

Interioridad y narración de sí en San Agustín

Araceli Callejo. Universidad de Málaga

“Porque aunque han oído algo de mí o han oído a otros acerca de mí, no pueden aplicar su oído a mi corazón en donde soy lo que soy”¹

Las *Confesiones* de San Agustín, como texto autobiográfico, han ejercido una poderosa influencia en la cultura occidental, no sólo en el mundo medieval al ser tomadas como modelo en los textos hagiográficos de las *Vitae Sanctorum*, sino que según los especialistas, desde el punto de vista de la crítica textual, no hay en toda la Edad Media ningún texto comparable, si exceptuamos, quizás, *La Historia de Mis Calamidades* de Pedro Abelardo, en cuanto a la fuerza e intensidad con que San Agustín aborda su autobiografía: es el descubrimiento de “la gramática de la individualidad”. A pesar de la utilización del término de *Confesiones*, ningún texto autobiográfico medieval posterior llegó a exhibir el rico lenguaje intimista que empleó San Agustín al desplegar su interioridad y confesar sus pecados al mundo: ese lenguaje del recuerdo de sí mismo que da paso al arrepentimiento y al encuentro con Dios en su interior. La sombra de las *Confesiones* agustinianas llega hasta bien entrada la modernidad: es Rousseau, adoptando el mismo título de las *Confesiones*, el que de forma implícita parece querer rendir homenaje a su predecesor, en un momento histórico de plena ascensión del individualismo y en conjunción con la expansión del protestantismo en Europa, elementos ambos que llevan a la aparición de la autobiografía en el sentido moderno y radical del término².

¿Por qué las *Confesiones* de San Agustín son un hito literario, filosófico e histórico? ¿Qué tipo de mundo rodeaba a San Agustín que le hace replegarse en su interioridad?

Desde el punto de vista de la antropología, Buber en su ya clásica obra *¿Qué es el hombre?*³, sostiene que hay épocas de la historia del espíritu humano en las que el hombre se siente en el mundo como en casa, en las que se tematiza a sí mismo como una parte en el mundo, como una cosa en el mundo, y en las que, por tanto, la antropología no se destaca ni se diferencia de la cosmología. Del mismo modo se dan periodos en los que el mundo se vuelve inhóspito, el hombre se repliega sobre sí y atiende a su propia subjetividad, con lo que la antropología se distingue y se distancia de la cosmología. Las épocas de crisis, los momentos históricos en que la cultura vigente parece tambalearse son mucho más fecundas para la antropología porque los individuos son mucho más propensos a reconcentrarse en sí mismos, a volver sobre sí y a buscar en sí mismos un punto de apoyo que ya no pueden encontrar fuera: se quedan a solas con su problemática y en esa su soledad les cabe encontrarse consigo mismos, con su propio yo, y en ese yo descubierto, encontrar después al hombre. “En el hielo de la soledad, dice Buber, es cuando el hombre, implacablemente, se siente como problema, se

¹ Confesiones X, 3.4.

² F. Puertas Moya. *Los orígenes de la escritura autobiográfica: Género y Modernidad*. Logroño: SERVA-Universidad de la Rioja, 2004. pp. 27-9.

³ M. Buber. *¿Qué es el hombre?* México: FCE, 1960. pp. 24-5.

hace cuestión de sí mismo, y como la cuestión se dirige y hace entrar en juego lo más recóndito de sí, el hombre llega a cobrar experiencia de sí mismo"⁴.

Por eso, según Buber, para Aristóteles que emprende su reflexión en un mundo sólido y asentado, el hombre es una realidad más en el mundo. Sin duda tiene conciencia de sí mismo, pero como se comprende a sí mismo en el mundo, planteando la antropología como una parte de la filosofía de la naturaleza⁵, el hombre adquiere conciencia de sí en términos de un "él" y no de un "yo". Es la continuidad con el mundo natural y tiende a tematizar al hombre como una cosa entre las cosas⁶. Por el contrario, el planteamiento agustiniano surge precisamente tras la crisis del mundo aristotélico provocada por la experiencia del mal, que había marcado ya el pensamiento de gnósticos y maniqueos; para el mismo Buber "El hombre agustiniano se asombra de aquello que en el hombre no se puede comprender como parte del mundo, como una cosa entre las cosas en la conciencia de los que vivían inmersos en dichos cambios"⁷. Y si algo no cabe comprender desde el mundo es la experiencia del mal y del pecado (Buber). Aristóteles parece carecer casi absolutamente de conciencia alguna de pecado, ni siquiera esa que aflora en Platón al aludir míticamente a una caída originaria, como en el mito del andrógino⁸ y que, por el contrario aparece fortísima en San Agustín. Sin embargo otros autores han dado una visión más positiva de esa ruptura del mundo compacto y macizo griego en la que la conciencia de pecado no pesa tanto como la apertura misma del diálogo y la relación entre Dios y el corazón humano⁹.

La misma tesis de Buber en el campo de la antropología filosófica aparece, y no por casualidad, formulada por Weintraub en el ámbito de la historia de la autobiografía. La historia del género autobiográfico refleja una cosecha abundante de autobiografías en los periodos históricos de crisis mientras que la cosecha resulta muy escasa en las épocas más estables. Quizá porque cuando las configuraciones culturales pierden coherencia, los individuos se encuentran desasistidos y se sienten apremiados por la necesidad de encontrar el significado de su existencia, que ya no está asegurado por el sistema cultural: Weintraub apunta "Las épocas de crisis, en las que las más firmes suposiciones sobre el hombre y su mundo son de continuo puestas en tela de juicio, fuerzan al individuo a asumir la tarea de la duda y de indagar una y otra vez en los cimientos mismos sobre los que descansa tradicionalmente esta concepción de sí mismo"¹⁰.

Resulta habitual así vincular el descubrimiento agustiniano de la interioridad a la época histórica de crisis en la que vivió: el mundo clásico se derrumbaba y todavía no se había constituido la *christianitas* medieval. Porque como indica el propio Buber, tras Agustín se reintroduce el orden y se asienta de nuevo un planteamiento antropológico que vuelve a depender de la cosmología en el que se habla de nuevo del hombre en términos de "él". Tomás de Aquino habla siempre del hombre en tercera persona; en su sistema cósmico, el hombre tiene una posición peculiar porque, al estar compuesto de cuerpo y alma, se convierte "en el horizonte y la línea divisoria entre la naturaleza

⁴ *Ibid.* pp. 24-5.

⁵ Aristóteles. *Sobre el alma* I. 1: 420 a 8-9.

⁶ Cfr. M. Buber. *¿Qué es el hombre?* pp. 25-6.

⁷ *Op. Cit.* M. Buber. *¿Qué es el hombre?* p. 27.

⁸ Cfr. Platón. *Banquete*. 189 c-190 d.

⁹ Véase por ejemplo las observaciones de R. Guardini en su obra *El ocaso de la edad moderna*.

¹⁰ K. Weintraub. *La formación de la individualidad*. Madrid: Megazul-Endymion, 1993. p. 53.

espiritual y la corpórea". A Santo Tomás no se le plantea un problema especial ni una problemática particular del ser humano, de la misma manera como los sintió y expresó Agustín con el corazón angustiado¹¹.

Ahora bien, ¿es el periodo histórico en que vive San Agustín especialmente problemático? la historiografía de la época no nos ha transmitido una visión uniforme sobre la percepción que pudieron tener los romanos del bajo imperio del momento histórico que les tocó vivir. Por un lado la historiografía pagana sigue el modelo clásico de historiadores como Polibio en el que autores como Amiano Marcelino¹², toman una gran distancia respecto a la materia de su obra¹³, no transmiten la visión de un mundo en declive, ni dejan traslucir ningún tipo de pesimismo, sino más bien un mundo en lenta transformación cuyas consecuencias no parecen ser desestabilizadoras para la conciencia de los que vivían inmersos en dichos cambios. Por otro lado, los historiadores cristianos no acometen una historia al estilo clásico, sino que inician una nuevo género historiográfico: las Historias Eclesiásticas en las que lo importante es "ir mostrando cómo desde el principio de los tiempos Dios ha dirigido el curso de los sucesos [...] hasta llegar a una nueva fase de la historia humana marcada por el establecimiento del imperio cristiano¹⁴. De lo expuesto anteriormente no se puede deducir que el siglo IV fuera más problemático que los siglos anteriores, no se produjeron cambios "críticos"¹⁵. Sin embargo, hay un aspecto que sí debió afectar de forma importante la mentalidad del hombre tardo-romano que, como Agustín, había nacido en un mundo pagano y había recibido una instrucción pagana: el cambio de referentes tan importantes como son los referentes religiosos, algo tan profundamente personal e individualizante. Esa rápida transformación del mundo pagano en un mundo cristiano sí debió llevar a muchos ciudadanos romanos a momentos "críticos" sobre todo si se tiene en cuenta que la implantación del cristianismo en el Imperio, en poco más de medio siglo, en términos cuantitativos meramente demográficos, pasó de suponer el 10% de la población a ser la religión oficial¹⁶.

Es posible que algo de esto sucediera a San Agustín: respondía fielmente a los parámetros culturales de la época: su origen, su formación, le vaticinaban un futuro ambicioso y esperanzador, le habían capacitado para desarrollar su personalidad de acuerdo con los modelos dominantes en una civilización perfectamente estructurada y

¹¹ M. Buber. *¿Qué es el hombre?* p. 29.

¹² Escribe una Historia de Roma, en 31 libros, desde el año 96 hasta el 378, en que los romanos son derrotados por los godos en Adrianópolis.

¹³ J. M. Candau Morón. "Providencia y política en los historiadores paganos de la baja antigüedad" en José M^a Candau et al. (ed). *La conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990. pp.191-205.

¹⁴ J. M. Candau Morón. "Providencia y política en los historiadores paganos de la baja antigüedad". pp. 191-205. En este aspecto, unos cien años antes, y debido a las presiones fiscales de la hacienda romana, se había iniciado una huida de las élites urbanas al campo, con el desarrollo de las *villae* como centro de organización social y económica, en detrimento de las ciudades que, hasta ese momento, eran el centro de la actividad social desde la época de las *polis* griegas. La economía urbana, de base monetaria y de trueque, que facilitaba los intercambios de todo tipo, no sólo de mercancías, se transformó en una economía de subsistencia, centrada alrededor de las grandes mansiones campesinas, y que en muchos casos derivó en una economía autárquica y autosuficiente, con el correspondiente deterioro de la comunicación entre los ciudadanos, no solamente en el aspecto económico, sino en aspectos sociales y culturales. Estos y otros aspectos de la época se pueden ver en distintos manuales básicos de Historia Antigua, en este caso se ha recurrido a G. Bravo. *Historia del mundo antiguo. Una introducción crítica*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

¹⁶ Habría que tener en cuenta que desde el Edicto de Milán de Constantino (312-313) que declaraba simplemente la tolerancia para los cristianos y el fin de sus persecuciones, hasta las leyes de Teodosio contra los paganos que convertían de hecho al cristianismo como religión del Imperio, no habían pasado más allá de 80 años.

madura. Aun así, parece que los modelos de esa civilización no le daban las respuestas adecuadas en la evolución experimentada hacia esos nuevos ideales y terminó entrando en conflicto con el ideal clásico perseguido hasta entonces. Eso fue lo más dramático para San Agustín: el desarrollo espiritual experimentado. Para Karl Weintraub, “lo significativo de este desarrollo para la historia universal se deriva de la transformación que logró introducir en ese ideal [el clásico] por medio de su extraordinaria capacidad espiritual. Agustín se esforzó por alcanzar la formulación de un ideal de la personalidad y de la cultura que, a la postre, iba a afectar profundamente el curso de nuestra civilización. Así, sirve de puente entre el mundo antiguo y el mundo medieval; [...] un hombre que representa una época a caballo entre estos dos inmensos bloques de la historia”¹⁷.

La influencia que ejercieron en San Agustín las teorías platónicas, filtradas por el neoplatonismo cristiano de Mario Victorino, es de sobra conocido. Al mismo tiempo, la nueva religión le plantea problemas a los que intentaría dar solución con las herramientas conceptuales que había heredado de su educación clásica. De manera que no hay simple continuidad entre la formación filosófica clásica de San Agustín y su nueva fe; no se trata de que sus planteamientos filosóficos le conduzcan a la aceptación de la religión cristiana; media entre ambas la experiencia absolutamente personal de una conversión¹⁸, de algo que sólo cabe calificar –para bien o para mal– de una “experiencia personal”, para ser más exactos interpersonal: la experiencia de un encuentro. La cuestión no es si San Agustín estaba en lo cierto o se equivocaba, si realmente se encontró con alguien o sufría una alucinación. A efectos de la historia de la interioridad en Occidente lo único importante es que San Agustín no sólo se lo creyó, sino que planteó desde esa experiencia una de las filosofías más influyentes de la historia europea. Por eso la conversión de Agustín no fue un mero acontecimiento histórico personal de índole práctico-moral, sino un acontecimiento histórico con especial repercusión en el campo de la filosofía, gracias al cual se abrió en Occidente un nuevo modo de filosofar. Se propuso y consiguió reflexionar a partir de una experiencia que fundaba un sentido nuevo de lo que entendemos por intimidad, valiosa y rica por sí misma, en la que habita la divinidad misma. Dios ya no está arriba, encima del firmamento, sujetando el universo: mora en cada corazón humano.

Tal y como lo ve San Agustín, la religión cristiana no es simplemente un conjunto de creencias o un conjunto de normas morales; es ante todo y sobre todo una relación interpersonal entre dos personas¹⁹. Con la peculiaridad de que si en una relación interpersonal ordinaria, como es el amor, puede decirse que la relación amorosa funda por sí misma, en cada uno de sus términos, un sentido de la individualidad antes desconocido –un *yo* nuevo e inédito que se funda en un *tú* también nuevo e inédito– San Agustín se descubre a sí mismo de un modo absolutamente nuevo, justo a través de su

¹⁷ Cfr. *La formación de la individualidad*, pp. 57-58

¹⁸ San Agustín mismo insiste en que la conversión es un don gratuito de Dios (Cfr. *De gratia et libero arbitrio*, V, 10.) Sobre la conversión de San Agustín, puede verse I. Falgueras. “La filosofía y la conversión de San Agustín” en *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsá, Pamplona, 2000. pp. 13-42; J. A. Moreno Urbaneja. *El método en la filosofía agustiniana*. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2002. pp. 79-89; J. Oroz Reta. “Aspectos teológicos de la conversión”. En *Augustinus*, 44 (1999). pp. 7-28.

¹⁹ Como él mismo cuenta en *Las confesiones*, el texto de San Pablo que leyó como resultado del “*tolle, lege*” fue el de *Romanos* 13, 14: “Como en pleno día, procedamos con decoro: nada de comilonas y borracheras; nada de lujurias y desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis de la carne para satisfacer sus concupiscencias”. El subrayado es mío. (Cfr. S. Agustín. *Confesiones* VIII, 12. Edición de O. García de la Fuente. Madrid: Akal, 1986. pp. 205-6).

relación interpersonal con Dios. Hasta tal punto que ese Dios no es algo externo, algo que deba buscarse fuera, lejos o en una trascendencia; sino más bien dentro. No se trata obviamente de que Dios no sea trascendente, se trata de que lo es precisamente en su inmanencia: "*intimior me Deus*". Como Dios es más íntimo a mí mismo que yo mismo, su búsqueda, primero, y la relación con él después, abre un sentido de la interioridad antes desconocido.

Es desde este concepto de el corazón del hombre, de la nueva interioridad, desde el que San Agustín reinterpreta la oposición platónica entre cuerpo/alma, o la paulina entre carne y espíritu y, de paso, binomios tan importantes en la historia de la cultura occidental como espíritu/materia, superior/inferior, eterno/temporal, inmutable/cambiante que son redescritos y reinterpretados por San Agustín, esencialmente, en términos de interior/exterior, siendo lo exterior lo corporal, los sentidos y lo que almacenamos en la memoria de las imágenes externas, y lo interior el alma²⁰, lo importante no es lo que está fuera, sino lo que está dentro. "*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*"²¹.

Para Agustín "el interior es el alma". Taylor dice que "ésta no es simplemente una manera de describir la diferencia. En cierto sentido es lo más importante para los propósitos espirituales, porque la senda que conduce desde lo más bajo a lo más alto, el vuelco clave en la dirección, pasa a través del hecho de que prestemos atención a nosotros mismos como *seres interiores*"²². La diferencia entre San Agustín y Platón consiste en que para el segundo el camino que lleva a Dios está fuera, en el mundo sensible y, para San Agustín, el sendero que lleva a Dios está dentro, "en" nosotros mismos y, además, Dios es el principio subyacente de nuestra capacidad cognitiva. "Dios no es solamente lo que anhelamos ver, sino lo que potencia el ojo que ve. Así, la luz de Dios no está sólo 'ahí fuera', iluminando el orden del ser, como en Platón; es también una luz 'interior' [...] es la luz del alma". San Agustín gira radicalmente desde el campo de los objetos conocidos al del "proceso de conocer". Y es allí donde se encuentra a Dios. De este giro procede el lenguaje de la interioridad, porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común a todos, el acto de conocer es individual, único para cada uno: cada uno realiza el suyo. Darse cuenta de este proceso es mirar al yo, proceder a la reflexión. El conocimiento y la reflexión son siempre del agente: son *mías*, son realizadas por *mí*; no solamente conocemos que conocemos, y no solamente somos conscientes de nuestra propia conciencia. Hemos de centrarnos en nuestra experiencia mucho más que en las cosas experimentadas; hay que volver sobre sí y focalizar la atención sobre *sí* mismo como sujeto de la experiencia para hacer de ella *mi* objeto, *mi* experiencia y *mi* actividad. Este repliegue íntimo es lo que Taylor llama "la reflexividad radical" o la adopción del "punto de vista de la primera persona". Así, se puede decir que San Agustín da un vuelco hacia el yo, hacia una interioridad y, el lenguaje que crea para expresar esa subjetividad antes inédita, se convertiría en un legado único e irresistible para la tradición de Occidente.

San Agustín da el paso a la interioridad porque es el paso hacia Dios. Se plantean así las pruebas de la existencia de Dios desde la experiencia del saber y de las razones

²⁰ Ch. Taylor. *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996. p. 144. Taylor hace un breve e interesante repaso de las herencias platónicas y de las novedosas aportaciones del pensamiento de Agustín en el problema de la interioridad, aspecto fundamental para lo que estamos tratando de ver en este trabajo.

²¹ *De vera religione*, XXXIX.72.

²² Cfr. Ch. Taylor. *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. pp. 144-5.

de la primera persona. Es esa primera persona, *yo*, la que tiene de forma singularizada la capacidad de elegir o de consentir en relacionarse con un *tú* de forma intersubjetiva, y esa capacidad es fuente de una facultad humana tan importante como la noción de voluntad, es decir, no solamente es el conocimiento el que funda los principios morales cristianos del deseo del bien, sino está en la voluntad, en el deseo explícito de hacer el bien. San Agustín, en sus *Confesiones* nos ofrece esa búsqueda cristiana del *yo* propio a través del amor a un *tú* que es Dios. El modelo agustiniano, aunque desaparezca el contexto religioso que lo funda, permanece en un sentido y reaparece en otro en el género autobiográfico moderno.

Araceli Callejo Pérez
Camino de la Desviación 58
29018 Málaga
araceli_callejo@yahoo.es