

## LA CONVERSION DE SAN AGUSTIN COMO FUNDAMENTO DE SU DIALOGO «DE MAGISTRO»

El diálogo *De Magistro* no es una obra de fácil lectura; prueba de ello son las múltiples interpretaciones que de ella se han dado y se siguen dando<sup>1</sup>.

Es cierto que el tema de este diálogo de San Agustín es lo que él llama el *Maestro Interior*; Agustín mismo nos lo indica expresamente en sus *Retractationes*<sup>2</sup>. Y sin embargo, la mayor parte de la obra es una reflexión filosófica sobre los signos. Esto ha hecho que se haya planteado el problema de la coherencia lógica de su estructura. Algunos autores han querido distinguir en este diálogo dos partes: la primera de ellas, y ciertamente la más amplia, sería la consagrada al estudio de los signos; esta parte sería una preparación del lector para que logre entrar de lleno y en profundidad en el tema del diálogo, en la doctrina sobre el *Maestro Interior*<sup>3</sup>. Sin embargo esta división no ha logrado mostrar con claridad y precisión la unidad lógica del diálogo. De aquí que se hayan intentado otras divisiones más precisas<sup>4</sup>. A pesar de estos ensayos e investigaciones sigue sin resolverse el problema de la unidad intrínseca de esta obra de Agustín.

Es preciso tener en cuenta que el *De Magistro* es mucho más que una obra literaria o una obra de exposición filosófica. El *De Magistro* es, ante todo, un diálogo vivo e, incluso, en gran parte, un diálogo histórico. Fué escrito por Agustín en el año 390 y poco después de la muerte de su hijo Adeodato en él Agustín trata de restituir una conversación real que tuvo con su hijo, pero no una conversación o un diálogo cualquiera, sino una conversación que explicita con plena claridad el fundamento de toda su concepción educativa. Agustín juzga que la verdadera educación es aquella que nos permite realizar una experiencia de con-

1 Cf. G. Madec, 'Introduction. Dialogues philosophiques. De Magistro - De libero arbitrio', *Oeuvres de Saint Augustin*, 6 (Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer, Paris 1976) 9-40.

2 «Per idem tempus scripsi librum cuius est titulus *De Magistro*; in quo disputatur et quaeritur, et invenitur, magistrum non esse, qui docet hominem scientiam nisi Deum, secundum illud etiam quod in Evangelio scriptum est: *Unus est magister vester Christus* (Mat 23, 10)». *Retractationes* I.12, PL 32, 602.

3 F.-J. Thonnard, '*De Magistro*, Dialogues philosophiques, De l'âme à Dieu, De *Magistro - De libero arbitrio*', *Oeuvres de Saint Augustin*, 6 (Desclée de Brouwer, Paris 1952). Cf. G. Madec, 'Analyse du *De magistro*', en *Revue des Etudes Augustiniennes* 21 (1975) 63-66.

4 B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970) 272; G. Wijdeveld, *Aurelius Augustinus, De Magistro*, (Amsterdam 1937) 9-12.

versión. Y de hecho, a lo largo de esta obra, Agustín hace recorrer a Adeodato el mismo camino que él recorrió para encontrar a Dios.

Puede parecer extraño, y Agustín es plenamente consciente de ello, el intento de buscar la Verdad a través del análisis filosófico de los signos. Y, sin embargo, es este uno de los temas claves de su pensamiento; uno de los efectos o consecuencias intelectuales más importantes de la experiencia de su conversión.

«Existe una vida feliz, una vida eterna a donde yo querría que Dios me condujese a través de etapas adaptadas a la debilidad de nuestro caminar. Y temo quizás parecer ridículo cuando me comprometo a hacer tal viaje a través del estudio de los signos y no a través de las cosas que estos signos significan» 5.

Descubrir que todo es signo de Dios, que todo nos remite a Dios, es descubrir la presencia de Dios detrás de todo cuanto es o existe. Y esta fué una de las experiencias fundamentales de Agustín en el momento de su conversión. Comprender, por consiguiente, el proceso lógico del *De Magistro* exige el comprender con anterioridad lo que significó filosóficamente para Agustín el proceso de su conversión.

#### 1. LOS PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS DE LA CONVERSION

Agustín relata la experiencia de su conversión en varias de sus obras, pero es en las *Confesiones* en donde nos la describe con mayor riqueza de detalles.

La conversión de San Agustín ha sido diferentemente interpretada. Desde una perspectiva exclusivamente filosófica podríamos decir que es ese proceso mediante el cual Agustín ha pasado de lo *ab-soluto* a lo *in-tencional* o, como nos dice él expresamente, de la *presunción a la confesión*. Para comprender este paso o proceso, y tal como lo vive y lo expone Agustín, es preciso tomar como punto de partida algunos elementos de su concepción antropológica.

La situación ontológica del alma es, para Agustín, la de encontrarse *entre* Dios y el mundo. El alma no es un «ser-en-sí», sino un «ser-entre». Su existir se desarrolla entre dos polos ontológicos diferentes entre sí: Dios y el mundo. Esto hace que el alma sea esencialmente *distensión*. Jamás el alma podrá ontológicamente replegarse sobre sí misma 6.

Agustín adopta esta concepción del alma de Platón, ya sea directamente o ya sea a través de Porfirio o de Victorino.

Platón, como es sabido, coloca en el alma dos tendencias fundamentales: una de ellas la impulsa hacia el mundo sensible y, en cuanto tal, la dispersa; esta dispersión del alma se manifiesta en una sensación de sentirse perdida o de vivir en olvido de su propio ser. La otra de las

5 *De Magistro* 8, 21, PL 32, 1207.

6 Malebranche ha expresado con claridad esta situación ontológica del alma: «L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles; car selon S. Augustin, il n'y a rien au dessus de lui que Dieu, ni rien au dessous que des corps», 'Recherche de la vérité', Préface, *Oeuvres de Malebranche*, t. I (Vrin, Paris 1972) 9.

tendencias la orienta e impulsa hacia el mundo inteligible otorgándole, por lo mismo, identidad y consistencia<sup>7</sup>.

«El alma es arrastrada por el cuerpo hacia aquello que jamás tiene identidad, y se extravía y se embrolla y se marea cual si estuviese ebria, y ello por haber entrado en contacto con cosas de esta índole... Por el contrario, cuando reflexiona a solas consigo misma se dirige hacia aqueo que es puro, que existe siempre, que es inmortal y siempre se comporta de idéntico modo. Y el alma, como si fuese por afinidad, se reúne con ello siempre que está a solas consigo misma y, por lo mismo, cesa de errar, y como está en contacto con objetos idénticos e inmutables conserva su identidad y su misma forma de ser»<sup>8</sup>.

Victorino desarrolla y expone con detalle esta misma idea, que ha tomado precisamente de Porfirio<sup>9</sup>.

El alma, para San Agustín, y según esta concepción tanto platónica como neoplatónica, puede dirigirse y orientarse hacia Dios o hacia el mundo<sup>10</sup>. Es solicitada por dos amores o tendencias: el amor hacia las cosas de este mundo y el amor hacia Dios. De ella va a depender el dejarse guiar por el uno o por el otro. Para San Agustín somos lo que amamos o elegimos<sup>11</sup>.

Es cierto que para Agustín estas dos tendencias del alma no se encuentran en un mismo e idéntico plano de entidad. La tendencia hacia Dios es algo necesario ontológicamente al hombre, como lo es para todo ser. Los seres, dirá San Agustín, no son, *tendum esse* o, sencillamente *con-sisten*<sup>12</sup>. Sólo Dios *es* en verdad, todo lo restante es *ser-en-Dios*. El hombre, por lo mismo, no es *substantivo* sino *genitivo*: ser-de. Todo ser en cuanto ser está religado a Dios. Esta religación es constitutiva de todo ente.

«Y miré las otras cosas, y vi que te son deudoras, porque son; y que en Tí están todas las cosas finitas, aunque de diferente modo, no como en un lugar, sino por razón de sostenerlas todas Tú con la mano de la verdad, y

7 Conf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I (Etudes Augustiniennes, Paris 1968) 170.

8 Platón, *Fedón*, 79, c-d.

9 P. Hadot, op. cit., II, 35-36.

10 *Mundo*, para San Agustín, tiene un sentido tanto ontológico como antropológico. Desde el punto de vista ontológico *mundo* es toda la realidad creada y, en cuanto tal, posee siempre un valor positivo. Agustín acentúa con intensidad este valor positivo de la creación tanto frente a los maniqueos como frente a los neoplatónicos, ya que unos y otros consideran el mundo como un mal. Desde una perspectiva antropológica *mundo* es esa misma realidad creada, pero en relación con el hombre. Es cierto que, con frecuencia, el hombre orienta, o puede orientar, su vida hacia las cosas de este mundo olvidando a Dios y convirtiendo estas cosas en ídolos. *Mundo* en este caso es el símbolo de todos aquellos que, por entregarse a las cosas han olvidado a Dios que es su creador. En realidad el *mundo* en sí mismo no es un mal, quien lo hace malo es el hombre. El mal no radica, para San Agustín, en la realidad misma, sino en la voluntad del hombre.

11 Augus. *In lam Epist. Joan.* II.2, 14, PL 35, 1997. «Tenete potius dilectionem Dei, ut quomodo Deus est aeternus, sic et vos maneatis in aeternum: quia talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? terra eris. Deum diligis? quid dicam? deus eris».

12 Augus. *Sol.* I, 1, 2, PL 32, 869.

que todas son verdaderas en cuanto son, y que la falsedad no es otra cosa que tener por ser lo que no es»<sup>13</sup>.

Pero el alma puede dirigir, y de hecho dirige, su intencionalidad hacia las cosas de este mundo llegando a convertirlas en centro y fundamento de su existir. En este caso busca el romper su religación con Dios, busca la *autarquía*. En lugar de *con-sistir* trata de *sub-sistir*. San Agustín analiza con precisión y detalle este movimiento o tendencia del alma hacia las cosas de este mundo.

«E indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia, que eres Tu, ¡oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades, y se hincha por de fuera»<sup>14</sup>.

Varias son las notas o características que integran esta inclinación del alma: perversidad de la voluntad, ruptura con Dios, inclinación hacia las cosas, pérdida de su identidad, apariencia, etc.<sup>15</sup>.

Esta tendencia del alma hacia el mundo buscando en él descanso y reposo tiene como origen la soberbia. En la soberbia el alma se contempla a sí misma y se goza de su propio ser: *Suae potestatis amatrix*<sup>16</sup>. Con ello se cierra sobre sí misma centrándose única y exclusivamente sobre su propia imagen. Busca en sí misma la ley de su existir. Pero el fundamento ontológico del alma no se encuentra en ella misma. De aquí que al querer ser por sí misma, inexorablemente se pierda.

«Si, por el contrario, se toma a sí misma como objeto de contemplación y se complace en sí como para imitar perversamente a Dios, que en sí mismo tiene todas sus complacencias, y gozar de su propia independencia, entonces se hace tanto menor cuanto mayor pretende ser»<sup>17</sup>.

La perfección del alma se encuentra en ser ontológicamente en Dios. Alejarse de El buscando la perfección de sí misma, es empobrecerse.

13 Augus. *Confess.* VII, 15, 21, PL 32, 744.

14 *Ibid.*, VII, 16, 22, PL 32, 744.

15 Agustín analiza con todo detalle esta dispersión del alma en el texto siguiente: «En realidad, el amor de la acción que nos separa de lo verdadero tiene su origen en la soberbia. Por esto dice muy bien la Sagrada Escritura: 'El comienzo de la soberbia humana está en el apostatar de Dios', y 'el origen de todo pecado está en la soberbia'. Y no se puede mostrar con mayor claridad lo que es la soberbia que a través de esta palabra de la Sagrada Escritura: '¿Por qué se ensoberbeca el que es tierra y polvo, mientras disipa sus riquezas íntimas en su vida exterior?'. Porque el alma no es por sí misma, ya que si fuera por sí misma no sería cambiante y no sufriría las imperfecciones en su esencia; al no ser por sí misma, todo lo que tiene de ser, le procede de Dios; y cuando permanece en su orden, Dios la mantiene con su presencia en su espíritu y en su conciencia. Posee pues este bien en su intimidad. De aquí que llenarse de soberbia es derramarse hacia el exterior y, por lo mismo, agotarse, es decir, poseer cada vez menos ser. Ahora bien, si desparramarse hacia el exterior no es más que perder sus riquezas más íntimas y, en cuanto tal, alejarse de Dios, no espacialmente, sino con el afecto del corazón». *De Mus.* VI, 13, 40, PL 32, 1184-85.

16 Augus., *Serm.* 142, 3, PL 38, 779.

17 *Idem*, *De lib. arb.* III, 25, 76, PL 32, 1308.

Esta actitud del alma tratando de ser sí misma al margen de Dios se manifiesta, en primer lugar, en la búsqueda de gozo en las cosas de este mundo; al no encontrar satisfacción en su propio ser, ya que en sí misma carece de ser, lo mendiga fuera de ella misma, en las diferentes cosas de este mundo. Pero la realidad de este mundo es semejante a la del alma misma: carece de ser, *tendum esse*. Apoyarse en estas cosas es dejarse arrastrar por su temporalidad. A quien sabe escucharlas, dirá Agustín, ellas le gritan: *Non ego sum, sed ipse fecit nos* <sup>18</sup>.

«La muda tierra tiene voz, tiene faz. Tú atiendes y ves su faz, su superficie; ves su fecundidad, ves su vigor, ves cómo germina en ella la semilla; cómo muchas veces hace brotar lo que no se sembró en ella. Ves esto y con tu reflexión la interrogas, ya que esta inquisición es una interrogación... Y lo que en ella encontraste es la voz de su confesión para que alabes tú al Creador ¿Por ventura, considerando toda la belleza de este mundo, no te responde: No me hice yo, sino Dios?» <sup>19</sup>.

La alegría brota de la plenitud del ser; es la palabra de la vida que se realiza. Pero las cosas de este mundo son más no-ser que ser y, en cuanto tales, jamás otorgarán al alma consistencia y, por lo mismo, gozo y alegría. La realidad de este mundo es fuente más de inquietud que de sosiego.

Otra de las manifestaciones de esta dispersión del alma es la pasión del saber por el saber o la *curiositas*, según la expresión de San Agustín. Esta *curiositas* es una avidez por el placer del conocer, pero sin llegar jamás al conocimiento. Es la absolutización de la actividad misma del conocer olvidando que el conocer no es *ab-soluto*, sino *in-tencionalidad*. Con ello se olvida tanto el origen como el fin mismo del conocer.

«Porque con solo el entendimiento e ingenio que Tú les diste han investigado estas cosas, y han descubierto muchas de ellas... y gloríanse de ello, y se desvanecen, y con impía soberbia se apartan de tu luz, y desfallecen... porque no buscan religiosamente de dónde les viene el ingenio con que investigan estas cosas, y hallando que Tú les has hecho, no se te dan a sí para que Tú les conserves lo que les has dado, ni te ofrecen en sacrificio cuales se han hecho a sí mismos, ni dan muerte a sus altanerías... ni a sus insaciables curiosidades... ni a sus concupiscencias... a fin de que Tú, ¡oh Dios, fuego devorador!, consumas estos sus cuidados de muerte y los recrees inmortalmente» <sup>20</sup>.

La *curiositas* es, sencillamente, un apropiarse de la verdad cual si ésta le perteneciese; es insensible y ajena a todo recibir, a todo don. Quienes viven en y desde la *curiositas* jamás darán o sabrán dar gracias.

«No es que conozcan el pensamiento de Moisés, sino que aman el suyo, no porque sea verdadero, sino porque es suyo» <sup>21</sup>.

«Cierto que dicen muchas cosas verdaderas de las criaturas, pero como

18 Idem, *Confess.* X, 6, 9, PL 32, 783.

19 Idem, *En. in ps.* 144, 13, PL 37, 1878.

20 Idem, *Confes.* V, 3, 4, PL 32, 707-8.

21 Ibid., XII, 25, 34, PL 32, 839.

no buscan piadosamente la verdad, es decir, al artifice de la criatura, de ahí que no le encuentren, y si le encuentran, reconociéndole por Dios, no le honran como a Dios ni le dan gracias, antes se desvanecen con sus elucubraciones y dicen de sí que son sabios, atribuyéndose a sí lo que es tuyo y, por lo mismo, atribuyéndote a Tí con perversísima ceguedad sus cosas, es decir, sus mentiras» 22.

El hombre, y desde esta situación que describe Agustín, cede a la tentación de la creación *ex nihilo*, rechazando toda referencia a un punto de apoyo o modelo diferente de sí mismo. Su existencia trata de ser una existencia sin presupuestos ni fundamentos. Con ello consuma una ruptura radical entre el pensar o el obrar y el ser. El conocimiento se separa de la realidad, se coloca frente a ella tratando de someterla o dominarla cual se somete o domina algo que nos es extraño o enemigo.

Otra de las manifestaciones más claras de este estado del alma que vive fuera de su propia verdad es, para Agustín, el *olvido*. Desde esta perspectiva del olvido es ciertamente significativo el que Agustín ordene el relato de su conversión a la luz de las diferentes edades del hombre 23.

La primera de estas edades es la *infancia* y su característica específica es el *olvido*: «Nuestra infancia desaparece como en la anegación del olvido» 24. Y San Agustín al describir esta etapa de su vida repite una y otra vez: *Non ego memini* 25; *quae non memini* 26; *hanc ergo aetatem, Domine, qua me vixisse non memini* 27, etc.

Es cierto que para captar el sentido más profundo de estas expresiones nos es necesario el tener presente la significación y la valoración que toda la tradición greco-latina otorga a la Memoria y al Olvido.

*Mnemosine*, dentro de la mitología griega, es la madre de las musas y nos descubre y revela la profundidad de la realidad; nos pone en contacto con lo que es permitiéndonos ver todo cuanto existe a la luz de la verdad. Pero frente a la *Memoria* se encuentra el *Olvido*. Y el *Olvido* es la falta más radical que puede afectar al alma; su enfermedad más grave tanto para los pitagóricos como para los platónicos y neoplatónicos 28.

22 Ibid., V, 3, 5, PL 32, 708.

23 Conf. L. F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Da biografia a «confessio»* (Milano 1968); Idem, *Le fondazioni dello stile delle «Confessioni» di Sant'Agostino* (Milano 1972); Idem, 'Il primo libro delle «Confesiones» di Agostino: Ai primordi della «Confessio»', en *«Le Confessioni» di Agostino d'Ippona, Lectio Augustini* (Palermo 1984) Libri I-II, 9-78.

24 Augus., *De Genes. cont. Manich.*, I, 23, 25. PL 34, 190.

25 Idem: *Confess.*, I, 6, 7, PL 32, 664.

26 Ibid., I, 6, 10, PL 32, 665.

27 Ibid., I, 7, 12, PL 32, 666.

28 Plotino describe con detalle todos los efectos del olvido en el alma: «¿Cómo es que las almas se olvidan de Dios, su padre? ¿Cómo es que, poseyendo una naturaleza divina, habiendo salido de Dios, desconocen a éste y a sí mismas se desconocen? El origen de su mal es la audacia, la generación, la primera diversidad, el deseo de pertenecer exclusivamente a sí mismas, deseo que ha movido a las almas a separarse primitivamente de Dios y a unirse a los cuerpos. Desde el punto en que ha gustado del placer de poseer vida independiente, usando ampliamente del poder que para moverse por sí mismas tenían, han avanzado en el camino que las apartaba de su principio, y ahora han llegado a tal alejamiento de Dios, que ignoran inclusive que de El han recibido la vida. Así como los niños separados de sus familias al

Para Plotino, por ejemplo, el alma llega a olvidarse de su propia naturaleza, y al olvidarse de sí misma inexorablemente se olvida de Dios. La causa de este doble olvido, de sí mismo y de Dios, reside en el querer ser sí misma sin decir relación alguna a Dios. Y queriendo poseerse se pierde. San Agustín expresa con términos muy semejantes a los de Plotino esta situación del alma que vive desarraigada de Dios.

«Esta alma, en efecto, se había mirado a sí misma, y salió complacida del examen, enamorándose con ello de su independencia. Se alejó de El sin quedarse en sí misma; siéntese impelida a salir de sí, sale fuera de sí misma y se precipita sobre el exterior. Ama el mundo, ama lo temporal, ama lo terreno. Ya al amarse a sí misma, con desprecio de quien la hizo, fuera decaer, venir a menos; tan a menos como distancia hay de una cosa hecha a quien la hizo... El alma se olvidó de sí misma, mas por amor al mundo... Empujada fuera de sí, en cierta manera se perdió a sí; y como ni ver sus hechos sabe, justifica sus excesos. Flotando a la deriva, tiene a gala su altivez, sus liviandades, los honores, los empleos, las riquezas, y toda vanidad contribuye a infatuarla»<sup>29</sup>.

En la descripción que Agustín hace de la infancia pone de manifiesto con plena claridad esta situación en la que se encuentra sumida el alma: ignorancia, olvido. La infancia no es, por lo mismo, una edad más de nuestra vida. La infancia es, ante todo, una forma de vida, un vivir en olvido de sí mismo. Y vivir en olvido de sí es un vivir sin presupuestos, a golpe de la primera impresión. Por esto Agustín no dudará en decir: «La causa principal de todos los errores es porque el hombre se desconoce a sí mismo»<sup>30</sup>; «Tierra olvidada es el hombre que ha olvidado a Dios»<sup>31</sup>.

Esta situación en la que se encuentra el hombre con anterioridad a su conversión Agustín la describe bajo la perspectiva de un querer ser sí mismo y por sí mismo, es decir, como un rechazo de todo lo que sea recibir, escuchar o prestar atención a quien se le acerque ofreciéndole ayuda o consejo. Es lo que Agustín llama orgullo o soberbia. Quien vive en y desde esta soberbia quiere y busca ser su propio principio.

«Qué es la soberbia sino un apetito de una falsa grandeza? La falsa grandeza consiste en abandonar el principio a que el ánimo debe estar unido y hacerse en cierta manera principio para sí mismo y serlo»<sup>32</sup>.

nacer y criados largo tiempo lejos de ellas acababan por no conocer a sus padres y no se conocen mejor a sí mismos, así las almas, como ya no ven a Dios ni a sí mismas, se han degradado con el olvido de su origen, se han unido a otros objetos, lo han admirado todo antes que a sí mismas, han prodigado su estimación y su amor a las cosas externas, y, rompiendo el lazo que las unía a las cosas divinas, se han apartado de ellas con desdén. La ignorancia en que respecto de Dios se encuentran tiene, pues, como causa su estimación de los objetos sensibles y su desdén de sí mismas. Como cada una de ellas admira lo que le es extraño, reconoce con eso mismo que vale menos que lo que busca. Ahora bien, desde el punto en que cree valer menos que lo que nace y perece, desde el momento en que se considera como más despreciable y percedera que los objetos que admira mal puede ya concebir la naturaleza ni la potencia de Dios», *Enn.* V, 1, 1.

<sup>29</sup> Augus., *Serm.* 142, 3, PL S. 2, 727.

<sup>30</sup> *Idem*, *De ord.* I, 1, 3, PL 32, 979.

<sup>31</sup> *Idem*, *En. in ps.* 87, 12, PL 37, 1117.

<sup>32</sup> *Idem*, *De Civ. Dei*, XIV, 13, 1, PL 41, 420.

En realidad quien vive en y desde la soberbia intenta ser único redentor de sí mismo; todo su obrar está ordenado hacia una auto-salvación.

«Muchas veces el alma obra como olvidada de sí e impulsada por una apetencia malsana. Ve ciertas cosas intrínsecamente bellas en una esencia más noble, que es Dios; y cuando debiera mantenerse en pié para gozar de su presencia, se las apropia y pretende hacerse semejante a El, no mediante el auxilio del cielo, sino por su propio esfuerzo, y, queriendo ser lo que es Dios, se aparta de El, resbala y se precipita de abismo en abismo, cuando creía elevarse más y más; porque ni ella se abasta a sí misma ni le puede contentar bien alguno alejándose de aquel que es en sí suficiente; de esta manera, a causa de su extrema indigencia y de las dificultades que encuentra, se entrega con ardor excesivo a la fiebre pasional de los placeres, fruto de sus actividades, y, guiada por la apetencia de adquirir noticias del mundo exterior, cuyas delicias ama y siente perder si no las conserva a fuerza de trabajos, pierde la tranquilidad, y tanto menos piensa en sí, cuanto más segura está de no poder perderse a sí misma»<sup>33</sup>.

La realización de esta actitud del alma que acabamos de describir, Agustín nos la narra con toda riqueza de detalles al hablarnos de aquellas experiencias que precedieron su conversión, y, en primer lugar, su experiencia maniquea.

## 2. EL PROCESO DE LA CONVERSION

El maniqueísmo es una gnosis y, en cuanto tal, un esfuerzo de auto-salvación. A través de todo un conjunto de comportamientos tanto intelectuales como morales busca la verdad o la identidad del propio ser. Pero la verdad de sí mismo, para los maniqueos, no es jamás recibida, dada o acogida; es una verdad conquistada, conseguida a través del propio esfuerzo. El hombre no necesita de redentores o de mediadores extraños a sí mismo. No es alguien a quien se le redime; se redime a sí mismo. La gnosis es el rechazo de toda mediación; el gnóstico no quiere ni desea recibir nada; quiere encontrarse a sí mismo a través del propio esfuerzo; ser él el creador de su propia verdad<sup>34</sup>. Y tal fué la actitud de Agustín al acercarse a la experiencia maniquea.

La lectura del *Hortensio* de Cicerón le descubrió ciertamente la Sabiduría. Esta lectura será fundamental para comprender la conversión de Agustín ya que él sólo tomará conciencia de haberse convertido cuando logra identificar esta Sabiduría que le descubre el *Hortensio* con Jesucristo<sup>35</sup>.

«De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la Sabiduría»<sup>36</sup>.

33 Idem, *De Trinit.* X, 5, 7, PL 42, 977.

34 Conf. G. Martelet, 'L'actualité du débat de la gnose et de la foi', en *La foi et la gnose hier et aujourd'hui. Irénée de Lyon*, Actes des journées irénéennes des 9-10-11 mai 1984 (Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon, Lyon 1985) 91-104.

35 Aug., *Confess.* III, 4, 8, PL 32, 686.

36 Ibid., III, 4, 7, PL 32, 685.



Es cierto que buscando la Sabiduría se dirige, en primer lugar, a la Sagrada Escritura. Pero la Sagrada Escritura habla el lenguaje del don, el lenguaje del escuchar y del acoger. En ella no es el hombre quien va hacia Dios; es Dios quien viene al encuentro del hombre. Pero Agustín no acierta a comprender este lenguaje, y ello porque su lenguaje es el de una voluntad que quiere ser sí misma y sólo y exclusivamente por sí misma.

«Os hablo yo que, engañado en otro tiempo, siendo aún jovenzuelo, quería acercarme a las divinas Escrituras con la presunción de aquel que quiere discutir, antes que con la piedad del que busca humildemente... Me atrevía a buscar, lleno de soberbia, lo que no se puede encontrar sino desde la humildad... Yo, como desdichado, creyendo que ya era capaz de volar, abandoné el nido, y antes de volar caí al suelo»<sup>37</sup>.

Agustín, al entrar en el maniqueísmo, no tiene conciencia de haber dejado el cristianismo. Los maniqueos se le presentaban como la forma más culta del cristianismo; como una comprensión de la religión cristiana, pero sin necesidad de la fe. Esta era la razón de que atrajese a los jóvenes ávidos de saber racional. Maní se presentó siempre como un apóstol de Cristo y mostrando una gran piedad para con él. Los maniqueos le ofrecían a Agustín un camino hacia la Sabiduría, pero un camino sin mediación alguna, sin necesidad de aceptar o de recibir nada de nadie; un camino por el que cada uno puede llegar a la verdad a través de las propias fuerzas de su razón.

«Tú lo sabes, Honorato, que entramos en el círculo de los maniqueos y caímos en sus redes por esto: porque prometían, dejando a un lado el testimonio odioso de la autoridad, llevar hasta Dios, librándonos de todo error, y por un ejercicio estrictamente racional, a cuantos se pusieran sumisos en sus manos. Y qué otro motivo me hizo, durante casi nueve años, despreciar la religión que en mi alma de niño habían depositado mis padres y el seguir a estos hombres como discípulo diligente, sino el oírles decir que nos encontramos dominados por un terror supersticioso y que se nos imponía el creer antes del razonar, mientras que ellos no obligaban a nadie a creer sin antes haber discutido y esclarecido la verdad? ¿A quién no iban a seducir estas promesas, y sobre todo, si se trata de un espíritu joven, ansioso de verdad, altanero y charlatán a consecuencia de las disputas escolares con hombres doctos, como lo era yo; yo, que, cuando los encontré despreciaba aquellas cosas como cuentos de senescentes, mientras ardía en deseos de poseer la verdad auténtica y clara, que ellos me prometían y de abreviar en ella mi sed?»<sup>38</sup>.

El maniqueísmo se le presenta, por consiguiente, como el ejercicio exclusivo de la razón en el estudio de todo cuanto es; como un racionalismo estricto, y en cuanto tal, como una autodeificación del hombre. Rechaza, por lo mismo, toda fe y, con la fe, todo misterio: la Encarnación pasa a ser un mito más de los muchos creados por la ignorancia y la imaginación de los hombres. Nada es, ni puede ser, digno de admiración

37 Idem, *Serm.* 51, 6, PL 38, 336-37.

38 Idem, *De util. credendi* 1, 2, PL 32, 66.

o de respeto. Todo es objeto de posesión y dominio racional. A Dios no se le adora o se le alaba, senciamente se le posee o se le intenta poseer. Quien vive en y desde la gnosis, sea ésta maniquea u otra, se considera consustancial a Dios: el alma no es mas que un fragmento de la misma sustancia divina. Y a través del propio esfuerzo el hombre salva a Dios <sup>39</sup>.

Pero este racionalismo radical, como toda filosofía sin presupuestos, es imposible. Y Agustín llega a tomar conciencia de que el maniqueísmo dilapidaba lo mejor de la filosofía misma: la realidad. Había cedido a la tentación de la *creatio ex nihilo* rechazando toda relación al ser, toda referencia a un fundamento previo. Y ante ello se encuentra con que su pensar carecía de peso y consistencia. La razón se le descubre como posesión pura y simple de sí misma. Y se siente decepcionado, y con tanta mayor intensidad cuanto mayor habían sido la confianza y la esperanza que había puesto en el maniqueísmo.

«Veía que su elocuencia era más rica y más fina cuando se trataba de refutar los errores de los demás que segura y firme en la exposición de las doctrinas propias» <sup>40</sup>.

Por otra parte, el sistema maniqueo no poseía aquella coherencia lógica que le había prometido. Constata en su doctrina no pocas contradicciones <sup>41</sup>. Y Agustín se siente defraudado por este pretendido racionalismo. Había entrado en él llevado por las exigencias de la razón: «Quería estar tan cierto de las cosas que no veía como lo estaba de que siete y tres son diez» <sup>42</sup>; y es precisamente en esto en donde se siente defraudado <sup>43</sup>. Se había adherido a ellos buscando la explicación racional de cuanto es o acontece, ya que estaba convencido de que la salvación, la paz y el sosiego del espíritu se conseguían a través del conocimiento. Pero frente a esta promesa se le remite a una simple y sencilla aceptación de aquello que se le dice. Ante el descubrir o crear la propia verdad se le remite a un tener que aceptar algo que él no ha descubierto por sí mismo y desde sí mismo.

«Se me mandaba allí que creyera, aunque no me daban explicación alguna de aquellas doctrinas, que yo tenía bien averiguadas por los números y el testimonio de mis ojos; antes era muy diferente» <sup>44</sup>.

Pero Agustín no había descubierto aún el sentido último del saber escuchar o recibir. Para él era preciso partir a la búsqueda de la Sabiduría sin presupuesto alguno. Nada es ni ha de estar más allá de la razón. La razón, y con la razón el Yo, es dueño absoluto de sí mismo. Es lo que le había ofrecido el maniqueísmo: la razón es Dios mismo aprisionado por la obscuridad de la materia. Depender o apoyarse en algo o en alguien es dejar de ser Dios. La razón es lo *ab-soluto*.

39 Conf. H. C. Puech, *Sur le manichéisme* (Flammarion, Paris 1979).

40 Augus., *De util. credendi*, 1, 2, PL 42, 66.

41 Idem, *Confess.* V, 5, 8, PL 32, 709.

42 *Ibid.*, VI, 4, 6, PL 32, 722.

43 *Ibid.*, V, 3, 6, PL 32, 708; V, 14, 25, PL 32, 718.

44 *Ibid.*, V, 3, 6, PL 32, 708.

Ante el fracaso del maniqueísmo, Agustín entra en un período de incertidumbre<sup>45</sup>. Y entra en este período de duda al no encontrar camino alguno que le de razón de todo cuanto es.

«Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre»<sup>46</sup>.

La absolutización de la razón, o el pensar sin presupuestos, hace que se tome la búsqueda como fin en sí misma. No puede haber un punto de partida del pensar, como tampoco puede haber un término de llegada del mismo pensar. Admitir un principio o un fin será someter la razón a algo extraño a ella misma. La razón sólo lo será en verdad haciendo del razonar su propio fin y llegando con ello a la autofruición de sí misma. Pero en este caminar de la razón se carece de apoyo o de fundamento alguno. En todo está, por lo mismo, la incertidumbre. Pero en la incertidumbre como en la duda no se está, se cae y todo caer produce angustia.

«Pues a los académicos plúgoles sostener que el hombre no puede conseguir la ciencia de las cosas tocantes a la filosofía... y, no obstante eso, que el hombre puede ser sabio, y que toda su misión consiste en investigar la verdad... De donde resulta que el sabio no da su asentimiento a ninguna cosa...»<sup>47</sup>.

La verdad es lo inaccesible o, con mayor precisión, lo inexistente. Y desde esta perspectiva es normal que se le otorgue más valor a la búsqueda de la verdad que a su consecución. Sabio no es aquel que ha encontrado o que vive en y desde la verdad, sino quien la busca con rectitud y precisión. Pero la razón, desde este preciso momento en que es absolutizada, pierde su objeto y deja de ser un *pensar-en* o una *razón-de* para convertirse en *razón-de-sí-misma*. La razón absolutizada gira sobre sí misma con movimiento loco y la Sabiduría será un caminar sin ir a parte alguna.

«La sabiduría es el camino recto que guía a la verdad... Porque llamaste sabiduría no a la misma verdad, sino al camino que guía a ella. Luego quien usa de este camino, usa de la sabiduría misma; y quien usa de la sabiduría misma, forzosamente será sabio; luego será sabio el que busca bien la verdad, aun sin lograrla. Pues según mi opinión, la mejor definición del camino que lleva a la verdad es la diligente investigación de la misma. El que tome este camino, ya será sabio...»<sup>48</sup>.

El escepticismo de Agustín no es, por lo mismo, un dejar el maniqueísmo para abrirse a lo otro; es, por el contrario, un cerrarse más y más en sí mismo; una afirmación aún más radical del poder absoluto de la razón desprendiéndola de todo sentido eidético para quedarse única

45 Ibid., V, 14, 25, PL 32, 718.

46 Ibid., V, 10, 19, PL 32, 715.

47 Idem, *Cont. Acad.*, II, 5, 11, PL 32, 924-25.

48 Ibid., I, 5, 14, PL 32, 913.

y exclusivamente con el sentido operacional o lógico; es la razón reducida única y exclusivamente a su propio obrar. Y en este caso, Dios ya no es algo que está aprisionado en nosotros, como afirmaba el maniqueísmo; Dios es la razón misma.

Es cierto que Agustín, años más tarde, reflexiona sobre su experiencia académica y se plantea el problema con toda crudeza: ¿La felicidad consiste en conocer la verdad o sencillamente en el buscarla? Y a resolver este problema consagra su obra *Contra Académicos*.

Y con esta misma intención de absolutizar el camino, o el buscar por el buscar, Agustín se acerca a los *Libros Platónicos*.

La doctrina de Plotino está muy cerca de la gnosis. En realidad el problema inicial de Plotino era el mismo que el del gnosticismo: la salvación del alma a través del conocimiento<sup>49</sup>; incluso el mismo Plotino mantuvo relaciones muy directas con la gnosis aunque es cierto que, posteriormente, rompió con ella; no obstante siempre conservó su misma intencionalidad<sup>50</sup>. Tanto en el gnosticismo como en el neo-platonismo se juzga que tanto la propia conciencia como la ciencia de todo cuanto existe puede resolver, y de hecho resuelve, el problema del destino del hombre. Al igual que la gnosis habla de la unidad sustancial entre el ser y el pensar<sup>51</sup>, de la participación en la verdadera ciencia en la que los seres son<sup>52</sup>, del conocimiento de sí mismo como punto de partida para encontrarnos y pertenecernos a nosotros mismos<sup>53</sup>, del despertar en el alma, olvidada de sí misma, la memoria de su propio origen<sup>54</sup>, el hacer de la conversión un retorno necesario del alma a lo divino presente en ella misma<sup>55</sup>. Lo divino se encuentra tan próximo y cercano al alma que ésta no necesita ayuda de nada ni de nadie para conocerlo. El alma no necesita de mediaciones ni de mediadores para conocer a Dios.

-Puesto que la esencia del alma es tan divina y preciosa, está seguro de que con ella puedes llegar a Dios; elévate hasta él con ella. No tendrás que burcarlo lejos de tí; entre él y tú no hay muchos intermediarios. Para llegar hasta él, toma como guía a la parte más divina y eminente del alma, la potencia de que procede y con que toca al mundo inteligible-<sup>56</sup>.

Es cierto que Plotino, en el sentido más propio y estricto de la palabra, no es gnóstico, pero en su intención más radical va incluso más allá del mismo gnosticismo: el yo, el verdadero yo no es de este mundo, pero tampoco tenemos que esperar el fin de este mundo sensible para que retorne a su mundo espiritual; podemos entrar en él a través de

49 Conf. H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose, I. La Gnose et le temps et autres essais* (Gallimard, Paris 1978) 55-116.

50 *Ibid.*, 62-82.

51 *Enn.* III, 8, 8.

52 *Enn.* VI, 5, 7.

53 *Enn.* IV, 3, 1.

54 *Enn.* V, 1, 1.

55 *Enn.* VI, 9, 2.

56 *Enn.*, V, 1, 3.

nosotros mismos y por nosotros mismos. Sólo la transformación interior de nuestro ser no lleva a Dios<sup>57</sup>.

Agustín se siente atraído por el método o el camino que le ofrece Plotino para llegar a la Sabiduría e, incluso, trata de verificarlo en su propia vida repetidas veces.

«Y esto lo hago yo ahora muchas veces, y esto es mi deleite; y siempre que puedo desentenderme de los quehaceres forzosos, me refugio en este placer»<sup>58</sup>.

Pero esta experiencia plotiniana finaliza siempre para Agustín en un fracaso<sup>59</sup>.

Agustín siente que no puede permanecer en la contemplación de la divinidad, en el gozo de la Sabiduría. El desea, y a través de su propio esfuerzo, poseer, ser dueño de esta misma Sabiduría; pero ésta se le escapa de las manos. Más aún, se le presenta como un don que se recibe, que se le da u otorga. En realidad toma conciencia de que no es él quien va hacia la Sabiduría, sino que es la misma Sabiduría quien viene hacia él<sup>60</sup>. El caminar hacia la Verdad es más una *asunción* que una *ascensión*, y, por esto, repite una y otra vez: *Arrebatado por tí*<sup>61</sup>. Incluso al querer permanecer en ese gozo de la contemplación se siente rechazado y, como por una fuerza superior, se le aleja de la misma Verdad. Permanecer en la contemplación de Dios es para él, en y desde esta experiencia, una realidad imposible. La contemplación de la Verdad no es algo que nosotros conseguimos a través de nuestro esfuerzo; es, más bien, don y regalo y sólo se acercará a ella quien esté capacitado para recibir o acoger algo. Y Agustín siente una vez más el fracaso de sus luchas y esfuerzos por acercarse a la Sabiduría.

Los platónicos, nos dirá, vieron la patria, pero desconocieron el camino para llegar a ella; descubren, sí, a Dios, pero quieren acercarse a El por sí mismos, a través del esfuerzo de la propia voluntad. La soberbia, la presunción será la característica típica de la filosofía platónica para Agustín.

«O ¿cuándo aquellos libros me la hubieran enseñado, con los cuales creo quisiste que tropezase antes de leer tus Escrituras, para que quedasen grabados en mi memoria los efectos que produjeron en mí, y para que, después de haberme amansado con tus libros y restañado las heridas con tus suaves dedos, discerniese y percibiese la diferencia que hay entre la presunción y la confesión, entre los que ven adónde se debe ir y no ven por dónde se va

57 «Lo que nos conduce hasta él, son las purificaciones, las virtudes, nuestro orden interior», *Enn.* VI, 7, 38.

58 *Augus., Confess.* X, 40, 65, PL 32, 807.

59 «Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza». *Confess.* VII, 10, 16. «...pero no pude fijar en ellas mi vista, antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias» *Confess.* VII, 17, 23, PL 32, 745. «...y rechazado, sentí qué era lo que no se me permitía contemplar por las tinieblas de mi alma...» *Confess.* VII, 20, 26, PL 32, 746.

60 *Ibid.*, VII, 10, 16, PL 32, 742.

61 *Ibid.*, *Confess.* VII, 17, 23, PL 32, 744.

y el camino que conduce a la patria bienaventurada, no sólo para contemplarla, sino también para habitarla?»<sup>62</sup>.

En realidad el neo-platonismo no busca a Dios, se busca a sí mismo. Agustín conoce con plena claridad esta actitud de los neoplatónicos; dirigiéndose a Porfirio dice:

«¡Oh, si tú hubieras conocido la gracia a través de Jesucristo Nuestro Señor y su encarnación, con la cual tomó el alma y el cuerpo del hombre, habrías podido ver que se trataba de un sumo ejemplo de gracia!... La gracia de Dios no pudo ser más gratuitamente encarecida que cuando el mismo único Hijo de Dios, permaneciendo inmutable en sí mismo, se revistió de hombre y dió a los hombres la esperanza de su amor por medio de ese hombre, a través del cual fuera posible a los hombres llegar a El, el cual estaba tan lejano, inmortal de los mortales, inmutable de los mudables, justo de los impíos, bienaventurado de los miserables. Y porque había puesto en nosotros el intenso deseo de ser bienaventurados e inmortales, permaneciendo bienaventurado, asumiendo al mortal, para darnos lo que amamos, sufriendo enseñó a despreciar aquello que temíamos»<sup>63</sup>.

Por esto los neo-platónicos jamás se sentirán agradecidos, ya que tienen plena conciencia de que lo han conseguido a través de su propio esfuerzo.

«Mas aquellos que elevándose sobre el coturno de su doctrina, digamos más sublime... aunque conozcan a Dios no le glorifican como a Dios y le dan gracias, antes desvanécense con sus pensamientos y obscurécense su necio corazón, y diciendo que son sabios se hacen necios»<sup>64</sup>.

El problema de Agustín se encuentra, por consiguiente, en ese no ser sensible a Dios como a ese Alguien que se le da u ofrece. El vive en y desde el poseer o el conquistar, no desde el escuchar y el acoger. Y a través de su voluntad de poder se encuentra siempre con el fracaso. Y su conversión radicaré, precisamente, en este paso del llamar al escuchar, del buscar al recibir, del apoyarse en sí mismo al fundamentarse en el Otro, del hacer una filosofía sin presupuestos a hacerla desde una realidad prefilosófica. Agustín realiza su conversión en el preciso momento en que hace un lugar en su razón para acoger o recibir la palabra del Otro. Podría decirse que es un paso del *intellige ut credas* al *crede ut intelligas* o, sencillamente, de la presunción a la confesión.

«Todo ello consistía en no querer lo que yo quería y en querer lo que Tú querías»<sup>65</sup>.

«Por qué te apoyas en tí, que no puedes tenerte en pié? Arrójate en El, no temas, que El no se retirará para que caigas; arrójate seguro, que él te recibirá y sanará»<sup>66</sup>.

62 Ibid., VII, 20, 26, PL 32, 747.

63 Idem, *De Civ. Dei.*, X, 29, PL 41, 308.

64 Idem, *Confess.*, VII, 9, 14, PL 32, 741; Conf. G. Madec, 'Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Epit. aux Romains, I, 18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin', en *Recherches Augustiniennes* 2 (1962) 273-309.

65 Augus., *Confess.*, IX, 1, 1, PL 32, 809.

66 Ibid., VIII, 11, 27, PL 32, 761.

Esta es la razón de que Agustín, a lo largo de su vida, no cese, recordando su propia experiencia, de invitar a sus oyentes para que hagan un espacio para Dios en sus vidas <sup>67</sup>.

En resumen, el problema de la conversión de Agustín radica en el descubrimiento de la Verdad como don y como llamada. El hombre es siempre un ser precedido: la llamada es lo primero, la respuesta viene luego. La *vocatio* precede a la *invocatio* y la búsqueda es ya un encuentro: busca o interroga aquel que con anterioridad ha oído ya una llamada o ha constatado una presencia.

Varias fueron, ciertamente, las causas o motivos que determinaron esta conversión de Agustín, siendo una de ellas, y no la de menor importancia, su encuentro con San Ambrosio. Fué San Ambrosio quien con su ejemplo y enseñanza le mostró que la Verdad no es algo que se toma o se posee, sino Alguien que se nos ofrece y que sólo es posible acercarse a ella a través de una actitud de acogimiento y de atención. Para realizar un encuentro con la Verdad es preciso comenzar por hacerse su oyente. La filosofía no se hace desde Grecia sino desde la Sagrada Escritura.

La influencia de Ambrosio no se realizó a través de conversaciones, sino a partir de sus sermones, y a los cuales Agustín asistió con asiduidad. En ellos Agustín descubre, frente a la verdad matemática <sup>68</sup>, la *auctoritas* o la captación de la verdad a través de la relación personal. Agustín en su contacto personal con Ambrosio aprende no a hablar sino a escuchar <sup>69</sup>.

Hasta este preciso momento la Verdad era para Agustín única y exclusivamente una verdad demostrativa, racional <sup>70</sup>; ahora descubre una verdad viva, *testimonial*. Ambrosio le muestra la Verdad tanto o más a través de su vida que a través de su doctrina. El acceso a la Verdad no se reduce, por lo mismo, únicamente a la rectitud en el pensar; existe otro camino, el de la confianza que ponemos en el otro, en ese otro que nos la revela a través de su existencia <sup>71</sup>.

Es cierto que uno de los aspectos del racionalismo es la percepción inmediata de una verdad que tenga valor en sí misma y por sí misma. Sin embargo la verdad, si lo es en realidad, invade y transforma a quien vive en ella y desde ella. Y esto fué precisamente lo que le descubrió San Ambrosio. A través de su vida y su enseñanza San Ambrosio remite a Agustín a esa verdad que él encarna en su vida, le remite a la Sagrada Escritura. Ambrosio es signo de la Sagrada Escritura. Pero la Sagrada Escritura es la Verdad y la Vida de Dios ofreciéndose al hombre. Y es en contacto con la lectura meditada de la Sagrada Escritura cómo Agustín descubre la voz, la llamada de Dios.

El hombre no puede jamás encontrar la Verdad en sí y desde sí mismo. No es el hombre un ser cerrado, sino un ser precedido. Pensar es *pensar-desde-Dios*, como obrar es *obrar-desde-Dios*. De aquí que querer

67 Idem, *En. in ps.*, 131, 6, PL 37, 1718; *In Jo Ev tr.*, 18, 10, PL 35, 1541; *En. in ps.*, 30, II, III, 8, PL 36, 252.

68 Idem, *Confess.*, VI, 4, 6, PL 32, 722.

69 Ibid., VI, 3, 3, PL 32, 720-21.

70 Ibid., VI, 4, 6, PL 32, 722.

71 Ibid., VI, 5, 7, PL 32, 723.

poseerse a sí mismo es enajenarse. La filosofía, la búsqueda de la Verdad, lo será en realidad en la misma medida en que sea respuesta a esa llamada que le precede. La filosofía es esencialmente *obediencial*, tomando esta palabra en su sentido etimológico: *ob-audire*, prestar-oido-a. Y esta voz o llamada que nos precede no es algo extraño o ajeno al hombre; resuena en lo más profundo de su ser. Es justamente ella quien le hace ser. Jamás el hombre podrá decir: *Ego sum*; su palabra verdadera es *Ego absum*. Todo saber presupone un pre-saber. Conocer, sí, es buscar, pero toda búsqueda es búsqueda de algo. Buscar no es caminar por tierras desconocidas. La verdad del conocer es que *algo está ahí*, que *algo se nos está dando*. La Verdad es don, es gracia y como tal nos es preciso acogerla. La Verdad se le presenta a Agustín, por lo mismo, como luz recibida y constituyente de su mismo espíritu.

«Entré y vi con el ojo de mi alma... sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable... Estaba sobre mí por haberme hecho, y yo debajo por ser hechura suya»<sup>72</sup>.

«Y tú me gritaste de lejos: 'Al contarrío, Yo soy el que soy'. Y lo oí como se oye interiormente en el corazón, sin quedarme lugar a duda... Y miré las demás cosas que están por debajo de mí, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente porque proceden de tí; más no son, porque no son lo que eres tu, y solo es verdaderamente lo que permanece inmutable. Mas para mí el bien está en adherirme a Dios, porque sino permanezco en él tampoco podré permanecer en mí»<sup>73</sup>.

Este encuentro con la Verdad, Agustín lo expresa empleando diferentes metáforas: visión, audición e, incluso, con imágenes de todos los demás sentidos.

«Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por tí; gusté de tí, y siento hambre y sed; me tocaste, abraséme en tu paz»<sup>74</sup>.

En todas estas metáforas Agustín siempre hace resaltar la Verdad como don, como algo que se nos ofrece o viene hacia nosotros; al hombre le corresponde únicamente el saber prepararse para acogerla.

Esta Verdad Agustín la identifica con el Verbo de Dios. Es cierto que al leer el *Hortensio* de Cicerón había decidido consagrar su vida a la búsqueda de la Sabiduría, pero esta Sabiduría la identifica, en ese preciso momento, con Cristo. Esta es precisamente la razón de sentirse decepcionado al ver que el nombre de Cristo no aparecía en dicho libro<sup>75</sup>. Posteriormente identificará la Sabiduría con el Entendimiento de la filosofía neo-platónica<sup>76</sup>, y todo su problema va a consistir en lograr

72 Ibid., VII, 10, 16, PL 32, 742.

73 Ibid., VII, 10, 16-11, 17, PL 32, 742.

74 Ibid., X, 27, 38, PL 32, 795.

75 Ibid., III, 4, 8-5, 9, PL 32, 685-86.

76 «Augustin a été éveillé à la quête de la sagesse (*philosophia: amor ou studium sapientiae*) par la lecture de l'*Hortensius* (Voir *Conf.*, III, 4, 7-8). Il a eu le sentiment d'aboutir dans cette recherche, quand il a pu unifier, dans la personne du Christ, la *Sapientia* de l'*Hortensius* cicéronien, l'*intellectus* des *Libri platoniorum* et le



identificarse con dicho Entendimiento. Pero esta unión no puede realizarse a través del propio esfuerzo; exige una preparación para acogerlo. Y en esto consiste, desde un punto de vista estrictamente filosófico, su conversión. En ella descubre que el Entendimiento neo-platónico se identifica con el Verbo de Dios y que este Verbo de Dios, en cuanto tal, es Amor, es Don y es este Amor quien le lleva o conduce a hacerse hombre, al misterio de la Encarnación. La Verdad se abaja hasta el hombre. De aquí que sólo quien sepa lo que es caridad o amor logrará entrar en comunión con ella. Descubrir la Verdad a través o por medio de la caridad será una de las adquisiciones más importantes de su conversión.

«Quien conoce la Verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. La caridad es quien la conoce»<sup>77</sup>.

La iniciativa de conocer la verdad procede, por consiguiente, del Verbo de Dios; El se abaja hasta nosotros para llevarnos hacia El; se hace nuestro alimento, leche para los niños que somos todos<sup>78</sup>.

«Y buscaba yo el medio de adquirir la fortaleza que me hiciese idóneo para gozarte; ni había de hallarla sino abrazándome con el 'Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús', 'que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos', 'el cual clama y dice: Yo soy el camino, la verdad y la vida', y el alimento mezclado con carne (que yo no tenía fuerzas para tomar), por haberse hecho el Verbo carne, a fin de que fuese amamentada nuestra infancia por la Sabiduría, por la cual creaste todas las cosas»<sup>79</sup>.

Y esto fué lo que conmovió a Agustín; el gran descubrimiento de su conversión: la humildad de Dios como fuente de nuestra sabiduría.

«Todas estas cosas se me entraban por las entrañas por modos maravillosos cuando leía al menor de tus apóstoles y consideraba tus obras, y me sentía espantado, fuera de mi»<sup>80</sup>.

Es por consiguiente la humildad quien, para San Agustín, nos hace descubrir y reconocer la caridad de Cristo hecho nuestro camino para que consigamos la Sabiduría. Sólo quien vive en humildad encontrará la caridad y, con la caridad, la Verdad. Tal es el centro de la conversión de Agustín.

«Porque yo había comenzado a querer parecer ser sabio lleno de mi castigo, y no lloraba, antes me hinchaba con la ciencia. Mas ¿dónde estaba aquella caridad que edifica sobre el fundamento de la humildad, que es Cristo Jesús?»<sup>81</sup>.

*Verbum du Prologue johannique. Et cela se fit à Milan, en 386, grâce aux entretiens avec le prêtre Simplicianus (Voir Conf., VIII, 2, 3)», G. Madec, La notion d'augustinisme. Essai de clarification (Institut Catholique de Paris 1980) 18.*

<sup>77</sup> Augus., *Confess.*, VII, 10, 16, PL 32, 742.

<sup>78</sup> *Ibid.*, VII, 18, 24, PL 32, 745; Conf. G. Madec, 'Panis Angelorum', en *Forma Futuri* (Torino 1975) 818-29.

<sup>79</sup> Augus., *Confess.*, VII, 18, 24, PL 32, 745.

<sup>80</sup> *Ibid.*, VII, 21, 27, PL 32, 748.

<sup>81</sup> *Ibid.*, VII, 20, 26, PL 32, 747.

### 3. LA CONVERSION Y LA ESTRUCTURA DEL DE MAGISTRO

San Agustín, y a lo largo de esta obra *De Magistro*, trata de hacer recorrer a su hijo Adeodato aquel camino que él personalmente recorrió hasta lograr encontrar la Verdad. Su conversión no es vivida por él como algo exclusivamente personal; siempre la considera como aquel camino que todo hombre, de una o de otra forma, ha de recorrer para llegar a la Sabiduría. Pero Agustín, al describir esta experiencia de conversión como, por otra parte, al desarrollar cualquier otro tema de su pensamiento, no tiene jamás conciencia de estar exponiendo una opinión o una experiencia exclusivamente suya; por el contrario, tiene conciencia de que esa doctrina o esa experiencia que él expone es sencillamente una doctrina o experiencia de la vida cristiana o, al menos, trata y se esfuerza de que lo sean.

«Así, pues, yo, después de estudiar con prolijo examen los datos de mi experiencia y la índole de los que combaten la verdad y la de los que la investigan; después de examinar lo que yo mismo he sido, ora cuando la combatía, ora cuando la buscaba, he creído razonablemente seguir este método: todo lo que hallares ser verdadero consérvalo y atribúyelo a la Iglesia Católica; lo falso deséchalo, y perdóname a mí, que soy hombre; lo dudoso admítelo hasta que la razón te aconseje o la autoridad te obligue o a rechazarlo o a retenerlo como verdad o como cosa que siempre se debe creer. Atiende, pues, a los razonamientos, que viene con diligencia o piedad, según te sea posible; pues a tales ayuda Dios»<sup>82</sup>.

El diálogo *De Magistro* es preciso leerlo a la luz del proceso o de la dinámica de la conversión de Agustín. En él, ciertamente, Agustín trata de educar a su hijo Adeodato; pero la educación es para Agustín más formación que información; es, sencillamente, la transformación que ha de sufrir el espíritu para abrirle al don de Dios. Y el método que emplea va a ser aquel mismo que él recorrió en el proceso de su conversión.

«Interrogaba a todos los que vivían conmigo y que no eran extraños a esta clase de investigación, porque deseaba servirme de las cosas corporales como grados seguros para llegar yo mismo a las cosas incorporeales o para conducir a los otros»<sup>83</sup>.

«Y, no obstante, si dijese que hay una vida bienaventurada y eterna, adonde, con la ayuda de Dios, esto es, de la misma Verdad, deseo seamos conducidos por ciertos escalones apropiados a nuestro débil paso, temería aparecer ridículo entrando en este camino tan sublime por el examen de los signos, más bien que de las cosas que ellos representan»<sup>84</sup>.

Estos grados o escalones en realidad no son mas que aquellos mismos que hemos encontrado a lo largo del análisis de su conversión.

La forma literaria del *De Magistro* es el diálogo. Pero el *De Magistro* en un diálogo extraño; se interrumpe dos veces para transformarse en

<sup>82</sup> Idem, *De Vera Relig.*, 10, 20, PL 34, 131; Cf. G. Madec, 'Diagramme augustinien', en *Augustinianum* 25 (1985) 79.

<sup>83</sup> Idem, *Retract.*, 1, 6, PL 32, 591.

<sup>84</sup> Idem, *De Magistro*, 8, 21, PL 32, 1207.

*oratio perpetua* o discurso seguido. La primera de ellas en VII, 19-20, en donde Adeodato hace un amplio resumen de todo cuanto habían hablado hasta el momento; la segunda y definitiva en X, 32-XIV, 46, en la cual Agustín hace una amplia exposición de su pensamiento.

Esta forma literaria del diálogo tiene una significación muy precisa en los filósofos de la antigüedad<sup>85</sup>. Es un ejercicio espiritual para introducir al lector en la Sabiduría. Su finalidad primera no es tanto la exposición teórica de un determinado tema filosófico; es un ejercicio de la mente dirigido a conseguir aquella actitud que permita al espíritu acoger la verdad. Por esto en el diálogo como forma de expresión filosófica interesa siempre más la «forma de decir» que aquello que en él se dice. El diálogo es un ejercicio que invita e incita al examen de la propia conciencia para vivir en conformidad con la verdad. Los diálogos platónicos son, en este sentido, ejercicios modélicos<sup>86</sup>.

«Cuando uno se acerca a Sócrates y entra en diálogo con él, se siente uno forzado, y sea cual sea el tema de que se hable, a dejarse llevar por el hilo de la conversación a una serie de explicaciones sobre sí mismo, sobre su género propio de vida y sobre toda su experiencia anterior»<sup>87</sup>.

El hombre, para la mayor parte de las escuelas filosóficas antiguas, vive al margen de la verdad; es un hombre enajenado, alienado. Pero quien se enajena se vende, y desde ese preciso momento ya no vive en y desde sí mismo, sino desde los otros, desde los que *se dice* o desde lo que *se lleva*. Por esto, más que vivir, es vivido. Carece de iniciativa, de espíritu propio. Mediante esta enajenación el hombre deja de ser sí mismo, se cosifica y vive en estado de inquietud y preocupación. Es movido o arrastrado por sus pasiones. Sin embargo no es este el estado primero del hombre; es, por el contrario, algo sobreañadido a su naturaleza por el roce de la vida. De aquí que el hombre siempre pueda ser liberado de este estado de impureza, y ello porque en lo más profundo de su ser está presente, aunque oculta, su propia verdad. De aquí que el hombre, en medio de los avatares de la vida, siempre permanece abierto a la verdad. La verdad no se ausenta jamás del hombre; se oculta en lo más profundo de su ser y desde ahí clama por su liberación. Platón ha expresado esta situación del hombre con toda claridad a través de su mito o alegoría de la caverna, al igual que Plotino la expresa bajo la metáfora de la escultura. La estatua está presente en el bloque de mármol, sólo es preciso quitarle todo aquello que la oculta. Para la cultura griega la escultura siempre limpia o purifica mientras que la pintura añade.

«Pero ¿cómo descubrimos la belleza que posee su alma excelente? Retráete en tí mismo y examínate. Si aún así no encuentras la belleza, haz como el artista que cercena, quita, pule, depura, hasta que ha ornado su estatua con

<sup>85</sup> Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Etudes Augustiniennes, París 1981) 29-36.

<sup>86</sup> Cf. V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique* (PUF, París 1971); R. Schaerer, *La question platonicienne* (Vrin, París 1969) 84-94; E. Lledo, 'El pensamiento compartido' en Platón, *Diálogos*, I (Gredos, Madrid) 10-29.

<sup>87</sup> *Laques*, 187e.

todos los rasgos de la belleza. Cercena así de tu alma cuanto es superfluo, endereza lo que no esté derecho, purifica e ilumina lo que es tenebroso, y no dejes de perfeccionar la estatua hasta que la virtud brille en tus ojos con su luz divina, hasta que veas la templanza yacer en tu seno en su santa pureza»<sup>88</sup>.

La Filosofía, y desde esta perspectiva, es considerada como método de purificación o de liberación del alma. Su finalidad no es tanto el construir sistemas teóricos, como el ser ejercicio espiritual ordenado a la contemplación de la Sabiduría. La Filosofía está, por lo mismo, más en el orden del obrar que en el del conocer<sup>89</sup>; es un proceso de conversión. Pero esta conversión la realiza, ante todo, a través de la palabra; la retórica como la dialéctica son puestas al servicio de la conversión filosófica. Y los géneros literarios que emplea la Filosofía no le son indiferentes; ellos mismos son ya Filosofía<sup>90</sup>.

«Porque este género de estudios prepara el alma para comprender verdades más abstractas, no sea que, ofuscado por el resplandor de aquellas y no pudiendo aguantarla, caiga con gusto en las mismas tinieblas que deseaba evitar»<sup>91</sup>.

Desde este punto de vista la estructura de todo el diálogo *De Magistro* no es más que una preparación de la mente necesaria para comprender el tema del *Maestro Interior*; es un ejercicio del espíritu con el fin de hacer en él un lugar para la Verdad<sup>92</sup>.

«Mas es difícil ahora adónde trato de llegar a vueltas de tanto rodeo. Porque tal vez piensas o que estamos jugando, y que apartamos la consideración de las cosas serias para dirigirla sobre cuestiones pueriles, o que buscamos una pequeña o mediocre utilidad; o, si crees que esta discusión ha de

88 Plotino, *Enn.*, I, 6, 9.

89 Seneca, *Epist.*, 20, 2: «Facere docet philosophia, non dicere»; *Epist.*, 108, 35: Sed ne et ipse, dum aliud ago, in philologum aut grammaticum delabar, illud admo-neo, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatæ vitæ trahendam, non ut verba prisca aut ficta captemus et translationes improbas figurasque dicendi, sed ut profutura praecepta et magnificas voces et animosas quae mox in rem transferantur. Sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera».

90 Cf. Ph. Laogue-Labarthe, J. L.-Nancy, 'Le dialogue des genres', en *Poétique* 21 (1975) 148-1175.

91 Augus., *De quant. animae*, 15, 25, PL 32, 1049.

92 H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, ed. E. de Boccard (Paris 1956) 304: «Cet aspect de l'*exercitatio animi* est de beaucoup ce qu'il y a de plus intéressant dans la conception augustiniennne de la culture philosophique. La notion de «préparation de l'esprit» prend ici une valeur intime et profonde; notion riche et féconde de la culture, qui s'oppose à celle souvent superficielle que nous avons relevée chez les théoriciens de l'art oratoire, si préoccupés d'utilisation immédiate. Augustin retrouve ici une des plus belles notions platoniciennes, celle des sciences «éveilleuses», τὰ παρακλητικὰ τῆς διανοίας, qui purifient et préparent l'âme à la contemplation de la vérité éternelle. Bien d'autres philosophes l'avaient reprise avant lui, mais il a su lui donner un accent très personnel. L'esprit qui veut parvenir à la contemplation doit s'exercer, se livrer à un entraînement préparatoire, véritable gymnastique intellectuelle. Car, et Augustin insiste là-dessus, la splendeur de la sagesse, de la vérité divine est telle, que l'œil non préparé n'en peut supporter tout l'éclat: l'âme a besoin ici d'un œil sain et vigoureux».

traer algo grande, estás ardiendo en deseos de saberlo o, cuando menos, de oírlo. Yo quisiera creyeres que ni he formado juegos que en algo desdigan —aunque tal vez estemos jugando, mas en tal caso no sea considerado en sentido pueril— ni me detengo en cortos o medianos bienes... Por tanto, me perdonarás si me detengo contigo en consideraciones preliminares, no por jugar, sino por ejercitar las fuerzas y agudeza del entendimiento, con los cuales podamos, a más de soportar, amar el calor y la luz de aquella región en que la vida es bienaventurada»<sup>93</sup>.

El método que propone Agustín es un método de ascensión dialéctica. En él, y a través de diferentes grados o pasos, el espíritu se prepara para acoger la Verdad. Pero la etapa o grado anterior no contiene en sí misma en germen o virtualmente el paso siguiente; para pasar de un grado al otro se precisa realizar un *salto* o, con mayor precisión, de una conversión. Pero esta conversión, este dejar un grado para entrar en otro no es movimiento primero o algo que depende única y exclusivamente de la propia voluntad de aquel que lo realiza; es un movimiento segundo o respuesta a una llamada que le precede. En realidad, y para Agustín, no es el hombre quien se convierte, es Dios quien le convierte.

«¿Te proporcionaste para tí, ¡oh hombre!, el merecimiento de la misericordia de Dios por haberte convertido a El, de tal suerte que quienes no se convirtieron no alcanzaron la misericordia, sino que consiguieron el enojo? ¿Cómo hubieras podido convertirte si no hubieras sido llamado? ¿Por ventura aquel que te llamó apartado, no te ayudó para convertirte? No te arroges la misma conversión, porque si no te hubiera llamado él a tí que huías, no hubieras podido convertirte... No nos convertimos a Ti como si lo hiciésemos espontáneamente por nosotros sin tu misericordia, y después Tú nos vivificas; sino que, convirtiendo Tú, nos vivificarás; de suerte que no solo se debe a Ti nuestra vivificación, sino la misma conversión para ser vivificados... Cuando te llama, te convierte; cuando te convierte, te sana; cuando te hubiese sanado, verás a tu Conversor»<sup>94</sup>.

Esta llamada a la conversión, esta incitación a dejar el grado o la situación en la cual nos encontramos para entrar en el siguiente, Agustín la expresa con frecuencia a través de imágenes espaciales: «Oí tu voz detrás de mí que volviese»<sup>95</sup>, «Y tú me gritaste de lejos»<sup>96</sup>. Esta llamada Dios la realiza a través de las diferentes criaturas<sup>97</sup>, pero, sobre todo, a través de la Sagrada Escritura<sup>98</sup> y del mismo Verbo de Dios<sup>99</sup>. En realidad todo cuanto existe es signo que lleva consigo una llamada para quien sabe escucharla<sup>100</sup>. A esta llamada Agustín la denomina con frecuencia, en sus obras de juventud, con el nombre de *admonitio*, y con el

93 Augus., *De Magistro*, 8, 21, PL 30, 1207.

94 Idem, *En. in ps.*, 84, 8, PL 37, 1073.

95 Idem, *Confess.*, XII, 10, 10, PL 32, 830.

96 Ibid., VII, 10, 16, PL 32, 742.

97 Ibid., IX, 10, 25, PL 32, 744.

98 Ibid., XI, 3, 5, PL 32, 811.

99 Ibid., VII, 18, 24, PL 32, 745.

100 J. Moran, 'La teoría de la «admonición» en las «Confesiones» de San Agustín', en *Augustinianum* 8 (1968) 147-54; Idem, 'La teoría de la «admonición» en los Diálogos de San Agustín', en *Augustinus* XIII (1968) 257-71.

de *vocatio* en sus obras de madurez <sup>101</sup>. Pero esta *admonitio* o esta *vocatio* Agustín la considera como absolutamente necesaria para realizar la conversión y, con la conversión, el encuentro con Dios: «Dios, ...a quien nadie busca sino ha sido amonestado» <sup>102</sup>.

«Mas qué haya en los cielos, lo enseña aquel que por medio de los hombres y de sus signos nos *advierte* exteriormente, a fin de que, vueltos a El interiormente, seamos instruídos... Yo he aprendido con tu discurso (*admonitione*) que las palabras no hacen otra cosa que incitar (*admoneri*) al hombre a que aprenda; que, sea cualquiera el pensamiento del que habla, su palabra no nos muestra más que poca cosa; que, si es verdad lo que se dice, sólo lo puede enseñar aquel que, cuando exteriormente habla, nos advirtió (*admonuit*) que El habita dentro de nosotros» <sup>103</sup>.

En este método de Agustín la *admonitio* es el elemento dinámico de toda conversión es ella quien hace recorrer las diferentes etapas que nos conducen a la Verdad.

La conversión o el retorno a la Verdad no se realiza, por consiguiente, de forma inmediata; es el resultado de un conjunto de diferentes conversiones. Y Agustín ha tratado de sistematizarlas en varias de sus obras reduciendo estas conversiones o etapas a cuatro <sup>104</sup>. En esta reducción Agustín no hace, en realidad, mas que revivir, en cierto modo, las diferentes etapas del proceso de su conversión. En su obra *De quantitate animae* expone de forma sumamente clara estos cuatro grados o conversiones:

- 1.º *Ad seipsam* (Animam).
- 2.º *In seipsa*.
- 3.º *Ad Deum*.
- 4.º *Apud Deum* <sup>105</sup>.

En el *De vera religione* explicitará estos grados aún con mayor claridad:

- 1.º *In teipsum redi*.
- 2.º *In interiore homine habitat veritas*.
- 3.º *Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum*.
- 4.º *Illuc ergo tende, inde ipsum lumen rationis acceditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad Veritatem?* <sup>106</sup>.

Sin embargo, y como ya hemos indicado, más importante que estos grados es el por qué de ellos y lo que significa cada uno con relación a los restantes. Podríamos decir que cada una de estas «conversiones».

101 Connf. R. Holte, *Béatitude et Sagesse* (Études Augustinienes, Paris 1962) 318.

102 Augus., *Solit.*, I, 1, 3, PL 32, 870.

103 Idem, *De Magistro*, 14, 46, PL 32, 1220.

104 Idem, *De ord.*, II, 8, 25-19, 51, PL 32, 1006-1019; *De quant. animae*, 35, 79, PL 32, 1079; *De lib. arb.*, II, 16, 42, PL 32, 1263-64; *De vera relig.*, 39, 72, PL 34, 154; *En. in ps.*, 41, 7, PL 36, 467-71; *En. in ps.*, 145, 5, PL 37, 1887-1888; *Confess.*, VII, 17, 23, PL 32, 744-45; *Ibid.*, IX, 10, 24, PL 32, 774-75; *Ibid.*, X, 6, 8-27, 38, PL 32, 782-95.

105 Idem, *De quant. animae*, 35, 79, PL 32, 1079.

106 Idem, *De vera relig.*, 39, 72, PL 34, 154.

en líneas generales, no hacen más que reproducir una misma actitud aunque en diferente forma y grado.

«En lo que pecaba yo entonces era en buscar en mí mismo y en las demás criaturas, no en El, los deleites, grandezas y verdades, por lo que caía luego en dolores, confusiones y errores»<sup>107</sup>.

El hombre se encuentra cerrado en sí mismo y buscando en su propio ser la razón última de su vivir, conocer y obrar: es la tentación del subsistir en y por sí mismo. Esta situación Agustín la vive ya como enfermedad o ya como tiniebla, como muerte o como dispersión<sup>108</sup>. Pero en esta situación irrumpe Dios a través de formas diversas y múltiples tratando de arrancarle de sí mismo y abrirle hacia El.

«¡Oh Dios de las venganzas y fuente de las misericordias a un tiempo, que nos conviertes a ti por modos maravillosos!»<sup>109</sup>.

No es el hombre, por consiguiente, quien de forma espontánea pasa de un grado o de una conversión a otra. Es Dios quien le llama y golpea a la puerta de su ser para que le abra y le reciba. En realidad esta dialéctica de la conversión es la que Agustín expresará a nivel teológico en términos de libertad y gracia. Jamás Dios, nos dirá Agustín, invade la esfera de la autonomía humana. El hombre, al apoyarse en Dios, se apoya en Aquel que le hace ser sí mismo y, en cuanto tal, en lugar de perderse se encuentra.

«Piensan que se les arrebata la libertad si conceden que el hombre no puede tener buena voluntad sin la ayuda de Dios. No entienden que no corroboran la libertad, sino que la empujan a vagar de vanidad en vanidad, en lugar de colocarla en el Señor como sobre roca inmóvil. Porque es el Señor quien prepara la libertad»<sup>110</sup>.

La relación entre Dios y el hombre es, para Agustín, la relación entre dos amigos. Dios y el hombre no se oponen entre sí. El hombre es imagen de Dios y, en cuanto tal, su ser es *capax Dei*.

«Es su naturaleza sublime, pues es capaz y puede ser partícipe de la Naturaleza Suprema»<sup>111</sup>.

Es desde ahí, desde la naturaleza misma del hombre, desde donde Dios trata de abrirle hacia El. La imagen en cuanto imagen es esencialmente relación a su modelo. Reconocerse, pues, como imagen es sentir en lo más profundo del propio ser una apertura esencial hacia el Otro. La verdad del hombre no se encuentra en la autosuficiencia, sino en la humildad.

107 Idem, *Confess.*, I, 20, 31, PL 32, 676.

108 M. Pellegrino, '«Salus tua ego sum (Ps 34, 3) (Confes. I, 5; IX, 1). Il problema della salvezza nelle «Confessioni» di Sant' Agostino', en *Augustinianum* 7 (1967) 223-32.

109 Augus., *Confess.*, IV, 4, 7, PL 32, 696.

110 Idem, *Epist.*, 194, 2, 3, PL 33, 875.

111 Idem, *De Trinit.*, XIV, 4, 6, PL 42, 1040.

Y es a la luz de esta concepción antropológica cómo Agustín escribe y estructura su *De Magistro*.

Es cierto que este diálogo *De Magistro* podría quizás estructurarse según el modelo de los diferentes diálogos platónicos; sin embargo a su estructura le subyace un fundamento muy diferente: la experiencia o la dinámica de su conversión.

Desde esta perspectiva de la conversión encontramos en el *De Magistro* cuatro partes claramente diferentes y que corresponden a los cuatro grados que él ha expuesto en el *De quantitate animae* <sup>112</sup>: *Ad seipsam - In seipsa - Ad Deum - Apud Deum* o, según otra de sus formulaciones que hace referencia a la belleza, *Ad pulchrum - In pulchro - Ad pulchritudinem - Apud pulchritudinem*. En nuestro caso este ascenso hacia Dios se realiza a través del estudio o reflexión sobre los signos. Y los grados o etapas de este ascenso hacia Dios a través de los signos serán los siguientes: *Hacia el signo* <sup>113</sup>, *En el signo* <sup>114</sup> - *Hacia el significado* <sup>115</sup> - *En el significado o la Verdad* <sup>116</sup>.

La primera parte del *De Magistro* es ciertamente una reflexión sobre la palabra o el hablar: «¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos?» <sup>117</sup>. La palabra tiene una finalidad clara, precisa como es el significar algo: «Estamos, pues, ambos conformes en que las palabras son signos» <sup>118</sup>. Y es aquí en donde surge por primera vez la *admonitio*; ella va a obligar a prestar atención a la realidad, a ponerse en camino hacia lo otro. Esta *admonitio* adopta la forma de aporía o contradicción. La aporía es un mal o un sufrimiento para la razón, pero mal o sufrimiento que precisamente le hacen caminar hacia algo distinta de sí misma. Agustín, a lo largo de su conversión, había sentido la *admonitio* de Dios como la acción de «un médico interior» <sup>119</sup> el cual con su escalpelo saja las postemas del alma <sup>120</sup>.

«Porque tú siempre estabas a mi lado, ensañándote misericordiosamente conmigo y rociando con amarguísimas contrariedades todos mis goces ilícitos para que buscara así el gozo sin pesadumbre y, cuando yo lo hallara, en modo alguno fuese fuera de ti, Señor; fuera de ti, que finges dolor en mandar, y hieres para sanar, y nos das muerte para que no muramos sin ti» <sup>121</sup>.

Esta primera aporía la propone Agustín mostrando que, a pesar de la conclusión a la cual han llegado a lo largo de su discusión: «Que toda palabra es signo y en cuanto tal necesariamente significa algo» <sup>122</sup>, hay, sin embargo, palabras que no significan nada e, incluso, que po-

112 Idem, *De quant. animas*, 35, 79, PL 32, 179.

113 Idem, *De Magistro*, I, 1-3, 6, PL 32, 1193-1198.

114 Ibid., 4, 7-10, 35, PL 32, 1196-1215.

115 Ibid., 11, 36-14, 45, PL 32, 1215-1220.

116 Ibid., 14, 46, PL 32, 1220.

117 Ibid., 1, 1, PL 32, 1193.

118 Ibid., 2, 3, PL 32, 1196.

119 Idem, *Confess.*, X, 3, 4, PL 32, 780.

120 Ibid., IX, 8, 18, PL 32, 772.

121 Ibid., II, 2, 4, PL 32, 676-677.

122 Idem, *De Magistro*, 2, 3, PL 32, 1196. w



demos significar algo sin necesidad de emplear palabra alguna <sup>123</sup>. Esto le obliga a abandonar la reflexión sobre las palabras para centrar la atención sobre los signos.

Todo signo tiene por finalidad el significar <sup>124</sup>. Pero los signos pueden significar otros signos o pueden significar cosas. En realidad el signo no es más que un medio de comunicación y, en cuanto tal, siempre tendrá menos importancia que aquello que se comunica.

«Así, pues, queda establecido que nada se enseña sin signos, y que debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos, por medio de los cuales conocemos» <sup>125</sup>.

A esta conclusión se ha llegado a través de un camino lleno de rodeos y sumamente complicado: «¿Te acuerdas qué rodeos hemos dado para llegar a tan poca cosa?» <sup>126</sup>. Y Adeodato se entrega gozoso a sus hallazgos como algo conseguido a través del esfuerzo de su razón. Pero de esos hallazgos y de su correspondiente gozo viene a sacarle Agustín creando en él un estado de desconfianza y de desánimo semejante al que, en los diálogos platónicos, Sócrates provoca en sus interlocutores <sup>127</sup>.

«Y ciertamente quisiera que, después de tantos rodeos y vueltas, hubiéramos llegado a una cosa cierta; mas no se de qué manera me apremia tu pregunta y me aparta del asentimiento. Pues me parece que, de no tener algo que objetar, no me hubieras preguntado esto; y la misma complicación de las cosas me impide ver todo y responder seguro, pues temo se me oculte entre tanto velo algo que mi inteligencia sea incapaz de elucidar» <sup>128</sup>.

Este estado de duda y de desconfianza con respecto a la razón en que cae Adeodato, no hace más que revivir, en cierto modo, aquel mismo período de escepticismo en el cual entró Agustín ante su desilusión maniquea.

«Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre» <sup>129</sup>.

Agustín alaba la prudencia de los Académicos. Estos no niegan en forma alguna la existencia de la verdad, pero juzgan que verdad y falsedad andan tan hermanadas y mezcladas, que en ellas no hay ninguna señal cierta para discernirlas y prestarles asentimiento; por esto es

123 Ibid., 2, 4-3, 6, PL 32, 1196-1198.

124 Ibid., 4, 7, PL 32, 1198-1199.

125 Ibid., 10, 31, PL 32, 1212.

126 Ibid., 10, 31, PL 32, 1212.

127 J. Collart, 'Saint Augustin grammarien dans le De Magistro', en *Revue des Etudes Augustiniennes* 17 (1971) 283-84: «En somme, du point de vue de la présentation, si le *De Magistro* ressemble à quelque chose, ce serait beaucoup plutôt à un dialogue platonicien qu'aux leçons dialoguées des *Artes grammaticae*. D'ailleurs ceci n'est pas étonnant pour un traité d'inspiration philosophique».

128 Augus., *De Magistro*, 10, 31, PL 32, 1213.

129 Idem, *Confess.*, V, 10, 19, PL 32, 715.

necesario regir la vida únicamente a través de probabilidades<sup>130</sup>. Y esta misma prudencia es la que Agustín alaba ahora en Adeodato.

«De buena gana escucho tu duda; ella me muestra que tu espíritu no es temerario, lo que es el mejor medio de conservar la paz. Pues lo más difícil es no perturbarse absolutamente cuando las convicciones, que manteníamos con satisfacción, se debilitan y como que son arrancadas de nuestras manos en el calor de la disputa. Por lo cual, así como es justo ceder ante las razones bien consideradas y examinadas, así también es peligroso tener lo desconocido por conocido. Porque hay el temor de que vengamos a caer en tal aversión o miedo a la razón, que no demos fe ni a la verdad más clara, puesto que muchas veces viene a tierra lo que presumíamos había de permanecer firmemente»<sup>131</sup>.

Pero Agustín no permite que Adeodato se cierre y establezca en la duda. Le incita a pasar del signo al significado, y a través de una nueva aporía: no solamente hay ciertas cosas que pueden ser comunicadas, enseñadas sin signos<sup>132</sup>, sino que, incluso, nada se puede comunicar a través de los signos. Si éstos indicasen algo que desconocemos no lograrán jamás enseñarnoslo; por el contrario, si ya sabemos lo que significan, entonces nada nos aportan de nuevo.

«Lo que consideras con más detención, no hallarás tal vez nada que se aprenda por sus signos. Cuando alguno me muestra un signo, si ignoro lo que significa, no puede enseñar nada; más si lo sé, ¿qué es lo que aprendo por el signo? La palabra no me muestra lo que significa...»<sup>133</sup>.

Y es a partir de esta constatación cuando se realiza una nueva conversión hacia la verdad, de Adeodato: es preciso dejar o abandonar la propia iniciativa de ir a la verdad para ponernos a su escucha, para saber acogerla y aceptarla tal cual es. En realidad no son los signos quienes nos descubren las cosas, sino que son más bien las cosas las que nos descubren el sentido o el valor de los signos.

«Antes de este descubrimiento, la tal palabra era para mí solamente sonido; supe que era un signo cuando descubrí de qué cosa era signo; esta cosa, como he dicho, no lo había aprendido significándoseme, sino viéndola yo. Así, pues, mejor se aprende el signo una vez conocida la cosa que la cosa visto el signo<sup>134</sup>.

Porque, como ya hemos dicho, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien el conocimiento de la cosa nos enseña el valor de la palabra, es decir, la significación que entraña el sonido»<sup>135</sup>.

La finalidad de las palabras, su verdad, no se encuentra en el orden del enseñar o de comunicar conocimientos, sino en el de *amonestarnos* o remitirnos a la Verdad que habita en el ser más profundo del hombre.

130 Cicero, *De nat. deorum*, 1, 6.

131 Augus., *De Magistro*, 10, 31, 1213.

132 *Ibid.*, 10, 32, PL 32, 1213.

133 *Ibid.*, 10, 33, PL 32, 1214.

134 *Ibid.*, 10, 33, PL 32, 1214.

135 *Ibid.*, 10, 34, PL 32, 1215.

En realidad no es el hombre quien va hacia la Verdad, sino que es la Verdad quien viene hacia el hombre. Los signos son sencillamente llamadas a la humildad: una incitación y excitación a dejarnos guiar por la Verdad misma la cual *foris admonet, intus docet*<sup>136</sup>. No es el hombre, por lo mismo, quien busca o se acerca a la Verdad a través de su propio esfuerzo. La Verdad no es jamás algo que nos pertenece o nos puede pertenecer. Somos nosotros, por el contrario, quienes pertenecemos o somos poseídos por ella. Por esto el hombre que se encuentra con la Verdad, necesariamente la *confiesa*. La conversión a la Verdad es, por lo mismo, ese pasar de la *presunción* a la *confesión*<sup>138</sup>.

Las palabras, y con las palabras los signos, y sean estos cualesquiera «nos incitan a buscar los objetos, pero no nos los muestran para hacérsenos conocer»<sup>139</sup>. Quien en realidad nos los hace conocer es la Verdad misma, la Sabiduría eterna. La Verdad es un don que se entrega, pero sólo a quien sabe recibirla a acogerla.

«Y esta verdad que es consultada y enseñada, es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre, esto es, la inmutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría. Toda alma racional consulta a esta Sabiduría; más ella revélase a cada alma tanto cuanto ésta es cpz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad»<sup>140</sup>.

La Verdad se encuentra presente en el hombre, habita en lo más profundo de su ser y, para conocerla o encontrarnos con ella, sólo es preciso purificar los ojos del espíritu a través de la humildad.

«Y si alguna vez se engaña (el alma racional), no es por achaque de la verdad consultada, como no es defecto de esta luz el que los ojos del cuerpo tengan frecuentes ilusiones»<sup>141</sup>.

Y esto es precisamente lo que ha pretendido Agustín a lo largo del *De Magistro*: preparar la mente de Adeodato para que éste acoja la Verdad. Su finalidad no es en modo alguno enseñarle o instruirle sobre la filosofía de los signos, sino el prepararle, es decir, el *amonestarle* para que se abra a la Verdad.

136 Idem, *De lib. arbit.*, II, 14, 38, PL 32, 1262.

137 Idem, *Confess.*, VII, 10, 16, PL 32, 742.

138 Ibid., VII, 20, 26, PL 32, 747; G. Madec, 'Notes sur l'intelligence augustinienne de la foi', en *Revue des Etudes Augustiniennes* 17 (1971) 129: «L'orgueil joue un rôle capital en l'occurrence, parce que de l'avis d'Augustin les 'platoniciens' ont gâché la connaissance qu'ils ont pu avoir de Dieu, en s'attribuant à eux-mêmes le mérite de leur sagesse, en n'y reconnaissant pas le don de Dieu. C'est ainsi qu'il interprète régulièrement le trait de l'*Epître aux Romains*: 'dicentes se esse sapientes stulti facti sunt' (Rm 1, 22). La présomption consiste à s'imaginer que la sagesse, la connaissance de Dieu puisse être le fait de la raison humaine *seule*, de l'homme livré à lui-même... alors que l'esprit humain ne peut rien connaître de vrai que parce qu'il est investi par 'le Verbe de Dieu, qui est la lumière vraie qui illumine tout homme venant en ce monde'».

139 August., *De Magistro*, 11, 36, PL 32, 1215.

140 Ibid., 11, 40, PL 32, 1216.

141 Ibid., 11, 38, PL 32, 1216.

«A donde si es llevado por las palabras del que pregunta, es llevado no por palabras que enseñan, sino por palabras que indagan en relación con su aptitud para comprender a luz interior; como si yo te preguntase si no hay nada que pueda enseñarse con palabras —que es lo que tratamos— y a ti, no pudiendo verlo todo, te pareciese un absurdo a primera vista; así, pues, convino preuntar conforme a la aptitud de tus fuerzas para oír interiormente a aquel Maestro...» 142.

Esta Verdad que viene hacia el hombre, que ilumina los ojos de su espíritu y le habla en lo más profundo de su ser, Agustín le muestra a Adeodato que es el mismo Verbo de Dios, el cual es nuestro *Maestro Interior* y que, en el misterio de la Encarnación, se hace nuestro Camino para invitarnos a ir hacia El.

«Pues hoy te he advertido de no darles (a las palabras) más importancia de la que conviene, para que no sólo no creamos, sino que comencemos a entender cuán verdaderamente está escrito por la autoridad divina que no llamemos maestro nuestro a nadie en la tierra, puesto que el solo Maestro de todos está en los cielos. Mas qué haya en los cielos, lo enseñará aquel que por medio de los hombres y de sus signos nos advierte exteriormente, a fin de que, vueltos a El interiormente, seamos instruidos. Amarle y conocerle constituye la vida bienaventurada, que todos predicán buscar; mas pocos son los que se alegran de haberla verdaderamente encontrado» 143.

Este Verbo de Dios nos exhorta a través de los múltiples signos externos para que entremos en nuestro interior y ahí nos pongamos a su escucha. El hombre no puede, por lo mismo, detenerse o concentrarse en las diferentes realidades creadas; todas éstas son signos y, en cuanto tales, su finalidad no es la de instruir o enseñar algo; su misión es exclusivamente la de *amonestarnos* o remitirnos al Verbo de Dios.

«Ninguna cosa nos debe detener en el camino, ya que el mismo Señor en cuanto se dignó ser nuestro camino, no quiso detenernos, sino que pasásemos por él hacia adelante, para que no nos apegásemos sin solidez aún a las cosas temporales que El hizo y usó para nuestra salud, sino que más bien pasemos gozosos corriendo por ellas, para que merezcamos ser transportados y conducidos en hombros hasta Aquel que libertó a nuestra naturaleza de las cosas temporales y la colocó a la diestra del Padre» 144.

El diálogo *De Magistro* es una obra modélica de Agustín. En ella, podríamos decir, reescribe sus *Confesiones*. Cada uno de los diferentes pasos a etapas del proceso de su conversión: maniqueísmos, escepticismo, neo-platonismo, encuentro con Cristo Mediador, poseen un amplio eco en cada una de las partes de que consta este diálogo. Es esta, por otra parte, una constante del pensamiento de Agustín: en cada una de sus

142 Ibid., 12, 40, PL 32, 1217.

143 Ibid., 14, 48, PL 32, 1220.

144 *De doct. christ.*, I, 34, 38, PL 34, 33-34.

obras trata de codificar los resultados de su experiencia personal<sup>145</sup>. Y la experiencia de su conversión se encuentra precisamente en la base mismo de todo este diálogo *De Magistro*; es ella quien nos permite comprender las múltiples dificultades que encontramos en el desarrollo de su proceso lógico.

JAIME GARCIA ALVAREZ

145 Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Vrin, Paris 1969) 31; H. Dumery, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme I* (PUF, Paris) 217-18; O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin* (Etudes Augustiniennes, Paris 1966) 96-97: «Cette patrie bienheureuse, c'est ce que Plotin lui a fait entrevoir de Dieu, la voie, c'est le Christ. Ce schème représente une structure fondamentale de la théologie d'Augustin. Nous croyons qu'elle est née de l'expérience même de sa conversion».