida eterna, aunque no la viera más que en enigma y como en espejo, y así no tenía ya la menor duda sobre la substancia incorruptible, por proceder de ella toda substancia ni lo que deseaba era estar más cierto sino más estable en tí.» [C. Libro 8, cap.1, pto.1], narra al comenzar el libro ocho.(17) La palabra como cerco y apetito sostenido en la memoria, manifiesta el estado

de la certeza que desesperando de sí en la insatisfacción del goce prometido, persiste como deseo. Es que el correlato de la certeza es promesa de satisfacción, como apetito en la memoria, y eso lo desespera.

Agustín «sabe» y «sabe que sabe», pero no goza, y se ve como entrampado al no poder ya escapar de lo que en verdad desea y no querer responder aún a lo que todavía no goza. «*Ya no existía tampoco aquella excusa con que solía persuadirme de que si aún no te servía...era porque no tenía una percepción clara de la verdad ; porque ya la tenía clara y cierta.*» [C. Libro 8, cap. 5, pto.11] «*Y pensaba yo que al diferir de día en día seguirte a tí solo, despreciada toda esperanza del siglo, era porque no me descubría una cosa cierta adonde dirigir mis pasos. Pero había llegado el día en que debía aparecer desnudo ante mí, y mi conciencia increparme.*» [C. Libro 8, cap.7, pto.18]. El movimiento del deseo que en su angustiante conflicto difiere resolverse es el lugar de la apertura, en tanto exhibe la dramaticidad del acto diferido: «*Cuando yo deliberaba sobre consagrarme al servicio del Señor, conforme hacía ya mucho tiempo lo había dispuesto, yo era el que quería, yo el que no quería, yo era. Mas porque no quería plenamente ni plenamente no quería, por eso contendía conmigo y me destrozaba a mí mismo, y aunque este destroz se hacía en verdad contra mi deseo, no mostraba, sin embargo, la naturaleza de una voluntad extraña, sino la pena de la mía. Y por eso no era yo el que lo obraba, sino el pecado que habitaba en mí, como castigo de otro pecado más libre, por ser hijo de Adán.*» [C. Libro 8, cap.10, pto.22]. Con este párrafo Agustín nos muestra, por un lado, la imposibilidad de exculparse en otro para posponer su acción, y a la vez la imposibilidad de explicar su indecisión en términos de simple alternativa con opciones a la par.

La cita comienza con el recuerdo de un acto deliberativo fundado en una disposición previa. Así, la situación aparece como un conflicto ambivalente: querer y no querer una misma cosa. La descripción de dos voluntades de signo contrario aunque de igual fuerza, que concluye en «...yo era». Hasta aquí lo perentorio que pareciera no ofrecer más dificultades

que resolver la contraposición circunstancial de dos voluntades. De inmediato vemos que no es así : los dos términos están relacionados según una misma incompletud, por lo cual se torna imposible medir sus fuerzas. El sujeto no puede pronunciarse satisfactoriamente por una de las situaciones porque ninguna de ellas es lo suficientemente plena como para completarlo; como trasfondo se muestra que la base de la indecisión radica en la ausencia de plenitud. Esto nos permite ver un modo de superación del maniqueísmo quien nos sugeriría mantenernos en la confrontación de dos fuerzas que, aunque no plenas, mantienen sus valores, positivo y negativo. Agustín, en cambio, penetra en el estado que deriva de tal conflicto y encuentra al «yo» que combate contra sí y se destroza ante la oposición que carece de plenitud. ¿Qué le resta al sujeto sino padecer la tensión como situación actual? Sin embargo, Agustín advierte en la tensión un carácter más profundo e irrevocable : reconoce que ese sufrimiento obra, a su vez, contra su deseo, y afirma : «*...no era voluntad extraña (el padecer), sino la pena de la mía*». No se trata -al menos no sólo se trata- de resolver esto o aquello, pues se descubre que el deseo, como voluntad simple de dirigirse a la calma del Señor, sufre el desgarramiento de la pena; con el agravante de que no pertenece a algo ajeno sino a la pena de su misma voluntad. Mientras su deseo, sostenido por la disposición a consagrarse al Señor, aspiraba ingenuamente a no pelear contra sí -lo que le hubiese enmascarado su combate en una lucha contra un enemigo extranjero, motivándolo quizá a dirimir el conflicto en una constante puesta a punto de sus virtudes para acceder a un dios previamente idealizado-, la pena lo sacude enrostrándole su condición más oculta. Es que el deseo, sostenido por la pena, le hace descubrir que está abierto a la insatisfacción; que consagrarse al «servicio del Señor» es, en el mejor de los casos, una aspiración que en sí misma le habla de incompletud. La pena de la voluntad lo desengaña de su aparente unidireccionalidad hacia lo mejor de sí, mostrándole lo ilimitado del deseo como móvil de la voluntad. Además, la remisión al pecado original como filiación con la especie, hacia el final del párrafo, no hace más que in-

roducir el obrar como condición con una distinción sutil: «El pecado obraba en mí» -afirma-, contra mi voluntad -agregamos- ; «por ser hijos de Adán» -agrega- ¿contra mi voluntad? -preguntamos-. Es decir, si hasta aquí al sujeto sólo le quedaba padecer la tensión y, en el mejor de los casos, reconocer la trama de su angustia, con la indicación de un pecado más libre -aún de un modo que pareciera paradójicamente siniestro al proponérselo en la figura de la acción caída- se recupera para la acción humana un rango de libertad irreductible, a la vez que un establecimiento de la unicidad del yo.

A la vez, esta perspectiva -que nos condujo a esbozar una incipiente analítica del deseo llevados por la complejidad de la larga cita que acabamos de transcribir- alcanza su estatura cuando Agustín, en unos capítulos anteriores, potencia la certeza e incrementa su angustia al descubrirse no solo deseante sino deseado; produciendo de este modo un viraje decisivo en el planteo: «*Y es que tú te gozas en nosotros y en tus ángeles*», a lo que antecede : «...*te gozas más de un penitente que de noventa y nueve justos que no tienen necesidad de penitencia (Luc. 15, 7)*» [C. Libro 8, cap.3, pto.6] Ahora bien, este plus de satisfacción de Dios por la oveja que vuelve al redil, encuentra su símil en el hombre como situación que obtiene «...*siempre la mayor alegría precedida de mayor pena*» [C. Lit. o 8, cap.3, pto.8]. Pero «¿*qué es esto, Señor, Dios mío? ¿En qué consiste que,*

siendo tú gozo eterno de tí mismo y gozando siempre de tí algunas criaturas que se hallan junto a tí, se halle esta parte inferior del mundo sujeta a alternativas de adelantos y retrocesos, de uniones y separaciones? ¿Es este acaso su modo de ser y lo único que le concediste?» [C. Libro 8, cap.3, pto.8] La pregunta se enfrenta al resultado que sólo habla de perpetua alternancia y dispersión, inquiriendo por el sentido de eso mismo: ¿es esto lo único? ¿Será tan sólo esta la posibilidad del «símil», mera copia deformada de otro mundo : dolor, alegría, mayor dolor, mayor alegría, dolor pleno, alegría plena? ¿Los dos mundos, los dos principios, los dos resultados? ¿No será estrechez de miras que se queda en el resultado, en el fáctum bruto de la experiencia?

Tal vez debiera ser por la vía de ese «plus» de satisfacción en Dios donde habrá que rastrear mejor el emergente de esta imagen y semejanza que busca su movimiento libre. Sin necesidad Dios goza, no obstante, aún más con la salvación del pecador arrepentido ; con necesidad Agustín -el hombre- goza más como resultado del dolor sufrido. Pero este esquema, como copia fraudulenta, simula repetir la eternidad en este absurdo sucederse sin solución de continuidad. Agustín busca entonces salir del plano de la necesidad, desenmascarando su momento de voluntariedad sometida, para encontrarse, ahondando en la alternancia del conflicto, en ese «más» que no sea ya resultado sino apetencia.

El deseo como apertura: la conversión.

En el capítulo quinto del libro ocho relata que en tiempos de la prohibición del Emperador Juliano a que los cristianos enseñasen literatura y oratoria, un tal Victorino prefirió dejar «*la verbosa escuela que dejar a tu Verbo*» [C. Libro 8, cap.5, pto.10] y abandonando la enseñanza oficial se dedicó a predicar la fe cristiana. Pero en esa situación, admirable de suyo, Agustín lo ve a Victorino más como afortunado que como valiente, al poder hallar ocasión de consagrarse, cosa por la que Agustín suspiraba , «*ligado no con hierros extraños, sino por mi férrea voluntad*» [C. Libro 8, cap.5, pto.10]. Y describe : «*poseía mi querer el ene-*

migo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedido nace la costumbre, y de la costumbre no contradecida proviene la necesidad ; y con estos a modo de anillos enlazados entre sí -por lo que antes le llamé cadena- me tenía aherrado en dura esclavitud» [C. Libro 8, cap.5, pto.10]. Muestra así el paso que va del acto libre al sometimiento necesario, cuyos momentos son: voluntad perversa-deleite-repetición-hábito-servidumbre; exhibiendo así la raíz del conflicto y al responsable de perpetuarlo.

Esta afirmación en la responsabilidad del

yo, este afincarse definitivamente en la desesperación de su falta de respuesta, lejos de conducirlo a un solipsismo voluntarista, nos exhibe el momento de apertura. En primer lugar apertura a la excitación de los relatos, que antes lo encontraban indiferente y ahora lo trastornan deliberadamente. La lectura de los Evangelios, las historias de conversión que «casualmente le relatan», y una situación de tensa espera en que *«hacia las cosas de costumbre con angustia creciente y todos los días suspiraba por tí y frecuentaba tu iglesia, cuanto me dejaban los negocios, bajo cuyo peso gemía»* [C. Libro 8, cap.6, pto.13]; le hace llenarse de horror, no teniendo donde huir de sí: *«Y si intentaba apartar la vista de mí...de nuevo me ponías frente a mí y me arrojabas contra mis ojos, para que descubriese mi iniquidad y la odiase. Bien la conocía, pero la disimulaba, y reprimía y olvidaba»*.

Este horror de sí, por el deseo postergado en otro deseo ya no deseado, es la exhibición, como víctima y victimario, de la oportunidad de su conversión. Es que la desesperación -que en términos de su psicología Agustín la padece como posibilidad o imposibilidad de continencia sexual- tenía que descubrirle aún el momento de apuesta, de salida de sí, para no extinguirse en su batalla. *«Por que te apoyas en tí, que no puedes tenerte en pie? Arrójate en él, no temas, que él no se retirará para que caigas; arrójate seguro que él te recibirá y sanará»* [C. Libro 8, cap.11, pto.27], escucha como voz de la continencia, que le muestra la multitud casta pero no estéril que se representa imaginariamente. Lo otro se le revela en el dinamismo de su búsqueda encendida, como seguridad desconcertante. ¡Arrójate!, no hay vacío; pero arrójate sin más. El conflicto alcanza así su estatura al demandar de Agustín la plena confianza que le haga asentir, por sobre todo conflicto, a responder con su vida. La desmesurada sencillez de la exigencia nos abruma porque pide de nosotros dar todo de sí sin que demos nada...nada de lo que nosotros crearíamos necesario dar. Es como una instancia de inmovilidad dentro de la movilidad de la experiencia que busca y desespera en su inquieta soledad. La mayor decisión es quizá el momento final de no decisión en que me arro-

jo, decidiendo no decidir. El deseo encontraría su finalidad al desencadenarse en toda su potencia -no cuidando de sí- como movimiento que se expone, lanzado libremente; y en ese impulso restituye a la demanda su sentido.

La dificultad para dar cuenta de esto - que de algún modo hacia el final ha logrado oscurecer mi comentario- reside en que por cierto el momento de transición apenas se vislumbra al efectuar Agustín, sutilmente, un cambio de discurso decisivo en el que entregándose confiado reclama: *«¡Y tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo Señor has de estar irritado!»* [C. Libro 8, cap.12, pto.28]; ¿como pedido final antes de arrojarse o exigencia posterior, fruto de la entrega que demanda ya respuesta?. La inmediatez del acto de conversión, no sujeta a verificación empírica alguna y en este sentido inefable, -¿cuándo se convierte Agustín, es cuando asiente? ¿Pero, cuándo asiente?- es narrada en su relato con una sencillez desbordante de inocencia asimilable a la sencillez de la exigencia.

Apartándose de los amigos, tirado bajo una higuera *«...lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina una voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: «toma y lee, toma y lee»*. [C. Libro 8, cap.12, pto.29 y 30]. Las voces de los niños como en juego, lo convocan a otro juego: toma y lee, toma y lee. El recuerdo de la práctica de Antonio -un compañero que advertido por una lectura de los Evangelios a la que había llegado por casualidad, la hubo de tomar para sí-, como un reconocimiento de las «reglas» del juego lo impulsa a disponerse y así, libremente dado a la lectura en lúdica intención encuentra la palabra propia, de la que se apropia, al descubrirse íntimamente interpretado, cobijado. Incluso Alipio, su amigo, se ofrece para el «juego» y guiado por otra sentencia, que sucede de inmediato a la anterior, se determina sin vacilación; impregnando así toda la escena de un insinuante ejercicio ritual, que los llena de gozo y nos seduce a continuarlo como actividad interpretativa.

La vida propia como confesión.

Para finalizar nuestra descripción podemos destacar que la representación de su conversión como un juego, transforma la mirada natural en función indicadora y reveladora. Ella implica una estructura narrativa (18), que asume las instancias argumentativas en una nueva actitud. Esta se constituye en su poder evocativo, en tanto celebra el acontecimiento de salvación; autoimplicativo, pues involucra a toda la persona con su historia; regenerativo, pues modifica la actitud humana comprometiéndola con su acción.

El juego evoca otro juego, como apuesta existencial -como disposición a la exigencia-; involucra a toda la historia de Agustín en un acto del presente -la conversión- irreversible, que proyecta sus acciones futuras; y modifica su actividad, comprometiéndola a ofrecerse como testimonio vivo en su acto de confesión. Agustín asume esta realidad al descubrirse intensamente involucrado en el juego del misterio y responde a la manifestación sin mediaciones del misterio hecho carne con su acto de mediación como hombre que se hace carne del misterio.

Los resultados de su examen para una práctica argumentativa.

Ahora bien, nuestra última afirmación sólo recoge como resultado -al menos en un análisis de lo que se manifiesta en la superficie de su enunciado- aquello que responde al relato de la tradición. Dijimos por otra parte que es algo que no podíamos evitar del todo a fin de no desatender los elementos propios del discurso agustiniano y los problemas a los que se enfrenta para resolver su acción. Precisamente la exigencia que nos impusimos a trabajar desde «dentro» la modalidad de sus procedimientos creo que nos ha permitido obtener una descripción desprovista de artificios extrínsecos al relato, para llegar así a recrear la capacidad crítica de una actitud argumentativa que sin contar más que con la incertidumbre de su razón logra un tratamiento lúcido de sus problemas. La superación de lo que hemos caracterizado como pseudociencia en el maniqueísmo según su pretensión de reducir toda explicación a términos fisicalistas, la superación también de la posición contraria -y más a la mano- de una conciencia racionalizante que no logra más que permanecer en estado de negación: el escepticismo ; nos exhiben un modo de exigencia en

Agustín que bien puede ser caracterizado -y con todas las prevenciones de no caer en aplicaciones apresuradas de términos que han sido pensados para otros contextos- como propio de una razón enfática; o al menos como no austera.(19) Es cierto que otra perspectiva de lectura nos podría revelar que los resultados a los que hemos aludido como propios de una actitud crítica sometida a permanente examen quedan reducidos a simples fetiches de una razón que se resuelve en dogma. Mi sospecha al respecto es que en ese caso estamos cargando las tintas en los resultados que para la historiografía de la filosofía de Occidente tuvo el tipo de «políticas conceptuales» como las adoptadas por Agustín. Por eso mi interés se centró en revisar el modo racional en que Agustín trata su conversión, pues muestra allí, independientemente de lo que signifique ello para una comprensión contemporánea de su decisión, la necesidad de explicitar la demanda de su deseo en términos que previamente expurguen las manipulaciones de una razón que de haber permanecido austera lo hubiese mantenido en la ingenuidad o en la indecisión.

Referencias

1 En «Wittgenstein : sobre la creencia religiosa», Putnam señala algo que indirectamente contribuye a explicar lo que hemos afirmado : «...lo que dice [Wittgenstein junto a Kierkegaard] es esto : que el discurso religioso puede ser entendido sólo si se entiende la forma de vida a que pertenece [...] Lo que ...[ambos autores]... tienen en común es la idea de que entender como es debido las palabras de una persona religiosa (tanto si se habla de entender su 'significado' como si no) es inseparable de entender una forma de vida religiosa, y esto no es cuestión de 'teoría semántica', sino de entender a un ser humano.» [Putnam (1994), págs. 215-216]

2 Los vértigos argumentales, según Pereda, se producen «...cuando se desencadena en el argüir un dispositivo de repetición tal que todo nuevo argumento tiende a usarse para : a) prolongar la discusión en cierta dirección, y sólo en ella [...] b) reafirmar los presupuestos básicos de la dirección ya tomada [...] c) inmunizarse frente a los ataques no cooperadores que se introduzcan en la discusión» [Pereda, C., (1994 B), págs 107 y 108.]

3 En «El carácter poético del lenguaje religioso» Maceiras Fafián, siguiendo a Ricoeur, señala : «*La especificidad de éste [del lenguaje religioso] estriba en que él modifica la función poética a través de procesos de intensificación y sobrepasamiento, por medio de expresiones límites. La intensificación de la función metafórica remite a lo «Absolutamente-otro», a la categoría del «Todavía más», a partir de las cuales se «redescribe» la experiencia.*» [Maceiras Fafián y Treballe Barrera (1990), pág. 191]

4 Cfr. Agustín de Hipona [397], *Confesiones*, Madrid, B.A.C., 1946, libro 3, cap. 4, pto. 7. (En adelante nos referiremos a *Confesiones* con C.)

5 Cfr. C, libro 3, cap. 4, pto. 8 : «Porque este nombre...lo había recibido por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre.»

6 Cfr. C, libro 3, cap. 5, punto 9.

7 Cfr. C, libro 5, cap. 3, pto. 3.

8 A la ya citada de Cicerón, agregamos -según lo rescatado en esta obra- las «Categorías» de Aristóteles y las «Enéadas» de Plotino.

9 Cfr. C, libro 5, cap. 13, punto 23.

10 Para Orígenes cfr. Danielou, J., [1958], libro II : «Orígenes y la Biblia». Para Filón de Alejandría cfr. Martín, J.P., [1977] págs. 181 a 199

11 Cfr. C, libro 7, cap. 2, pto 3.

12 Cfr. C, libro 7, cap. 5, punto 7.

13 «La apologética religiosa debe ser repensada en su esencia como la disciplina que transmite una relación distinta con el mal, que no lo exorcisa, que no intenta anunciar su eliminación, sino que se acerca a él, lo atraviesa y lo reconoce como un factor que le es próximo, como nuestro prójimo, y que acrecienta el principio de responsabilidad, desde el momento en que precisamente cuando el hombre cree haberse distanciado del

mal, el dolor y la injusticia corre el máximo peligro de cometer la mayor violencia.» [Gargani, 1997, pág. 171]

14 Cfr. C, libro 7, cap. 9, punto 13.

15 Cfr. C, libro 7, cap. 9, punto 15 : «Y por allí leía también que la gloria de tu incorrupción 'había sido trocada en ídolos y simulacros varios'...mas no comí de ellas...También yo venía de los gentiles a ti...mas no puse los ojos en los ídolos de los egipcios ...los que dieron culto y sirvieron a la criatura mas bien que al creador»

16 Cfr. Velasco [1970] cap. titulado «El misterio, realidad determinante de lo sagrado» ; donde se aproxima a nuestra interpretación cuando afirma lo siguiente : «...hablar de algo como 'desconocido' simplemente, o incluso como 'incognoscible' es una forma de hacernos cargo intelectualmente de ello y de integrarlo en nuestro universo mental como una pieza de ello.» También Levinas [1982] pregunta en un contexto de inquietudes similar: «¿Cuál es este pensamiento diferente que -sin asimilación ni integración de su objeto- no reduciría ya a lo conocido la novedad pretendidamente eterna de lo absoluto y su exterioridad a toda relación, comprometiéndose así su novedad, y eliminándola precisamente en la correlación entre el pensamiento y lo que, como ser, este piensa e instaura ? ¿Se puede saber sin captar lo sabido? ¿Es sin duda una exigencia imposible ! A menos que no se refiera a esta exigencia lo que Descartes llamaba la idea de infinito que hay en mí (...) ; Un pensamiento que piensa más de lo que piensa ! A partir de ahí puede avanzarse más y mostrar de forma sistemática el paso de la idea del infinito a la concreción de la relación ética.»

17 Respecto de este libro Burke [Burke (1961), pág. 180] señala con cierta ironía : «Había hecho muchas cosas, y deseado muchas cosas, y había deseado no desear muchas cosas, pero ahora había sido convertido.»

18 Sobre la importancia del texto narrativo para la comprensión de una identidad humana no aislada, sino vinculada al mundo, cito a Ricoeur : «*Sin el auxilio de la narración, el problema de la identidad personal está, en efecto, condenada a una antinomia sin solución : o bien se mantiene un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien se acepta, en continuidad con Hume y Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión substancialista, cuya eliminación no deja aparecer más que una pura diversidad de cogniciones, de emociones, voliciones.*» Ricoeur, P., Temps et récit, tomo 3, du Seuil, pág. 355. La traducción del párrafo pertenece a Maceiras Fafián, M., [Maceiras Fafián, M. y Treballe Barrera, J. (1990), pág. 186].

19 «El modelo de funcionamiento de la razón austera es el algoritmo, por lo tanto su efecto más inmediato consiste en la certidumbre de su proceder. En cambio, para la razón enfática, el concepto de razón es un concepto tenso : encontramos racionalidad mientras exista

la posibilidad de argumentar y la argumentación 'se dice de muchas maneras' : existen diferentes esquemas argumentales, varias maneras de formular un ataque argumental o de respaldar una conclusión, pues hay argumentos tanto determinados como subdeterminados, lo que conduce inevitablemente a la incertidumbre de la razón enfática» [Pereda, C., (1994 B), pág 265]. Ver además para «razón enfática» págs. 133 y 267 y para razón austera pág. 146 de la obra citada. Cfr. también del mismo autor [Pereda C., (1994 A), Caps. 1,2,4,10].

Bibliografía

- Agustín de Hipona [397], *Confesiones*, Madrid, B.A.C., 1946.
- Burke, K., [1961], *Retórica de la religión. Estudios de logología*, México, F.C.E., 1975
- Danielou, J. [1958], *Orígenes*, Bs.As., Sudamericana, 1958
- Gargani, A. [1997], La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación, en Derrida, J. y Vattimo, G. (eds), *La religión*, Bs.As., La flor, 1997.
- Levinas, E. [1983], Religión e idea del infinito, en Delacampagne, C. (comp.), *Doce lecciones de filosofía*, Barcelona, Granica Plural, 1983.
- Maceiras Fafián, M. y Trebolles Barrera, J. [1990], *La hermenéutica contemporánea*, Bogotá, Cíncel Kapelusz, 1990.
- Martín, J.P. [1977] Filón de Alejandría y el actual problema semiótico, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Tomo 3º, N° 5/6, 1977.
- Pereda, C. [1994 A], *Razón e incertidumbre*, México y España, Siglo XXI, 1994.
- Pereda, C. [1994 B], *Vértigos argumentales, una ética de la disputa*, México, Anthropos y Univ. Aut. Metrop., 1994.
- Putnam, H. [1994], *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Velasco [1970], *Fenomenología de la religión*, Bs.As., Cristiandad, 1970.