

Conocerse a sí mismo por sí mismo y por los otros

“Creo que hemos llegado a un punto en la historia en el que se hace necesario ampliar la noción de filosofía. ¿Quién es filósofo?: ciertamente no lo es el universitario que tritura conceptos, clasifica nociones y redacta sumas indigestas a fin de oscurecer las palabras del autor analizado. Tampoco lo es el técnico, por brillante o virtuoso que parezca, cuando se rinde a las retóricas nebulosas. Filósofo es aquel que, en la sencillez y hasta en la indignancia, introduce el pensamiento en su vida y da vida a su pensamiento. Teje sólidos lazos entre su propia existencia y su reflexión, entre su teoría y su práctica. No hay sabiduría posible sin las implicaciones concretas de esta imbricación”.

Michel Onfray*

Resumen: Nuestro escrito se introduce en el tema de la identidad, de conocerse a sí mismo para responder a la pregunta ¿quién soy? y si ese modo de *ser* es dado o construido por cada ser humano. El problema surge cuando no se encuentra, ni en el propio sujeto, ni en los amigos, la respuesta confiable a la pregunta; entonces, surge la sospecha de que sólo Dios la podría responder. El tema lo desarrollo partiendo de algunas obras de Agustín de Hipona: *Soliloquios*, escrita en 386, *De Magistro*, escrita en 389, *Confesiones*, escrita en 397, *De Civitate Dei*, escrita en 413 y que no serán citadas cronológicamente, sino en función de la continuidad temática. En un primer momento, transcribo una cantidad importante de citas sobre el tema, para luego, en un segundo momento, poder contrastarlo con pensadores modernos y contemporáneos.

Palabras clave: Hombre, yo, identidad, conocimiento, muerte.

Abstract: Our writing is introduced into the issue of identity, know yourself to know who am I? if that is given or being built by every human being. The problem arises when it is not found, neither the person itself, nor the friends, reliable answer to the question Who am I? then the suspicion that only God can answer emerges. For this I enter in any of the works of Augustine *Soliloquios* written in 386, *De Magistro* written in 389, *Confessions* written in 397, *De Civitate Dei* written in 413 and will not be cited chronologically but according to the thematic continuity. In a first time appointment gorge myself the text and then, in a second stage, to contrast it with thinkers of modernity and contemporary.

Keywords: Man, I, identity, knowledge, death.

* Para este homenaje en la escritura, me place recordar lo que el filósofo Emil Cioran le escribe a Fernando Savater y que reproduce Michel Onfray. Cf. M. ONFRAY, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 69.

1. Introducción

Con el presente artículo he de sumarme al homenaje que se le rinde a una excelente profesora a quien he tenido el placer de conocer en San Miguel de Tucumán. Nellibe es una persona cuya sencillez y bondad para con “una extraña”, ha dejado en mí el recuerdo que conduce a la gratitud.

Con Nellibe compartimos temas comunes como es el interés sobre un período de la historia del pensamiento que ha sido juzgado desde la pluralidad que implica tanto mantener su actualidad en series televisivas, videojuegos, películas, cuentos infantiles, mercados medievales, como el menosprecio y la consideración de que, durante los siglos que se le adjudican, no se ha hecho filosofía, no se ha constituido la ciudad, las universidades, la burguesía, los bancos, los prestamistas... Es por esto que pretendo colaborar resaltando su alcance y significación con el tratamiento de una temática que fuera abordada por Agustín de Hipona¹, un pensador valorado tanto por Nellibe como por mí, acercándolo a las tensiones filosóficas de “hoy”, dando lugar a que los universos espaciotemporales se encuentren en una impronta valorativa que permita captar, ante nuestra observadora mirada, el ligue y desligue de su tejido discursivo, introduciendo, también él, “el pensamiento en su vida y dando vida a su pensamiento”.

2. ¿Quién soy? Y respondió: Un hombre

He decidido tomar como punto de partida la pregunta que realiza Agustín: ¿Quién soy? Para cuya respuesta utilizaré la concepción de “hombre” –hoy diríamos *ser humano*–, que nos ofrece en *Confesiones*, I, 1²:

“Señor [...] quiere alabarte un hombre, una partícula de tu creación, un hombre ceñido por su mortalidad y por el testimonio de su pecado y por el testimonio de que resistes a los soberbios”.

¹ Agustín nace en Tagaste en 354, provincia de Hipona y muere en la misma ciudad en 430.

² Para la obra *Confesiones* de AGUSTÍN de HIPONA, utilizamos las versiones: *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, II: *Las Confesiones*, Madrid, BAC, 1979, edición crítica y anotada Á. C. Vega; *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, 2005, estudio preliminar, traducción directa y notas S. Magnavacca; edición crítica de M. Skutella, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig, 1934. Las citas corresponden a la traducción de S. Magnavacca.

Agustín considera que esa “partícula de la creación”, ese “hombre” es un “hombre total”. En *Ciudad de Dios*³ nos dice:

“Que el cuerpo se une al alma para formar y constituir el hombre total y cabal, lo conocemos todos. Testigo es de ello nuestra misma naturaleza”⁴.

“Al hombre, llamado por creación natural a ocupar el medio entre los ángeles y las bestias, lo creó uno solo”⁵.

“Ya tenía alma porque de otro modo no se llamaría hombre, ya que el hombre no es ni el alma sola ni el cuerpo solo, sino el compuesto de alma y de cuerpo. Es una gran verdad que el alma del hombre no es todo el hombre, sino la parte superior del mismo y que su cuerpo no es todo el hombre, sino su parte inferior. Y también lo es que a la unión simultánea de ambos elementos se da el nombre de hombre, término que no pierde cada uno de los elementos cuando hablamos de ellos por separado”⁶.

Alma y cuerpo son un compuesto inseparable en el hombre, unidos sin generar desprecio una por el otro porque aquello que es, es bueno, aun cuando sea corruptible y se acerque más a la nada (*Confesiones*, VII, XII, 18). Este compuesto, en su imposibilidad de separación posee, según el filósofo, un gran enigma, ya que considera que en esa unidad inseparable es donde tiene que alcanzar el conocimiento para así lograr disipar la duda. De este modo Agustín plantea la cuestión de la *identidad antropológica* al distinguir entre “¿quién soy yo?” (pregunta dirigida a sí mismo) y “¿qué soy yo?” (pregunta dirigida a Dios):

“Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: “¿Quién eres tú? Y me respondí: ‘un hombre’...”⁷.

³ AGUSTÍN de HIPONA, *Ciudad de Dios (De Civitate Dei)*, *Obras de San Agustín*, t. XVI y t. XVII, edición bilingüe preparada por J. Morán, Madrid, BAC, 1964.

⁴ AGUSTÍN de HIPONA, *De Civitate Dei*, X, 29, 2.

⁵ AGUSTÍN de HIPONA, *De Civitate Dei*, XII, 21.

⁶ AGUSTÍN de HIPONA, *De Civitate Dei*, XIII, 24, 2.

⁷ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, VI, 9.

“El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior. Yo, el hombre interior, conocí esto, yo, el espíritu, a través de los sentidos de mi cuerpo”⁸.

La unidad humana es la que conoce teniendo en cuenta la captación que su “interior” realiza de lo proveniente por los sentidos de su cuerpo “exterior”. Acepta que su “exterior” coincide con las características de ser “un hombre”, como expresara en *De Magistro*⁹, IV, 9 (*utrum homo homo sit*) cuando le pregunta a su hijo Adeodato: “¿tú eres estas dos sílabas unidas *ho-mo*?” y su hijo le responde: “de ningún modo”. Él no es “la simple emisión de un sonido”, sino lo que ella supone o refiere, la relación entre el significado y la “voz” que lo designa, conforme sostiene Adeodato (*De Magistro*, VIII, 22): que “una vez oídas las palabras, nuestro ánimo se dirige a aquello de que son signo”. Por esto Agustín necesita conocer más, ya en *Soliloquios*, I, 2, 7 se había interrogado: “¿Qué quieres conocer?”, y su respuesta fue: “El alma y Dios”. Es necesario conocer por el espíritu y a través de los sentidos corporales al hombre total y encontrar dónde habita Dios en él. Necesita hallar una certeza que le permita alcanzar su verdad porque Dios se presenta a su espíritu de manera especular y enigmática –*videmus nunc per speculum et in aenigmate*.

3. Conflicto

El desconocimiento del propio “yo” que se plantea en el siglo V, es nuestro conflicto –con Dios o sin Él– aunque no podamos equiparar los momentos de vida al desconocer las condiciones subjetivas entre Agustín y nosotros, sólo nos resta suponer su analogía al hacer uso de una misma terminología sin poder garantizar su misma significación. Ante estas imposibilidades, aunamos criterios en la incerteza de la consideración del “yo” porque cambiamos y, en estos continuos cambios, influyen las percepciones de los otros.

Profesor de retórica Agustín lee a los clásicos como Cicerón, Apuleyo, Plutarco, Macrobio o Calcidio donde encuentra cuestiones acerca de la vida humana, conflictos con el propio modo de ser y los comenta. Tal vez haya

⁸ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, VI, 9.

⁹ AGUSTÍN de HIPONA, *De Magistro*, Migne, *Patrología Latina*, vol. 32, col. 1193-1220, edición bilingüe de M. Martínez, en *Obras*, III, Madrid, BAC, 1971, pp. 560-637; AGUSTÍN de HIPONA, *El maestro o sobre el lenguaje*, edición y traducción de A. Domínguez, Madrid, Trotta, Clásicos de la cultura, 2003.

tomado de ellos la pregunta antropológica que intentará explicar desde la luz de la realidad inteligible, el Maestro Interior, porque: “inquieto está mi corazón hasta que descanse en ti” (*Sal* 144, 3). Espíritu inquieto que le induce a indagar en todos los ámbitos posibles, ese impedimento de conocerse y que lo convierte en peregrino de sí mismo. Su racionalidad seleccionadora lo impele a sobrepasar lo humano al tratar de quitar su incompletud, sus vicios, su imperfección en la instalación de una armonía y un orden donde no se excluya al cuerpo, la materia, aunque privilegie el espíritu. Si bien no hemos de ignorar la capacidad que le cabe al alma como rectora del cuerpo, no nos introduciremos en esta cuestión porque mucho más nos interesa abordar la unidad de cuerpo y alma y el problema que le suscita su propia identidad.

La doctrina de *Homo Ousios* encuentra su paralelo en las palabras de Agustín al sostener que Cristo: “[...] se dignó tomar íntegramente al hombre, haciéndose carne y habitando entre nosotros” (*De vera religione*, XVI, 30). Pero Cristo se conoce a sí mismo a través de sí mismo, de su divinidad que es aquello de lo que Agustín, el ser humano, carece.

Al preguntar *¿Qué es ser hombre?*, se pretende responder el modo de *ser* que le contiene, pero cuya respuesta supone diversos ámbitos como el ontológico, el óntico, el semántico y transforma la pregunta en una cuestión cuya resolución es una lejanía, una imposibilidad de “verdad”, porque el *ser*, como anuncia Aristóteles, se dice en su predicado, con las categorías; es un verbo copulativo que por sí mismo no indica más que la entidad, no es una sustancia universal *ante rem* como aparece en la interpretación de Porfirio, de este modo el obispo de Hipona sostiene: “[...] no podía pensar en una sustancia más que en la forma de lo que se suele ver con estos ojos del cuerpo”¹⁰.

El problema de la sustancia tiene por lo menos dos vertientes, una supra sensible y otra concreta, ambas aparecen en el discurso de Agustín y tienen injerencia directa con el problema de la identidad, porque una es la que él mismo logrará ver en sí y otra la que sus amigos y allegados le transmiten.

El pensador francés, contemporáneo, Clément Rosset sostiene que:

“La investigación sobre este tema conduce a extrañas consideraciones y paradojas. También lleva a interrogar más allá de la ceguera en la que se encuentra el individuo con respecto a sí mis-

¹⁰ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, VII, I, 1.

mo, la naturaleza de la irresistible e irrazonable ceguera que lo anima a vivir¹¹.

Ahora bien, a partir de este distanciamiento, de esta “ceguera” acerca de la cuestión: ¿quién soy en tanto “hombre”, “ser humano”, “género”, “persona”?, que se presenta como una identidad sin resolución, duplicada en lo que Rosset distingue como una “identidad social” y una “identidad personal”¹², esta última aludida antes por David Hume¹³; distinción frente a la cual adquieren relevancia las preguntas que Agustín presenta en *Confesiones*. Dos posturas en las que cada una ejerce una acción de ocultamiento sobre la otra. Rosset considera que la “identidad social” es la única identidad “real” y Agustín se cuestiona acerca de cuál de ellas es la real. Si consideramos la identidad desde un aspecto ontológico/sustancialista, que suponga la existencia de un “yo” preexistente que la acompaña siempre, nos acercamos a una forma de ser dada por Dios en el momento de la creación de la cual, como confiesa Agustín, la vida es su plena realización¹⁴; sin embargo, duda en admitir que su vida sea sólo el resultado de su propia construcción, porque no acaba, por lo que leemos en su obra, de resolver el conflicto entre “predestinación o libertad”, frase que posee una disyunción exclusiva. Si optamos por la primera opción, la duda se disiparía al ser la identidad aquello que percibimos nos ha otorgado Dios; no así en el segundo caso, que compromete la libertad que indicaría mudanza. Por lo tanto, indagar si nuestro *ser* es ontológico, óntico o semántico, tendría sentido si lográramos ver a Dios, como dice Agustín: “Oír hablar a Dios de uno mismo es conocerse”¹⁵; por eso insiste en buscar en el interior de su alma, sin desligarse de su cuerpo, dónde está Dios. Ahora bien, Agustín ¿oye a Dios hablarle? No del modo en que quisiera.

¹¹ C. ROSSET, Clément, *Lejos de mí. Estudios sobre la identidad*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2007, p. 7.

¹² C. ROSSET, *Lejos de mí*, p. 10.

¹³ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro I, Parte IV, sección VI, Barcelona, Folio, 2000.

¹⁴ Parte de esta cuestión la he tratado en 2014, con la comunicación: “Εἶναι ἄνθρωπος: Un problema, una lejanía”, en las V Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: *Trasmutaciones y usos de lo político en la sociedad de hoy*. A 20 años de la publicación de “Poder y Representación” por Ernesto Laclau, Mar del Plata, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.

¹⁵ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, VI, 10.

4. Imposibilidad de autoconocimiento

El hombre interior se empeña en la infructuosa búsqueda de ese “detalle” para reconocerse en su semejanza y su diferencia con los otros seres humanos. Por esto intenta traspasar toda su naturaleza exterior para descubrir aquella que no le sea arrebatada, ni modificada. Le consulta a sus amigos y conocidos ¿quién es él? Pero la respuesta acerca de su *ego*, es incompleta. Dice Agustín: “¿cómo saben [mis amigos] cuando me oyen hablar a mí de mí mismo si digo la verdad, puesto que nadie conoce al hombre, lo que pasa en él, sino el espíritu del hombre que está en él?”¹⁶.

Nos hallamos ante una paradoja porque reconoce que el espíritu del hombre no alcanza el autoconocimiento; si así fuera, no le pediría a Dios que le ayudara en tal emprendimiento. Si no se conoce a sí mismo, no puede decir que lo que dicen de él es “falso” o “verdadero”. Por lo tanto, su naturaleza está condicionada por la duda y por las opiniones que emite sobre un otro y el otro sobre su persona; a estas opiniones las va a describir en su duplicidad, como sostiene en el libro anterior de *Confesiones*, III, 3: “curiosa para conocer la vida ajena, negligente para corregir la propia”. El obispo continúa: “[...] pero no sé si soy así. Te lo ruego, Dios mío que me reveles a mí mismo, para que yo pueda confesar a mis hermanos, en cuyas oraciones confío, las heridas que en mí descubra. Me examinaré, pues, de nuevo y con más diligencia”¹⁷.

Entendemos que cuando Agustín se cuestiona acerca de “conocer al hombre”, lo hace porque necesita conocer la posibilidad gnoseológica del “espíritu del hombre que está en él”. El ejercicio indagatorio le conduce a analizar sus instantes de vida:

“He aquí que, después de mucho tiempo, mi infancia ha muerto y yo vivo. [...] En ti [en Dios] permanecen estables las causas de todas las cosas inestables; inmutables, los orígenes de todo lo mudable; en ti viven las ideas o razones sempiternas de todo lo irracional y temporal. Dime, oh Dios, dime, misericordioso, a mí miserable, si mi infancia ha sucedido a algún período ya muerto de mi vida. [...] ¿Qué hubo antes, dulzura mía, Dios mío? ¿Existí en alguna parte o fui alguien?”¹⁸.

¹⁶ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, VI, 9.

¹⁷ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, XXXVII, 62.

¹⁸ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, VI, 9.

El desconocimiento del propio “yo” se profundiza porque, lo que el ser humano sea para sí, no sabe si coincide con lo que es para Dios. El desdoblamiento del “yo” es lo que el filósofo percibe, pero necesita poder reconocer una continuidad de percepciones, una unidad de criterios, tanto por parte de Dios como por parte de sus amigos y de sí mismo, para que su “ser”, su existencia tenga una relación de concomitancia entre las acciones que ha llevado a cabo en su vida y la percepción actual de las mismas. Ese deseo de unidad se escabulle y lo expresa en la confesión acerca de la duda que le encamina a distinguir entre “quién” es ahora y “quiénes” ha sido. Se dirige a esos hombres que “le conocieron y no le conocieron”, a quienes están dispuestos a creerle y a quienes no. La confesión trata de dilucidar lo que es: “Peregrino en busca del ser presente a sí mismo”. El más complejo de los seres creados, precisamente por su similitud con Dios que al tener “intelecto” busca conocer su ser: “[...] tú [Dios] oye, mira, ve, ten piedad, cúrame, ante cuyos ojos me he convertido en un enigma, y esa es mi enfermedad”¹⁹.

Una enfermedad determinada por la búsqueda de saber quién es, ser un enigma para sí mismo, sentir extrañeza en la unidad de vida con los otros que él mismo fue; la modificación, la negación, es lo que tiene presente porque no “siente” ser los que fue. Recordemos *Confesiones*, I, VI, 9, donde se cuestiona sobre la permanencia de su infancia o la muerte de ella, porque en su recuerdo está, pero no puede asegurar que ese recuerdo le pertenezca. De todos modos, no puede matar su pasado, sino que ha de ser Dios su garantía de permanencia; por eso le pide que en su misericordia le hable, le diga si su infancia ha sucedido a algún período ya muerto de su vida. Y la gran pregunta: “¿Qué hubo antes? ¿Existí en alguna parte o fui alguien?”.

Necesita conocer si estuvo en la mente de Dios eternamente, como idea seminal, o si fue creado por Dios a partir de sus progenitores. El flujo de impresiones le muestran no ser el mismo y su memoria no alcanza a abrir ese instante, el recuerdo se debilita y no puede vivificarlo; por lo tanto, ese “período” de su vida está muerto junto a tantos otros que ni siquiera recuerda pero que podría tener “presente” si alcanzara “la verdad de Dios” de una manera inmediata al profundizar en sí mismo, pero el misterio no se esclarece: “[...] mas que diste al hombre conjeturar de sí por otros y que creyese muchas cosas aún por la simple autoridad de mujercillas”²⁰.

¹⁹ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, XXXIII, 50.

²⁰ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, VI, 10.

Un cuerpo y un alma, uno exterior y otro interior que le generan un nuevo interrogante acerca de a quién preguntarle “¿eres Dios?” para obtener el conocimiento de sí. En *Confesiones*, X, IX, relata la experiencia resultante de haber consultado al mundo exterior, a la naturaleza y nada ni nadie le responde “yo soy Dios”, sino: “Él nos ha hecho”. Su cuerpo le dirá: “Aquí me recibieron los consuelos de tus misericordias, como oí decir a mis padres según la carne a aquel de quien y a aquella en quien Tú me formaste en el tiempo, pues yo no lo recuerdo”²¹.

Lo que sabe sin dudas es que fue formado por Dios en sus padres y en la carne y lo que ignora de sí mismo es: ¿qué es lo que allí se formó?; porque no es sólo carne, sino una unión indisoluble de dos sustancias que conlleva a otra duplicidad: la de sentirse “sí mismo” y “otro”. Pero insiste en conocer ¿cómo llega a ser quién es?: “¿Acaso hay algún artífice de sí mismo?”²².

5. Ser artífice de sí mismo

Considero que una de las claves está en la aceptación o negación de la posibilidad de ser uno “un artífice de sí mismo”. ¿Podemos aceptar la absoluta independencia de ser “nuestros” artífices? ¿Tenemos en nuestra “naturaleza” la posibilidad de serlo? Y en aquello que “nos” hacemos por nuestro propio artificio, ¿podemos aseverar que es único o común a varios individuos? Porque debiera ser único; si fuera común, tendríamos lugar a sospechar que preexiste una “naturaleza”. ¿Aquello que percibimos “común” en los seres humanos es el resultado de una percepción singular o estamos influidos por el criterio social universalizado?

Hannah Arendt, pensadora del siglo pasado, retoma en su obra *La condición humana*²³ la tradición del pensador del siglo V y refuerza ese argumento al decir que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados y distingue entre “naturaleza” y “condición” humana, explicando que la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la “condición” humana no constituye nada semejante a la “naturaleza” humana. La relación entre “qué soy” y “quién soy” abarca todas las ciencias y todas sus correspondientes disciplinas, ya que cada una de ellas expresa un

²¹ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, VI, 7.

²² AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, VI, 10.

²³ H. ARENDT, *La condición humana*, traducción Ramón Gil Novales, introducción Manuel Cruz, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 23.

aspecto de “hombre”²⁴. En el acto fundante de conocer, que compromete a cada individuo en escudriñar aquello que es el resultado de una percepción singular tratando de no caer en la influencia de los criterios sociales universalizados ni en el carácter repetitivo de los mismos, nada impide que llamemos a esta percepción de repetición, “naturaleza”. Arendt considera que:

“el problema general de la naturaleza humana ha sido enunciado por Agustín de Hipona: ‘he llegado a ser un problema para mí mismo’ (*Confesiones*, X, 33), no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general [...]”.

En relación con esta cuestión la autora insiste en que:

“Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas. Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito sería que hablara sobre un ‘quién’ como si fuera un ‘qué’. La perplejidad radica en que los modos de la cognición humana aplicable a cosas con cualidades ‘naturales’, incluyendo a nosotros mismos en el limitado grado en que somos especímenes de la especie más desarrollada de la vida orgánica, falla cuando planteamos la siguiente pregunta ‘¿quiénes somos?’”²⁵.

Pero Arendt no es Agustín, quien sí considera que poseemos una naturaleza que sólo será transparente a nosotros cuando veamos el rostro de Dios. Pero al no ser esto posible por nuestra naturaleza corporal y porque no hemos podido hacer aquello para lo que, según el filósofo, hemos sido creados, que es lograr ver a Dios, Agustín sospecha que hay algo más y ese *plus ultra supranaturalis* es lo que ha de hallar. Es así como se equiparan los argumentos en la imposibilidad de acceder a la verdad de aquello que somos.

²⁴ Esta cuestión la he desarrollado en 2013, en la comunicación: “Pensar una antropología entre Agustín de Hipona y Hannah Arendt”, *IV Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica: Racionalidad y crítica en la tensión historia-naturaleza*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad del Salvador, Buenos Aires.

²⁵ H. ARENDT, *La condición humana*, p. 23.

6. Muerte vital

La cuestión argumentativa insiste en indagar si es posible ver el rostro de Dios en vida. Como la respuesta es negativa, se hace manifiesto que es necesario morir para verlo; de este modo pasaremos nuestra vida mortal deseando la muerte vital. Es por esto que pide a Dios: “No quieras ocultarme tu rostro, que yo lo contemple, muera o no muera”²⁶. En la búsqueda de Dios llevada a cabo por el hombre interior, Agustín encuentra sólo un “vestigio” de Dios; entonces necesita morir para verle, pero esta muerte se presenta en Agustín de modos muy diversos. Encontramos la aceptación de la muerte para alcanzar el divino rostro: “No puedes ver mi rostro, no puede verme el hombre y vivir”²⁷. O bien la muerte como castigo: “Me había hecho sordo con el ruido de la cadena de mi mortalidad, justo castigo de la soberbia de mi alma”²⁸. Los análisis que realiza de las tres muertes que en apariencia más le afectan, no le aclaran el sentido profundo de la muerte; ese castigo enviado por Dios por la soberbia del alma humana es el paso a la vida en la diestra de Dios o a la muerte total, la desaparición, la nada; consecuentemente, hay que vivir la muerte para hallar la respuesta.

Al morir su amigo Nebridio, antes de la conversión, Agustín relata el dolor de su corazón:

“Cuanto miraba era muerte para mí. Cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no aparecía. [...] Preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto y no sabía qué responderme. Y si yo le decía: ‘Espera en Dios’, ella no me hacía caso [...]. Creo que cuanto más amaba yo al amigo, tanto más odiaba y temía a la muerte como a una cruelísima enemiga que me lo había arrebatado y pensaba que ella acabaría de repente con todos los hombres, pues había podido acabar con aquél [...] más me maravillaba aun de que, habiendo muerto él viviera yo, que era otro él. Y por eso me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias y al mismo tiempo temía mucho morir, porque no muriese del todo aquel a quien había amado tanto”²⁹.

²⁶ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, V, 5.

²⁷ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, V, 5.

²⁸ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, I, II, 2.

²⁹ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, IV, IV, 7-9.

El sufrimiento que esa “cruel enemiga” le propicia le impulsa reflexiones en las que se reconoce en unidad con su amigo: “ser otro él”, sentir que está viviendo a medias, que todo parece, desear que esa muerte no sea total, ni que le llegue a él por temor a morir totalmente y que con él muera el recuerdo del amigo amado. En todas las cosas está representada la muerte:

“Nacen y mueren [las cosas]; naciendo es como si comenzaran a ser, y crecen para llegar a su plenitud y, habiéndola alcanzado, envejecen y mueren. Más aún, aunque no todas envejecen, todas mueren. Así pues, desde que nacen y tienden al ser, cuanto más rápidamente crecen para ser, tanto más rápidamente corren hacia el no ser”³⁰.

Pero la muerte de su madre Mónica en Ostia Tiberina, África, luego de la conversión, lo muestra en lucha entre lo que fue el sentimiento ante la muerte de Nebridio y lo que será frente a la muerte de su hijo Adeodato. Mónica muere³¹, pero Agustín no puede llorar y lucha entre el deseo y la imposibilidad, entre sus sentimientos y lo que su convencimiento religioso le impone. Adeodato, que en ese momento es un niño, llora y es reprimido. Considera pueril el llanto “porque juzgábamos que no era conveniente celebrar aquel entierro con quejas lastimeras y gemidos, con lo que se suele frecuentemente deplorar la miseria de los que mueren o su total extinción”; su madre no había muerto del todo, ni miserablemente; por consiguiente, no puede lamentar una muerte que no es total sino parcial y que le garantiza poder ver el rostro de Dios.

Luego de la conversión, muere su hijo; la referencia es escasa; sólo encontramos unas pocas líneas en *Confesiones*, IX, VI, 14, que refieren a su hijo como fruto de su pecado y como interlocutor en la obra *Del Maestro*, en la que son suyos los conceptos. Muere a la edad de 16 años: “Pronto le arrebataste de la tierra, con toda tranquilidad lo recuerdo ahora, no temiendo absolutamente nada por un hombre tal, ni en su puericia ni en su adolescencia”. Su comentario es la afirmación de la negación de todo temor; pareciera que en este momento no hay por qué temer –como con Nebridio o Mónica–, la sospecha de una muerte total.

³⁰ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, IV, 10.15.

³¹ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, IX, XII, 29.

El modelo cristiano descentra el yo a partir de la anulación de la situación de pesar por el que “no está”, como pena de su ausencia para quien queda en este mundo imponiéndole la ilusión-creencia de vida plena de la que no tenemos, ni tendremos, memoria ni conocimiento. Ruptura de esa unidad que es el hombre para creer que podemos llegar a ser lo que no somos: sólo un alma a la diestra de Dios en un lugar deseable, paradisíaco pero indemostrable. No puede pensar en una existencia sin sentido y sin recuerdo, sin futuro, sin eternidad. La Filosofía se define como búsqueda, indagar en una verdad que se sospecha inexistente. Perseguimos la verdad para huir de la muerte y antinómicamente; encontrar la verdad es morir porque, una vez hallada, ya ningún cuestionamiento tendría sentido. ¿Para qué la búsqueda cuando la muerte contiene todas las metáforas?

Agustín también se cuestiona acerca de si Dios podría haber hecho a un hombre mejor, que no tuviera dudas; pero no sería un hombre, sino Dios, Cristo, aunque él, en su humanidad de Jesús, dudó. El ser humano es esto que se aparece ante sus ojos interiores y exteriores; en ellos, su pasado es incierto; de este modo la identidad es transitoria, ligada a los distintos instantes de vida, dependiente de su propia imagen y de la ajena, en las que se ha construido su *ego*, en los años anteriores y posteriores a la conversión, en el temor de no hallar esa verdad tan buscada que lo sumerge en “la enfermedad” y en una “angustia vital”³² amparada en la sospecha de que su vida finita culmine en la muerte total y no en la “muerte vital”. Tal vez sea necesario que incluyamos también el temor como impulso de búsqueda para el cuidado (cura) de su vida en la acción sustentada por el amor que le impide despreciar la unidad de cuerpo y alma en la que considera al “hombre”, de acuerdo con el comienzo de nuestro escrito.

7. Identidad transitoria / Conocer y pensar

Si nos centramos en el “hombre interior” en Agustín, también hallamos una duplicidad indivisible como son los modos de conocer (*noscere*) y pensar (*cogitare*). El hiponense realiza un análisis acerca de cómo nuestro pensamiento recoge los elementos dispersos en nuestra memoria y logra realizar nociones en las que considera “haber aprendido”, “haber conocido”. Discu-

³² Temática que ha desarrollado S. Kierkegaard con excelencia en obras como *El concepto de la angustia*, *Temor y temblor* o *Etapas del camino de la vida*.

re que es en este ejercicio del que proviene la palabra *cogitare*: “Pero sucede que el espíritu se apropió de este verbo, de manera que se dice *cogitare* lo que no en otra parte sino en el alma *colligitur* (se recoge o agrupa)”³³. Y es a partir de esas imágenes que el alma colige para poder conocer que mantiene la ausencia del conocimiento de sí: “¿Qué soy pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Una vida varia, multiforme, poderosamente inmensa. He aquí los innumerables campos, antros y cavernas de mi memoria, plenos de innumerables especies de innumerables cosas”³⁴.

Este entendimiento conocedor y pensante distingue y une en su búsqueda de la verdad: “¿Que yo te busque para que viva mi alma! Porque mi cuerpo vive de mi alma y mi alma vive de ti. ¿Cómo hago, pues, para buscar la felicidad? No la tendré hasta que diga: ‘Basta, allí está’”³⁵.

8. Conclusión

El tema que presentamos es sumamente complejo y extenso, con ramificaciones que abarcan toda la problemática que la escritura de Agustín combina en topologías tan plurales como la vida, la sexualidad, la avaricia, el deseo, el poder, Dios, la libertad, el tiempo, el semen, la identidad, la memoria, el cuerpo, la pena o la concupiscencia y que tejen un compacto entramado de significaciones que nos permiten la autonomía y emancipación de buscar el sentido que el autor les haya impreso.

Precisamente la originalidad y la contemporaneidad de Agustín radican, para nosotros, en la posibilidad que nos brinda para ser, nosotros, originales. Pero también podemos considerarlo un pensador de la modernidad y de la contemporaneidad, por su tratamiento de la subjetividad y la influencia que ha tenido en la filosofía de todos los siglos, con más fuerza en el XVI-XVII y, posteriormente en la Fenomenología, en el Existencialismo o en la Filosofía del Lenguaje. Su autoridad radica en sus polisémicas frases que nos impulsan a pensar en un aquí y ahora que no es necesario que le pertenezca; no pensamos en una analogía de proporcionalidad, sino de atribución y de desigualdad.

El problema de la identidad personal que plantea Agustín en *Confesiones*, X, XXX, 41, con la existencial pregunta: “¿Es que entonces yo no soy

³³ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, XI, 18.

³⁴ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, XVII, 26.

³⁵ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, XX, 29.

yo, Señor Dios mío?”, la reconocemos formulada por Hume³⁶ en el capítulo: “Sobre la identidad personal”, donde el filósofo plantea que lo que consideramos “yo”, no lo es porque no hay una sustancialidad en el “yo” y, esa imagen que elaboramos, es el resultado del principio de asociación de ideas en el entendimiento para darle continuidad a la percepción de los actos realizados por un centro que llamamos “yo”. Otro ejemplo es Descartes que, opuestamente, considera al “yo sustancial” anterior a toda experiencia sensorial y empírica y que, por esto mismo, no le puede ser arrebatado. Idea puesta por Dios en su entendimiento que le permite reconocerse como unidad sustancial. Un yo sustancial deseado por el obispo de Hipona, quien a continuación de la interrogación “¿entonces yo no soy yo?”, refuerza la sospecha de falta de unidad en su pasado: “Y sin embargo, ¡hay tal diferencia entre mí mismo y yo mismo, cuando paso de la vigilia al sueño o vuelvo del sueño a la vigilia!”³⁷. Los signos de interrogación y de exclamación utilizados por Agustín son fundamentales al momento de interpretar su discurso porque nos indican sus existenciales vacilaciones y afirmaciones que luego, serán puestas sin ellos, en el modo de una afirmación imperiosa por otros pensadores, por ejemplo, Anselmo de Canterbury o Descartes. De este modo y a través de sus interpelaciones, nos encontramos con un *sujeto descentrado que intenta centrarse* (usando terminología de Michel Foucault), en una búsqueda de Dios que es el Sujeto del *centramiento del descentrado sujeto* que está inmerso en una lucha interior en la paradójica aparición de Dios como exterioridad en su interior. Entendemos este esfuerzo como disputa por conquistar la existencia de un yo liberado, de un sujeto que alcance el conocimiento de sí mismo, pero es imposible. La contradicción *centrado-descentrado* oscila entre la *dispersión del sujeto* y el *sujeto centro autónomo de conocimiento*; dispersión porque, al no poder conocer desde su propio intelecto, depende de Dios; y en cuanto Dios revela el conocimiento, el sujeto lo encuentra en sí, en su alma en forma de iluminación intelectual.

Al depositar toda la potencia de la acción en Dios, el hombre-sujeto, es lo que un supuesto (evidente) “Otro”, quiere que sea, que conozca, que piense. El uso de estos constructos colabora al ensayar nuevas respuestas para la pregunta ¿Quién soy? Y el problema del *Doppelgänger*, el *doble*, al que la literatura y el cine se han abocado tanto pero la filosofía, muy poco.

³⁶ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*.

³⁷ AGUSTÍN de HIPONA, *Conf.*, X, XXX, 41.

El desdoblamiento del “yo” es percibido no sólo por el filósofo de Hipona, que necesita poder reconocer una esencial unión entre quién es ahora y quién ha sido, que tampoco logra obtener en su exploración y le destina a la disquisición de ser: “Peregrino en busca del ser presente a sí mismo”. Un peregrinar que lo aleja de sí al momento que lo acerca a la certeza de una imperiosa incognoscibilidad. El cambio, la negación de la permanencia –la permanencia es necesaria para que haya conocimiento, dado que si algo está en constante cambio, es imposible decir que se puede conocer–, es lo que tiene presente, el tiempo en el que Agustín se reconoce siendo, porque no sabe si es los que fue. El flujo de impresiones le muestran no ser el mismo y, a medida que profundiza en sí mismo, esa imagen habría de ser más clara y la edad pasada mantenerse en él, pero el gran “enigma” de Agustín no se esclarece y las preguntas “¿soy siempre el mismo?”, “¿necesito saber quién soy?”, “¿soy lo que quiero ser o soy lo que otros necesitan que yo sea?” permanecen.

A diferencia de lo que hemos señalado en Clément Rosset sostenemos que, si bien existe una identidad social, esta no anula a aquella que es personal, en tanto juego de elecciones de lo que cada individuo considera que es su yo, completando un anonimato subyacente siempre en la propia percepción de uno mismo y de los otros acerca de sí. De este modo el “yo” individual y público –o social– no se basa sólo en la memoria personal sino también en la filial.

También hemos conjeturado un “entre” antropológico con Agustín de Hipona y Hannah Arendt, que realiza un análisis sobre la dificultad que conlleva definir “hombre” y nos señala que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados, para ello se basa en la diferencia establecida por Agustín de Hipona en *Confesiones*.

Identidad –*idem*–, lo que se repite siempre igual, lo inmutable en la identidad que permitiría ordenar el mundo en el que vivimos. Cuando ese orden lo tornamos necesario estaríamos aceptando hablar de la naturaleza o esencia “ontológica” de los seres. Por lo tanto, encuentro que, el gran “enigma” de Agustín, abre la duda ante la imposibilidad de poder responder si Agustín es Agustín ¿por Dios?, ¿en Dios? o ¿en sí mismo? Una reflexión que gesta utopía, aquello que se desea que exista pero que, por ello mismo, es indefectiblemente inalcanzable e impredecible, “sin-lugar”, una imposibilidad ténporo/intelectual de la persona.

Entonces, concluimos que el hombre no puede conocerse en su contingencia, cambia de un modo tal que no puede prever con certeza, como pretende la ciencia dogmática, que exista una estabilidad y una naturaleza para

poder predecir y dominar el desarrollo del “modo de ser”. Cada época adquiere sus formas de significación de “sí”, ya sea para imponer univocidades discursivas o para mostrar su imposibilidad. Complejidades perceptivas que se escabullen dejando un sabor de cambio y de “poder ser siendo” en la modificación de un “algo” llamado esencia que quiere ser pero que nunca termina de ser, el perecer de una esencia que se intentó declarar perenne.

Esta imposibilidad de no hallarnos ni con el otro ni en nosotros, provoca una soledad, “enfermedad”, que se involucra con la desazón del reconocimiento de la carencia de “yo”, horizonte siempre lejano de nuestra peculiar existencia y, sin embargo, provocador de trasmutaciones en las valoraciones sociales.

Habernos detenido en estas argumentaciones elaboradas por diferentes filósofos, aunque centrados por Agustín, nos ha permitido pensar el problema de conocerse a sí mismo en las múltiples significaciones de naturaleza y cultura que el propio intelecto nos permite reconocer. El espacio de comprensión, *logos*, articula lo percibido en conjunción con su “desplazamiento” como una permutación en los *signos*.

Con este discurrir pretendemos fortalecer el espacio de interioridad en cuanto reconocimiento de los condicionamientos que nos constituyen –por aceptación o por rechazo–, de los que no siempre somos conocedores y que nos indican de qué modo nuestro “yo” no es una construcción pura.

Susana VIOLANTE