

## **El drama de la conciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios.**

I. Agustín representa la culminación de una nueva perspectiva en la comprensión del ser humano como un ser espiritual. La vida del hombre es vista como un drama en que se pone en juego, mediante la acción moral, la propia felicidad. No es que los griegos hayan indagado acerca del hombre de un modo substancialmente diferente, como es posible comprobarlo no solo mediante la filosofía sino también, y en forma extraordinariamente lúcida, mediante la tragedia; lo que varía, sin embargo, de un modo trascendental, me parece, es la radicalidad del análisis de la intimidad espiritual, que deja al descubierto el porqué de este drama, cuya razón profunda parece residir en el hecho paradójico de que Dios vive en lo más íntimo de nosotros; que la divinidad vive en cada cual sin destruir sino incentivar la propia individualidad; y por vivir en cada hombre, Dios *es* solo en la medida en que se le descubre; y solo se le descubre en cuanto que se le busca mediante un diálogo del alma consigo misma. Pero ese Dios descubierto por el espíritu humano encara la posibilidad de permanecer como una realidad inmanente para quien lo encuentra, o bien, como contrapartida, se le revela a él con tales características de perfección que, por decir así, obliga a quien lo encuentra a ponerlo más allá de los confines de ese espíritu que lo piensa. Así, Dios *es* Dios cuando la conciencia que lo identifica, lo supone además trascendiendo los límites mismos de esa conciencia y le asigna una existencia positiva independiente y real. De allí el complejo estado existencial que tiene lugar en el interior del hombre. Si triunfa la inmanencia, y se confiere a lo divino el carácter de una creación humana, el hombre se constituye sin discusión en el centro de la realidad; si es la trascendencia la que se impone, Dios es la razón suprema de todo, incluido en primer lugar el hombre; y en ese caso la divinidad existe de tal manera en el núcleo más interior del ser espiritual, que no puede (por exigencias de la cualidad propia de esa realidad) sino existir además en el exterior; es decir, al exterior de los límites de la propia razón discursiva que lo devela mediante un acto de profunda intimidad espiritual. Allí es cuando la divinidad se hace presencia real a la misma conciencia que la ha traído al pensamiento y se encuentra con Él como un descubrimiento. Pero una vez instalada la divinidad en el entendimiento, y una vez que se ha reconocido la identidad, por decir así, del Dios que adviene al pensamiento; y una vez que se ha hecho además manifiesta la identidad del Dios de la fe, que mediante la gracia se descubre al pensamiento, Agustín reconoce hallarse en una nueva situación existencial. Es decir, que las exigencias morales de esa divinidad en la que han confluido las vías de la razón y de la fe, superan por eso mismo en cierta medida las puras fuerzas humanas en su condición natural. De ahí entonces que, cuando en las *Confesiones*, Agustín, ya convertido al Dios

católico lucha entre la verdad y la costumbre, con una voluntad parcial que quería y no quería seguir la senda de la perfección, confiesa que su alma se encuentra en un vivo estado de ansiedad: porque el espíritu "no se pone en pie completamente después de ser levantado por la verdad, pues se halla bajo el peso de la costumbre" (*Conf.* VIII, 21).<sup>1</sup> En medio de esta "dissociation paradoxale" de una voluntad dividida (BA, *Les Confessions* I, 543),<sup>2</sup> se devela sin embargo la unidad esencial del ser humano, fundada en el yo: "ego eram" (VIII, 22). La conversión verdadera debe terminar con esa "dissipatio" (VIII, 22), señal del peso y la presencia en el *corazón del hombre* de diversos bienes que arrastran a la contienda a las voluntades buenas, "hasta que se elija un solo objeto, en cuya dirección se mueva toda una sola voluntad que se dividía en muchas" (VIII, 24). La voluntad así unificada triunfa sobre la antigua *familiaritas* (VIII, 24), lo "arraigado" en el alma (*inolitum*, VIII, 25), y la *habitus* (26); estaba produciéndose de esta manera una "controversia en mi corazón que no era sino de mí mismo contra mí mismo" (VIII, 27). Son las reflexiones del mismo Agustín, que rememora en el libro octavo los pasos decisivos de su conversión. Lo que se convierte es la totalidad del ser, de modo que, para que ello tenga efecto es necesario que, en el ejercicio de esta experiencia interior, se halle comprometida la centralidad misma de la realidad espiritual del hombre. No podía considerarse completa su conversión mientras su espíritu, que hace poco en el bosquecillo "deliraba saludablemente y moría vitalmente" (VIII, 19), no hubiera encontrado en el centro mismo de su espíritu la unidad de su yo. La conversión produce aquí el encuentro decisivo con el poder espiritual unificador y originario de la personalidad; y esto sucede, debido a que la conversión supone la reestructuración de la totalidad del ser en torno a un nuevo objeto bueno, ante cuya realidad el espíritu se unifica, de una nueva manera, en un orden nuevo. Es el giro total del ser, inteligencia y deseo, que de la *dubitatio* gira hacia la *securitas* (VIII, 29). Así, a la "contienda de mi casa interior", al "tumulto del pecho" (VIII, 19), a las "fluctuaciones de la irresolución" (20) –resumidas finalmente en las tinieblas de la *dubitatio*–, sucede ahora la *securitas*, es decir, la "liberación de la ansiedad", la "calma". Más allá de las precisiones y detalles de las circunstancias que rodean la conversión en el *hortulus*, el tema de la unidad fundamental del hombre se destaca nítidamente en el relato. La conversión a Dios no hubiera sido posible si el espíritu que a él se convierte no hubiera sido, a su vez, creado para él.

---

<sup>1</sup> "Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate subleuatus, consuetudine praegrauatus". De aquí en adelante, las citas de las *Confesiones* se harán señalando solo el libro, en números romanos, y el párrafo en números árabes, sin indicar el capítulo.

<sup>2</sup> La sigla BA indica la Bibliothèque Augustinienne, Desclée de Brouwer 1962; *Les Confessions* I y II corresponde a los números 13 y 14 de la colección, con introducción y notas de A. Solignac, traducción de E. Tréhorel y G. Bouissou,

Ahora la inquietud ha cesado: "porque nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti" (I, 1). Junto al sentido religioso indubitable del relato, este se halla indisolublemente entretejido a una tesis de carácter filosófico que tiene su origen en la lectura de los *libri platoniorum* de *Confesiones* VII: la conversión a Dios tiene lugar en esa realidad espiritual que constituye la esencia misma del hombre, y en cuyo interior (*intraui in intima mea duce te*, VII, 16) la *luz inmutable* de la verdad se le ha manifestado. La tesis señala entonces que el retorno a sí mismo, al *animus* como aquí generalmente se le llama, va unido al conocimiento de Dios; y se dice que ese *animus*, o *cor*, es el centro mismo constitutivo de nuestra unidad. Pero indudablemente que el proceso de conversión no ha terminado aquí para Agustín, y el libro octavo ha de señalar precisamente la culminación de ese proceso. En el libro séptimo, en consecuencia, Agustín dice haber encontrado así la certeza en la existencia de la verdad:

Y escuché como se escucha en el corazón; y no había en adelante de qué dudar: dudaría más fácilmente de mi vida que de la no existencia de la verdad, que se deja ver a la inteligencia mediante las cosas creadas (VII, 16).

Y hay efectivamente aún dudas muy poderosas acerca del modo de vida. Frente a una *voluntad perversa*, que en resumen es la voluntad "antigua" de la que surge una *costumbre* (VIII, 10), está la postergada voluntad "nueva" que se presiente cercana, junto a la certeza ya adquirida en la verdad ("ya tenía efectivamente la certeza", VIII, 11). Si la duda permanece, es que sigue presente en el ánimo la "indecisión", una "vacilación" que se expresa en una demora efectivamente vital, que en su espíritu viene acompañada de ansiedad (*aestibus*): es la *cunctatio* (VIII, 20) que él experimenta tan poderosamente en la escena del Jardín. Más allá de la duda frente a la verdad, la conversión en sentido estricto es la superación de *todas las dudas* (*omnes dubitationis tenebrae*, VIII, 29). La *dubitatio* significa entonces en este último texto "duda con respecto a la acción", mientras que anteriormente señalaba más específicamente la "incertidumbre" frente a la verdad (ver los sentidos de *dubitatio* en OLD).<sup>3</sup>

Es preciso, en consecuencia, establecer con claridad las dos circunstancias del mismo proceso de conversión que se desarrolla ante nosotros mediante la lectura de los libros VII y VIII de *Confesiones*. En el primero, la conversión a la verdad de Dios se realiza al interior del sistema filosófico proporcionado por la lectura personal de los *libri platoniorum* <sup>4</sup>. En ellos,

---

<sup>3</sup> OLD es la sigla para Oxford Latin Dictionary, Oxford 1997.

<sup>4</sup> Al interior de las sutilezas de una conversión como la de San Agustín, parece indudable que hay un lapso temporal y una diferencia de tipo existencial entre ambos acontecimientos. Se puede decir, en consecuencia, con José Oroz Reta: "Si en cierto sentido la lectura de los libros de los platónicos le han podido acercar a una concepción cristiana del platonismo, o a una concepción

la existencia de la verdad va unida al descubrimiento de la intimidad del yo, en que la verdad habita (cf. VII, 26: "Pero luego que leí entonces aquellos libros de los platónicos. . . tuve certeza de que tú existías y eras infinito. . . ; estaba en verdad seguro de todo esto, pero me sentía demasiado débil para gozar de ti"; *et passim*). En estos libros hallamos también una aceptación todavía un poco confusa de que más allá de la verdad está la bondad: *Caritas nouit eam. o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas. tu es deus meus. . .* (VII, 16). O bien la percepción de la bondad es clara, pero aparentemente sin un desarrollo inmediato mayor en la línea de lo que aquí se analiza: "Porque él mismo es Dios y lo que quiere para sí es bueno, y él mismo es el Bien mismo" (VII, 6). Este último concepto va a tener luego una importancia decisiva, puesto que gran parte del problema de Agustín está en su convicción profunda de que la contemplación de la verdad no basta, y que es preciso dar el paso a la acción, la que supone la penetración mayor de un objeto más arcano. Pero en este último giro de la conversión predominan los acentos religiosos, la presencia preponderante del Mediador de aquel Dios –asociado a la lectura de las Escrituras–, que luego después (según el orden cronológico que el mismo Agustín presenta en VII, 26: *et cum postea*) ha de tener en el acto del Jardín una importancia decisiva. En el último caso, frente a los *libri* de los filósofos, está un "códice", transformado ahora en "oráculo" (VIII, 29). Más allá de la circunstancia, que suponemos histórica, de ambos relatos, la reflexión de Agustín se vuelca constantemente hacia el establecimiento de estas dos bases, entre la razón y la gracia, que sostienen la credibilidad intrínseca del relato. Es la historia de un proceso intelectual, que culmina, mediante la razón, en la fe. A la disolución de la primera *dubitatio*, de orden intelectual, sucede el desvanecimiento de una vacilación, marcada por la duda que permanece frente a la acción; la disolución de ambos estados provienen de la lectura:

Ni quise leer más, ni era necesario: lo cierto es que al instante, con las palabras finales de este pensamiento se disiparon todas las tinieblas de mi vacilación (*dubitatio*), luego que una como luz de seguridad (*securitatis*) se infundió en mi corazón (VIII, 29).

El *tolle, lege* (VIII, 29), entonces, representa la culminación de dos lecturas decisivas, una, la de "ciertos libros de los platónicos traducidos de la lengua griega al latín", que le fueron facilitados "por medio de un hombre inflado de un engreimiento realmente desmesurado",<sup>5</sup> en

---

platonizante del cristianismo, no ha sido el neo-platonismo el que le ha conducido a la Iglesia" ("Tres lecturas y una conversión. Del *Hortensius* a la Epístola a los Romanos", en *Augustinus*, vol. XXXVII, 1992, N<sup>os</sup> 147-148, p. 264; para una revisión de diversas posiciones en este tema, ver en este mismo artículo, pp. 259-264.

<sup>5</sup> Para Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968, pp. 153-56, este hombre sería Mallius Theodorus, que pasa por ser el representante más autorizado del plotinismo en Milán. Si Teodoro le presentó estos libros, difícilmente debe haber sido de una manera

un tiempo anterior a su encuentro lectivo con el cristianismo, es decir, *priusquam scripturas tuas considerarem* (VII, 26; incluso podemos contar entre los primeros su lectura anterior, la del *Hortensio*); la otra, en la etapa final, la de los libros sagrados, representados al concluir el proceso por el texto de Romanos 13, 13 ss. Aquí, como allí, alguien también le incita a leer, si bien en este caso, al parecer bajo la imagen de un niño o niña. Quizás también en su momento aquel engreído, mientras le ofrecía un códice *de los platónicos*, le estuvo repitiendo con cierta suficiencia *toma, lee*. Y aún así, Agustín considera que fue Dios quien le "procuró" aquellos libros (*procurasti mihi*). Ahora, en el jardín, ante tales palabras (que yo no interpreto como "¡toma, lee!", sino "¡levántate, lee!", pues se había dejado caer junto a la higuera: *strau*), San Agustín interpreta que es la divinidad la que le manda abrir el libro y leer; y tal vez de un modo parecido a como aquellos otros libros alguna vez le *amonestaron a regresar a sí mismo* (VII, 16: *et inde admonitus redire ad memet ipsum*). En esas circunstancias, estos dos tipos de libros, al presidir el proceso de la conversión agustiniana, señalan a mi juicio el carácter profundamente reflexivo de su transformación interior; y esa interioridad se hace presente "comme un mouvement de transcendance", en que "L'intériorité est conversion".<sup>6</sup> Los *libros platónicos* significan la capacidad de la filosofía y, en consecuencia, de la razón; las sagradas escrituras, el poder de la revelación divina. Ambos se constituyen en verdaderos signos de la calidad eminentemente especulativa que adquieren los relatos de la conversión en los libros VII y VIII de las *Confesiones*.

II. Pero esta transformación espiritual inducida por la razón y sostenida por la fe, tiene solo verdadero sentido para Agustín en el momento en que, aceptando todas las consecuencias de este nuevo hallazgo interior, la orientación más profunda de esa alma, el timón más interior que guía el navío del ser en una dirección determinada, pasa a la acción bajo la guía de ese objeto supremo; es decir: solo hay verdadera conversión, cuando surge un compromiso ético esencial del hombre que cree con el Dios de la gracia que lo urge al bien. En esas circunstancias, hay un momento en que la historia de la conversión y de la relación con Dios deja prácticamente de ser historia, y se transforma en instante:

¿Pero dónde estaba después de tantos años, de qué íntimo y profundo lugar secreto fue llamado en un instante (*in momento*) mi libre albedrío, para que sometiera mi nuca a tu yugo suave, y mis hombros

---

inamistosa o prepotente (cf. las afirmaciones cordiales de Agustín en *De beata uita*, 1, 4). Su desacuerdo debe ser posterior.

<sup>6</sup> Estoy citando dos frases de Goulven Madec, "Conversion, Interiorité, Intentionnalité", en *Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino*, Roma 1990, pp. 12 y 13, que si bien están separadas en el texto, yo las he hecho converger por la estrecha relación que ellas presentan.

a tu carga ligera, Jesucristo, mi ayuda y mi redentor? Qué suave se me hizo el carecer súbitamente (*subito*) del atractivo de las frivolidades, y ahora era un gozo abandonar lo que tanto había temido perder (IX, 1).

En los acontecimientos que aquí se analizan, hay un nítido antes y un después. El libro noveno se inicia precisamente con la acción de gracias de un alma que, desde esta nueva orilla, siente que después de un largo proceso (como las explicaciones que le da a Simpliciano en Milán: "Le conté los rodeos de mi incertidumbre", VIII, 3), el resultado visible del nuevo estado se produjo repentinamente. A propósito de la conversión de Victorino, Agustín se había preguntado de qué modo Dios se había *dado a entender* en esa alma (*quibus modis te insinuasti illi pectori*, VIII, 4; cf. el relato de Ponticiano: *sermone insinuans*, VII, 14). La acción del verbo *insinuare* devela precisamente la idea de sinuosidad indirecta, la presencia de la actividad sugerente y alusiva de la divinidad en el corazón del hombre, y explica las demoras de Victorino en proclamarse abiertamente cristiano. El contraste es evidente cuando, luego, el mismo Victorino

dejó de tener respeto humano delante de la vanidad, y sintió pudor frente a la verdad, y de modo súbito (*subito*) e impensado le dice a Simpliciano, como él mismo solía narrar: 'vayamos a la iglesia, quiero hacerme cristiano' (VIII, 4).

Lo repentino e inopinado de la decisión de Victorino podría quizás ser explicado desde el punto de vista del espectador Simpliciano, pero evidentemente que se trata de un espectador que conoce íntimamente la historia personal del famoso retórico y su largo proceso de conversión.<sup>7</sup> Y no cabe duda, por otra parte, que la conversión a la vida de perfección cristiana de los dos "amigos del emperador", al leer la vida de Antonio, sigue el mismo modelo. Uno de ellos, "lleno súbitamente de un amor santo y de una sobria vergüenza", exhorta a su compañero, y juntos deciden dedicarse al servicio de Dios. En la escena del Jardín, finalmente, Agustín se recuerda lo que había oído decir de Antonio, que luego de una lectura del evangelio, que se le presentó casualmente, "se convirtió de inmediato (*confestim*) a tí" (VIII, 29); y la famosa escena que aquí rememoramos termina precisamente con un *statim*: "al instante". Por supuesto que tenemos el famoso antecedente del *exaiphnes* platónico: "súbitamente" tiene su *locus classicus* en *Banquete* 210e 4, que revela precisamente un corte de orden ontológico y existencial entre el proceso dialéctico, y la aparición súbita de la Idea de Belleza.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Se puede ver, además, en las demoras de esta decisión de Victorino los aspectos de lucha interior frente al numeroso grupo de sus amigos paganos. En esa perspectiva, como hace ver T. J. van Bavel: San Agustín, dice: "señala con fuerza la relación entre sacramento y humildad" ("De la Raison à la Foi. La conversion d'Augustin", en *Augustiniana* 36, 1986, fasc. 1-2, p. 25).

<sup>8</sup> En relación con este tema, me permito una referencia a dos trabajos míos: "En torno a 'súbitamente' en el *Banquete* de Platón", en *Revista Chilena de Literatura* 27-28 (1986) pp. 66-76,

Quiero decir, entonces, que esta experiencia espiritual subitánea se arraiga en una concepción precisa del objeto divino que el alma en su intimidad encuentra, y que supone entender que el Dios verdad que se descubre "más claro que toda luz y más interior que todo retiro secreto" (IX, 1), actúa en la intimidad del corazón mediante una dialéctica gradual, que solo alcanza su plena realización cuando el objeto divino interior, superando su condición de Verdad inmanente, se establece frente a la conciencia que lo encuentra en toda la radicalidad de su objetiva trascendencia. De este modo, la conversión del Jardín se muestra tan solo como un acontecimiento inicial que, en la historia de esta biografía espiritual halla su culminación en la contemplación de Ostia con su madre Mónica. Aquí los verdaderos instantes se hacen más intensos y menos temporales que nunca, y las *Confesiones*, podemos decir, alcanzan aquí su *lieu géométrique*<sup>9</sup>.

III. Pero es aquí donde está, si se quiere, la atracción de todo esto, es decir, nos hallamos ante un proceso que manifiesta una cierta condición paradójica. Quiero decir, hay aquí una fase gradual, que tiene que ver con una cierta maduración intelectual, y que supone además una creciente elevación moral que el lenguaje tradicional explica en términos de virtud. Así, el ser humano se va acrecentando en excelencia interior y bondad a medida que mejor entiende y más sabio se hace, pues se está dentro de una concepción platónica en que el saber está en íntima relación con la acción virtuosa. Pero aquí el proceso y su gradualidad están al servicio y en vistas del verdadero objetivo de la moralidad, que es, por decir así, un estado superior al que se accede mediante una comprensión súbita de algo de calidad excelsa, y en cierta manera irreductible, que es alcanzado por la mente –con posterioridad a este proceso gradual– mediante una actividad intelectual que podría considerarse una intuición. De ahí que el relato de las *Confesiones* tiene claros momentos de culminación, en que el descubrimiento epistemológico de la divinidad va acompañado de una crisis de insatisfacción moral, la que es finalmente superada por una suerte de hallazgo de superior consistencia: en medio de este acontecer de situaciones personales intensas, y más específicamente, de momentos óptimos de una vivencia intelectual de carácter intuitivo, el alma adviene a un estado de calma y seguridad antes desconocido. Esta vivencia intelectual en cierto modo depende del proceso anterior, pero es al mismo tiempo considerada metafísicamente válida en sí misma. Es entonces cuando la

---

Santiago de Chile; "La visión de Ostia: lo gradual y lo repentino", en *Augustinus* 156-159 (1995) pp. 315-318, Madrid.

<sup>9</sup> P. Henry, *La Vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de Saint Augustin*, Paris, 1938, p. 3.

crisis se resuelve, porque se supone que esa vivencia superior desemboca en la manifestación de una fortaleza moral hasta ese momento desconocida en esa alma.

En esta perspectiva, el coloquio de Ostia representa la coronación de todos los esfuerzos anteriores, como aquel en que se sintió amonestado a volver a sí mismo y entrar en su interior guiado por Dios (VII, 16). En aquellos esfuerzos, es verdad, hubo elevaciones y caídas; de hecho se puede decir que pudo contemplar los inteligibles de Dios, pero fue incapaz de fijar en ellos la agudeza de su mirada: *aciem figere non eualui* (VII, 23). Ahora bien, el ascenso a Dios tiene un conocido itinerario dialéctico: una elevación gradual (*gradatim*, IX, 24) desde la creación corporal hacia el interior, desde donde la mente se vuelve para trascender hacia lo divino. La divinidad permanece en una eternidad en que "la vida es sabiduría" (se cita en este contexto a Plotino, *Enn.* 5. 8. 4, 36), puesto que para el Verbo, vivir, es vivir sabiamente. La gradación discursiva ha permitido, a lo largo de este período de la vida de Agustín que culmina en la llamada visión de Ostia, un ascenso gradual en busca de la eternidad. Se está todavía en el tiempo, pero en el habla discursiva y en el deseo ambos se acercan a la eternidad (*et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis*, IX, 24): lo que está más allá del discurso solo se toca; "apenas" (*modice*), que podría también interpretarse en un sentido más temporal (*moderatus*: 'fairly short, brief', OLD). Lo que se toca apenas "con un empuje total del corazón", es "la sabiduría eterna que permanece sobre todas las cosas" (IX, 25).

En la ocasión anterior a la escena del Jardín, que he mencionado más arriba (VII, 23), mediante un esfuerzo ascensional semejante pero incompleto, había logrado *llegar* hasta "lo que es" (*id quod est*), es decir, hasta el ser mismo inteligible "en el golpe", o bien "al interior de un impacto" (*in ictu*) que produce una visión intimidante (*in ictu trepidantis aspectus*). El resultado ha sido más cercano al pánico y la ansiedad que a la deseada calma.

Pero en la experiencia de Ostia, San Agustín deja en claro que esa sabiduría eterna se *toca*, como lo dirá en el párrafo siguiente (25) "por un pensamiento rápido" (*rapida cogitatione*), no como anteriormente, que se *llega* en el choque de una mirada temblorosa. La dialéctica conversacional, entonces, en el nivel de interioridad que se alcanza entre la madre y el hijo en Ostia tiberina, es parte de la gradación indispensable para llegar al nivel superior de compenetración con el objeto inteligible, que aquí es, en su penúltima etapa, la sabiduría eterna. Se está aquí propiamente en el radio de acción de la *cogitatio*, que designa en este caso la calidad superior del acto de pensar cuando este se ejerce sobre el objeto superior del pensamiento que es el Ser. Es parte de un proceso muy bien ejemplificado en el discurso de

Sócrates en el *Banquete* de Platón (209e-211c). Para llegar a la Belleza tenemos que acceder antes al "mar de Belleza" (210d), para luego por ahí captar, en forma súbita, lo Bello en sí, cosa que se poseerá finalmente, una vez que, como de a peldaños se haya procedido antes por un ascenso continuo (211b-c). La tradición neoplatónica indudablemente afinó estos datos, que aquí Agustín con mucha pertinencia utiliza para explicar el acontecimiento central de su historia personal. Nuestro esfuerzo está más precisamente en analizar estos aspectos personales, que en referir sus fuentes; aquí la historia se detiene en la eternidad, y, para llegar a ella, ha descubierto en la conversación que la vida eterna del Verbo es vida sabia, y que esta es sabiduría eterna. La aprehensión de la eternidad, en esas circunstancias, está unida a la comprensión de esta al interior del elán de vida divina. Agustín y Mónica han puesto en el diálogo al Verbo, ya que lo han redescubierto en las criaturas; pero al volver al interior ("y comenzamos a elevarnos interiormente incluso más", IX, 24), lo entienden como vida y sabiduría. Hay que llegar allí: pues la eternidad no es un mero concepto, sino la participación en un tipo de vida a la que solo se puede acceder, "si hubiera alguien" capaz de "silenciar el tumulto de la carne. . . y el alma misma guardara en sí silencio, y se trascendiera a sí no pensando en sí" (*Si cui sileat. . . et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando*, IX, 25).

La dialéctica ascendente, que en el caso de la contemplación de Ostia es *a dos*—puesto que es dialógica— conduce desde el tumulto de las cosas al silencio, en que todo lo creado finalmente calla "y solo habla el <Verbo> no por ellas, sino por sí mismo" (IX, 25). Eso estaban conversando (*dicebamus*, IX, 25) entre ellos; y añaden (me permito hacer varios cambios de puntuación a la edición de M. Skutella, reeditada en BA; la versificación tiene solo un objetivo pedagógico):

*. . . sed ipsum quem in his amamus,  
ipsum sine his audiamus:  
sicut nunc extendimus nos,  
et rapida cogitatione attigimus  
aeternam sapientiam super omnia manentem.*

sino que al mismo a quien amamos en estas cosas,  
a ese mismo lo escuchemos sin ellas:  
Así fue como entonces prolongamos nuestro esfuerzo  
y alcanzamos, en un pensamiento fluyente,  
la sabiduría eterna  
que permanece más allá de todas las cosas.

Eso que permanece más allá podría ser lo irreductible. *Extendimus* lo considero un pretérito perfecto, en relación con *attigimus* (de los manuscritos EMOZ<sup>2</sup>m), una línea más abajo, que prefiero al *atingimus* de Skutella. El *nunc* en el pasado equivale a "en el tiempo mencionado", "en ese entonces". La "prolongación" o "extensión" se realiza mediante el esfuerzo de un pensamiento: *cogitatio*, que actúa con rapidez (*rapida cogitatione*), pero cuyo sentido profundo, me parece, alude a un fluir, a "a flash of mental energy", como traduce H. Chadwick<sup>10</sup>. La preposición *super* (que nos recuerda a *epékeina*, 'más allá') está indicando que la *sabiduría eterna* que se alcanza con el pensamiento es un equivalente al Bien; se ha logrado superar la realidad del mundo inteligible en un supremo esfuerzo de trascendencia.<sup>11</sup> De ahí que el coloquio de Ostia se convierte en la contemplación o la visión de Ostia, cuya calidad no tiene paralelo con el proceso discursivo que le ha precedido (cf. *et substrahantur aliae visiones longe imparis generis*, IX, 25), y se revela como el momento culminante de la vida espiritual del Agustín de las *Confesiones*. Llegados a esa visión suprema, ambos profieren un deseo de lo profundo del alma:

*si continuetur hoc et substrahantur  
aliae visiones longe imparis generis!  
et haec una rapiat et absorbeat et recondat  
in interiora gaudia spectatorem suum:*

¡Ojalá esto se prolongara, y se alejasen  
las otras visiones de un tipo muy inferior!  
y que esta sola <visión> arrebate y absorba y sumerja

---

<sup>10</sup> *Saint Augustine Confessions*, Oxford 1991, p. 172; dice en su nota, : "Plotinus I. 6. 15. ss. speaks of the soul's shock in the experience of awe and delight in its ascent to the Good". El OLD pone como primera acepción de "rapidus": "(of rivers, etc.) Flowing so violently as to carry along anything in its path, strong flowing; (sim., of winds, storms)". Su segundo sentido es "Swiftly moving, rapid, quick".

<sup>11</sup> Un breve examen de algunos aspectos de la visión plotiniana de la eternidad (Enn. III, 7. 5 ss.), pueden ser de utilidad para una mejor comprensión de estos momentos decisivos de Ostia. El Ser eterno, que es Dios, permite que a la eternidad también se le llame Dios; ella es como el ser inmovible, que es idéntico, y a tal punto asentado en la vida que, prácticamente se puede decir que la eternidad es "vida que es ya sin fin. . ." (III. 7. 5. 25-26). En este sentido, la eternidad se puede identificar con la substancia inteligible, y en sentido estricto, el hombre puede participar de la eternidad mediante su inteligencia, y puede contemplar la eternidad con lo que hay en él de eterno. Pero además, esta naturaleza, que es eterna: está alrededor del Uno y procede de él y está dirigida hacia él y en nada se aparta de él, sino que permaneciendo siempre alrededor de él y en él, vive también de acuerdo con él (III. 7. 6. 2-4).

Y así, comentando a continuación a Platón ("la eternidad que permanece en unidad", *Timeo* 37d), Plotino sugiere que la eternidad es además: la vida del Ser del mismo modo alrededor del Uno (III. 7. 6. 7-8).

en gozos interiores a quien la contemple.

Y, al interior de ese deseo relacionado con la posesión de la *sapientia eterna*, ahora, mediante una reflexión y una analogía, concluyen que la vida eterna ha de ser semejante a aquel *instante de comprensión* único que ellos han estado experimentando:

ut talis sit sempiterna uita,  
quale fuit hoc momentum intelligentiae cui suspirauimus.  
nonne hoc est *intra in gaudium domini tui?*

Porque la vida eterna podría ser de una calidad semejante a lo que fue este momento de comprensión por el que estuvimos suspirando.  
¿No es este acaso el significado de *entra en el gozo de tu Señor?*

El *ut* de nuestra frase concierda con el *quale*; y su sentido es cercano a "<Por>que...cual como" (quizá como OLD B5). El *momentum intelligentiae* ("cet instant d'intelligence", BA *Confess.* 121), es precisamente lo que se ha alcanzado mediante una *rapida cogitatione*, y es lo que representa la capacidad máxima del pensamiento en su etapa dialéctica final: aquí se concitan la instantaneidad del acto con la fuerza fulminante del *momentum*. Todo esto sucedió "en aquella conversación en la ventana" (IX, 29), en que el estilo de Agustín alcanza, como quizá en ningún otro paso de las *Confesiones*, el ritmo de la sintaxis plotiniana.

IV. Al llegar al libro décimo, queda en claro que San Agustín, mientras reflexiona sobre su conversión, ha impreso en ella una figuración evolutiva, un empuje ascensional que ha culminado con una visión compartida desde la ventana de la casa de Ostia. Todo lo que viene a continuación en la obra se ha de alimentar en ese instante. El libro se abre con un deseo que expresa una seguridad: mediante palabras del Apóstol, y que enfatiza su credo platonizante: "Que te conozca, tú que eres conocedor mío". Que pueda 'conocer del mismo modo que soy conocido' (I Corintios 13, 12). Probablemente en estrecha relación con la visión anterior, la primera parte del versículo 12 decía: "Vemos ahora por espejo y en enigma, pero entonces veremos cara a cara". Mas indudablemente que el espacio inteligible en el que él se ha conocido a si mismo, y en el que él ha podido, finalmente, y por un instante, aprehender la eternidad de Dios, es el "abismo de la conciencia humana". Allí el alma se hace manifiesta a Dios, así como Dios a ella –en cuanto que 'sí mismo'– se ha manifestado. De aquí en adelante, no hay nada propiamente circunstancial que decir a propósito del devenir de la vida de Agustín,

sino que la propia interioridad irrumpe como el centro del relato; el *corazón*, "donde yo soy quien quiera que soy", es decir, "la persona que soy". Porque ahora el lector, piensa Agustín, quiere saber "qué soy yo interiormente" (X, 4). Y resulta que al presente ese es el verdadero "beneficio", la "recompensa" (*fructus*, X, 6) "de mis confesiones": ellas se hacen no solo delante de Dios, sino también de los creyentes.

La poderosa intuición de la eternidad guía ahora el relato. Dios –que está en el interior– es el *padre* "que vive siempre", y que "está conmigo incluso antes que yo estuviera contigo" (X, 6): es decir, Dios es el sustento de la existencia. Pero es, además, el fundamento del conocimiento de sí, "porque lo que sé de mí mismo, lo sé porque tú me iluminas. . ." (X, 7). Y este conocimiento de sí tiene indudables consecuencias morales, tal como ya el maestro Sócrates lo hubiera advertido cabalmente. Ahora *pater* adquiere las características del Bien. Después de Ostia, el libro entero de las *Confesiones* se reagrupa en torno a una interioridad plenamente consciente de su vecindad con lo divino, y de acuerdo con una nueva conciencia moral en que el hombre entiende plenamente el *haber sido hecho para Dios* (I, 1). La substancialidad misma del relato se vuelca hacia el sí mismo, en que la *conscientia* ocupa el lugar decisivo: "Te amo, Señor, no con una conciencia dudosa, sino cierta" (X, 8). Es la *conscientia humana*, que adquiere características de *abisal* cuando el sí mismo se vuelve consciente de estar "manifiesto" a Dios (X, 2). La conciencia, entonces, en cuanto que "claro conocimiento de lo que se tiene en el fondo de sí mismo" (Blaise, 202),<sup>12</sup> equivale aquí a una *certeza íntima* del espíritu humano en la realidad de su propia condición, cuando este mismo espíritu es iluminado por la divinidad: allí donde el alma es iluminada por aquello que el espacio es incapaz de abarcar: *ubi fulget animae meae quod non capit locus* (X, 8). La conciencia es, así, el lugar de lo que no tiene lugar, y el espacio inteligible de la criatura temporal, en donde la realidad de otra manera inasible de Dios, está presente: por eso es *conscientia*; una realidad además de carácter intensional, pues la presencia de Dios en ella hace que ella misma tienda por naturaleza hacia él. Allí se hallaba, podemos decir, la sabiduría eterna en que el hijo y la madre descubrieron el brillo pasajero de la eternidad divina. Lo que sucedió delante de Dios, *coram te in confessione*, se desea al presente realizar por escrito *coram multis testibus* (X, 1). Desde allí, en consecuencia, y en esas perspectivas se rehace en *Confesiones* X, 8-11 la escena de Ostia tiberina, que ahora se encamina hacia el discurso sobre la memoria en X, 12 ss.

---

<sup>12</sup> Blaise, es A. Blaise, *Dictionnaire Latin-Français des Auteurs Chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954.

Lo que antes se tocó *toto ictu cordis* (IX, 24), se sugiere ahora cuando dice: "golpeaste mi corazón con tu Verbo, y te amé" (X, 8); (cf. OLD, p. e. "to strike forcibly, to strike with lightning . . . (of light and sound, etc.) to impinge upon, strike (e.g. the senses)"). Nuevamente toda la creación habla al hombre interior, mostrando su contingencia y su capacidad de señalar a su creador; y se hace ver ahora con fuerza la superioridad del que interroga, del espíritu del hombre que juzga acerca de las cosas: "Pero mejor es esto interior", es decir, la realidad del espíritu que trae a presencia todo lo creado (X, 9). Y allí, solo reconocen a Dios quienes recibiendo (*acceptam*) su voz del exterior (*foris*), la comparan en el interior (*intus*) con la verdad; pero estas señales sensibles del universo permanecen mudas para quienes simplemente las interrogan, pero hablan para quienes las juzgan (ibid.). En esas circunstancias:

a decir verdad, la creación habla a todos, pero es entendida por quienes, luego de recibir de fuera su voz, la comparan con la verdad del interior (X, 10).

En referencia a estos textos se ha hablado de una "prueba agustiniana de Dios" (p. e. BA, *Les Confessions*, pp. 556-7, si bien se matiza luego afirmando que "ainsi la preuve s'efface devant la contemplation. . ."); tengo para mí que Agustín, en la perspectiva en que hemos colocado estos textos, rememora más bien una constatación existencial de la divinidad, fundamentada, en este caso, en su *certa conscientia*. Así entonces podemos hablar –con BA, p. 557– de "une lecture quasi immédiate de l'existence de Dieu". Esta lectura ha sido posible en la perspectiva de Ostia, y es antes que nada la base de sustentación profunda de lo que él considera que es el "fructus" de sus confesiones. Es el testimonio de un itinerario personal hecho ahora manifiesto, como veíamos, *coram multis testibus* (X, 1); una historia al presente desprovista de las incidencias del hoy de la historia, y reducida a la esencialidad de una alma que ha encontrado a Dios. Son sus lectores, por tanto, los que "quieren indudablemente escuchar, mediante mi confesión, lo que yo soy interiormente" (X, 4); así, entonces, como él mismo lo reitera varias veces: *indicabo me talibus*; como interpreta H. Chadwick (p. 181): "to such sympathetic readers I will indeed reveal myself" (X, 5). Antes de volverse, en la interioridad del *abismo de la conciencia*, en busca de la memoria, en paralelo con la búsqueda de Dios se le revela una vez más cuál es el medio para llegar a Dios, que no es otro que una elevación a Dios por el alma, y un hallazgo de la trascendencia en su interior:

ascenderé hasta él por medio de mi misma alma; trascenderé la fuerza por la que me hallo adherido a mi cuerpo y lleno vitalmente su estructura. No encuentro con esa fuerza a mi Dios. . . es otra fuerza. . .(X, 11);

Esa fuerza es el yo, esa alma única, ese *animus* que se revela claramente, y mediante el que Agustín se dispone a iniciar su indagación sobre la memoria. Pero para alcanzar a ese

Dios que es "vida de la propia vida" (X, 10: *Deus autem tuus etiam tibi uitae uita est*), es preciso trascender incluso ese poder.

V. Mediante la memorización de su propia vida, San Agustín había logrado *confesar* su propio desarrollo espiritual y mostrar los pasos de su conversión desde sus primeras lecturas del *Hortensio*, luego la de los platónicos, y las sagradas escrituras. Su *confesión* había resultado siendo finalmente, al mismo tiempo, un recuento de su propio progreso como ser moral. Por la memoria se habían revelado también las angustias de un alma cercada por la duda y la indecisión. La conversión había recorrido un largo rodeo; en el Jardín y en Ostia se consolida la historia de una transformación espiritual con el hallazgo y la posesión –hasta donde ello era posible– del objeto divino. Creo de alguna manera haber dado razones para entender ese progreso espiritual como un verdadero análisis ético, por parte de Agustín, acerca del hombre y sus posibilidades de perfección moral. Mi intención aquí no es hacer un análisis de la memoria en las *Confesiones*, sino referirme brevemente a las razones que yo creo decisivas para su larga aparición en la obra. Estamos nuevamente de vuelta de Ostia Tiberina; y de vuelta, más lejos aún, del recuerdo por escrito de las vicisitudes de toda una vida. De aquí ha surgido una verdad –tanto filosófica como religiosa– que es fruto de una experiencia espiritual nacida de la razón y de la fe: El Dios que adviene al espíritu es el poder integrador de ese mismo espíritu que lo encuentra; Dios adviene como manifestándose en el *cor*, porque si bien Él estaba, permanecía sin ser descubierto; pero para llegar, ha de advenir mediante una búsqueda que tiene por resultado el redescubrimiento verdadero del yo espiritual; porque el yo espiritual solo alcanza su verdadera presencia y dimensión existencial gracias a la intimidad con su origen: solo así el espíritu es plenamente uno, y, por tanto, alcanza su total integridad.

Lo relacionado con la memoria y el tiempo, entonces, lo considero un tema anexo, que puede ser objeto de un estudio en paralelo. Me limitaré al presente a comentar lo siguiente. San Agustín ha de mostrar cómo se encuentra a Dios mediante la memoria de la que Dios es origen y está en el origen; la memoria, en tanto, funciona en el tiempo, de modo que la aparición de Dios en ella expresa, por decir así, la inmersión de la memoria en la unidad del espíritu y, consecuentemente, en la eternidad, en cuanto vida suprema. Quiero decir, la memoria se asoma así a la eternidad mediante el Dios de la memoria, que es el Verbo (cf. XI, 6 y 7). Y el Verbo vive en coeternidad con el Padre; y si es a través de las criaturas, recordamos entonces mediante el Verbo que las crea: de allí la presencia en nosotros de una *admonitio* y una *cogitatio*. Se revela luego en el libro XI que ese "Dios" de la memoria es el Dios que crea y *habla* a través de su Verbo, que es Cristo. Más que conversión, es ahora el tiempo de la

reconversión al Creador con la ayuda de la misma razón, esfuerzo que se inicia en X, 12. Se empieza a entender así cómo las *memorias* de Agustín alcanzan en las *Confesiones* la categoría de verdadero recuerdo: el conjunto de lo recordado son el verbo retrospectivo de Agustín, y se señala en este el escenario de su encuentro con Dios. De este modo, la memoria reconstruye una teoría del *animus* que lleva desde la mismidad hacia la vida; y de la vida a la vida feliz, que es, en último término, un *gaudium de ueritate* (X, 33).

Así se ha develado a los ojos del lector la historia de una vida; también los días de Agustín han pasado por el Dios en que el "sumo ser y el vivir sumo se identifican" (I, 10). En cuanto que biografía, las *Confesiones* han hecho manifiesto que la vida del hombre alcanza su verdadera significación en la conversión del espíritu humano a su creador. La conversión ha convocado hasta tal punto a todas las fuerzas vitales de su espíritu, que el nudo mismo de su ser se halla comprometido íntimamente en la estructuración de un orden nuevo de existencia. En este ser transparente a Dios que siempre debió ser el hombre, es preciso rehacer, por la conversión, una diafanidad humana en que Dios se hace a su vez claro y manifiesto al hombre. Ese es el sentido de su confesión: "Y ciertamente, Señor, a tus ojos está desnudo el abismo de la conciencia humana. ¿Qué podría estar oculto en mí, incluso si no quisiese confesártelo? Porque estaría escondiéndote a ti de mí, no a mí mismo de ti. . . quienquiera entonces que yo sea, Señor, soy manifiesto para tí" (X, 2). En esas circunstancias, lo que podríamos llamar conciencia moral no es propiamente la base de la moralidad humana, pues la eticidad del hombre se funda en último término en esta más primordial conciencia que, fundamentalmente, no dice nada sino que es y existe como un sí mismo. Es en este sí mismo, o *cor*, en cuanto espacio privilegiado de encuentro con la divinidad, donde el ser humano halla la perspectiva y la capacidad para vivir una vida de calidad superior. Una vida quizá demasiado excelente para un hombre (como diría Aristóteles: *Ética Nicomáquea* X 8, 1177<sup>b</sup> 27-28), que solo podría vivirla no en cuanto que hombre, "sino en cuanto que algo divino existe en él".

Oscar Velásquez

Universidad de Chile

Pontificia Universidad Católica de Chile

Publicado en *La Filosofía Medieval*, edición de Francisco Bertelloni y Giannina Burlando, (24) Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Editorial Trotta Madrid 2002, pp. 21-37.