CRISTO EN EL ITINERARIO ESPIRITUAL DE SAN AGUSTIN

INTRODUCCION

Si no se llega a conocer el contenido de una idea, hasta que no se ha conocido su historia, no conocemos el cristianismo hasta que no hemos descubierto cómo ha fecundado a los hombres y qué capacidad ha mostrado para encontrarse con las grandes creaciones intelectuales, los proyectos espirituales y las instituciones sociales. Las ideas muestran su fecundidad en la medida en que suscitan hombres que, identificados con ellas, cambian su vida, crean un horizonte nuevo de sentido y esperanza, trasforman la realidad en su derredor. Pero a su vez los hombres muestran su capacidad en la medida en que, desde una idea interiorizada, son capaces de pensar la realidad de forma nueva y suscitan nuevas ideas que, luego, se constituyen en fermento y potencia de acción.

Esa relación de fecundación recíproca entre idea y persona quizá no haya sido tan profunda en ningún otro caso histórico como entre San Agustín y el cristianismo. Quizá nadie como él ha interiorizado en experiencia, pensado en concepto y expresado en palabra la realidad cristiana. Vida, reflexión y expresión han sido inseparables en su destino y la capacidad de fascinación, que ha ido desplegando a lo largo de los siglos, deriva de esa unidad de vida, determinada por la búsqueda de la verdad, por el servicio a la verdad, por la expresión teórica y práctica de la verdad. Pero esto fue posible porque previamente Agustín se había dejado configurar por el cristianismo, en un lento proceso que, comen-

Universidad Pontificia de Salamanca

zado a los treinta y tres años, de manera reflexiva y crítica, durará hasta los últimos instantes de su existencia.

Ha pasado un siglo desde que Harnack en 1887, movido por lo que eran sus convicciones personales sobre la esencia del cristianismo (el evangelio y el dogma, la relación entre piedad personal y la autoridad eclesial) plantó una serie de cuestiones relativas a la relación entre el filósofo de Casicíaco y el obispo de Hipona, entre los primeros escritos, que serían puro platonismo, y las *Confesiones*, que serían mística eclesial, entre el saber de razón y la fe de autoridad. La pregunta de fondo era por tanto la continuidad entre pensamiento platónico y pensamiento eclesial. ¿Dónde y cómo había tenido lugar la real ruptura en la vida de Agustín? ¿La conversión fue realmente fruto de unos escritos platónicos, que desembocan en una lectura precipitada de San Pablo y avocan al bautismo, o, por el contrario, la real conversión es fruto de posteriores experiencias hechas dentro de la Iglesia? ¿Qué continuidad hay entre los cuatro primeros libros: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De Ordine* y *Soliloquios*, por un lado, y las *Confesiones*, por otro? ¿Qué ha tenido lugar en la experiencia profunda de Agustín entre el 386-387 en que da el paso al cristianismo y el 397-401 en que redacta las *Confesiones*?

Las grandes cuestiones cristianas de este siglo se han debatido con la figura de Agustín en el fondo. La provocación de Harnack, acrecentada por Nietzsche al afirmar que el cristianismo era platonismo para el pueblo, ha llevado a un repensamiento del destino de Agustín, junto con un repensamiento del sentido mismo del cristianismo, pues en tal manera se han identificado uno con otro y se han conformado el uno al otro, que ya encontrarse con uno es encontrarse con el otro. La verdad de la conversión y de su ulterior trayectoria intelectual son la mejor parábola del itinerario hacia el cristianismo y la mejor expresión de la novedad cristiana en el orden del pensamiento, de la vida personal y de la realización comunitaria.

Tras Harnack han seguido incesantes generaciones y generaciones de investigadores, entre los cuáles sólo enumeramos algunos nombres como símbolo de todos los demás: Loofs, Thimme, Portalié, Alfaric, Holl, Nürregaard, O'Meara, K. Adam, Boyer, Courcelle, Marrou, Pellegrino, Custodio Vega, Capánaga, Mandouze, Solignac, Holte, du Roy, Schindler, Madec... Uno tras otro han querido desvelar el enigma de un hombre al que Cicerón, con su *Hortensio*, irrevocablemente y de una vez para siempre convierte a la filosofía a sus diecinueve años; a quien los platónicos

Universidad Pontificia de Salamanca

abren al universo espiritual dentro del cual la realidad de Dios, del alma y del bien encuentran su posibilidad y su sitio propio; a quien el encuentro con la personalidad de Ambrosio, la experiencia de la vida monástica como soberanía del espíritu sobre las pasiones hecha posible por el evangelio, y el propio dinamismo de búsqueda y fidelidad divinamente impulsado llevaron a convertirse a Cristo dando su nombre a la Iglesia. ¿En qué consistió, cuanto duró, que contenidos tuvo la compleja conversión de Agustín?

Los ejes de la vida de Agustín son los ejes mismos del cristianismo:

a) *La verdad* como alimento y cimiento, firmamento y fin del hombre.

b) *La encarnación* como revelación y donación del 'Dios humilde'.

c) *La Iglesia* como lugar concreto de descubrimiento, apropiación y realización de la verdad que busca el hombre, de la Verdad que ofrece Dios y de la Verdad en Persona que es Cristo.

Que la cuestión agustiniana siga abierta, y manando como una herida, deriva de que en ella no está en juego el mero percance de un individuo, que un día dejó su profesión de retórico para hacerse monje o intelectual cristiano y luego terminar sacerdote y obispo de provincia. Está en juego la originalidad del cristianismo como expresión de la verdad de la realidad, como interpretación de la existencia humana y como innovación divina, que lo hace exterior y superior a la historia general de la cultura, aun cuando sólo sea inteligible naciendo de ella y expresándose siempre desde dentro de ella.

Hablar de Agustín es para unos hablar de la novedad cualitativa del cristianismo; para otros, en cambio, es hablar de una degradación del platonismo, rebajado de su altura teórica para mezclarlo con una realización religiosa y una institución eclesial que le harían perder su grandeza. Es hablar de la suma de persona e iglesia, de filosofía y evangelio, de theoria y praxis. Y todo esto tiene su ápice al referirnos a Cristo en el pensamiento de Agustín. Se trata de preguntarnos si entre el Verbo o Inteligencia —de que hablan los platónicos—, y el Jesús de Nazaret —cuya historia narran los evangelios sinópticos— hay alguna conexión, alguna continuidad o incluso identidad. Agustín ha buscado, como Platón y como Pablo de Tarso, la verdad con toda su alma: una verdad de vida y de pensamiento, capaz de enseñarnos cómo vivir

Universidad Pontificia de Salamanca

y cómo morir, qué esperar y qué amar. Ahora bien, una verdad que no termina descubriendo la faz del Amor no es suficiente ni digna del hombre. Agustín ha pasado de la idea platónica de la Verdad a su figura histórica y se ha convertido a Cristo, no por ser un sujeto humano de especial excelencia o especial participación en la sabiduría sino por ser la persona de la Verdad o la Verdad en persona.

¿Ha intuido Agustín desde el momento de su conversión esta innovación radical, que lleva consigo el cristianismo? Nosotros ofrecemos sólo unos apuntes que tienden a poner de manifiesto cómo esa percepción de la novedad cristiana está ya formulada en toda su explicitud balbuciente desde su primer escrito. Percepción que se dice a sí misma en un puro revestimiento verbal y conceptual platónico, pero que no puede enmascarar la ruptura de raíz, que implica con el platonismo. El Dios que, por clemencia para con el pueblo, le da su Verbo para que asuma, porte y exista en el cuerpo y en ese hecho se revele a sí mismo como el Dios cercano a la finitud y mortalidad humanas, mostrando al hombre que lo fecundo y divino no es la elevación de la soberbia, que puja hacia arriba, sino la inclinación del amor que se inclina hacia abajo: esa es la innovación que Agustín justamente percibe desde el comienzo, a la que abre su vida y tras la que vivirá ya siempre. Tal innovación de Dios se llama primero encarnación y luego iglesia. Una y otra son el cuerpo de Cristo. El Verbo encarnado es así el centro del pensamiento y de la vida de Agustín. «Su pensamiento sobre Cristo es su vida espiritual entera, su experiencia personal y comunitaria de Cristo» (Madec).

Por ello es posible hablar a la vez de «la sorprendente continuidad del desarrollo de Agustín» (A. Schindler), y no menos decir que su pensamiento es «esencialmente evolutivo» (O. du Roy). Se trata de un pensamiento progresivo, que nada abandona y todo lo integra, que se extiende a nuevos órdenes de experiencia personal, de reflexión intelectual y de vida de iglesia. Agustín avanza escribiendo y escribe avanzando. Vive su existencia dándose razón escrita de sus hechos y decisiones, dándosela a Dios y a los hombres. Y cuando cree llegar al fin de su vida, vuelve la mirada para releer, reafirmar o descartar lo que desde esta final altura no le parece concorde con la verdad lograda. No se 'retracta' de nada, sino que se reafirma y se corrige, se completa y se integra a sí mismo.

No ofrecemos un análisis de los textos del primer Agustín sino una mirada al fondo del problema, que late en los textos y tras de

Universidad Pontificia de Salamanca

ellos en la persona. Primero presentamos lo que nos parece ser el horizonte de experiencia sensible, geográfica, a partir del que comenzó a pensar (el mar como difícil lugar de navegación). Luego asistimos a la búsqueda y descubrimiento antropológico, cuando se da la conjunción entre una idea platónica y una afirmación cristiana convergentes (Sabiduría-Cristo Sabiduría de Dios-Verdad). En tercer momento mostramos la resolución teológica, ya que la Verdad se hace hombre. Así se descubre junto a la continuidad la ruptura y la novedad (La Verdad en Persona). Finalmente sugerimos cómo esa Verdad personal se extiende a la historia y toma cuerpo en Iglesia.

I. El hombre y el mar. Cristo camino por el mar

El horizonte de cada hombre da la medida y la forma, las estructuras simbólicas y las categorías intelectuales de su pensamiento. Por ello el acercamiento a una vida humana, con su peripecia personal y su trayectoria reflexiva, exige siempre saber dónde piensa, bajo qué cielo y ante qué mundo. Las intuiciones fundamentales mediante las cuáles otorgamos inteligibilidad y sentido a la vida humana están enraizadas en percepciones sensitivas, a las que hay que remitir siempre para descubrir el último arraigo vital y existencial de las categorías aparentemente más teóricas y asépticas de un pensador. Lo que comienza siendo paisaje de los ojos, termina siendo paisaje del alma. La geografía del mundo que vemos termina dando las claves para el otro mundo que adivinamos. No se va del concepto a la acción sino que se comienza con las acciones o juegos de vida, de ellos surgen las grandes percepciones simbólicas, éstas se condensan en palabras y tras la suma y tejido de palabras surgen los conceptos. Estos no son, por tanto, lo primero sino lo último en nuestra relación con la realidad, no lo más consistente sino lo más frágil; por ello hay que remitir y revivir ese encadenamiento de acción, símbolo y palabra para mantener su fecundidad generadora de sentido humano y no sólo de demostración lógica.

Por razón del horizonte en que nacen, crecen, piensan y al final escriben hay hombres de mar, hombres de tierra firme y hombres de montaña. Mar, llanura firme y montaña confieren al hombre un distinto sentido a su vivir. Porque éste se hace y se deshace en relación con ellos, con el afincamiento que ofrecen o con la amenaza que acercan, con la elevación a la que invitan

Universidad Pontificia de Salamanca

o con el aposentamiento seguro que inmediatizan. Cada una de las tres realidades cósmicas suscitan tres actitudes distintas e incitan a tres movilizaciones diferenciadas ante la vida como destino y tarea.

San Agustín manifiestamente es un hombre de mar, pese a haber nacido en tierra adentro. Pero, a partir de los momentos decisivos de su maduración personal e intelectual, el mar es la realidad que determina su imaginación y su proyecto de existencia, le conforma en sus fantasías y le abre a otro mundo lejano. Cartago, el Mediterráneo y Roma son los tres enclaves que fijan para todo el resto de su existencia las referencias simbólicas del vivir como travesía de este mundo hasta otro mundo, de un lugar que no es patria a otro, que es el origen de procedencia y por ello la meta de destinación. Porque Agustín es uno de esos hombres que, nacido a un lado del Mediterráneo en el Africa romanizada, a la vez que vecina de pueblos bereberes, con el mar a un lado y el desierto a otro, se siente perteneciente sobre todo a lo que como cultura, historia y destino significa lo que está al otro lado del mar: Roma [1].

En sus primeros escritos —a los que primordial si no exclusivamente nos referimos en las páginas siguientes— el universo simbólico marino es capital. Cuatro son los aspectos principales de este universo: *tempestad, naufragio, puerto,* la *patria trasmarina.* Por supuesto que Agustín no es un literato o pintor impresionista que nos quiera describir las fluctuaciones del color o de luz del mar. El mar no es naturaleza sino destino. El mar es el hombre y el hombre es el mar, atraídos ambos siempre, encontrando el uno en el otro el reflejo de su ser y de su destino [2].

El mar es ante todo tempestad y olas que levantan la placidez de la llanura hasta el cielo a la vez que abren un abismo amenazador, al que el hombre puede descender sin posibilidad de ascender. Vientos, procelas, angustias, esfuerzo agónico, amenaza de muerte, sepultura en los cantiles profundos es lo que suscita el

1 Cf. las obras clásicas en esta materia: H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris 1938-1946) I-II; R. Holte, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne* (Paris 1962); M. Testard *Saint Augustin et Ciceron* (Paris 1958) I-II; A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris 1968).

2 Cf. Baudelaire, *Les fleurs du mal XIV: L'homme et la mer* (Homme libre, toujours tu chériras la mer! / La mer est ton miroir; tu contemples ton âme / Dans le deroulement infini de sa lame, / Et ton esprit n'est pas un gouffre moins amer).

Universidad Pontificia de Salamanca

espectáculo de la mar a un hombre de una cultura en la que adentrarse en ella era quedar a merced de ella, ya que el arte marina aún era casi indefensa frente a la furia de los mares. El universo de las olas, de los remos, de los vientos propicios, de las velas aparece continuamente en la pluma de Agustín, que ve en todo ello la cifra de la vida humana, no aposentada en la placidez de la posesión sino obligada a hacer la travesía de la existencia sorteando peligros y superando amenazas [3].

El mar es a la vez el naufragio posible. Quien rompe amarras con tierra firme y se entrega a un poder no dominable ni compasivo, como es el ponto, sabe que tiene delante de sí un reto absoluto. Esto no significa que el hombre agustiniano se sienta condenado a un destino ciego o a un perecimiento inevitable sino retado por un peligro máximo, contra el que tiene que luchar. Cuando una tripulación queda a la deriva, no puede desistir del esfuerzo y de la esperanza, ya que quizá pueda encontrar una roca a la que aferrarse, escapando al abismo. Incluso uno puede convertirse en salvador de quienes están a punto de perecer. El hombre, sobre todo el sabio, tiene que resistir a los embates de la vida y ser para los demás roca de salvación. Recordando una cita de Virgilio, San Agustín afirma que hay hombres llamados a resistir, a superar el peligro y a salvar a los demás. En sus años jóvenes se referirá al sabio y en los postremos al cristiano fiel:

> «*Ille velut pelagi rupes immota, resistit.*
> *Como una roca inmoble, él resiste a todos los embates*» [4].

Quien ha padecido una vez naufragio no olvidará el peligro corrido y sobre todo no olvidará a quien le arrancó a él, para quien guardará agradecimiento perenne. Su historia personal vivenciada, como la de un enfermo, de un descarriado, de un náufrago, le suscitará a Agustín una comprehensión cristológica.

3 Los tres primeros escritos agustinianos tienen este marco de referencia como escenario permanente: *Contra Académicos*, I, 1, 1 (puerto de la sabiduría; vientos propicios o adversos de la fortuna); I, 5, 15 (puerto); II, 1, 1 (olas, tempestades, remos); III, 2, 3 (nave, mar Egeo, Dédalo, puerto) (BAC, III, 71; 89; 102, 138); *De beata vita*, I, 1-3 (reflexión temática a partir de este paisaje y situación de existencia); I, 5 («Ya ves en qué filosofía navego como en un puerto») (BAC, I, 589-592; 594); *Soliloquios*, I, 4, 9 (BAC, I, 488). Sería fecundo recoger el vocabulario en todas las obras y ver cómo esta experiencia primordial esclarece su pensamiento.

4 *Eneida*, 7, 586, cit. en *De ordine*, XX, 54 (BAC, I, 758) ('et si omnia defecissent, ipse illis fluctibus quasi scopulus fieret = y en caso de situación límite o naufragio él quedase como un escollo para las olas').

Universidad Pontificia de Salamanca

Los hombres son así constitutivamente navegantes que tienen que atravesar el mar y regresar al puerto, donde encontrar cobijo y poder otorgar a la vida reposo y sentido. En camino a la tierra firme de la verdad, de la sabiduría y de la bienaventuranza no pueden cejar en su empeño hasta que hayan superado los peligros y sobre todo las incertidumbres del mar. Para un hombre como Agustín, apasionado desde el principio por la verdad y la sabiduría, los sentidos [5], las opiniones, los placeres, la dispersión interior, el olvido del origen, las pasiones son la tierra insegura, más aún el mar proceloso en el que estamos arrojados y del que tenemos que salir a puerto seguro y a suelo firme.

En este sentido primero la filosofía, y luego sobre todo, la fe serán para él el puerto que le permite la llegada a la tierra firme de la felicidad [6]. Porque la mar es tentadora y seductora, sonriente primero y falaz después, hasta que su pérfida serenidad de calma se vuelve arrebatadora furia y mortal amenaza. Desde esta perspectiva la patria está de este lado del mar, al que sólo la fantasía, engañada por la invitación halagüeña de las olas, nos lanza, con peligro de perder de vista la patria de origen y sobre todo hasta el olvido de la misma, llegando a desistir de ella, es decir de la verdad. El capítulo I de su tratado *De beata vita* nos ofrece una descripción admirable de esta situación procelosa de la vida humana [7].

Pero el mar termina siendo sentido no sólo como lugar peligroso del que hay que salir para volver a la tierra segura, sino como frontera y mediación abierta a otra patria que está del otro lado. Por ello será no sólo el espacio del que hay que salir volviendo a la tierra firme, sino también el espacio que hay que atrave-

5 «Los sentidos en este campo (el conocimiento matemático) me han servido como nave. Pues cuando me llevaron al punto que me dirigía, allí los dejé; y ya, como asentado en tierra firme, cuando comencé a analizarlas con el pensamiento, me vacilaron por largo tiempo los pies. Por lo cual antes creo que se pueda navegar por tierra que alcanzar la ciencia geométrica con los sentidos, aunque a los principiantes les presta alguna ayuda». *Sol*, 1, 4, 9 (BAC, I, 488).

6 «En fin, si ahora disfruto de mi descanso; si he volado rompiendo las ligaduras de las cosas superfluas; si, dejando la carga de los cuidados ya muertos, ahora respiro, me reanimo, vuelvo en mí; si con deseo ardentísimo busco la verdad, que ya comienza a mostrárseme; si me alienta la confianza de llegar al sumo Bien, tú me has animado, tú has sido mi estímulo, a ti debo la realización de mis anhelos. Pero la fe, más que la razón, me ha hecho conocer a aquél de quien tú has sido instrumento», *Contra Acad.*, II, 2, 4 (BAC, III, 104-105).

7 *De beata vita*, I, 1-4 (BAC, I, 589-594).

Universidad Pontificia de Salamanca

sar para llegar a otra patria más verdadera. El mar deja de ser un absoluto negativo para comenzar a ser una mediación positiva, que nos abre a otra ribera, que aun cuando sea ignota es sentida como la suprema posibilidad de la vida humana. La vida aparece por ello como una necesaria navegación [8]. Y la tierra firme, que hasta ahora nos había ofrecido fundamento y firmamento, pierde su primera evidencia como evidente lugar de aposentamiento definitivo. Debe ser abandonada y hay que huir de ella por mar a fin de llegar a la patria verdadera.

La sencilla experiencia física, marina, de unos hombres que primero pensaron que sólo había tierra y mar como absoluto que se encuentran aquí, siendo la tierra el lugar seguro y el mar el lugar inseguro, suscita una comprehensión de la situación y del destino del hombre en el mundo. Esta se quiebra el día que, hechos a la mar, los hombres descubren otra orilla, con otra tierra firme y posibilidades superiores a las que habían conocido. Tal gesta se convierte en metáfora de la vida humana: ésta tiene que romper con el primer origen evidente porque a ella le pertenece no sólo lo visible inmediato y evidente sino lo invisible, que está más allá y que no por eso es menos real. La otra ladera es ya la necesaria meta. La vida es constitutivamente una navegación hacia ella.

San Agustín nos describe a los hombres subidos a los altos acantilados, divisando en la lejanía, imperceptible por nebulosa, esa patria a la que sentimos necesidad de ir y a la que no sabemos cómo ir, con qué naves seguros y en qué tiempos propicios por tener vientos favorables. La diferencia fundamental entre los hombres, a partir del instante en el que unos han divisado otra tierra al otro lado del mar y han descubierto que éste ya no es un límite sino un puente, consiste en que unos sólo saben de esa otra patria transmarina sin que sepan cómo llegar a ella, mientras que otros saben el camino, tienen medios para navegar y se sienten defendidos de los peligros de elementos y de hombres que amenazan la travesía.

Hay evidentemente un tercer hombre, al que Agustín tras la conversión ya no tomará en serio, que dice no existir tal patria, que renuncia a ella, y se aposenta resignado en ésta supervisable, a la medida del hombre sensual, que ha hecho de sus placeres y pasiones la norma y brújula de la vida. Desesperación de la verdad o radicación en la mentira, afirmación de los poderes, pla-

8 *De doct. chris.*, 1, 10, 10 («... consideremos esta purificación como una marcha y como una navegación hacia la patria»).

Universidad Pontificia de Salamanca

ceres y honores como suprema realidad de la vida humana, olvido de un destino superior: todo eso constituye el alma de este tercer hombre, que fue Agustín hasta cierto momento de su vida, y que ya no podrá volver a ser nunca. Esa forma de vida es para él prehumana y, si respeta a aquellos que la viven, no puede ser tomada ya nunca más en serio. Quien ha recobrado la luz, respeta al ciego pero no juega con la hipótesis de que la oscuridad sea una alternativa igualmente posible y legítima para la vida humana [9].

El hombre es un navegante y la vida una navegación hacia la patria verdadera. Agustín ha pasado sus primeros años como un náufrago; luego ha descubierto la tierra firme de la verdad; después ha adivinado la otra patria más verdadera de la fe y finalmente se ha preguntado qué navíos le trasladarán con seguridad hacia ella. Primero fue la filosofía y luego el cristianismo los que aparecen a sus ojos como únicos medios seguros de vadear el abismo y de desembarcar en la patria. La idea de la *patria* y del *camino* son anteriores en la trayectoria personal a su encuentro con los libros platónicos y con Plotino, del que según algún autor habría asumido este binomio [10]. En las categorías intelectuales de este autor él encuentra una expresión teórica de lo que es una experiencia personal y una percepción simbólica, arraigada en su espíritu desde la lectura del Hortensio de Cicerón y desde su apasionamiento por la sabiduría y como medio para llegar a ella desde su tránsito, si no profesional sí personal, de la retórica a la filosofía.

9 Una de las mejores semblanzas biográficas de San Agustín concluye con estas palabras: «Seguramente, en el pensamiento de Agustín, el cristianismo sólo puede ser auténtico en ruptura con el mundo. Sus criterios y sus referencias están ligados a consideraciones que trascienden el proceso del tiempo y de la historia. Aun estando plenamente convencido de que este mundo es el mundo de Dios, no ha creído que la vida humana pueda levantarse sobre el orden secular o material, o que los valores cardinales puedan ser el poder, el honor, la riqueza y el sexo. Cicerón había marcado de manera indeleble su espíritu al declarar que éstas no pueden ser el camino de la felicidad ni para el individuo ni para la sociedad», H. Chadwick, *Augustin* (Paris 1987) 160.

10 Por ello no estaría plenamente de acuerdo con O. du Roy, *Intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris 1966) 96-97: «Esta patria bienaventurada es lo que Plotino le ha hecho entrever de Dios; el camino es Cristo. Este esquema representa una estructura fundamental de la teología de San Agustín. Creemos que ha nacido de la experiencia misma de la conversión, es decir de esta sucesión cronológica que le ha hecho descubrir la inteligencia de la Trinidad cristiana en Plotino y solamente a continuación la necesidad de la encarnación como vía de humildad hacia Dios».

Universidad Pontificia de Salamanca

A lo largo de su vida Agustín ofrecerá mil variaciones sobre el binomio Patria-Vía. El descubrimiento cristiano fundamental es que la filosofía abre el horizonte del deseo, de la sospecha y de la esperanza, pero no ofrece seguridades para llegar a ella y sobre todo no otorga al hombre ni la confianza ni la potencia para hacerse por sí mismo, confiado en sus solos remos y velas, a la navegación [11]. El sabe por vida vivida que la filosofía no otorga posibilidades reales a la vez que propuestas ideales, que no trasforma la vida personal a la vez que enriquece la vida intelectual. Y el elemento más característico de Agustín es la afirmación de la necesaria conjugación de ambas. Ni siquiera se para a discutir la posibilidad de que vayan separados. Lo que es verdad pensada tiene que ser verdad vivible y llegar a ser vivida.

La fe le ha ofrecido aquello que le otorga seguridad en esa travesía: Cristo mismo se nos ha dado como sabiduría, como verdad y como ejemplo, para llegar a la patria. El otorga el saber de ella y el poder para seguir anhelándola, no desistir de ella y llegar hasta ella. Pero Cristo-Vía significa dos cosas diversas en el universo simbólico agustiniano. En un caso Cristo es visto como un navegante avezado, un navío resistente, un camino abierto en el mar para poder atravesarlo y llegar a la otra orilla. El como hombre es el camino que lleva desde esta ribera de la realidad y de la historia hasta el otro lado del mar, que es Dios mismo. Sea su doctrina, su ejemplo, su ayuda: una y otras se sitúan desde este lado de la humanidad. El símbolo de su capacidad para guiarnos y transportarnos a nosotros es la cruz, nave que nos traslada seguros, y que por su debilidad escandalosa han rechazado los filósofos al considerarla indigna de Dios, de un Dios pensado a la medida del hombre, que ellos eran [12]. En su comentario al evangelio de San Juan, comentará con todo lujo de detalles el carácter desbordante

11 Los tres contextos mayores de esta idea son: *Conf.*, VII, 20, 26; VII, 21, 27; *In Joh*, II, 2-5; LXIX, 1-2; *Sermo*, 141 y 142. En torno a estas categorías ha expuesto su experiencia y pensamiento cristológico G. Madec, *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin* (Paris 1989).

12 «De los filósofos de este mundo añade el apóstol: "Que habiendo conocido a Dios", vieron lo que dice San Juan: que todo fue hecho por el Verbo de Dios. Porque estas verdades se encuentran en las obras de los filósofos, y aun la de que Dios tiene un Hijo Unigénito, por quien han sido hechas todas las cosas. Vieron lo que verdaderamente es, pero de lejos. Pero se resistieron a aceptar la humildad de Cristo, *que es la nave para arribar a eso mismo que de lejos vislumbraron.* Les pareció una infamia la cruz de Cristo. ¿Tienes que pasar el mar y desprecias el madero?», *In Joh*, II, 4 (BAC, XIII, 98).

Universidad Pontificia de Salamanca

de la realidad, el misterio de Dios, los límites de la inteligencia humana, el remedio que Dios nos ha ofrecido en la encarnación, la cruz como navío para los humildes, el escándalo de quienes no aceptan ni responden con la humildad correspondiente. Este universo simbólico es así una constante en el pensamiento agustiniano. «¿Quién por mucho que despliegue el poder de su inteligencia con la intención de vislumbrar, del modo que le es posible, la existencia misma, podrá llegar a eso mismo que la inteligencia, sea como sea, vislumbró? Es como el que ve de lejos la patria, pero separada por el mar. Ve a dónde ir pero no tiene medios de arribar allá. Anhelamos llegar a la perpetua estabilidad, a la Existencia misma, ya que ella es siempre lo mismo. Está por medio el mar de este siglo, que es por donde caminamos. Nosotros nos damos cuenta del término de nuestro viaje; muchos ni siquiera saben a dónde dirigirse. *Para que existiese el medio de ir vino de allá aquél a quien queremos ir.* ¿Qué hizo? Nos proporcionó el navío que sirve para atravesar el mar. Nadie puede pasar el mar de este siglo si no le lleva la cruz de Cristo. Muchos, aun enfermos de los ojos, se abrazan a la cruz. E incluso quien no ve la lejanía a donde se dirige, no deje la cruz. Ella lo llevará» [13].

Ante ese mar Cristo aparece primero como la vía que Dios nos ha abierto y por la cual podemos nosotros ir hacia él, hacia la «patria trasmarina» [14]. En alguna manera se trata de una visión de la humanidad de Jesús en la que el hombre encuentra aliento, doctrina y ejemplo para su navegación. Sin embargo, en San Agustín el papel principal no lo juega la humanidad de Cristo, ni siquiera la cruz como remedio y navío en la que retornamos. Para él lo decisivo es que nosotros encontramos un camino hacia la patria, porque él lo ha andado en dirección hacia nosotros antes de que nosotros lo andemos en dirección hacia él. El ha transita-

13 *In Joh,* 2, 2 (BAC, XIII, 96).

14 Después de haber hablado de los hombres movidos por el espíritu de la soberbia, que es mediador de los abismos *(ad ima mediator)* y obstáculo de las cumbres *(ad suma interclusor),* añade: «Estos orgullosos se prometen alcanzar la purificación por sí mismos, porque algunos de ellos lograron con la perspicacia de su inteligencia elevarse sobre la criatura y vislumbrar algún tenue rayo de la inmutable verdad, y se mofan de los cristianos que viven de sola fe, sin haber podido alcanzar esas cumbres. Mas, *¿qué aprovecha al soberbio contemplar en la lejanía la patria trasmarina, si siente sonrojo de subir al leño?* Y, ¿qué perjudica al humilde la larga espera de la visión, cuando está seguro de haber tomado pasaje en la nave, que ha de arribar felizmente a la patria, y que el vanidoso desprecia?», *Trin,* 4, 15, 20 (BAC, V, 365).

Universidad Pontificia de Salamanca

do ese mar proceloso hasta nosotros y por ello sabemos que es vadeable y nos atrevemos a adentrarnos por sus abismos.

«*Ipse factus est Via et hoc per mare.*
El mismo se ha hecho camino, un camino que pasa a través del mar» [15].

Con ello aparece un tema central en las fases finales del pensamiento cristológico agustiniano, que está, sin embargo, ya presente desde el principio. Lo decisivo no es la elevación del hombre a Dios, la navegación que ha intentado siempre hasta la orilla divina, alcanzándola o anegándose. Lo radicalmente decisivo, lo que le ha hecho cristiano a Agustín es comprobar que quien se da en la interioridad como vislumbre y deseo, que suscita nuestra búsqueda, se nos ha dado en la historia como realidad visible y amable; que no hemos nosotros llegado a la patria hasta conquistarla sino que la Patria se nos ha hecho Camino. La lejanía vislumbrada en nuestra búsqueda altiva se ha hecho cercanía en la divina humildad. La patria trasmarina se ha hecho patria intraterrena. De esta forma el Agustín platónico cambia lo que en principio era un dualismo metafísico (universo inteligible - universo sensible) o un dualismo imaginativo (la patria del lado de acá del mar - la patria del lado de allá del mar) por un dualismo temporal: el tiempo que vivimos - la eternidad a la que marchamos. El tiempo se convierte así en el lugar, ámbito y anticipación fragmentaria de la salvación.

Agustín sólo atravesó una vez el Mediterráneo: en ida y regreso. Cuando fue de Cartago a Roma iba en búsqueda de honores y progreso propio; cuando regresó volvía con otra lógica. Hay una conquista que no es por ascenso sino por descenso. La experiencia trasformadora de su vida le había mostrado a un Dios que hace la travesía a nuestro mundo de la carne, del tiempo, de la existencia amenazada. La impresión última que hace quien ha encontrado al Dios encarnado es la de que él ha hecho la travesía hasta el interior de nuestra tierra; que la patria definitiva, permaneciendo todavía como meta, no está ya al lado de allá sino del lado de acá. San Agustín no volvió a salir de Africa. En los últimos años las metáforas marinas ya no tienen la importancia decisiva que tuvieron en los primeros escritos. No es que la existencia deje de sentirse amenazada o que la lucha intelectual cese. Sin embargo, aun en medio de todas las tempestades, vive bajo la realidad que

15 *In Joh*, 2, 4 (BAC, XIII, 100).

Universidad Pontificia de Salamanca

otorga cobijo desde su cercanía encarnada [16]. El Agustín, que ha vuelto a Tagaste, presbítero primero y luego obispo de Hipona, ya está en tierra firme. La búsqueda de Dios ya no se hace hacia afuera sino hacia adentro. Hacia el adentro de la interioridad personal en la que resplandece la Luz inconmutable y hacia el adentro de la Iglesia, en cuyos sacramentos y personas se encuentra la humildad del Encarnado [17]. El centro del mundo está ya allí donde se cree y se ama al Eterno, hecho carne nuestra y mundo nuestro, y esto tiene lugar en la fe dentro de la Iglesia, por pobre que ésta sea y por pequeña que aparezca.

Esta presencia del mar en el universo simbólico de Agustín no es sólo una experiencia de naturaleza sino un legado de la cultura. El, a pesar de su distancia al mundo griego, ha leído a Homero, de quien ha afirmado las dos cosas más irónicas a la vez que más agradecidamente laudativas: «Homerus dulcissime vanus= Homero dulcisimamente vacío o irreal» [18]. El ha dejado a la humanidad el relato de viaje de un viajero: Ulises y el mar. La vida humana es aventura y riesgo. Mil asechanzas y peligros, divinos y humanos, la circundan. Y prolongando el relato heróico de Homero, Virgilio nos ha relatado las aventuras de otro viajero camino de una fundación gloriosa: Roma. La juventud de Agustín, tendida a la búsqueda de la Sabiduría mientras se preparaba en la retórica leyendo a poetas y oradores, ha tenido en su trasfondo de conciencia este universo de viaje y de riesgo, de aventura y de drama. Platón, Plotino y Porfirio elevaron a categoría metafísica la noción de patria, con el binomio emanación-retorno, memoria y revocación, navegación y éxodo.

El esquema se ha mantenido a la vez que se ha quebrado en Agustín. El mar perdura, pero no es el hombre el que lo atraviesa para ir a Dios, retornando a la patria de origen, sino que es Dios mismo quien lo atraviesa hasta nosotros y se convierte en nuestra

16 «Siendo todavía niño oía ya hablar de la vida eterna, que nos está prometida por la humildad de nuestro Señor Dios, que descendió hasta nuestra soberbia», *Conf.* I, 11, 17 (BAC, II, 88). *(Per humilitatem domini Dei nostri descendentis); Conf.* 8, 2, 4 (BAC, II, 314): «A Victorino le pareció que era hacerse reo de un gran crimen avergonzarse de los sacramentos de la humildad de tu Verbo».

17 Así la fe es don del Encarnado y fruto de la Iglesia: «Te invoca, Señor, mi fe, la que tú me diste e inspiraste por la humanidad de tu Hijo y el ministerio de tu predicador», *Conf.* 1, 1, 1 (BAC, II, 73-74).

18 «Porque también Homero es perito en tejer fabulillas y dulcísimamente vano, aunque para mí de niño fue bien amargo», *Conf.* I, 14, 23 (BAC, II, 93).

Universidad Pontificia de Salamanca

vía. Es Dios mismo quien asume el riesgo de la travesía y siendo hombre llega a nosotros en hombre. La Verdad llega hasta el hombre y se le da como camino y como vida. Dos sermones de fecha desconocida reasumirán este tema clásico: Todos aspiran a la verdad, pero no todos conocen el camino. Los filósofos la buscan, la vieron de lejos, pero no encontraron la senda hasta ella. La fe ofrece la verdad a los hombres, viniendo hasta ellos como luz y como vida. Esta es la diferencia.

> «Cristo es en el seno del Padre la verdad y la vida. El es el Verbo de Dios, y de él se dijo: 'La Vida era la luz de los hombres' (Jo 1, 4). Siendo, pues, en el Padre la verdad y la vida, y no sabiendo nosotros por dónde ir a esa Verdad, el Hijo de Dios, Verdad eterna y Vida en el Padre, hízose hombre para sernos camino. Siguiendo el camino de su humanidad, llegarás a su divinidad. El te conduce a él mismo. No andes buscando por dónde ir a él fuera de él. Si él no hubiera tenido voluntad de ser camino, extraviados anduviéramos siempre. Hízose pues camino por dónde ir. *No te diré ya: 'Busca el camino'. El camino mismo es quien viene a ti.* ¡Levántate y anda! Anda con la conducta, no con los pies» [19].

La reflexión posterior de Agustín conduce al cristiano a encontrar un equilibrio entre la desesperanza, propia de quien no conoce el camino de la verdad, y la presunción de quien la posee definitivamente. Porque si la Verdad ha venido a nosotros, nosotros tenemos que ir a ella y el camino sigue lleno de asechanzas. El cristiano sabe que la verdad existe y esto lo comparte con el filósofo, pero además sabe por dónde llegar a ella, y sabe que permaneciendo en ella encontrará la vida. El ejemplo sigue siendo siempre Dios mismo que en Cristo se nos ha dado como camino, y en la humildad de éste reconocemos el amor de aquél. Cuando Agustín habla del Cristo humilde no está hablando ante todo del hombre Jesús sino de Dios encarnado. Por ello su lenguaje no es del orden moral sino estrictamente teológico. Porque en la humildad de Cristo se refleja la estabilidad y firmeza de Dios. Adherirse a esa debilidad de Cristo es compartir la firmeza de Dios.

> «El camino es Cristo, el Cristo humilde; verdad y vida es Cristo, excelso y Dios. Si andas conforme al humilde, llegarás al excelso; si en tu flaqueza no desprecias su humildad, permanecerás fortalecidísimo en el que es excelso. ¿Cual fue la causa de las humillaciones de Cristo sino la debilidad tuya?

19 *Sermon,* 141, 4 (BAC, XXIII, 284).

Universidad Pontificia de Salamanca

Tu flaqueza te asediaba rigurosa y sin remedio, y esto hizo que viniese a ti un Médico tan excelente. Porque si tu enfermedad fuese tal que, al menos, pudieras ir por tus pies al médico, aún se podría decir que no era intolerable; mas como tú no pudiste ir a él, *vino él a ti*» [20].

II. Platonismo y cristianismo. Cristo Sabiduria de Dios

Agustín ha conocido desde siempre a Cristo, nunca le ha negado, a tramos le ha olvidado y tras la reintegración explícita en la fe cristiana ha sido para él la presencia permanente, nunca objeto de reflexión sistemática, ni de discusión polémica con paganos o herejes. Presencia original, latencia de decenios, lento redescubrimiento desde dentro de la experiencia filosófica y cristiana, reapropiación serena en la iglesia desde la predicación, celebración y reflexión: ésas son las fases a través de las cuales Cristo llega a ser el centro de la vida de San Agustín. Esa evidencia latente, que se constituyó para él en una brújula de vida, es lo que está detrás de este texto clásico: «Sólo una cosa me resfriaba tan gran incendio (el provocado por la lectura del *Hortensio)* y era el no ver allí escrito el nombre de Cristo. Porque este nombre, Señor, este nombre de mi Salvador, tu Hijo, lo había yo por tu misericordia bebido piadosamente con la leche de mi madre y lo conservaba en lo más profundo del corazón; y así cuanto estaba escrito sin este nombre, por muy verídico, erudito y elegante que fuese no me arrebataba del todo» [21].

Si el eje de la vida personal de Agustín desde el momento en que lee a Cicerón es la verdad, la sabiduría, la bienaventuranza, como nombres tras los cuales se esconde el Bien Supremo (Dios), la clave de interpretación de todas esas realidades a partir de un momento de su historia es la palabra, el ejemplo y la persona de Jesús reconocido como el Cristo humilde, que es a la vez Dios excelso.

Agustín es constitutivamente filósofo en busca de salvación. Filósofo como lo era la generación de hombres en aquella antigüedad tardía donde el reconocimiento de Dios era general [22]

20 *Sermon,* 142, 2 (BAC, XXIII, 286).

21 *Conf,* 3, 4, 8 (BAC, II, 138).

22 «¿Quién es tan demente e insensato que niegue la certidumbre de un Dios único y supremo, sin padre y sin hijo natural, y al mismo tiem-

Universidad Pontificia de Salamanca

y donde la propia filosofía contaba con él como una evidencia generalizada, si bien decir Dios y decir dioses era aludir a una realidad asentida en sus múltiples expresiones, todas ellas válidas para nombrar al innombrable y para decir de múltiples formas al único [23]. Filosofía en búsqueda de salvación personal determina la primera parte de la vida de Agustín. Y una vez que ha identificado la salvación personal, la verdad en persona, con Cristo, se invertirán los términos. Su vida en adelante será el servicio a una salvación religiosamente entendida, que se articula con una filosofía y a través de la cual da razón de sí misma.

La perenne significación y fascinación de Agustín deriva de esta suma de filosofía y cristianismo, queridas una y otro como expresiones de la Verdad a la que está destinado el hombre, de la que no puede prescindir, con la cual se alimenta y sin la cual se agosta como una planta sin luz o sin agua. La necesidad que el hombre tiene de la verdad, según Agustín, es tan fuerte como las necesidades físicas del cuerpo, y cuando ella alumbra sobre el alma es tanta su intensidad y su evidencia que el hombre dudaría antes de su propia existencia que de la existencia de una Verdad inconmutable, que como Luz y Vida, alumbra y alimenta su espíritu [24].

La existencia de Agustín es una existencia unificada en la raíz pensante, abierta a la verdad y necesitada de salvación. Por ello a la vez filosófica y religiosa en una forma diferenciable siempre y, sin embargo, nunca separable. Los tres autores fundamentales en su trayectoria espiritual anterior a la conversión son, en distinta manera y por distintas razones, filósofos y hombres religiosos: Cicerón, Plotino, Ambrosio. De los tres podría él decir, con matices evidentemente diferenciadores, que son filósofos y hombres de Dios. Más aun, en aquel momento no era pensable la separación. Cada una de sus filosofías tendía a ser una respuesta total.

po grande y magnífico Padre?» (Máximo de Madaura a Agustín), Carta 16, 1 (BAC, VIII, 77).

23 «¡Guárdente los dioses! En ellos todos los hombres, a quienes la tierra sustenta, veneramos y reverenciamos en una discordia concorde y de mil modos al común Padre de los dioses y de los hombres *(communem Patrem mille modis concordi discordia veneramur et colimus)*». Id., 16, 4 (BAC, VIII, 79).

24 «Tú me gritaste de lejos: "Al contrario, yo soy el que soy". Y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda, antes más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas», *Conf*, 7, 10, 16 (BAC, II, 287).

Universidad Pontificia de Salamanca

Así la filosofía de Plotino será trasmisión y revelación de lo que abre el hombre a la Inteligencia y a la unión, haciéndole posible la navegación de retorno a la patria. Y la predicación de Ambrosio por su parte teje platonismo y Biblia, hasta el punto de escribir un libro con el título: «De sacramento regenerationis sive de philosophia» [25].

Agustín ha sido siempre cristiano. Sobre él se ha pronunciado, signado invocado tan santo nombre desde su infancia, adolescencia y primera juventud [26]. El ha sido inscrito entre los catecúmenos y a partir de este instante él se ha sabido integrado y perteneciente a la iglesia de Cristo en la forma que implicaba el catecumenado: una decisión fundamental, cuyas consecuencias se irían explicitando luego en momentos posteriores. El mismo ha distinguido muchos años después la doble forma de pertenencia al cristianismo: como catecúmeno y como bautizado. Para uno y para otro lo decisivo es que ambos creen en Cristo:

> «Pregunta a un hombre: ¿Eres cristiano? Y si es pagano o judío te responderá: No soy. Si por el contrario te respondiera lo soy, entonces todavía le preguntas: ¿Eres catecúmeno o fiel? Si te dijera que catecúmeno, es que ya está ungido pero todavía no está lavado. ¿Pero cómo y por quién está ungido? Pregunta y te responderá. Pregúntale en quién cree. Y por el hecho mismo de ser catecúmeno, te dice: En Cristo» [27].

La decisión para ser catecúmeno no implicaba sino la disponibilidad para ir conociendo a Cristo, acoger los signos de pertenencia a él, participando en la vida de la Iglesia en cuanto comunidad de la palabra y de los signos, preparándose para acceder después a los sacramentos y a los misterios. El catecúmeno es en un cierto sentido miembro de la iglesia en cuanto comunidad exterior pero no partícipe de su realidad interior que es Cristo. Es un ser destinado y decidido a ser de Cristo, que no ha llevado a término cronológico y a consumación volitiva ese consentimiento. No ha habido todavía un otorgamiento personal entre Cristo y el catecúmeno; no se han 'confiado' todavía del todo el uno al otro. Con estos términos del evangelio de San Juan explicita San Agustín la diferencia entre catecúmento y cristiano.

25 Cf. G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie* (Paris 1974), especialmente la segunda parte, 249-347.

26 Cf. G. Madec, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin* (Paris 1989) 32: Note annexe (La Croix sur le front).

27 *In Joh*, 44, 3 (BAC, XIV, 129).

Universidad Pontificia de Salamanca

> «Por tanto, Jesús se confía (sólo) a los que han nacido de nuevo. He ahí que ellos creían en él pero Jesús no se confiaba a ellos. *Así son todos los catecúmenos.* Ellos ya creen en el nombre de Cristo, pero Jesús no se confía a ellos. Atienda y entienda vuestra caridad: Si dijéramos a un catecúmeno: ¿Crees en Cristo? te responderá: Creo y se hace la señal de la cruz; lleva ya en la frente la cruz de Cristo y no se avergüenza de la cruz de su Señor. Esta es la señal de que creyó en su nombre. Preguntémosle: ¿Comes la carne del Hijo del hombre y bebes su sangre? No sabe lo que le decimos. Es que Jesús aún no se ha confiado a él» [28].

En este sentido se puede decir que Agustín ha sido siempre cristiano y que su conversión se realiza enteramente dentro del campo del cristianismo [29]. Sin embargo, es precisamente esa situación de no definitividad lo que hace inteligible su trayectoria tanto intelectual como personal. Es verdad que él no ha sido nunca pagano de profesión [30], que no se ha convertido a otra fe distinta de la de Cristo, si bien con su paso al maniqueísmo y su actividad proselitista dentro de él se ha integrado en otra Iglesia [31]. Sin embargo, la única evidencia sobre la que se apoyó toda su vida anterior fue la de Dios, como Verdad, Sabiduría, Bienaventuranza. Todo lo demás: el lugar de esa verdad, la iglesia que la reclamaba y la propia comprensión de Cristo fueron cuestiones abier-

28 *In Joh,* 11, 3 (BAC, XIII, 314).

29 «La conversion d'Augustin se passe entièrement dans le champ du christianisme. Il importe d'en bien saisir le sens, qui est la clef même de la christologie augustinienne», G. Madec, l. c., 24.

30 Cuando Máximo de Madaura le describe 'vir eximie qui a mea secta deviasti', ¿está diciendo que había sido considerado hasta entonces públicamente como pagano? «Pero yo, como anciano inválido, me retiro de este certamen y me atengo gustoso a la sentencia del retórico mantuano: "A cada cual le lleva su afición" (Virgilio, *Buc,* II, 65). Tras esto no dudo, varón eximio renegado de mi religión, que habrá de perecer en las llamas o en algún otro desastre, sustraída por alguien, esta epístola mía», Carta 16, 4 (BAC, VIII, 78-79).

31 A Agustín le ha llevado al maniqueísmo la promesa que estos hacían de ofrecer verdad y sólo verdad *(Conf,* 3, 6, 10), contrapuesta por un lado a fe y por otro a autoridad; su necesidad de explicar la culpabilidad y encontrar una respuesta al problema del mal; la pasión de la pureza en medio de su vida de pecado en la carne *(Conf,* 5, 5, 18; 5, 7, 13). No obstante, ninguno de los tres objetivos encontraron solución: «Sin embargo, el maniqueo que Agustín se esforzó por ser durante nueve años no llegó sin duda jamás a otorgar buena conciencia al intelectual que él había llegado a ser: más exactamente, él no llegó jamás a arrancar a éste la conciencia e incluso la obsesión de su inestabilidad», A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris 1968) 97.

Universidad Pontificia de Salamanca

tas hasta el mismo momento del bautismo. Con un ligero pero decisivo matiz: si la iglesia católica fue puesta en cuestión, Cristo nunca fue puesto en cuestión ni como hecho histórico ni como objeto de fe, de celebración, de piedad personal [32], ya que precisamente los tiempos pasados en el maniqueísmo, fueron acompañados de una piedad cristológica, alimentada con himnos tanto de origen bíblico como de nueva composición por parte de los miembros de la secta herética, porque eso era el maniqueísmo como alternativa a la Iglesia católica [33].

Cristo fue una realidad central, visceral, maternal, trasmitida por Mónica en el origen de su vida. Fue en cambio una realidad lateral en el proceso intelectual, que culmina en el bautismo en Milán. Fue una realidad progresivamente creciente hasta ser totalizadora a lo largo de sus años de ministerio sacerdotal y episcopal. Esa presencia originaria de Cristo en la vida de Agustín, que le trasmite su palabra, que se le graba en el corazón, que mantiene en él todo el peso que la propia madre mantiene hasta los últimos días de su vida, no va acompañada de una maduración intelectual correspondiente que le vaya otorgando la verdad interna y propia, trascendiendo su conocimiento infantil y originario. Quizá la razón más profunda de la trayectoria espiritual de Agustín sea el desequilibrio entre una madre profundamente cristiana y un padre alegre y frívolamente pagano, tanto de fe como de costumbres.

Hay tres figuras decisivas en la historia de Occidente que deben su fe a las madres y que huérfanos de padre, por muerte física o por ausencia real, no han recibido de ellos aquel otro contrafuerte o pared de sostén para las propias convicciones, que toda vida necesita. Como si el amor que introyecta visceralmente y la inteligencia que analiza fríamente fueran la doble pareja que engendra en la vida creciente la verdad real, aquélla que no se recibe si no es mediada por un rostro personal y que, sin embargo, necesita llegar a valer y pensar por sí misma. Esa dimensión de cordialidad, ese carácter consolador, afectivo y sostenedor de

32 Cf. A. Trapè, *S. Agostino l'uomo, il pastore il mistico* (Fossano: Cuneo 1983) 67-72 (Contestatore della Chiesá cattolica). «La profonda crisi dei 19 anni fu una crisi ecclesiologica, non cristologica. Agostino si allontanò coscientemente dalla chiesa cattolica; però non penso mai, neppure per un instante, di allontanarsi da Cristo», p. 35.

33 Sobre las fuentes, contenidos, himnos y títulos cristológicos y la correspondiente 'piedad' cristológica, realmente sincera, que Agustín pudo encontrar en los maniqueos, véase la síntesis de datos y bibliografía actualizada en Madec, l. c., 28-31 y 33 *(La 'christologie' manichéenne).*

Universidad Pontificia de Salamanca

la verdad, se lo confiere la madre. El padre en cambio le otorga su carácter de peso, consistencia, exigencia sobre nosotros y contra nosotros. Y este peso termina otorgándole credibilidad, ya que entonces al negarnos desde fuera se muestra que no es sólo el doble de nuestro deseo o el reverso de nuestras propias necesidades camufladas y divinizadas. El hombre termina aceptando como verdad para él sólo lo que es verdad en sí; necesita vivir no de su verdad sino de la Verdad, que le funda, exige y juzga. Sólo lo que nos trasciende nos enciende para reconocer nuestro límite propio y la grandeza otorgada.

Agustín, Nietzsche, Unamuno deben tanto su fe como su incredulidad a sus madres. Seríamos injustos con ellas si dijéramos que ellas les transmitieron ambas cosas a la vez. Ellas les transmitieron la fe con tal maternal afección, tal visceral intensidad y tan persistente insistencia, que ellos ya no la pudieron olvidar nunca. Aun puesta bajo duda, sospecha o negación, siguieron refiriéndose a ella como poder de vida y admirándola como más fuerte que su propia razón y sabiduría. Y, sin embargo, las madres no pudieron darles la otra dimensión de la fe: la que no sólo es afirmadora del hombre sino negadora de su pretensión de absoluto y que, al fundarle en su límite, le otorga la confianza de la criatura en su criador, tras haberle arrancado las pretensiones prometeicas o el miedo visceral. Extrañamente esos tres hombres fueron duros en su debilidad, miedosos en su aparente fortaleza, temblorosos en su radical negación, perplejos en su anhelante esperanza. Hasta el final, de muerte en unos casos y de conversión en otro, fueron unos niños grandes, por más radicales, violentos o heroicos que parecieran [34].

La reciedumbre otorgada a su inteligencia, que maduró durante catorce años en explicitud reflexiva, y el influjo paternal de San Ambrosio le llevaron a San Agustín a la posibilidad intelectual y personal de una fe madura, reconfortadora y liberadora.

El influjo de San Ambrosio sobre San Agustín es de naturaleza personal antes que de naturaleza intelectual, por más evidente que ésta es, y que el propio Agustín se ha encargado de describirnos. Pero lo que Agustín encuentra en el obispo de Milán es múltiple: un padre ante todo; alguien que piensa y habla a la altura

34 Cf. O. González de Cardedal, *Nietzsche ante San Agustín*, en J. Oroz, *San Agustín. Meditación de un centenario* (Salamanca 1987) 77-92; Id., Miguel de Unamuno, en *El Poder y la conciencia* (Madrid 1984) 103-124; J. Oroz, *El agonismo cristiano. San Agustín y Unamuno* (Salamanca 1986).

Universidad Pontificia de Salamanca

tanto intelectual como literaria de su tiempo; un hombre de Dios; un cabeza de la iglesia a la que no sólo enseña desde dentro sino que protege frente a la hostilidad política [35]. Si a Agustín lo que le ha acongojado siempre es la posibilidad de vivir sin encontrar la verdad y la perplejidad sufrida después al encontrarse con hombres y comunidades que reclamaban poseerla y, sin embargo, no la tenían, lo que ha experimentado en el encuentro con Ambrosio es en alguna manera la 'personificación' de la verdad, alguien que hablaba para la verdad y alguien por quien la verdad hablaba. Es decir, una objetividad que es precisamente lo contrario de la despersonalización y que, sin embargo, lleva consigo un fenómeno de traspersonalización. La densa formación intelectual (literaria, jurídica, teológica de Ambrosio), junto con la coherencia moral tanto suya como de su comunidad milanesa, hicieron posible primero y realizable después la conversión de Agustín como intelectual y como persona [36].

Ambrosio no ha otorgado cariño, ni siquiera amistad o confianza a Agustín sino autoridad y verdad. Mientras que Mónica ha estado persistentemente cercana y obsesivamente inmiscuida en los asuntos amorosos, profesionales y vitales de Agustín, Ambrosio ha permanecido en la distancia [37]. Ha ejercido influencia sin quizá saberlo, sin sospechar hasta qué punto estaba conformando y haciendo girar la brújula en la existencia de Agustín. El nombre de Cristo, que Mónica había pronunciado verbalmente sobre el niño Agustín, lo pronuncia paternal e intelectivamente Ambrosio sobre el hombre maduro. Sólo porque esto ha tenido lugar se ha

35 «Llegué a Milán y visité al obispo Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo... Aquel hombre de Dios me recibió paternalmente y se interesó como obispo mucho por mi viaje. Yo comencé a amarle; al principio, no ciertamente como doctor de la verdad, la que desesperaba de hallar en tu Iglesia, sino como a un hombre afable conmigo», *Conf*, 5, 13, 23 (BAC, II, 296).

36 Cf. *Conf*, 6, 3, 3; *Sol*, 2, 14, 26. «En Milán, en torno a Ambrosio, latía una intensa vida católica en el plano intelectual y en el plano ascético. Estas dos cualidades de la comunidad milanesa correspondían perfectamente a las notas dominantes del espíritu religioso de Agustín, que eran precisamente la exigencia intelectual y la coherencia práctica. Y acabaron por conquistarlo», A. Trapè, l. c., 99-100. Cf. la preciosa «Nota complementaria» de A. Solignac a su edición de las Confesiones: II, 529-536 *(El círculo milanés)*.

37 «Ni él, a su vez, conocía mis inquietudes, ni la profundidad de mi peligro, por no poderle yo preguntar lo que quería y como quería y de cuyos oídos y boca me apartaba la multitud de hombres de negocios, a cuya flaqueza él servía», *Conf*, 6, 3, 3 (BAC, II, 232-234).

Universidad Pontificia de Salamanca

mantenido vivo aquel nombre de la infancia y ha desembocado en una fe madura [38]. Porque la conversión de Agustín filósofo no ha sido a la filosofía sino a la Iglesia de Cristo; o con mayor rigor a Cristo en la Iglesia como faz histórica de la filosofía verdadera. Y si al principio de la conversión la filosofía es la reina a la que Cristo acompaña como paje en segundo plano, la lenta y fiel, eclesial y apostólica entrega de Agustín como sacerdote u obispo irá invirtiendo los papeles hasta hacer aparecer a Cristo como el Rey y a la filosofía como paje, cada vez más lejano e insignificante. En las *Retractaciones*, punto extremo de esa evolución, recoge los elogios sumos hechos en sus primeros escritos a los filósofos, que no se abrían a la salvación, para otorgarselos a los fieles, que sin saber filosofía han encontrado al Creador y se han confiado al salvador Cristo: «También me desagrada mucho que en aquellos libros 'Sobre el orden' di mucha importancia a las disciplinas liberales, de las que la mayor parte de los santos no saben nada, mientras que otros que las conocen perfectamente no son santos» [39].

III. Desde la filosofia de Ciceron a la Iglesia de Cristo

A partir de los 19 años la vida de Agustín es de una asombrosa continuidad a la vez que de rupturas permanentes. El elemento de continuidad es la búsqueda de la verdad en la vida y la realización de la vida en la verdad. A la verdad no ha podido renunciar nunca Agustín y lo que le ha apesadumbrado siempre es la desesperanza frente a ella [40]. Por ello se puede hablar de un permanente proceso de conversión y de sucesivas conversiones en su vida. Por eso no es fácil precisar cuántas y cuáles fueron *las conversiones* de Agustín y cual es el *papel que en cada una de ellas jugó la persona de Cristo* [41].

38 «Tu Iglesia única, cuerpo de tu Unico en la cual, siendo niño, se me había inculcado el nombre de Cristo», *Conf*, 6, 4, 5.

39 I, 2, 16.

40 Esta angustia ante la hipótesis de no encontrar la verdad, teniendo que desesperar de ella, de nosotros mismos y de encontrar un camino hacia Dios, es la constante en la trayectoria de Agustín, antes de la conversión y después de la conversión hasta las *Confesiones* (Cf. 5, 4, 24; 10, 43, 69).

41 «La conversión no fue el efecto de una iluminación brusca, sino la desembocadura de una dolorosa experiencia de muchos meses. El comparará más tarde el proceso de la conversión al del embarazo», H. Chad-

Universidad Pontificia de Salamanca

Podríamos hablar de tres conversiones: de la inteligencia, de la voluntad y de la carne. Podríamos hablar de una conversión intelectual a la verdad reconocida y necesaria; de una conversión moral del corazón obedeciendo y realizando la verdad en la vida; de una conversión monástica organizando una forma de existencia que como totalidad sirviera a la búsqueda, descubrimiento y respuesta a la verdad para la propia persona y para el grupo; de una conversión ministerial, mediante la cual el individuo deja de ser el centro de una vida organizada en torno a sus deseos para instaurar un servicio al prójimo, donde lo central no es la búsqueda que el hombre puede hacer de la verdad sino la predicación del evangelio de Dios, tal como él se halla fijado en las Escrituras y es trasmitido en la Iglesia.

1. *Conversión filosófica*

Quizá pudiéramos conectar esas cuatro conversiones con hechos históricos de su vida y determinar más precisamente el contenido de cada una de ellas. La primera conversión es provocada por la lectura del *Hortensius* de Cicerón, que es sin duda el momento decisivo y permanentemente rememorado por él como el punto de inflexión en su existencia. Todo lo demás está en la lógica de aquel giro, incluso la demanda posterior del bautismo. El contenido de ella es el tránsito de la apariencia servida, del placer gozado, del honor pretendido a la verdad reconocida como soberana de la vida, a la sabiduría como participación del hombre en la verdad, a la filosofía como divino oficio que engendra la sabiduría o saber de las cosas no sólo temporales sino también eternas y que por ello nos pone en contracto con el Bien supremo y nos otorga la bienaventuranza. Se trata de una filosofía que ya es una ética y una teología.

2. *Conversión religiosa*

Si la primera es una conversión filosófica, la segunda es una conversión religiosa. Esta es provocada por la lectura de los libros platónicos, que le abren a la religión como universo distinto o más hondo que la propia filosofía. Los nombres de Plotino y de Pitágoras en un sentido y de Porfirio y de Mario Victorino en otro significan

wick, l. c., 45; A. Solignac, l. c., I, 138-163 *(Las etapas de la conversión)*; J. M. Le Blond, *Les Conversions de Saint Augustin* (Madrid 1950).

Universidad Pontificia de Salamanca

este universo nuevo de experiencia: la abertura al orden divino como salvación, purificación y participación de su propia existencia. Ya no es sólo nuestra bienaventuranza lo que está en primer plano sino su santidad que se nos otorga, trasformándonos. El Bien, la inteligencia, la razón, la comunicación del Bien al hombre, la eternidad de la Verdad y su alumbramiento a los espíritus finitos, la memoria del origen y el anhelo de la patria: todo esto es ya más que filosofía racional. Está más en la cercanía de la mística que de la lógica. Y todos esos libros y esas ideas leídas en un universo cristiano eran percibidas como anticipo en un sentido y como confirmación en otro de los que la propia iglesia y el Credo proponían. Los platónicos por tanto le ayudan a convertirse a Dios como Espíritu, como Luz de inteligencias, como Patria del alma, como morada del hombre que de esta forma ya no tiene a la materia y al cuerpo, a la tierra y a la historia como único o específico ámbito de naturaleza y de realización. Metafísica y mística iban entrelazadas en este giro de Agustín.

Y, sin embargo, Agustín seguía en su búsqueda. Había encontrado respuestas metafísicas e incluso de naturaleza mística para un hombre que se comprende a sí mismo como inteligencia y destinación a la verdad. Pero él percibía la vida humana como totalidad unificada, como pensamiento y acción, como inteligencia y voluntad, como proyecto teórico y como acción moral. Frente a los académicos en un sentido y frente a los platónicos en otro, Agustín sigue necesitando una sabiduría a la vez real y personal, teórica y salvífica, conceptual y moral. El sabio tiene que *saber* y *poder*. No se puede detener en las cuestiones verbales sino reales. ¿Cómo podemos considerar sabio a quien dice:

«*Nescire cur vivat, nescire quemadmodum vivat, nescire utrum vivat. Ignorar por qué vive, ignorar cómo vivir, ignorar si vive*» [42].

La dimensión cognoscitiva es inseparable de la dimensión biográfica y salvífica. La sabiduría abre al Verum y al Bonum, a la verdad y al bien. Hay que pensar y vivir, tener certezas lógicas y certidumbres personales, luz para pensar y fuerzas para vivir en concordancia. La verdadera sabiduría incluye: certezas de origen originante (primordialidades); vivencias de presente sustentador (primacías); esperanzas de futuro (postrimerías). Pero no menos debe incluir poder o potencia para vivir conforme a la verdad reconocida, para subordinar el cuerpo al espíritu, para que el

42 *Contra Acad*, III, 19.

Universidad Pontificia de Salamanca

hombre no sea esclavo de las pasiones, que le cierran al paso a la verdad y a la sabiduría.

3. *Conversión cristiana*

Aquí se sitúa la tercera conversión de Agustín, que podríamos considerar ante todo como moral antes de definirla como cristiana. Es una conversión al cristianismo, en la medida en que en él y por él los hombres son soberanos sobre sus pasiones, ejercen el dominio sobre los honores de este mundo y viven una vida en libertad entregada a la búsqueda y servicio a la verdad. Agustín se ha sentido hasta ese momento esclavo de su cuerpo e incapaz de corresponder a sus mejores ideales. No es sólo ni primordialmente la lujuria lo que está en el centro de las preocupaciones de Agustín. Lo es en la medida en que ella le cierra el paso a lo que él considera que es la misión y destinación de su vida. En los escritos de San Pablo y en el ejemplo de quienes se entregan a la vida monástica encuentra el espejo de lo que él necesita [43]. Y lo necesita no tanto porque perciba una llamada directa de Dios, lo que diríamos hoy: la voluntad de Dios, sino la necesidad de ser sí mismo. La voluntad de Dios para él se llama verdad de la propia vida, necesitada de servir a la Verdad con fidelidad y plenitud. En la medida en que Dios es inseparable de una Verdad así entendida y en la medida en que Cristo está en el origen de la Escritura y de la Iglesia, uno y otro son elementos constituyentes en la conversión de Agustín. Pero sólo en ese sentido. Ellos son motores que desde fuera impulsan o atraen pero que desde dentro no son todavía percibidos explícitamente como fuerzas diferentes impulsoras de la decisión.

43 «Y miré como de paso aquella región que, siendo niño, me había sido profundamente impresa en mi ánimo, y, si bien incoscientemente, me sentía arrebatado hacia ella. Así, titubeando, con prisa y ansiedad, cogí el libro del apóstol San Pablo. Y me hice esta reflexión: ciertamente éstos no hubieran realizado tan grandes hazañas, ni vivido como nos consta, a no hallarse sus escritos y argumentos en consonancia con tan inestimable bien. Y lo leí todo entero con mucha atención y piedad. Y fue entonces cuando, en cierta manera rociado por esta luz, se me mostró tan radiante el semblante de la filosofía», *Contra Acad*, 2, 2, 6 (BAC, III, 106). Cf. *Conf*, 7, 21, 27 (BAC, II, 298); 8, 6, 14 (BAC, II, 324).

Universidad Pontificia de Salamanca

4. *Conversión eclesial*

La cuarta conversión no tiene un momento sino un trayecto de realización. La Verdad, encontrada en las Escrituras y acogida en la Iglesia mediante el bautismo [44], le pone en un camino, por el que se deja guiar hasta el final y cuyas consecuencias no puede prever ni quiere anticipar. En el relato que nos ofrecen las *Confesiones* esa inflexión eclesial de la conversión es un punto álgido, porque se trata de pasar del universal abstracto (la verdad) al universal concreto (la Iglesia), de la razón individual a la revelación teológica con su determinación comunitaria. Pero ésa es la originalidad, preñada de fascinación y virulencia escandalosa, propia de Agustín: que ha religado como inseparables filosofía, cristianismo e Iglesia. El primer Agustín filósofo se abre a la Iglesia, y el último Agustín obispo consuma su pensamiento con una filosofía de la historia *(La Ciudad de Dios)*. Aparece aquí una constante de la historia de la fe: quienes renuncian a algo por el exclusivo servicio al evangelio, al final son quienes de verdad recuperan y logran aquel primer objetivo (filosofía).

No es el futuro perdido (P. Brown) sino el futuro entregado. Esta es la que llamaríamos conversión a la peculiar vocación cristiana dentro de la Iglesia. El filósofo se hace monje y el monje es obligado a ser sacerdote primero y luego obispo. Es aquí donde Dios tiene nombre y rostro concreto. El Bien o el Uno, de Académicos y de Platónicos, se llama ahora Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo. El Verbum que alumbra las inteligencias de todo hombre, que viene a este mundo, se llama el Jesús humilde. Agustín no se volvió a ocupar profesionalmente ni de retórica ni de filosofía. La vocación es una tarea de vida, a la que no nos conducimos sino que somos conducidos, a la que no vamos sino que viene ella a nosotros. La lógica del cristianismo vivido le lleva a recuperar todos sus argumentos platónicos desde una nueva perspectiva, ejercitando sobre ellos una especie de trasvaloración permanente, que los mantiene en su estructura verbal o conceptual pero que los interpreta desde otro horizonte de sentido. Por ello podrá mantener todos los argumentos de Cicerón y de Platón, los versos de Virgilio o de Homero, pero el quicio en el que los entronca ya es otro: el Dios cercano al hombre, encarnado y humilde. Los saberes permanecerán los mismos; las convicciones en cambio serán bien distintas. Ese Dios se llama Cristo y ese Cristo en concreto

44 Cf. Conf. 8, 2, 3-5 (BAC II 312-316).

Universidad Pontificia de Salamanca

se llama Iglesia Católica. Por eso él primero elige ser monje y luego consiente a ser obispo.

La conversión tiene por consiguiente muchas faces y muchas fases. Muchas fases, ya que hay una conversión iniciada con la lectura del Hortensius. Hay una conversión deseada, suplicada, intentada por el propio hombre, queriendo salir del cieno de sus vicios y suspirando por la faz de Dios, que es la misma verdad. Hay una conversión vivenciada como efecto de la acción de Dios que le saca del abismo de su impotencia ('Tú me convertiste, Señor') [45]. Hay una conversión recreada, es decir reafirmada y reconstruida, cuando años después en las *Confesiones* Agustín vuelve la mirada a todo su camino y ve la suma de iniciativa propia y de iniciativa divina. Los efectos, que esa conversión ha provocado en su vida, perduran como un factor presente. Quien escribe no es el convertido que fue en Milán sino el que ha vivido los últimos diez años como monje y sacerdote apropiándose, desplegando y radicalizando esa vuelta a Dios, a la vez que proponiéndola como motivo de acción de gracias y de imitación [46]. Hay finalmente una conversión realizada a lo largo de todo el resto de su vida: una conversión

45 «¿No es esto verdaderamente convertirse a Dios? ... Pues, ¿qué oramos al pedir nuestra conversión a Dios y la vista de su rostro, sino que nos purifique de cierta impureza corporal y de las tinieblas de los errores? ¿Y qué es convertirse sino erguirse de los vicios irrefrenables con la templanza y la virtud? Y la faz de Dios, ¿no es la Verdad por la que suspiramos, purificándonos y adornándonos para ella, porque es nuestra amada?», *De ordine*, I, 8, 23 (BAC, I, 672). En las *Conf*, 8, 12, 30 (BAC, II, 341), en cambio, subraya más directamente la acción divina que le convierte: «Pues de tal modo me convertiste a ti que ya no apetecía esposa ni esperanza alguna de este mundo, estando ya en la regla de fe, en la cual tantos años antes habías revelado a mi madre que yo estaría».

46 «Este es el fruto de mis confesiones, no de lo que he sido sino de lo que soy. Que yo confiese esto no solamente delante de ti con secreta alegría, mezclada de temor y con secreta tristeza mezclada de esperanza, sino también en los oídos de los creyentes hijos de los hombres, compañeros de mi gozo y consortes de mi mortalidad, ciudadanos míos y peregrinos conmigo, anteriores y posteriores y compañeros de mi vida. Estos son tus siervos, mis hermanos, que tú quisiste fuesen hijos tuyos, señores míos, y a quienes me mandaste que sirviera, si quería vivir contigo de Ti. Pero poco hubiera sido de provecho para mí, si tu Verbo lo hubiese mandado de palabra y no hubiera ido delante con la obra», *Conf*, 10, 4, 6 (BAC, II, 394). Que la conversión del intelectual desemboque en el ministerio apostólico (filosofía-Iglesia) está para Agustín en la lógica de la encarnación: El Verbo se hace nuestro Servidor; la palabra se hace solidaria de una historia concreta.

Universidad Pontificia de Salamanca

que no cesa, se arraiga, se ensancha, hasta conformar los últimos estratos de la vida personal y de la acción pública [47].

IV. Presencia de Cristo en el proceso de la conversion

¿Qué lugar ha ocupado Cristo en este itinerario de trasmutación intelectual, religiosa, moral, eclesial? La respuesta es distinta si la extraemos de lo que el propio Agustín dice en las *Confesiones* o de lo que se desprende de los propios escritos y cartas de los meses y años inmediatamente posteriores. Cristo había sido en su vida una presencia permanente, en cierto modo una evidencia real como evidencia real es todo lo que nos acompaña desde la infancia y no ha sido nunca explícitamente rechazado. El recuerdo de Cristo era para él, como el amor de su madre y el paisaje de su tierra, una segunda naturaleza, que sólo se valoran con la pérdida o el retorno.

Así hay que entender las afirmaciones repetidas de que ciertos libros de filosofía no satisfacían su último anhelo porque el nombre de Jesús no resonaba en ellos [48]. Sin embargo, esa presencia de Jesús no es refleja ni tematizada; no es objeto de reflexión analítica ni de controversia directa con ninguno de los dialogantes con los que hace su camino de reintegración al cristianismo y a la iglesia mediante el bautismo, y que él mismo nos ha relatado en sus primeros escritos, o Diálogos.

Habría, sin embargo, que diferenciar cada una de las fases y situaciones espirituales en las que se va encontrando. En los días de Cartago en que se aleja explícitamente de la religión maternal, y vive una vida bajo el imperio de la pasión y del deseo, evidentemente no es esperable que allí la figura de Cristo mantuviera ninguna fuerza alumbradora o dinamismo atrayente. En cualquier caso ningún dato de sus escritos alude a ello. En el tiempo largo que permaneció maniqueo la situación es distinta, al ser ésta una

47 Una conversión que hará a todo el hombre nuevo, alejándole poco a poco del platonismo que le llevó a la verdad, y con el que, sin embargo, se expresará hasta sus últimas palabras antes de morir, que son una cita de Plotino. «Y entre tantos males (se refería a Hipona, sitiada por los vándalos) se consolaba con la sentencia de un sabio, que dice: "No será grande hombre el que se extrañe de ver caer los muros y artesonados y morirse los mortales"» (Posidio, *Vida de San Agustín*, 29 [BAC, I, 392]); cf. Plotino, *Enéadas*, 1, 4, 7.

48 *Conf*, 3, 4, 8; 6, 45 (BAC, II, 138).

Universidad Pontificia de Salamanca

secta con una considerable densidad litúrgica, en la que los himnos y celebraciones otorgaban a la Trinidad en general y a Cristo en especial un relieve singular. No nos preguntamos ahora qué cristología elabora sino sólo por la presencia de Cristo como fuerza sustentadora en su búsqueda y forma de vida.

Su cercanía a los Académicos no es precisamente el mejor medio para recuperar la conciencia y adhesión a Cristo de manera explícita, ya que en ellos lo que está en juego no es la historia particular sino la posibilidad misma de acceder a la verdad. Los platónicos por el contrario le ponen en contacto no con Jesús como personaje histórico sino con el Verbo, con la sabiduría, que es la verdad universal y está presente en toda fase de la historia y a cada hombre [49]. Pero la conexión entre idea y hecho, entre principio de inteligibilidad y figura histórica, entre palabra y persona, entre Verbo platónico y Jesús cristiano, no la llegó a instaurar por un proceso de conversión intelectual, sino que es un resultado de la conversión moral seguida de un largo proceso de vida eclesial, sacramental y ministerial.

San Agustín, sin duda, vivió siempre convencido de que los platónicos —y, por tanto, toda verdadera filosofía— podían descubrir la realidad del Verbo, y con ello tener un vislumbre de la Trinidad. La radical diferencia entre toda filosofía y cristianismo es el rechazo o aceptación de una unión histórica entre ese Verbo y este hombre, que es cuerpo, finitud, mortalidad y pecado. La cuestión eterna no es saber si Dios existe —¡todo hombre termina sabiéndolo!—, sino saber cómo es en sí y cómo es para nosotros ese Dios, cuya existencia, como Luz inconmutable sostenedora de nuestro espíritu, no podemos negar. No el 'sí' condicional, sino el 'cómo real' de Dios es la suprema cuestión. El cristianismo responde: El Dios que en nuestro fin, se ha hecho nuestro camino; el supremo Poder se nos ha dado en debilidad; el lejano se ha acercado en la encarnación, y nuestro Señor se ha hecho nuestro servidor Cristo en el Dios «humilde», al que reconocemos como tal al verle así «humillado».

Si algo queda claro al final del libro VII en su relato de lo que los Platónicos le habían aportado es la distancia infinita que existe entre el universo de la Idea y el hecho de la historia, entre lo que los platónicos miran como un universo de contemplación, al

49 El tránsito de la filosofía al cristianismo en Agustín se manifiesta en el relieve que tienen dos textos bíblicos en su primera obra (Juan 1, 1-18) y en su última (Filipenses 2, 6-11).

Universidad Pontificia de Salamanca

que el hombre se une, y la historia de la encarnación, en la que Dios se une al hombre. Agustín no deja percibir que en ese proceso de conversión platónica corriera paralela otra reflexión intelectual sobre el cristianismo y sobre la figura de Cristo, que le llevara a superar lo que el platonismo le ofrecía. Su conversión es percibida por él mismo como el resultado de una necesidad personal de vivir en la verdad, de conformar la vida a ella, de corresponder a la estructura espiritual de la persona, de vivir limpiamente en el mundo y no bajo la ciega determinación de las pasiones, la inseguridad y fluctuación permanente de la opinión. El texto final que encuentra en San Pablo y con el que cierra la fase anterior y se abre la fase nueva contrapone dos cosas , el sí a Jesucristo, como revestimiento de vida, y el no a la carne, como poder de muerte:

> «Tomé el códice del apóstol, abríle y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos y decía: 'No en comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y en emulaciones, sino revestíos de Nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne en sus concupiscencias' (Romanos 13, 13). No quise leer más ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas» [50].

San Agustín por estas fechas apenas conocía las Escrituras; por ello ninguno de los grandes textos paulinos o joánicos juega ningún papel, ni en el momento de su conversión, ni en los meses hasta el bautismo, ni apenas en los años antes de volver a Tagaste. Es una gesta moral la que está en juego y que desemboca en el cristianismo, porque en él encuentra respondido y realizado lo que es el ideal supremo y la última entraña de su talante personal: la necesaria unión entre pensamiento, acción y salvación, es decir entre filosofía, moral y religión. En el *De vera Religione* nos dará luego las claves de esa exigencia suya y la última razón de su conversión. En la iglesia católica encuentra esa realización vivida de los múltiples órdenes que hacen que la vida humana sea plena y logre la paz:

> «Repudiando pues a todos los que divorcian la filosofía de la religión (repudiatis igitur omnibus qui neque in sacris philosophantur neque in philosophia consecrantur), y renuncian a la luz de los misterios en la investigación filosófica, así como a

50 *Conf.* 8, 12, 29 (BAC, II, 339-340).

Universidad Pontificia de Salamanca

> los que se desviaron de la regla de la Iglesia, ensoberbeciéndose con alguna perversa opinión o rencilla; rechazados igualmente los que no quisieron abrazar la luz de la divina revelación y la gracia del pueblo espiritual, que se llama Nuevo Testamento, nosotros hemos de abrazar la religión cristiana y la comunión de la Iglesia que se llama católica» [51].

A Agustín en el tiempo de su conversión le aparece el cristianismo como el lugar en el que convergen una filosofía platónica, que Ambrosio, Simpliciano y 'el círculo milanés' leen con ojos cristianos, una vida moral entregada a la verdad en forma radical, tal como se expresaba en el monaquismo; una iglesia coherente e ilustrada, tal como era personificada por la figura de Ambrosio. Verdad, vida e institución convergen para hacer desembocar la angustia personal de Agustín en la Iglesia Católica. Todo lo anterior se ha estrechado hasta ese vértice de angostura y a partir de la conversión se vuelve a ensanchar desde tal punto para recuperarlo todo, ya visto en la nueva luz y discernido críticamente desde ella.

Si es verdad que la persona histórica de Jesús no encuentra un lugar explícito ni tiene una presencia decisiva en ese proceso, sin embargo, sería desconocer absolutamente el ambiente y las claves comprehensivas de aquella generación el afirmar que Cristo estuvo ausente en la conversión de Agustín. Cada generación ve el misterio de Cristo en una perspectiva, lee unos textos del Nuevo Testamento y celebra uno de sus misterios con especial atención, confiriéndoles primacía respecto de los demás. Tras varios siglos de encuentro entre platonismo e iglesia, la teología había identificado el Logos de Juan y el Jesús de los Sinópticos con la razón universal, con la lógica del cosmos, con el dinamismo de la historia, con la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo. Harnack tiene razón al afirmar que el hecho más importante que se ha producido en la historia del dogma cristiano es la identificación del Logos, entendido bien en clave platónica o en clave estoica, con el Jesús cuya vida nos narran los evangelios [52].

51 *De vera religione*, 7, 2 (BAC, 4, 82).

52 Esa identificación tiene lugar en el prólogo de San Juan, y en él la encuentran los Padres de la Iglesia. «El paso más importante que jamás se haya dado, dentro de la historia de la doctrina cristiana, tuvo lugar al comienzo del siglo II, cuando los apologetas llevaron a cabo la siguiente ecuación: El Logos es Jesucristo. Ya antes que ellos, viejos maestros, entre otros muchos predicados le había aplicado el de 'Logos'.

Universidad Pontificia de Salamanca

Las dos grandes realidades culturales y religiosas contemporáneas del nacimiento del cristianismo quedan integradas y subsumidas el día que alguien dice: «El Mesías es Jesús» y «El Logos es Jesús». Judaísmo y helenismo quedan a partir de este instante heredados y superados. Cuando la historia anterior, sus hombres o doctrinas sean reconocidas como de origen divino, serán trasportadas hacia el santuario en el que habita Cristo, lo mismo que los hebreos se llevan la riquezas de Egipto para servir al Dios verdadero [53]. El será reconocido como su destinatario y por ello su intérprete. Todo permanece pero todo ocupará en adelante un nuevo lugar y cumplirá una misión nueva. La clave hermenéutica de interpretación y la clave personal de realización han cambiado. Pero el logro ha sido admirable: la unión entre razón, ética e historia en la persona de Cristo, aparecerá así, de manera explícita o implícita, como principio de inteligibilidad tanto de la realidad metafísica como de la historia. Cuando Agustín se convirtió todo esto es el fondo luminoso hacia el que avanza, del que recibe la luz y finalmente la seguridad, aun cuando no explicita cada uno de los elementos que convergen en ese fondo. El Logos iluminador de las inteligencias, el Verbo encarnado y revelado a unos hombres en una historia concreta el Maestro interior de cada hombre son una misma realidad. Se llama Jesús, reconocido como

Incluso uno entre ellos, Juan, había propuesto la frase: "El 'Logos' es Jesucristo". Pero todavía no había convertido a esta frase en el fundamento de toda la especulación sobre él. En el fondo, 'Logos' era para él todavía un predicado. Pero ahora surgieron maestros que antes de su conversión habían sido seguidores de la filosofía estoico-platónica y para quienes, por tanto, el concepto 'Logos' constituía un elemento inalienable de su cosmovisión. Estos predicaban que Jesucristo había sido la encarnación visible del 'Logos', que anteriormente sólo se había revelado en manifestaciones dinámicas. Ellos hicieron de un golpe inteligible a Jesús, en lugar de hacerlo, como los judíos, con el concepto absolutamente ininteligible para los griegos de Mesías. Una cristología, hasta ahora oscilante en medio de la plenitud de sus afirmaciones, recibió una forma segura. Había quedado asegurada la significación universal de Cristo y hecha convergente su misteriosa relación con la divinidad, con el cosmos, con la razón y con la ética», A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Berlin 1900 - München 1964) 124.

53 El topos patrístico del expolio de los egipcios y del enriquecimiento de los hebreos, por divina providencia, aparece también en San Agustín, justamente cuando acaba el párrafo donde expone lo que leyó y lo que no leyó en los platónicos: «También yo venía de los gentiles a ti y puse la atención en el oro que quisiste que tu pueblo trasportase de Egipto, porque era tuyo donde quiera que se hallara», *Conf.* 7, 9, 15 (BAC, II, 285).

Universidad Pontificia de Salamanca

Cristo, confesado como Hijo de Dios e invocado como salvador de la vida humana.

En el acto de la conversión Cristo es una realidad de segundo plano. Si objetivamente unifica todo, el sujeto sólo le percibe en su fuerza unificadora largo tiempo después. Primordialmente la conversión es para Agustín una acción de Dios, que le arranca del aposentamiento en lo que son poderes determinantes del mundo (placer y honor) para volverle a él, al que ya había conocido en su infancia y que no era otro que el Dios de Jesucristo. Pero este Jesucristo aún no ejercía sobre él la fascinación y apasionamiento que nos revelan las «Confesiones».

> «Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei revelaveras = De tal modo me convertiste a Ti que ya no apetecía esposa ni abrigaba esperanza alguna de este mundo, estando ya en aquella regla de fe, sobre la que hacía tantos años me habías mostrado a ella (mi madre) en una revelación» [54].

Un convertido es un fulminado, que ha dejado de ser hombre en la forma en la que había vivido instalado durante largo tiempo y que había conformado los tejidos materiales y espirituales de su existencia. Esta estructuración vivida es quebrada definitivamente al final de un largo proceso, consciente o inconsciente para el propio sujeto, apoyado o frenado por él, quien percibe de manera evidente que ya no puede seguir siendo como era. Es otra persona. hay una luz y una seguridad nuevas, que invalidan todo lo anterior, aun cuando todavía no anticipen nada del futuro:

> «Statim quippe cum fine huiusce sententiae, quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerant = Inmediatamente, tras acabar esta sentencia de San Pablo, como si hubiera sido infundida en mi corazón la luz de una seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas» [55].

54 *Conf.* 8, 12, 30 (BAC, II, 341); cf. 3, 11, 19 (BAC, II, 150).

55 «Luego Simpliciano, para exhortarme a la humildad de Cristo, escondida a los sabios y revelada a los pequeñuelos, me recordó al mismo Victorino, a quien él había tratado muy familiarmente estando en Roma y de quien me refirió lo que no quiero pasar por alto (su pretensión de ser cristiano en el interior e individualmente, sin pertenecer a la iglesia exterior y hacerse miembro de la comunidad visible, mediante la confesión pública)», *Conf.* 8, 2, 3 (BAC, II, 312-314).

Universidad Pontificia de Salamanca

Un proceso se consuma y otro proceso se abre: la intelección de toda la realidad personal, metafísica e histórica, a partir de esa nueva luz infundida. Pero esa luz es sólo iluminación no es realidad iluminada. Los contenidos concretos de la nueva forma de existencia tienen que ir siendo conocidos en su existencia, discernidos en su contenido, acreditados en su verdad, integrados en su relación mutua, comparados con el mundo anterior en el que se había vivido. Y aquí Agustín se encuentra en un desvalimiento absoluto. La conversión ha tenido lugar primordialmente en el orden de la libertad, es decir de la voluntad y del corazón que establecen primacías, que otorgan consentimiento, que acogen amor y ofrecen amor. Pero ¿qué ocurre con la inteligencia?

Tras la conversión, Agustín se apunta al catecumenado oficial de la Iglesia y se pone en el camino de las Escrituras, de la tradición teológica, de la vida de la comunidad litúrgica milanesa. Esta preparación conduce al bautismo, no a un examen de teología. Por ello lo que estará ante sus ojos serán el Símbolo y las Escrituras, como expresión de la fe de la Iglesia que se prepara a abrazar públicamente. Por el rodeo de la historia de Mario Victorino, nos cuenta Agustín la dificultad suya, que es la de todo intelectual, para pasar del creer por sí y ante sí en Dios, al creer con los hermanos en el Cristo, que murió por nosotros para hacer de todos su cuerpo abandonando la presunción de los filósofos y consintiendo a la humildad de Cristo. En estos meses que van de agosto del 86 a Pascua del 87 Agustín es un aprendiz de creyente católico no un alumno de teología. Por ello los escritos, que nos ha dejado en ese entretiempo, nos revelan la cristología vivida antes que la cristología pensada y sobre todo nos muestran dónde se dan las rupturas al pasar del platonismo al cristianismo, dónde las continuidades y en qué medida el concepto de Cristo «Sabiduría y potencia de Dios» le permite adherirse al cristianismo, como una forma de plenificación, purificadora y ensanchadora de lo anterior.

O. GONZALEZ DE CARDEDAL

Universidad Pontificia de Salamanca

Summary*

Harnack posed the problem of the philosophical or Christological content of St. Augustine's conversion. Against this background we ask what place Christ has in Augustine's shift to a lived and thought out Christianity.

Christ is the path through the sea. For Augustine the sea is the great metaphor for human life. Man sees himself as facing the sea and understands his life as voyage, danger, shipwreck and salvation. Christ appears to him as the ship which bears us to the other shore, or which has come to us from that other shore.

Christ is the Wisdom of God. This pauline text offers him a category which allows him to establish the continuity between platonism and Christianity, thus underpinning the legitimacy of his conversion.

* La dirección de Salmanticensis agradece la traducción de sumarios al Real Colegio de Escoceses de Salamanca.

Universidad Pontificia de Salamanca