

GERARDO ALARCO LARRABURE

# Agustín de Hipona

ENSAYOS SOBRE SU  
ITINERARIO ESPIRITUAL

62



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
FONDO EDITORIAL 1996

Gerardo Alarco Larrabure (Lima 1907-1996), sacerdote diocesano, profesor emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú, hizo sus estudios eclesiásticos de filosofía en Santiago de Chile (1936-1937) y de teología en München, París y Lyon (1938-1945).

En la Universidad Católica el P. Gerardo Alarco fue docente y llevó a cabo una importante contribución al desempeñarse sucesivamente como secretario de la antigua Facultad de Ingeniería civil, Secretario General de la Universidad, Decano de la Facultad de Educación, Jefe de la Comisión de Gobierno del Programa de Ciencias Económicas y Administrativas y Jefe del Departamento de Humanidades. Asimismo, tuvo a su cargo la dirección de la Revista de la Universidad.

En 1951 el P. Alarco sucedió al P. Bernhard Siebers en la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval, curso que tuvo a su cargo desde entonces hasta su jubilación en 1983.

El P. Alarco falleció en abril de este año, cuando el presente volumen se hallaba en imprenta. El libro, que recoge a manera de ensayos sus recordadas lecciones sobre las *Confesiones* de San Agustín, se ha convertido por este lamentable suceso en un homenaje póstumo de la Universidad Católica a uno de sus más reconocidos miembros.

**AGUSTÍN DE HIPONA**  
**ENSAYOS SOBRE SU ITINERARIO ESPIRITUAL**

**GERARDO ALARCO LARRABURE**

**AGUSTÍN DE  
HIPONA**

**ENSAYOS SOBRE SU  
ITINERARIO ESPIRITUAL**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
FONDO EDITORIAL 1996**

Primera edición, abril de 1996.

Cubierta: AVA diseños.

*Agustín de Hipona. Ensayos sobre su itinerario espiritual.*

Copyright © 1996 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Av. Universitaria, Cuadra 18, San Miguel. Lima, Perú. Tlfs. 462-6390 y 462-2540, Anexo 220.

*Derechos Reservados*

ISBN 9972-42034-5

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú - Printed in Peru.

# PRÓLOGO

Los ensayos reunidos en este volumen ilustran diversos aspectos del desarrollo espiritual de San Agustín, según el relato autobiográfico de las *Confesiones*. Su autor, el padre Gerardo Alarco Larrabure, consagró a este tema lo central de sus clases de Filosofía Medieval y de sus reflexiones en torno a la fe y la razón. Entre 1976 y 1977 tuve la suerte de contarme entre sus alumnos, experiencia que compartí con generaciones enteras y con amigos que siempre han guardado un grato recuerdo del P. Gerardo, no sólo como profesor, sino sobre todo como persona.

He recibido el honroso encargo de prologar el libro de nuestro maestro y amigo. En el ejercicio mental, la tarea me ha hecho recordar personas, situaciones y temas de diversa índole. Uno de mis recuerdos bibliográficos más nítidos —tal vez el único de aquella época— es un comentario entre paréntesis de Alexandre Koyré, en la página 11 de la edición española de sus *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*. Hablando sobre los tiempos modernos, dice Koyré: “Cosa curiosa: a cada renovación del pensamiento, a cada reacción religiosa, a quien siempre se encuentra es a San Agustín.” Recuerdo que esa breve afirmación, dicha casi al paso, me impactó mucho. Ya no sé si la leí antes o después de haber asistido a las clases del P. Alarco sobre San Agustín. Importa poco. Lo cierto es que ese comentario, hecho en la década de los setenta en relación al agustinismo de Petrarca, hoy tiene toda su vigencia.

Los ensayos del P. Alarco sobre San Agustín se publican a mediados de los noventa, en pleno período de renovación y reacción. En este final de milenio, hemos entrado en una profunda transformación del pensamiento moral y religioso. Una muestra de que San Agustín no podía estar ausente es el importante estudio de Charles Taylor sobre las fuentes de la subjetividad y la moral. Bajo el título *In Interiore Homini*, Taylor dedica un capítulo entero de su libro a discutir el lugar de San Agustín en la gestación de la identidad moderna del hombre occidental. La tesis del filósofo canadiense es que Agustín llevó a cabo una síntesis de platonismo y cristianismo cargada de nuevas posibilidades. Sin ser idéntico a los desarrollos modernos, a la larga el pensamiento agustiniano condujo a ellos.

Lo central en la síntesis efectuada por Agustín habría sido, según Taylor, la oferta de un entendimiento platónico del universo como realización externa de un orden racional, en el que las cosas son semejanzas, expresiones externas del pensamiento de Dios. Una lectura que exagera es una falsa lectura. La corrección del enfoque de Taylor no cuesta gran trabajo. Según el testimonio de las *Confesiones*, lo central en la síntesis de Agustín no es el entendimiento del universo, sino del hombre en su relación con Dios. El propio Taylor enmienda su primera aproximación al poner énfasis en la metáfora de lo externo y lo interno, de la que se vale Agustín para volver a interpretar todas las oposiciones platónicas referidas a la comprensión de la naturaleza humana.

San Agustín alteró el balance entre la atención del intelecto y el deseo de la voluntad de un modo decisivo. Encumbró a la voluntad por encima de aquél. De ese desbalance, nos dice Taylor, procede la doctrina agustiniana de las dos direcciones

de la voluntad: la caridad y la concupiscencia. Pero ¿de dónde procede el desbalance? ¿No es eso lo que necesitamos saber para comprender mejor las fuentes de nuestra identidad? Con la sutileza que caracteriza a sus observaciones, el P. Alarco nos lo dice con claridad: el desbalance procede de una nueva concepción de la moral y la religión. “En adelante —leemos en su ensayo sobre la voluntad— la lucha moral no va a consistir solamente en iluminar la inteligencia para que conozca la situación del hombre, tampoco consistirá en presionar la voluntad para que domine los apetitos inferiores y logre así poner de acuerdo la conducta con los principios morales percibidos por el espíritu. La ayuda divina, que los paganos conocían y en muchos casos imploraban, no se limitará a dar luces a la mente, sino será invitada a proporcionar energías que conduzcan a la unificación de la voluntad.”

### In interiore homini habitat veritas

El título elegido por Taylor para encabezar su capítulo sobre San Agustín procede de una famosa cita del *De vera religione*: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homini habitat veritas*. Es un gran título, y no cabe duda de que la metáfora dentro/fuera es una gran metáfora. Pero tengo la impresión de que Taylor no advierte las consecuencias radicales que Agustín saca de ella, pues dice que, para el santo, Dios es concebido no sólo como un objeto trascendente (externo), sino primordialmente como el soporte básico y el principio fundamental de nuestra actividad cognoscitiva (interna). Pero ¿por qué cognoscitiva? ¿Por qué no espiritual, como insiste en calificarla el P. Alarco? Mencionar aquí sólo lo cognoscitivo es tomar el camino de una interpretación francamente platonizante de la síntesis agustiniana.

Cuando Taylor señala que este es el punto de partida reflexivo que hace que el “conócete a tí mismo” tenga en Agustín un carácter más radical que en la tradición griega, no está siendo lo suficientemente radical en su interpretación. La adopción del punto de vista de la primera persona, la presencia asimétrica ante uno mismo, no son sino los aspectos colaterales del aporte de Agustín a la tradición occidental.

El verdadero giro obrado con respecto a la cultura griega está expresado en el complemento de la frase usada como título: *habitat veritas*. En el interior habita la verdad. Dios es la verdad. Dios habita en el interior del hombre. Es cierto que Agustín estuvo abocado a la tarea de refutar el escepticismo de los platónicos de su tiempo. Como lo pone Taylor, era necesario demostrar que había algo más alto que la razón humana, que por ello merecía llamarse Dios. El camino del llamado “protocogito” no sólo sirve para refutar al escéptico sino para subrayar a la vez que la verdad se encuentra en lo interior de la persona, en la intimidad de la autopresencia.

Pero la consecuencia radical, que Taylor no termina de extraer, es que la verdad así concebida ya no puede ser expuesta en términos lógicos como correspondencia entre los juicios interiores y la realidad exterior, ni meramente en términos ontológicos como suprema entidad, Idea de las Ideas, Uno, u orden supremo, siempre exterior al alma humana.

*In interiore homini habitat veritas* es una fórmula que debe tomarse en serio. Dios no está fuera de nuestro espíritu. No hay cabida para un *Deus sive Natura*. No es una cosa allí fuera. *Noli foras ire*, comanda Agustín. No salgas. ¿A dónde irías? Si estás buscando la verdad, pon tu atención en el espíritu, en la persona: *in te ipsum redi*. Vuélvete hacia tí mismo. Quien

busca la Verdad —ésta verdad absoluta de la que está hablando Agustín— no está procurando encontrar un juicio que se corresponda con un estado de cosas externo, ni busca la representación conceptual de un ente o un orden natural supremo.

Esas, sin embargo, son las formas en que la tradición griega entendió la verdad, y ninguna de ellas le hace justicia a la reflexión de Agustín. Leer *in interiore homini* con la radicalidad suficiente es advertir, ciertamente, que el santo africano es receptor de una influencia adicional a la platónica. Taylor pretende que esta influencia sea estoica. Se equivoca, porque la filosofía estoica es igualmente griega, marcada por las mismas maneras de concebir la verdad que hallamos en Platón, en Aristóteles, en Plotino y en toda la tradición filosófica sostenida en la cultura helénica.

El cristianismo de Agustín es profundamente judío: la verdad, como dice el P. Alarco, “no está difundida por los espacios”; ella radica en una relación de fidelidad; fidelidad a la palabra empeñada, fidelidad a la alianza, a la comunidad, al amigo, al prójimo, al que sufre. En una sola fórmula: fidelidad a la persona divina a través de la fidelidad a la persona humana. Esa es la Verdad. Eso es Emmanuel: Dios con nosotros. “No hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes tú aglutinas entre sí por medio de la caridad” (Conf IV, 4, 7). Como éste, múltiples pasajes de las *Confesiones* pueden ser referidos para estimular una nueva lectura que enfatice en su justa medida la impronta judía del cristianismo de Agustín.

Los ensayos del P. Alarco no se apartan de la aproximación tradicional, que privilegia preferentemente aquellos aspectos del pensamiento agustiniano más claramente vinculados con la tradición griega. Sin embargo, anotaciones suyas frecuentes, como ésta

que he encontrado al azar: "La palabra es la más noble función del hombre y es por eso idéntica con su acción", no son sólo la expresión de un pensamiento agudo, sino una invitación a llevar a cabo una revaloración aún más radical del pensamiento agustiniano.

Koyré y Taylor tienen toda la razón cuando subrayan la importancia de San Agustín en la historia del pensamiento occidental. Se trata efectivamente de uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos, lo que en concreto significa que su obra es de una enorme riqueza interpretativa. Tal vez aún no se ha descubierto del todo por qué debemos ver en ella una de las principales fuentes de la moral occidental. El trabajo con Agustín recién empieza nuevamente, y en ese sentido las reflexiones del P. Alarco sobre su itinerario personal serán sin duda un apoyo estimulante y fructífero.

El Fondo Editorial de la Universidad Católica acoge la publicación de este volumen en reconocimiento de la invaluable labor docente del padre Gerardo Alarco, y agradece la colaboración de Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, institución de intercambio cultural de la Iglesia Católica de Alemania, de la que el P. Alarco fue durante muchos años representante en el Perú. No quisiera dejar de mencionar y agradecer la colaboración de la Srta. Dolly Trujillo, quien transcribió el texto, y de la Srta. Adela Zavala, quien tuvo a su cargo los trabajos de la diagramación.

Luis E. Bacigalupo

# CONTENIDO

I. LA EVOLUCIÓN DE SAN AGUSTÍN .....	1
APÉNDICE AL ENSAYO I .....	78
II. LA CONTROVERSA SOBRE EL NEOPLATONISMO DE SAN AGUSTÍN .....	81
APÉNDICE AL ENSAYO II .....	94
III. EL ITINERARIO DE LA VOLUNTAD EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN .....	101
IV. EL PROBLEMA DEL TIEMPO EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN .....	113
APUNTES COMPLEMENTARIOS .....	129
NOTAS .....	139
BIBLIOGRAFÍA .....	149

# I

## LA EVOLUCIÓN DE SAN AGUSTÍN

Desde su adolescencia hasta la lectura de los libros neoplatónicos según las *Confesiones*

### 1

Por qué escribe Agustín las *Confesiones*.  
Estilo y dinámica del pensamiento

El primer párrafo de la obra expone en forma sintética *los motivos que llevan a Agustín a redactarla*. “Grande eres, Señor, y sumamente laudable; grande eres y tu sabiduría no tiene número”. Las *Confesiones* tendrán por objeto alabar el poder y la sabiduría del Dios que ha creado todas las cosas. Pero apenas formulada la alabanza, Agustín la interrumpe para interrogarse sobre el problema metafísico y religioso que ella implica: ¿cómo puede el hombre pequeño y pecador querer

alabar a Dios, que es grande y poderoso y resiste a los soberbios? En su respuesta, Agustín resume su experiencia interior y su reflexión sobre el ser del hombre: "Tú le provocas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí" (I 1 1)<sup>1</sup>.

Esta última fórmula es célebre y para entenderla adecuadamente debemos conocer el significado que Agustín confiere al término "corazón". El lector moderno temerá encontrar expresado en él un sentimentalismo vago, que prescinde quizá del rigor exigido por la investigación intelectual o de la disciplina necesaria para la lucha moral. En Agustín el sentido es diferente y no viene del lenguaje filosófico, sino de la tradición bíblica. Es originado por una reflexión muy concreta sobre los movimientos interiores del ser humano y engloba sintéticamente muchos componentes que son separados por nuestros métodos analíticos. El corazón es la región más interior del espíritu: la inteligencia está penetrada en él de afectividad y opera en consonancia con la voluntad<sup>2</sup>. La reflexión no queda abolida: por lo contrario, es la inquietud del corazón la que la pone en movimiento<sup>3</sup>. La célebre fórmula posee, pues, densidad metafísica y no es tan sólo una elevación piadosa: todo el ser del hombre, creado por Dios, tiende hacia Él y sólo encuentra el lugar que le corresponde, cuando descansa en Él.

La doble afirmación del poder y la sabiduría divinas y del movimiento radical de la criatura humana hacia Dios, es el tema de las *Confesiones*: veremos que sólo dándole toda su fuerza se puede explicar la estructura de la obra.

Algunas observaciones sobre la construcción del párrafo nos permitirán captar varios caracteres fundamentales del pensamiento agustiniano.

Agustín comienza alabando a Dios e interrumpe inmediatamente el desarrollo de la alabanza para indagar el sentido que ella tiene. La indagación no nace en este caso de una preocupación sistemática, por ejemplo, la de explorar las diversas actitudes que el hombre puede tomar ante Dios. Nace de un hecho de la vida de Agustín: del hecho muy concreto de que ha decidido escribir un libro en alabanza del Señor y no percibe qué significación pueda tener tal proyecto, en vista de la grandeza de Dios. Agustín indaga para interpretar e iluminar su vida, en toda su concreción, con el aporte de sus reflexiones. Veremos a lo largo de la obra que tal forma de preguntar es habitual en él: la interrogación metafísica y religiosa brota constantemente por el estímulo de la vida misma.

Un par de notaciones gramaticales precisarán y ampliarán los apuntes que acabamos de hacer.

Es notable, en el párrafo que comentamos, el uso de la primera persona del plural: "nos has hecho..., nuestro corazón...". Si es verdad que Agustín nos comunica en la frase el resultado de su experiencia interior, extraña en un primer momento que no use el singular sino el plural, y aplique así a toda la humanidad las conclusiones de la meditación sobre su propio destino. Esto es debido a que la reflexión de Agustín sigue una vía diferente de la de los filósofos griegos: no llega a conclusiones universales mirando al hombre desde fuera y generalizando luego los resultados obtenidos por la observación de muchos sujetos, sino escrutando hasta sus últimas raíces su propia interioridad. Agustín no analiza en la obra que estudiamos las razones que legitiman este camino, pero las encontramos en estado implícito en muchos pasajes. Se resumen en la tesis siguiente: el origen y la destinación de todos los hombres son comunes; si Agustín

logra descubrir en su interior las energías que sostienen radicalmente su ser, llegará a conclusiones universales<sup>4</sup>.

También puede llamar la atención el uso de la segunda persona del singular en la tesis misma: “tú le provocas..., nos has hecho..., hasta que descansa en tí”. No es un artificio literario para dar vida al estilo, sino una consecuencia de la ruta que ha tomado la reflexión de Agustín. Sócrates y Platón habían enseñado a los antiguos a elaborar el pensamiento a través del diálogo entre los hombres y tampoco es por artificio que la obra filosófica de Platón se exprese en forma dialógica. El pensamiento de Agustín se forma en el diálogo con Dios: veremos inmediatamente la intimidad que la presencia de este interlocutor confiere a la conversación.

Unos cuantos capítulos más lejos, pregunta Agustín a Dios: “¿Qué eres tú para mí?[...]¿Y qué soy yo para tí para que me mandes que te ame...? [...] Dime por tus misericordias, Señor y Dios mío, qué eres para mí. Dí a mi alma: ‘Yo soy tu salud’[...] Pero díselo de modo que lo oiga. He aquí los oídos de mi corazón delante de tí...” (I 5 5). Al iniciar la redacción de las *Confesiones*, Agustín, maduro ya después del itinerario que va a describir en su obra y de la experiencia adquirida ulteriormente, interroga a Dios sobre su propio ser; interroga por su ser en su concreción: cuerpo, alma, historia individual. A través de la preocupación de Dios por él, va a descubrir el valor de su propia persona. En el presente, ya Agustín sabe cuál va a ser el contenido nocional de la respuesta: Dios es la salud de Agustín, pero desea que ésta embeba con mayor profundidad todas las energías de su alma; aspira a que la verdad, presente ya en la mente, se convierta con mayor radicalismo en impulso interior. Una aspiración tal mantiene siempre despierta la in-

quietud y conduce a una búsqueda constante. La acción divina no sólo confiere luz a la mente: enriquece también las energías íntimas del corazón.

En los capítulos que van a seguir, deberemos estudiar el itinerario de la juventud de Agustín. Lo veremos preguntándose también entonces por su destino personal, pero en la etapa presente está sobrecogido de angustia. Sólo la verdad, a la que llegará a través de largas y dolorosas luchas, librárá a su persona del caos, al hacerle descubrir el sentido de la vida.

Muchos puntos de contacto encontramos entre el camino de Agustín y el que sigue la corriente existencialista contemporánea. También para el pensador existencialista la verdad debe conferir proximidad, calor, significación. También él aspira a llegar a la realidad con todo su ser y no sólo con su razón especulativa. Pero encontramos también diferencias. Por lo pronto, mientras el existencialista descubre su propio ser al descubrir el ser del mundo (Heidegger), Agustín se descubre al descubrir a Dios<sup>5</sup>.

Otras diferencias encontraremos más adelante.

Finalmente, algunas frases del texto nos permitirán comenzar a precisar el sentido del término 'confesión', y así, analizar los motivos que impelen a Agustín a escribir. "Confíesote, Señor de los cielos y tierra, alabándote por mis comienzos y mi infancia[...] ¿De dónde podía venir un tal animal, sino de tí, Señor?[...] ¿Por ventura hay otra vena por donde corra a nosotros el ser y el vivir, fuera de la que tú causas en nosotros, Señor...?" (I 6 10). La confesión es aquí alabanza del Señor por los bienes recibidos: la vida en su origen y en su presencia actual en Agustín es don de Dios y Agustín debe agradecerla<sup>6</sup>. Un primer motivo de la redacción de la obra es expresar esta gratitud.

## 2

## La lectura de Cicerón y sus consecuencias

Al leer el *Hortensio* de Cicerón, Agustín va a experimentar la primera sacudida intensa de su vida. Debemos comenzar este capítulo por el estudio del conflictivo ambiente interior en que lee Agustín. Analizaremos luego la lectura misma, presentando un esquema del contenido de la obra. Terminaremos el capítulo examinando las consecuencias que tal lectura provocó en Agustín, en particular, su adhesión al maniqueísmo.

## 2.1. Conflictos de la juventud de Agustín

“Hubo un tiempo en mi adolescencia en que ardí en deseos de hartarme de las cosas más bajas, y osé envilecerme con varios y sombríos amores...” declara Agustín al iniciar el relato de sus conflictos juveniles (II 1 1).

¿Qué razones llevan a Agustín a recordar y exponer ante el público este período turbio de su vida? Él mismo se explica sobre este punto y nos indica con ello un nuevo motivo de la redacción de su obra: “Por amor de tu amor hago esto, (Dios mío), recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaños,[...] y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando apartado de tí, uno, me desvanecí en muchas cosas” (Ibid.). El lenguaje de Agustín describe una experiencia personal precisa. El recuerdo dolorido de las faltas pasadas es preparación para que Dios unifique en el presente su alma, que está aún dispersa por el impacto de aquéllas. Por una reflexión existencial, Agustín ha observado

la modificación que produce el arrepentimiento en el dinamismo del alma: es reflexión existencial porque tiene como punto de partida una experiencia que es anterior a la comprensión conceptual de la estructura del alma.

“¿A quién cuento yo esto (los desórdenes de su adolescencia)?” se pregunta más adelante Agustín. La respuesta nos señala un tercer motivo de la actividad literaria: “En tu presencia cuento estas cosas a los de mi linaje, el género humano[...] para que yo y quien lo leyere reflexionemos de qué profundo abismo hemos de clamar a tí” (II 3 5). Agustín ha sido liberado por Dios de las faltas pasadas: nos repite que necesita aún reflexionar sobre aquellas faltas y nos dice además que su experiencia puede dar luz a los demás hombres: en su propia historia se muestra la condición humana y su experiencia posee así valor universal. Por eso escribe su obra.

Los padres de Agustín desean que llegue a una situación ventajosa y lo envían a estudiar, primero a Madaura, ciudad cercana de la residencia familiar, y luego a Cartago, la gran capital de África del Norte (Ibid.; III 1 1). Agustín tiene dieciocho años (III 4 7). Al instalarse en la gran ciudad africana, que era reputada por su voluptuosidad, su temperamento ardiente se estimula. Ávido de sensaciones, busca el amor carnal y lo encuentra. “Me até alegre con dolorosos lazos”. Pero el corazón no está satisfecho: “fuí azotado con las varas ardientes de hierro de los celos, sospechas, temores, iras y pependencias” (III 1 1). En este clima interior va a leer a Cicerón.

## 2.2. La lectura del “Hortensio” de Cicerón

Los estudios en Cartago tenían por objetivo “sobresalir en las contiendas del foro” (III 3 6); era el foro un lugar público

donde se discutían los asuntos administrativos y judiciales. Para actuar en él, los jóvenes recibían una formación retórica y política, en la cual no parecen haberse abordado problemas filosóficos<sup>7</sup>. Tenían como base los estudios la lectura de algunos grandes textos clásicos.

Siguiendo el orden estipulado, Agustín entra en contacto con el *Hortensio* de Cicerón y lo lee ardorosamente. El texto del *Hortensio* no ha llegado hasta nosotros, pero conocemos sus ideas principales por los fragmentos que Agustín ha transcrito en diversos pasajes de sus obras. Era un diálogo compuesto a raíz de la derrota de Pompeyo<sup>8</sup>, de quien Cicerón era cálido partidario. Fracasado en sus aspiraciones políticas, el célebre orador busca en la filosofía el estímulo y el sostén que le habían sido negados en el trato con los hombres. En el *Hortensio* se reflejan tanto sus dolores, como el poderoso aliento que ha recibido de la meditación filosófica: dicho diálogo es una persuasiva invitación a dejar los placeres y las ambiciones, que no extinguen la sed del alma, y a buscar la sabiduría, que nos muestra el camino de la verdadera felicidad (Ver Apéndice I A).

La lectura del *Hortensio sacude intensamente a Agustín*: no se interesa tanto por el estilo del opúsculo, como solían hacer los estudiantes, cuanto por su contenido (III 4 7). Hemos visto que está hastiado de la vida licenciosa que lleva y atraviesa una crisis: busca la felicidad en los placeres, pero los sinsabores atormentan su corazón. La lectura actúa como un reactivo que hace brotar fuentes primigenias y ocultas: "Semejante libro [...] mudó mis votos y deseos" (Ibid.).

El contenido de la experiencia es *la búsqueda de la inmortalidad de la sabiduría*: ante esta luz nueva, aparecen como viles las esperanzas que había sustentado hasta entonces (Ibid.). Con

vehemencia, Agustín no desea abrazar esta o aquella secta, sino la sabiduría misma, dondequiera que estuviere (III 4 8). La experiencia de Agustín no está ligada al contenido particular de los conceptos, tales como son transmitidos por las diversas escuelas: es un proceso trascendente en el que el Ser mismo se ha manifestado y Agustín aspira a un contacto con Él, que sea más elevado que todas las especulaciones de las escuelas. Es un llamado enérgico a una vida más alta, que perdurará en su corazón a pesar de los extravíos de los años siguientes<sup>9</sup>.

Aparece en este momento un tema que es fruto de la reflexión de Agustín maduro sobre su vida pasada y que encontraremos repetidas veces. “¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia tí, ignorando yo lo que tú obrabas en mí!” (III 4 8)<sup>10</sup>. En la vida de Agustín hay una doble trama. Por una parte, una trama exterior que se muestra claramente a su conciencia y es tejida por sus proyectos y deseos deliberados: en este caso, el proyecto de prepararse para las disputas del foro y los deseos de amor carnal. Pero Dios teje en el interior de Agustín una trama diferente que sólo llegará a la conciencia de éste cuando él acceda a la luz plena: el incendio provocado por la lectura de Cicerón es una acción de Dios que prepara a Agustín para actitudes futuras.

Sólo una circunstancia enfría el ánimo de Agustín en estos momentos: el “no ver ahí (en el *Hortensio*) el nombre de Cristo”, ese nombre que él había bebido con piedad y ternura en la leche de su madre (Ibid.). A pesar de las dificultades que ofrece la interpretación en detalle de este pasaje<sup>11</sup>, puede vislumbrarse su sentido general. Alguna región del corazón de Agustín ha quedado insatisfecha: por su madre sabe con saber entrañable que la luz que guía a los hombres está vinculada con la persona

de Cristo y le extraña no encontrar en el fascinante diálogo de Cicerón ningún camino que conduzca hacia Cristo. La experiencia de Agustín ha sido religiosa: la trascendencia, tal como la percibe él en este momento, está ligada al mensaje cristiano<sup>12</sup>.

El paso siguiente que da Agustín confirma esta interpretación. Podría haberse esperado que para captar mejor el sentido de la experiencia provocada por el texto de Cicerón, hubiera acudido a la rica literatura filosófica de la Antigüedad. En vez de seguir esta ruta, decide aplicarse al estudio de las Santas Escrituras (III 5 9). El diálogo filosófico de Cicerón lo ha llevado a percibir realidades que van más allá de la filosofía.

Fracasa sin embargo en su propósito: su sensibilidad literaria, empapada de la dignidad del lenguaje ciceroniano, rechaza el estilo sencillo de la Escritura y su mente no logra penetrar en el interior del mensaje bíblico. La "hinchazón" de Agustín le impide ver que si la entrada de la Escritura es baja, su interior es sublime (Ibid.)<sup>13</sup>.

2.3. Consecuencias inmediatas: la entrega de Agustín a los maniqueos, sus luces y sus zozobras, su primer proyecto ontológico.

Se ha realizado un proceso de la mayor importancia en la vida de Agustín: un primer viraje que lo aparta del deslumbramiento por el mundo exterior y sus goces, y orienta las más vibrantes energías de su alma hacia la búsqueda de la sabiduría: "¡Oh verdad, verdad, cuán íntimamente suspiraban a tí los meollos de mi alma!" (III 6 10). Su corazón que estaba insatisfecho en medio de la vida disoluta de Cartago (III 1 1) ha despertado ahora y aspirará en adelante a llegar a la verdad permanente. Tardará largos años en alcanzar la meta, contraerá nuevas ataduras por el concubinato y el afán de honores, su inteligencia se

extraviará, pero el anhelo de los meollos del alma continuará actuando y conducirá finalmente a Agustín a la luz plena. Debemos estudiar ahora los primeros pasos de este sinuoso itinerario.

2.3.1. El fracaso del intento de leer las Escrituras *lleva a Agustín a la secta de los maniqueos*, con la que va a permanecer vinculado por unos nueve años. Desde el punto de vista de la doctrina de la secta, ha debido sentirse atraído por el hecho de que sus seguidores se presentaban como cristianos: “Estos nombres (de Dios Padre, de Cristo y del Espíritu Santo) no se apartaban de sus bocas” (III 6 10)<sup>14</sup>. Ha sido decisivo además el impacto del camino ofrecido por los maniqueos para llegar a la verdad: prometían liberar a sus adeptos de todo error y conducirlos hasta Dios por el simple uso de la razón y dejando de lado el peso odioso de la autoridad. Esta promesa, tan seductora para toda mente humana y en particular para un intelectual adolescente, cautiva el espíritu de Agustín<sup>15</sup>.

El maniqueísmo sostenía la existencia de dos principios autónomos y opuestos: el principio del bien y el del mal. Habían forjado una complicada cosmología, según la cual el sol y la luna eran parte de la sustancia divina y la luz debía ser adorada. Algunas alusiones a estas doctrinas hace Agustín en las *Confesiones*<sup>16</sup>. Aplicando su planteamiento racionalista, hacían mofa los maniqueos de la noción bíblica del hombre como imagen de Dios: afirmar que el hombre es imagen de Dios equivale a afirmar que Dios tiene cuerpo humano, con cabellos y uñas, y esto es absurdo; Agustín se perturba por esta objeción. Siguiendo a los maniqueos, ignora la existencia de la sustancia espiritual y concibe a Dios como una masa extendida en el espacio e infinita, limitada tan sólo por la masa opuesta del mal (III 7 12; V 10 20; VI 3 4).

“Aquellas cosas las creí”, declara Agustín (III 6 11): ha sido sinceramente maniqueo. Pero añade en seguida: “¡ay de mí, por qué grados fui conducido a las profundidades del infierno, un infierno de sufrimientos y de fiebre por falta de verdad...!” Esta anotación posee el mayor interés: Agustín ha entregado su confianza a los maniqueos, su inteligencia no percibe todavía dificultades insalvables en sus doctrinas, pero el corazón se adelanta a la reflexión consciente y sufre al no encontrar en la secta el alimento que buscaba.

Expone luego las causas de sus sufrimientos: “Todo, Dios mío,[...] por haberte buscado no con la inteligencia, por la cual quisiste que fuera superior a las bestias, sino siguiendo el sentido de la carne” (Ibid.). Busca a Dios, pero emplea un mal instrumento: no lo busca con la inteligencia espiritual, sino por medio de categorías espaciales elaboradas por los sentidos corporales. En varios pasajes de las *Confesiones* describirá Agustín en forma semejante el tipo de reflexión de aquella época; así en el capítulo siguiente declara: “Con la vista de los ojos sólo llegaba hasta los cuerpos y con la del alma hasta los fantasmas” (III 7 12): el término “fantasma” es usado aquí con su significado etimológico de imagen interior y extensa.

Esta especulación no acerca al hombre a Dios. Agustín termina el párrafo que comentamos señalando la razón ontológica de su ansiedad: “Tú eras más interior que lo más íntimo mío y más elevado que la más alta cumbre mía” (III 6 11)<sup>17</sup>. Dios está en el centro más íntimo del espíritu humano, orientándolo hacia la verdad y el bien, pero al mismo tiempo es más elevado que las más altas nociones y deseos que pueda formular el alma. Agustín se encuentra en una situación paradójica: Dios opera en su interior y lo invita a una vida más alta, pero él

busca a Dios con categorías espaciales absolutamente inadecuadas: de ahí su angustia y su fiebre. Agustín ha llegado a estas fórmulas por experiencias personales muy precisas<sup>18</sup>, pero todo el contexto de las *Confesiones* indica que les confiere un valor universal y aspira, al redactarlas, a descubrir una situación típica del hombre en general<sup>19</sup>.

2.3.2. *Un acontecimiento que conturba profundamente a Agustín* va a permitirnos percibir con nuevas precisiones el trabajo interior de su espíritu.

Terminados sus estudios de retórica en Cartago, regresa Agustín a su pueblo natal de Tagaste hacia fines del 374 y abre cátedra en él (IV 4 7). Tiene unos veinte años y vuelve a encontrar a un contemporáneo y antiguo condiscípulo suyo. Están guiados ambos por preocupaciones semejantes y se vinculan ahora con dulce amistad (Ibid.). Pero al cabo de un año muere el amigo y el corazón de Agustín se entenebrece. Tiene una sensibilidad rica y vivaz que se entrega con generosidad a sus amigos y restaura sus fuerzas en la conversación y en las discusiones con ellos<sup>20</sup>. Al desaparecer el amigo aquel, cuyo nombre no nos ha transmitido, siente Agustín su propia soledad con invencible angustia. Los lugares donde han estado juntos le son ahora odiosos: todo lo que mira le habla de la muerte y siente a la vez un inmenso tedio de vivir y el miedo de morir (IV 4 9; 6 11). Una nueva fibra ha sido tocada por la amistad: Agustín no es impelido ahora sólo por el deseo de alcanzar la sabiduría, que ha brotado en él al leer a Cicerón; ha descubierto la intimidad característica del amor personal, que vincula cálidamente todo el marco exterior de la vida con el ser amado<sup>21</sup> (Ver Apéndice I B).

La indagación metafísica surge inmediatamente. “Era yo para mí mismo una inmensa interrogación y preguntaba a mi alma

por qué estaba triste ella y me conturbaba tanto, y no sabía responderme nada. Y si yo le decía 'Espera en Dios', ella con razón no me obedecía, porque era más real y mejor aquel amigo carísimo que había perdido que el fantasma en quien se le ordenaba esperar" (IV 4 9)<sup>22</sup>.

Este párrafo describe los primeros pasos de un tipo de reflexión propio de Agustín. El estímulo que pone en marcha al espíritu no proviene del interés especulativo de la inteligencia, sino de la necesidad de luz para calmar y orientar la congoja del corazón. No se trata en primer lugar de elaborar una teoría del alma humana que pueda aplicarse a la generalidad de los hombres y de poner para ello de lado la angustia personal y todas las notas individuales del pensador. Agustín inquiere el por qué de su turbación y, para ello, abarca con la mirada a toda su persona, con sus movimientos más individuales, su dolor punzante, sus relaciones con los amigos. Si no le satisface la exhortación que se dirige a sí mismo de esperar en Dios, no es porque tenga por entonces dificultades especulativas frente a la noción de Dios que le ofrecen los maniqueos. Es más bien porque el corazón percibe la irrealidad del contenido de esta noción que no puede enfrentarse a la realidad intensa con que se presenta el recuerdo del amigo desaparecido<sup>23</sup>.

Al redactar las *Confesiones*, Agustín maduro reflexiona nuevamente sobre la pesadumbre de los veinte años y se pregunta otra vez cuál fue su causa. Ahora está ya en condiciones de responder: el alma quiere descansar en las cosas que ama, pero las cosas nacen y mueren y el alma que se aprisiona por el amor de ellas, se siente despedazar cuando las pierde; el ser humano debe amar al Señor y al amigo en Él y al enemigo por Él y sólo así, el amar a Aquel a quien no puede perderse,

no perderá al amigo (IV 10 15; IV 6 11; IV 9 14)<sup>24</sup>. No puede encarecerse suficientemente la densidad de esta conclusión: si Agustín a los veinte años no ha acertado a percibir la causa de la inmensa turbación de su espíritu, es porque sus amores estaban mal distribuidos. La lucidez de la inteligencia está condicionada por el recto orden de los amores<sup>25</sup>.

En contra de lo que podría esperarse, la impotencia del sistema maniqueo para resolver la congoja de Agustín no quebranta la confianza que éste tiene puesta en la secta. La agitación de ciertas regiones profundas con motivo de la muerte del amigo, la falta de respuesta a las interrogaciones que se ha planteado Agustín, el vacío desolador que siente en su ciudad natal lo inducen a dejar Tagaste e instalarse nuevamente en Cartago (IV 7 12), pero no intervienen en sus decisiones frente al sentido total de la existencia. Más bien que una premisa que sirva de punto de partida al pensamiento, crean un ambiente de inquietudes y anhelos, en el que se va a desarrollar la reflexión.

2.3.3. De regreso en la capital africana, continuará Agustín dedicado a la tarea docente<sup>26</sup>. Está siempre vinculado a los maniqueos y el texto de las *Confesiones* expone sus preocupaciones especulativas en el seno de la secta.

Agustín no se limita a recibir y aprobar las doctrinas que recibe: antes bien, reflexiona sobre ellas y *trata de llegar a una síntesis personal*. A los veintiséis o veintisiete años escribe su primera obra *De pulchro et apto* (Sobre lo bello y lo adecuado) en la que vierte el fruto de sus meditaciones. No la conocemos: a Agustín mismo se le había extraviado cuando redacta las *Confesiones*, pero resume en este libro algunas ideas capitales del primero (IV 13 20, 15 27).

Se ha preguntado Agustín en el círculo de sus amigos qué es la belleza, cuál es su relación con el amor, qué es lo que nos atrae en las cosas que amamos (IV 13 20)<sup>27</sup>. Ha comenzado el *De pulchro et apto* indagando la primera cuestión, qué es la belleza; el texto de las *Confesiones* nos ofrece sólo datos muy someros sobre esta etapa del pensamiento: era quizá la parte menos original. Distingue en las cosas que amamos lo bello de lo adecuado; lo bello es lo que “conviene consigo mismo”: las cosas son bellas por estar constituidas por un conjunto de elementos a la vez dispares y coordinados en una totalidad superior; lo adecuado es lo que “conviene con otro”, como la parte del cuerpo con el cuerpo mismo o el calzado con el pie (IV 13 20, 15 24)<sup>28</sup>. Observa Agustín en las *Confesiones* que esta especulación se detenía en las formas corpóreas (IV 15 24)<sup>29</sup>.

El problema de la belleza tiene íntima relación con el del alma; en efecto, ésta se enciende en amor al ver seres bellos y el amor la conduce unas veces a altas cumbres y la arrastra, otras, a viles actitudes<sup>30</sup>. Agustín pasa así del estudio de la belleza al de la naturaleza del alma. Considera el alma dividida en dos partes, una luminosa, portadora de amor, y la otra irracional, portadora de discordia: guiado por el dualismo y el materialismo maniqueos, concibe estas partes como autónomas y extensas (IV 15 24)<sup>31</sup>. Designa Agustín a la primera con el nombre de “mónada” y se la representa como una mente sin sexo, que es sede de la verdad y del sumo bien (Ibid.). Esta parte del alma es por naturaleza igual a Dios: en consecuencia, como el alma sufre variaciones, juzga Agustín que Dios también es variable (IV 15 26). Llama “díada” a la segunda parte: no procede ésta de Dios, pero es sustancia con vida verdadera y es el principio de la ira en los crímenes y de los apetitos en las deshonestidades: no sabe todavía Agustín que el mal no es

sustancia y confiere realidad autónoma a los dos movimientos que observa en su interior (IV 15 24)<sup>32</sup>.

Dos o tres años más tarde, Agustín percibe nuevas consecuencias de las tesis de su primera obra: cuando Agustín peca, no es él quien peca, sino cierto ser extraño que está en él (V 10 18)<sup>33</sup>. Con tal teoría desaparece el sentido de responsabilidad y Agustín se deleita considerándose exento de culpa.

2.3.4. Antes de iniciar el estudio de la etapa siguiente, *recapitulemos* y eventualmente *amplieemos* los datos que arrojan los textos analizados sobre *la situación interior de Agustín* en el momento en que su adhesión a la mentalidad maniquea ha alcanzado el más alto desarrollo.

Está Agustín deslumbrado por la promesa maniquea de explicar todo el universo y la vida por categorías exactas y sensibles. Más profundamente, no percibe la diferencia entre su propia mente y la mente divina, no sabe que “nuestra mente no es el sumo e inmutable bien” (IV 15 24)<sup>34</sup>.

La reflexión de Agustín se mueve dentro de las categorías espaciales de los maniqueos: sólo lo extenso es real para ellos; veremos que permanecerá atado a esta tesis varios años después de haber roto con la secta<sup>35</sup>.

Dentro de los marcos de la metafísica maniquea, Agustín ha elaborado una doctrina del alma, en que ésta aparece también dividida en dos regiones autónomas y opuestas: se identifica él con la parte luminosa de su alma y se siente satisfecho de poderse considerar exento de pecado.

Pero un análisis preciso nos hace descubrir dos movimientos que están reprimidos en el interior de Agustín.

La absorción de la mente por las categorías espaciales inhibe

ciertas congojas intensas y ciertas interrogaciones profundas; a raíz de la muerte de un amigo entrañable, ha quedado en claro que la noción de Dios sostenida por el maniqueísmo no ofrece respuesta al dolor atormentado de Agustín. Sin embargo, Agustín sigue fielmente adherido a la secta.

Por otra parte, Agustín vive en concubinato desde años atrás y percibe el desorden de su vinculación con la concubina: “experimenté... la distancia que había entre el vínculo conyugal, concluido en vista de la generación, y el pacto del amor libidinoso, en el que el niño nace contra el deseo de los padres...” (IV 2 2). Este desorden tan claramente percibido es, por cierto, opuesto al deseo de entregarse íntegramente a la búsqueda de la sabiduría. Pero la llamada a seguir una vía más alta, que Agustín ha escuchado al leer a Cicerón, queda encubierta al decirse Agustín que no es él quien peca, ni por lo tanto es él la causa del desorden. Más adelante, al debilitarse la presión que ejerce sobre él la metafísica maniquea, brotará nuevamente con fuerza en su conciencia el problema de la búsqueda de la sabiduría y del origen del mal<sup>36</sup>.

### 3

## La lectura de los libros platónicos, sus antecedentes y consecuencias

### 3.1. La crisis del maniqueísmo de Agustín

Llevados por la experiencia de algunos pensadores modernos, podríamos suponer que la presión interior de las congojas de

Agustín, que no pueden obtener respuesta satisfactoria dentro de los marcos de la doctrina maniquea, va finalmente a quebrar su adhesión a la secta. Pero el camino de Agustín es diferente.

Agustín está deslumbrado por las especulaciones cosmológicas de los maniqueos y los métodos exactos con que éstas se elaboran: todavía un par de años después de haber perdido la fe en el maniqueísmo, querrá resolver todos los problemas con la misma certeza con que ve que tres y siete son diez (VI 4 6). Es en este campo preciso que va a producirse su ruptura interior con la secta maniquea.

Había leído Agustín los escritos de los “filósofos” sobre las regiones del cielo y el curso de los astros, sabía que habían llegado a predecir con exactitud y mucha anticipación los eclipses del sol y de la luna (V 3 3-4) y que habían explicado la sucesión de las estaciones y los solsticios y equinoccios (V 3 6). También Manés, el fundador del maniqueísmo, había tratado sobre estos temas; Agustín compara sus afirmaciones con las de los “filósofos” y encuentra que los fenómenos explicados por éstos no habían sido esclarecidos por aquél, y aún quizá que había entre ellos discordancias importantes (Ibid.)<sup>37</sup>. El problema era grave porque Manés sostenía que la autoridad del Espíritu Santo residía plenamente en él: al escucharlo, los maniqueos creían, pues, seguir al Espíritu Santo mismo (V 5 8-9). Cuando Agustín consulta sus dudas con los maniqueos, le responden que si pudiera conversar con el obispo Fausto, éste las resolvería fácilmente y con toda claridad (VI 6 10).

Después de prolongada espera, llega un día el obispo y Agustín se entrevista con él. Inmediatamente percibe que era hombre de gran simpatía que hablaba con suma gracia. Pero en los nueve años transcurridos desde la lectura del *Hortensio*, Agustín

ha madurado y sabe ahora que no debe tenerse por verdadera una cosa porque se dice con elocuencia, ni por falsa porque suenen en forma descompuesta los signos que pronuncian los labios<sup>38</sup>. Observa así Agustín que la cultura de Fausto es muy débil (V 6 11), con modestia, no acepta discutir las cuestiones que le propone Agustín y reconoce su ignorancia en ellas (V 7 12). *El celo que había puesto Agustín en conocer las doctrinas maniqueas se quebranta en este momento*. Sin embargo, no se separa exteriormente de la secta, en espera de una luz más rica que permita una mejor elección (V 7 13).

Poco tiempo después, hacia mediados del 383, Agustín se decide a atravesar el mar e instalarse en Roma: piensa encontrar aquí mejores discípulos que en Cartago (V 8 14). La decepción sufrida en el maniqueísmo le hace mirar con interés las doctrinas de los filósofos académicos: sostenían éstos por aquella época que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre (V 10 10). Al año siguiente, gracias a sus amistades maniqueas, obtiene el cargo oficial de maestro de retórica en Milán, sede por entonces de la corte imperial (V 13 23).

### 3.2. La influencia de Ambrosio

Llegado a Milán, visita Agustín al célebre obispo Ambrosio: ha debido ser una visita protocolar del nuevo maestro de retórica al insigne prelado y eminente orador. Simpatiza con él por su afabilidad y asiste más tarde a sus predicaciones, no por el contenido de ellas, que le parece desdeñable, sino para poder juzgar por conocimiento directo la calidad de su oratoria (Ibid.).

“A él (a Ambrosio) era conducido yo por Tí sin saberlo, para ser conducido por él a Tí sabiéndolo” dirá Agustín en las *Confesiones*, juzgando en una fórmula apretada esta época de su vida (Ibid.). El tema de la doble trama de la vida de Agustín, que ya conocemos, adquiere aquí una nueva precisión: como ya nos ha dicho en otras ocasiones, Dios persigue sus propios fines y teje en la vida de Agustín una trama que es más profunda que la trama consciente tejida por él mismo; ahora nos manifiesta que los pasos decisivos y finales de esta trama divina serán dados por Agustín con pleno conocimiento y libertad.

Bajo la influencia de la oratoria y, en general, de la personalidad de Ambrosio y de algunas peripecias de la vida en Milán, Agustín irá liquidando la mayor parte de las dificultades que los maniqueos oponían a la doctrina de la Iglesia, hasta llegar al borde de una fe cristiana plena y consciente. Vamos a esbozar las diversas etapas que describe el texto de las *Confesiones*: muchos problemas existenciales están implicados en este proceso.

3.2.1. Atraído en un comienzo por los recursos oratorios de Ambrosio, Agustín se interesa gradualmente también por su doctrina y percibe que las objeciones de los maniqueos a las Escrituras no eran irresistibles, como él había creído (V 14 24). Trata de encontrar por sus propias fuerzas el error de los maniqueos, pero fracasa, por no poder concebir la sustancia espiritual: *sigue creyendo que todo ser real, aún el ser divino, es extenso*. Ya prefiere algunos filósofos a los maniqueos, pero no se entrega a ellos porque ignoraban el nombre saludable de Cristo: es una convicción permanente de Agustín que la sabiduría debe apoyarse en Cristo. Decide romper definitivamente con los maniqueos y ser catecúmeno de la Iglesia Católica, como le habían aconsejado sus padres, hasta que brille una luz cierta que pueda orientar sus pasos

(V 14 25). Agustín está en grave peligro y llega a desesperar de encontrar la verdad (VI 1 1).

3.2.2. A través de la predicación de Ambrosio se da cuenta, algo después, de que la doctrina del hombre creado a imagen de Dios no implicaba, en la enseñanza de la Iglesia, que Dios tuviera figura humana, como objetaban los maniqueos (VI 3 4). Todavía no consideraba a la Iglesia como maestra de verdad, pero advierte la falsedad de las acusaciones que él le hacía en otra época y se alegra de ello (VI 4 5). *Retiene sin embargo su corazón de todo su asentimiento*: está dolido por su fracaso con los maniqueos y teme caer en un nuevo precipicio. Agustín está prendado todavía del ideal de inteligibilidad matemática y desea estar seguro de todas las cosas corporales o espirituales como de que dos y tres son cinco (VI 4 6).

Desde los primeros sermones que escucha el Obispo de Milán, Agustín compara la suavidad de su oratoria y la erudición y solidez de su doctrina con la prédica festiva y cautivante, pero vacía, de Fausto (V 13 23). Medita ahora dentro del ambiente creado en su espíritu por la personalidad paternal y vigorosa de Ambrosio, pero, como hemos visto, avanza con cautela.

3.2.3. El paso siguiente va a ser dado por la reflexión. Observa Agustín que en la Iglesia se manda con modestia creer en lo que no se demuestra, sea porque no existen pruebas, sea porque no hay sujeto que pueda exponerlas, mientras que los maniqueos se burlaban de la fe y prometían temerariamente llevar a la ciencia, pero luego imponían muchas fábulas absurdas, en las que había que creer porque no podían ser demostradas (VI 5 7). *Descubre ahora Agustín las condiciones sociales de la vida intelectual*, sin haberlas jamás visto, creemos tantas cosas sobre la historia de las gentes, sobre ciudades y lugares lejanos, sobre

nuestro propio origen; escuchamos para ello a nuestros amigos, a los médicos, a nuestros padres (Ibid.)<sup>39</sup>.

Este paso es de gran importancia: Agustín comienza a dirigir su atención hacia los factores humanos, psicológicos y sociales, que concurren en la elaboración del pensamiento. Como consecuencia, va a declinar paulatinamente el afán de explicar la vida por un sistema cosmológico intemporal conocido con certeza matemática. El camino que ha emprendido tendrá sus altibajos<sup>40</sup>, pero la orientación de conjunto va a ser constante.

3.2.4. Un incidente de apariencia banal en las calles de Milán señala otro hito en la marcha de Agustín y nos descubre motivaciones que no habían sido expuestas explícitamente hasta ahora en los textos que hemos comentado.

Nos relata Agustín su encuentro con un mendigo alegre que chancea: poniendo marco a esta escena fugaz, ha descrito previamente su situación anímica en esta época. Más adelante expone las reflexiones profundas que provoca en él dicho encuentro (VI 6 9).

Agustín desea con vehemencia recibir honores, poseer riquezas y contraer un matrimonio ventajoso (Ibid.). Desde su primera estada en Cartago, Agustín vive en concubinato con una mujer cuyo nombre no nos ha trasmitido. Se separa de ella en Milán, algún tiempo después de la escena que comentamos, para poder aspirar a contraer matrimonio (ver IV 2 2 y VI 15 25). De esta unión había tenido un hijo, llamado Adeodato, que permanecerá con Agustín y morirá joven. Para juzgar la actitud de Agustín en esta materia, debe tenerse en cuenta que la ley romana prohibía el matrimonio con personas de condición social inferior, como parece haber sido la madre de Adeodato, pero daba carácter legal al concubinato, siempre que el varón no tuviera

esposa legítima: era una unión autorizada, de orden inferior<sup>41</sup>. Estos apetitos le provocaban amargas dificultades y su corazón siente vivos dolores. En el texto de las *Confesiones*, Agustín ve en estos dolores la mano de Dios que lo invita a convertirse a Él y sanar así de sus heridas. En su situación de orador oficial de la ciudad de Milán, debía pronunciar por entonces un elogio del Emperador, en el que iba a mentir mucho. Era Emperador en esa época Valentiniano II, que había sido proclamado Augusto a raíz de la muerte de su padre Valentiniano I en noviembre de 375, cuando contaba apenas cuatro años de edad. Courcelle piensa que el panegírico ha debido ser pronunciado en noviembre del 385, con ocasión de las fiestas del décimo aniversario del reinado del Emperador. No se ha conservado el texto del discurso, pero un panegírico pronunciado ante la corte debía por fuerza elogiar las virtudes del adolescente Emperador y quizá con este motivo, ensalzar también la política de su madre, la regente Justina. En tales circunstancias se suelen exagerar mucho los méritos de las personas alabadas y, en el caso del joven Emperador, aún atribuirle virtudes ficticias. Como sugerirá algo más adelante el texto de las *Confesiones*<sup>42</sup>, Agustín medita dejar la enseñanza y obtener una situación administrativa que le permita alcanzar algún día grandes honores: un panegírico que elogiara en tono subido las virtudes del Emperador y de su régimen, le atraería sin duda la simpatía de la corte y le facilitaría la realización de sus deseos. Es en este estado de ánimo que va a tener lugar el encuentro con el mendigo.

Consideremos un momento las luces que arroja la descripción anterior sobre las motivaciones que impelen la vida de Agustín. Ha nacido Agustín en una oscura provincia del Imperio y en el seno de una familia de estrechos recursos. Por otra parte, es poseedor de una inteligencia brillante y de una rica afectividad

que le atrae grandes simpatías. Sus ambiciones son grandes también y utiliza sus múltiples amistades para elevarse en la escala social. Cuando ya había roto interiormente con el maniqueísmo, lo hemos visto obtener, gracias a influencias maniqueas, el cargo de maestro de retórica en Milán. Ahora medita aprovechar sus muchas amistades y el prestigio que pueda adquirir ante la Corte Imperial, para obtener una situación más alta. Hay un sello de "arribismo" en la vida de Agustín<sup>43</sup>. Pero en medio de tan prometedores proyectos, su corazón está atormentado y dolorido: la mano de Dios lo prepara para otros caminos.

El encuentro mismo con el mendigo que se divierte jocosamente es relatado en términos sucintos por Agustín, para detenerse en la exposición del choque emotivo y de las reflexiones que el incidente provoca en él. Gime Agustín al ver la alegría del mendigo y comunica sus impresiones a los amigos que lo acompañan. Todas sus locuras le provocan múltiples sufrimientos; todos los esfuerzos que hace, aguijoneado por sus apetitos, lo afligen y aumentan su infortunio y no están orientados a otra cosa que a conseguir una tranquila alegría: el mendigo aquel la había obtenido ya, en una medida que él quizás nunca alcanzaría. Lo que había conseguido éste con unas cuantas monedillas de limosna, era lo mismo que Agustín buscaba por rodeos y recodos tan fatigantes, a saber, un poco de felicidad temporal (VI 6 9). El mendigo digeriría aquella misma noche su embriaguez, mientras Agustín había ya dormido con ella y se había levantado con ella y volvería a dormir y a levantarse con ella por nadie sabe cuántos días (VI 6 10).

Quebrado ya el deslumbramiento por las especulaciones físicas y matemáticas que habían absorbido por tanto tiempo a Agustín, la angustia provocada por el incidente de Milán no va a con-

tenerse hasta haber encontrado la solución del problema de la existencia. Por lo pronto comparte su tormento con sus amigos y discípulos Alipio y Nebridio<sup>44</sup>. "Eran tres bocas hambrientas que mutuamente se trasmitían la indigencia" (VI 10 17). Cada vez que sus acciones les provocan amarguras, quieren averiguar por qué padecen tanto, pero se interponen las tinieblas y no logran llegar a la luz y se preguntan: "¿cuánto tiempo durará esto?", pero no renuncian a seguir persiguiendo ventajas sociales porque no ven nada cierto a lo cual pudieran atenerse, una vez que hubieran renunciado a ellas (Ibid.).

3.2.5. Agustín entra ahora en sí y se asombra al recordar cuánto tiempo había pasado desde que, a los diecinueve años leyó a Cicerón y empezó a arder en el deseo de la sabiduría y se propuso, hallada ésta, abandonar las vanas y mendaces esperanzas de los apetitos. Tiene ya treinta años y se encuentra en el mismo lodazal, ávido de disfrutar de los mismos goces presentes, que huyen y lo disipan.

En una página dramática muy hermosa, describe la perplejidad en que se encuentra y la lucha interior entre su antigua vida y la magna esperanza que ha aparecido en el horizonte al calor de la predicación de Ambrosio. La fe católica no enseña las doctrinas absurdas que él le achacaba, debe dedicar tiempo a estudiarla y entregarse a la investigación de la verdad, ante la incertidumbre de la muerte que puede llegar a en cualquier momento. Pero por otra parte, debe emplear buena parte de su tiempo en cultivar la amistad de amigos poderosos, que pueden conseguirle una situación ventajosa en la administración pública; podrá entonces contraer matrimonio con una dama que tenga algunos recursos y le haga menos onerosa la vida, no debe arriesgarse a dejar las cosas del siglo que tienen su

encanto, pues sería vergonzoso volver de nuevo a ellas (VI 11 18-19).

3.2.6. Agustín ofrece en los ocho primeros capítulos del libro VII *una amplia síntesis del estado de su espíritu*, y particularmente de su inteligencia, *en la áspera etapa final de la crisis*.

3.2.6.1. Ha huído siempre de concebir a Dios en la figura de cuerpo humano y se alegra de haber encontrado tal actitud confirmada por la fe de la Iglesia Católica. Se esfuerza por concebirlo como el sumo, el único y verdadero Dios y con toda su médula lo cree incorruptible e inmutable. Pero no logra percibir cuál es el fundamento de esta creencia, porque *piensa siempre que Dios es un ser corpóreo*, interior al mundo y difundido hasta el infinito por los espacios: todo lo que estaba privado de categorías espaciales le parecía no ser nada, ni aún siquiera vacío (VII 1 1). La reflexión de Agustín no se libera de tales categorías espaciales, su espíritu se mueve entre imágenes semejantes a las que contemplan sus ojos y no advierte que la energía misma con que forma esas imágenes no es espacial (VII 1 2)<sup>45</sup>. Subyace a esta observación un tema capital de la epistemología agustiniana: si nuestras sensaciones no se detienen en las imágenes sensibles y nos permiten aprehender las cosas exteriores mismas, es porque el alma espiritual opera a través de ellas y, precisamente por ser espiritual, las trasciende y llega a las cosas mismas. Si Agustín hubiera analizado entonces esta operación, habría descubierto la existencia de la sustancia espiritual en su propia alma<sup>46</sup>.

3.2.6.2. Le *preocupa nuevamente el problema del mal*, pero no logra averiguar la causa que lo produce: en particular, no llega a conciliar su existencia con la inalterabilidad de Dios Creador. Pero rechaza ahora las tesis maniqueas, que preferían aceptar que Dios pudiera sufrir modificaciones por el mal antes que

reconocerse a sí mismos capaces de obrar el mal (VII 3 4)<sup>47</sup>. Agustín corrige así sus posiciones de la época maniquea y acoge la posibilidad de que el hombre mismo sea causante del mal: el sentido de la responsabilidad moral comienza a despertar en él.

Un paso adelante da Agustín al tratar de “captar lo que escuchaba”: a saber, que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos (VII 3 5). Era éste uno de los puntos esenciales de la doctrina de Ambrosio y Agustín ha debido escucharlo en la predicación del obispo<sup>48</sup>. La conciencia de tener una voluntad es en estos momentos tan fuerte en él como la de vivir: cuando quiere o no quiere una cosa, está certísimo de que es él y no otro el que quiere o no quiere. Pero se pregunta quién ha podido poner en él la semilla del mal, si el Dios que lo ha creado es la misma bondad. Agustín reflexiona con todo su ser y se deprime y ahoga con esta dificultad (VII 3 5).

Ha entrado, pues, Agustín en su interior para verificar ahí las observaciones de Ambrosio y ha descubierto su voluntad libre. Su corazón se ha dejado ganar paulatinamente por la predicación del prelado y trata ahora de resolver sus problemas con las luces que ella le da. Pero la inteligencia crítica conserva siempre en Agustín sus derechos: al concebir siempre el mal como una masa extensa, no acierta a resolver el problema de su origen y se llena de dolor y angustia (VII 3 5; 5 7).

Está devorado Agustín por el temor de la muerte y por la zozobra de no haber hallado la verdad. Pero a través de estas luchas, su corazón se embebe cada día más de la doctrina católica y se adhiere sólidamente a la fe de la Iglesia (VII 5 7). Esta adhesión no lo libera sin embargo de la angustia; antes bien, parece intensificarla, pues Agustín relata una vez más, en términos

aún más enérgicos, el tumulto de su alma y los dolores de parto de su corazón (VII 7 11).

3.2.6.3. Termina Agustín la exposición de la etapa culminante de la crisis *juzgando la situación de entonces, tal como se presenta a su mirada madura* al redactar las *Confesiones*. “La luz de mis ojos no estaba conmigo, dice, porque ella estaba dentro y yo fuera, ella no ocupaba lugar alguno y yo fijaba mi atención en las cosas que ocupan lugar” (Ibid.). Se apoya en un tema que ya conocemos: la luz de su mente es espiritual e interior, pero Agustín no se detiene a observarla y dirige su atención a los objetos exteriores y extensos, abrigando falsas esperanzas de encontrar en ellos la solución de sus problemas. La razón metafísica de tal actitud se aprehende fácilmente dentro del contexto: Agustín no se ha liberado de las categorías espaciales de los maniqueos.

El texto de las *Confesiones* señala además como causa del fracaso de sus esfuerzos, la falsa situación existencial en que Agustín se ha colocado. Él es superior a las cosas materiales, pero inferior a Dios: así como estas cosas deben estar sometidas a Agustín, Agustín debe estar sometido a Dios. Agustín es imagen de Dios, ha debido servir a Dios y dominar su cuerpo: este es el lugar en que debe colocarse para alcanzar la salud. Pero habiéndose rebelado contra Dios, las cosas exteriores se han puesto sobre él, lo oprimen y no le dan descanso (Ibid.).

Un término del final del párrafo que comentamos, nos permite captar el origen de tal situación falsa: Agustín está separado de Dios por su “hinchazón” y su rostro, inflado en extremo, mantiene encerrados a sus ojos (Ibid.)<sup>49</sup>. La hinchazón es la actitud del hombre que, cegado por el orgullo, se empeña en

resolver por sus solas fuerzas el conjunto de los problemas de la existencia. La actitud contrapuesta es la “confesión”, en la cual el hombre se reconoce creado a imagen de Dios y se dispone por la gratitud a recibir los dones divinos.

La descripción existencial que hace Agustín de la situación del hombre y de los trastornos que en ella provoca el pecado, y en particular la soberbia, ejercerá profunda influencia en el pensamiento cristiano. Más de mil años más tarde, a fines del siglo XVI, san Juan de la Cruz se hace eco de ella y desarrolla, guiado por su luz, las dos etapas del camino hacia la nueva vida radiante que se ofrece al ser humano: en la “noche del sentido” las cosas se someten al espíritu, en la “noche del espíritu” se somete el espíritu de Dios.

“Tú me agujoneabas con estímulos interiores, para que estuviese impaciente hasta que tú me fueses cierto por la mirada interior. Y bajaba mi hinchazón gracias a la mano secreta de tu medicina y la vida de mi mente, turbada y entenebrecida, iba sanando de día en día por el acre colirio de saludables dolores” (VII 8 12). Agustín ansía impacientemente resolver con certeza los problemas sobre la existencia de Dios y su relación con el mal. En su madurez notará que esta impaciencia era provocada por la mano divina y que los dolores que sufría ablandaban la dureza de su espíritu.

En este momento va a recibir una luz inesperada al leer los “libros platónicos”.

3.2.7. Echemos una mirada retrospectiva sobre el camino recorrido por Agustín desde el quebrantamiento de su confianza en los maniqueos.

La ruptura interior con los maniqueos, provocada por el fracaso de la entrevista con Fausto, deja por el momento intacta su estructura mental. En Roma sigue vinculado exteriormente con

la secta y continúa discurriendo sobre su conducta y su propia persona con categorías maniqueas: cuando pecamos, no somos nosotros los que pecamos, sino cierta naturaleza extraña la que peca en nosotros. El ideal de resolver todos los problemas de la existencia con una inteligibilidad de tipo matemático orientará todavía por un tiempo su reflexión. La dificultad de percibir que nuestra mente no es el sumo e inmutable bien, parece estar siempre presente en él. Este tipo de inteligencia, dirigido exclusivamente hacia las realidades extensas, hacia los "fantasmas" dirá Agustín, y que inhibe las percepciones profundas del corazón, va a resquebrajarse pronto y a dar lugar, a través de un oscuro y doloroso proceso, a un nuevo tipo de hombre pensante.

Por lo pronto, se interesa en Roma por el escepticismo de los académicos, que sostenían que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre: tal interés es expresión del desconcierto provocado en su ánimo por la quiebra de sus esperanzas en el maniqueísmo, que él había cultivado durante tanto tiempo<sup>50</sup>.

Trasladado a Milán, va a comenzar a actuar sobre él la influencia de la doctrina y de la persona de Ambrosio, que será decisiva. En un primer momento, percibe la falta de fundamento de los ataques maniqueos contra la Iglesia. Quedan destruidos así algunos prejuicios; en la atmósfera creada por la palabra paternal y firme de Ambrosio, advierte entonces el valor del testimonio humano -digamos en general: el sentido de los factores históricos y sociales- en la trasmisión de la verdad. En este momento ha debido captar, por lo menos implícitamente, que su mente no era el sumo bien, puesto que necesitaba del concurso de los demás para llegar a la luz. En tal estado de ánimo, las interrogaciones angustiadas y cálidas sobre su propia vida que

se suscitan por el encuentro con un mendigo, no van a ser inhibidas, como otrora la sacudida causada por la muerte de un amigo: por lo contrario, van a originar en Agustín un estado permanente de indagación y congoja, que sólo se apaciguará al llegar a una meta clara. Exquisitamente sensible y afectivo, Agustín comparte esta dolorosa expectación con dos discípulos e íntimos amigos suyos: la comunicación con los amigos se extiende ahora a un campo nuevo, el de las aspiraciones y necesidades íntimas de la existencia. Atraviesa un período de perplejidad; dos voluntades luchan en él<sup>51</sup>: una lo impele a entregarse a la búsqueda de la sabiduría que parece brillar en la doctrina católica, la otra lo mantiene atado a su afán por lograr una brillante situación humana.

La influencia de Ambrosio sigue actuando. En la etapa final de la crisis, Agustín cree con firmeza en la bondad y la providencia de Dios, en Cristo y en las Santas Escrituras, recomendadas por la autoridad de la Iglesia Católica. Pero está aún aprisionado por el materialismo de la ontología maniquea y no logra captar las enseñanzas de Ambrosio sobre la voluntad humana como origen del mal. Su dolor ante esta oscuridad es inmenso, pero sus gemidos confieren a su espíritu una docilidad nueva.

La actitud ha cambiado profundamente y comienza a esbozarse la personalidad de Agustín maduro. La reflexión intelectual conserva sus exigencias, pero el racionalismo de tipo matemático ha sido superado y se han roto las inhibiciones provocadas por él. Las necesidades íntimas del corazón han pasado al primer plano de la conciencia y provocan un vivo dolor al no verse satisfechas.

La lectura de “ciertos libros de los platónicos” va a dar una respuesta fulgurante a sus interrogaciones. La angustia se apaciguará, pero Agustín continuará siempre siendo un hombre de deseos: la búsqueda de una sabiduría más plena será permanente en él.

### 3.3. *La lectura de los autores neoplatónicos y el acceso al mundo inmaterial*

“Me procuraste por medio de un hombre hinchado con mostruosísima soberbia ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín” (VII 9 13). La crítica contemporánea ha podido establecer que Agustín ha leído en este momento algunos tratados de los filósofos neoplatónicos Plotino (203-270) y su discípulo Porfirio (232-304), traducidos del griego al latín y quizás adaptados a la doctrina cristiana por Mario Victorino. Agustín alude a esta traducción en VIII 2 3. Mario Victorino era un orador nacido en África hacia 300 y convertido al Cristianismo hacia 355. Puede verse un bosquejo de su vida, que tiene varios puntos de contacto con la de Agustín, en VIII 2 3-5. Su traducción de los neoplatónicos no ha llegado hasta nosotros<sup>52</sup>.

El texto de las *Confesiones* ofrece en seguida dos relatos de la lectura de sus consecuencias inmediatas. Son de naturaleza bastante diferente: el primero es sintético y comprende todo el capítulo 9 del libro VII; el segundo es analítico: comienza en el capítulo 10 y se extiende hasta el fin del mismo libro.

#### 3.3.1. *Exposición sintética de la lectura de los platónicos*

3.3.1.1. “En ellos leí, no ciertamente con estas palabras, pero sí en el mismo sentido y apoyado por muchas y diversas razones...” (VII 9 13). En esta primera exposición, Agustín va a

interpretar los resultados de su lectura a la luz del Prólogo del Evangelio de san Juan y de algunos pasajes de san Pablo<sup>53</sup>: sabe que los términos de los libros platónicos no son los mismos, pero afirma que la doctrina tiene sustancialmente el mismo sentido.

*Leyó en los platónicos la preexistencia del Verbo*, su Divinidad, la creación de todas las cosas y la iluminación de todo hombre por Él, el testimonio de la luz que ofrece el alma del hombre, sin ser ella misma la luz. *Pero no leyó ahí que el Verbo vino a su casa* y los suyos no le recibieron y que dio potestad de hacerse hijos de Dios a los que creyeren en Él (Ibid.). Lee también otras precisiones sobre la doctrina del Verbo, pero no que se hizo carne[...] se anonadó[...] y murió (VII 9 14)<sup>54</sup>.

Se apoya luego en algunos pasajes del Nuevo Testamento para explicar la ignorancia de la encarnación del Verbo por los filósofos: "Tú escondiste estas cosas a los sabios y las revelaste a los pequeñuelos" [...] "aunque conocen a Dios, no lo glorifican como a Dios ni le dan gracias[...] se oscurece su necio corazón y diciendo que son sabios, se hacen necios" (Ibid.).

3.3.1.2. La composición de estos párrafos permite discernir *dos etapas en el pensamiento de Agustín*. Al leer a los platónicos ha descubierto la eternidad del Verbo y la iluminación de los hombres por Él. En un segundo momento ha escrutado la Sagrada Escritura y ha hallado en ella nuevas verdades, que no habían sido captadas por aquellos autores: llega a conocer así la encarnación del Verbo y sus consecuencias<sup>55</sup>.

Al redactar las *Confesiones*, Agustín inquiera la causa de esta carencia de los filósofos y la encuentra en su actitud existencial: conocen a Dios, pero no le dan gracias; su corazón entonces se oscurece y sus pensamientos se desvanecen. Al haberse hecho

carne el Verbo y haber habitado entre los hombres, Dios ha mostrado la senda de la humildad y la manifiesta a los pequeños que aprenden la mansedumbre y la humildad de Jesús, pero la esconde a los sabios, que creen poseer una ciencia más sublime.

Cuando Agustín señala los principios cristianos que no encontró en los platónicos, responde implícitamente a ciertas aseveraciones de la polémica pagana de la época. Negaban muchos contemporáneos la originalidad del Cristianismo, sosteniendo que todo lo valioso que éste poseía, había sido plagiado de los autores griegos. Los polemistas cristianos respondían afirmando que los griegos se habían inspirado, a su vez, en los libros bíblicos, en particular en los Salmos y los Profetas. Ambas partes suponían que la doctrina judeocristiana y la filosofía pagana eran homogéneas entre sí y que el problema de sus relaciones mutuas se reducía a una cuestión de prioridad. Hoy se sabe que esta polémica reposaba sobre bases falsas: ambas corrientes son originales y ninguna depende de la otra en sus puntos de partida. Agustín deja de lado, en el párrafo que comentamos, la polémica de carácter histórico y se apoya exclusivamente en su experiencia personal: hay verdades capitales del Cristianismo que no están en los libros platónicos y que le fueron manifestadas solamente al leer las Escrituras. Sobre este punto se pueden ver las alusiones que hace Agustín a la polémica de Ambrosio con ciertos paganos en su *Epístola 31*, párrafo 8 (BAC: 148-9) y en su obra *De la doctrina cristiana* II 28 43 (BAC: 166-7). La *Epístola 31* fue escrita en 396 y los primeros libros sobre la *Doctrina Cristiana* en 397: ambos pasajes son, pues, anteriores a la redacción de las *Confesiones*, lo que prueba que Agustín ya conocía el tema al escribir los párrafos que comentamos. Son interesantes también las observaciones

ulteriores de Agustín en *La Ciudad de Dios* VIII 11 (BAC: 536-8). Para mayores datos sobre la polémica en su conjunto pueden consultarse los textos del martir Justino en su *Primera Apología* 44 8-9, escrita hacia 152 (BAC, Padres Apologistas Griegos: 230) y del polemista Taciano en su *Discurso contra los Griegos* 41 (hacia 170) (BAC, *Ibid.*: 626-7)<sup>56</sup>.

3.3.1.3. Si nos detenemos ahora a comparar lo que afirma Agustín haber encontrado en los libros platónicos con la doctrina desarrollada en los tratados de Plotino que han podido estar a su alcance, llegaremos a una conclusión que nos sorprenderá a primera vista: junto a muchas analogías entre las especulaciones del pensador griego y la doctrina cristiana de la Trinidad y la creación, *hay diferencias profundas entre ambas, que Agustín no parece haber percibido* al redactar la exposición sintética de su experiencia. Tal falla es particularmente extraña, porque en estas líneas se expresa el juicio de Agustín maduro, que ha encontrado ya otras diferencias básicas entre ambas doctrinas.

Las analogías entre las tres hipóstasis del universo de Plotino y las tres personas de la Trinidad cristiana se presentan a la primera lectura, pero si se intenta precisar la comparación e investigar para ello el dinamismo ontológico que anima a ambos sistemas, se descubre que las diferencias son radicales. Mientras que en la Trinidad cristiana las relaciones entre las tres personas son relaciones de amor y la creación es obra libre de la iniciativa divina, guiada por el amor, las tres hipóstasis de Plotino están gobernadas por el principio de que los seres miran sólo hacia arriba, hacia aquello que puede colmarlos, y que toda mirada hacia abajo es un desorden. El más alto principio, el Uno, no necesita de nada, no ama a nadie y está aislado en sí mismo. Los otros dos principios, la Inteligencia y el Alma,

miran hacia el Uno con amor, porque provienen de Él y se alimentan de su riqueza, pero no son mirados por Él. Tanto la producción de estos dos principios como la creación de las cosas no son obras de amor, sino frutos naturales de una madurez que necesita irradiar. Tampoco es el amor el que confiere individualidad a las cosas, sino el desorden del alma, que aspira a distinguirse y a separarse del Uno.

En esta situación, se impone preguntarse por qué Agustín no ha percibido estas diferencias o, con mayor precisión, cómo ha leído a Plotino.

En el estudio de la descripción analítica de la lectura, que vamos a emprender inmediatamente, trataremos de observar cómo aborda Agustín los escritos platónicos. Luego, al terminar el largo capítulo sobre esta lectura y recapitular los resultados obtenidos, propondremos una respuesta de conjunto a la interrogación.

### 3.3.2. *Descripción analítica de la lectura de los libros platónicos*

Los párrafos siguientes son una de las cumbres de toda la obra, en particular las tres ascensiones relatadas en VII 10 16, 17 23 y 20 26 y el capítulo final VII 21 27. Siguiendo el curso de los acontecimientos, Agustín describe los caminos por los que una nueva luz se manifiesta a su espíritu y le muestra realidades que no conocía, disipando así las tinieblas que lo oprimen, invitándolo a contemplar la Verdad misma y proporcionándole fundamentos para elaborar una nueva ontología.

Agustín mantiene vivo el recuerdo de su lectura y la descripción está llena de reminiscencias de ella: más aún, se ha podido comprobar que ha redactado algún párrafo teniendo a la vista varios pasajes de Plotino. En el comentario, daremos extractos

o resúmenes de los textos del pensador alejandrino, para compararlos con el relato de las *Confesiones* y percibir el trabajo interior que realiza Agustín en su lectura.

### 3.3.2.1. La *luz incommutable* y el *ser espiritual* (VII 10 16)

Como ha demostrado el P. Henry (1934: 111-15), *Agustín sigue de cerca*, en el primer capítulo de su análisis, *varios pasajes del tratado De lo bello de Plotino* (I 6)<sup>57</sup>. Damos a continuación los trozos de este tratado que más interesan a nuestro propósito<sup>58</sup>.

“*Él es causa de la Vida y de la Inteligencia y del Ser. Si alguien lo ve, ¡qué amor y qué deseos siente y cómo aspira a unirse a Él! ¡qué turbación acompañada de placer! Aquel que no lo ha visto puede tender a Él como hacia un bien. A aquel que lo ha visto le corresponde amarlo por su belleza, estar lleno de admiración y de placer y de tranquilo estupor y amarlo con verdadero amor...*” (E I 6 7).

“*Regresa a tí y mira... Si tienes contigo mismo un comercio puro, sin ningún obstáculo a tu unificación, ni nada exterior mezclado interiormente contigo mismo; si eres tú entero una luz verdadera, que carezca de magnitud y forma mensurables, [...] una luz absolutamente sin medida, porque es superior a toda medida y a toda cantidad: si te ves en ese estado, has llegado ya a ser una visión; ten confianza en tí mismo; en el lugar en que estás, te has elevado: ya no tienes necesidad de guía. Fija tu mirada y ve: este es el único ojo que ve la gran belleza[...]. Al subir, llegará primero a la Inteligencia y verá que en ella todas las cosas son bellas[...]. Lo que está más allá de lo bello, lo llamamos la naturaleza del bien[...]. El Bien está más allá de lo bello y es su fuente y su principio...*”.

Examinemos ahora el texto de Agustín. El párrafo es particularmente difícil: inspirada quizá en el estilo del tratado *De lo bello*, la redacción es abrupta, alude rápidamente a los diversos pasos del rico proceso interior, sin detenerse a sondearlos. Por contraste, nuestro examen deberá ser particularmente prolijo.

3.3.2.1.1. “Y amonestado de aquí a volver a mí mismo, *entré en mi interior guiado por Ti*; y púdelo hacer porque *Tú te hiciste mi ayuda*”. La expresión adverbial “de aquí” se refiere a las lecturas platónicas de las que viene tratando. Agustín sigue el camino indicado por Plotino y entra en su interior. No se contenta con imitar a Plotino y recorre el camino con sus propias fuerzas, llevando consigo el caudal de certezas que ya posee: son elocuentes en tal sentido los incisos “Guiados por Tí”, “Te hiciste mi ayuda”. En este punto se separa del sabio pagano, quien al llegar a su región interior, “ya no tiene necesidad de guía”: su espíritu entero es ahora una “luz verdadera” y la actitud necesaria para seguir ascendiendo es la “confianza en sí”; en tal contexto, el deseo de alcanzar la meta y el amor por ella son vehementes, pero la gratitud carece de sentido. Por lo contrario, al recorrer el camino apoyado en la fe en un Dios personal, radicalmente distinto de la criatura, Agustín no sólo se enciende en amor, sino repara que aún en las etapas más elevadas es conducido por la ayuda divina y que debe dar gracias en todo momento por esta ayuda.

3.3.2.1.2. “Entré y vi con el ojo de mi alma, cualquiera que él fuese, *sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz incommutable*, no ésta vulgar y visible a toda carne, que fuera del mismo género aunque más grande. No era esto aquella luz, sino algo muy diferente[...], ni estaba sobre mi mente como está el aceite sobre el agua o el cielo sobre la tierra, sino

*estaba sobre mí, por haberme hecho, y yo debajo, por haberme hecho ella”.*

Agustín relata la primera etapa de su descubrimiento. Al entrar en sí, siguiendo la invitación de Plotino, descubre él también una luz en su interior. No es una luz visible, sino algo muy diferente, una luz inconmutable. Hay un ligero desplazamiento de la ruta, con relación a la que sigue Plotino: mientras éste ve una luz superior a toda medida y cantidad, que por consiguiente deberá ser también inconmutable, Agustín dirige en primer lugar su mirada hacia la inconmutabilidad de la luz. Veremos más adelante, en VII 17 23, la importancia del desplazamiento indicado. En dicho párrafo y en general en los párrafos siguientes, Agustín analiza muchos puntos que quedan implícitos en el pasaje presente.

Por el momento no se detiene Agustín a examinar la ruta que lo ha llevado a tal hallazgo: siguiendo el ejemplo de Plotino, avanza con vehemencia hacia adelante. Su atención se dirige al lugar que ocupa la luz. En Plotino la luz se identifica hasta cierto punto con el alma misma (“eres tú entero una luz verdadera...”). La luz percibida por Agustín está “sobre” el ojo de su alma, “sobre” su mente. Esta elevación no es del orden de la elevación del aceite sobre el agua o del cielo sobre la tierra: la analogía que hace vislumbrarla es más bien la de la elevación del ojo del alma sobre los sentidos corporales; es una elevación de orden ontológico, no de orden espacial. Plotino ha señalado la presencia del Bien, fuente y principio de toda belleza, en la meta de la ascensión. Conducido por este ejemplo, Agustín continúa la ascensión y descubre que la luz inconmutable es el Dios creador mismo. En breve se mostrará que este descubrimiento va a quebrar en su base las categorías maniqueas que habían presidido hasta ahora el pensamiento de Agustín<sup>59</sup>.

Un órgano nuevo ha despertado al mirar la luz inconmutable: el ojo del alma. Pero Agustín tampoco se detiene por ahora a examinarlo (Ver VII 14 20).

“Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce. ¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios, por Tí suspiro día y noche...”.

Al llegar a este punto de su redacción, Agustín reflexiona unos instantes sobre el estrecho vínculo que percibe entre la verdad, la luz y la eternidad. El tema posee la mayor importancia, pero no podemos analizarlo en este momento: no conocemos todavía con precisión el sentido que Agustín confiere a dichos términos, en particular al de verdad, y deberemos esperar a que lo aclare en el curso del relato autobiográfico<sup>60</sup>.

Examinaremos solamente un par de expresiones. “La caridad es quien[...] conoce (esta luz)[...] Tú eres mi Dios...”. *La reflexión se mueve en el ámbito cristiano*. La luz que ha guiado a Agustín no es una luz trascendente pero impersonal, es el Dios creador mismo de que habla la revelación cristiana y su presencia sólo es aprehendida por el espíritu que responde con su propio amor a la corriente de amor que viene de Él.

3.3.2.1.3. “Tú me tomaste para que viera que *existía lo que había de ver* y que *aún no estaba yo en condiciones de ver*. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo vehementemente tus rayos sobre mí y *me estremecí de amor y de horror*”.

Siguiendo nuevamente el hilo de su historia interior, Agustín describe la etapa final de su ascensión y el fracaso que sufre en ella. Su inteligencia ha vislumbrado fugazmente la presencia de Dios, pero no ha podido detenerse en su contemplación

y ha percibido la fragilidad de sus fuerzas (Ver VII 17 23). Su vista ha sido herida enérgicamente en este rápido atisbo: el verbo latino “reverberare” tiene un sentido vigoroso, implica un golpe violento, que fustiga. El ímpetu de la luz recibida provoca en Agustín un estremecimiento “de amor y de horror”. La expresión se inspira de la “turbación acompañada de placer” y del “estupor y verdadero amor” de Plotino, pero es sensible la mayor energía del vocabulario de Agustín.

Estudios contemporáneos permiten comprobar la precisión de estas aco-taciones de Plotino y de Agustín. En un libro célebre, Rudolf Otto (1917) ha analizado por el método fenomenológico las componentes principales de la experiencia religiosa, sobre la base de materiales proporcionados por la Historia de las Religiones. Destaca dos rasgos fundamentales de esta experiencia: lo Santo se presenta como “tremendo” y como “fascinante”. Como *tremendo*, porque inquieta y angustia al hombre por una elevación, más exactamente, por una santidad que desconcierta las categorías usuales del pensamiento humano y las quiebra. En enérgica, a la par que armoniosa contraposición con este primer carácter, lo Santo aparece como *fascinante*: estremecida y acongojada por su presencia, la criatura es también sin embargo, atraída por su realidad misteriosa, en la que entrevé una fuente de regeneración y de vida plena.

Otto apunta que según las disposiciones personales y el contorno religioso y cultural del sujeto, estos rasgos se presentarán a niveles muy diferentes. No es pues extraño que Agustín confiera nuevo vigor y nueva significación a términos elaborados por él bajo la inspiración de Plotino: los ha traspuesto al nivel del mensaje cristiano.

Poniendo los términos “amor” y “horror” en el contexto de las *Confesiones* y confrontándolos con las conclusiones de Otto, la reacción de *amor* parece tener por causa la plenitud de ser y de bondad que ha entrevisto Agustín, que contrasta con los “fantasmas” que hasta entonces dominaban su espíritu; la de *horror*, su estado personal, disperso y endeble.

3.3.2.1.4. “Y advertí que me hallaba lejos de Tí *en la región de la desemejanza*, como si oyera tu voz de lo alto: ‘Manjar soy de grandes: crece y me comerás. No me mudarás tú en tí, como al manjar tu carne, sino tú te mudarás en mí’”.

La fórmula “región de la desemejanza” ha sido también tomada de Plotino. En el tratado *De la naturaleza y el origen de los males* (E I 8 13), designa el estado del alma que se aparta de la Belleza y del Bien y, en general, de los objetos inteligibles: entregada así al mal, cae el alma en un cenagal oscuro, se sumerge en el cuerpo y se sacia en la materia.

Como ha mostrado Gilson<sup>61</sup>, la fórmula tiene en Agustín un contenido a la vez *neoplatónico* y *bíblico*: si la Escritura no emplea el término “desemejanza”, sí afirma que el hombre ha sido creado “a imagen y semejanza” de Dios (Gen 1 26) y denuncia que por la soberbia, “se aleja de la inteligencia y se hace semejante a los jumentos insensatos”<sup>62</sup>, es decir, vagabundea fuera de sí en el reino de lo inestable, se aleja de su mansión que es la Eternidad Divina, pierde simultáneamente la semejanza con Dios y consigo mismo. La fórmula neoplatónica recibe así nuevos matices al entrar en contacto con la revelación bíblica.

En el pasaje que comentamos, Agustín, relata, pues, cómo, terminada la visión fugaz de la presencia divina, regresó a la absorción habitual por las preocupaciones materiales. Advierte entonces que se encuentra nuevamente desparramado fuera de sí y entregado al peso de su cuerpo<sup>63</sup>, alejado a la vez de la Luz divina y de sí mismo. Pero queda en él un intenso recuerdo de lo que ha percibido y sabe que debe crecer interiormente para poder nutrirse de la Verdad, que debe dejarse transformar por ella, para llegar así a la semejanza con Dios y consigo mismo.

“Y conocí que por causa de la iniquidad corregiste al hombre e hiciste que se secase mi alma como una tela de araña”.

Un pasaje de la Escritura (Sal 38 12)<sup>64</sup> ayuda a Agustín a exponer su experiencia: la causa de la aridez interior era a la vez el desorden instaurado por el pecado y la mano divina que lo invitaba a conocerse mejor. Conserva el término “corregiste al hombre” en su alcance universal para sugerir una vez más, siguiendo el propósito de las *Confesiones*, que su experiencia esclarece el sentido de la vida humana en general.

3.3.2.1.5. “Dije: ‘¿Por ventura no es nada la verdad, pues no se halla difundida por los espacios materiales finitos e infinitos?’ Y Tú me gritaste de lejos: ‘Al contrario, Yo soy el que soy’, y lo oí...”.

Ante el fracaso de la experiencia, Agustín se angustia nuevamente y se pregunta si esta verdad que ha entrevisto no es acaso nada, pues no está difundida por los espacios: en este momento de debilidad, sus antiguas categorías maniqueas agreden con nuevo ímpetu, invitando a Agustín a menospreciar los saludables efectos que ha dejado la fugaz ascensión y a regresar a la caótica situación inicial<sup>65</sup>.

Para explicar la llamada divina evocada por la frase siguiente, es importante precisar el sentido que recibe aquí el término “verdad”. Agustín ha concebido en otra época la verdad como difundida por los espacios: la verdad es la realidad sustancial que sostiene el universo, más aún, es Dios concebido por entonces como ser espacial. Ésta es la verdad que él busca y se sacude al comprobar que no está en los espacios y sufre la tentación de creer que no está en ninguna parte y de caer nuevamente en el escepticismo. Pero escucha en ese momento la llamada del Ser, que siendo inextenso, es precisamente la realidad plena:

el término verdad continúa significando una realidad sustancial, pero que es también ahora inextensa o espiritual. Es obvio que Agustín no sigue la tesis aristotélica, según la cual la verdad está en la mente y no en las cosas (Met VII 1027 b).

“Yo soy el que soy” es el nombre con que Dios se presenta a Moisés, en su primer encuentro (Exo 3 14)<sup>66</sup>. Al emplearlo en su redacción, Agustín proclama que, más que el Dios de los filósofos, fue el Dios vivo de la revelación cristiana el que se manifestó.

En esta última frase y en la siguiente, llega a su culminación el recio y hondo proceso descrito por el párrafo que comentamos.

3.3.2.1.6. “Lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda”.

Las tinieblas se disipan definitivamente ante esta comunicación y en Agustín no quedará en adelante lugar a duda sobre la realidad del Dios espiritual.

El órgano que escucha es el “corazón”: este término, que habíamos encontrado, expresando cierta intención programática, en el comienzo de la obra, reaparece ahora en una cima del relato autobiográfico. Insertado así en un rico contexto, podemos precisar el esbozo de su contenido, que propusimos anteriormente<sup>67</sup>.

Este corazón, cuya “inquietud” hemos percibido a lo largo del laborioso itinerario de Agustín, no es un órgano ciego, nutrido por aquellos ensueños y falsas certidumbres que dispensan de examinar críticamente la realidad: tal sentido romántico del término es extraño a Agustín. La ruta de Agustín está empapada de inteligencia, pero es una inteligencia que no persigue en

primer lugar formular juicios impersonales, sino que aspira ante todo a comprender el dinamismo del propio espíritu, para saberse situar ante Dios y ante el género humano.

Una segunda nota del término nos es dada por el hecho de que esta actitud a la que aspira, no es sólo de carácter cognoscitivo. Es un anhelo cargado de responsabilidad: el corazón impele a Agustín a insertarse con todas sus energías en la Verdad y escuchará con avidez la invitación de transformarse interiormente para estar en consonancia con ella<sup>68</sup>. El corazón, es pues, un órgano de decisión, que puede encauzar las fuerzas profundas de la persona.

Finalmente, el corazón “escucha”, acoge el llamado de la Verdad y responde a él. Agustín ha debido recorrer un largo itinerario antes de llegar a la atención interior que ahora posee, porque el corazón se entenebrece por la angustia (IV 4 9), se llena de inmundicia por los afectos desordenados (IV 6 11), se cierra a la luz y al calor (V 1 1: “corazones cerrados”). El corazón de Agustín ha comenzado por abrirse a la elocuencia de Ambrosio y más adelante también a su doctrina (V 14 24) y ahora escucha por vez primera y con energía incontenible el testimonio de la Verdad misma. Escucha este testimonio “interiormente”, porque Dios está donde se gusta la verdad, en lo más íntimo del corazón (IV 12 18)<sup>69</sup>. La respuesta del corazón es plena; en adelante no le queda lugar a duda sobre la realidad de la Verdad inextensa.

“Más fácilmente dudaría de que vivo que de la existencia de la Verdad, que es percibida ‘por la inteligencia de las cosas creadas’ (Rom 1 20)”.

Agustín sale del caos por la manifestación de la Verdad: en los próximos capítulos veremos cómo rehace su visión del mundo y de sí mismo a partir de ella. No es extraño que la conciencia

de que esta Verdad existe sea mayor que la de la propia existencia.

Más difícil de interpretar es la cita del Apóstol; ¿cómo puede afirmar Agustín, siguiendo a san Pablo, que la existencia de Dios es percibida “por la inteligencia de las cosas creadas”, si tales cosas creadas han sido un obstáculo en su camino, más que un alimento de su inteligencia?

El pasaje de san Pablo es clásico y ha ejercido decisiva influencia en la investigación filosófica de la existencia de Dios por los pensadores cristianos.

El ejemplo más célebre es quizá el de santo Tomás de Aquino, quien lo cita en su *Summa Theologiae*, para apoyar teológicamente la tesis de que la existencia de Dios es susceptible de ser demostrada, y exponer más adelante las diferentes vías por la que puede ser conocido filosóficamente dicha existencia a partir de la existencia de las criaturas visibles (ST I q.2 a.2 sed contra; a.3). Pero Agustín no cita a las criaturas visibles en el párrafo que estamos comentando y, en los textos que ya conocemos, las considera más bien como un tropiezo: deberemos preguntarnos si su interpretación de la frase del apóstol no difiere de la que dará Tomás.

Como quedará confirmado y precisado más tarde (VII 17 23), el ser creado que proporciona a Agustín el punto de partida de su meditación es su propio espíritu, considerado como ser real.

Termina así el relato de la primera ascensión realizada por Agustín, incitado por la lectura de los “libros platónicos” y guiado por la acción divina. No ha podido sostenerse en la contemplación de la Verdad percibida y se ha sentido en cierta manera frustrado. Sus antiguos hábitos maniqueos han provocado entonces una crisis, de la que Agustín sale triunfante, superando definitivamente el obstáculo al afirmarse en la certeza de haber conocido la Verdad inextensa y espiritual. En los párrafos si-

guientes, conducido por esta nueva certeza, examinará los problemas metafísicos que tanto lo habían atormentado.

### 3.3.2.2. *El ser absoluto y los seres mudables* (VII 11 17)

Después del áspero esfuerzo descrito en el párrafo anterior, Agustín entra ahora en un remanso: la nueva altura que ha adquirido le permite echar una mirada serena sobre las angustiosas interrogaciones de un pasado reciente.

Guiado por Plotino, investiga en primer lugar las relaciones que existen entre el ser absoluto, que se ha presentado con ímpetu a su espíritu, y los seres mudables captados por sus sentidos.

3.3.2.2.1. Guiado por Plotino, decimos; pero ya en el planteamiento inicial hay una modificación importante de la ontología de dicho maestro. En efecto, Plotino se niega a dar al más alto principio el nombre de Ser: tal principio no es el Ser, sino el generador del Ser (*E V 2 1*)<sup>70</sup>. Para salvaguardar su trascendencia, Plotino lo llama simplemente el Uno, a veces, el Primero, e intercala varios intermediarios entre Él y las cosas concretas. Agustín simplifica el esquema de Plotino, suprime los intermediarios, atribuye a Dios mismo la creación y la conservación del universo y le aplica, siguiendo el texto del *Éxodo*, el nombre de Ser. Esto implica una modificación profunda de la metafísica de Plotino. Como ha formulado con tanta precisión Gilson (1942, cap.: "La teología natural de santo Tomás"), *no elabora una metafísica del Uno*, como Plotino, *sino una metafísica del Ser*. Esta alteración, que puede parecer insignificante a una mirada superficial, trae consigo innumerables consecuencias en el inmenso campo de las relaciones entre Dios y las criaturas. En el presente acápite y en el siguiente estudiaremos algunas de ellas.

3.3.2.2. Agustín dirige ahora su mirada a las cosas que están debajo de Dios y se pregunta qué densidad ontológica poseen (VII 11 17). En Plotino ha debido leer que a partir del Uno se engendran seres de diferente densidad (*E V 1 6-7*) y aplica esta nueva noción a su análisis.

Las cosas son una mezcla de ser y no ser. Son ciertamente, porque proceden de Dios: dos indicaciones sobre esta frase de sabor neoplatónico nos hacen ver la independencia de la reflexión de Agustín. La primera amplía lo que ya conocemos: Agustín, separándose de Plotino, *atribuye implícitamente* en ella *a Dios la denominación de Ser* y tal atribución es el *fundamento del ser de las cosas: ellas son realmente porque proceden de El*. La segunda indicación se refiere al término “proceder”, que es de inspiración neoplatónica (*Ibid.*): como veremos en el acápite siguiente, Agustín designa con él la creación de las cosas por Dios, proceso que difiere profundamente del descrito por Plotino.

Pero también afirma Agustín que las cosas no son, porque “sólo es verdaderamente lo que permanece inmutable”, principio de origen eleático y platónico, que Agustín ha debido captar al leer a Plotino. En Plotino recuerda que la teoría de la inmutabilidad del Ser ha sido enunciada por Platón y anteriormente por Parménides y que él es sólo un exégeta de aquellas antiguas doctrinas. En el pensamiento de Agustín anterior a la lectura de Plotino hay ciertamente puntos de apoyo para este principio: así en VII 1 1 evoca que ya por entonces estaba convencido de la inmutabilidad de Dios. La nueva claridad que irrumpe en su mente con la lectura de Plotino le ha hecho percibir el alcance ontológico de tal posición.

3.3.2.3. *Respuesta al dualismo maniqueo* (VII 12 18; 14 20)  
Agustín continúa analizando la estructura ontológica de las co-

sas, preocupado ahora por descubrir en qué consiste el mal que advierte en ellas. El problema le interesa en este párrafo desde el punto de vista cosmológico: *qué sentido tiene la presencia del mal en el universo.*

Plotino ha estudiado el tema del mal en varios pasajes de sus obras. Nos interesan el octavo tratado de la primera *Enéada*, que lleva por título “¿Qué son los males y de dónde vienen?” y está dedicado íntegramente a la investigación del problema, así como varias tesis de los dos tratados *Sobre la Providencia* en la *Enéada* III 2 y 3<sup>71</sup>.

Retendremos dos tesis del tratado sobre el origen de los males, que parecen haber inspirado directamente a Agustín.

Anhelando definir el mal, comienza Plotino por preguntarse cuál es la naturaleza del Bien. Es aquello, responde, que todas las cosas desean, que todas las cosas necesitan y en lo que ellas tienen principio. El Bien no necesita nada, se basta a sí mismo y es la medida y el límite de toda cosa. De Él vienen la Inteligencia y el Ser, el Alma y la Vida y la actitud intelectual de las cosas. Todo esto es bello, pero Él está por encima de lo bello. A partir de estas premisas, Plotino deduce la siguiente consecuencia: el mal no existe ni en las cosas, ni en esto otro que las excede, porque todo esto es bueno (*E I 8 2, 3*). Todas las cosas son buenas: esta es la primera tesis que atañe a nuestro tema.

Luego investiga Plotino la naturaleza del mal. El mal no existe en las cosas, pero sin embargo existe; luego existe en lo que no es. ¿Qué entiende Plotino por “no ser”? No el no ser absoluto, declara el texto, sino sólo lo que es diferente del ser. Si el mal es accidente de otro ser, es necesario que sea primero algo, aunque no sea una sustancia. Explica Plotino esta afirmación comparando el mal con el Bien: así como hay el bien en sí

y el bien unido a otra cosa, así también hay el mal en sí y el mal unido a algo diferente (*E I 8 3*). El mal es la materia, que es ausencia de forma y desmesura y corrompe las formas o razones de las cosas. Tiene pues cierta realidad: si se dice que no es, es sólo de manera relativa y por oposición al ser (*E I 8 8*)<sup>72</sup>. Su lugar es la materia, que es carencia total de bien: tal es la segunda tesis.

En los tratados sobre la Providencia, el panorama es algo diferente: el pensamiento de Plotino oscila entre varias soluciones del problema del mal<sup>73</sup>.

La razón universal contiene todo, tanto los bienes como los males: esta tesis ocupa una situación central en dichos tratados. Los males mismos son partes de la razón: no es que la razón los produzca, pero ella los lleva consigo, es decir, según se deduce del contexto, ella los gobierna, colocando a los buenos y a los malos en el lugar que les corresponde y produciendo así la armonía en todas las cosas (*E III 2 1, 2, 17*). Niega Plotino que se pueda atribuir a las almas la iniciativa del bien y del mal: bien y mal son partes de la razón universal, de la misma manera que en la escena los papeles de los diferentes actores son partes del drama (*E III 3 1*). Los hombres son malos a pesar de ellos: toda falta es involuntaria. Todos los seres que están en el mundo desean el bien y cada uno de ellos lo alcanza según la energía que posee (*E III 2 3, 10*). El universo en su conjunto está de acuerdo con la razón: es un animal único y hermoso que está de acuerdo consigo mismo; el mal es debido al conflicto de las partes entre sí (*E III 2 3, 16*).

En algunos pasajes dispersos reaparece la vinculación del mal con la materia: tiene su origen el mal en el hecho de que las almas están insertadas ahora en un ser animado, es decir,

están unidas a un cuerpo, y actúan en consecuencia de ello. También el universo posee un cuerpo y no se puede exigir que se rija totalmente por la razón (*E III 2 7*).

Finalmente, en algún pasaje aislado, Plotino concede al hombre cierta iniciativa en sus actos malos: somos causa de ellos cuando, sin estar determinados por la Providencia, añadimos espontáneamente nuestros actos a las obras de la Providencia y no actuamos según la voluntad de ella (*E III 3 5*)<sup>74</sup>.

Veamos ahora los textos de Agustín.

3.3.2.3.1. “Le es manifestado” a Agustín que las cosas en cuanto son, son buenas y que el mal no es sustancia alguna, porque si fuera sustancia sería un bien. Las cosas que se corrompen son buenas y por la corrupción disminuye su bondad. La razón de esta bondad es que Dios es el autor de todas las cosas y que no hay sustancia que no haya sido creada por Él (*VII 12 18*).

A primera vista podría pensarse que hay acuerdo completo entre estas frases y las tesis que hemos citado del tratado de Plotino sobre el origen de los males. Han sido tomadas del pensador alejandrino la ecuación entre “ser” y “ser bueno”, la carencia de sustancia del mal, la noción del mal como corrupción, la procedencia de todos los bienes del más alto principio. Un examen más atento nos hace ver, sin embargo, diferencias profundas. Como quedará confirmado en el capítulo siguiente de las *Confesiones*, Agustín entiende en toda su fuerza el principio de la no existencia del mal en las cosas: Dios ha creado todas las cosas, incluyendo la materia, y por lo tanto todas ellas son buenas; la sede del mal no es la materia. Se percibe aquí una de las diferencias profundas entre la noción cristiana de “creación” y la neoplatónica de “procedencia”. Al leer a Plotino, Agustín deja de lado, o

quizá simplemente no advierte, la tesis sobre la cuasiexistencia del mal: lee los textos con ojos cristianos.

“Me fue manifestado” escribe Agustín dos veces; en el capítulo anterior había dicho: “miré las cosas[...] y vi...”. En todo momento tiene conciencia de estar guiado por una luz que es superior a él y le muestra las cosas, en una palabra, que es trascendente, y que al mismo tiempo es una actividad de su espíritu, es decir, es inmanente. Pronto conoceremos el camino por el que ha llegado a esta certidumbre (Ver VII 17 23).

3.3.2.3.2. “Para Tí, Señor, escribe Agustín en el capítulo siguiente, no existe absolutamente el mal; y no sólo para Tí, pero ni aún para la universalidad de tu creación, porque nada hay de fuera que irrumpa y corrompa el orden que Tú le impusiste. Más en cuanto a sus partes, hay algunas cosas tenidas por malas porque no convienen a otras; pero como estas mismas convienen a otras, son asimismo buenas, y en orden a sí, todas son buenas” (VII 13 19).

La influencia de los tratados sobre la Providencia es clara en estas líneas. La no existencia del mal en el universo tomado en su conjunto, el orden venido de Dios que reina en él, la existencia del mal en las relaciones entre las cosas particulares, son tesis inspiradas en párrafos de ellos que ya conocemos. Pero una vez más, Agustín ha leído los textos con ojos cristianos: descarta enérgicamente toda existencia física del mal en el universo y suprime toda alusión al carácter animal que posee este universo.

Subrayaremos la libertad de espíritu con que Agustín lee a Plotino, apoyándose simultáneamente en varios tratados, asimilando las ideas que puedan aclarar sus propias interrogaciones y dejando de lado las tesis que están en desacuerdo con la fe cristiana.

Ya Tomás de Aquino advirtió en globo esta actitud. En la *Summa Theologiae* escribe: “Agustín, que estaba imbuído de las doctrinas de los platónicos, cuando encontró en ellos algo que estuviera acomodado a la fe, lo asumió; pero lo que era adverso a nuestra fe, lo permutó por algo mejor” (ST I q.84 a.5)<sup>75</sup>.

3.3.2.3.3. Un breve y denso inciso va a retenernos unos instantes. Reflexiona Agustín sobre su período maniqueo y recuerda cómo desvariaba al buscar a Dios por los espacios infinitos. Pero Dios le cerró los ojos y se adormeció su locura, “y cuando desperté en Ti, Te vi de otra manera infinito; esta visión no procedía de la carne” (VII 14 20). Había descubierto ya la existencia del ser espiritual; ahora da un nuevo paso: el órgano que en Agustín percibe el ser espiritual, es a su vez espiritual; los órganos carnales no operan en esas alturas. *El descubrimiento de Dios como ser espiritual le hace percibir el órgano espiritual que actúa en su propio interior* (Ver Apéndice al Ensayo II 5).

#### 3.3.2.4. *El origen del mal* (VII 16 22)

Dilucidado, con ayuda de los autores neoplatónicos, el problema de la existencia del mal en el universo, Agustín consulta ahora su experiencia interior para esclarecer la realidad que posee el mal en el espíritu humano.

Observa que así como al paladar enfermo le es penoso el rico alimento del pan, la justicia divina desagrada a los inicuos, y se pregunta qué es la iniquidad.

Recordaremos que Agustín, al escuchar a Ambrosio, ha llegado a la certidumbre de que poseía una voluntad libre y se pregunta si no está en ella la causa del mal: si no logra dar por entonces una respuesta afirmativa, es porque no alcanza a conciliar esta presencia del mal en su interior con la bondad del Dios Creador (Ver VII 3 5).

Apoyándose en los recursos que le ha procurado la lectura de los “libros platónicos”, Agustín se plantea nuevamente el

problema. Resuelve las dificultades que lo acosaban antes y percibe cuál es el fundamento metafísico de la sentencia de Ambrosio: el mal es la perversidad de una voluntad (tesis inspirada en Ambrosio<sup>76</sup>), que se aparta de Dios, suma sustancia, y se inclina a las cosas ínfimas (tesis de inspiración neoplatónica)<sup>77</sup>.

Hemos visto que Plotino rechazaba habitualmente atribuir a las almas la iniciativa del bien y del mal. Al colocar el origen del mal en la voluntad humana, Agustín toma un camino radicalmente opuesto: *sólo secundariamente será el mal para él una realidad cosmológica: su sede es el dinamismo libre de la voluntad*<sup>78</sup>.

### 3.3.2.5. Segundo relato de ascensión espiritual (VII 17 23)

Agustín describe una segunda tentativa de contemplación, paralela a la que ya conocemos: el relato proporciona preciosas indicaciones sobre la ruta seguida, que van a permitirnos aclarar diversos puntos dejados en suspenso en el comentario de la primera ascensión.

Courcelle (1950: 164-7) ha estudiado este pasaje y observa que Agustín comienza y termina el relato por una descripción global de la experiencia y de la nueva decepción sufrida. Dentro de este marco, el texto intercala la exposición de las etapas recorridas en la ascensión dialéctica, abordando así un terreno que no conocíamos. Seguiremos libremente este esquema, recogiendo varias sugerencias del importante trabajo del profesor de la Sorbona y de otras investigaciones que citaremos en momento oportuno.

3.3.2.5.1. Se admira Agustín de que ame ahora a Dios y no a un “fantasma” en su lugar: ya conocemos estas expresiones y el caudal de experiencia que encierran.

Pero “no se sostiene en el goce de su Dios”, sino que “arrebataado” hacia Él por su “hermosura”, es luego apartado por su propio “peso”, que es la “costumbre carnal” y se “desploma con gemido”. Queda sin embargo en él la “memoria” de lo que ha vislumbrado.

Varios datos nuevos y apreciables aporta este conciso párrafo preliminar. En primer lugar, la declaración “no me sostenía en el goce de mi Dios” nos hace conocer que Agustín no aspira sólo a fijar la mirada en Dios, sino a una “posesión amorosa que va más allá de la simple inteligencia”<sup>79</sup>. En el texto, que ya conocemos, del capítulo sétimo del tratado *De lo bello* de Plotino, se habla por cierto del estupor, del placer y del verdadero amor que provoca la visión de quien es causa de la vida y del ser. Pero tal amor no es correspondido y la relación no es mutua, porque aquella causa suprema no puede inclinarse hacia los seres creados, inferiores a ella: provoca el amor, pero no ama<sup>80</sup>. En la expresión “mi Dios” empleada por Agustín hay un acento de intimidad personal que proviene de todo el contexto de la experiencia y, en particular, del reconocimiento de que es Dios mismo quien lo ha guiado en la laboriosa ascensión<sup>81</sup>. Comprobamos una vez más que Agustín ha leído a Plotino con ojos cristianos, pero no da muestras, en esta etapa de su evolución, de percibir la diferencia que separa su actitud de la del maestro alejandrino.

También se precisa en este párrafo que el obstáculo que impide la contemplación amorosa es la “costumbre carnal”, es decir, la sensualidad que impone su presión al espíritu.

Finalmente, es nuevo, y arroja luz sobre toda la personalidad de Agustín, el dato de que ha sido “arrebataado” por la “hermosura” de Dios.

Recordaremos que a los diecinueve años, a raíz de la experiencia del *Hortensio* de Cicerón, no soporta el estilo sencillo de la Escritura, por estar dominado por la majestuosa belleza de las producciones del gran orador.

Más adelante, en su período maniqueo, escribe un tratado sobre el problema de la belleza, vinculándolo con el del amor<sup>82</sup>. Se había sentido desgarrado por el amor de la belleza carnal y luego inflamado por el amor de la sabiduría, y aspira a dilucidar la estructura de las relaciones del amor con la belleza. No logra ir lejos por entonces, porque lo “retenían las formas corpóreas” según la declaración de las *Confesiones*.

Es significativo que desde su juventud, bastante tiempo antes de la lectura de los platónicos, Agustín haya estado cautivado por la belleza y los problemas que plantea. Ahora, madurado por la predicación de Ambrosio y roto, a la luz de Plotino, el imperio que ejercían sobre su pensamiento las categorías espaciales, *entrevé con patética vehemencia la hermosura divina*.

Von Balthasar (1962: 97) ha señalado que el viraje de Agustín no es, empleando las categorías de Kierkegaard, el paso de un estadio “estético” a un estadio “religioso”, *sino el de un estadio estético de nivel “inferior” a otro estadio también estético, pero de nivel “superior”*. Nuestros análisis confirmar la pertinencia de esta anotación: Agustín ha pasado de un amor por la belleza que estrechaba su mirada, deteniéndolo en las formas materiales e impidiéndole captar la profundidad de un texto escrito en estilo sencillo, a un amor superior por ella, que lo eleva a Dios y abre sus inteligencia al sentido del universo; en este nivel, goce estético, reflexión filosófica y percepción religiosa se unen íntimamente.

3.3.2.5.2. En un segundo párrafo preliminar, Agustín expone el método que ha seguido en la ascensión dialéctica, tema que estaba implícito en el relato de la primera ascensión, pero no

había sido tratado explícitamente. “Buscando de dónde aprobaba la hermosura de los cuerpos[...] y qué era lo que había en mí para juzgar rápida y cabalmente de las cosas mudables cuando decía: ‘esto debe ser así, aquello no debe ser así’,[...] hallé que estaba la inmutable y verdadera eternidad de la verdad sobre mi mente mutable”.

Le Blond ha examinado el contenido y las implicaciones de este pasaje (1950: 121-4): seguiremos sus análisis en algunos puntos. No puede ponerse en duda la influencia ejercida por el tratado *De lo bello* de Plotino<sup>83</sup> en el descubrimiento de la hermosura de Dios por Agustín. Pero afirma Le Blond que el discípulo ha sobrepasado rápidamente a su iniciador y, en forma más directa y explícita que los platónicos, ha considerado el espíritu como actividad. Examinaremos en breve la solidez de esta aseveración cotejándola con algunos textos pertinentes.

Son fundamentales en el pasaje citado los términos “aprobar” y “juzgar” y la investigación sobre el origen de la actividad indicada por ellos.

Agustín *“aprueba” la hermosura de los cuerpos celestes y terrestres y quiere saber de qué punto de partida procede tal aprobación.* ¿Qué entiende Agustín por “aprobar la hermosura”? Hemos visto (al comentar IV 15 24) que en su primer tratado definía Agustín lo bello como “lo que conviene consigo mismo” y comentábamos que “las cosas son bellas por estar constituidas por un conjunto de elementos a la vez dispares y coordinados en una totalidad superior”<sup>84</sup>. El espíritu reconoce por una mirada intuitiva y segura esta coordinación armoniosa que da unidad a las partes y constituye la belleza. ¿Pero por qué emplea Agustín el término “aprobar”? Podremos en breve dar la respuesta, por analogía con la solución del problema siguiente.

A pesar de ser su mente mudable, Agustín juzga rápida y cabalmente las cosas, también mudables, cuando dice: "esto debe ser así..." ¿De dónde viene la norma inmutable que opera en su mente y dirige su juicio? No ciertamente de las cosas exteriores que son mudables, pero tampoco de su mente, igualmente sometida al tiempo. La norma se encuentra, pues, en su mente, *pero no procede de ella, no se identifica con ella*. La luz interior que confiere tal firmeza inmutable a sus juicios es la luz inmutable misma, es Dios que actúa en la mente de Agustín.

Podemos inferir que Agustín ha encontrado también en su interior una norma inmutable de belleza que le permite reconocer y "aprobar" la belleza de los cuerpos.

Ha advertido Agustín que comprender un juicio o captar la belleza no es registrar pasivamente un dato que viene de fuera: es consultar con la regla de verdad o de belleza que se encuentra en nuestro interior y que no hemos recibido de fuera. Hay normas *a priori* que guían el conocimiento y la captación de la belleza, cuya eficacia se muestra a Agustín cuando entra en sí por la reflexión.

La distinción entre sensibilidad e inteligencia y la afirmación de la interioridad de los actos del espíritu eran por cierto tesis centrales del platonismo y se encuentran ya en la base de la mayéutica de Sócrates. Pero Agustín ha señalado con mayor nitidez que los platónicos que *el espíritu no es cosa sino actividad*, que no es un objeto que se presente exteriormente a la vista, sino una energía interior del sujeto. Regresaremos una vez más a este tema en el acápite siguiente.

Expuesto así el método de la marcha dialéctica y señalada rápidamente la cumbre alcanzada, Agustín va a describir las etapas de la ascensión misma, que tampoco habían sido explicitadas

en el primer relato.

3.3.2.5.3. De qué luz está inundada, pues, su mente cuando prefiere lo inmutable a lo mudable y de dónde conoce lo inmutable para anteponerlo con tanta seguridad a lo mudable: en estos términos evoca otra vez Agustín la interrogación que ha puesto en movimiento a su inteligencia. Para obtener una respuesta, sube de los cuerpos al ánimo que siente por medio de ellos, busca luego la energía interior que ésta posee y a la cual anuncian los sentidos corporales el mensaje de las cosas exteriores. Alcanza así el límite al que pueden llegar las bestias: en todo este trayecto no puede encontrarse la causa de la inmutabilidad. Sube entonces a la potencia racionante, a la que compete juzgar los datos de los sentidos, pero también ella es mudable y no puede proporcionar la respuesta. Se eleva entonces la razón y trata de comprenderse a sí misma, se sustrae a la multitud de imágenes contradictorias que la pueblan y descubre que la luz inmutable viene del ser inmutable mismo, y en un tembloroso golpe de vista accede a “lo que es”.

Courcelle (1950: 166) ha señalado algunos paralelos entre el relato de la ascensión que estudiamos en este acápite y varios pasajes de Plotino. Examinaremos el más explícito de ellos, que es tomado del tratado *De las tres hipóstasis fundamentales*.

Después de haber invitado al alma, en el primer capítulo del tratado, a recordar la raza de la que procede, y de haberle mostrado, en el segundo capítulo, que ella es de la misma especie y del mismo precio que el alma del mundo, la cual confiere vida y movimiento a los seres de los cielos y de la tierra, Plotino le hace ver, en el capítulo tercero, cómo, retirándose en sí misma por la actividad intelectual, llega a reconocer

que ella es imagen de la Inteligencia divina. Nos interesa el itinerario seguido por el alma en este descubrimiento, que puede ser la fuente de inspiración de Agustín. El texto lo describe en las primeras líneas del capítulo cuarto:

“Si alguien admira el mundo sensible por su magnitud y su belleza y por el orden de su movimiento eterno, si admira los dioses visibles o invisibles que están en él, los demonios, los animales y las plantas, si luego se eleva a su arquetipo y a su verdad más plena, verá todos los inteligibles -los cuales poseen en el arquetipo la eternidad y el conocimiento interior de sí mismo y a la vida-; verá también la pura Inteligencia que es el jefe de todos ellos, y la sabiduría indecible y la vida verdadera; los ve en el reino de Cronos, del dios que es saciedad e inteligencia. El contiene en sí todos los seres inmortales, toda inteligencia, todo dios, toda alma, en su eterna inmovilidad” (E V 1 4).

Hay varias analogías entre este texto y el pasaje de las *Confesiones* que comentamos, pero también hay discrepancias importantes. En ambos se trata de un itinerario interior, en el que el alma entra en sí misma, dirige la mirada de su inteligencia hacia los seres sensibles y se eleva luego hasta Dios. Pero hay una diferencia importante en el objeto enfocado por la inteligencia. Plotino, siguiendo el ejemplo de su maestro Platón<sup>85</sup>, tiene su mirada puesta en la belleza del mundo y, trascendiendo esta belleza, se eleva hasta el arquetipo que la sustenta. Agustín mira también la belleza de las cosas, pero luego se pregunta qué energía interior hay en él que le permite “aprobar” esta belleza con tanta certidumbre y esta interrogación va a guiar su búsqueda; pasea en seguida su vista por las criaturas exteriores y por los estratos interiores de su propia alma, buscando el

origen de dicha energía, y sólo se detiene cuando lo encuentra en el Dios inmutable. Courcelle ha hecho ver que también Plotino, conoce la operación por la que el alma sube sobre sí misma y se mira (1950: 166, nota 2)<sup>86</sup>. Pero esta operación, que es registrada marginalmente por Plotino es en Agustín el impulso central en la marcha ascendente del espíritu. Queda así comprobada la aseveración de Le Blond: *Agustín ha afirmado con mayor precisión y vigor que Plotino que el espíritu es una actividad interior del sujeto.*

3.3.2.5.4. En el último párrafo del capítulo resume Agustín la ascensión, diciendo a Dios que ha visto sus “cosas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas”: se apoya en el mismo texto de san Pablo que había empleado al terminar el relato de la primera ascensión; estamos ahora en condiciones de captar mejor su significado. *El ser creado que Agustín procura comprender no han sido las criaturas del mundo exterior, como hará más adelante Tomás de Aquino, sino la actividad de su propio espíritu:* al investigar el origen de esta actividad, ha percibido la exigencia de elevarse hasta el ser inmutable y sus operaciones invisibles.

También esta vez se frustra el deseo de permanecer en la contemplación de aquellas cosas divinas y, herido por su debilidad, vuelve Agustín a las cosas ordinarias, llevando sin embargo consigo el recuerdo amoroso de las viandas que aún no había podido comer.

Hemos señalado varios puntos de contacto entre el pensamiento de Agustín y la corriente existencialista contemporánea (Ver el comentario de I 1 1). Podemos ahora formular observaciones más amplias al respecto. Para Agustín y para los existencialistas, los movimientos del espíritu son reales, aunque sólo sean percibidos directamente por el sujeto: en consecuencia,

la búsqueda de la verdad puede tomarlos como punto de partida. Rechazan, pues, todos ellos, por lo menos de manera implícita, la sentencia ampliamente aceptada hoy, según la cual el punto de partida del pensamiento debe poder ser verificado directamente por todo observador advertido.

Agustín considera la inquietud del corazón como un punto de partida real y la verdad que no logre explicarla y encauzarla hacia la paz interior es una verdad falsa o parcial. Estaría de acuerdo con Kierkegaard en que la verdad debe ser tal que valga la pena vivir y morir por ella<sup>87</sup>. Son reales también las luces que guían al espíritu y que éste descubre al entrar en sí: la mente puede apoyarse en su existencia al buscar la verdad suprema.

En este último punto comienzan quizá las divergencias. Agustín no aceptaría la fórmula de Kierkegaard, según la cual “la subjetividad es la verdad”<sup>88</sup>. No es que desconozca la importancia que posee la actitud interior ante la verdad: veremos pronto el papel decisivo que le confiere (Ver VII 20 21). Pero no diría con Kierkegaard que si la plegaria dirigida por un pagano a su ídolo está impregnada de la pasión infinita que corresponde a las relaciones con Dios, tal plegaria es verídica aunque sea falso el objeto al que es dirigida. Su historia interior y su reflexión lo conducen a una posición diversa: conocemos los desgarramientos que ha sufrido entre su pensamiento explícito y sus aspiraciones profundas, pero nunca ha concebido que tales fenómenos puedan ser estables o definitivos. Como apunta Solignac<sup>89</sup>, *la inquietud existencial conduce siempre en Agustín a la serenidad de la filosofía de las esencias*: las dos vías no están destinadas en su espíritu a oponerse, sino a complementarse.

### 3.3.2.6. *Meditación teológica sobre la causa del fracaso de la experiencia* (VII 18 24, 19 25)

Al redactar las *Confesiones*, Agustín, que es ahora un teólogo maduro, interrumpe un momento el relato de los acontecimientos para indagar la naturaleza de las dificultades con que tropezó en su juventud al aspirar a “mantenerse en el goce de su Dios”. Percibe que la causa principal fue *la ignorancia en que se encontraba sobre la persona de Cristo*, la cual trae a su vez consigo *una inadecuada actitud existencial*.

Había llegado a la certeza plena de la existencia del Verbo y de su inmutabilidad. Plotino lo había conducido a este descubrimiento y al de la creación de todas las cosas por el Verbo (Ver VII 9 13). Pero no sabe que “el Verbo se ha hecho carne”, ni los “libros de los platónicos” lo dicen (Ver VII 9 14)<sup>90</sup>. Tampoco, quizá, lo ha escuchado Agustín de labios de su madre, que había sabido inculcarle tan persistente amor por Jesús. Piensa sólo que Jesús fue un varón de extraordinaria sabiduría, que goza de gran autoridad por haber nacido maravillosamente de una virgen<sup>91</sup>.

Por la experiencia y la reflexión teológica, comprende ahora que el camino para adquirir fortaleza y gozar de Dios es abrazarse al Verbo Encarnado. Jesús sana, con el ejemplo de su humildad, la hinchazón de los hombres y fomenta en ellos el amor, para que, viendo a la Divinidad débil, se hagan débiles ellos mismos y, entregados a ella, sean a su vez elevados por ella. Pero Agustín no era humilde, ni tenía a Jesús por su Dios, ni sabía qué enseñanzas proporciona su flaqueza: de ahí su fracaso.

Los dos capítulos siguientes narran las experiencias precisas en que se apoyan estas conclusiones de Agustín: su estudio nos permitirá aclarar algunos pasos de la reflexión, que están aún oscuros.

### 3.3.2.7. *Tercera tentativa de ascensión espiritual y nuevo fracaso* (VII 20 26)

3.3.2.7.1. Agustín relata un tercer intento de ascensión. El proceso es descrito someramente y sigue en globo las etapas que ya conocemos. Invitado por la lectura de los platónicos a buscar la verdad incorpórea, se eleva de la contemplación de las criaturas a la percepción de las cosas invisibles de Dios, pero es re-

chazado; a través de las tinieblas de su alma, queda, sin embargo, cierto de que Dios existe, de que es infinito, inextenso, inmutable y creador de todas las cosas, pero también de su propia debilidad para gozar de Él.

3.3.2.7.2. Un elemento nuevo se presenta en este lugar del relato. Agustín charla mucho sobre las cosas que ha entrevisto, quiere parecer sabio y no llora por sus pecados, sino se hincha con los conocimientos adquiridos. También ahora la descripción es muy rápida, pero expone una experiencia nueva y profunda, que ha sido analizada con penetración por Guardini (1950: 261-3) y Le Blond (1950: 131-6): varios puntos de partida tomaremos de ambos autores.

El obstáculo no proviene esta vez de la sensualidad, sino de la fuerza con que se ha presentado la verdad: es obstáculo de orden espiritual. Agustín queda deslumbrado por la experiencia a que lo han conducido los libros platónicos, *olvida por un momento la atmósfera interior* en que ésta ha tenido lugar y  *cree haber vislumbrado la verdad por las solas fuerzas de su razón*.

Evoquemos brevemente otra vez dicha atmósfera interior. Colocado en el ambiente que irradia la personalidad paternal de Ambrosio, Agustín ha percibido la influencia de los factores humanos, psicológicos y sociales, en la captación de la verdad, afianzándose así a través de muchos antibajos, su fe en la autoridad de las Escrituras. Poco tiempo antes de leer los "libros platónicos" reflexiona ya en el ámbito de la Iglesia, sigue con docilidad la predicación de Ambrosio y trata de comprender su doctrina, pero se atormenta por no poder resolver las antinomias del problema del mal: ¿cómo se concilia la existencia del mal con la bondad del Dios Creador? No es una especulación distante y fría: Agustín reflexiona con toda su alma, teme morir sin haber encontrado la verdad (ver VII 5 7, hacia el final), la angustia moral por su conducta no le permite descansar en su investigación.

Al mostrarle la existencia de la sustancia espiritual, Plotino le da la clave del problema: conocemos la experiencia personal vibrante y lúcida que lleva a Agustín a aceptar esta noción. Hemos señalado también la presencia permanente de principios cristianos que trasponen a un nuevo plano las sugerencias de Plotino.

Agustín aplica la noción de sustancia espiritual al problema del conjunto del universo, pero sobrepasa luego al maestro alejandrino y localiza, en una segunda etapa, la raíz del mal en el libre albedrío de la voluntad.

Esta última tesis lleva implícita la consecuencia de que para llegar a Dios no es suficiente liberar la inteligencia de la presión de las imágenes, como piensa Plotino: es necesaria sobre todo una conversión moral que rectifique el movimiento de la voluntad. Pero el deslumbramiento ante la doctrina neoplatónica y ante sus propias experiencias que sufre Agustín en este momento, aquietta su angustia moral e impide que su espíritu se detenga a elaborar dicha consecuencia; como señala Le Blond (1950: 132), Agustín no ha retirado sólo ventajas de su primer contacto con Plotino.

Olvidando, pues, los antecedentes de su experiencia, Agustín cree haber realizado la tentativa de ascensión por las solas fuerzas de su intelecto: charla complacido de todo ello y no llora por sus pecados, como debería hacerlo para vencer el obstáculo que opone su voluntad a la recta relación con Dios, sino se hincha con sus conocimientos. Está tentado por el racionalismo griego: ha podido sucumbir a la tentación, inhibir definitivamente tanto la angustia moral como el recuerdo de su historia interior, que le permitirían ambos advertir su falsa actitud, e instalarse por largo tiempo o para siempre en una postura exclusivamente racional.

Antes de continuar el análisis del relato, observemos que ha quedado claro, en los párrafos que anteceden, el sentido que Agustín confiere al término “hinchazón”. Como hemos anotado ya, adelantándonos a las conclusiones del presente ensayo<sup>92</sup>, *la hinchazón es la actitud del hombre que, cegado por el orgullo,*

*pretende resolver por los solos recursos de su razón el conjunto de los problemas de la existencia* y para ello, podemos añadir ahora, *inbibe sus angustias, que reclaman una solución más rica, así como los recuerdos y percepciones* que le permitirían quebrar el estrecho marco de sus razonamientos.

3.3.2.7.3. En esta coyuntura, *Agustín acude a las Escrituras*. No nos ha comunicado la razón de este movimiento, pero no es difícil imaginarla después de los análisis que hemos hecho. Alguna desazón ha debido experimentar, alguna afloración de la conciencia moral que no queda sosegada con su nueva actitud, algún recuerdo del camino recorrido. Como otrora, después de leer a Cicerón e inflamarse con las luces que tal lectura le proporciona, Agustín busca en las Escrituras la solución de las interrogaciones pendientes.

Al redactar las *Confesiones*, deja para el capítulo siguiente el relato de la lectura misma y nos ofrece por el momento las conclusiones finales a que ella lo ha conducido.

*Los libros platónicos no le han enseñado la caridad que edifica sobre el fundamento de la humildad, que es Jesús*. Ha sido quizá por disposición de la Providencia que ha tropezado antes con aquellos libros que con las Escrituras, para que perciba la diferencia que hay entre la presunción y la confesión, entre los que ven adonde se debe ir y no ven por dónde se va y el conocimiento del camino que nos lleva a la patria bienaventurada, *no sólo para contemplarla, sino también para habitarla*. Quizá si Agustín hubiera leído primero las sagradas letras y sólo después los libros platónicos, no habría percibido esta carencia de los filósofos, creyendo que también en ellos puede adquirirse el afecto saludable que provocan aquéllas.

3.3.2.7.4. Queremos profundizar un punto importante, expuesto con rapidez en el inciso 3.3.2.7.2.

La importancia de los autores platónicos para elevarlo a la contemplación de Dios ha llevado, pues, a Agustín a acudir a las Escrituras y ellas le han mostrado el camino de la fe que lo conduce hacia la contemplación final, al mismo tiempo que le han hecho descubrir el obstáculo de la presunción que retiene a su espíritu. Percibe así la diferencia entre ambas vías y llega a tomar una posición crítica frente a los platónicos.

*Tal diferencia es sin embargo más profunda de lo que advierte Agustín.* En la base de ambas doctrinas hay dos ontologías diferentes: nos interesa aquí ampliar nuestros datos sobre las concepciones diferentes de la creación en que ellas se apoyan.

Para Plotino, el alma individual es un trozo del Alma del universo y posee por lo tanto carácter divino. Para regresar a sí misma y elevarse hacia su origen, tiene sólo que dejar de lado las imágenes producidas por los sentidos. Como estas imágenes son exteriores al alma, pues el cuerpo es exterior al espíritu, la operación de eliminarlas es predominantemente intelectual: si el alma se instruye y llega a conocer su alta dignidad, recibe la luz suficiente para efectuar tal eliminación.

La revelación bíblica, en cuyo ámbito se mueve Agustín, anuncia que el alma humana no es partícula divina, sino creación de Dios y dispuesta a recibir la comunicación de Dios: sin embargo, estando dotada de libertad, tiene, desde los comienzos de la historia humana, la tentación de apartarse de Él. Tal tentación es interior al alma, y no sólo producto de la presión de agentes exteriores a ella, como en Plotino, y exige humildad y amor para ser superada. De ahí que no sea suficiente para elevarse a Dios que el espíritu llegue a conocer su alcurnia; es necesario

que el dinamismo de su voluntad se oriente libremente hacia Dios. Hemos señalado rápidamente esta necesidad en el inciso 3.3.2.7.2: vemos ahora que ella se fundamenta en una ontología de inspiración cristiana, muy diferente en este punto de la neoplatónica.

Sin llegar a percibir esta diferencia en la ontología de la creación y creyendo siempre que la tesis de Plotino coincide en sustancia con la sostenida por la fe cristiana, Agustín tomará plena conciencia de la magnitud del dinamismo de la voluntad sólo a través de los acontecimientos relatados en el libro VIII y de los análisis que ellos provocan.

Como ha expuesto con penetración von Ivanka (1964: 189), en cuyos trabajos decisivos nos hemos apoyado, *el platonismo cristiano se ha distinguido siempre de sus fuentes filosóficas, por el fuerte relieve que confiere al movimiento de la voluntad.*

En el punto siguiente, al comentar el paralelo final que hace Agustín entre los libros platónicos y las Escrituras, dilucidaremos la oposición entre los términos de “presunción” y “confesión”.

3.3.2.8. *Las luces de la Escritura y los libros platónicos* (VII 21 27).

Guardando cierta simetría con el relato sintético de la lectura de los libros platónicos (ver VII 9 13-14), Agustín describe ahora, también en forma sintética, el proceso de la lectura de la Sagrada Escritura y las conclusiones a que ésta lo ha conducido. También en este momento, como al redactar aquel capítulo, la emoción provocada por el recuerdo de tal lectura se expresa por un estilo fuertemente rítmico, apoyado nuevamente en contraposiciones entre lo que aprendió en los libros platónicos y lo que sólo le enseñaron las Escrituras.

3.3.2.8.1. Agustín lee con avidez las Escrituras y de preferencia las obras del apóstol Pablo. Se disipan las dificultades que había tenido en otra época y aparece ante su mirada la unidad del conjunto. Atento siempre a sus reacciones existenciales, apunta Agustín, empleado una imagen bíblica (Sal 2 11), que aprendió entonces a “alegrarse con temblor”. Al “amor y al horror” de la primera experiencia (ver VII 10 16) sucede ahora la alegría con temblor: es la actitud del hombre que reconoce su inclinación al pecado y escucha el mensaje de perdón y amor de la bondad divina. *La atracción fascinante de la primera experiencia se ha transformado en gratitud y alegría.*

3.3.2.8.2. Capta Agustín que todo cuanto había leído de verdadero en los filósofos, se dice aquí, en la Escritura, enaltecido con la gracia, con la ayuda divina. El que ve no puede así gloriarse de haber visto: *ha recibido*, en efecto, *no sólo el objeto que ve, sino la capacidad de ver*, no sólo es invitado a ver a Dios, sino también sanado para que pueda retenerlo: como ya hemos observado, Agustín aspira no sólo a una contemplación intelectual de las cosas divinas, sino a una posesión amorosa de las mismas.

Añade luego un inciso, a la vez breve y denso, que va a detenernos unos instantes. La Escritura enseña también al que no puede ver, el camino por el que ambule, llegue y vea y posea a Dios. Esta frase es notable porque muestra que el apetito de éxtasis de Agustín comienza a ceder el lugar a la fe (LE BLOND 1950: 143). Tal hallazgo tiene profundas consecuencias, porque tras-troca el sentido del tiempo: la vida no está perdida en el devenir, como en un espacio vacío del cual sólo emergen los raros momentos de éxtasis que unen fugazmente al espíritu con las realidades eternas; el hombre que no puede ver, aprende

en la Escritura a avanzar por el camino oscuro de la fe, que lo conduce hacia la meta y lo protege en el laborioso trayecto: *toda existencia temporal adquiere así una significación nueva, una relación con la eternidad*<sup>3</sup>.

3.3.2.8.3. Apoyándose en términos de san Pablo, describe ahora Agustín el combate desgarrador del ser humano, que él conoce por experiencia propia, entre la ley de Dios que habla en su interior y la ley de sus miembros que lucha contra aquélla y mantiene al hombre cautivo del pecado. El ser humano es liberado de esta muerte sólo por la gracia divina, por la mediación de Jesucristo.

Nada de esto dicen los libros platónicos. No tienen el aire de esta piedad, ni las lágrimas de confesión, ni el corazón contrito. Nadie canta aquí “mi salvación procede de Dios” (Sal 62), ni oye al que clama “venid a mí los que estáis fatigados” (Mat 11 28). Estas cosas han sido escondidas a los sabios y prudentes y reveladas a los pequeñuelos (Mat 11 25).

La mención de los “sabios y prudentes” en la última frase nos hace ver que Agustín no piensa sólo en los autores platónicos, sino en los filósofos paganos en general. Se han negado a aceptar el mensaje de la fe cristiana, cuyo centro es la persona y la doctrina de Jesús. Por su rechazo de toda verdad que no pueda ser elaborada con las solas fuerzas del intelecto, por su aspiración al éxtasis como única vía para entrar en contacto con la realidad trascendente, por sus falsas teorías sobre el mal que no les permiten ver en su propia voluntad la raíz de sus malas acciones, caen en la “presunción”, hinchándose por dentro, no agradecen los dones recibidos, cerrándose así el camino de la “confesión”, y no llegan a la “alegría con temblor” propia del creyente. Se precisan así las nociones de “presunción” y “confesión”.

3.3.2.8.4. Agustín termina el capítulo haciendo un paralelo entre las metas a que conducen ambas vías. Los filósofos enseñan a ver desde una cima agreste la patria de la paz, pero no muestran el camino que orienta hacia ella: el que sigue sus enseñanzas se fatiga en vano transitando por lugares carentes de rutas y se expone a toda clase de acechanzas. La Escritura muestra dicho camino y el “Emperador celestial” proporciona defensas para recorrerlo.

En este paralelo podemos señalar dos puntos. Ya conocemos uno de ellos: Agustín aspira a una posesión amorosa del ser divino y muestra la ineficacia de las doctrinas filosóficas para colmar tal deseo.

Nos detendremos con mayor atención en el otro, que no hemos advertido aún y está implícito en el anterior: Agustín afirma que los libros platónicos muestran dónde se encuentra la verdadera patria del ser humano, identificando así el reino platónico de las ideas con el reino celestial de que habla la revelación cristiana. Tal identificación plantea un nuevo aspecto del problema de la lectura de los platónicas por Agustín: lo abordaremos en la recapitulación siguiente.

3.3.2.8.5. “Estas cosas se me entraban por las entrañas (se me “envisceraban”, dice enérgicamente el texto latino)[...], cuando leía al menor de tus apóstoles (a san Pablo)...” Por la lectura de la Escritura, Agustín recibe repuesta a todos sus problemas y preocupaciones y quedan afectados su sensibilidad, su pensamiento, su amor, toda su persona.

3.3.2.9. *Recapitulación y juicio terminal sobre el método de lectura de Agustín.*

3.3.2.9.1. Estimulado y guiado por la lectura de los libros platónicos,

Agustín intenta sucesivamente tres elevaciones hacia la contemplación de Dios. La ruta es a la vez filosófica y religiosa: investigando de dónde proviene la seguridad y rapidez con que su mente mudable juzga las cosas también mudables, encuentra una luz inmutable sobre el “ojo de su alma”, que es la luz del Dios Creador mismo.

Agustín desea mantenerse en la contemplación de esta luz, pero fracasa en sus tres tentativas. Conserva sin embargo cierto sabor de las realidades entrevistas: pese al carácter fugaz de las experiencias, Dios se ha presentado en ellas como hermosura y como ser inmutable y apetecible que confiere vigor a la inteligencia y gozo al corazón; contienen, pues, las experiencias ingredientes estéticos, filosóficos y religiosos estrechamente enlazados.

En las dos primeras experiencias, la causa del fracaso es la sensualidad que ata el espíritu de Agustín. En la tercera, el obstáculo viene del espíritu mismo, de la voluntad satisfecha que cierra el paso a la mirada. Sin notarlo expresamente, percibe así la presión determinante de la voluntad, que era poco considerada por los griegos. Al terminar esta tercera experiencia, Agustín acude a la Sagrada Escritura y encuentra en ella el camino de la fe, que si bien es oscuro, conduce al que no puede ver a que algún día llegue a la visión amorosa de Dios.

Desde este nuevo punto de vista logra, pues, Agustín tomar una posición crítica frente a los aportes de los “libros platónicos” e indaga entonces qué motivos han impedido a sus autores el acceso a la fe. Por una reflexión de tipo existencial elabora las nociones de “hinchazón” y de “presunción”: si las cimas mostradas por la ascensión racional llevan al espíritu a la complacencia y al repliegue en sí mismo y a la negación de todo mensaje que no haya sido obtenido exclusivamente por los recursos

de la razón, el camino que conduciría a habitar en esas altas regiones queda obstruido. La actitud del creyente es más ágil y profunda y le permite orientarse a través de los obstáculos de la fatigosa marcha: por la “confesión” reconoce a la vez sus propios límites y yerros y la bondad divina que lo invita a un nuevo nivel de vida, y dicho doble movimiento lo lleva a reaccionar con “temblor y alegría” ante el mensaje evangélico. Esta última acotación traspone al plano de la experiencia cristiana los caracteres de “tremendo” y de “fascinante” observados por Rudolf Otto en la experiencia religiosa universal.

3.3.2.9.2. Al terminar la primera elevación, las realidades vislumbradas permiten a Agustín vencer definitivamente la influencia del materialismo maniqueo y lo inducen a elaborar una nueva ontología. Descubre que Dios es espiritual y que en su propio interior hay también un principio espiritual, capaz de percibir la espiritualidad divina.

Se plantea luego el problema del mal, que tanto lo había acongojado. En el conjunto del universo todas las criaturas son buenas, por ser obra de un Dios bueno. En una primera etapa advierte, siguiendo libremente a Plotino, que el mal es carencia de ser y no realidad sustancial, es corrupción, pérdida de bien en la criatura: si ésta se corrompiera totalmente y perdiera todo su bien, dejaría de existir.

En una segunda etapa, dando una solución creadora que sintetiza y completa las tesis de Ambrosio y de Plotino, descubre que el mal es la orientación de una voluntad que se aparta del Sumo Bien y se encierra en sí misma. Esta conclusión, junto con algunas otras, prelude el profundo análisis de la voluntad que será desarrollado en el libro VIII.

3.3.2.9.3. Abordando ahora el problema del método de lectura de Agustín, comencemos por recordar los datos que ya hemos recogido.

Agustín lee los libros platónicos con ojos cristianos, buscando en ellos luces que aclaren las enseñanzas de su fe. No percibe así el dualismo implicado por la teoría de la materia en el tratado de Plotino sobre el origen del mal: este rasgo revela que ha alcanzado una total desvinculación interior con el dualismo maniqueo.

Al leer la Sagrada Escritura, advierte que si el platonismo muestra el lugar donde se encuentra la patria bienaventurada, no da a conocer la vía que conduce a ella: sólo la Escritura le ha presentado esta vía. Observemos que a pesar de las reservas que Agustín tiene frente al platonismo al redactar las *Confesiones*, sigue identificando el regreso al Primer Principio, a que invita Plotino, y el destino final del hombre propuesto por la revelación bíblica. Tal identificación provoca en nosotros una duda y sugiere una pregunta que expondremos en el inciso siguiente.

3.3.2.9.4. El problema que se plantea es el del *método con que Agustín ha leído los libros platónicos* o, desde otro punto de vista el del estado de espíritu en que los ha abordado.

A lo largo de nuestros análisis hemos llegado varias veces a la conclusión de que Agustín posee ya, al iniciar su lectura, una adhesión firme a la fe cristiana: el amor a Cristo recibido de su madre ha continuado operando en él, a pesar de los intrincados caminos que ha seguido, y ha podido captar al calor de la predicación de Ambrosio, la inconsistencia de sus objeciones contra la fe; más aún, ha llegado a concebir en forma bastante precisa a Dios, su bondad, su obra creadora. Pero esta firmeza de adhesión está sin embargo acosada por

dificultades ontológicas que lo perturban y acongojan. En tal situación interior lee a los neoplatónicos, que le proporcionan elementos preciosos para resolverlas.

Entusiasmado por estas nuevas luces, Agustín  *cree encontrar en los libros platónicos una réplica filosófica de la fe cristiana: hemos visto cómo confiere sentido cristiano a fórmulas que no lo poseen en el texto original*. Acentúa, pues, las semejanzas entre ambas doctrinas y no percibe las diferencias.

*La identificación es destruída en parte* al comprobar la impotencia del platonismo para elevarlo a la contemplación a la que invita y al descubrir la vía propuesta por la Sagrada Escritura. Esta vía es la unión por la fe con el Verbo Encarnado, que padeció y murió y del cual no hablan los libros platónicos.

*Tal identificación se quiebra sólo en este punto*, pero permanece en pie en los demás. Así se explica que aún en su madurez, al redactar las *Confesiones*, piense Agustín haber leído en los platónicos las doctrinas de la generación del Verbo y de la creación del universo por Él, expresadas “no ciertamente con las mismas palabras, pero sí en términos equivalentes” (VII 9 13)<sup>93</sup>. *No ha percibido que la teoría de la irradiación*, por la que Plotino explica tanto la producción de la Inteligencia por el Primer Principio como la creación de las cosas, *difiere profundamente de los datos de la revelación cristiana*. Mientras según el Evangelio la generación del Verbo y la creación de las cosas son obras de amor y esta última es además fruto de una libre decisión divina, la irradiación se provoca de manera natural e involuntaria en todo ser maduro y el Primer Principio, que se mira sólo a sí mismo, no advierte la existencia de los seres emanados de su propia operación creadora. Es notable que Agustín, que suele captar con tanta participación personal y tanta finura las

manifestaciones del amor divino o humano, no haya advertido la ausencia del amor y de la libertad en este punto básico de la doctrina neoplatónica.

Terminaremos haciendo nuestras algunas fórmulas de J. Maréchal: (1937: 146 y 151) Agustín ha leído los “libros platónicos” *buscando en ellos un itinerario que lo conduzca a Dios*, a quien concibe a la luz de la revelación cristiana. Guiado por tal propósito, *no se ha detenido a analizar los repliegues técnicos de las doctrinas* y ha traspuesto a un nuevo plano las tesis neoplatónicas, renovando así su significación<sup>94</sup>.

## Apéndice al Ensayo I

### A. Las ideas centrales del “Hortensio” de Cicerón<sup>1</sup>

Todos queremos ser felices. Podemos partir de este principio, porque todo el mundo está de acuerdo con él. Pero la felicidad no se encuentra en los bienes exteriores. Los verdaderos tesoros son los del alma, porque son los únicos que poseemos como dueños absolutos. Tampoco reside la felicidad en los placeres de los sentidos. Nuestro cuerpo nos procura tan pocos placeres verdaderos y trae consigo miserias tan grandes, que podemos creer a los que nos dicen que os ha sido dado sólo como castigo de alguna antigua falta, a fin de infligirnos tormentos incesantes. Finalmente, la felicidad tampoco consiste en seguir nuestros caprichos, sino en buscar la sabiduría. Debemos aplicarnos día y noche a afinar nuestra inteligencia por esta búsqueda y así podremos tener confianza, cualquiera que sea el término de nuestra vida. En efecto, si nuestra alma es mortal y caduca, moriremos dulcemente y la aniquilación final será para nosotros la última etapa de nuestra labor y no nos causará tristeza. Si nuestra alma es inmortal y divina, como enseñan los más grandes filósofos antiguos, entonces, mientras mejor haya marchado ella por su camino, sirviéndose de su razón para instruirse y evitando asociarse con los vicios y los errores de los hombres, con tanta mayor facilidad se levantará y regresará al cielo.

## B. La controversia sobre el carácter de la experiencia provocada por el "Hortensio"

Algunos autores han puesto en duda en nuestra época el valor autobiográfico de las *Confesiones* en general. El centro de la polémica es la interpretación del libro VII: sólo podrá ser expuesta ésta en detalle al comentar dicho libro en toda su amplitud; nos limitaremos, por ahora, a un esquema sucinto.

Entre otros, Alfarc (1918) y Simon (1954) piensan que hay diferencias fundamentales entre el relato de los hechos de la juventud de Agustín dado por los *Diálogos de Casiciaco*, escritos en el año 387, y el que nos ofrecen las *Confesiones*, redactadas hacia el año 400. Tanto la experiencia de la lectura del *Hortensio*, como la originada por la meditación de los autores neoplatónicos, que es expuesta en el libro VII, aparecen en aquellos diálogos juveniles como procesos estrictamente filosóficos, mientras que las *Confesiones* confieren a ambas un carácter pronunciadamente religioso. Como los diálogos de juventud han sido escritos con mayor proximidad a los hechos, debe dárseles la preferencia. Al redactar las *Confesiones*, Agustín traslada al pasado su actual estado de espíritu y confiere a ambas lecturas una índole religiosa de la que en realidad carecieron.

En el diálogo *De la Vida Feliz* I 4, Agustín se refiere a la experiencia del *Hortensio* en estos términos: "Me encendí con tanto amor a la filosofía que inmediatamente medité dedicarme a ella". Se trata, pues de una conversión a la filosofía, como se encuentran otras en la Antigüedad<sup>2</sup>.

Estudiando el libro VIII, se ha llegado, sin embargo, a demostrar que la memoria de Agustín al escribir las *Confesiones* es fiel: el texto de esta obra es, pues, fidedigno. Se ha comprobado

también que los datos proporcionados por los *Diálogos de Casiciaco* no están en contradicción con los de las *Confesiones*.

Con relación al pasaje aducido del diálogo *De la Vida Feliz*, puede observarse, por ejemplo, que en la Antigüedad el término “filosofía” no tenía siempre el sentido técnico de investigación exclusivamente racional que posee hoy, y que es empleado con frecuencia por los autores cristianos para designar al Cristianismo. Así, en el mismo párrafo de las *Confesiones* en que Agustín señala el carácter religioso de la experiencia del *Hortensio*, aplica ese término para describir dicha experiencia: “el amor de la sabiduría, al cual me incitaban aquellas páginas, tiene un nombre en griego que se dice filosofía” (III 4 8).

La interpretación que hemos dado de la reacción provocada por la lectura del *Hortensio* es, pues, legítima.

<sup>1</sup> P. Alfarić ha recopilado y ordenado los datos sobre el *Hortensio* que se encuentran en las obras de Agustín. Nos hemos apoyado en él en este trabajo (1918: 66-69).

<sup>2</sup> Puede verse sobre este tema BARDY 1949, cap. 2, La conversión philosophique: 46-89.

## II

# LA CONTROVERSIAS SOBRE EL NEOPLATONISMO DE SAN AGUSTÍN

El relato que ofrece el libro VII de las *Confesiones* sobre la lectura de los “libros platónicos” y sus consecuencias en el ánimo de Agustín, ha dado lugar a una prolongada controversia de carácter internacional entre diversos autores contemporáneos. Vamos a dar un resumen de la discusión, limitándonos a estudiar unas pocas obras fundamentales<sup>1</sup>.

### 1

Ya en 1888 Adolf von Harnack propone algunas dudas sobre la exactitud de tal relato: la lenta evolución de Agustín es presentada en las *Confesiones* en forma esquemática como si culminara, bajo la acción de la gracia, en una ruptura brusca con el pasado inmediato; Harnack piensa que la “conversión” no ha consistido en verdad en un cambio brusco y ha tenido lugar más tarde de lo que suponen las *Confesiones*: el relato se anticipa mucho a la evolución real<sup>2</sup>.

En el mismo año, Gaston Boissier publica en París en la *Revue des Deux Mondes* un artículo intitulado *La Conversion de saint Augustin*, que iba a fijar los términos de la controversia ulterior<sup>3</sup>. Sostiene Boissier que hay profundas diferencias entre el retrato de Agustín que trazan las *Confesiones* y el personaje que aparece en los *Diálogos de Casiciaco*: el Agustín de las *Confesiones* ha sido sacudido bruscamente por la gracia y está poseído de vivo remordimiento por sus faltas pasadas, mientras que el autor de los *Diálogos* es un profesor sereno, empapado de cultura antigua, que resuelve sus problemas a través de pacíficas discusiones metafísicas y morales y piensa consagrar su existencia a la filosofía (323). Si recordamos que la estadía en Casiciaco tiene lugar poco tiempo después de los dramáticos acontecimientos narrados por los libros VII y VIII de las *Confesiones*, tales diferencias no pueden dejar de extrañarnos. ¿Cuál de estos dos personajes es el auténtico? Boissier da una respuesta conciliadora: quizá ambos lo sean; Agustín atraviesa uno de aquellos momentos en los que se siente latir varios hombres en el propio interior (323).

El problema estaba bien planteado, pero la solución no satisfizo a los críticos y en los años posteriores se tratará de encontrar una respuesta más rigurosa, sea acentuando las diferencias entre las *Confesiones* y los *Diálogos* y sosteniendo que debe concederse mayor crédito a estos últimos, por ser contemporáneos de los hechos narrados, sea restando importancia a tales diferencias. Paulatinamente se han aclarado los datos del problema y en los últimos años parece haberse llegado a una solución madura, que da razón de los diferentes puntos de vista.

## 2

La tesis crítica es expuesta con gran amplitud y erudición por Prosper Alfaric en su obra *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, tomo I: *Du Manichéisme au Néoplatonisme* (1918)<sup>4</sup>. Afirma Alfaric que Agustín se ha convertido primero al neoplatonismo y sólo más tarde se ha adherido al cristianismo, porque lo consideraba de acuerdo con la doctrina de Plotino (380-1), pero lo transforma para lograr tal acuerdo (515). Los *Diálogos de Casiciaco*, que transmiten fielmente el estado interior de Agustín a raíz de su lectura de los neoplatónicos, son sólo una introducción al estudio de la filosofía neoplatónica (409): el cristianismo es considerado en ellos como una forma inferior de filosofía, apta para las inteligencias débiles o aún novicias (515). Por obra del poder superior de Cristo, la sabiduría que estaba reservada antes a una élite muy restringida, se ha vuelto accesible a las masas (428). Cristo es el Platón de las masas, las cuales no habrían podido encontrar la sabiduría por la sola razón (525), la Iglesia es la gran escuela en que se forma el pueblo (526).

Piensa además Alfaric que Agustín es un hombre apasionado: los datos autobiográficos que transmite son poco seguros (p. vi). Si hay contradicciones entre los *Diálogos de Casiciaco* y las *Confesiones*, hay que dar sin vacilación la preferencia a los primeros. Una fuente de error proviene de que Agustín ha exagerado en las *Confesiones* la importancia de las influencias cristianas que se han ejercido sobre él, en particular la de Ambrosio: el Obispo era un conductor de almas, no un filósofo (372); su aporte ha consistido en mostrar a Agustín el método de interpretación espiritual de las Escrituras: ha sido, pues, de orden metodológico, pero no ha proporcionado nada al contenido de la reflexión de Agustín, como podría pensarse al leer las *Confesiones* (368-70).

## 3

En 1920, el Padre Charles Boyer, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, publica en París una tesis intitulada *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin* (1953), dedicada a estudiar lo que considera ser el punto central de la controversia: ¿en qué momento se somete Agustín sin reservas a la autoridad de la Iglesia Católica? (16). Como corolario estudia también un segundo punto: ¿es verdad que la vida de Agustín en Casiciaco es la de un neófito fervoroso que se prepara al bautismo por la oración y la penitencia, tal como se desprende de la lectura de las *Confesiones*? (Ibid.).

Confronta Boyer extensamente con los textos de Casiciaco la aserción de Alfarcic y otros autores relativa a la diferencia radical entre los datos de los *Diálogos* y los que ofrecen las *Confesiones* sobre las interrogaciones propuestas. Llega a la conclusión de que hay concordancia entre ambas fuentes en puntos fundamentales: así, lo que nos dicen las *Confesiones* sobre el estado del pensamiento de Agustín al redactar los *Diálogos*, concuerda con lo que estos mismos exponen. En Casiciaco reina ciertamente gran entusiasmo por la "filosofía": pero ¿qué sentido confiere Agustín a este término en aquella época? "El examen de los textos, responde Boyer, revela que es sinónimo de vida cristiana, de contemplación cristiana o simplemente de cristianismo" (142). Agustín recuerda, por ejemplo, en el diálogo *Contra los Académicos* (II 2 5-6) que la belleza de la filosofía se le ha aparecido al leer a san Pablo (143). En otro pasaje del mismo opúsculo (II 1 1), pide que a su amigo Romaniano le sea concedida la sabiduría, la cual no es otra cosa que el Hijo de Dios (143). "Lejos de despojar a las cosas cristianas de la primacia atestiguada por las *Confesiones*, concluye Boyer, el

entusiasmo de los *Diálogos* por la filosofía la consagra" (142).

Por lo demás, el mundo inteligible es identificado en los *Diálogos* con el Verbo, el Hijo de Dios: así, según *Contra los Académicos* (III 19 42), la misericordia de Dios ha hecho bajar hasta un cuerpo humano a aquella Inteligencia Divina, hacia la cual no habían podido subir las almas cegadas por las tinieblas (84).

En oposición a las tesis críticas, llega así el Padre Boyer a la conclusión de que el itinerario de Agustín lo ha conducido en primer lugar al cristianismo, por un proceso ciertamente lento, y que la consulta de los "libros platónicos" ha tenido lugar sólo en la última etapa de tal itinerario, cuando ya él reflexiona dentro de una atmósfera cristiana: los autores neoplatónicos "le revelan una filosofía que sirve maravillosamente para comprender algunos de los principales dogmas católicos" (170).

Señala luego Boyer que en adelante Agustín interpretará la fe, hasta donde las fórmulas consagradas lo permiten, según esta filosofía del mundo inteligible (Ibid.), pero el ideal al que se entrega en Casiciaco es específicamente cristiano: lo que busca resueltamente es la perfección cristiana (123).

Las tesis de Alfaric quedan así en cierta manera invertidas: no es el cristianismo, sino el neoplatonismo, el que desempeña un papel subordinado en la evolución de Agustín.

Si el Padre Boyer ha establecido con razones sólidas que Agustín ha leído los "libros platónicos" siendo ya cristiano, trabajos ulteriores harán ver que las relaciones entre la filosofía neoplatónica y la fe cristiana son bastante más complejas de lo que él supone. Debemos estudiar ahora dos obras que han abordado este tema, dilatando considerablemente los términos de la discusión<sup>5</sup>.

## 4

Un nuevo paso es dado por el profesor de la Sorbona Pierre Courcelle, al publicar en París sus *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (1950). Buscando nuevas bases para arrojar luz sobre la controversia, ha examinado Courcelle con criterio filológico muchas alusiones autobiográficas dispersas en la voluminosa producción de Agustín y ha cotejado las conclusiones así obtenidas con el relato de las *Confesiones*. Encuentra que este relato es verídico. La influencia de Ambrosio y de otras personalidades cristianas, lejos de haber sido exagerada, como pensaba Alfáric, es más amplia de lo que las *Confesiones* dejan ver: precisamente en este punto, hay lagunas en el célebre libro.

No se limita Courcelle a la crítica de los autores que lo han precedido. Un descubrimiento suyo pone la polémica sobre nuevos cimientos. Se creía que san Ambrosio era un moralista práctico, impregnado de hostilidad hacia los filósofos: en tales circunstancias era dable pensar con Alfáric que había carecido de toda influencia sobre el contenido de la reflexión de Agustín y, en particular, sobre su interés por los autores neoplatónicos. En contra de estos juicios sumarios, Courcelle demuestra que en ciertos sermones de Ambrosio es inmediatamente perceptible la asimilación de varios tratados de las *Enéadas* y de algunos textos de Porfirio: el Obispo no vacila en utilizar estas obras cuando quiere dar fundamento filosófico a su predicación (136-7). Ambrosio ha debido iniciar a Agustín simultáneamente al espiritualismo cristiano y a las doctrinas plotinianas (138).

Por otra parte, no es Ambrosio el único cristiano que conoce en Milán el neoplatonismo. Otros personajes cristianos que han aconsejado a Agustín, como el sacerdote Simpliciano (171-4) y el laico Manlio Teodoro (155-6), han incorporado a su vez

elementos neoplatónicos a su propia reflexión. Puede decirse, pues, que en Milán hay un movimiento cristiano impregnado de neoplatonismo y que Agustín ha estado en contacto con él.

El problema controvertido era si Agustín se había convertido al cristianismo o al neoplatonismo, a un cristianismo teñido de neoplatonismo o a un neoplatonismo teñido de cristianismo. La controversia pierde su sentido, según Courcelle: la reflexión de Agustín se ha desarrollado en un ambiente cristiano, en el que cristianismo y neoplatonismo están íntimamente ligados y no se oponen como han creído los críticos modernos. Agustín ha comenzado por adherirse a una fórmula de síntesis elaborada por sus predecesores (252); ha querido en seguida conocer las fuentes filosóficas en que se inspiraba Ambrosio y ha leído para ello los "libros platónicos" (253).

La polémica había estado guiada por la tesis implícita de la incompatibilidad de las doctrinas fundamentales del cristianismo y del neoplatonismo, y esto, a veces, también en autores que defienden la veracidad de las *Confesiones*. Como se desprende de la exposición anterior, las investigaciones de Courcelle han demostrado el error de esta tesis en el plano histórico: tal incompatibilidad no existe en el espíritu de Agustín, ni en el del ambiente milanés en que ha tenido lugar la conversión de éste.

## 5

Queda todavía por determinar con mayor precisión cómo concibe Agustín en Casiciaco las relaciones entre cristianismo y neoplatonismo. Un dato de las *Confesiones* nos hace sospechar que ha podido haber en este punto una evolución en su pensamiento: el santo

doctor evoca su estadía en la quinta de Verecundo (en Casiciaco) en los siguientes términos: “en donde qué fué lo que hice en el terreno de las letras, puestas ya a tu servicio, pero aún respirando[...] la soberbia de la escuela, lo testifican los libros que discutí con los presentes...”(IX 4 7). Los resultados de las investigaciones de Boyer y de Courcelle nos permiten afirmar, en oposición a las tesis críticas, que Agustín no se equivoca al escribir que su actividad literaria en Casiciaco estaba ya puesta al servicio de Dios, de aquel Dios a quien se dirigen las *Confesiones*. Pero deseáramos saber qué ha inducido a Agustín a sostener que los Diálogos estaban impregnados de la soberbia de la escuela. Conocemos la relación causal que suele establecer Agustín entre la soberbia y el estrechamiento de la visión intelectual y nos preguntamos: la frase que hemos señalado ¿no implicará que el autor maduro de las *Confesiones* percibe alguna diferencia entre sus concepciones presentes y las del joven intelectual de Casiciaco, recién convertido al cristianismo?

El profesor sueco Ragnar Holte, docente en la Universidad de Upsala, hace publicar en París en 1962 su obra *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. El autor explora los antecedentes, tanto paganos como cristianos, del pensamiento de Agustín, con el fin de estudiar en su debido marco las tesis debatidas; conoce además ampliamente las investigaciones recientes e incorpora sus conclusiones sólidas a su propia reflexión. La controversia alcanza con su aporte un grado de madurez que parece ser definitivo. Examinaremos con cierto detenimiento algunas posiciones del libro.

En divergencia con el comentario que había hecho Alfarc, Holte sostiene que la acotación del libro IX de las *Confesiones*, que

hemos señalado, así como algún juicio de la obra tardía *Retractaciones*<sup>6</sup>, no expresan que Agustín haya encontrado en sus obras de juventud elementos incompatibles con la fe cristiana. Lo que Agustín critica es la concepción misma del cristianismo que tenía al redactarlas (189).

Vemos indicado aquí un problema que ya Alfarcic había percibido y se había propuesto estudiar, sin lograr realizar su propósito<sup>7</sup>: hay una evolución en la actitud de Agustín ante la fe cristiana entre los escritos de Casiciaco y las *Confesiones*. Sostiene Holte que esta evolución no ha consistido en dejar de lado elementos extraños al cristianismo que hubieran podido contener sus obras de juventud, como creía Alfarcic, sino en enriquecer y quizá transformar por influjo de experiencias ulteriores una primera concepción del cristianismo. Veamos cómo fundamenta esta importante aserción.

¿En qué ha consistido la evolución de Agustín? Holte estudia cuidadosamente los *Diálogos* y los principales escritos ulteriores hasta las *Confesiones*, buscando datos para responder a la interrogación pendiente. Llega a la conclusión de que en los *Diálogos*, Agustín considera que la formación científica, cuya cumbre es la filosofía, es condición *sine qua non* para alcanzar la sabiduría. Esta sabiduría y la felicidad que ella procura, eran la meta a la que aspiraban los pensadores paganos: Agustín, convertido ya al cristianismo, piensa que sólo dentro de la Iglesia pueden ser alcanzadas<sup>8</sup>. El aspirante a la sabiduría recibe de la autoridad de la fe la materia de su reflexión, aplica a ella los recursos que le ofrecen la dialéctica y la filosofía, y llega así a comprender cuál es el principio de todo lo que existe y qué gran felicidad es que Dios haya querido asumir nuestro cuerpo para redimirnos. Pero la reflexión científica es

accesible sólo a un pequeño número (*Sobre el Orden* II 5 16); la multitud deberá acogerse a la simple autoridad de la fe, donde será librada de las oscuridades de la vida por Aquel que no permite se pierda ninguno de los que creen en su persona (*Sobre el Orden* II 5 15; HOLTE 1962: 363). La influencia del intelectualismo griego es clara: la meta puede ser alcanzada desde esta vida por un pequeño número, en el seno de la Iglesia, por la posesión intelectual de la verdad (1962: 95).

Holte muestra que esta concepción era tradicional en importantes sectores de la inteligencia cristiana. Había adquirido forma madura en Alejandría por obra de los grandes pensadores Clemente y Orígenes (184-7) y su irradiación fue grande. Agustín ha debido recibir su influencia en Milán a través de Simpliciano y Manlio Teodoro, quienes conferían gran valor a la formación científica, más bien que a la de Ambrosio: el Obispo no juzgaba que fuera necesario dominar la dialéctica y la filosofía para captar la realidad inmaterial (189-90)<sup>9</sup>. Como puede apreciarse, estas observaciones de Holte enriquecen nuestro conocimiento del neoplatonismo cristiano de Milán, que había sido descubierto por Courcelle, y confirman la carencia de valor histórico de la tesis sobre la oposición irreductible entre la revelación bíblica y el pensamiento filosófico griego.

La experiencia de la vida cristiana va a proporcionar a Agustín nuevos elementos que lo conducirán a modificar esta primera concepción y a abrir nuevos cauces a la reflexión cristiana<sup>10</sup>. Partiendo del principio de que en Dios hay tres personas, a la vez diferentes y unidas, y de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, Agustín, al redactar las *Confesiones*, descubre en el alma humana tres aspectos a la vez diferentes e íntimamente enlazados: el ser, el conocer y el querer (XIII 11 12). A esta

tríada psicológica, Agustín vincula una tríada de vicios y, simétricamente, una tríada de virtudes. La tríada de vicios se expresa en los términos soberbia, curiosidad, concupiscencia, la de virtudes en los términos humildad, sabiduría, caridad. Es notable que los conceptos contrapuestos de orgullo y humildad estén en relación directa con el hombre como *ser*: se refieren, pues, ante todo a su posición ontológica. El orgullo es la raíz de todos los pecados, porque es una actitud ontológica falsa, un rechazo de colocarse en el lugar indicado por Dios, de someterse dócilmente a Él, de dejarse formar por Él. Por lo contrario, la humildad es una actitud ontológica justa, es reconocimiento de nuestra carencia de ser y disposición agradecida a dejarse formar por Él y llenar por su plenitud de ser (298).

Partiendo de la “psicología trinitaria” de Agustín, se ve claramente que el pecado ontológico provoca la ruina del intelecto y de la voluntad (299)<sup>11</sup>. La orientación falsa se puede expresar de tres maneras: ontológicamente, el pecador se separa del bien común y se vuelve hacia su bien propio; su intelecto se orienta hacia las cosas exteriores, en vez de buscar en su propio interior a quien es la causa de ellas, a Cristo; su voluntad se vuelve hacia abajo, hacia el mundo de los sentidos, en vez de tender hacia arriba, hacia el mundo de las ideas. Estos tres aspectos están íntimamente vinculados en el pensamiento de Agustín: así, por ejemplo, el “error” no consiste en una falsa deducción que, siendo de orden impersonal y lógico, pueda ser fácilmente reparada; es más bien efecto de aquella corrupción del alma, por la cual aún las nociones de la inteligencia y el deseo de felicidad que informa la voluntad están oscurecidos por elementos sensuales y quedan encerrados en la perversión general, ontológica, intelectual y volitiva del alma.

## 6

Las conclusiones de Holte nos permiten captar cómo el pensamiento de la madurez de Agustín quiebra el imperio que, en sus obras juveniles, ejercían las operaciones de la inteligencia sobre la marcha del alma hacia su meta: si el resultado de estas operaciones llega a ser oscurecido por la perversión del alma, la marcha ascendente requerirá no sólo la purificación del intelecto, a la que iniciaban los grandes maestros griegos, sino la recuperación, por el ejercicio de la humildad y por la consecuente docilidad a la acción divina, del lugar ontológico que corresponde al ser humano y del señorío de la voluntad sobre los impulsos carnales. Al quedar superado el intelectualismo, se allana la separación que Agustín establecía entre el reducido número de sabios, que por ser capaces de reflexión podían alcanzar la felicidad desde esta vida, y la multitud de los que no pueden recurrir a esa disciplina y son guiados por la oscuridad de la fe hacia la felicidad futura: es la virtud ontológica de la humildad, que puede ser practicada por todos y quizá con mayor facilidad por los pequeños, la que conduce a la meta.

Podemos compender ahora el sentido de varios párrafos de las *Confesiones*, que permanecía quizá velado anteriormente, por ejemplo el de la cita evangélica “escondiste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos” (Mat 11 25) con que Agustín inicia y termina el relato de las lecturas de los “libros platónicos” (VII 9 14 y VII 21 27): si hay un camino que conduce no sólo a conocer la patria, sino a poseerla (VII 21 27), éste sólo es hallado y recorrido por los “pequeñuelos”, que se saben colocar humildemente en el lugar ontológico propio del hombre; queda, por lo contrario, oculto a aquellos sabios, que logran escrutar con su poderosa

inteligencia las altas metas de la vida humana, pero se envanecen y se colocan en una falsa situación ontológica.

La ascensión por la inteligencia a Dios, fuente y creador de todo ser, conserva por cierto un alto rango en este sistema, pero no el lugar decisivo y excluyente que le confería Agustín en su juventud.

Las posiciones de Holte revelan gran madurez en el planteamiento y la solución de los problemas discutidos: el maestro sueco no sólo hace ver, como sus predecesores, los puntos débiles de las teorías críticas y propone respuestas mejores a las dificultades señaladas por ellas, sino además recoge la percepción central que late en el fondo de esas teorías y la interpreta en un contexto adecuado: si bien Agustín es ya creyente al leer los "libros platónicos" y los datos de las *Confesiones* son verídicos, hay sin embargo una diferencia profunda entre el intelectual recién convertido que pone por escrito los resultados de las conversaciones de Casiciaco y el obispo empapado de experiencia cristiana que redacta la célebre obra autobiográfica. Apoyados en la premisa errónea de la incompatibilidad radical entre el mensaje bíblico y el pensamiento helénico, los autores críticos se habían equivocado al negar o minimizar la presencia de la fe cristiana en los *Diálogos*. Revela gran madurez en el tratamiento del problema el hecho de que Holte haya logrado discernir y desarrollar la percepción auténtica que latía en dichos trabajos<sup>12</sup>.

## APÉNDICE AL ENSAYO II

### La doctrina de Plotino sobre los tres principios divinos y el alma humana

Este breve estudio tiene un doble objeto. Por una parte, desea dar un resumen de los puntos de la doctrina de Plotino en que se apoya la exposición sintética que hace Agustín de su lectura de los libros platónicos. Por otra parte, quiere ofrecer un marco en que puedan insertarse otros pasajes de las obras de Plotino que serán analizados o resumidos al comentar la descripción analítica de la misma lectura.

Tomamos nuestros datos principalmente de aquellos tratados que según la crítica moderna, han sido leídos con seguridad por Agustín en este momento.

#### 1

La doctrina de Plotino es esencialmente religiosa: la búsqueda de un camino que lo lleve al conocimiento de Dios y a la unión con Él está en el centro de sus especulaciones.

Se discute cuál es, en el pensamiento de Plotino, la relación exacta entre el problema religioso del destino del alma y la reflexión metafísica sobre la estructura racional del universo. Zeller ha sostenido que Plotino se propone como meta esta explicación racional y que las afirmaciones sobre el destino del alma son sólo corolarios de sus conclusiones filosóficas

(BREHIER 1961: 23). Nygren sostiene una tesis opuesta: después de caracterizar la situación espiritual del fin de la Antigüedad, diciendo que en ella “se busca menos una discusión teórica de los problemas de la existencia concreta, que un punto de apoyo sólido para la vida interior y un camino que conduzca a la vida divina y bienaventurada”, asevera que el problema capital en Plotino es el del regreso del alma a Dios y que todo lo demás sólo tiene para él importancia secundaria (1944: 207-8). Bréhier sigue una línea media: ambos problemas, el religioso y el filosófico, están íntimamente unidos en Plotino y no puede plantearse la cuestión de saber cuál está subordinado al otro (1961: 23). Quizá la solución esté en un punto intermedio entre Bréhier y Nygren: Plotino es un metafísico auténtico y se va demasiado lejos al pensar que la especulación filosófica es secundaria para él. Pero la preocupación por el destino del alma ocupa el centro de su pensamiento y orienta la selección y el enfoque de los temas abordados por tal especulación.

¿A qué se debe que las almas hayan olvidado a Dios, su Padre?, se pregunta al comenzar el primer tratado de la *Enéada V* (1 1). Usan de su espontaneidad para correr en sentido opuesto a Dios y llegan a ignorar que vienen de El. La causa de esta ignorancia es su estimación por las cosas de aquí y su carencia de estimación por sí mismas. Es pues necesario instruírlas y recordarles su raza y su dignidad (Ibid.).

Ya Platón había mostrado un camino por el que el alma puede elevarse al conocimiento de Dios por la contemplación de la belleza<sup>1</sup>. Plotino conoce y utiliza los textos de Platón, pero se preocupa por insertar la marcha ascendente del alma en un marco cósmico. Sólo una perspectiva de dimensiones cósmicas puede explicar la paradójica situación actual del alma: siendo

espiritual y por lo tanto divina, ha descendido hasta estar unida a un cuerpo material. El movimiento ascendente al cual es invitada el alma, es consecuencia del movimiento descendente que la ha llevado a su condición actual. Es, pues, necesario investigar la naturaleza de este movimiento descendente.

## 2

¿Cómo se representa nuestro autor a Dios? Es radicalmente trascendente y Plotino le niega todo nombre que pueda limitarlo; ni aún consiente en llamarlo el Ser, es más bien el generador del Ser (*E V 2 1*), es Aquel de quien todo depende, a quien todo mira, por quien existen el ser, la vida y el pensamiento (*E I 6 7*), pero es superior a todas estas cosas y no puede recibir el nombre de ellas. Plotino lo llamará simplemente el Uno, a veces también el Primero<sup>2</sup>. El Uno reside en sí mismo como en el interior de un santuario y permanece inmóvil (*E V 1 6*), el alma puede llegar a contemplar su aislamiento, su simplicidad, su pureza (*E I 6 7*).

Se presenta el problema de cómo este Uno inmóvil y simple ha podido crear las cosas móviles y múltiples, y en general, de cómo algo superior puede crear seres inferiores. Para dar una explicación, Plotino elabora el concepto de "irradiación". Todos los seres, por su propia esencia, producen en torno suyo una realidad que tiende a actuar en el exterior y es como una imagen del que la produce y depende en todo momento de su poder: así el fuego hace nacer el calor y los objetos odoríferos despiden una emanación de la que disfrutan todos los vecinos. Toda cosa así engendrada desea y ama al que lo ha engendrado y sólo tiene necesidad de él, pero él no tiene necesidad de la cosa engendrada (*E V 1 6*); tampoco

la ha engendrado por una intención refleja, sino por naturaleza (*E III 2 3*) y sin experimentar movimiento, como la luz que rodea al sol proviene de él sin que él se mueva (*E V 1 6*).

## 3

Si todos los seres llegados al estado perfecto engendran, Aquel que es siempre perfecto engendra siempre (*E V 1 6*).

Pero se plantea el problema de cómo este Uno inmóvil y simple ha podido crear las cosas móviles y múltiples. Plotino explica el proceso, intercalando entre el Uno y las cosas, dos intermediarios: la Inteligencia, que es susceptible de división, pero permanece también inmóvil, y el Alma, que además de ser capaz de división, posee también cierto movimiento (*Ibid.*). Estudiaremos en este acápite la naturaleza del primer intermediario y en el siguiente, la del segundo.

El Uno engendra, pues, y la cosa engendada dirige su mirada hacia El, es así fecundada y se vuelve Inteligencia; al detenerse frente al Uno, es producida como Ser: se vuelve, pues, a la vez Inteligencia y Ser (*EV 2 1*). La Inteligencia es así la operación y el verbo o palabra del Uno (*E V 1 6*).

A diferencia del Uno, la Inteligencia es capaz de dividirse: al contemplar todas las cosas que están en poder del Uno, pero que no son el Uno, advierte que la vida y el pensamiento y todas las esencias están en ella, más aún, son engendradas por ella. Al engendrar las cosas múltiples, la Inteligencia se divide (*E V 1 7*).

También aquí se aplica la teoría de la irradiación: la Inteligencia no engendra por un designio reflejo, sino por su naturaleza misma (*E III 2 1, 14*). Semejante al Uno, ella engendra irradiando su poder y permanece inmóvil al engendrar (*E V 2 1*).

## 4

Como hemos señalado, el segundo intermediario es el Alma: su presencia tiene por objeto explicar el movimiento de las cosas creadas.

El Alma es la operación que procede de la Inteligencia: si es engendrada en un acto inmóvil, ella no permanece inmóvil al engendrar; al mirar al Ser, del que ella proviene, es fecundada. Avanzando entonces con un movimiento inverso, engendra aquella imagen de sí misma que es la sensación en los seres animados, la naturaleza en las plantas (Ibid.), la inteligencia y el poder racionante en el hombre (*E V 2 2*).

Estos son los tres principios divinos en el universo de Plotino: el Uno, la Inteligencia y el Alma<sup>3</sup>. Por intermedio de la Inteligencia y del Alma todas las cosas provienen del poder del Uno, pero no son el Uno: derivan de Él, pero Él permanece recluso en sí mismo al darles la existencia (*E V 2 2*).

## 5

Queda por aclarar una cuestión: ¿qué relación tiene nuestra alma personal con el Alma universal creada por la Inteligencia? Vamos a examinar el tratado que Plotino dedica a dilucidarla. En el orden instituido por Porfirio, es el octavo tratado de la cuarta *Enéada* y se intitula: “sobre el descenso del alma en los cuerpos”.

Las almas individuales proviene de un Alma única, como las especies proviene de un género único o como las fogatas provienen de la totalidad del fuego: así como es esta totalidad la que posee la realidad del fuego, es el Alma única la que posee la realidad de todas las almas (*E IV 8 3*).

Hay un doble movimiento en el alma individual, que explica los problemas que la acongojan: por una parte ejerce ella su inclinación intelectual volviéndose hacia su origen, pero por otra parte tiene también poder sobre las cosas inferiores: es como el rayo de luz que en su parte superior procede del sol, pero no se niega a iluminar al ser inferior. Cuando el alma individual permanece en las cosas inteligibles junto con el Alma universal, escapa al sufrimiento: está con ella en el cielo y participa de sus funciones de gobierno. Pero se aleja de ella, se separa de la totalidad, deja de dirigir su mirada hacia lo inteligible y se aísla; multiplica entonces su acción, se apoya en un solo objeto, el cuerpo, pero al separarse del conjunto, gobierna este objeto con dificultad. Es lo que se llama la pérdida de las almas y el estar aprisionadas en el cuerpo (*E IV 8 4*).

En sí, no sería para el alma un mal el acto de dar al cuerpo la fuerza de existir, siempre que este acto no le impidiera permanecer en una morada mejor. Pero hay dos razones que nos hacen insoportable la unión del alma y el cuerpo: por una parte, tal unión es un obstáculo para el pensamiento, por otra, ella llena al alma de placeres, de deseos y temores (*E IV 9 2*).

Toda alma tiene, pues, un lado inferior orientado hacia el cuerpo y un lado superior orientado hacia la inteligencia. El alma del universo, que es el Alma total, organiza el universo por la parte de ella que está orientada hacia el cuerpo: ella es superior al universo y actúa sin fatigarse, porque no se decide por medio del raciocinio, como nosotros, sino por intuición intelectual, como el arte. Las almas particulares están absorbidas por los sentidos y las impresiones y perciben muchos objetos contrarios a la naturaleza que las hacen sufrir y las turban; pero poseen también una parte superior e insensible a dichos placeres pasajeros, que vive con una vida semejante a la del alma total (*E IV 8 8*).

Conviene anotar finalmente, que el descenso del alma al cuerpo es libre, según el pensamiento de Plotino, a pesar de que se realiza contra su voluntad. Siempre se va involuntariamente a las cosas inferiores, pero como se va por el propio movimiento, se puede decir que se va libremente y que se sufre la pena de lo que se ha hecho (Ibid.).

## 6

Debemos terminar esta noticia exponiendo las enseñanzas de Plotino sobre el regreso del alma al Uno. Lo haremos en forma esquemática, porque se trata precisamente del tema que Agustín aborda desde las primeras frases de la descripción analítica de su lectura y tendremos ocasión de examinar directamente algunos textos de Plotino sobre este punto. Diremos sólo que este regreso lo realiza el alma entrando en sí, dejando de lado para ello las imágenes de los sentidos y elevándose hasta la Inteligencia. Como el alma es divina y el cuerpo es exterior a ella, este abandono de las imágenes es una operación predominantemente intelectual. En una etapa ulterior, el alma sube más allá de la Inteligencia, dejando de lado el plano conceptual, para contemplar con una simple mirada al Uno, de quien todo proviene<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ver el relato de Sócrates sobre su encuentro con Diótima, la extranjera de Mantinea, en el *Banquete*, sobre todo en 210a-212a.

<sup>2</sup> Ver por ejemplo en V 2 el título del tratado y el capítulo 1º.

<sup>3</sup> Al terminar de exponer la generación del Alma por la Inteligencia, el texto de V 17 declara: "hasta aquí llegan las cosas divinas".

<sup>4</sup> No hemos encontrado en Plotino una descripción ordenada y completa de esta ascensión. En el noveno tratado de la sexta *Enéada*, intitulado "Sobre el Bien o el Uno", hay muchos datos dispersos sobre ella. Como veremos, Agustín se apoyará en el tratado "Sobre lo Bello" que es el sexto de la primera *Enéada* y es anterior al que hemos señalado: el análisis de la ascensión es vertiginoso y supone una ontología más sencilla que en éste.

### III

## EL ITINERARIO DE LA VOLUNTAD EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN

El presente ensayo analiza el libro VIII de las *Confesiones*, en el cual Agustín describe la larga y penosa travesía que ha debido seguir su voluntad para plegarse a las exigencias morales de su conciencia. Gracias a sus luchas, Agustín recibirá nuevas luces sobre el ser humano y la acción de Dios sobre él, que serán decisivas en la historia del pensamiento.

#### 1

El tema del libro VIII de las *Confesiones*, según el testimonio del autor, es la descripción de la acción de Dios que rompe las ataduras con que está ligado Agustín. Gracias a la ayuda divina, Agustín logrará tomar una decisión propia, pero tendrá que atravesar para ello un doloroso período de vacilaciones y luchas. En el curso de los dramáticos acontecimientos narrados

en el libro VII, Agustín ha llegado a la certeza de que la sustancia incorruptible y espiritual existe y de que toda otra sustancia procede de ella: lo que ahora desea “no (es) estar más cierto (de Dios), sino más estable (en Él)”, según declara en las primeras líneas (VIII 1 1). Al quebrar la presunción y abrirse con docilidad al amor, la inteligencia ha llegado a cierto reposo. El corazón continúa sin embargo inquieto: alguna región en él no está todavía estabilizada en Dios.

La inquietud se muestra por el disgusto de lo que hace en el siglo. Ya no se enciende con la esperanza de honores y riquezas y sus labores docentes le son ahora una carga pesada. Continúa viviendo en concubinato y no se decide a poner término a tal estado. Si bien el Apóstol Pablo no le prohíbe casarse, sí lo exhorta a seguir su ejemplo, es decir, a permanecer célibe. Agustín desea seguir este camino, pero vacila. Según la parábola evangélica, ha encontrado la perla preciosa, pero no se decide a vender todo lo que tiene para poseerla (VIII 1 2).

En esta primera etapa, la voluntad, permanece firmemente ligada a los antiguos bienes, en particular a la sensualidad y la inquietud del ánimo carece de vigor para alterar tal firmeza. Como anota Le Blond (1950: 148), la conversión de la inteligencia que ha experimentado Agustín no es idéntica a la conversión del hombre: si su espíritu se ha abierto dócilmente a la verdad, tiene que recibir todavía una nueva lección de humildad en una región de ser que es aún más íntima que su inteligencia: en su voluntad y su libertad.

## 2

En la situación inicial de inquietud apática en que se encuentra, Agustín decide visitar al anciano y experimentado sacerdote Simpliciano. Al escuchar el relato de sus experiencias, Simpliciano lo felicita por haber leído a los platónicos, “en los cuales se enseña por mil modos a Dios y su Verbo” (VIII 2 3) y le relata luego la vida de Victorino, el traductor de Plotino, rétor de origen africano como Agustín y convertido igualmente a la fe cristiana.

Se enciende Agustín en deseos de imitar a Victorino, iniciando así la etapa central del itinerario de su voluntad, pero no puede seguir sus deseos: “estaba yo ligado no por hierros extraños, sino por mi férrea voluntad”, confiesa Agustín (VIII 5 10). Como ha observado Seifert, la concupiscencia no es localizada por Agustín en alguna potencia inferior, no se desarrolla sólo en los impulsos sensibles, sino está también presente en la vida del espíritu<sup>1</sup>.

En efecto, al meditar Agustín sobre su experiencia de otrora, descubre que había en él una doble voluntad y es en esta profundidad que había tenido lugar la lucha: la voluntad vieja, mal inclinada, había engendrado el apetito y luego, al haber dado satisfacción a éste, había quedado encadenado por él. Junto a ella, había comenzado a existir una voluntad nueva, deseosa de servir gratuitamente a Dios, que no lograba vencer a aquélla anterior (VIII 5 10). “Las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y, discordando, dispersaban mi alma” (Ibid.).

El problema está planteado con toda agudeza: ha quedado destruída la excusa de que si Agustín no sirve a Dios es porque

carece de una percepción segura de la verdad; sin embargo, se niega a entrar en la milicia de Dios y teme verse libre de los impedimentos que lo retienen (VIII 5 11). Aparece aquí un dato nuevo: como observa Le Blond (1950: 149), Agustín había creído siempre en la eficacia de la luz y confiaba en que una certeza auténtica lo llevaría infaliblemente a una conducta mejor; pero ahora posee la certeza y su vida sin embargo no cambia: el intelectual antiguo que es Agustín está perplejo.

El ejemplo de Simpliciano, el de Victorino que Simpliciano le propone como modelo, presentan a Agustín la necesidad de tomar una decisión. Pero por el momento los diferentes impulsos de la voluntad se equilibran y se produce en ella cierta somnolencia, cierto entumecimiento, como ha anotado con perspicacia Guardini (1950: 269)<sup>2</sup>. Por la fuerza de la costumbre, creada por el pecado, es retenido contra su voluntad el ánimo de Agustín: "miserable de mí, exclama, citando a san Pablo (Rom 7 23), ¿quién habría podido libramme del cuerpo de esta muerte, sino tu gracia, por Cristo nuestro Señor?"

En su estudio sobre Agustín, Karl Jaspers ha analizado la experiencia paradójica que hay en la base de esta exclamación:

"Yo quiero, pero no puedo querer mi querer: no puedo producir este origen, no puedo producir el poder de decidirme. Yo amo, pero cuando no amo, no puedo crear el amor en mí. Puedo confiar en mí, pero no puedo contar conmigo... En mi voluntad, en mi libertad, en mi amor no soy libre simple y llanamente. *Yo me recibo a mí mismo como un obsequio y así puedo ser libre y llegar a ser yo mismo. En el acto en que yo me produzco, no me he producido a mí mismo.* No sólo en las condiciones exteriores de mi existencia, sino *en mi ser mismo no soy obra de mí mismo*" (JASPERS 1968: 356-7).

Si puede afirmarse que esta experiencia era desconocida de los pensadores antiguos, en general, el caso de los estoicos es particularmente notable. Para los filósofos del Pórtico, es precisamente el asentimiento de la voluntad el que depende del hombre, a diferencia del mundo exterior que no está sometido.

Así, Epícteto sostiene que la ciencia de la vida consiste en no desear las cosas que no dependen de nosotros, como los bienes materiales, la vida de nuestros familiares, la salud o la integridad de nuestro propio cuerpo, la vida o la muerte. Hay por lo contrario un ámbito de bienes interiores en el cual soy totalmente libre: nadie puede obligarme a aceptar el error, ni impedirme de desear la muerte, ni constreñirme o desear lo que no quiero desear. Estos son los únicos bienes que no conciernen<sup>3</sup>.

La acción de Dios se ejerce por intermediarios humanos. Agustín dará el próximo paso movido por nuevos ejemplos. Recibe ahora en forma inesperada la visita de Ponticiano, funcionario imperial de origen africano, como él. Al encontrar en la mesa de trabajo de Agustín los escritos de san Pablo, Ponticiano declara que es cristiano e inicia una conversación sobre el tema de la fe. Relata la vida del abad egipcio Antonio, quien se había retirado al desierto en busca de la contemplación y había ejercido poderosa influencia sobre muchos espíritus, falleciendo a avanzada edad, unos treinta años atrás (en el año 356). Agustín y sus compañeros se asombran de que la fe haya producido tales efectos extraordinarios en tiempos tan cercanos. Continúa Ponticiano su conversación, hablándoles de ejemplos aún más próximos. Había estado en Tréveris (cerca del Rin, en la Alemania actual), donde residía por entonces el Emperador. Alguna vez que salió de paseo con otros funcionarios, dos de ellos descubrieron una cabaña en la que habitaban dos monjes y encontraron en ella un códice con la vida del abad Antonio<sup>4</sup>: la leen, se encienden en fervor y deciden abrazar inmediatamente la vida monástica para dedicarse exclusivamente al servicio de Dios (VIII 6 15).

El relato sacude a Agustín o más bien, Dios lo sacude por la palabras de Ponticiano: “Mientras él hablaba, tú, Señor, me volteabas hacia mí mismo, quitándome de mi espalda, donde yo me había puesto para no verme, y poniéndome ante mi rostro, para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso. Veía y me horrorizaba y no había lugar al que pudiera huír de mí. Y si intentaba apartar la vista de mí, al narrar él lo que narraba, tú me ponías otra vez frente a mí y me arrojabas contra mis ojos para que descubriese mi iniquidad y la odiase. Yo la conocía, pero disimulaba, reprimía y olvidaba” (VIII 7 16).

Guardini ha analizado este denso pasaje: “el yo se oculta aquí ante la propia mirada moral en un espacio de apariencias. Se constituye este espacio porque la voluntad no quiere ver en su propio interior lo que hay en él y actúa como si no existiera lo que existe, representa una comedia, miente. Es el espacio ficticio y malicioso del mal, el misterio abismal en el que la voluntad libre se sustrae a las exigencias de Dios. El poder de la acción ejemplar evocada por el relato deshace bruscamente esta región en que está alojada la negativa, pero el yo se esfuerza por restablecerla por el artificio de desviar la mirada y olvidarla” (1950: 40-1).

Recuerda Agustín en este momento los doce años transcurridos desde que la lectura del Hortensio de Cicerón lo había instigado a buscar la sabiduría. No veía por entonces con certeza la meta a la que debía dirigir sus pasos; ha llegado ahora a la certidumbre de la verdad y, sin embargo, la vanidad lo sigue oprimiendo, mientras que otros, sin haber meditado tantos años como él, reciben alas en sus hombros que les permiten volar. El alma de Agustín se resiste, rechaza las sugerencias que encierran tales

reflexiones, pero ya no se excusa, carece de argumentos y queda sumida en una muda agitación, teme como a la muerte ser apartada de la corriente de sus costumbres (VIII 7 17-18).

## 3

La agitación muda se convierte pronto en excitación vehemente. Agustín, profundamente conturbado, se dirige a Alipio, su amigo y compañero, y exclama: “¿qué es lo que nos pasa?[...] Se levantan los indoctos y arrebatan el cielo y nosotros con todo nuestro saber, faltos de corazón, nos revolcamos en la carne y en la sangre” (VIII 8 19).

La perplejidad de Agustín se acentúa: hombres menos doctos que él, que no se han consumido como él en la investigación de la verdad, se entregan sin embargo antes que él a la contemplación de las cosas divinas. Queda esbozada así implícitamente una pregunta sobre la situación de la inteligencia frente a las realidades eternas: esta pregunta será decisiva en el desarrollo ulterior de la reflexión de Agustín<sup>5</sup>.

“Tenía nuestra casa un huertecillo, continúa el relato, [...] y allí me había llevado el tumulto de mi corazón para que nadie estorbase el ardiente combate que había entablado conmigo mismo, hasta que se resolviera éste en la manera que tú conocías y yo ignoraba; pero no hacía más que delirar saludablemente y morir vitalmente, conociendo lo mal que yo estaba, pero desconociendo lo bien que iba a estar poco después” (VIII 8 19).

Guardini ha hecho ver los componentes que integran este “delirio saludable”. La expresión deriva, por una parte, del concepto antiguo del “delirio sagrado”, en el cual un poder divino llega

al hombre y lo arranca de sus costumbres. En la literatura filosófica, el tema es tratado en el *Fedro* de Platón (244 a 6). Sócrates declara que “los más altos bienes nos llegan por intermedio del delirio, el cual nos es dado por un don divino<sup>6</sup>.” Pero, por otra parte, esta expresión se asocia en la mente de Agustín a la experiencia cristiana de la “penitencia”, de la “entrega del alma”, que es una “muerte”, porque lo bueno que ha de venir sólo lo poseemos en esperanza, mientras que lo que percibimos como presente es la destrucción; pero por debajo opera aquel poder que provoca el abandono de nuestras formas humanas de existencia y por el cual se realiza el nuevo nacimiento cristiano: el Espíritu Santo (GUARDINI 1950: 274).

“Yo bramaba en espíritu, indignándome con turbulentísima indignación porque no iba a un acuerdo y a un pacto contigo, Dios mío, a lo que me gritaban todos mis huesos que debía ir” (VIII 8 19). La impotencia interna se vuelca en violencia exterior: Agustín rehuye tomar una silenciosa decisión interior y se entrega a ruidosos gestos corporales (Guardini). Al lugar al que es invitado Agustín “no era necesario ir con naves ni cuadrigas, ni con pies[...]; porque no sólo el ir, sino el mismo llegar allí, no consistía en otra cosa que en querer ir, pero fuerte y plenamente, no a medias...”.

El Padre Henry ha mostrado que en estas últimas líneas, Agustín se inspira nuevamente en el tratado *De lo bello* de Plotino (*E I 6 8 22-25*), pero trasforma radicalmente la doctrina del alejandrino para hacerla suya. No es suficiente cerrar los ojos, desviar del mundo exterior la mirada, como pensaba Plotino. Es necesario doblegar la voluntad, quebrar las resistencias de una naturaleza herida y dividida consigo misma, vencer en una magna contienda. Entre Agustín y Plotino hay el dogma cristiano del pecado original (1934: 101-11, principalmente 110).

## 4

En este momento interrumpe Agustín el relato de los acontecimientos para cavilar sobre el enigma que presenta tal impotencia de la voluntad. ¿Qué configuración del alma se manifiesta en tan desgarradora lucha? A primera vista parece que hubiera en nuestro interior un ser caótico. “¿De dónde nace este monstruo?” El alma manda al cuerpo y este obedece al punto, se manda a la mano que se mueva, se mueve ella inmediatamente. Pero si el alma se manda a sí misma, se resiste a obedecer: se le manda que quiera y ella no obedece y no quiere. ¿Porqué es así? (VIII 9 21).

La profunda capacidad especulativa de Agustín descubre una escisión en el alma misma. Si el alma no hace lo que ella se ordena hacer, es porque no quiere toda ella y por lo tanto tampoco manda toda ella. Hay pues dos voluntades en el alma, porque no siendo una de ellas total, toma la otra lo que falta a ésta (Ibid.). Como indica Solignac<sup>7</sup>, esta solución psicológica se limita a desplazar el problema: si Agustín no ha de caer nuevamente en su teoría maniquea de las dos almas, no se capta a primera vista por qué la voluntad no puede totalizarse. Agustín ha percibido ciertamente la dificultad<sup>8</sup> y se eleva a un plano ético y teológico para resolverla: no es que el alma sea un monstruo, sino que hay en ella cierta enfermedad (VIII 9 21), que es consecuencia del pecado de Adán (VIII 10 22).

Una vez más, la descripción de Agustín escruta abismos que eran desconocidos al pensamiento filosófico antiguo<sup>9</sup>. En adelante la lucha moral no va a consistir solamente en iluminar la inteligencia para que conozca la situación del hombre, tampoco consistirá en presionar la voluntad para que domine los apetitos inferiores y logre así poner de acuerdo la conducta con los principios morales percibidos por el espíritu. La ayuda

divina, que los paganos conocían y en muchos casos imploraba, no se limitará a dar luces a la mente, sino será invitada a proporcionar energías que conduzcan a la unificación de la voluntad.

## 5

Después de esta especulación sobre la contextura del alma, Agustín continúa el relato que había interrumpido. Agustín se atormenta hasta sentirse enfermo, acusándose con dureza con el propósito de romper sus ataduras. Se dice a sí mismo en una conversación interior: “sea ahora, sea ahora” y ya casi se decide, pero no llega a hacerlo. La voluntad sigue resistiéndose a tomar la decisión, pero sin embargo, no se aferra ya en la negación, pide más bien un plazo para tomarla<sup>10</sup>, el espíritu percibe que se va “acercando aquel punto del tiempo” en el que Agustín va a ser otro hombre y esto, en vez de clamar el ánimo, renueva el horror del que está poseído (VIII 11 25).

Hay aquí un descubrimiento de importancia crucial. El tiempo aparece como una dimensión interior de la voluntad. Se resiste ella con la máxima violencia a tomar la decisión última, pero percibe que se aproxima el momento preciso en que podrá tomarla, en que Agustín llegará a ser otro hombre<sup>11</sup>.

Al llegar a este ápice del relato, el talento retórico de Agustín personifica los diversos movimientos interiores y nos presenta en una dramática escena el murmullo implorante de sus “antiguas amigas” que se esfuerzan por no ser abandonadas y la noble figura de la continencia que, serena y alegre, comparece rodeada de una multitud de gentes de toda edad que guardan una fecunda castidad: la digna dama con sonrisa alentadora invita a Agustín a seguir la misma vía (VIII 11 26-27). La vieja voluntad se siente ya vencida y acude como último recurso a la imploración insinuante.

Esta imagen hace percibir a Agustín toda su miseria oculta y provoca una tormenta con ingentes lágrimas. “Hasta cuándo ‘mañana, mañana’ y no ‘hoy?’” se pregunta a sí mismo y el llanto continúa.

## 6

En esta situación se llega a la tercera y última etapa. Agustín se decide por su querer más profundo y unifica así su voluntad.

Una circunstancia fortuita provoca bruscamente este desenlace. Agustín escucha una voz que canta en la casa vecina: “toma y lee, toma y lee”. Se pregunta si hay algún juego en que los niños suelen cantar estas palabras, pero no recuerda nada semejante. Reprimiendo las lágrimas, interpreta esta voz como una orden divina y, siguiendo el ejemplo del ermitaño Antonio, abre los escritos de san Pablo y lee el primer párrafo que se pone ante sus ojos, el cual dice así: “No en comilonas y embriagueces, no en lechos y liviandades[...] sino revestíos del señor Jesucristo y no cuidéis de la concupiscencia de la carne” (Rom. 13 13). Sus tinieblas se disipan súbitamente, desaparecen sus dudas y su corazón se ve invadido por una nueva seguridad (VIII 12 29).

Como ha visto Guardini (1950: 286), la decisión no se produce por obra del pensamiento reflexivo, tampoco por un acto imperado por la voluntad: se produce por el movimiento interior de un corazón que ha alcanzado una vida plena y recibe luz en abundancia.

Termina el relato con un esquema de la conversación que sostiene Agustín con Mónica, comunicándole estos hechos. La alegría de la madre es profunda: canta victoria y bendice a Dios. Le ha sido concedido mucho más de lo que constantemente había ella pedido en sus plegarias (VIII 12 30).

Guardini ha analizado este pasaje; el sentimiento de "triumfo", tan característico de la mente antigua, se levanta en la noble alma de la madre: es ella quien ha vencido. Pero este triunfo conduce inmediatamente a la "bendición": la elevación del alma adquiere aquí una tonalidad cristiana. Es Mónica quien percibe que todo viene de Dios y que Él da más de cuanto podemos pedir o entender (1950: 288).

## 7

El amor que ha guiado la inteligencia de Agustín en la búsqueda de la verdad<sup>12</sup> ha tendido a difundirse y a impregnar toda su persona, a exigir una decisión que transforme en su integridad el orden de los amores y corrija así los desórdenes de la conducta. Como hemos podido ver, el dramatismo de la narración llega a sus cumbres más altas: esto es debido a que, como ha observado el penetrante estudio de Guitton (1977: 265), mientras que la crisis intelectual se ha resuelto gracias a un avance relativamente continuo hacia un término, dando soluciones a los problemas parciales (superación del dualismo maniqueo, descubrimiento de la voluntad como sede del mal) hasta llegar a la luz final (gracias a la percepción de la sustancia espiritual), la crisis moral se desarrolla acentuándose más cada día, sin acercarse aparentemente a su término, el cual consistirá en una decisión que unifique la voluntad. Mientras que las energías mentales se concentran y avanzaban en su camino, la voluntad se desdobra, afirmándose en sus hábitos interiores, a la vez que oponiéndose a ellos, y creando así un conflicto interior de extremada violencia.

La solución se presenta a la vez como un obsequio inesperado, venido de lo alto, y como el término de un largo y oscuro proceso de purificación.

## IV

# EL PROBLEMA DEL TIEMPO EN LAS CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN

### 1

El análisis del tiempo en el libro undécimo de las *Confesiones* es notable y ha encontrado amplio eco en la tradición filosófica. Comienza el texto por una larga plegaria, en la que Agustín declara al Señor que desde antiguo anhela meditar sobre su ley y confesarle lo que sabe y lo que ignora de ella, lo que el Señor ha comenzado a iluminar en él y las tinieblas que le quedan, en espera de que su debilidad sea devorada por la fortaleza (I-II).

Lee en el libro del *Génesis* que “Dios hizo en el principio los cielos y la tierra” (Gen 1 1) y desea comprenderlo, pero Moisés se ha ausentado y no lo puede explicar. Ruega, pues, a la Verdad que le dé a entender las cosas que concedió decir a aquel siervo suyo (III).

Ha escuchado una dificultad: ¿qué hacía Dios antes de hacer el cielo y la tierra? Si estaba ocioso, dicen, y no hacía nada

¿por qué no permaneció sin obrar, como había estado hasta entonces? Si hay un movimiento nuevo y una voluntad nueva en Dios para crear una criatura que nunca antes había creado ¿cómo puede haber una verdadera eternidad donde aparece una voluntad que antes no existía? La objeción es fuerte y proviene de los maniqueos (es citada textualmente por Agustín en su obra *Del Génesis contra los maniqueos* I II; iba seguida de la pregunta irónica: ¿qué fué lo que repentinamente le agradó, para que hiciera lo que nunca había hecho en los tiempos eternos? Los objetantes perciben la consecuencia de tal actitud divina: si la voluntad de Dios de que existiera la criatura era sempiterna, ¿por qué no iba a ser eterna también la criatura? Es una consecuencia grave, porque ataca la afirmación del *Génesis* sobre el comienzo de la creación en el tiempo (X).

Eludiendo la violencia de la cuestión, alguien ha respondido en broma: antes de crear el mundo, Dios “preparaba castigos eternos para los que escudriñan cosas altas”. Agustín desapruueba tal respuesta: no es lícito que se ponga en ridículo a quien preguntó por cosas altas y se alabe a quien dio respuestas falsas. Una cosa es hallar la solución de las dificultades, otra cosa es reír (XII).

Responde Agustín por su parte a la cuestión propuesta, diciendo que no habían podido pasar innumerables siglos antes de que Dios creara el mundo porque el tiempo mismo es creación de Dios. Si antes del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué hacía Dios entonces? No había tiempo donde no había *entonces*. Hace así suyas (XIII 15) las especulaciones de Plotino (*E* III 7 3).

## 2

Resuelta la objeción, surge la pregunta central: ¿qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero si quiero explicarlo al que me lo pregunta, no lo sé, responde Agustín con una frase célebre (en nuestra época la ha tomado Husserl como epígrafe de sus especulaciones sobre el tiempo). Lo que Agustín ve claro es que si nada pasara (o dejara de ser), no habría tiempo pretérito, si nada sucediese no habría tiempo futuro, si nada existiese no habría tiempo presente.

Pero brotan nuevas interrogaciones a propósito de esta sentencia: aquellos dos tiempos, el pretérito y el futuro, ¿cómo existen, si el pretérito ya no existe y el futuro todavía no existe? Y ¿cómo existe el presente, cuya razón de ser es que dejará de ser? No podemos, pues, decir que existe el tiempo, sino que tiende a no existir (XIV 17).

Para responder, Agustín reflexiona sobre el uso del lenguaje y observa que solemos hablar de “tiempo largo” y de “tiempo breve”, lo que sólo puede referirse al pasado o al futuro, porque el presente carece de dimensión (como expondrá más adelante en el párrafo XV 20). Esto implica otro problema: si el pretérito ya no existe y el futuro todavía no existe, ¿cómo puede ser largo o breve lo que no existe? No digamos, pues, “es largo”, sino, si se trata del pasado, “fue largo”, y del futuro, “será largo”.

Nueva cuestión: ¿cuándo fue largo el pretérito, cuando ya era pasado o cuando era aún presente? Debe afirmarse esta segunda solución: el pasado sólo podía ser largo cuando existía, es decir, cuando era presente, y no ahora que ha dejado de existir. No digamos, pues: “el tiempo pretérito fue largo”, sino más bien:

“largo fue aquel tiempo siendo presente”; en efecto, una vez que el tiempo pasó, dejó de ser largo, porque dejó de existir (XV 18).

El problema de fondo es cómo puede ser largo el tiempo presente. Recurramos a nuestra experiencia: se ha dado al alma humana poder sentir y medir las duraciones. Cien años son un tiempo largo, pero ¿pueden estar presentes los cien? Si estamos en el primero de ellos, ese año es el presente y los otros noventa y nueve son futuros, es decir, todavía no existen. Si estuviéramos en el segundo, uno de ellos sería pretérito, el otro, presente y los demás, futuros. Lo mismo podemos decir de cualquiera de los años intermedios: los anteriores serán pretéritos y los posteriores, futuros. No pueden ser presentes los cien años.

Continúa el análisis en términos semejantes: tampoco, todo un año es presente: en efecto, si se trata del primer mes, todos los demás son futuros; si es el segundo, éste es el presente, hay uno pretérito y los demás son futuros, etc. Tampoco todo el mes es presente, sino sólo un día (XV 19).

El tiempo presente se reduce, pues, al espacio de un día. Pero ni aún todo el día está presente: aplicando un análisis semejante al que hemos hecho para los años y los meses, observaremos que una sola de las veinticuatro horas que lo componen lo está. Y esta misma hora está compuesta de partículas fugitivas: lo que ya ha huído de ella es pretérito, y futuro lo que aún resta. Si hay, pues, algo de tiempo que no pueda dividirse en partes, sólo esto puede llamarse presente. Tal presente, sin embargo, vuela tan apresuradamente hacia el futuro que no se extiende ni un instante. En efecto, si se extendiese, podría dividirse en pretérito y futuro: el presente, pues no tiene espacio alguno.

## 3

Como consecuencia de lo anterior, no se ve qué tiempo podríamos llamar largo. ¿Será acaso el futuro? No podemos expresarnos así, porque todavía no existe que sea largo: decimos “será largo”. Pero ¿cuándo lo será? No puede serlo mientras permanezca siendo futuro, porque no existe todavía y carece por tanto de extensión. Si fuese largo cuando, siendo del futuro que todavía no es, comenzara a ser y fuese hecho presente para poder ser largo, el tiempo presente clama con las razones expuestas que no puede ser largo (XV 20).

Para dar solución a este problema, debemos considerar un dato que nos ofrece nuestra mente: medimos los tiempos cuando pasan y decimos que unos son más largos y otros más breves. Este fenómeno exige ser tenido en cuenta. Medimos los tiempos que trascurren al sentirlos trascurrir; pero ¿quien podrá medir los pretéritos que ya no existen o los futuros que todavía no existen? Cuando pasa, pues, el tiempo puede medirse y ser sentido; pero cuando ha pasado, no se le puede ya medir, porque no existe (XVI 21).

Continúa Agustín su investigación. No hay tres tiempos, pretérito, presente y futuro, como aprendió cuando era niño, sino solamente el presente, porque aquellos otros dos no existen. ¿O quizá existen también, pero como procediendo de algún lugar oculto, cuando de futuro se hace presente, y retirándose a algún lugar oculto, cuando de presente se hace pretérito? Porque si las cosas futuras no existen ¿dónde las vieron los que las predijeron? Y los que narran cosas pasadas no narrarían cosas verídicas si no las vieran con el alma. Si estas cosas pretéritas o futuras no existieran, no podrían ser vistas en absoluto. Luego existen ambas (XVII 22).

## 4

Agustín pide ayuda una vez más al Señor, esperanza suya, para que no se perturbe su atención. Si existen las cosas pretéritas y las futuras, quiere saber dónde están. No lo sabe todavía, pero sí sabe que donde quiera que estén, no son ahí futuras o pretéritas, sino presentes. Cuando se narran verdaderas cosas pretéritas, se saca de la memoria, no las cosas mismas que pasaron, sino las palabras dadas a luz por sus imágenes, que al pasar por los sentidos dejan como huellas en el alma.

No sabe Agustín si la causa de predecir los futuros sea semejante, de manera que presienta como existentes las imágenes de las cosas que todavía no existen. Lo que sí sabe es que premeditamos nuestras acciones y que tal premeditación es presente, aunque la acción premeditada no existe todavía, por ser futura. Cuando pongamos por obra la acción premeditada, no será ya ésta futura sino presente (XVIII 23).

Ha quedado, pues, en claro que no puede decirse propiamente que los tiempos sean tres, pretérito, presente y futuro. Acaso se diría con propiedad que son tres, presente de las cosas pretéritas, presente de las presentes, presente de las futuras. Todos ellos existen de alguna manera en el alma: el presente de las pretéritas en la memoria, el presente de las presentes en la visión -nosotros diríamos "en la percepción"-, el presente de las futuras en la expectación (XX 26).

## 5

Medimos, pues, los tiempos cuando pasan, y así podemos decir que este tiempo es el doble de aquel otro simple, o que éste es igual a aquel otro. Si me preguntan ¿cómo lo sabes? res-

ponderé: sé que mido y que no podemos medir lo que no existe y que las cosas pretéritas o futuras no existen.

Pero esto trae consigo una nueva interrogación: ¿cómo medimos el tiempo presente si carece de espacio? Lo medimos cuando pasa, porque cuando hubiere ya pasado no podríamos medirlo, porque ya no habría *qué* medir. Pero ¿de dónde, por dónde y adónde pasa lo que medimos? ¿de dónde, sino del futuro? ¿por dónde, sino por el presente? ¿a dónde, sino hacia el pretérito? De aquello que todavía no es, por aquello que carece de espacio, hacia aquello que ya no es.

Sin embargo, ¿qué es lo que medimos, sino el tiempo en algún espacio? Si hablamos de espacios simples, dobles, triples, nos referimos a espacios de tiempo (XXI 27).

## 6

Agustín deja por el momento de lado el tema de reflexión (¿cómo puedo medir el tiempo, por el presente, si éste carece de espacio?) y aborda el problema creado por una teoría sobre el tiempo que ha venido a su conocimiento. Ha oído decir a cierto hombre que el tiempo es el movimiento del sol, la luna y las estrellas, pero no estuvo de acuerdo. Si se aceptara tal sentencia, habría que preguntarse por qué el tiempo no sería más bien el movimiento de todos los cuerpos. Si cesaran las luces del cielo y sólo se moviera la rueda de un alfarero ¿no habría tiempo por el que midiéramos las vueltas que ésta daba, de manera que podríamos decir que gira con velocidad constante o que ésta aumenta o disminuye? Y ¿cómo habría en nuestras palabras sílabas largas y sílabas breves, sino porque aquéllas sonaron por tiempo mayor y éstas por tiempo más breve? (XXIII 29)

## 7

Agustín desea conocer la energía y la naturaleza del tiempo por el que medimos el movimiento de los cuerpos y decimos, por ejemplo, que este tiempo es el doble de aquél.

Con este fin, observa el movimiento del sol durante un día, desde que surge en el oriente hasta que vuelve a surgir un día después. Se pregunta si el día es el mismo movimiento del astro, o más bien la duración con que hace dicho recorrido, o quizá ambas cosas a la vez.

No desarrolla la respuesta: no le interesa investigar qué es lo que llamamos día, sino qué es el tiempo con el que se mide el circuito del sol: si lo conociéramos y si -por hipótesis- lo hiciera alguna vez en sólo doce horas, podríamos decir que lo ha hecho en la mitad del tiempo en que suele hacerlo. No es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos celestes: como confirmación de tal referencia, recuerda Agustín el pasaje del libro bíblico de *Josué* (Jos X 12-13) en que el sol se detiene hasta que los israelitas ganan una batalla: el sol estaba detenido, pero el tiempo avanzaba.

## 8

El tiempo es, pues, cierta "distensión". (Veremos más adelante, una vez que dispongamos de mayores datos al respecto, cuál es el sentido que da Agustín a este término. Por el momento percibimos sólo que se trata de describir el tiempo como cierta extensión, cuya naturaleza exacta no conocemos aún). Se pregunta Agustín si se ve realmente que hay tal distensión o si se figura verlo, y pide al que es Luz y Verdad que se lo muestre (XXIII 30).

Confiesa que ignora todavía lo que es el tiempo, pero que sabe, sin embargo, que estas cosas las dice en el tiempo. ¿Cómo sabe esto, si ignora lo que es el tiempo? (XXV 32).

Establecida la diferencia entre el tiempo y el movimiento de los cuerpos, Agustín regresa al tema de la medida del tiempo y se pregunta si al medir el movimiento del cuerpo por el tiempo, no mide también quizá el tiempo mismo. ¿Podría medir el movimiento del cuerpo, por ejemplo, cuánto tarda éste en llegar de un punto al otro, sin medir también el tiempo? Agustín deja ahora de lado las teorías que miden el tiempo por el movimiento de los cuerpos exteriores y aborda el nuevo problema observando una acción que se desarrolla en el tiempo mismo, como es la recitación de un poema: percibe que mide una sílaba larga del mismo comparándola con una breve y concluye que aquélla es el doble de ésta. También mide la extensión de los poemas por la extensión de los versos, no por la cantidad de páginas que ocupa el texto escrito -así se miden los lugares, no los tiempos- sino cuando, al recitarlos, pasan las voces y decimos: es largo el poema, porque está compuesto de tantos versos, o es larga la sílaba, porque es el doble de la breve. Sin embargo, otra cuestión se plantea: ni así llegamos a una medida fija del tiempo; puede suceder en efecto que un verso suene en mayor espacio de tiempo si lo recitamos pausadamente, que otro más largo recitado en forma rápida. La sílaba corta no es, pues, la unidad segura que se busca.

Parece, pues, que el tiempo es una distensión. Pero ¿de qué? Sería sorprendente si no fuera de la misma alma. ¿Qué es lo que mido cuando digo: este tiempo es más largo que aquel otro, o también: éste es el doble de aquél? Sabe que mide el tiempo, pero no mide el futuro que aún no existe, ni el

presente, que carece de espacio, ni el pretérito, que ya no existe. ¿Será que mide los tiempos cuando pasan, no los que ya han pasado? Así lo ha dicho ya (en los párrafos XVI 21 y XXI 27) (XXVII 33).

## 9

Agustín quiere precisar este resultado y saber en qué consiste tal distensión: para ello va a observar cómo mide el tiempo en la recitación de un poema determinado. Pone el ejemplo del himno de san Ambrosio "Deus creator omnium" (Dios creador de todas las cosas). Está compuesto este verso inicial de ocho sílabas alternativamente cortas y largas (según la fonética latina: De-us-cre-a-tor-om-ni-um) las cuatro breves, primera, tercera, quinta y séptima, son simples y las cuatro restantes son largas y dobles. Cuando recito el verso, veo que es así: la sílaba larga la mido por la corta y percibo que la contiene dos veces. Pero ¿cómo puedo hacer esta comparación y medir así las sílabas, si la sílaba larga no comienza a sonar sino cuando la breve ha dejado de sonar? ¿dónde está la sílaba breve por la que mido? ¿dónde la larga que es medida por mí? Ambas sonaron, se fueron y ya no existen. No mido, pues, las sílabas, que ya no existen, sino algo en mi memoria que permanece grabado en ella (XXVII 35).

En su propia alma mide, pues, los tiempos. La afección que producen las cosas en ella cuando pasan y que permanece cuando ellas se han ido, es lo que mide al medir los tiempos. Luego, o esta afección son los tiempos, o él no mide los tiempos (XXVII 36).

Pero ¿cómo se consume el futuro, que aún no existe, y cómo crece el pretérito, que ya no existe, sino porque en el alma

hay tres actividades?. El futuro no existe todavía, pero hay en el alma una expectación del futuro. El pretérito ya no existe, pero hay en el alma una memoria del pretérito. El presente es un punto fugitivo que carece de espacio, pero perdura la atención, por la cual lo existente pasa a no existir. No es, pues, largo el tiempo de las cosas futuras, sino que un largo futuro es una larga expectación de lo futuro; no es largo el pretérito, sino que un largo pretérito es una larga memoria del pretérito (XXVIII 37).

Cuando recito un canto que conozco, la expectación se dirige antes de comenzar a todo el canto; al comenzarlo, en todo cuanto quita de ella (de la expectación) para enviarla al pasado, se extiende la memoria o, en otras palabras, se distiende (se reparte) la vida de esta acción mía entre la memoria, por lo que ya ha recitado, y la expectación, por lo que falta por recitar; está presente la atención, por la cual marcha a hacerse pretérito lo que era futuro. Así, cuanto más actúa el alma, tanto más se abrevia la expectación y se prolonga la memoria, hasta que al término de la acción ha transitado toda ella hacia la memoria.

Lo que acaece con el cántico en conjunto, acaece también con cada una de sus partes y en cada una de sus partículas. Esto mismo acaece en una acción más larga, de la cual es quizá una parte la recitación de aquel cántico; y también en la vida total del hombre, de la que forman parte las acciones del mismo; y finalmente también acaece en toda la secuencia de las vidas de los hombres, de la cual son partes todas las vidas humanas (XXVIII 38).

Hay en este párrafo una extraordinaria dilatación de perspectivas. Como consecuencia de haber empleado para el estudio del tiempo la observación de un fenómeno que se desarrolla en

el tiempo (la recitación de un poema), Agustín ha encontrado en su propio interior los tres tiempos clásicos, el pretérito, el presente y el futuro, como otras tantas actividades del alma. De la inteligencia de la unidad de la recitación, pasa por analogía a comprender acciones más breves, como la recitación de una sílaba, y luego, en sentido inverso, a captar acciones radicalmente más largas, como la vida total de un hombre, y finalmente, la unidad de la vida de todos los hombres, la unidad del tiempo histórico, como diríamos hoy.

Agustín ha tratado de captar la unidad de su propia vida al escribir sus *Confesiones*. También la historia de la unidad total de los hombres puede poseer unidad y el espíritu aspira a abarcarla: este tema será desarrollado más tarde por Agustín en *La Ciudad de Dios*.

## 10

Es conocida la oscuridad del pasaje XI 29 39 que debemos comentar ahora. Se percibe sin dificultad que se trata de una meditación iniciada por Agustín para observar el estado de su alma en el marco de la dimensión temporal que ha descubierto en su vida. Como tantas otras veces y en particular cuando trata los más altos temas, Agustín medita con todo su ser: sus angustias y esperanzas se hacen presentes en el discurso. En su reflexión, que hoy llamaríamos existencial, están íntimamente unidos los aportes de la revelación cristiana, de la elaboración filosófica y de la experiencia interior. Una aprehensión exclusivamente filosófica de los textos no permitiría fundamentar de manera suficiente las conclusiones a las que llega Agustín. Pero estas conclusiones interesan a una antropología filosófica. Vamos, pues, a tratar de dilucidar el texto tal como lo presenta Agustín, como testimonio de una reflexión compleja, a la vez filosófica y religiosa,

que en el espíritu del autor forma una unidad. En ella llega a una cumbre el proceso interior de Agustín descrito en el libro XI de las *Confesiones*.

a. Antes de abordar el estudio de pasaje, juzgamos necesario aclarar algunas expresiones empleadas en él, en particular el término “distensión”, cuyo sentido exacto no hemos expuesto hasta ahora.

Agustín toma como punto de partida algunos textos bíblicos, usando el lenguaje de ellos para expresar su propio pensamiento. Nos interesa conocer al respecto un fragmento de la carta de san Pablo a la Iglesia de Filipos (Fil 3 12-14), en el que va a apoyarse Agustín. Refiriéndose al sublime conocimiento de Cristo, por quien Pablo ha sacrificado todo y por cuyo poder espera llegar a la perfección, escribe al Apóstol: “No es que yo lo haya alcanzado ya (el conocimiento de Cristo y de la eficacia de su resurrección) y sea perfecto, sino que le sigo por si lo alcanzo, por cuanto yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús[...] Dando al olvido lo que queda atrás, me *extiendo* hacia lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia la suprema vocación en Cristo Jesús”. Nos interesa averiguar qué significado tiene la “extensión” a la que se refiere Pablo, por cuanto Agustín va a emplear el término para explicar su propia experiencia.

En un excelente trabajo<sup>1</sup>, Gerard O'Daly hace ver que Agustín ha acudido en varias ocasiones a lo largo de sus escritos a esta cita de san Pablo en especial al abordar temas relativos al llamado del hombre hacia la eternidad y también a la reacción de la fe, cuando ésta desea librarse de la perturbadora fragmentación causada en la existencia humana por la temporalidad. Ha señalado O'Daly el interés del comentario de Agustín sobre el Salmo 69, párrafo 18<sup>2</sup>. Veamos algunas frases del mismo: “No nos

deleiten las cosas pasadas ni nos retengan las presentes[...] impidiéndonos pensar en las venideras. No podrás renovar (tu juventud) si tu vejez no se hubiera pulverizado en la piedra, es decir (en) Cristo[...] Olvídate de lo pasado y *extiéndete* a lo que tienes delante, para que quiebres tu vejez contra la piedra, Cristo". Glosando las frases de san Pablo, Agustín invita aquí al pueblo que escucha su predicación a vencer la tendencia a la dispersión que producen en él los recuerdos de las cosas pasadas y la atención a las presentes, para *extenderse* así a las futuras y unificar sus fuerzas con la nueva vida que le ofrece Cristo. Recordaremos más adelante el sentido del término extensión que hemos encontrado aquí.

b. Queremos inquirir ahora el contenido del vocablo un tanto extraño "distensión", que hemos leído varias veces en el curso del capítulo y especialmente en el párrafo que comentamos. Sigamos apoyándonos en la monografía de O'Daly.

El término latino *distensio* que traducimos por distensión es usado por autores latinos no cristianos sólo en tratados médicos: designa en ellos un espasmo nervioso o una convulsión. Los autores cristianos han ampliado este contenido y lo emplean para evocar ciertas distracciones o preocupaciones que causan ansiedad. Así Casiano, contemporáneo de Agustín (nacido hacia 360, fallecido hacia 435) en sus *Conferencias con los Padres del Desierto (Collationes)*<sup>3</sup>.

En sentido semejante lo ha usado Agustín, por ejemplo en los pasajes VIII X 24 y XI XXVI 41 de las *Confesiones*. No lo emplea aisladamente en ellos, sino como parte de un grupo de voces sugestivas que acentúan con énfasis la temporalidad de la existencia y la fragmentación que ésta provoca. En nuestro pasaje percibiremos que el término va acompañado y está vinculado con las expresiones

*in gemitibus* (en gemidos), *dissiluo* (me despedazo), *dileniatur* (es destrozado): recoge en sí todos estos matices y designa un estado de dispersión, de desgarramiento, de aflicción.

Observaremos en el análisis que vamos a comenzar que extensión y distensión son términos opuestos. Si *distensión* implica desgarramiento, *extensión* implica un movimiento de unificación orientado hacia Cristo. Alguna vez aparece el término *intención* donde esperaríamos leer extensión: podemos considerar ambos como sinónimos<sup>4</sup>.

## 11

Abordamos, pues, el análisis del pasaje.

Agustín percibe su vida como una distensión, en el sentido que hemos explicado como un doloroso desgarramiento. Pero como la misericordia del Señor, según la fórmula del Salmo 62 4, es mejor que las vidas de los hombres, como la bondad divina sobrepasa en eficacia a la operación propia del ser humano, Agustín, a pesar de tal situación, ha sido recibido por la diestra del Señor. La recepción ha tenido lugar por intermedio de Cristo, el mediador entre Dios, que es Uno, y los hombres, que son muchos: Agustín emplea una vez más en este punto categorías elaboradas filosóficamente por el neoplatonismo y traspuestas por él al nivel de la revelación bíblica<sup>5</sup>. Gracias a la mediación, Dios coge o aprehende a Agustín y Agustín, al ser así aprehendido por el Uno, es recogido de las cosas pasadas, no está ya distendido<sup>6</sup> por las futuras y transitorias (también las cosas futuras, si son transitorias pueden distender, como vemos en esta frase), sino “extendido” en las que están por delante. No es por la “distensión” sino por la “intención” (término empleado

como sinónimo de extensión, según hemos apuntado arriba) que Agustín camina hacia la vocación de lo alto.

En conexión con los análisis anteriores, Agustín percibe dos movimientos en su vida. En uno de ellos sigue su pendiente natural y se dispersa con dolor en las cosas sensibles del pasado, del presente y del futuro. Pero, invitado por la acción del Uno, se extiende en un movimiento inverso hacia las cosas eternas, se unifica.

Solignac cita un texto de E. Dinkler sobre este tema: "El sentido de la existencia temporal según el pasaje de Agustín, es el esfuerzo dirigido hacia la eternidad, por la mediación de Cristo" (DINKLER 1935: 238). Comenta Solignac: "El tiempo es el lugar de la libertad purificada, del crecimiento espiritual, del amor" (1962: 591). La espera de los tiempos finales libera y unifica al hombre.

Sin embargo, en la vida presente, prosigue Agustín, sus años pasan en gemidos, sus pensamientos son despedazados por tumultuosas variedades -la distensión continúa, pues, operando en él- hasta que, purificado y derretido por el fuego del amor divino, sea fundido en Dios. El doble movimiento que hemos señalado continúa presente en su vida actual.

Concluiremos con una observación sagaz que nos ha sugerido un exalumno: "Agustín no define el tiempo, como habíamos esperado: describe más bien la situación interior del hombre en el tiempo, haciendo ver que está en juego la salvación<sup>7</sup>."

# APUNTES COMPLEMENTARIOS

## 1

### Aristóteles y Agustín: Análisis tipológico de dos pensadores

Bajo el título "Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik" (los comienzos de la nueva Psicología en la Escolástica) publicó la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* en 1888 un artículo que contiene un notable paralelo entre Aristóteles y Agustín. Como es un texto citado con frecuencia y difícil de ser encontrado, traducimos los párrafos pertinentes. Los tomamos de Simon 1954: 188-90. Después de afirmar que en la Antigüedad apenas pueden encontrarse dos caracteres tan opuestos como los de dichos dos pensadores, el autor expone en los términos siguientes los fundamentos de su juicio.

Por un lado tenemos al griego claro y sereno, pero movido por una cálida energía del pensar. El ideal de vida del hombre culto, la satisfacción en una vida intelectual que avanza en forma equilibrada y continua ha sido llevado por él a su expresión científica más pura. Los abismos y las exigencias del ánimo (*Gemüt*) sólo han sido enfocados en cuanto se manifiestan en la superficie, en la conducta exterior: todo este ámbito no ha sido tratado con el fin de conocer el corazón, sino en vista

de las necesidades de la retórica. El mundo interior del alma sólo es expuesto y apreciado en cuanto opera en acción recíproca con el exterior y en la forma en que aparece determinado por esta cooperación. Porque el problema que abarca y remata a todos los demás es la captación y conformación científica del mundo exterior en la naturaleza y en la vida social.

Totalmente opuestas a las del maestro griego son la orientación y la atmósfera interior (*Stimmung*) de Agustín. Lo exterior sólo tiene para él significación y valor en cuanto aparece como un reflejo de lo interior. Los problemas dominantes no son los de la naturaleza o del estado o de la ética terrenal, sino los de las necesidades íntimas del espíritu y del corazón, del amor y de la fe, de la esperanza y de la conciencia. Los objetos propios y las fuerzas impulsoras de su especulación no son la relación de lo interior con lo exterior, sino la de lo interior con lo íntimo, con el sentir y mirar a Dios en el corazón. También las fuerzas del entendimiento son sometidas a una nueva consideración: Agustín examina la influencia del ánimo y de la voluntad a que están sujetas tales fuerzas y éstas pierden así su pretensión al dominio exclusivo en el pensar científico.

El frío análisis de lo exterior por Aristóteles fracciona y distingue, como en un objeto puesto ante la vista, aún los estados del alma. Esto desaparece en Agustín ante la vivencia inmediata y el sentimiento de los estados y procesos de la vida del corazón. Pero no porque los exponga con la más cálida participación personal se echa de menos, en cuanto a la agudeza del examen analítico, el talento de Aristóteles. Mientras Aristóteles evita en sus ponencias todo lo que lleve un tinte personal e individual y se preocupa siempre de hacer hablar a la cosa misma, Agustín, aún cuando conduce investigaciones del significado más general,

parece hablar exclusivamente de sí mismo, del individuo para quien sus sensaciones y sentimientos personales son lo que más importa; está seguro de antemano de que tales movimientos deben poseer un contenido que va más allá de ellos mismo (einen weiter tragenden Inhalt), pues el sentimiento y la voluntad se encuentran en todo corazón humano como potencias homogéneas (als gleichartige Potenzen). Problemas de ética que son tratados por Aristóteles a partir de las relaciones entre hombre y hombre, se presentan en Agustín a la luz de las relaciones entre el propio corazón y el Dios conocido y sentido por éste. La decisión suprema es dada en aquél por el conocimiento claro de lo exterior por la razón, en éste por la fuerza irresistible de lo interior, de la convicción del sentimiento que se ha fusionado, en una perfección concedida a muy pocos, con la aguda luz del entendimiento.

Aristóteles conoce las necesidades de la vida interior sólo en cuanto son capaces de desarrollar, dentro de la comunidad y en unión con ella, una vida sostenida por una poderosa aspiración y por la serenidad filosófica. Parece en él que ante el pensamiento claro y la acción sosegada y poderosa, no pudiera haber dolor en la comunidad o en el individuo. Las fuentes profundas de la insatisfacción, de los dolores del alma, de las exigencias no realizadas del ánimo, permanecen en la oscuridad en su investigación. La significación de Agustín comienza precisamente cuando se trata de investigar la raíz de la inquietud del ánimo que cree o que busca, y de llegar a la certeza sobre los hechos interiores que pueden conducir al *corazón* a la quietud. También antiguos problemas, que él gracias a su rica formación científica, abarca y penetra en todo su alcance y contenido, reciben nueva luz. Por eso sabe captar, y simultáneamente profundizar, todo el aporte del helenismo que ha llegado hasta él.

Para Aristóteles es problema todo lo que el entendimiento puede ver y analizar en el mundo exterior e interior; para Agustín, en primer lugar, lo que la vida del ánimo y de la voluntad le impone como nuevo hecho, más allá de lo conocido hasta entonces. El suelo sobre el que se levantan las interrogaciones es en el uno la serena conciencia teórica, en el otro la *conciencia* agitada por la inquietud del amor de Dios y del conocimiento de sus pecados. Pero también aquí, el interés científico se vuelve hacia un lado totalmente nuevo de la realidad. No es milagro que en adelante se vea restringida en su autocracia la suficiencia universal de la razón, con sus funciones de desmembrar y abstraer. Ya la razón no deberá crear problemas sino recibirlos de las profundidades del mundo anímico (*Gemütswelt*): sólo después de haberlos así recibido, podrá ver cómo puede elaborarlos. Ya no deberá tomar conciencia de su dominio sobre la voluntad, sino más bien de la influencia a la que está sometida por parte de ella.

El objeto principal de la meditación intelectual no será ya el mundo exterior, ni tampoco el interior en cuanto puede ser tratado por analogía con el primero, sino el *núcleo* de la persona, la conciencia en su vinculación con el ánimo y la voluntad. Sólo partiendo de aquí puede regresar a sus precedentes percepciones sobre la vida interior y exterior, para llegar a comprenderlas en forma nueva.

Para Aristóteles, el griego, la vida del alma es sólo interesante en cuanto se vuelve hacia afuera y sirve para abarcar teórica y prácticamente el mundo. Para Agustín, el hombre *moderno*, la consideración del mundo sólo tiene valor en cuanto permite captar la interioridad de la vida personal como independiente en su fondo del universo exterior.

## 2

## La noción de “Verbo encarnado” en el contexto intelectual griego y hebreo

Resumimos aquí, adaptamos y ampliamos en algunos puntos un capítulo del libro de Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (El pensamiento hebreo en comparación con el griego), Göttingen 1954, p. 53-55. El capítulo lleva por título “La palabra en el pensamiento griego”.

Puede encontrarse un estudio más amplio del tema en el artículo “lego, logos”, del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel, tomo 4 (1942), p. 69-140.

Agustín ha tomado la noción de Verbo Encarnado del prólogo del Evangelio de san Juan. El vocablo correspondiente a “verbo” en el texto griego original del Evangelio es “logos”. Es conocido el rico contenido que la especulación filosófica griega había conferido a este vocablo: este hecho nos lleva inmediatamente a interrogarnos si el evangelista no se ha limitado a tomar el vocablo con el significado que tenía en griego. Para dilucidar el problema, estudiaremos primero suscitantemente la etimología y el contenido del “logos” griego.

## 2.1

La raíz del sustantivo “logos” viene del verbo “lego”, que se traduce habitualmente por “hablar”. Pero “lego” adquirió esta significación a través de un largo desarrollo histórico. El sentido original de la raíz es “recoger, juntar en forma ordenada, ordenar”. De este primer sentido derivarán sus tres significados funda-

mentales: “hablar, calcular, pensar”. El centro de gravedad del vocablo así elaborado, no alude al dinamismo interior de la persona que habla o piensa, sino al contenido racional y ordenado del discurso. Partiendo de aquí y en una nueva ascensión, el vocablo “logos” llega a designar la más elevada función espiritual: el concepto de “orden” se amplía y depura hasta llegar al más alto peldaño e identificarse con la razón misma, tanto divina como humana.

El sabio griego tratará de “vivir según el logos”: entrará para ello en su interior y seguirá la ley que encuentra en su mente y, al hacerlo, seguirá a Dios. Vivir según el logos es, pues, descubrir por la razón la ley interna de las cosas y regirse por ella. En la última etapa de la reflexión filosófica griega, Plotino llevará a su mayor plenitud esta doctrina elaborada por sus predecesores.

A diferencia del Dios bíblico, el Logos de los pensadores griegos, o el “Nus” (la Inteligencia) de los escritos de Plotino, actúa y crea en forma ininterrumpida: el proceso de creación de las cosas es eterno, precisamente por ser razonable y apoyarse en razones eternas. Plotino, que conoce el Cristianismo, rechaza explícitamente concebir tal proceso como fruto de una deliberación divina (*E III 2 3*): Dios crea por su propia naturaleza y necesariamente, como el fuego crea el calor en torno suyo y las sustancias aromáticas irradian perfume (*E V 1 6*). En tales condiciones, los pensadores griegos no conciben que el Logos pueda tomar carne en un hombre histórico y único: al aparecer el Cristianismo, sólo un sector de ellos aceptará la nueva fe, transformando para ello algunos hábitos intelectuales profundos.

## 2.2

Tratándose de un autor de origen judío y empapado de los libros sagrados de su pueblo, como es Juan, es importante averiguar si no se ha inspirado del vocablo hebreo correspondiente a “logos”. Este vocablo es “dábar”.

Etimológicamente, “dábar” viene de una raíz verbal que significa “estar detrás, empujar, llevar hacia adelante lo que está atrás”. De este punto de partida se llega al significado “hacer seguir las palabras una después de otra”. A diferencia del vocablo griego, el hebreo se refiere a la función parlante, al dinamismo interior que da origen a la palabra. La palabra en hebreo es fruto de una acción y es ella misma esencialmente activa, produce un efecto. Si los hombres pronuncian a veces palabras que no los llevan a la acción, es porque son palabras mentirosas, que carecen de la fuerza y veracidad interior necesarias para su realización. La palabra es la más noble función del hombre y es por eso idéntica con su acción.

La palabra de Dios posee el mismo carácter dinámico: es un mandato personal lleno de majestad y poder creador. La profecía de Isaías ha dado una descripción clásica de ella (Isa 55 10-11): “Como bajan la lluvia y la nieve de lo alto del cielo, y no vuelven allá sin haber empapado la tierra y haberla hecho germinar, dando la simiente para sembrar y el pan para comer, así (dice el Señor) la palabra que sale de mi boca no vuelve a mí vacía, sino que hace lo que yo quiero y cumple su misión”.

La palabra de Dios llega a Israel por los emisarios que Dios le envía, los profetas que anuncian la voluntad divina e interpretan los acontecimientos de la historia nacional como intervenciones de Dios en la vida de su pueblo. Las más altas

verdades no son conocidas en este caso por la especulación sobre los principios eternos, sino por la audición del mensaje divino.

No fue fácil a los pensadores paganos aceptar la nueva forma de conocimiento. Algunos de ellos, como Plotino, y con mayor vehemencia su discípulo Porfirio, rechazaron categóricamente el Cristianismo. Las dificultades y los hechos que relata Agustín en los cuatro últimos capítulos del libro VII de las *Confesiones* nos permiten entrever la aspereza que podía tener el problema.

### 2.3

En el “logos” del prólogo de san Juan resuenan ambos significados del vocablo. Cuando el evangelista dice que todas las cosas han sido creadas por el Verbo, usa el término de acuerdo con la tradición hebrea: el verbo tiene aquí carácter dinámico y crea, por un acto persona, nuevas realidades. La Encarnación del Verbo excede por cierto las esperanzas de Israel y si cumple los anuncios de los profetas, es en un sentido superior al que podía descubrir en ellos la reflexión humana: esto explica el rechazo que recibe Jesús por parte de su pueblo. Lo que nos interesa aquí es que este rechazo no es debido a que el pueblo no pueda concebir una acción personal y única por parte de Dios: en su vocabulario y en sus libros sagrados está inscrita tal posibilidad.

Sin embargo, el evangelista se dirige a espíritus familiarizados con la mentalidad helénica y el vocablo recoge también algunas notas profundas de su significado griego. Así, el autor insiste en que el Logos “era” desde el principio. Si para los hebreos la palabra *actúa*, es característico que para los griegos la palabra es (o *existe*): en las cosas reales hay un “logos”, una ley que fundamenta nuestro conocimiento de ellas. Según el mensaje

de san Juan, el fundamento último del universo y de la actividad de nuestro espíritu es Cristo. Una de las preocupaciones capitales de los teólogos cristianos será explicar qué significa tal afirmación.

Ambas acepciones del vocablo se armonizan así en el espíritu del evangelista, gracias a que tanto hebreos como griegos expresaban por él la más elevada función del espíritu humano.

### 3

#### El sentido del término “corazón” en el Nuevo Testamento

Resumimos la exposición del tema hecha por el profesor Johannes Behm en su artículo en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel, tomo 3 (1938), p. 614-15.

El empleo del término en el Nuevo Testamento corresponde estrechamente al del Antiguo Testamento y se separa nítidamente del que tenía entre los griegos: más enérgicamente aún que en los LXX (la traducción griega del Antiguo Testamento), se concentra el sentido del término en el corazón como órgano capital de la vida anímica y espiritual y, por lo tanto, como aquel lugar del hombre en el que se manifiesta Dios.

1. El corazón es el órgano central del cuerpo y la sede de la energía vital.
2. De múltiples maneras manifiesta el Nuevo Testamento que el corazón es el centro de la vida interior del hombre, en

el que todas las energías y funciones anímicas y espirituales tienen su sede o su origen:

- a. En el corazón habitan las sensaciones y afectos, los apetitos y las pasiones.
- b. El corazón es la sede de la inteligencia, la fuente de los pensamientos y las reflexiones.
- c. El corazón es la sede de la voluntad, la fuente de las decisiones.
- d. El corazón es así ante todo el lugar central del hombre, al que se dirige Dios, en el que echa raíces la vida religiosa y el que determina la actitud moral.

## Notas al Ensayo I

- <sup>1</sup> Las *Confesiones* están divididas en trece libros, los cuales se subdividen en capítulos y en párrafos. La indicación (I 1 1) quiere decir: Libro I, capítulo 1, párrafo 1. Análogamente, (VII 9 13) se referirá al libro VII, capítulo 9, párrafo 13. Hemos vertido la expresión latina “ad te” por “para tí”. Tal traducción es inadecuada, porque la preposición “para” puede tener un sentido instrumental en castellano. En Agustín tiene un sentido ontológico: declara que el ser del hombre está radicalmente orientado hacia Dios. La traducción “hacia tí” daría mejor el sentido original, pero, en el contexto, sería difícilmente inteligible.
- <sup>2</sup> Sobre el sentido del término “voluntad” en Agustín y la relación que ésta tiene con la inteligencia y el corazón, ver los análisis del libro VIII de las *Confesiones* que presentamos en este mismo volumen.
- <sup>3</sup> Sobre las fuentes bíblicas de la noción de “corazón”, ver en este mismo volumen *Apuntes Complementarios*.
- <sup>4</sup> Ver en *Apuntes Complementarios* el paralelo entre Aristóteles y Agustín, por H. Siebeck.
- <sup>5</sup> Ver el libro VII, desde el cap. 10 hasta el final, y especialmente VII 14 20 y nuestro comentario.
- <sup>6</sup> Como en toda la obra, Agustín se coloca aquí en el plano metafísico y religioso, y no en el de las ciencias naturales. No hay, pues, interferencia entre sus conclusiones y las que puedan obtenerse, p. ej., por el estudio de las causas biológicas de la vida.
- <sup>7</sup> Esto se desprende de III 4 7 que indica que sólo se estudiaba el *Hortensio* de Cicerón por su forma, sin que los alumnos se detuvieran en su contenido filosófico.
- <sup>8</sup> Por César en la batalla de Farsalia, en el año 48 antes de Cristo.
- <sup>9</sup> Ver p.ej. el eco de la invitación del *Hortensio* en la crisis de la madurez de Agustín en VI 11 18.
- <sup>10</sup> En X 19 y 20 trata Agustín de explicarse desde el punto de vista psicológico cómo puede Dios actuar en el alma sin que ésta lo perciba.
- <sup>11</sup> Simon supone que Agustín sabe que Cicerón ha vivido antes de Cristo: la extrañeza por no encontrar el nombre del Señor en el diálogo no puede entonces ser interpretada literalmente y deberá ver en ella el símbolo de un proceso más complejo (1954: 39). Pero no es seguro que Agustín haya conocido con claridad a los 19 años la cronología de la vida del Señor y su situación dentro de la historia general. Como veremos pronto (en III 5 9), no había leído las Escrituras y no debía conocer el pasaje del Evangelio de San Lucas, cap. 3 vers. 1 y 21 a 23 que permite determinar dicha cronología.

- 12 La interpretación que damos no es aceptada por algunos autores contemporáneos. Ver más adelante el ensayo sobre la controversia.
- 13 Encontramos por primera vez el término “hinchazón” en la pluma de Agustín: sólo podremos precisar su sentido al comentar el libro VII.
- 14 En este pasaje hay una alusión a la doctrina maniquea de la Trinidad, que hacía de las tres personas divinas otras tantas potencias cósmicas. Conocemos esta teoría por un texto del doctor maniqueo Fausto, que ha sido transcrito por Agustín en su obra *Contra Fausto* XX 2. Hay al respecto una nota de A. Solignac en la edición de las Confesiones de las “Oeuvres de saint Agustin”, t. 13, París 1962, p. 668.
- 15 Agustín ha expuesto el efecto decisivo que produjo en su ánimo la promesa de los maniqueos en su obra *Sobre la utilidad de creer* I 2.
- 16 Ver III 6 10, III 10 18, V 3 4. Alfarc ha estudiado con amplitud la doctrina maniquea, sus fuentes y su polémica contra paganos, cristianos y judíos (1918: 79-213). Una exposición más sucinta, pero que tiene en cuenta los nuevos materiales aportados por la investigación, en O'MEARA 1954: 61-79.
- 17 La traducción debilita forzosamente el vigor de la frasa latina: “tu... eras interior intimo meo et superior summo meo”.
- 18 Ver los libros VII (a partir del cap.10), VIII y IX.
- 19 Sobre esta universalización de la experiencia de Agustín, ver lo dicho arriba al comentar los primeros párrafos correspondientes, así como la declaración de II 3 5 sobre los motivos que impelen a Agustín a escribir. Puede consultarse también el paralelo entre Aristóteles y Agustín por H. Siebeck en Apuntes Complementarios.
- 20 Ver en IV 8 13 la descripción del ambiente de las reuniones de Agustín con sus amigos.
- 21 Ver al respecto las anotaciones de Guardini en 1950: 205-207, y 1946: 104-105.
- 22 “Fantasma” significa aquí “ser extenso captable por los sentidos”. Ver también la dramática descripción de IV 7 12.
- 23 Los análisis de Agustín son muy finos y no podemos examinarlos en toda su complejidad: así en IV 7 12 declara que sabía que el alma debía elevarse a Dios para ser curada, pero no quería ni podía hacerlo; por el contexto inmediato podríamos precisar en qué consistía tal saber. El problema de las relaciones entre saber, querer y poder es estudiado con amplitud en el libro VIII de las *Confesiones* que analizamos más adelante.
- 24 Agustín se extiende sobre este tema desde IV 5 10 hasta IV 12 19.
- 25 Ver las anotaciones de Siebeck en el paralelo entre Aristóteles y Agustín de nuestro Apéndice II. Sobre la diferencia en este punto entre la actitud de Agustín y la de los platónicos, pueden aportar luz las últimas fases de

- “La controversia sobre el neoplatonismo de Agustín”, a la que dedicamos un ensayo en este mismo volumen.
- 26 Ver en V 8 14 la curiosa referencia a las malas costumbres de los estudiantes de Cartago.
- 27 Este planteamiento es de origen platónico: Agustín ha podido conocerlo en sus estudios de retórica.
- 28 La distinción propuesta, así como la definición de lo adecuado y el ejemplo del calzado y del pie, se encuentran en el *Hippias Mayor* de Platón.
- 29 Esta última observación prueba que Agustín no había leído directamente a Platón: el maestro ateniense trascendía la belleza de los cuerpos para llegar a la belleza en sí; ver al respecto el discurso de Sócrates en el *Banquete*.
- 30 Platón se había planteado en el *Fedro* el problema del amor provocado por la belleza, de los movimientos contradictorios que se producen en el alma, de la estructura del alma que suponen tales movimientos. También en este punto, las cuestiones que implícita o explícitamente se formula Agustín son semejantes a las del célebre maestro, pero sus soluciones difieren profundamente de las de éste.
- 31 Los maniqueos eran materialistas, no porque negaran a Dios como el materialismo moderno, sino porque desconocían la existencia de la sustancia espiritual y concebían a Dios como extendido en el espacio.
- 32 Ver en *Oeuvres de saint Augustin*, t.13: 672-73 la nota de A. Solignac sobre el *De pulchro et apto*. Piensa Solignac que además del fuerte sello maniqueo, ha habido en esta obra influencias pitagóricas y quizá estoicas.
- 33 En este momento Agustín ha perdido su confianza en los maniqueos, como consecuencia de los acontecimientos que vamos a examinar en el párrafo siguiente, pero continúa vinculado con la secta y su pensamiento está siempre imbuído de los principios metafísicos de la misma.
- 34 La primera edición de las *Confesiones* en la B.A.C. traduce: “no sabía... que vuestra mente es el sumo e inmutable bien”, alterando así el sentido del texto latino de la misma edición. La naturaleza divina de las almas era doctrina maniquea: ver de Agustín, *De haeresibus* XXVI, y BOYER 1953: 43, nota 3.
- 35 Sólo superará estas categorías al leer a los neoplatónicos a mediados del 386 (es el tema del libro VII).
- 36 VI 11 18 relata el nuevo despertar del afán por la sabiduría. VII 3 4—5, VII 5 7 y VII 7 11 describen la preocupación por el origen del mal, la que llega a su paroxismo en el último párrafo citado.
- 37 Agustín llama filósofos a los autores que habían dilucidado los problemas astronómicos (V 3 3): la distinción de las disciplinas no era tan aguda como en nuestra época.

- <sup>38</sup> No siempre había pensado así Agustín: recuérdese la impresión desfavorable que le produce el estilo modesto de las Escrituras en la época de la experiencia del *Hortensio* (III 5 9).
- <sup>39</sup> Ver sobre esta evolución LE BLOND 1950: 103-4.
- <sup>40</sup> “Esto lo creía unas veces más fuertemente y otras más débilmente” (VI 5 8).
- <sup>41</sup> Ver sobre este punto la nota de A. Solignac en *Oeuvres de saint Augustin*, t. 13: 677—79. Con relación a las ventajas que Agustín espera del matrimonio, ver VI 11 19.
- <sup>42</sup> Por sus muchos amigos poderosos, cree Agustín poder conseguir alguna “presidencia”: ver VI 11 19. Los presidentes eran gobernadores de provincia de la categoría más modesta: tal cargo podía ser el comienzo de una excelente carrera administrativa. Ver sobre toda esta materia COURCELLE 1950: 81-3.
- <sup>43</sup> La observación es de Courcelle.
- <sup>44</sup> Ver en VI 7 11 y VI 10 16 la biografía de Alipio, y en VI 10 17 algunos breves datos sobre Nebridio.
- <sup>45</sup> Siguiendo la versión de las *Oeuvres*, hemos traducido “intentio” por “energía”, que nos parece reflejar el sentido del término latino mejor que el de “facultad” empleado por la traducción de la BAC.
- <sup>46</sup> Sobre el contenido del término “intentio” en Agustín y su elaboración a partir de la psicología de los estoicos, ver ROHMER 1954: 491-8. Incluye este artículo algunas observaciones interesantes sobre la influencia de dicho término en el pensamiento escolástico, así como sobre las consecuencias de su abandono en el pensamiento moderno a partir de Ockham.
- <sup>47</sup> Como ya sabemos, según la ontología maniquea, Dios y el mal son dos masas extensas y adversas: en consecuencia, si el mal avanza o retrocede, Dios disminuye o crece. Sobre las proyecciones antropológicas de esta doctrina, que libera al hombre de responsabilidad por el mal que hace, ver IV 15 24 y V 10 18 y nuestro comentario.
- <sup>48</sup> Ver al respecto COURCELLE 1950: 99-100.
- <sup>49</sup> Como ya hemos apuntado, sólo en los últimos capítulos del libro VII explicará Agustín lo que entiende por “hinchazón” y la oposición de este término al de “confesión”.
- <sup>50</sup> Para abreviar nuestra exposición, apenas nos hemos detenido en esta inclinación al escepticismo, que es sin embargo interesante. Puede verse al respecto LE BLOND 1950, cap. 3, *Réflexion sur les doctrines: la conversion à la foi*; especialmente: 99-102.
- <sup>51</sup> El concepto de dos voluntades es de Agustín mismo; ver VIII 9 21.
- <sup>52</sup> Sobre los textos precisos que ha leído Agustín se puede ver HENRY 1934:

69-119; COURCELLE 1950: 157-167; O'MEARA 1954: 133-155. Solignac, en la introducción de su edición de las *Confesiones*, libros I-VII, en *Oeuvres*: 109-112, resume las discusiones sobre la importancia relativa de las lecturas de Plotino y de Porfirio y sostiene que Agustín ha leído con seguridad los tratados de Plotino I 6 *De lo bello*, I 8 *Del origen de los males*, III 2 y III 3 *De la Providencia*, V 1 *De las tres hipóstasis fundamentales* y V 2 *Del génesis y del orden de los seres que vienen después del Primero*. Considera además probable que Agustín haya leído también los tratados V 3 *De las tres hipóstasis conocientes*, VI 6 *De los números* y VI 9 *Del Bien y del Uno*. Piensa que ha leído igualmente a Porfirio, pero que tal lectura es más difícil de verificar por haberse conservado sólo fragmentos esporádicos de dicho autor.

- <sup>53</sup> Las referencias exactas a los textos bíblicos suelen ser dadas por todas las ediciones.
- <sup>54</sup> Ver en este mismo volumen, en Apuntes Complementarios, la nota titulada "La doctrina de Plotino sobre los tres principios divinos y el alma humana".
- <sup>55</sup> Se discute si este juicio sobre las verdades cristianas que Agustín encontró en los platónicos fue formulado poco tiempo después de lectura de Plotino, como sugiere el texto, quizá a raíz de la visita a Simpliciano de que habla el libro VIII 2 3, 5 10, o sólo más tarde al redactar las *Confesiones*. Ver en el primer sentido COURCELLE 1950: 172-3, en el segundo HENRY 1934: 89-90.
- <sup>56</sup> Estudios históricos del tema: LABRIOLLE 1934, especialmente en las páginas 118-19, el autor da amplia información sobre la situación histórica y la vida y obras de los polemistas paganos; GIGON 1966, con un excelente análisis de las doctrinas de los grandes polemistas paganos Celso, Porfirio y el Emperador Juliano en las páginas 104-26; GAUTHIER 1951, analiza en las páginas 420-27 la polémica sobre la originalidad del Cristianismo en tomo de la virtud de humildad. Algunas referencias sobre una primera etapa, en la que se dirigieron ataques semejantes contra el pensamiento judío, pueden verse en *Oeuvres*, t. 11, *Le Magistère Chrétien*: 579 nota 40.
- <sup>57</sup> Los escritos de Plotino han sido recopilados por Porfirio en seis *Enéadas* o series de nueve tratados. Al citarlos, la cifra romana indica la *Enéada* respectiva, la primera cifra arábiga, el capítulo dentro del respectivo tratado. Así, p.ej., E V 1 1 significa *Enéada* quinta, primer tratado, capítulo primero.
- <sup>58</sup> Nos apoyamos en la versión francesa de Bréhier, cotejándola con el texto griego adjunto a ella. Siguiendo a Henry, subrayamos las expresiones que tienen relación estrecha con las empleadas por Agustín. Para situar estos pasajes de Plotino en el conjunto de los tratados leídos por Agustín, ver en Apuntes Complementarios la nota "La doctrina de Plotino sobre los tres principios divinos y el alma humana".
- <sup>59</sup> Ver el inciso 3.3.2.1.5 de este mismo acápite.

- 60 La noción de verdad es aclarada en dos lugares: en el inciso 3.3.2.1.5 de este acápite que comentamos y en VII 17 23.
- 61 En el artículo "Regio dissimilitudinis de Platon à saint Bernard", publicado en *Mediaeval Studies*, vol. XI, Toronto 1947, p. 108-130, hace Gilson en las páginas 121-28 un análisis filológico de los textos de Agustín, especialmente de las *Confesiones*, relativos a la semejanza del hombre con Dios y a la pérdida de dicha semejanza. Véase la nota de A. Solignac en *Oeuvres*, t. 13: 689-93, que propone una interpretación algo diferente de la de Gilson y da referencias bibliográficas sobre los estudios recientes. V. Lossky dedica un capítulo a la "Reg. diss." en *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*, París 1960. En las páginas 175-6 hace referencia a Agustín.
- 62 Son términos de la traducción latina del Salmo 48 13, citada por Agustín en XIII 23 33.
- 63 Agustín precisará en VII 17 23: "mi peso... era la costumbre carnal", dando un matiz moral a una experiencia que en Plotino era predominantemente metafísica.
- 64 En la traducción latina que emplea Agustín.
- 65 W. von den Steinen (1959) ha comentado con penetración este pasaje.
- 66 Gilson ha estudiado la repercusión de este texto sobre la reflexión metafísica de los autores cristianos. Ver en GILSON 1949 el capítulo sobre "el Ser y lo Uno".
- 67 Ver el primer acápite de nuestro análisis y la nota "El sentido de 'corazón' en el Nuevo Testamento" en Apuntes Complementarios.
- 68 Este aspecto del proceso será desarrollado con amplitud por Agustín en el libro VIII.
- 69 Ver también IV 12 19.
- 70 Para una descripción más amplia de la teología de Plotino, ver en Apuntes Complementarios "La doctrina de Plotino sobre los tres principios divinos y el alma humana".
- 71 Recordemos que estos tres tratados han sido leídos por Agustín.
- 72 Ver también E I 8 7.
- 73 Bréhier, traductor y editor de la versión francesa de las *Enéadas*, piensa que estas oscilaciones se deben a las diferentes influencias que ha recibido Plotino. Ver su introducción a dichos tratados en *Ennéades* III: 17-23.
- 74 En Plotino la "espontaneidad" es siempre un desorden, pues se aparta del gobierno de la razón.
- 75 Puede verse más abajo una exposición amplia del método de lectura de Agustín en el capítulo final de nuestro comentario de la descripción analítica de la lectura de los platónicos, intitulado "Juicio terminal y recapitulación sobre el método de lectura de Agustín", especialmente el acápite 3.3.2.9.4.

- 76 La enérgica tesis de Ambrosio puede haber sido reforzada en el ánimo de Agustín por algunos pasajes de Plotino. Ver *E V 1 1* y *III 3 5*.
- 77 Ver en el tratado de Plotino *Sobre las tres hipóstasis* el párrafo sobre el abandono de Dios por las almas y su entrega a las cosas terrenales (*E V 1 1*). Lo hemos resumido en la noticia intitulada "La doctrina de Plotino sobre los tres principios divinos y el alma humana".
- 78 En los análisis del libro VIII de las *Confesiones*, Agustín amplía y profundiza esta doctrina.
- 79 La fórmula es de Solignac en la introducción a *Les Confessions*, Livres I-VII, 1962: 149.
- 80 Ver Apéndice inciso 2.
- 81 Ver en VII 10 16 la cláusula "Tu te hiciste mi guía" y nuestro comentario.
- 82 Ver IV 13 20 - 15 27 y nuestro comentario.
- 83 *E I 6*. Ya nos hemos ocupado de este tratado a propósito de VII 10 16.
- 84 Esta frase está inspirada en el desarrollo que hace Agustín del tema de la belleza en su diálogo *Sobre la Música* VI 17 56; ver también VI 13 48. La obra fue redactada hacia 388-389, y quizá corregida y ampliada, precisamente en los párrafos que nos interesan, hacia 408. Suponemos que, dejado de lado el materialismo de la juventud de Agustín, hay, en el punto que nos preocupa, continuidad en la evolución de sus teorías sobre la belleza.
- 85 Ver en la exposición de Diótima en el *Banquete* 210a-211c la marcha dialéctica que parte de la belleza de los cuerpos y se eleva hasta la belleza suprema.
- 86 Aduce en dicho lugar Courcelle el siguiente texto del tratado *Los inteligibles no están fuera de la Inteligencia* (*EV 58*): "Inmóvil y plena de vigor, la inteligencia se ve volverse más plena y brillante, por estar más cerca del Uno".
- 87 Ver el Diario de Kierkegaard, anotación del 1º de agosto de 1835. I A 75.
- 88 Los pasajes sobre esta materia se encuentran en el "Post-Scriptum No Científico y Definitivo a las Migajas Filosóficas", 2ª parte, 2ª sección, cap. 2ª.
- 89 En el artículo "L'existentialisme de saint Augustin", en la *Nouvelle Revue Théologique*, Lovaina, enero 1948, p. 3-19. Hemos consultado también con provecho el artículo de F. Cayré, "La philosophie de saint Augustin et l'existentialisme", en la *Revue de Philosophie*, Année 1946, París, p. 9-33.
- 90 Sobre la dificultad radical que experimentaba el pensamiento antiguo para concebir la noción del Verbo Encarnado, ver en este mismo volumen la nota "La noción de Verbo Encarnado en el contexto intelectual griego y hebreo" en Apuntes Complementarios
- 91 Sobre la imagen precisa que tiene en este momento Agustín de la persona de Cristo y las influencias que ha podido conducirlo a ella, puede verse la nota muy documentada de Solignac en *Les Confessions*, Livres I-VII, París 1962: p. 693-98.

- <sup>92</sup> Ver supra el párrafo sobre la influencia de Ambrosio.
- <sup>93</sup> Agustín aborda indirectamente el tema en un inciso de VIII 11 25 y explícitamente en los análisis del libro XI, en particular en XI 29 39. Ver más adelante los comentarios respectivos.
- <sup>93</sup> Sobre la diferencia radical entre la trinidad cristiana y los tres primeros principios de Plotino, ver supra 3.3.1.3.
- <sup>94</sup> Sobre las diferentes etapas de la actitud de Agustín frente a las doctrinas neoplatónicas, a las que está estrechamente ligado el método de lectura, véase Apuntes Complementarios.

## Notas al Ensayo II

- <sup>1</sup> Con frecuencia, los autores que han tomado parte en la polémica comienzan sus obras exponiendo el estado de la cuestión y ofrecen para ello un resumen de las intervenciones anteriores: pueden verse en tal sentido las obras de Boyer y de Courcelle que reseñamos más adelante. Señalamos aquí en particular los dos aportes más extensos de A. Solignac (1950: 55-64), y de E. Kevane en el artículo: "Philosophy, education and the controverse on saint Augustine's conversion", publicado en: J. Ryan, ed. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Volume 2. Washington 1963, p. 63-78.
- <sup>2</sup> Ver Kevane, art. cit. p. 64-65.
- <sup>3</sup> El artículo ha sido reproducido en la obra del autor *La fin du paganisme*. Paris 1909. Tome 1: 291-325; citamos según esta edición dando sólo los números de las páginas entre paréntesis.
- <sup>4</sup> La obra quedó incompleta: el autor preveía estudiar ulteriormente la evolución que debió tener Agustín del neoplatonismo al cristianismo, primero, y del cristianismo al agustinismo, más tarde. Falleció en 1955 sin haber realizado su proyecto.
- <sup>5</sup> Una exposición más completa de la controversia debería dar cuenta en este lugar de los estudios de Maréchal, Henry, von Ivanka, Marrou, Sciacca y algunos otros. Hemos citado a varios de ellos en nuestro ensayo anterior, en particular al comentar VII 10 16 ss.
- <sup>6</sup> En este escrito del año 427, dice Agustín en I 3 2 que en el diálogo *Sobre el Orden*, redactado en Casiciaco, había atribuido "demasiada importancia a las disciplinas liberales, que son ignoradas completamente por muchos santos, mientras que otros las conocen sin ser santos".
- <sup>7</sup> Ver el resumen de su libro que damos arriba. Kevane piensa que las objeciones del Padre Boyer impidieron a Alfarcic continuar su obra. Art. cit. p. 75.
- <sup>8</sup> *Contra Académicos* III 20 43: "Para mí es cosa ya cierta que no debo separarme de la autoridad de Cristo (para alcanzar la sabiduría), pues no hallo otra más firme".

- <sup>9</sup> Este último dato no parece estar en oposición con el hecho, señalado por Courcelle, de que Ambrosio haya utilizado en sus sermones el pensamiento neoplatónico: lo necesario suele tener menor extensión que lo útil.
- <sup>10</sup> Holte sigue en esta parte los análisis de un autor de Alemania Oriental, Horst Kusch, *Studien über Augustinus: Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 der Confessiones*, artículo publicado en la Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag, Leipzig 1953.
- <sup>11</sup> Holte desarrolla aquí por su propia cuenta las conclusiones de Kusch.
- <sup>12</sup> Séame permitido evocar aquí un recuerdo personal. El brillante alumno que fue Alfonso Cobian siguió en 1957 mis lecciones de Filosofía Medieval en la Universidad Católica del Perú. La exposición de la controversia se detenía por entonces en el estudio del libro de Courcelle. Ávido de verdad como era Alfonso, quiso consultar las fuentes mismas y leyó los *Diálogos de Casiciaco*. Advirtió pronto la laguna que había en el desarrollo del tema: le oí decir que era innegable la diferencia de mentalidad entre los *Diálogos* y las *Confesiones*. No pude por entonces dar respuesta adecuada a sus observaciones, pero quedé preocupado por ellas. Sólo al conocer el libro de Holte años más tarde, cuando ya Alfonso había fallecido, estuve en posesión de elementos que permitían enfocar la cuestión en toda su complejidad.

### Notas al Ensayo III

- <sup>1</sup> Handbuch der Philosophie III E p. 46 = Seele und Bewusstsein p. 58-59.
- <sup>2</sup> El autor ha caracterizado con su penetración habitual las etapas de la conversión de la voluntad: pp. 266-268; seguimos las grandes líneas de su exposición.
- <sup>3</sup> Diatriba IV, cap. 1 "Sobre la libertad", párrafos 64-85. Ver los análisis de Dieter Niestle en 1967: 120-35, especialmente 131.
- <sup>4</sup> Escrita por Atanasio, célebre Obispo de Alejandría, quien en alguna ocasión fue desterrado a esos parajes nórdicos por el poder imperial.
- <sup>5</sup> Ver sobre este punto en este volumen el ensayo "La controversia sobre el neoplatonismo de Agustín", párrafos 5 y 6.
- <sup>6</sup> J. Pieper, en la monografía que ha dedicado al estudio de este diálogo, muestra que tal afirmación constituye el centro del mensaje transmitido por éste. Ver PIEPER 1962: 81 ss.
- <sup>7</sup> Oeuvres de St. Agustin, t. 14, Les Confessions VIII-XIII, p. 543, nota sobre "La psychologie agustinienne de la volonté".
- <sup>8</sup> En el párrafo siguiente, VIII 10 22, rebate con energía la tesis de la existencia de dos naturalezas y de dos mentes en el hombre: la alusión al maniqueísmo es evidente.

- <sup>9</sup> Una nota que colocara estos análisis en el marco del pensamiento antiguo, haciendo ver la profunda originalidad de Agustín, sería altamente sugestiva. La mejor exposición sintética que conocemos sobre la novedad del aporte de Agustín en éste y otros puntos, es la del filósofo y profesor alemán Gerhard Krüger (1965). Para cada gran problema estudia Krüger el aporte de la Antigüedad, el de la "Etapa Cristiana" y el de la Edad Moderna: al presentar el pensamiento cristiano, se refiere principalmente a Agustín. Para el tema que tratamos, interesan en especial los párrafos intitulados "El descubrimiento del yo por Agustín" (110-111), y "El momento de la decisión" (117-24).
- <sup>10</sup> Según la certera fórmula de Guitton (1956: 266).
- <sup>11</sup> Ya hemos señalado al comentar VII 21 27, que el descubrimiento de la fe trastoca el sentido del tiempo. La experiencia que analizamos ahora aporta nuevos datos al respecto, al mostrar el papel decisivo de la voluntad en esta transformación. Los análisis del tiempo en el libro XI de las *Confesiones* explorarán minuciosamente los fundamentos psicológicos de esta doctrina, culminando en XI 29 39 en una conclusión sintética.
- <sup>12</sup> Ver *Confesiones* VII, en particular a partir del cap. 10, y nuestro comentario.

## Notas al Ensayo IV

- <sup>1</sup> Time as Distentio in St. Augustine's Exegesis of Philippians 3, 12-14. El trabajo ha sido publicado en la *Revue des Études Augustiniennes*, Paris 1977 n. 2-4, pp. 265-271.
- <sup>2</sup> *Enarraciones sobre los Salmos*. Ver en las Obras de San Agustín de la B.A.C. el tomo XX, p. 693.
- <sup>3</sup> En los siguientes pasajes VII VII 3, XIV IX 3, XXIV XXIII 21. Hemos trabajado con la edición francesa bilingüe de la obra de la colección *Sources Chrétiennes*, tomos 42, 54 y 64, París 1955-1959.
- <sup>4</sup> No hemos tenido en cuenta los finos matices que distinguen ambas voces. Puede verse al respecto la nota de A. Solignac en *Oeuvres de Saint Augustin*, t. 14, *Les Confessions*, libros VIII-XIII, p. 590, París 1959.
- <sup>5</sup> La trasposición de categorías elaboradas en un nivel determinado a otro más alto es un método usado con frecuencia en la reflexión filosófica. Véase al respecto sobre su uso por Platón FESTUGIERE 1936 (hay ediciones posteriores). Aquí la trasposición se hace de un nivel filosófico a otro teológico.
- <sup>6</sup> Para evitar este latinismo, la edición de la B.A.C. emplea aquí "distráido".
- <sup>7</sup> Ciro Alegría Varona, tesis inédita sobre "Música y Palabra en el pensamiento de San Agustín sobre el tiempo", Lima 1985 p. 139.

# BIBLIOGRAFÍA

- Alfaric, P.            L'évolution intellectuelle de Saint Augustin.  
1918                    Paris.
- Balthasar, H.-U.v. Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik.  
1962                    Einsiedeln.
- Bardy, G.            La conversion au Christianisme  
1949                    durant les premiers siècles. Paris
- Boissier, G.        La fin du paganisme. Paris.  
1909
- Boman, Th.        Das hebräische Denken im  
1954                    Vergleich mit dem Griechischen. Göttingen.
- Boyer, C.            Christianisme et Néoplatonisme dans la  
1953                    formation de Saint Augustin. Rome.
- Courcelle, P.        Recherches sur les Confessions de Saint  
1950                    Augustin. Paris.
- Dinkler, E.        Die Anthropologie Augustinus. Stuttgart.  
1935
- Festugiere, A.J.    Contemplation et vie contemplative  
1936                    selon Platon. Paris.
- Gauthier, R.        Magnanimité. L'idéal de la  
1951                    grandeur dans la philosophie païenne  
et dans la théologie chrétienne. Paris.

- Gigon, O. 1966 Die antike Kultur und das Christentum. Gütersloh.
- Gilson, E. 1948 L'Esprit de la philosophie médiévale. Paris.
- 1942 Le Thomisme. Paris.
- 1949 Being and Some Philosophers. Toronto.
- Guitton, J. 1966 Le temps et l'éternité. T. 3. Paris.
- Guardini, R. 1950 Die Bekehrung des Aurelius Augustinus. München.
- 1946 Zu Reiner Maria Rilkes Deutung des Daseins. Bonn.
- Henry, P. 1934 Plotin et l'Occident. Louvain.
- Holte, R., 1962 Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris.
- Ivanka, E. v. 1964 Plato Christianus. Übernahme und Junggestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln.
- Jaspers, K. 1959 Die grossen Philosophen. München.
- Kevane, E. 1963 Philosophy, Education and the Controversy on Saint Augustine's Conversion, ed. J. Ryan

- 
- (ed.) *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Vol. 2. Washington.
- Kusch, H. 1953 *Studien über Augustinus: Trinitarisches in den Büchern 2-4 und 10-13 des Confessiones*, en: *Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*. Leipzig.
- Krüger, G., 1965 *Grundfragen der Philosophie. Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*. Frankfurt.
- Le Blond, J.M. 1950 *Les Conversions de Saint Augustin*. Paris.
- Lossky, V. 1960 *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris.
- Marechal, J. 1937 *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après Saint Augustin*, en: *Études sur la Psychologie des Mystiques*, T. 2. Louvain.
- Niestle, D. 1967 *Eleutheria*. Tübingen.
- Nygren, A. 1944 *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Paris.
- O'Meara, J. 1954 *The Young Augustine*. London.
- Pieper, O., 1962 *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*. München.

- Rohmer, O.            L'intentionalité des sensations chez Saint  
1954                    Augustin, en: Augustinus Magister,  
                          Congrès International Augustinien, T. I. Paris.
- Simon, P.             Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil.  
1954                    Paderborn.
- Solignac, A.          Oeuvres de Saint Augustin. Paris.  
1962
- Steinen, W. v.d.     Der Kosmos des Mittelalters. Bern.  
1959
- Zeller, E.             Die Philosophie der Griechen.  
1903-1922            Leipzig.

**AGUSTÍN DE HIPONA**  
**ENSAYOS SOBRE SU**  
**ITINERARIO ESPIRITUAL**

Se terminó de imprimir en el mes  
de mayo de 1996, en los talleres gráficos  
de Editorial e Imprenta DESA S.A.  
(Reg. Ind. 16521), General Varela 1577,  
Lima 5, Perú

## DE PROXIMA APARICION

RICHARD BURGER

*La Ocupación Prehistórica de Chavin  
de Huantar*

MARGARITA GUERRA

*La Ocupación de Lima. Vol. II*

JORGE MARCONE

*La Oralidad Escrita*

CARLOS RAMOS NUÑEZ

*El Código Napoleónico en América*

MIGUEL ANGEL RODRIGUEZ

*Tras las Huellas de un Crítico: Mario  
Vargas Llosa (1954 - 1959).*

VIRGINIA ROSASCO DULANTO

*Evolución del Derecho Marcario Pe-  
ruano (1985 - 1994).*

ILEANA VEGAS DE CACERES

*Economía Rural y Estructura Social  
en las Haciendas de Lima en el Siglo  
XVIII.*

ANA VELASCO LOZADA - RICAR-  
DO LEON

*Índice Analítico del Código Civil y  
Ley de Arbitraje.*

EDUARDO VILLANUEVA

*Internet: Breve Guía de Navegación  
en el Ciberespacio.*

## FONDO EDITORIAL

Av. Universitaria, cuadra 18,  
San Miguel.

Apartado 1761. Lima, Perú

Tel.: 462-2540 (anexo 220) y

462-6390