

## Notas agustinianas a *La Declosión*

JUAN CARLOS FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Universidad de Granada

Artículo recibido el 01-06-2017

Publicado el 01-09-2017

En este ensayo pretendo ofrecer un conjunto de comentarios inspirados en la filosofía de Agustín de Hipona a algunas de las ideas que Jean-Luc Nancy desarrolla en *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*. No se trata, entonces, de un estudio sistemático de dicha obra, sino, antes bien, de un libre ejercicio que respeta lo que Nancy propone insistentemente en su escrito: una invitación a pensar, donde “pensar” consiste en declosionar lo clausurado o, lo que es lo mismo, una invitación a andar sobre el límite de la metafísica para posibilitar, desde ella, un movimiento más allá de ella. Este “más allá” no es, por supuesto, un más allá metafísico, sino que reclama otro espacio, un “afuera del mundo en plena inmanencia mundana”. Propone así Nancy un espacio para la reflexión ordenado según una trinidad básica: declosionar lo clausurado para “decir, con coraje, lo extraño”.

Una invitación puede aceptarse o rechazarse. Lo propio de ella, si es genuina, es tender una mano que puede ser asumida o desairada sin consecuencia, esto es, mano tendida y mano recibida (o no) desde una libertad plena que a nada obliga. Sin embargo, la invitación de Nancy parece tener un carácter híbrido. Porque, pese a ser una invitación, parece que no puede ser rechazada: desde Nietzsche y Heidegger es imposible desviar la mirada hacia otra cosa que la diferencia ontológica. Y así, si rechazamos la invitación a pensar desde la misma, no haremos más que seguir apuntalando un viejo edificio que no sólo cierra la totalidad dentro de sí, sino que, por eso mismo, impide que haya un afuera de sí. Pero si se acepta la propuesta, entonces comienza la agonía de desvelar un afuera que ya no puede ser el inexistente afuera de la metafísica, sino otra otredad que no podemos vislumbrar.

Se acepta, entonces, ir en pos del misterio. “El misterio”, que por ahora no es más que un concepto, guarda en sí una delirante significación. Porque de él sabemos y no sabemos a un tiempo. No sabemos qué es, pero sabemos lo que no es (¿reclama siempre el misterio un logos negativo o todo nuestro esfuerzo se cifra en dar cuenta positivamente de él?). En otros términos: el misterio nos está diciendo que no puede ser pensado según las categorías de “lo ente” aun cuando tenga algo que ver con “lo ente”,

puesto que ya desde hace tiempo sabemos que “ser” es siempre “ser del ente”. Quizá todo lo que está en juego en el pensamiento contemporáneo es la explicitación de este “del”. Y ello porque no comprendemos qué quiere decir esto, es decir, qué quiere decir una “relación” del ser a los entes o de los entes al ser, habida cuenta de que el ser mismo es *epekeina tes ousias*.

En la expresión anterior, tomada del libro VII de la *República*, se expone concisa y bellamente el reto al que se somete todo genuino pensamiento. Pero quizá ella nos lleve a decir alguna cosa más. En efecto, es sabido que Martin Heidegger volvió una y otra vez a dicha sentencia, porque ella podía poner en jaque la coherencia de toda su historia de la filosofía. La historia de la metafísica es para él, la historia de un olvido, justo un no haber considerado ni respetado nunca la diferencia entre el ser y el ente o, lo que es lo mismo, un haber considerado al ser siempre desde el ente: metafísica es así *onto-teo-logía*. Platón mismo, padre de la metafísica, parecía ser consciente del problema y, como ha sugerido, entre otros, Reale, quizá la diferencia ontológica no era tema para el *diá-logo*, por cuanto no hay “a través” posible, por cuanto lo propio de la misma podría ser un sencillo “darse”.

Esto permite preguntar si quizá se ha exagerado la clausura de lo que está clausurado, si en la cerrazón no ha habido ya siempre grietas entre las que clareaba la luz del misterio. De este modo se puede comprender, por ejemplo, la recepción del neoplatonismo por las tradiciones religiosas monoteístas. Plotino habla de un ser absolutamente trascendente: en última instancia, ni el Uno ni el Pensamiento le conciernen y, sin embargo, es fuente de emergencia del mundo, de génesis: ahí esta el Ser que es siempre ser del ente y más allá del ente. El abismo judeo-cristiano, así como el abismo islámico entre el Dios y la Criatura son vivos ejemplos de lo mismo. Así pues, todo se jugaba en el “del” desde hace tiempo: pertenecer y no pertenecer, límite y exceso. Y todo a un tiempo o, por lo mismo, en y fuera del tiempo.

Por todo esto, como quiere Nancy, en el cristianismo podemos encontrar una huella, que, dicho sea, en algún lugar asimila al vestigio agustiniano. La huella no ya de Dios en el mundo, sino la huella de la diferencia en la clausura. Si hay efectivamente una huella, es preciso hacerse una interesante cuestión que Heidegger, precisamente, no puede hacerse. Dijimos que para él metafísica es olvido y, por ende, si hay que buscar la huella, hay que buscarla en lo no pensado. Pero si como nosotros hoy, hubo pensadores que no sólo captaron la diferencia, sino que hablaron de ella, ¿cómo es que para ellos no era tan problemática? ¿cuestión de fe? ¿cuestión de dogma? Ni la fe ni el dogma explican lo siguiente: en las construcciones filosóficas de la antigüedad, esas que atendieron al abismo ontológico, hay siempre elementos que funcionan como

mediadores, como bisagras que permiten establecer una relación del ser con el ente salvaguardando la otredad del ser.

Quisiera, en este ensayo, recurrir a algunos de esos conceptos mediadores, con el objetivo de aceptar la invitación de Nancy. Para ello, analizaré en primer lugar un par conceptual que, a mi juicio, expresan de modo diáfano la diferencia ontológica. El primero, la “*kénôse*” paulina, es analizada por el propio Nancy; el segundo, el concepto “*mens*”, es uno de los pilares fundamentales de la gnoseología agustiniana, pero también de su ontología, como tendremos ocasión de ver. En segundo lugar, siguiendo también a Nancy, estudiaré la noción “*fe*”, entendida como elemento “intersticial” o mediador

### § 1. Sobre la diferencia ontológica: el acto de Dios como *kénôsis* y como reflexión

Si hay una línea temática que, dentro de la metafísica, exponga con claridad la divergencia entre el pensar metafísico mismo y el pensar que declosiona, ese tema no es otro que el de la “creación”, un interés que escapa a lo griego. La cuestión por la creación es especialmente pertinente porque el cristianismo adscribió al ente siempre un ser precario, al filo de la nihilización. Dicha nihilización puede comprenderse en dos sentidos íntimamente ligados. Primeramente, el ser del ente es cercano al nihil por cuanto su subsistencia no le pertenece en modo alguno: su presencia está asegurada por otra cosa que él mismo. En segundo lugar, todo ente depende de un acto absolutamente exterior, de un movimiento que lo trajo al ser precisamente desde la nada. La “creación” es la que asegura la permanencia del ente, y ella pertenece exclusivamente a Dios. Dios, por un lado, crea al ente y, por otro, le permite gratuitamente permanecer.

Es más, todo ente es, por el mero hecho de ser, uno, bueno, *pulchrum*, verdadero, pero sólo en la cima del mundo reside la verdadera unidad, la verdadera bondad, la verdadera belleza, la verdadera verdad o, lo que es lo mismo, si el fundamento del ente era para el griego *ousía*, para el cristianismo, en cambio, este fundamento era descentrado de modo tal que todo acto de ser remitía al Ser no precario, a Dios. Así se configura una *onto-teo-logía* que no es únicamente transposición de categorías ónticas al ser, sino que exige un poder fundante extramundano. El pensar metafísico ve en la creación “una actividad productora de mundo, dando el asimiento y la garantía de su productor o fundador”.

Es fácil ver en esta nihilización de la sustancia una metafísica *onto-teo-lógica*, ya que, en este proceder, el Ser es comprendido según las categorías de lo ente, categorías que con respecto a Dios son puestas como absolutas. Con todo, es preciso destacar el correlato epistemológico de la *onto-teo-logía*, tal como hace Heidegger en La doctrina platónica de la verdad. Afirma aquí que la reducción platónica del ser a la Idea y de la Idea al "aspecto" comporta una epistemología que destierra la originaria *alétheia* por el germen de lo que luego será la verdad como adecuación o corrección. En efecto, al reducir el "aparecer" del ente a su aspecto presente, la teoría del conocimiento de Platón necesita la idea de "corrección de la mirada". Decir con verdad es mostrar el "aspecto" y el genuino aspecto sólo es "visto" por el intelecto, que capta lo permanente del mismo. Así, la verdad comienza a depender de la subjetividad, un proceso consumado en la reducción del "ser" al "valor" en la filosofía de Nietzsche.

Ahondando en el problema de la creación en tanto fundación, es posible considerarla según dos conceptos que, al menos aparentemente, se dan como contrarios: la *kénôsis* y la reflexión. Según Nancy, el concepto paulino, que significa "vaciamiento", es una viva muestra de un pensar declosionante. El pensar que declosiona emerge dentro de la misma metafísica y especialmente en el cristianismo pues, según ya hemos visto, ahí "se agrava la onticidad del ente por la producción de un Ser archi-presente y eficiente". Y declosiona ahí como en ningún otro lugar porque "la metafísica, en realidad, se deconstruye constitutivamente, y, deconstruyéndose, declosiona en ella tanto la presencia como la certidumbre del mundo fundado en la razón. Libra en sí misma siempre nuevamente la *epekeina tès ousias*, el "más allá del ente". Decir del acto creador que es *kénôsis* es un salir de la metafísica, puesto que esta categoría expulsa toda ontología. La expulsión se produce de este modo: el "vaciamiento" señala un vacío ontológico que no está fuera del mundo, sino que está abierto en él como "apertura diversificante del aparecer". En otras palabras: el mundo se da como lo "abierto" como algo dado (donado) y vivido y ninguno de estos dos aspectos remiten a una "fundación" (por supuesto, ni objetiva ni subjetiva) sino que dicha apertura acontece sin un desde o, si se quiere, la "aperturaidad" de la apertura se sustrae absolutamente.

La *kénôsis* cristiana apunta a lo mismo. En este concepto, tomado en su significación teológica, sí se mantiene la idea negada por Nancy de "fundación". Sin embargo, el modo en que se produce la misma implica, a un tiempo, la sustracción del fundamento. La *kénôsis* puede aplicarse a dos principios cristianos: la "creación" y la "encarnación". En cuanto a la creación, el Dios sale completamente de sí y, al retirarse, se derrama en el mundo; en cuanto a lo segundo, Dios Padre deviene Hijo. Es preciso detenerse en esta última idea. El dogma de la creación le sirve a Nancy para justificar la tesis de que la teología cristiana declosiona en *ateología*, tal como la metafísica

declosiona en su otro no metafísico: “Con la figura de Cristo, es la renuncia al poder divino y a su presencia lo que deviene el acto propio de Dios y que hace de dicho acto su devenir-hombre. En este sentido, el dios retirado, el dios “vaciado”, de acuerdo con la palabra de Pablo, no es un dios escondido en el fondo del retiro o del vacío [...]: allí donde está retirado no hay ya fondo ni escondite”.

Pero, por otro lado, la creación puede ser entendida como reflexión. Esta idea supone que, respecto a Dios, el mundo no es más que un espejo que refleja la divinidad para su regocijo y deleite, de modo que “Dios” y “ente” son aprehendidos según las mismas categorías y, en extremos panteístas, coincidirían uno y otro. Así que, como dice Nancy, “o bien Dios se vacía de sí mismo en la apertura del mundo, o bien Dios se sostiene como siendo para sí el único sujeto y sustancia del mundo”. Con todo esto, hemos ganado una contraposición entre *kénôsis* y reflexión que apunta a la creación en el doble sentido del acto creador. Lo propio de una y otra es su estar fuera o dentro de la metafísica *onto-teo-lógica*.

Sin embargo, no creo que sea posible afirmar, al menos con respecto a algunos planteamientos derivados del neoplatonismo, que toda metafísica que contempla la creación como reflexión sea un relato *onto-teo-lógico* y que toda teoría del conocimiento correlativo tenga el carácter de la mera adecuación entre el intelecto y “lo que es”. Para mostrar esto podemos apelar a alguna de las innumerables versiones que se han dado a la idea de la “creación” originaria del mundo. Así, en la corriente idealista que recorre toda la Edad Media el poder fundante que posibilita dicho acto coincide, de un modo u otro, con un acto intelectual, *noético*. Poco importa, para la cuestión *onto-teo-lógica*, determinar si esta coincidencia es absoluta o meramente derivada; es decir, no interesa si el primer acto de Dios es una reflexión sobre sí o si este acto reflexivo está reservado a las siguientes esencias de la escala (Hijo o Espíritu) porque lo interesante es destacar que los principios ontológicamente superiores, que estas “*ousíai* primeras, no son solamente “inteligibles” [...], sino también “intelectuales”.

Agustín comparte las tesis de este protoidealismo de origen plotiniano. Así, por ejemplo, en *De Genesi ad litteram* XII, 10, 21 afirma que no existe distinción en los objetos que pertenecen por derecho a la facultad intelectual, en el sentido en que “*intellectuale*” e “*intelligibile*” significan lo mismo. Para él, lo inteligible es “la cosa que sólo puede percibirse por el entendimiento”, mientras que es intelectual “lo que la mente entiende”. Desde aquí no es posible trazar una distinción entre ambos conceptos puesto que percibir según el intelecto (o entendimiento) es lo mismo que comprender. Dicho esto, parecería que nos movemos únicamente en el reino del sujeto y que lo que afirma Agustín es simplemente la identidad entre un tipo especial de percepción que se da más allá de la sensibilidad y la comprensión, esto es, la aprehensión del ser de lo que

aparece. Sin embargo, esta interpretación es reductiva, pues el último concepto, “intelectual”, significa un acto que es siempre otorgar forma. La mente humana es análoga (imagen) al Creador en el sentido en que ambos “dan forma” a lo que es, si bien sólo en este último la creación es absoluta, por cuanto no necesita de nada previo. Por ende, este par conceptual remite a la vez a lo objetivo y subjetivo.

De modo que en el incipiente idealismo medieval el acto creativo pertenece tanto al sujeto como al mundo. Desde aquí, lo veremos, podemos argumentar que la idea de creación, fundada siempre en la nihilización de lo real, no es necesariamente *onto-teo-lógica* ni depende de una epistemología apuntalada por la idea de verdad como adecuación.

## § 2. La creación en Agustín

Es sabido que, para Agustín, Dios, siguiendo la tríada neoplatónica, vive, entiende y piensa; ya vimos, además, cómo todo lo inteligible es intelectual y cómo esto se aplica tanto a la subjetividad y como a su exterioridad, Dios. Lo que piensa Dios, al igual que lo que piensa el hombre, son Ideas, contenidas en Él mismo como entes espirituales (razones) y puestas en el mundo como puras potencias de ser (razones seminales): aunando esto tenemos que Dios, al pensarse, crea, esto es, otorga fundamento, y que su infinita asistencia permite que lo creado o puesto en el mundo siga su curso según los principios ontológicos de número, peso y medida. La creación es, entonces, una reflexión.

Aquí surge un problema fundamental relativo a la distinción entre Dios y la Criatura. Porque si la criatura también vive, entiende y piensa, como quiere Agustín, entonces hay tres opciones posibles: o bien la vida, el entendimiento y el pensamiento que exhiben las criaturas se identifican con la vida en Dios; o bien la identificación no es plena y entre ambos media una relación sea del tipo que sea; o bien nada hay en los atributos de Dios que sea comparable a los de la Criatura. Es claro que en los dos primeros casos nos encontramos en un planteamiento *onto-teo-lógico*.

Más allá del monismo de tipo panteísta que se derivaría del primer caso, es la segunda opción la que es propiamente metafísica. Con lo dicho arriba, ¿la vida, el pensamiento y la inteligencia del hombre constituirían, entonces, un grado ínfimo, una degradación de las categorías con respecto a las que se presentan en Dios?, o, ¿por ser Dios absolutamente trascendente la aplicación categorial de la Criatura a Dios es mera analogía utilizada para solventar la imposibilidad de “decir-lo”? ¿Qué es lo que sostiene

Agustín? De entrada, podemos descartar la primera opción apelando a su Tratado sobre el Evangelio de San Juan, en la que discute acerca de la sentencia de las Escrituras según la cual “Todo lo hecho en Él es vida”. Según Agustín no es correcto interpretar esta sentencia asimilando la vida perteneciente a las criaturas y la vida de Dios: “Es indecoroso este modo de interpretación; se abre la puerta para que furtivamente se nos acerque de nuevo la inmundísima secta de los maniqueos y nos diga que la piedra tiene vida, y la pared alma [...]. No te seduzcan, tú lee así: Lo que ha sido hecho (pon aquí una coma y sigue), en Él vida. La tierra es hechura suya, pero no es criatura que tenga vida. Lo que es vida es la forma espiritual según la cual la tierra ha sido hecha y existe en la misma Sabiduría”.

Con esto, nos acercamos, entonces, a la segunda posibilidad: que el ente, al menos el más excelso a excepción de Dios, comparte la categoría de la “forma espiritual” y esta semejanza estaría asegurada por la “participación”. Así, Dios y hombre serían forma espiritual, si bien este último en forma ínfima, por ser, meramente, una imagen de Dios. Dejemos sentada, por ahora, esta propuesta. Porque me interesa sencillamente señalar el abismo tendido entre Dios y el hombre. Más adelante habremos de considerar si este es, por así decir, un abismo *onto-teo-lógico* o declosionado, esto es, si lleva al pensamiento fuera de sí, a lo *alogon*, sin confundirse con la construcción de ideales o categorías que operan desde la transposición .

### § 3. La mediación

Dicho abismo está en Agustín, mediado, como no podría ser de otro modo. Y es claro que, como en toda la teología cristiana, la mediación ocurre en dos sentidos: en el hombre como tal, por ser *hybris*, y en la figura de Cristo. Para Agustín, el carácter híbrido del ser humano no responde al conocido y superficial tópico de la diferencia entre “alma” y “cuerpo”, pues entre espíritu y carne se da una unidad sustancial e inseparable: “el hombre consta de alma racional y mortal”. La *hybris* es, antes bien, una dirección, esto es, un movimiento diferenciado y determinado según el objeto. El hombre oscila siempre entre la dirección terrena y la divina, entre el “hombre exterior” y el “hombre interior” y en cada uno de estos movimientos todas y cada una de sus potencias están activas.

La dirección de las potencias del alma, cuya condición de posibilidad reside, como veremos, en el amor, toma carácter mediador cuando se dirige según las virtudes teologales: “Pues te promete la razón, que habla contigo, mostrarte a Dios como se muestra el sol a los ojos. Porque las potencias del alma son como los ojos de la mente

[...]. Y esto principalmente se consigue con la fe [...]. Y si cree que realmente, sanando de su enfermedad, alcanzará la visión, pero le falta la esperanza de lograr la salud, ¿no es verdad que rechazará todo remedio [...]? Ha de añadirse, pues, la esperanza a la fe [...]. Pero [es posible que el alma] no desee la luz prometida y ande contenta en sus tinieblas [...]. Se requiere, pues, la tercera cosa, que es la caridad”.

La fe es una dirección del alma acompañada por la esperanza y la caridad. ¿Cuál es el modo de ser propio de esta dirección? ¿Es acorde con la propuesta nancyniana? Nancy, poniendo en discusión algunas de las ideas de Derrida con una epístola del apóstol Santiago, elabora un conjunto de reflexiones en torno a la fe que, en principio, parecen diversas a las agustinianas. Según Nancy, no hemos de determinar a la fe según su contenido, esto es, la fe no es una creencia, no es un modo degradado o distinto de “saber”. La fe, en cambio, se determina por un obrar que es, antes bien un des-obramiento: “la fe como *praxis* de la *poiesis* [...] es lo que no podría ser la producción de una obra adecuada a su concepto (por lo tanto, a un objeto) pero que está en toda obra y *ek tou ergou* eso que excede el concepto”. De modo que la fe es sólo un “hacer” que excede el mismo hacer, esto es que, por ser excesiva, no remite ni a las intenciones de un sujeto ni a los límites de lo mundano; en este punto, siguiendo la tradición mística taoísta, se podría decir que “fe” es sinónimo de “*wu wei*”, “hacer sin hacer”, “brotar” o “hacer por hacer”.

En cambio, en Agustín la fe parece tener un objeto determinado, esto es, no es un exceso en este sentido y, además, parece ser un objeto cognoscitivo, esto es, una creencia en sentido epistemológico. En efecto, está dirigida a Dios y tal dirección está realizada en el modo de asentir a aquello que no se “ve”. Sin embargo, el pensamiento de Agustín posee una mayor complejidad que hemos de desentrañar. Como hemos visto, las tres virtudes teologales actúan conjuntamente y dirigen al alma hacia Dios. En este sentido, la caridad nos lleva a asumir que el carácter cognitivo, el contenido de creencia de la fe, no puede quedar reducido sólo a eso. En efecto, según Agustín es imposible amar lo que no se conoce, como repetidamente señala en el *De Trinitate*. De modo que “aquello que no se ve” en lo que se ha de tener fe es conocido y desconocido a la vez. ¿Cómo es esto posible? Esta aporía, una de las más insistentes en la obra agustiniana, es resuelta apelando a la “memoria”. A través de un análisis de la misma, veremos dos cosas: que la fe agustiniana es análoga a la de Nancy y que a partir de ella es posible articular la idea de *kénôsis* con la de “reflexión”.



#### § 4. La "memoria" y su trinidad

En el *De Trinitate*, fiel a su máxima "cree para entender y entiende para creer", Agustín elabora el dogma de la Trinidad desde dos lugares: de un lado, tal como se observa hasta el libro octavo, establece cómo es posible la unidad de sustancia y trinidad de personas basando sus argumentos, de un lado en las Escrituras y, de otro en una ontología de las relaciones derivada del neoplatonismo. Sin embargo, es en los últimos libros, del noveno al quincuagésimo donde encontramos un análisis de la misma que ya no remite a Dios sino al conocimiento humano.

El método agustiniano consiste en establecer una analogía entre las relaciones trinitarias y los elementos constitutivos del alma humana en sus diferentes direcciones. Es en la dirección o movimiento que acontece en el hombre interior donde aparece la genuina trinidad en el hombre, por ser imagen de Dios. Pero no cualquier movimiento interno es imagen: Agustín afirma que ni en la trinidad de la fe ni la del pensamiento encontramos o, mejor, "recordamos" a Dios. Y ello es debido al contenido asociado en cada caso a la actividad rememorativa.

Antes de analizar cómo opera esta facultad en las trinitades que no son imagen, es preciso aclarar el significado del concepto "memoria" en la obra agustiniana. Este concepto rebasa toda adscripción psicologista y reclama ser considerado como una noción trascendental, pues, sin el concurso de la misma en el proceso cognoscitivo, no habría tal. La "memoria" es una actividad consistente en "hacer presente". Esta actividad puede ser considerada tanto desde un planteamiento ontológico como desde uno epistemológico; en cuanto a lo primero, la memoria permite otorgar consistencia ontológica a la natural tendencia del tiempo al no ser, esto es, permite incrementar la densidad de lo presente; respecto a lo segundo, la memoria es una actividad que "presenta" aquello que fue y aquello que aún no es. De modo que la memoria genera en su seno un presente según tres modalidades: presente de lo pasado, presente de lo presente, y presente de lo futuro. Sin memoria no habría conocimiento posible, en dos sentidos: el pensamiento es informado por ella y además permite otorgar densidad al punto presente, en único que, propiamente, es.

La memoria es un elemento ingrediente de las trinitades cognoscitivas. Aparece en todas, excepto en la abordada en el Libro XI, relativa únicamente a la "visión". En el momento en que el conocimiento es tal y no mera receptividad sensible entra a concurso el "hombre interior" o "mente", cuya actividad requiere de las operaciones de la memoria. Así, la memoria puede hacer presente al hombre interior imágenes tomadas del mundo o del sí mismo y en virtud del contenido de estos "fantasmas", en la acepción griega, se pueden diferenciar diversos modos de conocimiento. En todos ellos, la

memoria aparece asistida por el entendimiento (responsable de la comprensión o aprehensión efectiva de lo puesto por la memoria) y la voluntad (intencionalidad, esto es, atención, sostenimiento de la mirada ante lo presentado). Lo interesante es destacar que, respecto a la interioridad, aquello que presenta la memoria puede ser según dos modos, esto es, según dos contenidos diversos.

Esta distinción es relativa a la diferencia entre “pensarse” y “conocerse” y será en esta última, como veremos, donde aparece el vestigio de la genuina Trinidad como imagen de Dios en el hombre. Según Agustín, “pensarse” supone aprehenderse no sub *specie aeternitatis*, sino conocer algo concreto y mutable: “cuando la mente humana se conoce y se ama, no conoce ni ama algo inconmutable”. En este tipo de conocimiento interior, el contenido que presenta la memoria es la imagen, es decir, la huella de lo que en otro tiempo se captó por la presencia del “objeto”. Dicha huella puede tener origen en lo interno o en lo externo: así, el hombre recuerda, por ejemplo, los diversos estadios afectivos que ha transitado o hacer pasar lo exterior por interior y considerarse erróneamente según categorías del mundo.

Sin embargo, la operación nemotécnica que concierne al “conocerse” no está mediada por imagen alguna: lo que trae la memoria al entendimiento no es imagen del mundo o sí mismo. Comprender adecuadamente este punto pasa por analizar otra de las más famosas sentencias agustinianas: “conózcame yo, conózcate yo”. Y ello porque en este conocimiento del alma por sí misma se conoce a un tiempo, o se recuerda, a Dios. Según Agustín el genuino autoconocimiento ha de prescindir de todo elemento imaginativo: “Cuando se le preceptúa conocerse, no se busque como si estuviera arrancada de su ser, sino despójese de lo que se añadió. Ella es algo más íntimo que estas cosas sensibles, ubicadas evidentemente en la periferia, e incluso que sus imágenes, depositadas en cierta porción de su alma”. Cuando el alma es capaz de esto, lo que se da, más que un conocimiento sustantivo es una “in-formación” y la misma coincide con un conocimiento pleno de la interioridad y de Dios. Arriba dijimos que, según Agustín, todo acto noético es un acto de “dar forma”: así, este conocimiento, antes que ser un conocimiento de tipo discursivo, remite a una conformación novedosa de la interioridad un salto, por así decir, a una nueva forma de vida. Pero aquí la forma viene desde la más absoluta exterioridad, pues “lo que conforma” es Dios.

En este punto podemos hablar de una suerte de *kénôsis* por parte del sujeto. En este giro hacia la interioridad el hombre debe despojarse de toda imagen para dar con aquello que siempre estaba ahí y ha sido ocultado. Esta *kénôsis* es condición de posibilidad de que el entendimiento capte el genuino “yo atemporal”, que es la imagen más perfecta de la divinidad en él. Sin embargo, ha de anotarse que este vaciamiento es vacuo si no efectúa un movimiento ulterior. Es decir: no se trata meramente de

despojarse y estar a la espera pasiva de la conformación, sino que se requiere una actividad: en efecto, la memoria no deja de asistir a la trinidad en este tipo especial de conocimiento. Esta actividad es una reflexión, una vuelta sobre sí del sujeto vaciado en la que se genera, por conformación, la genuina memoria *sui* y memoria *dei*.

Vemos que en la teoría del conocimiento agustiniana se entretujan dos elementos que arriba aparecían como contrapuestos: el vaciamiento y la reflexión. En este proceso es indispensable la fe, como movimiento hacia “lo que no se ve”. La fe en Dios y su acción salvífica según Agustín puede asimilarse a esa “fe de absolutamente nada” de Nancy: porque que Agustín hable de “fe en Dios” no implica que la misma sea una actitud cognitiva o vivencial hacia lo “positivo” del concepto; antes bien, como muestra la teoría del autoconocimiento, es preciso injertarse en un proceso de vaciamiento que, como tal, va hacia la “nada”.

Así, la fe aquí también está puesta a la base de un pensar declosionante. La *kénôsis* impide considerar la “creación intelectual” como una *onto-teo-logía*, pues en este proceso se imposibilita cualquier transposición categorial ni del “afuera” al “dentro” ni del “dentro” al “más adentro”. Es más, hay que considerar uno de los aspectos más interesantes de esta mediación de la fe: el movimiento hacia “lo que no se ve” no consiste en tratar de verlo, sino en despejar aquellos elementos que imposibilitan la visión; con todo, al final de este camino, la fe ya no es necesaria. O lo que es lo mismo: la visión y comprensión del Ser está obstaculizada por las imágenes del mundo, por lo ente, y la fe participa en el abandono de dichas imágenes.

Podemos trazar algún parentesco más entre la declosión nancyniana y el autoconocimiento agustiniano. Según Nancy, la respuesta al nihilismo, como pensar que piensa en el límite de la metafísica y que aún no declosiona, no consiste en dejar de lado la categoría de sentido ni tampoco en revitalizarla; antes bien, él propone, siguiendo un texto de Barthes, que hay que generar una “excensión de sentido” (no del sentido). La excensión de sentido supone descargarse del imperativo del sentido y hacerlo más allá de las excepciones que su mismo imperio permite: “la ley del sentido parece autorizar la excepción de dos maneras. Por un lado, termina siempre por remitir el sentido final fuera del lenguaje, en lo inefable [...]; por otro lado, simétricamente, hay que renunciar a ese colmo del sentido para poder aún hablar”. La excensión no supone, entonces, caer en el silencio, sino que permite un lenguaje renovado, más allá de la clausura de la metafísica, cuyo límite parece recaer justo en esa ley. El discurso declosionante no reclama una nueva significación, vedada siempre por la ley metafísica sino que “recita su propia significancia”, es decir que a la palabra no se solapa una intención significativa expresada, por ejemplo, con un “he querido decir”, sino que el acto comunicativo afirma

el “pasar mismo del sentido”, muestra o expresa su dinámica siempre infinita y siempre escapándose.

En Agustín, el autoconocimiento implica una afirmación similar, esto es, un dejar pasar, dejar huir el sentido. Porque los movimientos del alma, como hemos visto, tienen a la base como condición las operaciones de la memoria. Son ellas las que, atravesando toda la línea temporal, hacen presente lo pasado y lo futuro y en función de esta presentación dirigen, otorgan ley a los actos del hombre. Sin embargo, el genuino saber de sí pasa por un proceso de “vaciamiento”, que deja pasar este imperio y otorga novedad absoluta a la existencia.