

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

**Los diálogos en la trayectoria
intelectual y filosófica de Agustín**

Diana Marcela Sánchez Barbosa

Bogotá, 22 de julio de 2013

Diana Marcela Sánchez Barbosa

**Los diálogos en la trayectoria
intelectual y filosófica de Agustín**

Trabajo de grado dirigido por el profesor Alfonso Flórez,
como requisito parcial para optar al título de Magister en Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Filosofía
Bogotá, 22 de julio de 2013

Hombre de grande esperanza es quien continuamente progresa en el conocimiento de la verdad hasta el último día de su vida para que añadiendo progresos a progresos, sea digno de llegar a la perfección y no de ser castigado.

Agustín, *Ep.* 226

Tabla de contenido

Agradecimientos, 13

Abreviaturas, 14

Introducción, 15

1. Agustín, su vida e influencias, 19

1. 1. Virgilio y las primeras letras, 20

1. 2. Cicerón y la retórica, 30

1. 3. El maniqueísmo, 44

1. 4. Ambrosio y la comunidad cristiana, 54

2. Los *diálogos*, 68

2. 1. *La vida feliz*, 73

2. 2. *Contra los académicos*, 81

2. 3. *Del orden*, 88

2. 4. *Los Soliloquios*, 96

2. 5. *La dimensión del alma*, 103

2. 6. *El maestro*, 109

3. *El libre albedrío* y las *Confesiones*, preparación y culmen del proyecto dialogal de Agustín, 116

3. 1. *El libre albedrío*, 116

3. 2. *Confesiones*, 135

Conclusiones, 152

Bibliografía, 158

Agradecimientos

*A Alfonso Flórez por compartir conmigo su sabiduría y brindarme su amistad;
a mi familia por creer en mí;
a Edith por acompañarme siempre.*

Abreviaturas de las obras citadas

En las notas se han utilizado las siguientes abreviaturas para las obras de Agustín:

<i>Cartas</i>	<i>ep.</i>
<i>Confesiones</i>	<i>conf.</i>
<i>Contra los Académicos</i>	<i>c.Acad.</i>
<i>Del Orden</i>	<i>ord.</i>
<i>El libre albedrío</i>	<i>lib.arb.</i>
<i>El maestro</i>	<i>mag.</i>
<i>La Ciudad de Dios</i>	<i>civ.Dei.</i>
<i>La dimensión del alma</i>	<i>quant.</i>
<i>La Trinidad</i>	<i>Trin.</i>
<i>La utilidad de creer</i>	<i>util.cred.</i>
<i>La vida feliz</i>	<i>b.vita</i>
<i>Las retractaciones</i>	<i>retr.</i>
<i>Los soliloquios</i>	<i>sol.</i>
<i>Réplica a Fausto, el Maniqueo</i>	<i>c.Faust.</i>

Otras abreviaturas:

Cicerón Marco Tulio	
<i>Cartas a Quinto Cicerón</i>	<i>ad.Q.Fr.</i>
<i>Disputaciones Tusculanas</i>	<i>Tusc.</i>
<i>Sobre el orador</i>	<i>de Orat.</i>
<i>Sobre los deberes</i>	<i>Off.</i>
Virgilio	
<i>Eneida</i>	<i>Aen.</i>

Introducción

Después de algo más de quince siglos, el pensamiento de Agustín continúa generando interés entre los estudiosos de diferentes ámbitos del conocimiento. Filósofos, teólogos e historiadores vuelven una y otra vez sobre su obra, buscando en ella lo que hace de este hombre uno de los más influyentes del mundo occidental. Esta no es una tarea sencilla, pues los escritos que conservamos, que el mismo Agustín se ocupó de catalogar y revisar en las *Retractaciones*, superan con mucho los de cualquier otro escritor de la Antigüedad, además, la variedad de temas tratados, la diversidad de géneros literarios que adoptó, la influencia que en vida ejerció en diferentes ámbitos del cristianismo y su contribución a la transmisión de la cultura de la Antigüedad constituyen algunos de los elementos que hacen que su pensamiento continúe siendo objeto de estudio y, al mismo tiempo, generan una inmensa dificultad para el lector contemporáneo cuya comprensión del mundo, del cristianismo, de la filosofía y principalmente del trabajo intelectual resultan aparentemente distantes de la cultura de la Antigüedad.

De este modo resulta fundamental considerar cuál es la mejor manera de acercarse a la ingente obra de Agustín para lograr una comprensión correcta, que se ajuste a las notas determinantes del pensamiento de su autor. Así, el propósito de este trabajo es considerar la obra dialogal de Agustín y para ello se utilizarán los principios y las pautas de lectura que él estableció en orden a realizar una interpretación adecuada de la Sagrada Escritura pero que, a nuestro juicio, deben ser utilizados en sus propios trabajos. Estas indicaciones que aparecen en obras como las *Retractaciones*, las *Confesiones* y en sus primeros escritos, concretamente en los *diálogos*, permiten hacer una articulación más reflexiva de los temas que se presentan, un seguimiento más cuidadoso del progreso que el autor experimentó en el desarrollo de los mismos y, en general, una lectura más fiel de su obra. En este punto es importante decir que a pesar de que *Sobre la Doctrina Cristiana* es la obra en la que Agustín expone con mayor detalle los principios de exégesis bíblica, esto es, el modo de proceder adecuado para aproximarse e interpretar la Escritura, en este

trabajo no se la considerará, pues sin desconocer su importancia, excede el propósito de esta investigación que se limita a examinar la obra dialogal de Agustín. Del mismo modo hay que señalar que las *Retracciones* son una obra de referencia para la elaboración del presente trabajo en la medida en que son consideradas por su autor una guía de lectura donde presenta una serie de orientaciones en las que pone de relieve los aspectos destacados de sus escritos y también corrige lo que resulta inapropiado o incorrecto.

Un acercamiento a la obra de Agustín, especialmente a sus escritos tempranos, exige del lector una mirada cuidadosa de la vida de su autor y los movimientos que hay en ella, pues estos también constituyen piezas fundamentales en la comprensión de la composición y la articulación de su obra. En este sentido hay que hacer notar que a pesar de que el evento fundamental en la vida de Agustín es su conversión, esto no sólo no excluye, sino que implica que personas, situaciones y circunstancias hayan ejercido una influencia importante en su vida y su pensamiento. En este orden de ideas hay que precisar que así como entre la vida y la obra de Agustín existe un correlato, así también sucede respecto del modo en el que escribe y los temas que presenta, de manera que no es producto de la casualidad, ni por un simple formalismo que Agustín escriba de un determinado modo, para después abandonarlo y pasar a utilizar otro estilo de escritura, pues esto tiene una relación directa con sus intereses y las cuestiones de las que se ocupa. Ejemplo de esto es lo que acontece al inicio de su carrera cuando, pocos meses después de su conversión, comienza a componer sus primeros escritos utilizando el género dialogal, para años después, abandonar dicho estilo y pasara a redactar exclusivamente tratados y comentarios si se considera la obra polémica motivada por las circunstancias.

Teniendo en cuenta lo anterior, se propondrá una lectura de los primeros escritos de Agustín, esto es, de sus diálogos, tomando en cuenta aspectos fundamentales que, a nuestro juicio, se han dejado de lado en muchas interpretaciones contemporáneas. En primer lugar, se realizará una caracterización del hombre Agustín en la que, siguiendo el itinerario que él mismo presenta en las *Confesiones*, se considerará con particular detalle el influjo de la cultura, el medio y la educación que recibió, donde

son figuras centrales Virgilio, Cicerón, el maniqueísmo y Ambrosio de Milán, pues en los diálogos se pone en evidencia que el hombre que tan sólo unos meses antes había decidido convertirse, continúa teniendo en mente todos los avatares que hicieron parte de su trayecto hasta llegar de modo definitivo al cristianismo y cuyas etapas centrales están determinadas por su educación clásica, la lectura del *Hortensio* y su formación como orador, su asociación con algunas comunidades y su nueva interpretación y comprensión tanto de la Sagrada Escritura, como de la vida del cristiano.

En segundo lugar, se llevará a cabo una consideración de los diálogos, pues es necesario hacer un estudio de cada uno de ellos para poder acceder a una comprensión del conjunto, esto en razón de que es preciso tener una mirada completa para entender el objetivo, el sentido y el lugar que ocupan en el pensamiento de Agustín. Ahora bien, se hará una exposición cronológica de los diálogos teniendo como criterio no el orden en el que comenzaron a ser compuestos, sino su culminación, esto es, *La vida feliz*, *Contra los académicos*, *Sobre el orden*, *Los soliloquios*, *La dimensión del alma*, *El maestro*, *Sobre el libre albedrío* y *Confesiones*. La presentación no tiene el carácter de sinopsis, sino que conservará un enfoque comprensivo, por lo que se hará énfasis en ciertos elementos tanto de la composición a nivel formal, como de su contenido. En este sentido es necesario señalar que la exposición de *El libre albedrío*, así como de las *Confesiones* tendrá un carácter diferente al de los demás diálogos. Además de presentar su programa, temas, y notas distintivas se pondrá de manifiesto, en el caso de *El libre albedrío* cuál es su lugar en el proyecto dialogal agustiniano, lo cual, en este caso, tiene que ver con el hecho de que el diálogo vuelve sobre las cuestiones centrales que se consideran en los demás diálogos entrando precisamente en *diálogo* con ellos y, al mismo tiempo funciona como obra preparatoria para las *Confesiones*. En el caso del segundo, la presentación se centrará en aquellos elementos que nos permiten afirmar que la obra es el culmen del proyecto dialogal de Agustín, constituyendo el lugar en el que el autor presenta los preceptos para la correcta lectura e interpretación de los diálogos.

Ahora bien, el diálogo no es un género filosófico abstracto que Agustín utilice para exponer unos contenidos. El diálogo está al servicio de unos temas, unos desarrollos específicos y se presenta en un medio muy particular, pues de no contar con unos contextos, personajes, ambientes y determinaciones adecuadas no cumpliría con el propósito para el que fue compuesto. En este orden de ideas, es preciso señalar que el conjunto de los diálogos acusa una estructura interna que no está dada simplemente por el orden de su composición sino que responde a una determinación hermenéutica e interpretativa cuya orientación está dada por la consideración de las *Confesiones* como último diálogo y por ello, en cierto sentido, culminación de la obra y del proyecto dialogal de Agustín. De este modo, podemos constatar que el diálogo no sólo es el género que Agustín adoptó en razón de la importante influencia que todavía ejercía en él la obra de Cicerón y de toda la tradición clásica, sino que vuelve sobre el diálogo porque este género le permite llevar a cabo un proyecto filosófico que está enmarcado en una búsqueda de la verdad en la que el mismo Agustín está involucrado como uno de los interlocutores y en el que el ámbito comunitario es determinante para que la investigación se lleve a cabo.

1. Agustín, su vida e influencias

Gracias a las *Confesiones*, a las *Retractaciones* y a algunas otras obras conocemos el itinerario vital, espiritual e intelectual de Agustín. Presentaremos a continuación algunos aspectos vinculados con dicho trayecto teniendo en cuenta, por un lado, la exposición que hace Agustín de ciertos eventos de su vida en el contexto de la alabanza de Dios, la manifestación de la fe y el reconocimiento de sí mismo como pecador y de este modo, de la necesidad de Dios para acceder a la verdad y a la vida feliz, todo ello de conformidad con las *Confesiones*, pues de acuerdo con su autor, la obra “trata de mí desde el libro primero hasta el décimo; en los tres restantes trata de la Sagrada Escritura desde aquello: *en el principio Dios creó el cielo y la tierra*, hasta el descanso sabático” (*retr.* 2, 6, 1); por otro lado, atenderemos al esquema de la educación que recibió Agustín considerando, de modo especial, a los pensadores y movimientos que estudió y que por su propio testimonio juzgamos que ejercieron una cierta influencia en su pensamiento y en su proyecto vital.

Sabemos que Agustín nació en el año 354 en una provincia romana del norte de África, en el seno de una familia compleja. Su padre fue un hombre pagano que al final de su vida se convirtió al cristianismo; respetado en su comunidad por ostentar el oficio de decurión, será recordado por su hijo por su carácter fuerte y por los grandes sacrificios que realizó para proveerle la educación clásica que constituiría la base de su próspera carrera. La madre de Agustín fue una mujer amorosa, prudente y con creencias arraigadas; desde muy temprano sembró la semilla del cristianismo en su hijo, así como ella misma la había recibido desde pequeña al pertenecer a una familia católica de Tagaste. Mónica se preocupó siempre por educar a sus hijos cristianamente, así como de acompañarlos, no sólo a Agustín, sino también a Navigio y a su hija menor cuyo nombre desconocemos.

En Tagaste, los primeros años de vida de Agustín transcurrieron como los de cualquier niño de la época, entre los juegos infantiles y el aprendizaje de las primeras letras. Agustín nos dirá en las *Confesiones* que recuerda muy poco de su infancia; sin embargo, dedica páginas enteras al tema de la educación y a señalar cómo el

aprendizaje estaba acompañado de crueles castigos, que llevaban consigo el peso de la vergüenza y de la humillación. Nos dirá también que muchos de estos castigos no tenían que ver con algún tipo de incapacidad, sino con el hecho de que en ese momento prefería el juego a las actividades escolares (*cf. conf. 1, 9, 14*). No le agradaba el estudio de las letras y le molestaba que lo obligaran a aprenderlas; el niño Agustín no veía ningún propósito en ello y tampoco veía claridad en aquellos que le enseñaban, de hecho, estaba seguro de que no sabían en qué aplicaría aquello que estaba forzado a aprender (*cf. conf. 1, 12, 19*). Con todo, desde pequeño, Agustín demostró grandes habilidades para expresarse en su lengua materna y recordará en las *Confesiones* que llegó a ganar un premio en la escuela por pronunciar en prosa el discurso de Juno “irritada y dolorida porque no podía alejar de Italia al rey de los troyanos” (*conf. 1, 17, 27*).

1.1. Virgilio y las primeras letras

La escuela y los estudios pusieron a Agustín en contacto con los más destacados representantes de la lengua y la cultura materna y es gracias a esto que llegó a sentir gusto por las letras latinas y a interesarse por algunos de los más destacados representantes de estas, de los cuales podemos destacar a Virgilio, de quien nos dirá, refiriéndose a la alta estima en que se tenía al poeta latino, que “no sólo no había cometido nunca un error, sino que jamás había escrito un solo verso que no fuera admirable” (*util.cred. 7, 16*). De este modo vamos a referirnos a Virgilio, su obra y al vínculo que Agustín entabló con el poeta haciendo notar algunos de los matices de dicha relación para poder caracterizar los diferentes momentos y determinaciones de la misma.

Agustín estará familiarizado con las obras de Virgilio desde su infancia. Siente especial fascinación por las historias sobre Troya y la trágica suerte de Dido que el poeta narra en la *Eneida*, obra que, para muchos, estará presente, de diversas formas, en el pensamiento de Agustín, ya sea como material para los ejercicios escolares,

como recurso literario para ilustrar o esclarecer algún tema que podría resultar oscuro y de difícil comprensión para la audiencia o el lector, como el interlocutor que le permitiría refutar costumbres y creencias de la tradición latina o para continuar progresando en sus propias ideas. En todo caso, es importante señalar que como cualquier hombre educado en la lengua latina, Agustín conocerá no sólo la *Eneida*, sino también las *Églogas* y las *Geórgicas*, obras que volverán a su mente con relativa frecuencia y serán testimonio de la impronta que tendrá el poeta en él.

El examen de la obra de Virgilio constituía el fundamento de la formación que recibieron Agustín y sus contemporáneos. El programa de estudios comenzaba con la gramática, que se ocupa de la estructura del lenguaje y el aprendizaje del modo correcto de hablar y escribir. La manera de cultivar este saber no podía ser otro que mediante la consideración detallada de las obras de aquellos que mejor se expresan, aquellos que se consideran maestros en este arte y, en el caso de Agustín, ese modelo era Virgilio. Sin embargo, las obras del poeta no serán únicamente una suerte de *tratado de gramática*, serán una carta de navegación de la tradición y el mundo latinos, pues, de alguna manera, la obra de Virgilio constituirá un compendio de la historia de dicho pueblo, desde las primeras expresiones de la sociedad y la cultura en las *Églogas*, pasando por la agricultura y el modo de vida rural en las *Geórgicas*, hasta terminar con la fundación de la ciudad en la *Eneida*.

La relación que estableció Agustín con Virgilio tendrá diferentes matices y cambiará con el paso del tiempo. Lo que comenzó con un entusiasmo desmedido, se irá mesurando y convirtiendo en un elemento secundario, al que el escritor de las *Confesiones* habría deseado no haberle prestado tanta atención, pues aquellas *ficciones poéticas* lo distrajeron durante mucho tiempo y lo alejaron de los estudios provechosos y, por supuesto, de Dios; sin embargo, es importante decir que esta relación permanecerá viva no dejará de estar presente en su obra. Así, aunque el vínculo y el modo en que Agustín vuelve sobre las obras de Virgilio cambia desde sus primeros trabajos, hasta los que elaboró en el episcopado, el hecho de que Agustín regrese, una y otra vez sobre estas, es algo que llama la atención y que merece una consideración especial.

Virgilio escribió sobre temas que, varios siglos después, gozaban de vigencia en el mundo latino y habían cautivado la atención de Agustín ya no sólo por su relevancia literaria e histórica, sino porque su inquieto espíritu lo había llevado a preguntarse por aspectos que, de una u otra forma, estaban presentes en la obra del poeta (*cf.* MacCormack, 1998: xix), aun cuando los mundos en los que vivieron estos dos hombres no sólo geográfica, sino culturalmente estuvieran ya relativamente distantes.

Virgilio fue un hombre de campo; desde su niñez estuvo familiarizado con las tareas agrícolas y la vida rural, pues se educó como tal. En toda su obra se evidencia su fascinación por la Naturaleza, sus versos están colmados de un “dulce encanto sin artificios que presta a imágenes de la vida rural (...) belleza en mayor grado y ese piadoso amor de los campos” (Sainte-Beuve, 1922: 86), en cada línea muestra su admiración por la Naturaleza y el modo de vida sencillo y tranquilo que se vive en ella. Pero el mundo que tenía en mente el poeta no se limitaba al campo; el otro objeto de su inspiración era la misma Roma, pues él también se siente orgulloso de ser ciudadano romano y, por eso, no duda en exaltar las virtudes de aquel pueblo político, superior, cuya grandeza no se ensombrece ante las dificultades. Sin embargo, Virgilio no se limita a las descripciones de bellos lugares, a traer a la mente del lector los parajes por donde anduvo Eneas o a presentar una reacción contra la vida compleja de la muchedumbre. En cada una de sus palabras deja ver conocimiento y erudición que no sólo son producto de una educación privilegiada, sino de la admiración por los grandes autores y una lectura cuidadosa de sus obras. Poetas, historiadores y filósofos, latinos y griegos, fueron sus grandes interlocutores; hombres a los que admiró, con los que entró en diálogo y de los que tomó palabras para hacerlas suyas con un grado de reflexión y de sutileza que lo alejan de lo que cualquier otro escritor de lengua latina había hecho antes, todo ello sin caer en excesos, pues presenta sólo lo esencial, aquello que con un lenguaje pulido y delicado trasciende los aspectos de tipo formal.

Cada pasaje está lleno de detalles y contrastes que, de la mano de una escritura fluida, llevan al lector a cautivarse con los poemas, a desafiar las propias creencias,

los sentimientos y a cuestionar la experiencia y la vida misma. El mundo creado por Virgilio despertó la fascinación y el interés de Agustín, de los hombres de la Antigüedad tardía romana y de los de todas las épocas, no sólo por los ambientes que recrea y que rápidamente vienen a la mente del lector o por el impecable y seductor lenguaje que usa, sino porque escribe para todos, para la comunidad que sin un gran conocimiento se deleita con cada palabra.

En los más de tres siglos que separan a Agustín de Virgilio se produjo una cantidad significativa de literatura sobre el poeta y su obra, la cual, con certeza, pasó por las manos de Agustín, si no toda, sí en gran medida. Ello obedece al impacto que los poemas de Virgilio tuvieron en el mundo latino, pues fue tan importante que podemos decir que “generó una revolución en el gusto y en los estudios romanos” (Sainte-Beuve, 1922: 66); basta, por el momento, con decir, por ejemplo, que hasta entonces, los profesores de gramática, en su mayoría, habían sido griegos y en esa lengua enseñaban, pero con la aparición de Virgilio -aunque no podemos desconocer otros eventos de carácter político y cultural como el influjo del cristianismo, las invasiones bárbaras y el paulatino alejamiento entre mundo latino y la tradición griega-, la enseñanza cambió, los profesores eran latinos, enseñaban en su lengua y estudiaban la literatura latina. Notamos al respecto que el mismo Agustín hará parte del conjunto de profesores latinos cuyo modelo de enseñanza se inscribe en la tradición inaugurada por Virgilio y que paulatinamente se alejará del mundo helénico al punto de que el conocimiento de la lengua griega se limitará a unas cuantas etimologías, palabras y expresiones comunes que, en todo caso, era menor respecto del que podía haber tenido un hombre culto del siglo segundo de la era cristiana.

El lugar que comenzó a ocupar la obra del poeta despertó el interés de todos los intelectuales de la época muestra de ello es la gran cantidad de literatura que empezó a difundirse no sólo sobre los poemas, sino sobre la vida de su autor. En este punto hay que decir, entonces, que aun cuando Agustín leyó la obra de Virgilio, su interpretación estuvo mediada por el material que se había producido en el lapso de algo más de tres siglos. Algunas de las obras que circulaban en la época y a las que Agustín tuvo acceso son la biografía escrita por el historiador Suetonio y el

comentario del gramático Elio Donato, aunque también existían obras de pensadores cristianos que presentaban una comprensión particular y en donde las interpretaciones estaban cargadas de elementos de la tradición cristiana, por ejemplo, el vocabulario que se utilizaba o la lectura con sentido profético que se hizo de varios pasajes, en particular el de *Égloga* IV en donde el nacimiento de un niño será interpretado como una referencia a Cristo.

Con todo, las palabras de Virgilio que suscitaron lágrimas en el joven Agustín estarán también presentes en la mente del anciano Obispo de Hipona que, desde una perspectiva diferente, continuará manteniendo un vínculo estrecho con el *más noble de los poetas* (cf. MacCormack 1998: 2). No hay que olvidar que Agustín estudió la obra de Virgilio por mucho tiempo y volvió sobre ella en diferentes momentos, contextos y por diversas razones, de modo que podemos decir que el joven Agustín se comprometió en un sentido emocional con la obra del poeta, pero años más tarde la manera en que volverá sobre sus palabras tendrá un talante diferente y constituirá una guía del mundo latino que le ofrecerá elementos para entrar en diálogo y en confrontación con la tradición y la religión de los romanos. Por ejemplo, vemos cómo en el tratado *Sobre la Trinidad* Agustín utilizará algunos versos de la *Eneida* para ilustrar la cuestión del recuerdo de las cosas presentes, por cierto, pues Ulises no sufrió tal horror ni en trance tan terrible se olvidó de quién era” (*Aen.* 3, 28-29). Al respecto nos dirá Agustín que estas líneas descubren el sentido de sus propias palabras, pues cuando el poeta afirma que Ulises no se olvidó de quién era, no se refiere a otra cosa que al recuerdo de sí mismo, de ahí que:

si el recuerdo no pertenece al presente, ¿cómo Ulises en su misma presencia se acuerda de sí? Por consiguiente, así como en las cosas pretéritas se llama memoria a la facultad que las retiene y recuerda, así con relación al presente, cual lo está la mente para sí misma, se puede llamar sin escrúpulo memoria a la facultad de estar presente a sí misma, para poder por su propio pensamiento conocerse y que puedan así las dos realidades ser por el amor vinculadas. (*Trin.* 14, 11, 14).

Este es uno de los pasajes en los que se pone en evidencia no sólo el dominio que Agustín tiene de la obra de Virgilio, sino su maestría para usar las palabras del poeta y con ello dar curso a sus propios pensamientos, en este caso, sobre la memoria.

Encontramos otros pasajes, especialmente en la *Ciudad de Dios*, en donde Agustín usa la obra de Virgilio, pero de modo diferente, esta vez lo hace para hacer frente a la sociedad y las costumbres que el poeta representa (cf. MacCormack, 1998: 227). Las siguientes líneas ilustran este aspecto,

por lo que se refiere a la presente cuestión, por más famosa que digan fue, o es, la República, según el sentir de sus más clásicos autores, ya mucho antes de la venida de Cristo se había hecho mala y disoluta, o por mejor decir, no era ya tal República, y había perecido del todo con sus perversas costumbres; luego para que no se extinguiese, los dioses, sus protectores, debieran dar particulares preceptos al pueblo que los adoraba para uniformar su vida y costumbres, siendo así que los reverenciaba y daba culto en tantos templos, con tantos sacerdotes, con tanta diferencia de sacrificios; con tantas y tan diversas ceremonias, fiestas y solemnidades, con tantos y tan costosos regocijos y representaciones teatrales; en todo lo cual no hicieron los demonios otra cosa que fomentar su culto, no cuidando de inquirir cómo vivían antes, y procurando que viviesen mal (...) ¿a quién no causan horror estas cosas?, ¿quién no confesará que entonces pereció aquella República?, ¿acaso por semejantes costumbres experimentadas reiteradamente en Roma se atreverán, como suelen, a alegar en defensa de sus dioses aquella expresión de Virgilio en el segundo libro de la *Eneida*, donde dice que *todos los dioses que sustentaba en pie aquel Imperio se marcharon, desamparando sus templos y aras?* (*civ.Dei. 2, 22*).

Aquí, como en otros pasajes, Agustín usará las palabras y el renombre del poeta para cuestionar el valor de las creencias de los romanos, pero sobre todo para establecer un diálogo con sus contemporáneos paganos que, conociendo las palabras de Virgilio y formando parte del mundo que él construyó, encontrarán en las referencias de Agustín al poeta un punto de encuentro entre tradiciones y culturas que están cambiando y que exigen que cada persona establezca cuáles compromisos son aceptables, cuáles no y con qué. Así mismo, Agustín mostrará que la literatura clásica, cuando es orientada adecuadamente, puede descubrir equívocos y estar al servicio de la verdad. Al respecto, hay que hacer notar que con el tiempo Agustín

tomará distancia de la cultura clásica; sin embargo, también se valdrá de ella para tener resonancia no sólo en el mundo pagano, sino en el cristiano que, en todo caso, también es una comunidad educada y conocedora de Virgilio.

La brevedad y la intensidad de las palabras de Virgilio, su habilidad para elegir los elementos precisos y los detalles en una narración, dotan a sus poemas de una capacidad única para hacer que el lector cuestione y hasta cambie sus propios pensamientos. Esta es una de las razones por las que Agustín volvió una y otra vez a Virgilio. El poeta, en efecto, no sólo es una autoridad de la que podía hacer uso para apoyar algunas de sus ideas, ejemplarizarlas o para convencer a sus lectores, sino también porque la obra de Virgilio aborda temas que no son lejanos a sus propias inquietudes, aunque habría que preguntarse si estos temas son del interés de Agustín por haber estado ya en contacto con ellos gracias a la obra del poeta o porque él mismo hace parte del mundo que halló sus cimientos en dichas palabras, donde hay que hacer notar que estas dos opciones no son necesariamente excluyentes entre sí.

La relación que establece Agustín con Virgilio comenzó siendo de admiración, pues fue en cierto sentido uno de sus grandes maestros; el mundo que conoce es, de alguna manera, el que construyó Virgilio y el modo de acercarse a ese mundo y comprenderlo tiene que ver también con las palabras del poeta. Pero esta relación no siempre fue así y su conversión al cristianismo tuvo mucho que ver con ello. Agustín se distanciará de Virgilio, lo que no será fácil, pues implicará dejar de lado la educación clásica, la cultura en la que se formó y las ideas con las que creció ya que, de uno u otro modo, entrarán en conflicto con su nueva forma de vida (*cf.* Bennett, 1988: 48). En esta situación, Virgilio representará para Agustín un modelo, pero un modelo de extravío, lo asociará siempre con lo que aprendió en su niñez y lo que justamente constituyó en gran medida la fuente de su errar y de su búsqueda mal encaminada. Por eso, paulatinamente la relación de Agustín con Virgilio cambia y, con ello, su vínculo con los modelos clásicos, pues aunque no los podrá borrar de su memoria, constituyen una vía que lo puede llevar a lugares por los que ya había transitado y a los cuales no quiere regresar.

La búsqueda de Agustín se presentará, del mismo modo que la de Virgilio, en continuidad con el pasado. Por eso, especialistas como Bennett no dudarán en afirmar que cuando Agustín escribe las *Confesiones* tiene en mente el viaje de Eneas, pues, de alguna manera se asemeja a su propio itinerario vital, que en su recorrido de regreso a Dios, no pasa por alto el pasado ni los avatares de la existencia humana; justamente lo que atrae a Agustín de un modo especial es la capacidad que tiene Virgilio para revelar la dimensión humana no sólo en los personajes de sus obras, sino en el lector que se enfrenta a ellas.

No podemos negar que en las *Confesiones* hay elementos que guardan una extraordinaria cercanía con ciertos pasajes y temas de la *Eneida*, tampoco que hay momentos en los que Agustín parece sentirse identificado con la reina Dido o con el mismo Eneas, sin embargo, no hay que olvidar que al final se trata de dos proyectos distintos y que Agustín hará referencia a esta obra, de modo particular, en los cinco primeros libros de las *Confesiones* para mostrar que así como el amor de Dido por Eneas, el suyo por la literatura clásica lo llevaría inevitablemente a terminar como terminan esa clase de amores, en la pérdida y la muerte (cf. Bennett, 1988: 57). Este aspecto será ilustrado por Agustín de modo magistral cuando, haciendo referencia a su estadía en Cartago, nos recuerda a la reina Dido y sus palabras, las cuales, años atrás habían cautivado al joven estudiante de retórica y luego, serán usadas por el escritor de las *Confesiones* para mostrar que no fue la amargura de la reina lo que lo llevó a derramar sus lágrimas, sino el reconocerse en esas palabras, “¡feliz, ay, demasiado feliz si no hubieran jamás naves troyanas arribado a mis playas (...) Moriré sin venganza, pero muero. Así aun me agrada descender a las sombras. ¡Que los ojos del dárdano cruel desde alta mar se embeban de estas llamas y se lleve en el alma el presagio de mi muerte” (*Aen.* 4, 655). La vida errante y sin objetivo de la reina y las palabras que usa para dejar ver la infelicidad que la embarga muestran también, en el caso de Agustín, cómo adoptando no sólo los modelos de los héroes de las páginas de Virgilio, sino haciendo de ellos el objeto de su amor, llegó al puerto de la falsa felicidad, lugar que, como las ficciones que leía, lo alejaban cada vez más del

camino de la sabiduría y de la tranquilidad de corazón que tanto anhelaba, nos dirá que

no amaba, pero amaba amar y con profunda indigencia me aborrecía a mí mismo por ser menos que indigente (...) yo en aquellos días, desventurado de mí, amaba sufrir y buscaba tener de qué sufrir, cuando en el infortunio ajeno, imaginario y teatral, me producía más placer y me atraía con más vehemencia aquella representación del actor en que se me saltaban las lágrimas (*conf.* 3, 2, 4).

Entonces, Agustín volverá sobre la obra de Virgilio para señalar que como los troyanos, él se encontrará errante durante su juventud no sólo en el sentido físico, sino en el espiritual, al no tener ni la actitud ni las herramientas para discernir entre lo verdadero y lo falso, no refiriéndose únicamente a las fábulas de la obra, sino a la búsqueda de la sabiduría que había emprendido desde muy joven.

A pesar del rechazo del Obispo de Hipona a ciertos aspectos de la literatura clásica, se puede constatar, en todo caso, una presencia e influjo permanente de las letras latinas en sus obras, lo cual no ocurre con las letras griegas, que le parecerán profundamente aburridas; incluso las fábulas de Homero, no tan lejanas a las de Virgilio, le resultarán vanas y amargas en gran medida porque, como lo afirma en las *Confesiones*, “la dificultad de adquirir una lengua extranjera, rociaba con el amargor de hiel todo el encanto de los griegos en las fábulas que narraban” (*conf.* 1, 14, 23). Además, nos dirá que el dolor y la humillación de los fuertes castigos que acompañaban el aprendizaje del griego, así como el hecho de ser obligado a estudiarlo impedirían que adquiriera gusto por la lengua extranjera, a diferencia del latín que fue aprendiendo desde los primeros años en la tranquilidad de la vida cotidiana, entre juegos y cánticos y con el único afán de expresar lo que su corazón inquieto necesitaba.

Debido a que en su natal Tagaste sólo podía estudiar lo elemental, Agustín, de unos doce años, se desplazó a Madaura, ciudad universitaria, en donde siguió un programa de estudios estricto que incluía gramática y literatura. Siempre se destacó entre sus compañeros por sus habilidades intelectuales y, especialmente, por su

maestría con la palabra, de ahí que sus padres se esforzaran por proveerle la mejor educación, pues, en definitiva, Agustín era un joven prometedor y una educación bien orientada le permitiría ascender social y económicamente.

La enseñanza secundaria comenzaba a la edad de once o doce años y era impartida por los gramáticos; se orientaba al estudio de las reglas del lenguaje y la estructura de las diferentes formas de persuasión, junto con los fundamentos de la oratoria y del debate. Con un método tradicional y riguroso, “dirigido al desarrollo de una comprensión perfecta y precisa de los significados y del uso de las palabras” (Knowles & Penkett, 2007: 37), se realizaba un examen detallado de las obras de Virgilio, Cicerón y, en menor medida, Terencio y Salustio. Lo que hoy denominamos *gramática* y *literatura* se mezclaba en las lecciones de los maestros que leían los textos en voz alta o los recitaban de memoria, luego realizaban una extensa y detallada explicación del contenido, para finalizar con un comentario. En el ejercicio no se pasaban por alto las definiciones y se hacía énfasis en la entonación y la precisión de los términos, pues, en suma, cada palabra resultaba significativa. Ejemplo de esto son las explicaciones y los comentarios que se realizaban a propósito del texto estudiado, los cuales no sólo eran exhaustivos, al punto de examinar cada palabra, sino que buscaban comprender el sentido de la totalidad de la composición.

Hay que señalar también que la educación que recibió Agustín privilegiaba el ejercicio de la memoria y, por eso, encontramos casos de hombres que no sólo conocían la obra de Virgilio o Cicerón, sino que la sabían y la recitaban de memoria. El objetivo de este tipo de educación era aprender el arte de la palabra de modo que con ella pudiera expresarse adecuadamente la opinión o persuadir a los hombres (*cf.* O’Meara, 2001: 24). En este contexto, resultaba importante leer y conocer con gran profundidad la obra de los clásicos, de modo particular, la de Virgilio y Cicerón, pues mencionar a una figura clásica o citar algún pasaje de sus obras no sólo demostraba conocimiento y cultura sino que otorgaba una suerte de estatus que permitía adquirir una posición destacada entre la gran mayoría de los hombres que carecían de este dominio.

En el libro primero de las *Confesiones* nos dirá Agustín que su gusto por las letras latinas se iba incrementando a medida que avanzaba en los estudios; hace referencia de modo particular a la poesía de Virgilio, que se leía desde temprana edad y se tenía en gran estima entre los gramáticos; también sentía fascinación por la obra de Cicerón, pues el latín que se estudiaba en las escuelas no era otro que el del orador romano ya que la suya era la lengua clásica. El gusto por la gramática, su rigor, detalle y estructura se verán reflejados en sus grandes obras, no sólo en el recurso a ejemplos, definiciones y subdivisiones, sino en el impecable modo en que están escritas.

Sus estudios en la escuela de Madaura se vieron interrumpidos, luego de tres años, porque su padre, con serios problemas económicos, no podía solventar su estadía en la ciudad; así, Agustín tuvo que regresar a Tagaste y allí permaneció un año mientras sus padres ahorraban y hacían los arreglos pertinentes para que continuara su formación en Cartago. En Madaura Agustín fue instruido en gramática y literatura; la retórica será el objeto de sus estudios en Cartago.

1.2. Cicerón y la retórica

Con ayuda de sus parientes y amigos, Agustín viajó a Cartago a cumplir con el estudio de la retórica. El lugar al que llegó distaba mucho de las pequeñas ciudades en donde había vivido. El joven estudiante se encontrará con la capital de África Proconsular, una ciudad vibrante, con instalaciones militares y administrativas romanas, con edificios públicos de diversión como el circo, el anfiteatro, el teatro y el odeón en donde de modo casi cotidiano se ofrecían diferentes tipos de espectáculos. Además, la gran ciudad albergaba personas de pueblos y creencias muy diferentes: púnicos, romanos, griegos, cristianos, judíos y bereberes, por mencionar algunos de los grupos más representativos (*cf.* Norman, “Cartago” en: Fitzgerald, 2001: 231). Agustín nos dirá sobre su arribo a la ciudad que “llegó a Cartago y por todas partes circundaba en torno suyo un hervidero de amores impuros” (*conf.* 3, 1, 1), con lo cual

no sólo hace referencia al ambiente de aquel lugar sino a sí mismo y a lo que se desató en él allí. Con todo, el escritor de las *Confesiones* mostrará que se presentará una transformación del sentido y el significado de la ciudad para él y lo que asoció en un primer momento con un ambiente impuro, desordenado y que invitaba a sumergirse en un remolino de pasiones y de caos, luego será asociado con el obispo Cipriano. En efecto, este era uno de los hombres más influyentes de la Iglesia católica del norte de África, modelo de cristiano y luchador incansable en empresas como la unidad de la Iglesia y la reconciliación, un hombre con el que Agustín se sentirá identificado en muchos aspectos, pues también era de origen púnico, había recibido una educación clásica, alcanzó reconocimiento siendo profesor de retórica en su juventud y llegó a ser obispo gracias al clamor de los fieles, tal como ocurrirá con Agustín.

En Cartago el joven Agustín no fue ajeno al ambiente de la ciudad y rápidamente se vio seducido por los espectáculos teatrales en donde los histriones representaban toda clase de situaciones humanas, en muchas de las cuales el mismo Agustín se veía reflejado; también se vio abocado a ciertas prácticas paganas como los ritos de adivinación y, en todo caso, nunca disfrutó de los espectáculos ofrecidos en el circo, pues de ninguna manera aceptaba la violencia y el derramamiento de sangre (Cf. Flórez, 2004: 10) En Cartago, Agustín continuó siendo catecúmeno cristiano e incluso recibió la preparación para el bautismo; iba a las reuniones de la Iglesia y, aunque muchas veces su motivación no era la vida espiritual, sino la vida social y el contacto con otros jóvenes de su edad, esto lo mantuvo cerca de la fe católica.

El ambiente escolar también resultaba complejo. La gran mayoría de los estudiantes eran jóvenes de pequeñas provincias de África que llegaban a la gran ciudad viviendo lejos de sus familias y sin el control de los padres. Los estudiantes nuevos y los maestros con frecuencia se hallaban temerosos de los *aversores*, estudiantes veteranos que se unían en una suerte de pandillas y que de manera violenta solían fastidiar a los miembros de la comunidad. Agustín siempre sintió horror ante las fechorías que realizaban, empero, tenía amigos que pertenecían a estos grupos y en ocasiones sentía vergüenza de no ser como ellos llegando incluso a

mentir para presentarse como alguien más perverso. En el ámbito académico, Agustín era un estudiante destacado y a pesar de las múltiples distracciones, dedicó gran parte de su tiempo a las labores escolares y él mismo se reconoce como el primero en la clase (*cf. conf. 3, 3, 6*).

En la escuela de retórica se estudiaban los mismos autores que en la de gramática; sin embargo, se los consideraba de modo diferente y se hacía un examen y uso distinto de sus obras. El estudio de la retórica tenía por objetivo la elocuencia y su aprendizaje comprendía una parte teórica y otra práctica. La teoría se basaba en Cicerón, aunque también podían encontrarse elementos propios de la sofística griega de finales del siglo V a.C. El proceso teórico consistía en presentar a los estudiantes una serie de esquemas que permitían tratar todos los asuntos posibles, además de proporcionar ideas sobre el modo de desarrollar un discurso. La fase práctica era la más importante y consistía fundamentalmente en componer y pronunciar discursos. Para ello, los estudiantes realizaban ejercicios preparatorios entre los que sobresalen el defender una causa ante un tribunal, discutir un asunto en una asamblea y sostener una conferencia ante un público letrado, pues estos escenarios son los que con mayor frecuencia llevan a los hombres a alcanzar el éxito por medio del arte de hablar adecuadamente.

Existían otros dos tipos de ejercicios cuyo grado de dificultad era mayor, a saber, la *deliberación*, que consistía en “expresar los consejos que habría necesitado algún personaje importante en un punto crucial de su carrera. Este ejercicio demandaba, no sólo una precisa información histórica y un agudo sentido psicológico, sino además cierto don dramático para dar vida a la situación delante de los oyentes” (O’Meara, 2001: 25). El otro, la *controversia*, era el ejercicio más complejo, y consistía en preparar y desarrollar “una defensa ficticia, en la que había que escoger y justificar la posición a defender en una causa, poniendo en juego un punto de derecho, falso la mayoría de las veces” (O’Meara, 2001: 25). El estudio de la retórica buscará entonces perfeccionar la expresión de tal modo que no sólo se persuada a los oyentes sino que suscite su interés en la cuestión abordada y mueva sus sentimientos.

Si algo se privilegiaba en el mundo romano era la capacidad de expresarse en público con elocuencia y aduciendo argumentos fuertes en favor o en contra de una posición, de hecho, encontramos afirmaciones según las cuales la retórica está en la raíz de toda sociedad racional y civilizada (*cf. de Orat.* 1, 30) lo cual evidencia la alta valoración de este arte, de modo particular, en el ámbito político, en donde es menester ser un hombre “agudo y hábil tanto por naturaleza como por experiencia; alguien que con buen olfato sea capaz de seguir la pista de lo que sus propios conciudadanos y los hombres a los que pretende convencer mediante su discurso piensan, sienten, opinan, esperan” (*de Orat.* 1, 51) para poder llevarlos a la constitución de la verdadera y auténtica república. Las cualidades del orador no podrán ser entonces menos que los objetivos que persigue, por lo que el mismo Cicerón destaca “la agudeza del dialéctico, la profundidad de los filósofos, la habilidad verbal de los poetas, la memoria de los jurisconsultos, la voz de los trágicos y el gesto de los mejores actores” (*de Orat.* 1, 28) como algunas de sus principales características y son justamente estas las que le permitirán al orador usar sus palabras para *docere, delectare* y *movere* –enseñar, deleitar y mover–, objetivos primordiales de la retórica, y que se presentarán, en el caso del mundo latino, en el ámbito de las batallas procesales, las interpretaciones jurídicas, la acción política y la formación cultural, moral y técnica (*cf. Mortara, 2000: 39*). De este modo, sólo con la retórica “los delicados equilibrios entre pasado, presente y futuro, entre voces históricas y propuestas programáticas, entre historia y eterna atemporalidad, esos equilibrios, en definitiva, no pueden hacerse de cualquier manera, con la prosa árida y seca de los antiguos historiadores, sino con los recursos que tiene a su disposición el orador bien educado” (*Mas, 2006: 302*), cual es el caso de Agustín que utilizará las técnicas que proporciona la retórica para llevar a cabo la investigación de la verdad y como todo orador enseñar, deleitar y mover a los cristianos; para esto será fundamental el conocimiento y dominio de los tres géneros principales de la retórica, a saber, el judicial, el deliberativo y el epidíctico, pues ellos le permitirán tratar diferentes asuntos y acontecimientos asumiendo una perspectiva particular y teniendo en cuenta la situación específica, ya sea juzgando o considerando hechos del pasado,

reflexionando sobre lo que es conveniente hacer, es decir, el examen de cuestiones concernientes al futuro o utilizando las palabras para llevar a la audiencia o al lector a considerar y entender lo que sucede en el momento presente. Así, podemos decir que la retórica tenía una función didáctica relacionada con los asuntos públicos, pero además, hay que decir que quien la dominaba gozaba de fama y prestigio, pues muchos podían tener conocimiento, pero no todos tenían la habilidad para expresarlo y ponerlo al servicio del pueblo.

Ahora entendemos por qué los padres de Agustín hicieron tantos esfuerzos para proporcionarle una educación adecuada. Ellos sabían que esto le garantizaría un futuro próspero y una carrera exitosa como funcionario público ya que estos cargos eran ocupados con frecuencia por maestros de retórica con las características de Agustín; de hecho, su hijo pronto se destacó entre sus compañeros de estudio y años después ocuparía la vacante de orador oficial de la corte del emperador en Milán.

Ahora bien, cuando Agustín tenía dieciocho años y como parte de su programa de estudios leyó el *Hortensio*. Esta obra, de carácter protréptico, es un diálogo de Cicerón que no conservamos, pero que tuvo un gran impacto en el joven estudiante de retórica, pues con él su corazón ardió en deseos por encontrar la sabiduría. Indica Agustín en las *Confesiones*, a propósito de este hecho, que

siguiendo el ciclo habitual de los estudios había llegado a la obra de un tal Cicerón cuya lengua casi todos admiran, no así el corazón. Aquella obra suya contiene una exhortación del autor a la filosofía y se intitula *Hortensio*. Pues bien, aquel libro cambió mis sentimientos, orientó hacia ti, Señor, mis preces e hizo que fueran otros mis deseos y aspiraciones. De repente se tornó vil para mí toda vana esperanza y ansiaba con increíble ardor en el corazón la inmortalidad de la sabiduría y empecé a incorporarme para volver a ti. Porque no era el pulimiento del lenguaje a donde encaminaba mi lectura de aquel libro, ni era la expresión literaria lo que me había convencido, sino lo que decía. ¡Cómo ardía yo, Dios mío, cómo ardía por volar de lo terreno hacia ti, y no me daba cuenta de lo que hacías conmigo! Porque en ti está la Sabiduría. El amor de la sabiduría lleva el nombre griego de filosofía; en ese amor me inflamaban aquellas páginas. (*conf.* 3, 4, 7).

Ya no era la belleza de estilo lo que impresionaba a Agustín, sino la exhortación al amor de la Sabiduría; se deleitó en aquellas páginas cuyas palabras “lo encendían, lo inflamaban a desear, buscar, alcanzar, retener y abrazar fuertemente, no esta o aquella secta, sino la sabiduría misma, cualquiera que ella fuese.” (*conf.* 3, 4, 8).

Agustín conoce bien la obra de Cicerón, con seguridad podemos afirmar que durante sus estudios leyó los manuales de elocuencia, los diálogos y las grandes obras teóricas (*cf.* Curley, “Cicerón” en Fitzgerald, 2001: 257) esto es, si no la totalidad de sus escritos, al menos sí una importante cantidad de ellos. Hay que notar, sin embargo, que los ejercicios escolares no son la única vía por la que Agustín llegó a acercarse a los textos o al pensamiento de Cicerón. Los círculos de intelectuales que frecuentaba y el contacto con algunos pensadores influyentes como Ambrosio de Milán que con frecuencia hacía referencia al rétor en sus sermones y discursos, permitieron que Agustín mantuviera a lo largo de su vida un vínculo estrecho con el Arpinate y su obra que constituye, por demás, una de las principales fuentes de conocimiento de la cultura y especialmente de la filosofía griega, pues a diferencia de lo que ocurría en los primeros siglos de la era cristiana, Agustín y sus contemporáneos ya no tenían un dominio amplio del griego y resultaba necesario recurrir a las traducciones de las grandes obras que, en este caso hiciera Cicerón, para poder llegar a conocerlas (*cf.* Cameron, 2011: 527).

Agustín reconoce que la lectura es una fuente indiscutible de conocimiento, pero ello puede traer consigo grandes peligros, más aun si se trata de una traducción o de un comentario, pues leer puede llevar a cometer tres errores principalmente, primero, se puede tomar por verdadero lo que es falso aunque el escritor no pretendiera dar lo falso por verdadero; segundo, puede tomarse lo falso por verdadero porque así lo hace el autor del escrito y en tercer lugar, se pueden llegar a percibir verdades de las cuales el autor no se percata siendo este último caso el que menos problemas representa. (*cf. util.cred.* 4, 10). Ahora bien, Agustín es un lector riguroso y cuidadoso de la obra de Cicerón, reconocerá en él un maestro de la palabra y un

maestro de la sabiduría, por eso llama la atención el hecho de que en las *Confesiones* se refiera al rétor utilizando la expresión *un tal Cicerón*¹.

El joven Agustín, lector de Cicerón, dejó en un segundo plano la belleza formal del *Hortensio* y se concentró en el mensaje, en el contenido mismo de sus palabras y en lo que en aquel momento significaron para él, a saber, una invitación a la búsqueda de la verdad, a huir de los vicios y a cultivar las virtudes. Tarea difícil que exigirá toda la atención y toda la fuerza, pues la recompensa sería, sin lugar a dudas, la más grande y la más anhelada, la vida feliz.

La lectura del *Hortensio* supone un doble movimiento, por un lado, Agustín se acercará a la sabiduría y encaminará su búsqueda, al mismo tiempo, se alejará del escrito del rétor al no encontrar en él el nombre de Cristo. Esto lo llevará, por otro lado, a volver sobre la Sagrada Escritura, pero en ella no encontrará la belleza de estilo a la que estaba acostumbrado y se alejará nuevamente, lo que constituye el segundo movimiento, una búsqueda de la verdad que lleva a Agustín a alejarse justamente de ella. En este momento Agustín no considerará la belleza de las palabras de la obra del rétor, pero si su contenido, sin embargo, no ocurrirá lo mismo cuando se acerque a la Escritura en donde, por el influjo de la educación que recibió, especialmente de Cicerón se concentrará en el estilo y la forma más que en el contenido y el mensaje lo que nos lleva a afirmar que son las enseñanzas del rétor lo que le impiden a Agustín en este momento llegar a la verdad o por lo menos, un acercamiento adecuado a la Escritura.

Cicerón es para Agustín el modelo de hombre de letras, un gran orador que se sirve de la filosofía para llenar de contenido sus palabras; sin que esto quiera decir que la filosofía tuviera un sentido meramente instrumental; Cicerón es, sin lugar a dudas, un maestro de la sabiduría, un filósofo, y su obra se convertirá en una invitación a la búsqueda de la verdad. Los escritos del Arpinate serán bien conocidos por Agustín no sólo porque era uno de los dos pilares de la educación clásica que recibió, sino porque su comprensión de la realidad estará mediada por la palabra.

¹ “et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur *Hortensius*” (conf. 3, 4, 7)

Cicerón vivió en una República romana que ya había iniciado su proceso de decadencia. Una clase política ávida de poder que buscaba alcanzar sus objetivos a toda costa y sin el menor de los escrúpulos fue el elemento determinante en el panorama que tuvo que presenciar uno de los más grandes juristas, políticos y oradores latinos. Pero Cicerón no sólo fue espectador de estos hechos, él mismo tuvo que sufrir las consecuencias de ello e ir al exilio ante el ambiente político hostil y ser apresado y ejecutado por hacer resistencia al régimen.

Cicerón estaba convencido de que el pueblo romano, aquel pueblo que se gloriaba de ser virtuoso, había dejado de serlo hacía mucho tiempo y ello constituía la principal causa de los problemas de la República; por ello, emprendió la tarea de reformarla y defenderla. Consideró que lo principal era educar a la élite romana y convencerla de que la virtud, la estabilidad y el bienestar de la comunidad eran más importantes que la fama, la riqueza y el poder, si bien aquellas pueden llevar a conseguir esto.

Para alcanzar su objetivo utilizó el arma más poderosa de todas y en la cual él era un experto, la palabra. Sin embargo, si esta estaba vaciada de contenido sería imposible transformar el espíritu de los hombres, por lo que trató de usar la filosofía para que las palabras dijeran algo y así llevar a cabo su proyecto. Para Cicerón la *filosofía* no era una cuestión puramente intelectual y teórica; constituía un estilo de vida que involucraba elevados principios, se consideraba, casi, una religión y su vocación política era completa, de hecho, afirmará que “los Estados no serán felices más que cuando empiecen a regirlos los doctos y los sabios o cuando los que gobiernen pongan toda su atención en la ciencia y en la filosofía” (*ad Q. Fr. I, I, 29*). Para el Arpinate la filosofía es indispensable para el bienestar del Estado, pues sólo ella tiene la capacidad e influir con eficacia en las creencias, los pensamientos y la vida de las personas; por eso es necesario escribir tratados, traducir los textos de los grandes pensadores y, en suma, educar a las personas ya que sólo así la República podrá contar con ciudadanos leales y justos, hombres que tengan herramientas para tomar buenas decisiones, que no cedan fácilmente a sus deseos y a sus pasiones porque en su condición de ciudadanos dichas decisiones tendrán implicaciones en el

funcionamiento de lo público (cf. Baraz, 2012: 47). Para el rétor romano, “controlando los deseos mundanos y desarrollando la razón y el conocimiento, una persona podía embarcarse camino de vuelta al cielo” (Knowles & Penkett, 2007: 48). Sin embargo, introducir la filosofía en un pueblo interesado en la estrategia, la política o el derecho, en suma, en cuestiones prácticas, no resultó sencillo. Para utilizar de modo efectivo la filosofía Cicerón debía llevarla al público romano y para ello era necesario traducir las grandes obras del griego al latín, lo cual implicaba crear palabras para ser más preciso en las traducciones, fue necesario ilustrar los contenidos con referencias a la propia historia de Roma y a sus grandes héroes cuya conducta resultaba apropiada para presentar los argumentos de los filósofos y, sobre todo, para que el pueblo romano no percibiera la filosofía como un producto extranjero y lejano, sino como algo propio y cercano. El político debe ser un buen orador, pero esto debe ir acompañado de un conocimiento adecuado, lo cual está siempre bajo el dominio de la filosofía; así pues, solo la combinación de retórica y filosofía le permitirá al gobernante abordar los asuntos del Estado.

Gracias a la obra de Cicerón, Agustín cambió el rumbo de su vida, su objetivo ya no será el honor y el prestigio, el ascenso social y económico, en últimas, obtener bienes mundanos, sino la sabiduría, una sabiduría que llama a una conversión, pues el hombre sabio no es aquel que sólo brilla por su conocimiento o por dominar una disciplina de carácter intelectual, sino por ser modelo de hombre, de rectitud y de vida. Las palabras de Cicerón pusieron a Agustín, entonces, en busca de sus raíces espirituales, de una filosofía de vida coherente.

La figura de Cicerón estará presente siempre en la mente de Agustín. Lo que comenzó como parte de los ejercicios escolares rutinarios se convirtió en una de las grandes influencias en su vida, no sólo porque gracias a la lectura del *Hortensio* Agustín se acercó a la filosofía sino porque la educación que recibió, y en la que la obra del rétor romano tenía un lugar principal, constituirá la base de su carrera, no sólo como orador, sino, sí puede así decirse, como obispo. El efecto que tuvo el diálogo *Hortensio* cuando se iniciaba en la vida académica, el hecho de que las obras de Cicerón y el autor mismo aparezcan permanentemente en los escritos agustinianos,

siendo de hecho el autor pagano que mayor presencia tiene en la obra o el que Agustín se refiera al Arpinate como un hombre con sagacidad y penetración extraordinarias respecto de quien él mismo no tendría ni si quiera “la pretensión de ponerse al lado en prudencia y habilidad, en ingenio y doctrina” (*c.Acad.* 3, 36), serán todos motivos suficientes para indicar, en un primer momento, su gran influencia en Agustín.

El vínculo que Agustín estableció con Cicerón tiene varios momentos y varios elementos que hay que señalar. En primer lugar hay que decir que gracias al Arpinate, Agustín tuvo un acercamiento mayor a la cultura y la filosofía helénicas. El conocimiento que Agustín tenía de la lengua griega era básico. Quizá siendo joven habría podido leer algunos pasajes en griego, pero siempre con gran dificultad; comprendía algunas palabras, etimologías comunes y algunos términos que se usaban en los contextos cristianos; sin embargo, de no contar con la introducción a la filosofía griega que Cicerón hace a los lectores de lengua latina, su conocimiento de dicha tradición habría sido nulo, tal como él mismo lo señala al afirmar que estaba familiarizado “con las opiniones de los filósofos griegos, o mejor aún, con recortes de estas opiniones recogidas aquí o allá en los diálogos en latín de Cicerón (...) y no con estos sistemas filosóficos tal como están, plenamente desarrollados, en los libros griegos” (*ep.* 118, 2, 10). En todo caso, hay que decir que, en gran medida, el conocimiento que Agustín tiene del mundo griego, de manera particular, de la filosofía de los platónicos, que será determinante para su arribo a la vida cristiana, vendrá por intermedio de Cicerón.

En segundo lugar hay que señalar el aspecto formal y hay que decir que el acercamiento de Agustín a Cicerón se dio a través de los textos que leyó en las diferentes etapas de su formación. La educación que recibió se basó fundamentalmente en las obras del Arpinate, que fue presentado siempre como modelo de orador, de manera tal que sus obras eran una fuente ineludible para todo aquel que estudiara las artes de la palabra y, concretamente, la retórica; por eso Agustín nos dirá que no sólo como parte de su programa de estudios, sino como fundamento del mismo leyó y examinó con particular dedicación los tratados de

elocuencia (*conf.* 3, 4, 7), pues, al igual que Virgilio entre los poetas, Cicerón resume, entre los prosistas, toda la cultura clásica de su tiempo. Llegó a ser el maestro por excelencia de todos los rétores latinos y el modelo que todos se proponían imitar. Cicerón dominó toda la cultura latina y todos los letrados de la Antigüedad han sido sus imitadores (*cf.* O'Meara, 2001. 27). En este sentido hay que decir que durante toda su vida Agustín hará uso de las ayudas técnicas que le brindaran la gramática y la retórica que aprendió gracias al estudio del modelo ciceroniano, lo cual se evidenciará en el cuidadoso modo en el que fueron compuestas todas sus obras y en la maestría en el uso de diferentes recursos estilísticos; podemos señalar además, que gracias a su habilidad con el lenguaje Agustín llegará a ser el orador oficial de la corte poniendo sus palabras al servicio del trono imperial, así como también podemos llamar la atención sobre el modo en que están elaboradas sus primeras obras, a saber, los denominados diálogos de Casiciaco y su cercanía con los del Arpinate. Pero, sin lugar a dudas, uno de los mayores logros de Agustín en este aspecto tiene que ver con su acercamiento a la Sagrada Escritura, el cual, en un primer momento fue decepcionante debido a que en ella no encontró el lenguaje refinado y la delicada expresión literaria de los autores clásicos que estaba acostumbrado a leer. Sin embargo, con el tiempo y gracias a una actitud adecuada y a las herramientas que le brindó la cultura clásica, en particular Cicerón halló en la Sagrada Escritura no sólo la verdad sino la belleza de estilo, lo que no había encontrado en ella antes. En las *Confesiones*, el futuro Obispo presentará brillantemente este aspecto y hará hablar a la Sagrada Escritura con un estilo pulido, elegante y bello, tanto como el de los escritos del mismo Cicerón, pues la belleza de la creación debe reflejarse en la belleza de la palabra que constituye la Escritura. Nos dirá Paffenroth que:

Agustín toma las herramientas y los instrumentos de la retórica, la declaración dramática, la repetición, el paralelismo, el ornato que junto con los textos, las palabras y los temas de la Escritura le permiten crear una declaración entusiasta de la fe y el amor (...) de modo que la sencillez y la simplicidad de la Escritura abrirán la puerta hacia el vasto campo de la elocuencia bíblica y del arte (Paffenroth, 2003: 188).

La Escritura es ella misma un himno a la belleza y es en este sentido en el que podemos decir que Agustín es profundamente ciceroniano ya que utilizará en la Escritura los recursos que aprendió con el Arpinate para destacar el hecho de que ahí en donde se encuentra la verdad está también la belleza.

En tercer lugar es importante decir que el espíritu de Agustín, siempre inquieto y en constante búsqueda, se caracterizó por tener un especial interés en los asuntos del hombre y, con ello, en abordar cuestiones y formular preguntas sobre aspectos fundamentales de la existencia humana como la moral, la política o el lenguaje. La obra de Cicerón aportó, sobre este mismo aspecto, nuevos problemas, preguntas y asuntos que le proporcionaron a Agustín nuevos puntos de vista, aspectos que pensar y posiciones que refutar, pues los temas comunes son muchos. El problema del mal y su lugar en la condición humana, la cuestión del destino del hombre y la inmortalidad del alma son algunos de los ámbitos que les interesan a los dos escritores y aunque Agustín no seguirá a Cicerón en la lectura que hará de estos temas, las reflexiones del Arpinate, con el tiempo, le permitirán esclarecer sus propias interpretaciones y establecer posiciones bien diferenciadas respecto del rétor romano, de otros intelectuales y movimientos filosóficos y religiosos. Agustín admiró siempre el dominio que Cicerón tenía del latín, no así algunas de sus principales posiciones filosóficas, de modo especial la que se refiere a la moralidad; sin embargo, cuando Agustín halló en Cicerón elementos que podían ser útiles al cristianismo o ideas que podían conciliarse con la perspectiva de la Iglesia, no dudó en tomarlos y, haciendo los ajustes pertinentes, utilizarlos en la búsqueda de la verdad.

Finalmente, y para señalar la inmensa riqueza que aportó a Agustín la lectura y el estudio de la obra de Cicerón, hay que decir, dejando de lado el ámbito formal, que el futuro obispo siempre se sintió identificado con el rétor romano. Cicerón, desde muy temprano, asumió la tarea de llevar la filosofía a Roma y, con ello, hacer frente a todos los obstáculos que una empresa como esta implicaba; por ejemplo, no se trataba sólo de traducir al latín las grandes obras de los filósofos griegos o de crear las propias siguiendo modelos ya establecidos. Era necesario ajustar los ambientes, las situaciones y hasta los personajes; era preciso modelar la filosofía para que se ajustara

al nuevo contexto y la nueva cultura, pues el pueblo romano no era el pueblo griego que con un alma educada y cultivada por artes como la música o la poesía, dejaba siempre un lugar para la reflexión filosófica. El espíritu romano tenía otro carácter, concreto y práctico, se deleitaba con otro tipo de arte, la oratoria, veneraba la historia y procuraba, ante todo, ser fiel a sus costumbres y tradiciones. Este conservadurismo y talante “deja poco espacio a una forma de vivir que cuestione todas las creencias y trate de descubrir todo, independientemente de las opiniones de los otros, incluso las de los propios antepasados” (Foley, 1999: 57). Es natural que en esas condiciones la labor de alguien como Cicerón fuera ardua, pues tratar de no darle al lector las respuestas a sus preguntas, sino enseñarle a formularlas adecuadamente implica generar una nueva dinámica entre el lector y la obra, supone un lector más involucrado y responsable con aquello que está estudiando y supone, finalmente, una nueva actitud vital, que el pueblo romano no siempre estuvo dispuesto a tener.

Agustín se vio reflejado de muchos modos en estas circunstancias. Por un lado, se ve como un joven agobiado, lleno de inquietudes y de preguntas que debe no sólo responder, sino volver a formular porque si desde el principio la investigación está mal orientada no habrá modo de llevarla a feliz término y para ello, así como Cicerón, emprende la dura tarea de luchar con el pasado, con los viejos hábitos, las costumbres y los elementos con los que no se siente conforme, pero que, a diferencia del rétor, no tienen que ver con todo un pueblo y su cultura, sino con su propia vida. Agustín es un joven que trata de encontrar el mejor camino para su viaje, pero se extravía con frecuencia en esa búsqueda, unas veces por eventos ineludibles, otras porque las convicciones propias y el afán de hallar respuestas le impiden ver con claridad el horizonte. De este modo, como Cicerón en Túsculo, será en una suerte de *exilio*, en Casiciaco, cuando lejos del ámbito público Agustín logre comenzar a encontrar respuestas, a hallar su propio camino y a formular su propio proyecto, con lo cual podemos afirmar que no es sólo en el ámbito de la retórica en donde Cicerón se constituirá un modelo para Agustín, sino, de alguna manera, también lo será en cuanto filósofo y su obra, de modo particular el *Hortensio* tendrá un papel fundamental no sólo porque no es casualidad que aparezca con relativa frecuencia en

toda la obra de Agustín (*cf.* Foley, 1999: 63), sino porque así como Cicerón asumió la tarea de llevar la filosofía al mundo romano por medio de la oratoria, Agustín, sin saberlo, la utilizaría para introducir en el imperio el cristianismo “y como Cicerón fue aclamado como el salvador de Roma, Agustín vivirá para ser llamado el segundo fundador del cristianismo” (Foley, 1999: 76).

El joven Agustín asume la tarea más difícil de todas, replantear su vida, y ello implica hacer frente a las presiones de la familia y los amigos, conocer las excepcionales cualidades intelectuales de un hombre como él y orientarlas adecuadamente, buscar el equilibrio entre la cultura, la tradición, la educación y la fe incipiente, pero arraigada. Ante todo, Agustín verá que así como la tarea que había emprendido Cicerón, su vida estaba envuelta en una constante lucha con su estilo de vida, pero, sobre todo, con sus creencias, y ello era algo que no podía pasar por alto y que habría que resolver.

Por otro lado, años más tarde, el Obispo de Hipona reconocerá en su trabajo como pastor y en las labores que desarrollará con su comunidad la misma tarea que asumió Cicerón, aunque en un sentido diferente; no se tratará de acercar el pueblo a la filosofía, sino al mensaje de Cristo; pero ello, así como en el caso del Arpinate, implicará hacer frente a las supersticiones, las malas costumbres y la pereza de una comunidad difícil de persuadir y de orientar. El esfuerzo que implicó esta tarea llevó al Obispo no solo a tener que considerar de modo diferente a su comunidad, a conocerla y a acercarse a ella para encontrar la mejor manera de guiarla, sino que lo llevó, ante todo, a replantear viejas ideas y a desistir de antiguas certezas (*cf.* Knowles & Penkett, 2007: 101).

Ahora bien, así como la obra ciceroniana llenó de esperanza al joven Agustín, también ella representó una gran desilusión, puesto que en el *Hortensio* no se encontraba, en ninguna parte, el nombre de Cristo (*conf.* 3, 4, 7), el cual yacía en el corazón de Agustín gracias a las enseñanzas de su madre. Mónica sembró la semilla del cristianismo en su hijo y, sin que él se diera cuenta, esta había comenzado a dar frutos, pues una sabiduría pagana jamás habría sido considerada por Agustín como una *auténtica sabiduría*. El cristianismo había sido presentado a Agustín como una

forma de *sabiduría verdadera*, de ahí que la única sabiduría que aceptaría sería aquella que, de algún modo, estuviera vinculada con Cristo.

Con todo, la vida de Agustín había dado un giro y, ardiendo de amor por la sabiduría, el joven estudiante de retórica se volcó en su búsqueda, lo que lo llevó al estudio de la Sagrada Escritura, esperando encontrar en ella lo que no había hallado en la obra de Cicerón; empero, no descubrió en ella más que unos libros pobres de estilo y, en definitiva, distantes de aquellas obras en las que había sido instruido. Agustín leyó la Biblia latina de África, traducida unos siglos antes, por humildes y anónimos escritores, cuyo lenguaje no podía compararse con el latín elaborado y rico de los autores clásicos. Lo que Agustín encontró en la Biblia no tenía mucho que ver con la “sabiduría altamente espiritual que Cicerón le había enseñado a amar. Estaba llena hasta la confusión de historias inmorales y groseras del Antiguo Testamento, e incluso, en el Nuevo Testamento se presentaba a Cristo, la Sabiduría misma, a través de largas y contradictorias genealogías” (Brown, 2001: 45). Sin deleitarse en aquellas líneas, sin encontrar la *sabiduría* que estaba buscando, Agustín abandonó este proyecto. Años después escribirá que no fue sólo la forma lo que le imposibilitó un correcto acercamiento e interpretación de la Escritura fue, sobre todo, la falta de una actitud correcta y de madurez espiritual e intelectual lo que le impidió comprender aquello que “no se revela a los soberbios ni se descubre a los niños, sino que humilde en su pórtico, se muestra, a medida que se va entrando, sublime y velado de misterios. No me encontraba en condiciones de poder entrar en ellas ni de inclinar la cerviz para caminar por ellas” (*conf.* 3, 5, 9). Será, en definitiva, su actitud soberbia lo que le impediría ver aquello que estaba buscando.

1.3. El maniqueísmo

Ansioso por llenar el vacío que había dejado la lectura del *Hortensio* y decepcionado por su encuentro con la Sagrada Escritura, Agustín encontró refugio en uno de los grupos que ofrecían su saber en las ciudades africanas, los maniqueos.

El maniqueísmo o *religión de la luz* era un movimiento de carácter religioso fundado por Mani en el siglo III d.C. Oriundo de Babilonia, este hombre, que aseguró tener una revelación divina a los doce años y otra a los veinticuatro, estaba convencido de que lo que Buda, Zoroastro y Jesús habían predicado era el mensaje auténtico de Dios, pero dicho mensaje estaba incompleto. Su tarea, por tanto, sería llevar al mundo la plenitud de la revelación. Así, mezclando elementos del budismo, el zoroastrismo y el cristianismo y algunas ideas gnósticas, Mani, con poco más de treinta años, comenzó a difundir el mensaje que le había sido revelado y, a diferencia de los anteriores maestros religiosos de la humanidad, que al no exponer su mensaje por escrito “habían fracasado a la hora de transmitirlo a la posteridad, pues habían expuesto ese mensaje a los azares de una tradición indirecta a la que le faltaba el control proporcionado por textos auténticos (...) creó su propio canon de libros sagrados, cuyos textos fueron escritos durante su vida y, además, por él mismo” (Bermejo, 2008: 69). Debido a que el movimiento se propagó rápidamente por diferentes lugares del mundo, se hizo necesario traducir las obras de Mani, lo cual, en algunos casos fue hecho por él mismo y en otros, por discípulos que tenían prohibido añadir o suprimir cualquier elemento a los escritos fundacionales. Los textos maniqueos no son susceptibles de ser interpretados, pues no son mitos; sus postulados son verdaderos y constituyen una narración fidedigna de lo que ha ocurrido, de tal modo que hay que hacer una lectura literal de ellos y esto nace de una profunda convicción religiosa, a saber, “la de que aquellas manifestaciones de las que depende la salvación no pueden estar abiertas a la interpretación y la exégesis inacabable, expuesta al albur de las capacidades de cada cual” (Bermejo, 2008, 80), como ocurre en otras religiones².

² El campo de los estudios sobre el maniqueísmo supone varias dificultades. En primer lugar, hay que señalar que el maniqueísmo fue un movimiento que se expandió rápidamente desde su aparición en el siglo III d. C. por Asia Central, Oriente medio, el norte de África y el sur de Europa razón por la cual las fuentes que se conservan no sólo son diversas, sino escasas al ser el maniqueísmo una religión perseguida en la mayor parte de los lugares a los que llegó. En segundo lugar hay que destacar que hasta el siglo pasado no se conocían más que fuentes indirectas y polémicas, en su mayoría de origen cristiano y musulmán, pero gracias a que en el último siglo se han hallado escritos originales como el *Códice Maniqueo de Colonia*, los *Keptalia*, las *Homilias* y el *Salterio* los estudios se han renovado

En los textos que se conservan se reconoce la autoridad de las Escrituras judías, pero sólo como testimonio histórico; así mismo se acepta el Nuevo Testamento, pero con suficientes reservas, ya que, Jesús no había escrito nada de lo que en él se encontraba, además, a juicio de Mani, los Evangelios estaban llenos de errores y contradicciones. No obstante, la religión de Mani se reconoce a sí misma en relación dialéctica con las demás religiones en la medida en que es una superación de las otras tradiciones religiosas.

A diferencia de las demás religiones de libro, el maniqueísmo propone una cosmovisión dualista que parece ser la nota definitoria del movimiento, pues la especulación acerca de los primeros principios determinará el modelo y la comprensión general que se tiene de los eventos posteriores y, de modo particular, de su concepción del ser humano. En este sentido hay que decir que la realidad cósmica procede de dos principios ingénitos, coeternos, diferentes y auténticos, irreductibles e irreconciliables, que se denominan comúnmente Luz y Tiniebla. El dualismo metafísico maniqueo se presenta en términos físicos, “dado que en el mundo de los sentidos los fenómenos de luz y oscuridad al igual que el día y la noche o la vida y la muerte, imágenes también usadas para referirse a los dos principios, se perciben como contrastes, sirven también como cifras para comprender en términos terrenos y concretos la dualidad” (Bermejo, 2008, 81). La Luz se relacionará con el bien, el conocimiento y la verdad; la Tiniebla con lo contrario, es decir, el mal y la ignorancia. Esto llevará a Mani a afirmar que, en el sentido original, el Bien no tiene

resultando de ello una nueva dificultad, a saber, el conocimiento de las lenguas en las que fueron escritos dichos textos y entre las cuales encontramos: latín, griego, dialectos coptos, chino, paleoturco, siríaco y varias lenguas iránicas. En tercer lugar hay que decir que el estudio del maniqueísmo supone un amplio dominio de tradiciones como la cristiana, la islámica y la zoroastriana y de movimientos como el budismo, el hinduismo y el jainismo de los cuales Mani toma prestados algunos elementos y enseñanzas. Teniendo en cuenta lo anterior y con ello, el grado de complejidad y de especialización que supone el estudio del maniqueísmo he optado por usar la obra de Fernando Bermejo *El maniqueísmo, estudio introductorio* y *El maniqueísmo textos y fuentes* como referencia principal debido a que es una de las investigaciones más completas, especializadas y recientes sobre el tema, todo ello sin desconocer la importancia de la obra de Iain Gardner y Samuel Lieu *Manichaeen Texts From the Roman Empire*, ni los valiosos aportes de James O'Donnell, en sus obras *Augustine, Confessions* y *Augustine, a new biography* que hacen referencia de modo concreto al paso de Agustín por el maniqueísmo.

absolutamente nada que ver con el Mal; en otras palabras, “el Mal es un dato en bruto en cuya realidad la Luz carece de toda participación” (Bermejo, 2008, 81). Al respecto hay que decir también que aunque los principios sean coeternos, dentro de la comprensión maniquea no tienen el mismo estatus; de hecho, sólo el principio bueno es denominado *dios*, mientras que en el caso del Mal, esta denominación no existe, ni siquiera en el caso de un *dios malo*. Este será un demonio, lo que se constata en la afirmación del maniqueo Fausto, según el cual “nunca, en nuestras afirmaciones, se oyó el nombre de dos dioses” (*c.Faust.* 21, 1)³.

Los textos maniqueos que se conservan indican que las substancias primordiales están compuestas de elementos; en el caso de la Luz estos son el fuego, la luz, el viento, el agua y el quinto elemento es el espíritu, esto es, una especie de brisa que se mueve a través de los cuerpos. También encontramos que, aunque la Luz sea un cuerpo, es de naturaleza intelectual y en cuanto tal posee cinco propiedades: intelecto, pensamiento, discernimiento, intención y razonamiento. La Tiniebla, antítesis de la Luz, se presenta como caótica, confusa, su atributo esencial es el movimiento desordenado, se compara con la muerte y se vincula de modo particular con la materia. Sus elementos constitutivos son el humo, el fuego, el viento, el agua y la tiniebla y, como el principio bueno, también tiene un carácter intelectual, pues “la Tiniebla no carece de entendimiento, antes bien es muy inteligente” (Bermejo, 2008: 90).

Ahora bien, hay que decir que la cosmogonía maniquea se desarrolla en diferentes momentos y esto se ha presentado en lo que se conoce como el *esquema de los tres tiempos*. En él se exponen las diferentes fases en las que se desarrolla la relación de los dos principios. En el primer momento los dos principios coeternos existen completamente separados; no existe entre ellos ningún tipo de contacto, ni de

³ Es importante señalar que los estudios contemporáneos no sólo han reconocido el lugar privilegiado que ocupa la obra de Agustín en el conjunto de las fuentes sobre el maniqueísmo, sino que han constatado que la interpretación que realiza, así como los datos que proporciona sobre el movimiento que fundó Mani son verídicos y que desestimar dicha información, como sucedió durante siglos, aduciendo razones como la poca objetividad de Agustín por su condición de cristiano o el hecho de que en las obras en las que hace referencia al maniqueísmo lo hace para refutarlo no tienen ningún fundamento.

mezcla. El segundo momento o *medio* hace referencia al estado actual de todas las cosas y se caracteriza fundamentalmente por la mezcla de los dos principios. En el tercer momento se presentará la disolución de la mezcla y así, un retorno al orden de la primera fase (*cf.* Coyle, “Manes, Maniqueísmo” en: Fitzgerald, 2001: 834). Hay que llamar la atención sobre el segundo momento en donde se desarrolla una suerte de batalla cósmica en la que la Tiniebla vence y captura la Luz, pero no en su totalidad, ya que algunas fuerzas del principio malo fueron también capturadas por las fuerzas del ámbito de la Luz. Así, el mundo tal como lo conocemos está constituido por la mezcla de las partículas de la Luz con las de la Tiniebla. Para deshacer esta mezcla, el principio bueno envió un *mensajero* a engañar a los demonios para que liberaran las partículas que estaban capturadas. Por su parte, el principio malo produjo, a partir de la unión de un demonio hembra y uno varón, a Adán y a Eva. “Por tanto, los primeros progenitores humanos, lejos de ser una creación de Dios, fueron el resultado de la iniciativa del mal, y estaban destinados a retener la mayor cantidad posible de luz atrapada en el mundo visible, principalmente engendrando descendientes” (Coyle, “Manes, Maniqueísmo” en: Fitzgerald, 2001: 834). En respuesta a esto, el principio bueno envía a Jesús que, lejos de ser el Hijo de Dios y Salvador tal como ocurre en la tradición cristiana, es uno más de los portadores del mensaje salvífico. Con la muerte de Jesús, la tarea de la liberación de la luz queda en manos de los *elegidos* de la religión maniquea; estos hombres llamados al ascetismo debían estar alejados de la materia lo más posible y cumplir a cabalidad los cinco mandamientos o *sellos*, que son: no mentir, no matar, no comer carne, permanecer puros y no deber nada a nadie. Debido a que las labores *cotidianas* no podían ser realizadas por los *elegidos*, estas quedarían en manos de los oyentes, los cuales debían, por ejemplo, recoger los alimentos y realizar labores de limpieza.

A partir de lo dicho, hay que señalar algunos aspectos relevantes a la hora de entender por qué Agustín permaneció cerca de diez años en esta secta. En primer lugar, es preciso decir que el encuentro de Agustín con los maniqueos sería propiciado, hasta cierto punto, por la búsqueda de la sabiduría que había emprendido gracias a su lectura del *Hortensio* de Cicerón, indagación que no había podido

continuar en la obra del rétor, pues en ella no se encontraba el nombre de Cristo. Por el contrario, en los libros en donde se expone la doctrina de los maniqueos halló innumerables referencias a Cristo, de hecho, muchos adeptos a este movimiento consideraban el maniqueísmo la forma auténtica del cristianismo, lo cual causó un impacto decisivo en Agustín. En segundo lugar, es importante decir que Mani no sólo fundó un movimiento religioso, sino una Iglesia, lo cual es consecuente con uno de sus postulados centrales, a saber, que la individualidad no tiene ningún valor ya que un individuo no puede salvarse de manera aislada del resto de la Luz, “un único fragmento carece de sentido y de belleza sin el resto de los fragmentos que conforman el conjunto, y su recuperación resulta inútil sin la de los demás” (Bermejo, 2008: 141). En el maniqueísmo la salvación estará vinculada a la existencia de una comunidad que permita conservar el mensaje salvífico y mantener la unidad doctrinal de modo que para pertenecer a esta comunidad será necesario no sólo aceptar una serie de verdades teóricas, sino realizar un cambio radical en la actitud y en la conducta, en suma, el hombre que quiera pertenecer a la comunidad maniquea debe *renovarse* y transformar su modo de vida.

La Iglesia maniquea tenía, como el maniqueísmo mismo, una estructura dual. Existe una élite religiosa denominada *elegidos* y una clase media conformada principalmente por laicos a los que se les designaba como *oyentes*. Los primeros están llamados a renunciar al mundo o, por lo menos, a reducir al mínimo su contacto con lo físico para concentrarse en lo esencial, esto es, en lo espiritual. Los segundos están en función de los primeros para ayudarlos a realizar las labores cotidianas, de lo que se sigue que la distinción entre unos y otros es de orden práctico más que intelectual o espiritual, es decir, la diferencia entre elegidos y oyentes tiene que ver más con las tareas que desarrollan en la Iglesia y el modo de vida que llevan que con el conocimiento que puedan llegar a tener de la doctrina (*cf.* Bermejo, 2008: 147); en todo caso, había elementos particulares para cada grupo, exigencias de índole moral, participación en determinados ritos y acceso a cierta información.

Agustín encontró en el maniqueísmo una comunidad de amigos con la que se sentía a gusto, donde podía experimentar un modo de vida despreocupado, siguiendo

el estilo desordenado al que se había acostumbrado y sin mayores exigencias de orden práctico. Los oyentes debían, entre otras cosas, abstenerse de tomar vino y otras bebidas alcohólicas, respetar a los *elegidos*, no robar, no realizar prácticas mágicas y, en caso de casarse y de mantener relaciones sexuales evitar la procreación (cf. Bermejo, 2008: 157), lo cual no representaba una dificultad especial para Agustín y, en todo caso, este tipo de vida no resultaba incompatible con sus labores cotidianas como profesor de retórica.

Con los amigos que halló en la comunidad maniquea Agustín pudo continuar la búsqueda de la verdad que había emprendido, pues allí encontró a otros jóvenes inteligentes y educados como él con los que compartía algunas inquietudes, con los que podía discutir y si no responder las preguntas que tenía, sí, por lo menos, reflexionar sobre ellas a partir de los postulados de Mani. De todos modos, y a pesar de lo anterior, Agustín se fue desilusionando gradualmente de las enseñanzas del maniqueísmo y, al final, sólo se mantuvo como miembro de la secta por las amistades que había cultivado y no por las verdades que encontró en la doctrina, de las cuales hay que decir, que no tuvo nunca un conocimiento completo no sólo porque siendo parte del grupo de los *oyentes* no podía tener acceso a toda la información sino porque el maniqueísmo constituía un sistema tan complejo que pocos lo comprendían a cabalidad. Agustín permanecerá en el maniqueísmo cerca de diez años con lo cual podemos constatar que no todo lo que encontró en el movimiento fundado por Mani resultó negativo, más aún, este hecho evidencia que a pesar de la ruptura con la doctrina, Agustín mantuvo sus compromisos de orden práctico, esto es con la comunidad y las personas que conoció allí. La amistad siempre fue importante para Agustín, por eso, a lo largo de su vida asumió compromisos fundamentales con sus amigos, no sólo siguiendo el principio de búsqueda de la verdad en compañía de la tradición filosófica lo cual se corrobora con su participación y permanencia en el maniqueísmo y luego, con el proyecto de vida comunitaria de Casiciaco, sino porque el cristianismo es, ante todo, una comunidad de fe.

Agustín no sólo tomará distancia del maniqueísmo sino que unos meses después de su bautismo, esto al final del año 387 comenzará a componer una obra que llama

nuestra atención, a saber, *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos*, pues en ella no sólo combate la doctrina de Mani, sino que hace evidente su necesidad de mostrar su completo rechazo a los postulados maniqueos en el contexto fundamental de su condición de cristiano converso y bautizado, esto es, de hombre renovado no respecto de este o aquel aspecto de su vida, sino de la totalidad de ella.

En el entretanto, Agustín aun siendo maniqueo, pero desencantado de ello, viaja a Roma a trabajar como maestro de retórica buscando progresar en su carrera. Con seguridad esperaba encontrar un ambiente diferente al de Cartago, quería distanciarse de los maniqueos, pues eran una secta perseguida y nunca dejó de sentir temor ante la posibilidad de ser denunciado y, al mismo tiempo quería alejarse de los estudiantes indisciplinados a los que instruía, y en apariencia, diferentes a los de Roma de los cuales había escuchado que “eran jóvenes más pacíficos en sus clases y mantenidos en calma por el apremio de una disciplina más ordenada” (*conf.* 5, 8, 14). Así ante la posibilidad de mayores ganancias y honores y, la promesa de mejores estudiantes, Agustín partirá a la Ciudad Eterna que por ese entonces era un lugar que se debatía entre la tradición y la novedad, ofrecía un sinnúmero de religiones y filosofías, así como juegos y espectáculos de toda índole (*cf.* Flórez, 2004: 36).

Agustín permaneció cerca de un año en Roma, pero ese año no fue el mejor para él. Al poco tiempo de llegar a la ciudad cayó gravemente enfermo, fue acogido en la casa de un maniqueo impidiendo su cometido de tomar distancia de ellos y aunque los estudiantes romanos resultaron más aplicados que los de Cartago, no eran honrados y estaban acostumbrados a desaparecer cuando era hora de pagar al maestro por sus servicios. Decepcionado por esta situación y sin tener un panorama claro en el ámbito intelectual, Agustín cae en una suerte de escepticismo que nuevamente lo acercó a Cicerón, que afirmaba, siguiendo los postulados de los escépticos, la imposibilidad de llegar a algún conocimiento con absoluta certeza, por lo que la forma de vida más elevada y la propia del sabio consistiría en evitar adherirse a cualquier opinión o idea que pudiera resultar definitiva. Agustín encontró en el escepticismo una doctrina que llamó su atención de inmediato, pues le presentó “el ideal de *sabiduría* como una búsqueda prolongada (...) una búsqueda realizada por el

sabio y que era aún más heroica en cuanto que trataba de una empresa desesperada” (Brown, 2001: 82). La filosofía entendida como búsqueda permanente de la verdad, que no implicara adherirse a un conjunto de comprensiones específicas y que rechazara las opiniones falsas, era lo que Agustín necesitaba en ese momento; la filosofía escéptica le otorgó, por un lado, elementos que le permitieron continuar alejándose del maniqueísmo y, por el otro, un nuevo camino para proseguir la búsqueda de la sabiduría que ya había emprendido.

Hay que notar en este momento que durante los diez años que Agustín hizo parte de la secta maniquea continuó siendo profesor de retórica y con ello, mantuvo contacto con la obra de Cicerón, tanto con los textos de oratoria como con los que exponen su propuesta filosófica y concretamente el escepticismo. En este sentido podemos decir que así como Cicerón lleva a Agustín a emprender la búsqueda de la sabiduría y con ello, a caer en el maniqueísmo, será también Cicerón el que lo lleve a salir de él, pero esta vez, gracias a la nueva lectura que hará del rétor, una lectura que ha sido transformada justamente por su paso por el maniqueísmo. Es en las *Confesiones* donde podemos constatar este hecho, pues cuando Agustín narra su decepcionante encuentro con el maniqueo Fausto introduce también las referencias a lo que podemos denominar la *filosofía escéptica*;

tan pronto como llegó advertí que era un hombre agradable, conversador ameno, y que exponía en sus charlas con mayor galanura que lo que suelen decir los demás. Pero ¿qué brindaba a mi sed aquel elegantísimo servidor de copas preciosas? Ya estaban hartos mis oídos de semejantes cosas. Y no se me antojaban mejores porque fuesen mejor dichas, ni más verdaderas por más elocuentes, ni era sabia el alma porque fuera agradable el rostro y elegante la palabra (...) Conocí, en cambio, otra categoría de personas que llegaban hasta a sospechar de la verdad y a rehusarle su asentimiento, si se les ofrecía en un lenguaje acicalado y florido (...) no debe parecer verdadera una cosa solo porque se diga con elocuencia, ni falsa porque suenen descompuestamente las palabras que los labios articulan; así como que tampoco se debe tener por verdadera por el hecho de que se enuncie incultamente, ni por falsa porque sea brillante el discurso; sino que hay sabiduría y necesidad, como hay buenos y malos alimentos, y que una y otra pueden ser servidas en un lenguaje elegante o desaliñado, como las dos clases de alimentos en vajilla fina o rústica (*conf.* 5, 6, 10).

Una vez Agustín comienza a hacer explícitas las limitaciones que encuentra en el maniqueísmo así como los gazapos en los que incurren aquellos que, como Fausto, defendían sus postulados, descubrirá también algunos aspectos de su encuentro con la filosofía de los escépticos señalando con especial ahínco el hecho de que este grupo ostentaba una opinión más prudente y moderada que la de los maniqueos, pues negaban la posibilidad de alcanzar el conocimiento por medio de los sentidos de modo que el sabio al no encontrar signos decisivos de la verdad tendrá como mejor opción, suspender el juicio para evitar el peligro de adherirse precipitadamente a cualquier opinión. Estas ideas le permitieron a Agustín asumir una posición cada vez más distante y radical sobre el maniqueísmo ya que esta secta ofrecía un saber certero y absoluto “recto y sin ambigüedad alguna a cualquier hombre racional (...) la sabiduría que sus libros contenían describía la realidad exacta del universo y todo lo que el hombre tenía que hacer era actuar de conformidad con este conocimiento” (Brown, 2001: 81). Agustín adoptará esta posición y asumirá la misma opinión de Cicerón que afirma: “mientras que los demás dicen que unas cosas son ciertas y otras son inciertas, yo, disintiendo de ellos, digo que unas cosas son probables y otras improbables” (*Off.* 2, 1, 7), con lo cual se hace más evidente la necesidad de Agustín de alejarse de posiciones dogmáticas como las que el maniqueísmo promueve y buscar una autoridad adecuada que lo guíe en la búsqueda de la verdad.

Por último, es importante señalar que las palabras de Agustín sobre Fausto del que afirma ser un hombre que gozaba de gran fama entre los maniqueos, así como alguien honesto al que no le importaba admitir su ignorancia respecto de lo que podemos llamar *artes liberales* al mismo tiempo que reconocía su profundo interés y pasión por las letras y la retórica (*cf. conf.* 5, 7, 13), dejan ver que la permanencia de Agustín en la secta tendrá que ver, fundamentalmente, con los compromisos que adquiere con los demás miembros. Esto se puede confirmar con las palabras de Agustín sobre Fausto con quien compartía algunos intereses y con quien pudo adelantar no una búsqueda de la verdad sino unas jornadas de estudio en mutua compañía “comencé a tratar con él, para su instrucción, de las letras o artes que yo enseñaba a los jóvenes de Cartago, y en cuyo amor ardía él mismo, leyéndole, ya lo

que él deseaba, ya lo que a mí me parecía más conforme con su ingenio” (*conf.* 5, 7, 13). Este hecho nos deja ver que el paso de Agustín por la secta maniquea y su paulatino alejamiento de ella guardan un vínculo estrecho con su educación, sus estudios sobre los clásicos y, en definitiva, con su profesión, pues nunca dejó de buscar en los escritos de Mani, en las discusiones que mantenía con otros miembros de la secta o en las palabras de aquel hombre famoso que era Fausto la belleza a la que estaba acostumbrado por las lecturas que hacía de Cicerón y de los más destacados representantes de la lengua latina, así como tampoco dejó de buscar en aquellas palabras la verdad que había comenzado perseguir gracias a la filosofía a la que había llegado también por el Arpinate.

1.4. Ambrosio y la comunidad cristiana

En busca de nuevas opciones profesionales Agustín ve en la vacante de maestro de retórica en Milán la posibilidad de darle un giro a su vida y, especialmente, a su carrera. Recurre a sus amigos maniqueos para hacer una presentación adecuada de su candidatura y luego de presentar unas pruebas y de cumplir con unos requisitos formales es elegido para el cargo y parte para la capital del Imperio poco antes de cumplir treinta años.

La estadía en Milán será determinante en la vida de Agustín. Cuando llega a la ciudad ya no será un simple maestro de retórica, sino el orador oficial de la corte y en cuanto tal, tendrá que cumplir con el protocolo, que incluía una presentación ante el obispo de la ciudad que en ese momento era Ambrosio. El jerarca tuvo dudas sobre el recién llegado, pues conocía su pasado maniqueo, el origen de las recomendaciones que lo llevaron a obtener el trabajo de orador de la corte y, en suma, el tipo de hombre que era, uno de aquellos que se convierte al cristianismo y consigue una esposa de una familia influyente para poder acceder a un cargo importante.

Ambrosio era catorce años mayor que Agustín y para el año 384 ya llevaba poco más de una década como Obispo de Milán. Era, sin lugar a dudas, uno de los hombres

más influyentes de la ciudad y su poder y autoridad sólo podían compararse con la del emperador, que, para la época, ya se veía ensombrecido por la figura del Obispo. Ambrosio había recibido una educación privilegiada, fue instruido en las artes liberales, aprendió griego y lo leía con fluidez, “podía citar todos los grandes nombres y sus opiniones respectivas, únicamente para rechazarlos con desprecio” (Brown, 2001: 86); también podía elaborar bellos discursos haciendo uso de escritores paganos, pues no todas las palabras de los gentiles resultaban incompatibles con el cristianismo. Durante su juventud estudió jurisprudencia y llegó a formar parte del selecto grupo de hombres instruidos en filosofía cuyo interés se centraba en los escritos de los platónicos, que estaban en boga en los círculos intelectuales de la época. Se desempeñó como secretario del prefecto de Roma y allí se destacó siempre por tener un carácter firme, por su habilidad con la palabra y por su espíritu claro, características que lo llevaron rápidamente a escalar posiciones y a ocupar el cargo de cónsul de las provincias de Emilia y Liguria, oficio que ejercería desde Milán (*cf.* Trapè, 2002: 54). El desempeño de Ambrosio como cónsul fue bien recibido en la comunidad, en la que, por demás, gozaba de admiración y simpatía. Dos años después de su llegada a la capital del Imperio, muere el obispo de la ciudad y en circunstancias poco convencionales y ante el clamor del pueblo el cónsul de la ciudad resultará elegido Obispo de la misma.

En aquel momento Milán era una ciudad muy diferente de los pequeños pueblos que Agustín conocía. Era la capital del Imperio, sede de la residencia del emperador y el lugar donde funcionarios imperiales, aristócratas e intelectuales se daban cita, pues era una ciudad activa, poblada, diversa y, en todo caso, que atraía la atención de cualquiera. El ambiente religioso también era vibrante, en especial para los cristianos, comunidad que comenzó a crecer, de modo que las masas, “cada vez más numerosas, que pedían ingresar a la Iglesia provocaron que esta adoptase medidas para una más completa y cuidada organización en la preparación a la incorporación de la Iglesia” (Cervera, “introducción” en Ambrosio de Milán, 2005: 25). Los cristianos entusiastas exigían mucho del Obispo que no dudó nunca en ocuparse de las nuevas necesidades de su comunidad y en hacer frente a los cambios que se estaban gestando en el mundo

cristiano, de modo particular, la cuestión de la instrucción de los fieles, lo cual se puede constatar en algunas de sus obras como *Sobre los sacramentos* y el *Sobre los misterios*, en donde presentará la catequesis impartida antes del bautismo, las explicaciones de los ritos celebrados, la exposición y elucidación de algunos elementos de la praxis sacramental, así como los fundamentos de la comprensión de los símbolos y de los signos propios de la tradición cristiana (cf. Cervera, “introducción” en Ambrosio de Milán, 2005: 15-21), pues para el Obispo no de otra manera se consolidaría el cristianismo sino unificándolo y llevándolo a los fieles.

Agustín comenzó a asistir a la predicación de Ambrosio interesado no tanto en el contenido, cuanto en la técnica retórica de aquel hombre; sin embargo, con el tiempo, el interés de Agustín cambió y encontró en las palabras de Ambrosio no solo belleza, elocuencia, suavidad y exigencia intelectual, sino una interpretación diferente de la Sagrada Escritura y una defensa sensata del cristianismo. Pero no sólo fueron sus sermones, fue el coraje con el que el Obispo realizaba sus tareas, el entusiasmo con el que llevaba la palabra de Dios al pueblo y la recia defensa que hacía de su Iglesia y de su comunidad lo que cautivó al orador de la corte. Durante los tres años que Agustín permaneció en Milán, Ambrosio se convertirá en una figura de especial importancia para él, pues sin desconocer el influjo de su pensamiento, lo fundamental es que gracias al Obispo el orador de la corte comenzará a aproximarse a la cultura y a la vida cristiana, a participar en la liturgia y en los ritos propios del cristianismo.

El interés de Agustín por Ambrosio aumentó a medida que escuchaba sus sermones; por eso, intentó acercarse a él, pero no tuvo suerte y en la única ocasión que logró abrirse paso entre la muchedumbre, lo encontró tan concentrado en la lectura que no pudo interrumpirlo. Con esto, Ambrosio le da un mensaje a Agustín, a saber, que a diferencia del maniqueísmo el cristianismo es público y en cuanto comunidad universal en ella no hay diferencias entre unos y otros, no es una religión de elegidos en la que unos pocos tienen acceso a la revelación. A pesar de esto, Agustín continuó asistiendo a las homilías ya que ellas, poco a poco, lo ayudaban a disipar dudas, a alejarse de las enseñanzas maniqueas, y así lo dice: “advertí rápidamente, en los sermones de nuestro obispo (...) que cuando se piensa acerca de

Dios, nuestros pensamientos no deberían hacer hincapié en la realidad material cualquiera que esta sea, ni siquiera en el caso del alma , que es la cosa del universo más próxima a Dios” (*b.vita* 1, 4). Además, las palabras del obispo lo ayudaron a resolver algunos malentendidos basados en una interpretación equivocada del Antiguo Testamento, paso necesario para poder adoptar de modo definitivo la fe cristiana. La lectura que hacía Ambrosio de la Sagrada Escritura no era literal; era, más bien, espiritual y no se mostraba llena de contradicciones, ambigüedades y absurdos, tal como en algún momento había sido presentada a Agustín por los integrantes de la secta de Mani. Ambrosio descubrió a Agustín una serie de nuevas ideas que le permitirían continuar en la búsqueda de la verdad y acercarse aún más al cristianismo; así se convertiría en un puente entre Cicerón y Cristo, entre las artes de la palabra en las que se había educado y la palabra de Dios.

Ambrosio será para Agustín un ejemplo de vida, de compromiso pastoral y de rectitud, por eso lo presentará como un hombre de acción y en las *Confesiones* destacará todos esos eventos que son ejemplo de la labor que el obispo realizó con la comunidad y que se situarán en el orden práctico de su quehacer episcopal. Todo ello trascenderá en la vida de Agustín y unos años después en las labores que desempeñe como obispo de la ciudad de Hipona asumirá la misma actitud que Ambrosio en Milán, a saber, la de un hombre de profundas convicciones que se ocupa de los asuntos cotidianos de la comunidad y que asume con gran diligencia todo aquello que guarde un vínculo con la vida cristiana. Sin embargo, el influjo de Ambrosio en Agustín tiene otra dimensión que podemos denominar *inteligencia de la fe*.

Cuando Agustín llegó a Milán, a pesar de ser el orador de la corte, no dejaba de ser un hombre de provincia, con una percepción muy reducida de lo que era el mundo y, en particular, el cristianismo; sabemos, por ejemplo, que estuvo en contacto con prácticas mágicas y astrológicas antes de llegar al maniqueísmo, lo que nos indica que por mucho tiempo se dejó llevar por todo aquello que prometiera brindarle una suerte de respuesta a las dudas e inquietudes vitales que lo aquejaban desde la niñez. Sin embargo, el ambiente milanés y el contacto con Ambrosio y su congregación lo llevaron a considerar el cristianismo desde una perspectiva diferente y a adquirir la

certeza de que, a diferencia de lo que promovían otras religiones, movimientos y sectas, los postulados del cristianismo no son cuestiones de fe que se aceptan sin más; son susceptibles de ser comprendidos, con lo cual Agustín pudo aunar la dimensión reflexiva e intelectual que hasta cierto punto es producto de la educación que recibió y la dimensión práctica de la fe. En otras palabras, Agustín pudo reflexionar sobre los principios de su fe y entenderlos; a partir de lo cual podemos notar que lo que está en el ámbito de la creencia tiene orden, principios y estructura, por lo que puede llegar a comprenderse.

El ambiente milanés no sólo le permitió a Agustín acercarse a una comunidad cristiana devota, también lo llevó a conocer un círculo intelectual del que no tenemos muchos datos, pero que con certeza también capturó su atención. El culto a la filosofía, en especial la de los platónicos, será central en este escenario. No sabemos cómo los libros de los platónicos que Agustín estudió llegaron a sus manos y tampoco hay certeza acerca de qué libros leyó de aquellos que circulaban en la época. Es probable que entre los autores estudiados estén Plotino y Porfirio; a esta conclusión han llegado varios estudiosos de Agustín que, indagando acerca del ambiente intelectual milanés, han encontrado una influencia importante de estos filósofos en la producción escrita de la época (*cf.* Courcelle, 1968, 114); a modo de ejemplo podemos mencionar algunos de los sermones de Ambrosio en donde el Obispo no duda en apropiarse del lenguaje y algunos conceptos de las obras de los platónicos, eso sí, adaptándolos al contexto y a los contenidos presentados (*cf.* Borwn, 2001, 94).

Podemos afirmar que la lectura que Agustín hace de los platónicos es de gran importancia, pero hay que atender a lo que él mismo señala en las *Confesiones* acerca de este hecho y no presentarlo, como otros, como una suerte de *conversión* de Agustín a este movimiento filosófico y tampoco ver en cada una de las líneas que escribió un rastro del pensamiento de Plotino o de Porfirio. Hay que comenzar por señalar que el hecho de que estas obras caigan en manos de Agustín gracias a “un hombre hinchado de un monstruoso orgullo” (*conf.* 7, 9, 13) deja ver que para él no sólo este hombre –que seguramente era un importante intelectual de la época– sino los libros mismos no constituyen una vía adecuada de acceso a la verdad. Es

indiscutible que la filosofía representada en los libros de los platónicos simboliza los alcances de la mente humana; de hecho, los filósofos y, particularmente los platónicos, son los *sabios* del mundo, pero también representan la soberbia propia del hombre que cree que puede alcanzar la verdad sin ningún tipo de ayuda, menos la de Dios.

De este modo y siguiendo a Agustín, hay que decir que la lectura de estos textos le dio claridad sobre algunos aspectos que le permitirían dejar atrás comprensiones y errores fruto de su paso por el maniqueísmo. En primer lugar Agustín encontró importantes consonancias entre la filosofía de los platónicos y la doctrina cristiana, tal como lo señala en las *Confesiones* donde nos dirá: “y en ellos leí, no en estos términos, por supuesto, pero el sentido era completamente el mismo, apoyado con muchas y variadas razones, que en el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. (...) Que el Verbo, Dios, nació no de la carne, ni de la sangre, ni de la voluntad del hombre, ni de la voluntad de la carne, sino de Dios” (*conf.* 7, 9, 14). Agustín no sólo sentirá fascinación por las obras de los platónicos porque presentan la sabiduría que predominaba en el ambiente intelectual milanés y que era tenida en alta estima por el obispo Ambrosio, sino porque en ellas encontró términos comunes con la fe que había sido puesta en su corazón. Con el tiempo, el escritor de las *Confesiones* dirá que las palabras de aquellos libros lo llevaron a ver que la verdad es una sola y que a pesar de que filósofos y cristianos la interpretaban de modo diferente, dichas interpretaciones no eran del todo distantes; de hecho, Agustín encontrará en las palabras de los platónicos un extraordinario parecido con el prólogo del *Evangelio de San Juan*. A diferencia de su lectura del *Hortensio*, en los libros de los platónicos Agustín hallará una invitación a la búsqueda de la verdad, pero sobre todo, un camino para realizar esa búsqueda que no parecía incompatible ni lejano con el de Cristo.

En segundo lugar Agustín encontró en aquellos libros una invitación a la interioridad y este fue un gran hallazgo, pues hasta entonces el ámbito en el que Agustín había buscado respuestas a sus inquietudes era el de lo sensible y en las imágenes que de ello se hace la mente,

inquiriendo la causa por la que yo apreciaba la belleza de los cuerpos, así celestes como terrestres, y de qué principios disponía para emitir un juicio exacto sobre las cosas mudables (...) inquiriendo, pues, la razón de juzgar cuando así juzgaba, hallé sobre una inteligencia mudable la inmutable y verdadera eternidad de la verdad (...) y así, de escalón en escalón fui subiendo de los cuerpos al alma, que siente a través del cuerpo y de allí, a aquella fuerza interior, a la que llevan los sentidos del cuerpo el mensaje de los objetos exteriores (...) de ahí, nuevamente a la potencia racional, que recibe para juzgar, lo que han recogido los sentidos del cuerpo. Esta misma potencia, reconociéndose también mudable en mí, se elevó hasta su propia inteligencia y separó el pensamiento de la costumbre, sustrayéndose al enjambre de imágenes contradictorias, hasta llegar a ser capaz de descubrir de qué luz estaba bañada cuando proclamaba sin lugar a duda que hay que preferir lo inmutable mismo (...) y llegó a lo que es, en un golpe de vista trepidante (*conf.* 7, 17, 23).

El hombre puede llegar a esclarecer los misterios más profundos, pero esto no puede lograrse por medio de los sentidos o volcándose sobre los objetos materiales, sino “adentrándose en sí mismo, pues en su espíritu residen ciertos vestigios de aquellas verdades incommutables” (Flórez, 2004, 58).

En tercer lugar, hay que señalar que antes de que Agustín leyera los libros de los platónicos consideraba que la realidad era corpórea y, así mismo, se identificaba con un lugar. Después, pudo establecer una distinción entre lo sensible y lo inteligible y, con ello, aceptar la existencia de otro tipo de realidades, además de las corpóreas, pero de igual modo reales. La realidad es aún más diversa de como la presentan los sentidos, pero ello no implica, en modo alguno que sea menos verdadera, todo lo contrario, lo inteligible, que será para Agustín *espiritual* es aquello más verdadero y real. Al respecto nos dirá en las *Confesiones* que

buscaba la verdad incorpórea, cuando me hube apercibido de tus perfecciones invisibles, hechas inteligibles a través de lo que ha sido creado, y hebe comprendido por mis rechazos lo que las tinieblas de mi alma no me permitían contemplar, estaba seguro de que existes y de que eres infinito sin que estés, sin embargo, derramado por lugares finitos o infinitos; de que eres verdaderamente tú, que eres siempre idéntico a ti mismo, sin llegar a ser en parte alguna ni por ningún movimiento otro de otra manera; de que los demás seres proceden todos de ti, por esta única y decisiva razón: que son (*conf.* 7, 20, 26).

Esta nueva ontología llevó a Agustín a superar los prejuicios materialistas que, fruto de su paso por la secta maniquea, le impedían una concepción adecuada de la realidad espiritual; más aún, prepararon el camino que lo llevaría a comprender que sólo es posible llegar a la verdad con una guía adecuada y esa guía es Dios.

En cuarto lugar, y como el elemento más importante, hay que señalar que gracias a la lectura de los platónicos Agustín empezó a dilucidar una explicación al problema del mal. Comenzó por comprender que la pregunta sobre la cuestión del mal no era la de su origen, sino qué era, pues no es posible entender el origen de algo si, primero, no se comprende su naturaleza (*cf.* Trapè, 2002, 68). Al respecto, Agustín dirá en las *Confesiones* que

también se me dio a entender que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse si fuesen sumamente buenas, como tampoco lo podrían si no fuesen buenas; porque si fueran sumamente buenas, serían incorruptibles, y si no fuesen buenas, no habría en ellas qué corromperse. Porque la corrupción daña, y no podría dañar si no disminuyese lo bueno. Luego o la corrupción no daña nada, lo que no es posible, o, lo que es certísimo, todas las cosas que se corrompen son privadas de algún bien. Por donde, si fueren privadas de todo bien, no existirían absolutamente; luego si fueren y no pudieren ya corromperse, es que son mejores que antes, porque permanecen ya incorruptibles. ¿Y puede concebirse cosa más monstruosa que decir que las cosas que han perdido todo lo bueno se han hecho mejores? Luego las que fueren privadas de todo bien quedarán reducidas a la nada. Luego en tanto que son, son buenas. Luego cualesquiera que ellas sean, son buenas, y el mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien, y esto había de ser sustancia incorruptible -gran bien ciertamente- o sustancia corruptible, la cual, si no fuese buena, no podría corromperse (*conf.* 7, 12, 18).

Así pues, Agustín pudo establecer que el mal no era una sustancia sino, más bien, una privación y que el mal no puede existir sin el bien, pues aquel es una corrupción de este.

Finalmente, encontró en los libros de los platónicos elementos que se alejaban de la comprensión cristiana, elementos de los que afirma “este manjar encontré en esos libros y no lo comí” (*conf.* 7, 15), allí no encontró “el rostro de esta piedad, ni las

lágrimas de la confesión, ni tu sacrificio, el espíritu atribulado y el corazón contrito y humillado, ni la salud del pueblo, ni la ciudad desposada, ni las arras del Espíritu Santo, ni el cáliz de nuestra salud” (*conf.* 7, 21, 27), pero no fue sólo el contenido de aquellas líneas, fue el efecto que tuvieron en Agustín, pues por ellas “había comenzado a querer ser sabio, lleno como estaba de mi propio castigo, y no lloraba, antes, andaba hinchado con la ciencia” (*conf.* 7, 20, 26). Los libros de los platónicos trajeron a Agustín ideas que le permitieron desengañarse, pero también soberbia y, en definitiva, una actitud lejana a la que se espera de un cristiano que necesita como primera condición para hallar la verdad un alma dispuesta para ello. En todo caso, siguiendo las enseñanzas de su maestro Cicerón, según el cual no todas las palabras conducen a la verdad, Agustín tomó del platonismo aquello que contribuiría con su búsqueda y haría los ajustes pertinentes para su uso adecuado.

Estos eventos dejarán una huella profunda en el profesor de retórica que, por ese entonces, aunque se hallara en medio de un impactante ambiente religioso, aún se encontraba frío y lejos del calor de Dios (*cf. conf.* 9, 7, 16); a pesar de esto, se había comenzado a gestar un cambio en él y esto se evidenció en el hecho de que abandonará el maniqueísmo y con ello, dejará los prejuicios materialistas y aceptará una nueva interpretación de la Sagrada Escritura.

Alejarse de la fe católica tomó unos pocos días para Agustín, pero el camino de regreso a ella tomará no sólo muchos años, sino la ardua tarea de disipar prejuicios, deshacer una serie de problemas mal planteados y mal resueltos y abandonar ciertas doctrinas. Estos serán pasos obligados, complejos y dolorosos; sin embargo, el retorno había comenzado (*cf. Trapè, 2002, 56*) y con ello muchas expectativas sobre un nuevo modo de vida.

Además del encuentro con Ambrosio y la lectura de los libros de los platónicos, en Milán Agustín conocerá a Simpliciano, un sacerdote mayor que ayudaba al obispo en los quehaceres del ministerio y que era reconocido en la comunidad por su carácter amable y bondadoso. El anciano, animado por las conversaciones que había tenido con Agustín, decide narrarle la historia de Mario Victorino, hombre africano, brillante maestro de retórica y traductor de las obras de Plotino y de otros platónicos al latín

(*cf.* Brown, 2001: 96). Alcanzó todos los honores gracias a su carrera y fue conocido en todo el Imperio por su habilidad con la palabra de tal modo que estando aún vivo se le erigió una estatua en el foro. A avanzada edad se hizo cristiano en secreto, pues sentía temor de ser cuestionado por su pasado pagano, por haberse hecho famoso preparando encomios a los dioses, así como por haber participado en innumerables ritos paganos. Simpliciano lo reprendía por dicha actitud, pues qué tipo de cristiano es aquel que no participa en los misterios de Cristo. Un día movido por sus conversaciones con el sacerdote, Victorino se llenó de temor por el hecho de que al negar a Cristo públicamente, él lo negara el día del juicio y ante esto tomó la decisión de recibir la catequesis y el bautismo y, finalmente, de hacer profesión pública de su fe ante toda la comunidad (*cf.* Flórez, 2004: 60). Conmoverlo por la narración del sacerdote Agustín decide imitar a ese hombre en quien se veía reflejado y retomó el estudio de la Sagrada Escritura, concretamente, los textos del Apóstol Pablo con los que ya había estado en contacto y, gracias a la nueva lectura que hizo de ellos, “pericieron todas aquellas cuestiones en las cuales me pareció en algún tiempo que se contradecía a sí mismo y que el texto de sus discursos no concordaba con los testimonios de la Ley y de los Profetas, y apareció a mis ojos el rostro de los castos oráculos y aprendí a alegrarme con temblor” (*conf.* 7, 21, 27).

El encuentro con Ambrosio, el descubrir de los libros de los platónicos, la historia de Mario Victorino y la lectura que desde una nueva perspectiva haría de San Pablo llevaron a Agustín a tomar la decisión de reorientar su vida por nuevo camino que estaría determinado por la sabiduría; una sabiduría que continuaría coincidiendo con el ideal de la Antigüedad, el modelo en el que fue educado y en el que el sabio es ejemplo de perfección y de virtud. Agustín se había convertido en un “entusiasta de la filosofía, pero una filosofía que había dejado de ser un platonismo enteramente independiente, que había sido *fortificada* de un modo altamente individual por las enseñanzas más sombrías de San Pablo y que había llegado a identificarse, a nivel mucho más profundo con *la religión tejida dentro de nuestros huesos cuando niños*, esto es, con la sólida piedad católica de Mónica” (Brown, 2001: 110). La nueva vida que Agustín quería llevar sería la de un filósofo, católico, bautizado y para poder

lograrlo debía aceptar algunas de las exigencias de la comunidad cristiana, por ejemplo, renunciar a todo tipo de relaciones sexuales y darle una nueva orientación a su carrera que, a diferencia de la de Mario Victorino, apenas estaba comenzando; la vida dedicada a la filosofía tenía otras exigencias: dejar las ocupaciones del mundo y la vida en comunidad serían algunas que, por demás, no representarían ninguna dificultad.

Agustín no concebía la posibilidad de comenzar esta nueva vida en solitario, de hecho, siempre consideró que la búsqueda de la sabiduría y de la santidad debía llevarse a cabo en comunidad, de modo que con su madre, su hijo, sus hermanos y algunos amigos comenzó a ordenar todo para que el proyecto de vida común se llevara a cabo. Sin embargo, todo se vino abajo ante la negativa de algunos miembros de la comunidad, entre ellos el mismo Agustín, de permanecer célibes y no estar dispuestos a dejar a sus compañeras, lo que era una suerte de condición para pertenecer al grupo. El joven rétor todavía no estaba dispuesto a renunciar a estos y algunos otros bienes mundanos; seguía atado por los lazos de la concupiscencia, continuaba ambicionando riquezas, honores y mujeres, y por eso no lograba comprometerse a recibir el bautismo y a vivir como un cristiano devoto, tal como lo reconocerá años más tarde.

La vida de Agustín continuó entonces entre las tareas cotidianas, el estudio de la filosofía, de la Sagrada Escritura y en particular del apóstol Pablo. Un día estas actividades se vieron interrumpidas por el encuentro con Ponticiano, un funcionario de la corte, cristiano fiel y africano como Agustín que le relata a él y a Alipio la historia de Antonio, hombre santo y fiel a la Iglesia, que promovió la vida en los monasterios, la cual Agustín y Alipio desconocían por completo a pesar de que a las afueras de Milán había uno de estos centros que, por demás, era sostenido por el obispo Ambrosio.

En medio de la conversación Ponticiano comenzó a narrarles unos eventos que habían tenido lugar en la corte del emperador en Tréveris y en los que dos de sus compañeros, que se encontraban caminando por los alrededores de la ciudad, hallaron una cabaña en donde vivían unos hombres consagrados a Dios y allí descubrieron un

códice que contenía la vida de San Antonio. La lectura y en especial el pasaje en donde se presentaba a Antonio tomando la decisión de hacerse amigo de Dios cautivó de tal modo a los hombres que inmediatamente optaron por dejar a sus mujeres, cortar con cualquier esperanza terrena y seguir este mismo modo de vida. Estos relatos tuvieron un efecto casi inmediato en Agustín que no encontró más excusas para continuar dilatando su profesión de fe y, así como lo relata en las *Confesiones*,

esto era lo que contaba Ponticiano y tú, Señor, mientras él hablaba, me volvías hacia mí mismo (...) y me colocabas delante de mí para que viese cuán feo era, qué deforme y sórdido, cubierto de manchas y de úlceras (...) narraba Ponticiano su relato y me volvías a enfrentar conmigo mismo y proyectabas mi imagen ante mis ojos para que descubriese mi iniquidad y la aborreciera. Bien la conocía, pero disimulaba, rechazaba y olvidaba (*conf.* 8, 7, 16).

Desde los diecinueve años y gracias a la lectura del *Hortensio* Agustín supo que la búsqueda de la sabiduría sería determinante en su vida; sin embargo, tardó poco más de trece años para dilucidar cuál sería esta sabiduría y cuál el camino que conduce a ella. El trayecto que recorrió para llegar a ello fue intrincado, pasó por momentos de emoción, decepción, incertidumbre, entusiasmo y profundo desconsuelo; “¿qué es lo que estamos soportando?, ¿qué es lo que has oído? Se levantan los ignorantes y arrebatan el cielo y nosotros con nuestra ciencia, faltos de corazón, ¡mira dónde nos estamos revolcando! ¡En la carne y en la sangre! ¿Es que por ventura, con el pretexto de que nos han precedido, nos da vergüenza seguirlos y no nos la da en cambio el no seguirlos?” (*conf.* 8, 8, 19). Al volver sobre su corazón y ver que lo que había estado buscando por tanto tiempo había estado siempre en él, Agustín dejó de tener dudas, el relato de Ponticiano y el ejemplo de aquellos hombres habían despejado su mente, pero Agustín no podía dar el paso que lo pondría en la dirección correcta de aquel camino.

Luego de que Ponticiano se marchó, Agustín salió al jardín de la casa en la que se alojaba y allí dio rienda suelta al caudal de sus lágrimas y de sus ojos brotaron dos ríos (*cf. conf.* 8, 12, 28), fruto de la profunda amargura de su corazón al comprender cuál era el camino que debía seguir y no querer tomarlo. En medio de esta situación

escuchó la voz de unos niños que cantaban una y otra vez “toma y lee, toma y lee”. Inmediatamente Agustín notó que no conocía ningún cántico con esas palabras; lo que sí recordó fue el pasaje de la vida de Antonio en el que este hombre se convierte a Dios gracias a que lee el pasaje del Evangelio en el que Jesús invita a un joven a vender todas sus pertenencias y seguirlo. Agustín entendió toda la escena como un precepto divino y haciendo caso de ello corrió a buscar el códice de San Pablo que estaba dentro de la casa. Tomó el libro y leyó el primer pasaje que encontró; fueron suficientes unas pocas líneas de la *Epístola a los Romanos* que dicen: “no en comilonas ni en embriagueces, no en lechos ni liviandades, no en contiendas ni emulaciones, antes vestíos del Señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias” (*conf.* 8, 12, 29) para que Agustín disipara todas sus dudas ya no del orden del conocer, sino del querer.

Agustín tomó la decisión de convertirse al cristianismo sin ninguna reserva. Comenzó una nueva vida, de hecho, renunció a su trabajo y rompió el compromiso de matrimonio que tenía con una joven milanesa; pero la conversión de Agustín es mucho más que eso, es en sentido estricto, en volver a Dios, pues de Él procedemos y a Él debemos volver. La conversión consistirá entonces en recuperar aquello que se ha perdido, en abandonarse a sí mismo y arrojarse a la gracia de Dios, ya que es Él el que ordena, señala y guía.

La conversión será para Agustín un punto de llegada y un punto de partida (*cf.* Trapè, 2002: 81); había alcanzado la fe y la claridad que tanto anhelaba, pero también comenzaba el camino del aprendizaje y de la profundización a la que un alma como la suya estaba deseosa de llegar. Decide entonces que el mejor modo de vida sería no sólo en compañía de otros con la misma disposición, sino que habrían de ser también católicos, laicos y célibes. Su madre, su hijo, su hermano Navigio, sus amigos Alipio y Evodio, sus primos Lastidiano, Rústico y, Licencio y Trigencio hijos de Romaniano. El grupo conformará entonces una pequeña comunidad y viajará a la finca de Verecundo que se ubicaba en Casiciaco, cerca de Milán, pues aquel lugar les ofrecía un ambiente más tranquilo que les permitiría tomar distancia de Milán y en la

tranquilidad del campo llevar a cabo el proyecto de vida que habían acordado, avanzar en sus indagaciones y al mismo tiempo continuar cultivando la fe y la razón.

Este también será el periodo de tiempo en el que Agustín y sus compañeros se preparen para recibir el bautismo; la conversión ya no era un arrebató momentáneo, sino un cambio de vida permanente que sólo llegaría a completarse con el sacramento, pues aunque eran catecúmenos y, por tanto, miembros de la Iglesia, Agustín y sus compañeros no eran considerados cristianos de pleno derecho y no podían asistir, por ejemplo, a la liturgia eucarística. De este modo y como primer paso en esta preparación Agustín le escribirá al obispo Ambrosio declarando los errores del pasado y el propósito del presente para que él pudiera orientarlo y aconsejarlo sobre lo que debía hacer. El obispo le recomendó la lectura del Profeta Isaías, pero ante la dificultad de su comprensión Agustín optó por dejarlo y esperar a estar más familiarizado con el lenguaje de la Escritura.

Hacia finales del mes de febrero del año 387 Agustín y sus compañeros partirán a Milán para recibir el bautismo y para ello debían realizar la preparación pertinente la cual se desarrollaba durante la cuaresma e incluía por parte del aspirante su compromiso de completar su instrucción religiosa y poner en práctica los principios morales de la vida cristiana.

Agustín será bautizado junto con su hijo y con su amigo Alipio la noche del 24 al 25 de abril del año 387 durante las primeras horas del domingo de Pascua, tal como se acostumbraba en la época y, ante todo, como símbolo de su nacimiento a la fe y de su arribo a la Iglesia. Luego de ello Agustín y sus compañeros regresarán a África, concretamente a Tagaste con la intención de continuar el proyecto de vida común que habían iniciado en Casiciaco.

2. Los diálogos

A continuación expondré un esquema general de cada uno de los diálogos para intentar mostrar el programa que Agustín presenta en los mismos de tal manera que, a la luz del conjunto, se haga posible entender cuál es su objetivo, su lugar y su sentido en el contexto del pensamiento agustiniano. La presentación de los diálogos se hará teniendo en cuenta no el orden en el que comenzaron a ser compuestos, sino su terminación, esto es *La vida feliz*, *Contra los académicos*, *Del orden*, *Los soliloquios*, *La dimensión del alma* y *El maestro*.

Las tres primeras obras, esto es, *La vida feliz*, *Contra los académicos* y *Del orden*, fueron compuestas en Casiciaco, por eso se les denomina *Diálogos de Casiciaco* y tradicionalmente se han considerado un conjunto que goza de cierta unidad e independencia de los demás diálogos. Durante este mismo periodo de tiempo, esto es, entre la conversión y el bautismo, Agustín escribió otras obras en las que continuará la indagación que había comenzado en Casiciaco. Los *Soliloquios* son un diálogo inconcluso, compuesto de dos libros y también fue redactado en la villa de Verecundo, aunque a diferencia de los *Diálogos de Casiciaco* los dos libros de los *Soliloquios* se escribieron en momentos diferentes, el primero fue compuesto en diciembre del año 386 y el segundo a principios del año 387. A pesar de que el tiempo y el lugar de redacción son los mismos que los de los *Diálogos de Casiciaco*, un importante número de especialistas han optado por considerar a los *Soliloquios* un texto independiente de los tres primeros aduciendo como razón principal la diferencia de estilo, pues aquellos son fruto de discusiones comunitarias en las que intervienen diferentes interlocutores, mientras que en este, Agustín nos presentará un diálogo consigo mismo, un diálogo del que nos dirá, “interrogándome y respondiéndome, como si fuésemos dos, la razón y yo, siendo uno solo” (*retr.* 1, 4, 1).

Agustín y su comunidad volvieron a Milán en marzo del año 387 para dar inicio a la preparación para el bautismo y en el entretanto, Agustín continuó con su proyecto intelectual. En ese momento escribió entonces una obra que tituló *La inmortalidad del alma* y que tal como lo señala en las *Retractaciones* la escribió con el fin de que

le “sirviera como recordatorio para terminar los *Soliloquios*, que estaban incompletos” (*retr.* 1, 5, 1). Esta obra que constituye, más bien, un tratado es considerada por su autor algo oscuro por la complicación de su razonamiento y por su brevedad, por eso, afirma que las palabras y con ellas, las reflexiones que consignó allí fueron, de cierto modo, precipitadas. Así pues, a pesar de ser una obra temprana, no será considerada dentro de este trabajo, pues está fuera de los alcances del mismo en la medida en que el motivo principal de este estudio es la obra dialogal de Agustín.

También en Milán y por este mismo periodo Agustín comenzó la composición de un libro llamado *Sobre las disciplinas* consagrado al estudio de la gramática, la retórica, la dialéctica, la aritmética, la geometría, la música y la filosofía. Estas, las denominadas *artes liberales*, así como el interés de Agustín por elaborar una obra sobre ellas muestra el profundo influjo de la educación clásica que recibió y anticipará el esquema y los recursos que usará para elaborar sus obras, especialmente los diálogos (*cf.* Pollmann & Vessey, 2007: 5).

Sabemos de la importancia que tienen las disciplinas –gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometría, música y filosofía–, porque Agustín tenía la intención de escribir una obra, en forma de diálogo que abordara las cuestiones referidas a ellas, convencido además de que le permitirían avanzar en el conocimiento, a paso seguro, desde las cosas corporales a las incorpóreas (*retr.* 1, 6, 1.), evidenciando con ello la necesidad del dominio de las artes para el ámbito del conocimiento y para la investigación que va a realizar. Sin embargo, el mismo Agustín nos dirá que no completó tal tarea y que sólo logró terminar el libro sobre la *Gramática*, aunque también avanzó en el de *Música*, pero nunca lo terminó. De las otras cinco disciplinas escribió los principios únicamente. El hecho de que Agustín no haya tenido mayor interés en terminar la obra o en recuperar la parte que había escrito y había perdido es objeto de debate, pues no son claras las razones para ello.

Es indiscutible que para Agustín estos saberes eran de gran importancia, no sólo porque fue educado en ellos y porque, en gran medida, gracias a las habilidades que cultivó con su estudio alcanzó importantes logros en su vida profesional, sino que le permitieron instruir al pueblo cristiano. Las artes liberales serán una especie de faro

que le permitirá a Agustín orientar sus estudios sobre Cicerón, pero además contribuirá al desarrollo del programa de educación para el pueblo cristiano, aunque con el tiempo Agustín irá descubriendo que “el mundo cristiano tenía sus propias reglas de expresión y de perfeccionamiento del espíritu que impedían que las normas del humanismo clásico valiesen sin discriminación alguna para la sabiduría cristiana” (Flórez, 2004: 76). El conjunto de las artes liberales serán para Agustín un referente del saber clásico, de la *sapiencia* de la Antigüedad, no obstante esto, después de su ordenación, su perspectiva cambiará y no sólo la Verdad, sino el camino a ella será Cristo.

Luego del bautismo, Agustín y su comunidad deciden partir a África a continuar con el proyecto de vida común que habían iniciado en Casiciaco. Emprendieron el viaje hacia Ostia para embarcarse pero la situación política inestable los obligó a suspender los planes mientras las condiciones se hacían favorables. En ese momento Mónica cae enferma y unos días después muere dejando a su hijo y a su nieto con una profunda tristeza y desconsuelo.

Debido a que el puerto estaba cerrado y a que la situación no resultaba propicia para emprender el viaje, pero sobre todo, a que Agustín necesitaba descansar y recuperarse, él y sus compañeros deciden quedarse en Roma y esperar a que las circunstancias mejoraran. En medio de ello Agustín decide continuar con su labor literaria y comienza a componer una obra con la que esperaba despejar todas las dudas acerca de su condición, a saber, era cristiano y ya no maniqueo. Esta obra, *Las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos* fue escrita por Agustín en dos momentos, en Roma en el año 387 y en Tagaste en el 389. Durante su estancia en Roma Agustín volverá a escribir diálogos, esta vez abordando una cuestión por la cual sentirá un profundo interés a lo largo de su vida, a saber, el alma. *La dimensión del alma* explorará entonces temas como “qué es, cuán grande es, por qué se le da al cuerpo, qué le sucede cuando viene al cuerpo y qué cuando se va” (*retr.* 1, 8, 1), sin embargo, el asunto central será el de la *dimensión* del alma, pues aunque el alma no es material y por tanto, ni grande, ni pequeña, si es posible afirmar que hay en ella algo grande.

También en Roma Agustín comenzó a redactar el *Libre albedrío*. Este diálogo – el de mayor extensión sin considerar las *Confesiones*– consta de tres libros de los cuales el primero fue compuesto entre los años 387 y 388, y los dos restantes hacia el año 395 en Hipona, luego de que Agustín fuera ordenado sacerdote. La investigación que se desarrolla allí parte de la disputa sobre el origen del mal y la principal conclusión a la que llegan es que, “el mal no nació sino del libre albedrío de la voluntad” (*retr.* 1, 9, 1). Hay que señalar que en las *Retractaciones* Agustín hace énfasis en el hecho de que esta discusión dio origen no solo al primero, sino a todos los libros que componen la obra, con lo que se pone en evidencia la unidad del diálogo a pesar de haber sido escrito en dos momentos en los que su autor se encontraba no sólo en circunstancias, sino con intereses aparentemente diferentes.

Luego de un año de espera el grupo partió hacia Cartago y a su llegada pusieron en marcha el proyecto que habían concebido en Casiciaco, “vivían para Dios, en ayuno, en oraciones y en buenas obras, meditando día y noche la ley del Señor” (Trapè, 2002: 90). Agustín estaría ya determinado a cambiar definitivamente su vida, ya no viviría en medio de un grupo de intelectuales como lo hizo en Milán, sino como un siervo de Dios, acompañado de los fieles católicos que conformaban la Iglesia de África.

En medio de la rutina diaria Agustín continuó escribiendo, esta vez para hacer frente a las equivocadas interpretaciones que del libro del *Génesis* hacían los maniqueos, por ello, nos dirá en las *Retractaciones* que “los dos libros [que componen la obra] fueron publicados contra ellos en defensa de la ley antigua, a la que atacan con el empeño vehemente de su loco error” (*retr.* 1, 10, 1). No nos sorprende que Agustín continuara escribiendo en contra de los maniqueos en este momento particular, pues por esta época, en África, la relación entre católicos y maniqueos resultaba especialmente tensa, más si tenemos en cuenta que en el año 386 en Cartago se hizo una purga oficial de miembros de dicho grupo (*cf.* Brown, 2001: 142) a pesar de la importante cantidad de seguidores que tenía la secta. Agustín no dejaba de sentir la necesidad de demostrar que ya no era maniqueo y que estaba

comprometido con la defensa del cristianismo y con ganar para Dios a aquellos hombres que tiempo atrás él había persuadido para que se unieran a la secta de Mani.

Por el mismo tiempo, esto es, probablemente en el año 389 y, en todo caso, en una época no muy posterior a su regreso a África, Agustín escribió *El maestro* un diálogo en el que consignó las conversaciones que mantuvo con su hijo Adeodato cuando este tenía dieciséis años y cuya conclusión será que “no hay otro maestro que enseñe la ciencia a los hombres sino Dios” (*retr.* 1, 12, 1).

Las primeras obras que Agustín escribió corresponden a un periodo de su vida muy particular, entre los años 386 y 387, es decir, entre su conversión y su bautismo. Para ese momento el joven Agustín ya había pasado por la lectura del *Hortensio* de Cicerón y, con ello, por un primer acercamiento a la filosofía, una ardua lucha contra la herencia que dejó su paso por la secta maniquea, su encuentro con los escritos de los platónicos e innumerables intentos de acercarse a la Sagrada Escritura. Este es un periodo de tiempo en el que el nuevo converso

se permitió a sí mismo recobrar el aliento entre la conversión y el bautismo, un tiempo para permitir que el polvo también se asentara, cuando el intelectual, primero de descanso y luego liberado de sus deberes, es todavía el hombre de letras enamorado de la filosofía que todavía tuvo el mérito de revelarles dónde hallar a Dios, aunque el crédito era de los *Evangelios* y de San Pablo al haberle mostrado la vía para alcanzarlo y permanecer en Él (Lancel, 1999: 104).

De este modo, mientras el maestro de retórica se encontraba en Casiciaco, en la villa de Verecundo, sostuvo una serie de conversaciones con su madre, su hijo, su hermano y algunos amigos sobre temas que lo habían inquietado desde joven y que se convirtieron en interrogantes permanentes y en cuestiones recurrentes en sus escritos, incluso en las obras que compuso como obispo hay reflexiones sobre ellos.

2. 1. *La vida feliz*

Agustín escribió el diálogo *La vida feliz* entre el final del año 386 y el comienzo del año 387, de modo simultáneo con el *Contra los académicos*, siendo este el primero que comenzó a componer, aunque aquel fue el primero en terminar. En las *Retractaciones* Agustín afirmará que el diálogo “nació con ocasión del día de mi natalicio y quedó completo después de tres días de discusión” (*retr.* 1, 2, 1). *La vida feliz* es el resultado de una serie de conversaciones que comenzaron el 13 de noviembre, día del cumpleaños de Agustín lo que nos lleva a pensar que tanto la ocasión como el tema del diálogo tienen que ver con la nueva condición de vida de su autor, como sí quisiera con su obra presentar su nuevo proyecto de vida y fundamentalmente, su nueva condición de cristiano, pues la conversión, que había tenido lugar tan sólo unos meses antes, es justamente eso, el renacer a una nueva vida que ha sido dada por Dios. De este modo, con el diálogo Agustín quiere descubrir el profundo sentido de su conversión, a saber, un nuevo nacimiento, una nueva vida que como el conjunto de la creación fue posible gracias a Dios. Ahora bien, la vida del recién converso ha sido dada por el Creador, pero Agustín sabe que la conversión supone un profundo compromiso con esa nueva vida, un compromiso que exige de él trabajar desde su propia condición y experiencia y, de este modo, aportar al nuevo proyecto vital, ya no desde un plano puramente intelectual, sino vital, espiritual y comunitario. Es en este sentido que podemos afirmar que los diálogos de Casiciaco no son únicamente un trabajo intelectual, son también el aporte del hombre Agustín al proyecto que comienza con la conversión.

En el diálogo Agustín presentará el camino que recorrió para establecer que “el que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios” (*b.vita* 34). Esta es la conclusión a la que llegan él y su comunidad de amigos tras los tres días de discusión.

No nos sorprende que el tema y, con ello, el título de la obra sea *La vida feliz*, pues sabemos que este constituye un problema central para la filosofía moral en la Antigüedad y Agustín conoce bien este hecho, especialmente gracias al estudio del

Arpinate en cuya obra *Disputaciones Tusculanas* no sólo aborda el tema de la vida feliz, examinando con esto los caminos para llegar a ella y el modo en que se pueden sobrellevar las dificultades que dicha tarea implica, sino que, utilizando la imagen del *puerto de la filosofía* mostrará que tiene la necesidad la filosofía de desarrollar dicha empresa diciendo “¡Oh filosofía, guía de la vida, indagadora de la virtud y desterradora de los vicios! ¿Sin ti qué habríamos podido ser, no sólo nosotros sino también la vida humana en general? (...) ¿A qué otra ayuda mejor que a la tuya podemos recurrir, tú que nos has regalado la tranquilidad de la vida y nos has suprimido el terror de la muerte?” (*Tusc.* 5, 5). Agustín presentará en las primeras líneas de su obra esta misma imagen, pues como entusiasta de la filosofía quiere hacer notar su valor en la búsqueda de la verdad y de la vida feliz; sin embargo, cuando hace referencia a esta última y al hecho de que todos los hombres son atraídos por ella, cambiará los términos y ya no será el mar, el puerto, la corriente y la playa (*cf. b.vita* 11), sino la tierra firme y el refugio seguro lo que asociará con ella (*cf. b.vita* 13). De este modo, Agustín matizará el valor de la filosofía y, a diferencia de Cicerón, afirmará que ella supone dos posibilidades: “la filosofía garantiza al alma una bahía resguardada de las tempestades del infortunio (...) también es el muelle del que partir a un destino todavía más espléndido: la tierra firme de la revelación divina” (Foley, 1999: 334).

Para Cicerón la filosofía será la guía hacia la vida feliz; sin embargo, Agustín, sin desconocer su importancia, señalará también que por ella los hombres pueden llegar a tinieblas profundas que son producto del orgullo y la soberbia propias de aquel que cree poder llegar a la vida feliz sin otro auxilio que el de su propia razón. Ahora bien, de acuerdo con Agustín, todos los hombres desean una vida feliz, pero no todos los hombres son iguales ni sus vidas transcurren por los mismos caminos, es por esto que, antes de determinar qué es la vida feliz, hay que tener claridad acerca de los tres tipos de hombres que se acogen a la filosofía, ya que esta es el punto de partida o *puerto* “desde el cual se adentra ya en la región y tierra firme de la vida feliz” (*b.vita* 11). Los tres tipos de hombres a los que se refiere Agustín tienen algún tipo de relación previa con la filosofía y no solo esperan llegar a ella; es en este

sentido en el que la filosofía es un *puerto*, de donde los hombres zarpan, pero también a donde llegan. El primer tipo de hombre es aquel que a la edad de la lucidez encuentra refugio en la filosofía; este hombre con esfuerzo y ayuda logra hacer que otros busquen lo mismo que él ha encontrado. El segundo tipo de hombre es el que se ha perdido en los deleites, los honores y en la fortuna; por esta situación puede dedicar gran parte de su tiempo al ocio y dentro de las actividades que realiza está la lectura de textos escritos por hombres doctos y sabios; esto hace que no sólo se despierte en él el espíritu de la filosofía, sino que tome la decisión de permanecer en ella. El último tipo de hombre es el que tiene contacto con la filosofía, probablemente en los años de juventud; sin embargo, no permanece en ella y por distintas circunstancias decide alejarse y emprender nuevos trayectos. Algunos de estos hombres reciben señales que los hacen volver a la patria de la que partieron, pero hay otros que nunca hacen caso a las señales y permanecen perdidos toda su vida. Aunque el modo en que estos hombres acceden a la filosofía es diferente, todos corren el mismo peligro, a saber, que cuando entran en contacto con ella, pueden dejarse llevar por la vanidad y la soberbia y así perder lo que se había ganado con el arribo al puerto.

Es notable que en este punto Agustín presente en unas cuantas líneas lo que luego se expondrá con más detalle en los primeros nueve libros de las *Confesiones* y que constituye, hasta cierto punto, su itinerario vital, espiritual e intelectual, siendo esta la razón por la que, algunos estudiosos del pensamiento de Agustín, entre ellos O'Donnell, han encontrado en el diálogo *La vida feliz* unas primeras *Confesiones*. Las líneas son las siguientes:

Desde que en el año decimonono de mi edad leí en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado *Hortensio*, se inflamó mi alma con tanto ardor y deseo de la filosofía, que inmediatamente pensé en dedicarme a ella. Pero no faltaron nieblas que entorpecieron mi navegación, y durante largo tiempo vi hundirse en el océano los astros que me extraviaron. Porque cierto terror infantil me retraía de la misma investigación. Pero cuando fui creciendo salí de aquella niebla, y me persuadí que más vale creer a los que enseñan que a los que mandan; y caí en la secta de unos hombres que veneraban la luz física como la realidad suma y divina que debe

adorarse. No les daba asentimiento, pero esperaba que tras aquellos velos y cortinas ocultaran grandes verdades para revelármelas a su tiempo. Después de examinarlos, los abandoné, y atravesado este trayecto del mar fluctuando en medio de las olas, entregué a los académicos el gobierno de mi alma, indócil a todos los vientos. Luego vine a este país, y hallé el norte que me guiara. Porque conocí por los frecuentes sermones de nuestro sacerdote y por algunas conversaciones contigo que, cuando se pretende concebir a Dios, debe rechazarse toda imagen corporal. Y lo mismo digamos del alma, que es una de las realidades más cercanas a él. Más todavía me detenían, confieso, la atracción de la mujer y la ambición de los honores para que no me diera inmediatamente al estudio de la filosofía. Cuando se cumpliesen mis aspiraciones, entonces, finalmente, como lo habían logrado varones felicísimos, podría a velas desplegadas lanzarme en su seno y reposar allí. Leí algunos -poquísimos- libros de Platón, a quien eras tú [Manlio Teodoro] también muy aficionado, y comparando con ellos la autoridad de los libros cuyas páginas declaran los divinos misterios, tanto me enardecí, que hubiera roto todas las áncoras a no haberme conmovido el aprecio de algunos hombres. ¿Qué me faltaba ya para sacudir mi indolencia y tardanza a causa de cosas superfluas sino que me favoreciese una borrasca, contraria según mi opinión? Así me sobrevino un agudísimo dolor de pecho, y entonces, incapaz de soportar la carga de mi profesión, por la que navegaba hacia las sirenas, todo lo eché por la borda para dirigir mi nave quebrada y fija al puerto del suspirado reposo (*b.vita* 1, 4).

De nuevo, Agustín nos mostrará gracias a estas líneas que hacen referencia a su vida, que la conversión implica un renacimiento que supone el abandono de todo aquello que hace parte de la vida previa a la conversión y en su caso concreto, todo eso era lo que le impedía tomar la decisión definitiva de adoptar el cristianismo y, por tanto, emprender el camino a la vida feliz; sin embargo, como nos dirá más tarde en el diálogo *Contra los académicos*, esto no será suficiente, será necesario el conocimiento de sí mismo, el conocimiento del alma para alcanzar la vida feliz.

La filosofía ha conducido a Agustín por un trayecto más seguro que el del maniqueísmo, pero en todo caso, este camino no está exento del error y del engaño, por eso, cuando hace referencia a las sirenas nos recordará también a Odiseo que en su encuentro con estos seres marinos que hechizan con su voz, debe ser cuidadoso y tomar las medidas necesarias para no ceder a sus encantos y poder regresar al hogar. La filosofía será entonces un *puerto* que, por un lado, representa el lugar de llegada, es decir, el lugar al que, en algún momento de la vida, debe arribar el hombre que

necesita recobrar fuerzas luego de un viaje por altamar y, por otro lado, constituye un punto de partida en la medida en que simboliza el lugar en donde, lejos del mar, se puede caminar con paso firme a lo largo de un nuevo camino que, de acuerdo con Agustín, es, finalmente, el que nos puede llevar a la vida feliz.

En este momento Agustín señala que no se siente aún en terreno firme, es decir, de alguna manera se encuentra como Odiseo, con el profundo anhelo de llegar a la patria, pero perdido en la inmensidad del mar, lo cual tiene que ver con el hecho de que apenas unos meses atrás Agustín había tomado la decisión definitiva de convertirse al cristianismo y, por lo tanto, no contaba todavía con una comprensión adecuada y completa del mismo, pues esta sólo vendrá de la mano del estudio de la Sagrada Escritura que realizará tiempo después. En este punto del diálogo y ante la apremiante tarea que supone la indagación sobre la vida feliz, Agustín pedirá la ayuda de Manlio Teodoro, cristiano ilustre, instruido en la filosofía, que se encuentra gozando de una vida dichosa y a quien le dedicará el diálogo.

Las discusiones se desarrollarán a lo largo de tres días y los interlocutores de Agustín serán su hermano Navigio, su madre Mónica y su discípulo, el hijo de Romaniano, Trigecio. El hecho de que en el diálogo Agustín tenga varios interlocutores nos permite constatar que la vida feliz se alcanza y se vive en comunidad. Esto no tiene que ver únicamente con el ideal de comunidad filosófica que quieren adoptar Agustín y sus amigos, sino con el hecho de que Agustín considere que el camino que tiene que recorrer sería mejor y se alcanzarían los objetivos más fácilmente si se hace en compañía y, concretamente, con Manlio Teodoro, que es, a juicio de Agustín, un aventajado en la filosofía y un hombre de experiencia en cuanto a la vida feliz. No obstante esto, en las *Retractaciones* Agustín nos dirá que a pesar de ser un hombre docto y cristiano, Manlio Teodoro había sido alabado más de lo justo (*cf. retr.* 1, 2, 1). El hecho de que las primeras obras de Agustín sean dedicadas a algún hombre particular pone de manifiesto que él hace parte del modelo cultural de la época en el que se acostumbraba dedicar los escritos a personas famosas o que se tenía en alta estima; *La vida feliz* será dedicada a Manlio Teodoro, un hombre de origen humilde, que hacía parte del círculo de estudiosos de

la filosofía platónica de Milán, con una trayectoria destacada en el ámbito de la política, que componía bellos discursos, algunos de los cuales eran conocidos por Agustín y que, hacia el año 383 decide abandonar la vida política activa para poder dedicarse a estudiar y componer obras de filosofía. Ahora se hace más claro por qué Agustín le dedica su diálogo a este hombre, por un lado, porque existen muchas afinidades entre él Manlio Teodoro y, por el otro lado, porque hasta cierto punto constituye un ejemplo de vida para Agustín, ya que es un hombre que vive una vida feliz siendo no sólo cristiano, sino filósofo.

El último elemento que es importante notar es que todo el diálogo se desarrolla a partir de la dinámica del buscar y el hallar. La vida del hombre siempre tendrá como objetivo la felicidad; con todo, para Agustín su búsqueda tiene una característica particular y es que debe hacerse paso a paso, siendo lo primero el acudir a la filosofía cristiana, de ahí la importancia de la mención de Manlio Teodoro, un filósofo cristiano que puede ayudar a otros a orientar su búsqueda en el sentido adecuado. De la misma manera hay que decir que es Mónica la que hace énfasis en que sólo el que busca a Dios, que es la sabiduría misma y, por tanto, la vida feliz, lo puede encontrar, con lo que Agustín estará contraponiendo la sabiduría del hombre, esto es, al *sapientia* del mundo Antiguo, representada por Manlio Teodoro y la sabiduría altamente espiritual de su madre, que representa a la Iglesia. Mónica, a diferencia de Teodoro, era una mujer con una escasa instrucción, pero estaba dotada de “un porte de mujer, una fe de hombre, una seguridad de anciana, una ternura de madre y una piedad de cristiana (*conf.* 9, 4, 8), cualidades que Agustín no reconocerá en ninguna otra de las personas a las que hace referencia en su obra y muestran que tanto en sus primeros escritos, como en las que escribió siendo ya obispo, la imagen y el recuerdo de su madre serán las mismas, la del faro que lo orienta en la dirección adecuada al puerto, la de la compañía constante en la búsqueda de la vida feliz y la de la sabiduría cristiana.

La parte central del diálogo se ocupa de una de las cuestiones que constituye el fundamento de la antropología agustiniana, a saber, una comprensión dualista del hombre en tanto es un compuesto de cuerpo y alma. A propósito de los elementos

constitutivos del ser humano se establece que cada uno tiene su propio alimento siendo el del alma el conocimiento y la ciencia de las cosas, por eso, el diálogo se presentará en este momento como el espacio propicio para debatir sobre el tema de la vida feliz. Con esto, Agustín iniciará la discusión “para estimular el apetito de sus huéspedes respecto a cierto alimento del alma que le gustaría servirles: un coloquio sobre la felicidad” (Foley, 1999: 335), sobre lo cual no podemos pasar por alto que el alimento eucarístico, esto es, el cuerpo de Cristo, es el alimento para la salvación, el único que conduce al Padre que es el único que nos otorga la vida feliz.

Desde sus primeros escritos Agustín presenta una comprensión de la realidad a partir del orden, lo cual se manifiesta en el hecho de que cada cosa ocupa el lugar que le es debido, lo que viene definido por la triada de *medida*, *número* y *peso* (cf. *Sabiduría*, 11, 20). El diálogo sobre la vida feliz estará permeado por la primera de estas determinaciones, a saber, la medida –*modus*– y Agustín afirmará que la vida feliz está estrechamente vinculada a esa *medida* que es justamente la sabiduría, la cual será definida como “la moderación del ánimo, por la que conserva un equilibrio, sin derramarse demasiado ni encogerse más de lo que pide la plenitud” (*b.vita* 33). Mónica, la madre de Agustín, es quien se expresa con mayor acierto y precisión, fruto esto no de una educación privilegiada sino de la iluminación cristiana y del sentido común. La sabiduría, y con ella el conocimiento de la realidad, no está dada entonces por una suerte de sapiencia en el sentido filosófico, sino por una disposición del alma que no ha comido demasiado, pues ello puede llevarla a la soberbia, pero que tampoco ha comido poco, de tal modo que no tenga los elementos apropiados para realizar la indagación que se plantea en este caso.

Agustín compara la sabiduría que de modo brillante aparece en el diálogo por cuenta de Mónica con la de uno de los hombres más doctos, a saber, Cicerón. En los denominados escritos *tardíos*, por ejemplo en la *Ciudad de Dios* o en las *Confesiones*, existen diferentes alusiones al orador romano, pero se presenta un problema, a saber, que Agustín no siempre se refiere a él o a sus escritos en términos positivos, de hecho, en muchas ocasiones lo que aparece es una consideración negativa. Con el pasar del tiempo Agustín adquirió herramientas que le permitieron asumir una

posición crítica frente a Cicerón, pero esto no sucede con los escritos *tempranos* ya que en estos aparece un Agustín joven, imbuido del espíritu de la filosofía y con el entusiasmo propio de un discípulo que admira a su gran maestro. De acuerdo con esto es importante decir que la comparación de Mónica con Cicerón parte, en general, de una consideración positiva del rétor, aunque Agustín siempre advertirá que este tiene una carencia fundamental, a saber, la revelación cristiana. Así las cosas, la comparación con Mónica adquiere una dimensión mayor porque ella cuenta con la sabiduría cristiana y, además, con una sabiduría comparable a la de Cicerón.

Ahora bien, el principal objetivo del diálogo es determinar qué es la vida feliz y cómo se consigue. Lo primero que establecen los interlocutores es que todos los hombres desean ser felices y, en principio, la felicidad consistiría en procurarse los bienes que se desean, teniendo en cuenta que estos bienes deben ser permanentes, pues de lo contrario podrían ser arrebatados por algún revés de la fortuna, más aún, el temor que genera la posibilidad de perderlos trunca la felicidad. La pregunta que se formularán entonces es qué *bien* cumple con la característica de ser permanente y luego de examinar diferentes posibilidades establecerán que el único bien cuya determinación fundamental es la permanencia es Dios; de esta manera, será feliz el que posee a Dios. Sin embargo, cabe preguntar qué tipo de persona es la que puede poseer a Dios y la conclusión a la que llegan es que el hombre que posee a Dios es aquel que vive bien y cumple la voluntad divina. Para esto es necesario que el hombre posea la sabiduría, pero esto no se refiere a cualquier tipo de conocimiento, sino a un saber digno del nombre de Dios; ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento puede ser este? Es un saber perfecto y definitivo que constituye, fundamentalmente la unión del hombre con la verdad divina, esto es Cristo, el Hijo de Dios, pues quién más sino Él puede equipararse con el Padre o cómo negar lo que está en la Sagrada Escritura y, según la cual, Él es la misma Verdad. La vida feliz es, entonces, la completa saciedad del alma lo cual se logra con el conocimiento piadoso y perfecto de aquel que guía a la Verdad, el que es la Verdad y el vínculo que une a la Verdad.

2.2. *Contra los Académicos*

Agustín redacta el *Contra los Académicos* durante su estancia en Casiciaco. La obra está compuesta de tres libros y en el diálogo intervienen además del autor, Mónica, Licencio, Trigeccio y Alipio. En las *Retractaciones* Agustín dirá de su obra que

después de haber abandonado cuanto había conseguido o ambicionaba conseguir en las vanidades de este mundo, y de haberme retirado al ocio de la vida cristiana, escribí en primer lugar *Contra los Académicos* o *De los Académicos*, cuando aún no estaba bautizado, para disipar de mi espíritu con cuantas razones pudiese, porque todavía me preocupaban sus argumentos, que llevan a muchos a la desesperación de poder encontrar la verdad, e impiden asentir a cosa alguna, y que el sabio apruebe lo más mínimo como evidente y cierto, con el pretexto de que todo les parece oscuro e incierto (*retr.* 1, 1, 1).

Sobre la presentación que el autor hace de su obra hay que hacer notar el hecho de que advierta que escribió el diálogo antes de su bautismo, pero después de su conversión, pues ello muestra que antes de recibir el sacramento y con esto, ingresar formalmente a la vida cristiana Agustín ya había adquirido compromisos fundamentales que estaban relacionados con su preparación para el bautismo, había asumido un itinerario espiritual con distintas prácticas de piedad y vivencia de la moral cristiana, así como de instrucción religiosa. En este sentido, y como parte de su preparación, Agustín asumirá también la tarea de disipar las dudas y los problemas que subsisten no sólo sobre su nueva condición y modo de vida, sino sobre el camino por el que se llega a la verdad y que, en este caso, tiene que ver con la filosofía de los académicos que, como ya sabemos, hizo parte de su itinerario vital e intelectual. De este modo, hay que señalar que el objetivo del diálogo no será hacer un análisis exhaustivo de la filosofía académica y concretamente del escepticismo, sino plantear la relación entre conocimiento y vida feliz, entre filosofía y cristianismo.

Ahora queda más claro el vínculo entre las primeras dos obras de Agustín; en ambos casos se plantea la relación entre *verdad* o *conocimiento* y *felicidad*. En el

primer diálogo *La vida feliz* el tema central es la vida feliz y el modo en el que el hombre puede acceder a ella, indagación que se desarrolla en el contexto propio de una comunidad de amigos, esto es, en un ambiente tranquilo y fundamentalmente familiar. Por su parte, el *Contra los Académicos* comienza con una alusión al tema de la ética y, concretamente, a la cuestión de la virtud, lo que nos indica que no estamos en un ámbito que se limite a lo intelectual, sino que la discusión abarca un espacio más amplio y complejo, a saber, el de la vida del hombre. Así, aunque el título de la obra nos ponga inmediatamente en el ámbito del debate filosófico, no hay que olvidar que para Agustín la filosofía no es únicamente una disciplina, sino un modo de vida y esto se evidencia cuando, desde las primeras líneas del texto, nos encontramos, no tanto con una disputa intelectual, sino con una indagación sobre un tema fundamental para la vida del hombre, a saber, qué es la vida dichosa.

Ahora bien, los diálogos se diferencian entre sí y toman distancia en algunos aspectos; aquí nos interesa señalar que mientras en *La vida feliz* la discusión se desarrolla en un ámbito tranquilo y amable, por ser este no sólo el de la amistad, sino el de la vida feliz, el *Contra los Académicos* se presenta en medio de una suerte de contienda, una disputa dialéctica que hace referencia al modo en el que se plantea la filosofía de los académicos. De hecho, en las intervenciones de Agustín, Licencio, Trigeo y Alipio se pueden evidenciar diferentes valoraciones sobre esto, por ejemplo, “a Licencio, apasionado y romántico, le gusta la descripción académica de la felicidad como búsqueda interminable de la verdad. Trigeo, piadoso y consciente de sus deberes, desconfía de la enseñanza académica sobre la imposibilidad de alcanzar el conocimiento y Alipio, abogado sutil e inteligente, está impresionado por los argumentos académicos contra la percepción y el ascenso” (Foley, 1999, 330). En esta obra los términos y el tono en el que se desarrollará la discusión serán diferentes, pues el terreno ahora es el de unas lecciones de iniciación a la filosofía en las que Agustín orientará a sus discípulos Licencio y Trigeo, sin dejar de lado que ello estará en función de eliminar los impedimentos que obstruyen el camino de la fe. Notamos ahora el carácter particular del *Contra los académicos*, pues así como el tema que presenta, en el desarrollo mismo del texto se encontrará el devenir propio de

aquello en donde no hay certeza, se ilustra el sentimiento de un hombre que no tiene nada seguro, que se debate entre las dudas y que así como la puesta en escena de la obra, se encuentra en aguas turbulentas.

Los primeros dos capítulos del *Contra los académicos*, que constituyen la epístola a Romaniano, tienen elementos que ya habíamos encontrado a lo largo del diálogo *La vida feliz*, por ejemplo, las constantes metáforas utilizadas para ilustrar la situación vital de Agustín y, así mismo, la de sus amigos, con las que se expresa de distintas maneras la comprensión de cada personaje, ya no sólo de la filosofía de los académicos, sino de la vida feliz y la manera en que es posible alcanzarla teniendo en cuenta el tema fundamental de la relación entre bienaventuranza y conocimiento. También aparece el tema del orden, y se establece que incluso la fortuna está sujeta a un orden secreto, pues de la misma manera que el resto de la realidad, aquella obedece a una disposición específica, de tal forma que cada cosa ocupa el lugar que le corresponde y éste no está fuera del alcance del conocimiento, concretamente de la sabiduría en cuanto es la “ciencia de las cosas divinas y humanas” (*c.Acad.* 1, 6, 16). El tema del conocimiento y la consideración de la definición de *sabiduría* respecto de la cuestión del orden implican una mirada al tema del auxilio divino ya que, no sólo la naturaleza obedece a una disposición divina, sino también el hombre y su vida, de hecho, lo fundamental es que el hombre necesita de la ayuda del Creador para alcanzar la condición necesaria para orientarse en la dirección correcta y acceder a la vida feliz. Aunque muchos estudiosos coinciden en que el tema de la *gracia* es exclusivo de los escritos tardíos, podemos ver que tanto en *La vida feliz* como en el *Contra los Académicos* ya se plantea la incapacidad del ser humano para acceder por sus propios medios a la vida feliz y al conocimiento de la verdad; de hecho, Agustín señalará que son mayores los peligros a los que se expone el hombre que decide emprender la búsqueda sin otro auxilio que el que le brindan sus propias fuerzas, que el hombre que reconoce y pide la ayuda de Dios para desarrollar dicha empresa.

Ahora bien, no podemos pasar por alto el que Agustín le dedique la obra a Romaniano. Llama nuestra atención que en este contexto aparezca nuevamente la referencia al puerto de la filosofía y el deseo de Agustín por que él y su amigo

alcancen “a aquel Dios que tiene providencia sobre todas las cosas, para que te devuelva a ti mismo [a Romaniano], permitiendo que tu ánimo, lampante por respirar, salga, por fin, a la atmósfera de la verdadera libertad” (*c.Acad.* 1, 1, 1), con lo cual podemos ver que, en este caso, el tema del diálogo se presentará desde la dedicatoria con alusiones a Romaniano, un hombre con dudas y que no está seguro de ciertas cuestiones fundamentales lo cual le impide acceder a la vida feliz. Notamos también que en las primeras líneas del libro segundo habrá una relativamente extensa referencia a Romaniano, pero esta vez para señalar que, a pesar de que las herramientas que usan los académicos en sus disputas parecen útiles, sofisticadas y gozan de reconocimiento, estas deben ser examinadas y usadas con sumo cuidado, pues fácilmente pueden llegar a engañar al que las utiliza en la búsqueda de la verdad, por lo cual Agustín dirá que “contra aquellas olas y tempestades de la fortuna se debe resistir con todos los remos de las virtudes, y, sobre todo, debe implorarse el socorro divino con toda devoción y piedad, a fin de que nuestra firmísima intención de consagrarnos al estudio de la sabiduría siga su curso sin que nadie la malogre ni impida llegar al segurísimo y dulcísimo puerto de la filosofía” (*c.Acad.* 2, 1, 1). Agustín está haciendo referencia no sólo a los recursos de los académicos o a las dudas e incertidumbres de Romaniano, habla fundamentalmente de sí mismo y de su experiencia en la búsqueda de la verdad en la cual transitó por diferentes caminos, no siempre apropiados; de hecho, muchos de ellos sólo lo condujeron a un mayor extravío como es el caso de su paso por el maniqueísmo en el cual, los elementos propios de la tradición cristiana, no correspondían a una comprensión adecuada de la Sagrada Escritura, de tal modo que a pesar de que el faro estuviera a la vista y, con ello, el camino al puerto, los instrumentos y las condiciones no resultarían adecuados para llegar al objetivo.

El tercer libro del diálogo comienza con una referencia al libro segundo en donde se hace énfasis en el tema del lugar que ocupa la filosofía respecto del conjunto de las disciplinas tradicionales. Esta alusión tiene ocasión debido a que tanto Trigecio como Licencio han sido arrebatados por el arte de la poesía y con ello han desplazado a la filosofía del lugar que le corresponde, a saber, el de una “ocupación que no es leve y

superflua, sino necesaria y suprema” (*c.Acad.* 3, 1, 1) ya que su gran tarea es buscar con todo empeño la verdad. La referencia a la poesía también nos recuerda al joven Agustín, cuando en la edad escolar desperdiciaba su ingenio en extravagancias y ficciones poéticas buscando ser aplaudido por condiscípulos de su edad (*cf. conf.* 1, 17, 27), alejándose, sin saberlo, de la verdad, pues tal como Trigeccio y Licencio, él “se dejaba arrastrar de las vanidades y me alejaba de ti, Dios mío, cuando me proponían como modelos que imitar a unos hombres que si, al contar alguna de sus acciones no malas, eran notados de algún barbarismo o solecismo, se llenaban de confusión, y, en cambio, cuando eran alabados por referir con palabras castizas y apropiadas, de modo elocuente y elegante, sus deshonestidades, se hinchaban de vanidad” (*conf.* 1, 18, 28). De este modo, Agustín parece verse reflejado en sus interlocutores que distraídos en nimiedades se alejan no sólo de la verdad, sino del camino que conduce a ella. Así mismo, es notable que aunque Agustín destaque la importancia de la filosofía y su lugar en la vida del hombre, también subraye el hecho de que existen muchos elementos y circunstancias que impiden una dedicación total a ella, siendo el mejor ejemplo de ello el de la situación de Trigeccio y Licencio que llevados por la *pasión* y por el *entusiasmo* por la poesía han dejado de lado las cuestiones verdaderamente importantes y provechosas para el espíritu. El caso de Agustín también se hace presente ya que desde las primeras líneas refiere a su sentimiento de tristeza porque en la indagación que venía desarrollando se interpusieron los quehaceres relativos a la administración familiar, de tal modo que apenas tuvo tiempo de dedicarse a la discusión de las cuestiones que se habían planteado en los días anteriores y que están consignadas en los dos primeros libros de la obra.

Este tema abre paso a la discusión acerca de si el sabio o el aspirante a la sabiduría necesita de la fortuna para alcanzar su objetivo, a saber, la verdad. Lo que se ha denominado *fortuna* no es una suerte de azar, es más bien, el conjunto de los instrumentos que, así como el navegante necesita para llegar a tierra firme, así el que persigue la sabiduría, requiere para vivir mientras alcanza dicho objetivo. Sobre esto, en el libro primero se había adoptado la definición ciceroniana de *sabiduría*, a saber,

“ciencia de las cosas divinas y humanas” (*c.Acad.* 1, 6, 16); en el libro tercero, se añade a esa definición que el sabio es “el que posee el hábito de la investigación de la verdad de las cosas divinas y humanas” (*c.Acad.* 3, 3, 5). Como vemos, aunque el tema central es el de la filosofía y, concretamente, la búsqueda de la verdad, se presenta un desplazamiento de la definición y objeto de la verdad, al modo como esta se puede alcanzar, especialmente en cuanto es tarea del sabio, del aspirante a sabio y del filósofo, pues una cosa es *saber* y otra *creer que se sabe* y, al parecer, también son diferentes la *sabiduría* y la *verdad*; de este modo, la indagación se concentrará en “indagar si el hombre puede alcanzar la sabiduría, tal cual la describe la razón” (*c.Acad.* 3, 4, 10).

Este tema se desarrollará en medio de la disputa con los *académicos*, cuya posición será defendida por Alipio. El punto de partida es el acuerdo de Agustín con los académicos en el hecho de que, al parecer, los sabios conocen la sabiduría; hay que notar que el acuerdo consiste en la imposibilidad de afirmar con absoluta certeza que el sabio conoce la sabiduría y no en la imposibilidad del conocimiento o, lo que es lo mismo, que la verdad no puede hallarse, pues Agustín, contrariamente a los académicos, no puede afirmar esto, ya que la conclusión que se sigue es absurda, a saber, “que o no es nada la sabiduría o que el sabio está privado de ella” (*c.Acad.* 3, 6, 13). Este momento es decisivo en la argumentación ya que ante la imposibilidad del hombre de acceder a la verdad por sus propios medios, posición sostenida por los académicos, Agustín, introduciendo una alusión a las *ficciones poéticas* y con ello, a una *imagen* de la *verdad*, introduce la necesidad del auxilio divino.

Para disipar las tinieblas en las que ha caído la discusión, Agustín propone una imagen en la que aparecen los grandes representantes de las principales escuelas del Helenismo –epicúreos y estoicos–, expresando sus posiciones en el ámbito del conocimiento, pues la discusión ha llegado al punto en el que hay que afirmar o que ningún hombre puede ser sabio o que el sabio no posee la sabiduría. El punto de partida es la definición del conocimiento, a saber, “solo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso” (*c.Acad.* 3, 9, 8), de esta manera, solo podrá comprenderse un objeto que, de forma evidente para

los sentidos, no pueda aparecer como falso; pero siendo esto así, no podría conocerse nada, porque no existe nada que reúna dichas condiciones. Sin embargo, Agustín establecerá que la definición misma prueba que existen cosas comprensibles y ella misma es una de esas; así, luego de un largo debate, se demuestra que es absurdo considerar la imposibilidad del conocimiento y admitir, al mismo tiempo, la existencia del sabio, pues, “si corresponde a la sabiduría el saber algo de estas cosas, no puede faltar al sabio dicha ciencia. Y si otra cosa es la sabiduría, el sabio la conoce, y menosprecia tales bagatelas” (*c.Acad.* 3, 10, 23); de hecho, es imposible negar todo tipo de conocimiento y de realidad, ya que el testimonio de los sentidos nos da certeza del mundo e incluso, por este mismo medio, podemos corroborar algunas verdades matemáticas.

Luego de esta discusión los interlocutores llegan al punto de preguntarse, no ya por el conocimiento, sino por la duda, pues luego de plantear varias situaciones no hay claridad en si aceptar el escepticismo o, por el contrario, consentir a todo sin ninguna duda, lo que evidencia que los temas que son examinados en el diálogo tienen una relación directa con aquello que ocurre en el diálogo mismo, esto es, con los interlocutores y con el desarrollo de la investigación. Agustín distingue entre el sabio, que es el que posee la sabiduría y el filósofo, que es el que la ama, la anhela y la persigue; él mismo se identifica con el segundo tipo de hombre y establece que para ello ha “despreciado los bienes que estiman los mortales, con el propósito de consagrar su vida a tal investigación” (*c.Acad.* 3, 20, 43). Pero emprender el camino que conduce a la verdad no es una tarea sencilla, pues es necesaria la *autoridad* y la *razón*. En el caso de Agustín, la primera es Cristo, la roca sólida sobre la que es posible construir con seguridad y de la cual no se apartará, ya que en él encontró la firmeza que estaba buscando luego de navegar por turbulentas e inestables aguas. En cuanto a la razón, establece que conoce la verdad por la revelación y así, por fe, pero que quiere comprender dicha verdad por medio de la inteligencia y uno de los caminos que lo puede conducir a ello es la doctrina de los platónicos, pues en el panorama de la filosofía es la que más se adecúa a las verdades de la revelación.

Para finalizar, es importante señalar que a lo largo del *Contra los Académicos*, Agustín se ocupa fundamentalmente del tema de la felicidad, pero en perspectiva filosófica, es decir, a partir de la relación entre la vida bienaventurada y el conocimiento. El desarrollo de la obra coincide, como sus otros grandes escritos, con su vida, es decir, en el diálogo no hay simplemente una reflexión *filosófica*, lo que encontramos es el reflejo de las circunstancias vitales de Agustín, principalmente, luego de que abandonara el maniqueísmo, de que pasara por el escepticismo y después de que, gracias a su madre que también representará a la Iglesia, logrará encontrar la tierra firme que tanto había anhelado y que se reveló en la figura de Cristo.

2.3. *Del orden*

En el diálogo *Del orden* Agustín expone en dos libros una serie de conversaciones que mantuvo con Licencio, Trigeccio, Mónica y Alipio sobre el modo como está dispuesta la realidad, esto es, el orden. La obra es dedicada a Cenobio, un hombre de ingenio y buen ánimo, capaz de comprender el modo como está determinada la realidad, lo cual constituye una promesa para los hombres estudiosos y buenos que se purifican cuando se dedican al trabajo de la erudición. Notamos entonces que desde la dedicatoria Agustín estará presentando las líneas por las que transcurrirá el diálogo y que son condición del mismo, a saber, se ocupará de un tema difícil, la realidad y su orden; para desarrollar la tarea de comprender dicha cuestión será necesario no sólo tener un alma dispuesta, sino realizar un trabajo arduo y, como Cenobio, habrá que proceder ordenadamente, pues no de otra manera puede llegarse a entender el orden mismo.

En el universo existe un orden que puede percibirse en cada uno de los seres que lo conforman y en el conjunto de la realidad. Comprender dicha disposición es uno de los principales objetivos de las mentes más brillantes, pero esto no es tarea fácil, pues implica indagar en cuestiones como por qué “los miembros de un insectillo están

labrados con tan admirable orden y distinción, mientras la vida humana versa y fluctúa entre innumerables perturbaciones y vicisitudes” (*ord.* 1, 1, 2) y, a pesar de esto, en ella encontramos un cierto orden. La tarea se hace más compleja cuando hay que preguntarse por aquello que parece estar fuera del orden, esto es, la perversidad que está por doquier, a lo cual responde el impío de dos formas, pues si Dios gobierna el mundo, o su poder no llega a todas partes o el mal se comete por voluntad divina; en otros casos, la respuesta es aun más insensata y tanto el orden como su perversión se atribuyen al hombre o a la casualidad.

Este tipo de comprensión es propia de los hombres poco instruidos, aquellos “incapaces de abarcar y considerar con su angosta mentalidad el ajuste y la armonía del universo” (*ord.* 1, 1, 3), siendo la principal causa de este error la falta de conocimiento de sí mismo, lo que sólo es posible alejándose de la vida de los sentidos y volviendo sobre sí con la ayuda del estudio de las artes liberales que constituyen una suerte de medicina para el mal que, en este caso, aqueja al hombre.

El orden y el modo como el hombre llega a su comprensión son los temas centrales del diálogo; sin embargo, esto supone aceptar dos supuestos, primero, que el orden de la realidad está determinado por Dios y, segundo, que es necesario el recurso a la filosofía para la comprensión del orden de lo creado, donde esta filosofía es muy particular, pues se caracteriza como una indagación comunitaria en la que Agustín, ayudado por largas exposiciones, va marcando el camino por el que junto con sus amigos busca y encuentra la verdad.

El diálogo comienza con la consideración de una situación cotidiana, a saber, la alternancia del sonido del agua que fluye en una gárgola cercana. ¿A qué se debe esta situación? Luego de discutir acerca del tema y de considerar qué puede perturbar el orden establecido por Dios, Agustín, Licencio y Trigecio llegan a la conclusión de que no es posible admitir que exista algo que no esté determinado o carezca de cierta disposición, pues esto implica estar fuera de la realidad ya que la principal característica de ella, además de ser *creada*, es la de ser *ordenada*. Todos los que participan en el diálogo están de acuerdo con esta conclusión; pese a esto, también

hay consenso en que es necesario examinar con mayor detalle en qué consiste eso que se ha denominado *orden*.

En la realidad todo ocurre con orden y este es obra de Dios, pues

¿cómo se relacionan entre sí en el universo todas las cosas y con qué ordenada sucesión van orientados a sus desenlaces!, ¡cuántos y cuán varios acontecimientos no han ocurrido para que nosotros entabláramos esta discusión! (...) ¿de dónde sino del mismo orden universal mana y brota esto mismo, es decir, que nosotros estuviésemos despiertos y tú atento al sonido del agua e indagando la causa de un fenómeno tan ordinario, sin atinar a ella? (*ord.* 1, 5, 14).

Podría llegar a pensarse que la situación que se plantea es obra de la casualidad y que por coincidencia ciertos elementos convergen en un mismo momento para crear, no sólo el escenario y el contexto del diálogo, sino la discusión misma. Pero, incluso si los eventos a los que nos referimos fueran obra de la casualidad, en ellos podríamos encontrar no solo un orden, sino una causa suficiente que los produce y los lleva a su término, lo cual, en cuanto plantea un comienzo, un desarrollo y un fin implica, por lo menos en términos generales, una cierta organización o disposición.

Ahora bien, parece evidente que en la realidad todo tiene un opuesto y así como el del bien es el mal, así también el orden debe tener un contrario, pero ¿en qué consiste y cómo se manifiesta? La indagación conducirá a constatar que en definitiva el orden no tiene un contrario, pues “¿cómo puede tener contrario lo que todo lo ocupa, lo que reina por doquier?” (*ord.* 1, 6, 15); podemos decir además que en caso de que existiera un contrario del orden, este se encontraría fuera de la realidad, pues como ya se había establecido, todo en ella tiene una cierta disposición; de ser esto así, ¿qué puede encontrarse fuera de la realidad? Parece entonces evidente que no existe un contrario del orden, pero ¿qué sucede con el error o el mal, de los cuales no solo tenemos por evidente su existencia, sino que parece que existen en contra del orden o, por lo menos, para perturbarlo? De este modo, será inevitable considerar de qué manera la existencia de Dios y, con ello, del orden resultan compatibles con la existencia del error y principalmente del mal, pues en caso de afirmar la existencia de ambos, tendríamos que afirmar también o que Dios permite el mal o que no puede

hacer nada frente a él y, en cualquiera de los dos casos, estaríamos negando la absoluta bondad de Dios y su omnipotencia.

Lo que parece un camino sin salida y que, por un momento, deja perplejos a Agustín y sus interlocutores comienza a encontrar curso gracias a la breve discusión que se desarrolla entre Licencio y Trigeccio y que, por carecer de cierto orden, Agustín vino a ordenar introduciendo para tal efecto la justicia, que constituye el elemento definitivo entre lo bueno y lo malo y, así mismo, entre lo que le corresponde a aquellos que obran bien y aquellos que obran mal. Con el tema de la justicia se pone en consideración la manera en que deben investigarse las cuestiones relacionadas con el orden y entre las opciones que aparecen está la del conjunto de saberes que se denominan *artes liberales*. Notamos en este punto que cuando se introduce el tema de las artes habrá una mención especial a la poesía, ya no como en el diálogo *Contra los Académicos*, en donde distraía a los que participaban en la discusión y que llevaba, por lo tanto, al extravío, sino como un arte inferior a la filosofía, ya que esta constituye una luz diferente, superior a la poesía y a los demás amores.

Se afirma así el valor de este tipo de conocimientos en la búsqueda de la verdad y, de manera particular, se retoma el caso de la filosofía, ya que el ejercicio que se desarrolla a lo largo del diálogo es filosófico, más aún, contribuye considerablemente a la comprensión del orden de la realidad y de la verdad misma. A pesar de esto, al final del diálogo, es Mónica la que llama la atención sobre la necesidad de tener cuidado a la hora de indagar sobre la verdad, pues los caminos son muchos y poco seguros cuando son contruidos por los hombres, de hecho, el único camino que nos lleva al Padre es el Hijo y no podemos olvidar que Mónica, no sólo es la madre de Agustín, sino también y sobre todo que representa a la Iglesia.

El segundo libro comienza con una alusión a la llegada de Alipio que, como sabemos, estuvo ausente durante los dos primeros días en los que se llevó a cabo la discusión, pero que ahora aparece en escena dado que Agustín ve la necesidad de que participe en el estudio que se ha venido desarrollando. Así mismo, en las primeras líneas se presenta una descripción del ambiente en el que se va a llevar a cabo la

nueva disputa, a saber, un espacio al aire libre, con el cielo despejado, temperatura agradable y, sobre todo, familiar a los que participarán en la discusión.

Hay que señalar que los dos libros de la obra comienzan de manera similar; en ambos casos se presenta el contexto en el que se va a desplegar la discusión y, aunque no ofrecen detalles, si proporcionan un panorama amplio acerca del lugar y el ambiente. Notamos que el primer libro comienza y se desarrolla en la oscuridad de la noche, mientras llueve y, además, se presentan varias interrupciones debido a que en el dormitorio hay un ratón que tiene inquietos a Agustín y sus amigos. Esto anticipa algunos elementos relacionados con el diálogo y su contenido, pues así como sucede con el ambiente, notamos que las intervenciones de los interlocutores, especialmente las de Licencio y Trigecio, no son siempre claras, lo cual puede relacionarse, además, con el hecho de que la discusión se lleva a cabo en la noche y sin ningún tipo de iluminación lo que impide seguir un camino seguro, expuesto a tropiezos y haciendo más difícil el adecuado desarrollo de la conversación. El caso del libro segundo es similar. La claridad del día y el ambiente favorable tienen correlato en las intervenciones de Alipio que, siempre oportunas, orientan la discusión de tal manera que poco a poco se avanza en el camino adecuado en la comprensión del orden. Las palabras de Agustín también proporcionan claridad y en ellas se evidencia al maestro que sigue presente en él, pues gracias a sus preguntas y a sus exposiciones la discusión va encontrando el horizonte y los interlocutores lucidez, así como su lugar en la situación.

Al respecto es importante señalar que Agustín desempeña un papel fundamental frente al tema del valor que se le otorga a las *artes liberales* en la búsqueda de la verdad y en la comprensión del orden. Agustín destaca el papel de las artes en el conocimiento, a tal punto que afirma que son necesarias tanto para alcanzar la verdad, como la felicidad; señala, además, que en las artes ya está presente el orden de tal manera que ellas son herramienta y, a la vez, objeto de estudio en la investigación que se desarrolla.

Pero el tema de las artes liberales trasciende el contenido del diálogo y se compromete con su forma, pues así como ellas, hasta cierto punto, contribuyen a que

la razón alcance sus objetivos, así, en el diálogo, también hacen posible que la discusión se mantenga dentro de ciertos límites, especialmente en las intervenciones de Agustín, pues se convierten en garantes del orden, lo cual implica que las palabras no sólo se moderen, sino que ocupen un lugar preciso, pues de lo contrario, podrían cambiar el rumbo y el sentido de la investigación. Agustín es la voz del orden y, como tal, vela por que sus interlocutores, que aman mucho el orden, “no permitan en ellos ninguna precipitación, ni desorden” (*ord.* 2, 2, 4), ya que toda alma que ame a Dios y se ame a sí misma puede contemplar la perfección del orden divino, de donde se sigue que sí Agustín y sus interlocutores mantienen la mirada adecuadamente orientada, lo vislumbrarán.

El hecho de que Agustín ofrezca este tipo de información evidencia que los temas que son objeto de indagación en el diálogo no pueden presentarse sino en medio de un contexto fundamentalmente humano, pues no es posible comprender, en el caso *Del orden*, la estructura de la realidad, sino a partir de la experiencia del hombre en comunidad, bajo el cuidado y la orientación de la Iglesia, pero sobre todo, reconociendo la autoridad de la razón y de Cristo.

Otro de los elementos que tienen en común los dos libros es que desde el inicio se determina qué personajes participarán en la discusión, pero más importante aún es que desde las primeras líneas se establece sutilmente quiénes son los que tendrán un papel principal en el desarrollo del diálogo. Al respecto podemos señalar que tanto Mónica como Alipio son exaltados; la primera, por su disposición y talante para la sabiduría y, el segundo porque su presencia resulta imprescindible para continuar adecuadamente con la discusión lo cual no había sido posible del todo en el libro primero. A lo largo del diálogo se hará más claro el papel de cada uno de los interlocutores y así veremos que la madre será garante del conocimiento y autoridad en las cuestiones divinas, mientras que Alipio será el que guie la investigación por el sendero de la razón.

Ahora bien, aunque podríamos decir que estos elementos están en el ámbito de lo formal, hay que señalar también que introducen los detalles que determinan el desarrollo que va a tener la discusión y el modo como se presentarán los contenidos

en ella, es decir, manifiestan cómo la forma está vinculada con el contenido. El hecho de ser un diálogo, el espacio en el que se desarrolla, los personajes que intervienen y los elementos estructurales no son, entonces, ajenos al contenido y, por lo tanto, no se pueden dejar de lado a la hora de intentar comprender las ideas que se presentan. Nótese que en principio un diálogo con su *puesta en escena* se constituye como una obra para ser escuchada, observada, no para ser leída, de la misma manera que no es posible leer cómo está dispuesta la realidad, pues esto pertenece al ámbito de la experiencia, ya que sin ella no hay explicación y, mucho menos, forma alguna de comprenderla. Para Agustín el hombre tiene la posibilidad no solo de indagar, sino de entender la realidad, por un lado, porque está inmerso en ella, por el otro, porque está dotado de lo necesario para tal fin.

En este caso, teniendo en cuenta lo que se establece en las primeras líneas acerca del espacio y los personajes, podemos comprender por qué el libro segundo estará atravesado por la filosofía, pero esto ha de considerarse teniendo en cuenta dos elementos; primero, como crítica a la filosofía pagana, pues aunque en ella está presente la noción de orden y, además, guarde ciertas coincidencias con la comprensión que Agustín y sus amigos tienen de tal determinación, dicha noción no se considera desde la perspectiva cristiana. En segundo lugar, esta reflexión ha de entenderse como *sana filosofía* o, lo que es mejor, como filosofía cristiana que, por demás, está representada por Mónica y su entusiasmo en la investigación sobre las cosas divinas, pues la filosofía, entendida como ciencia de lo humano y lo divino ha de ocuparse tanto del hombre, como de Dios.

La figura de Mónica será determinante no sólo en el diálogo, sino para esclarecer la comprensión que Agustín tiene de la *filosofía* y del *sabio*, pues en un primer momento esta estaba vinculada con la imagen de Cicerón, pero con el desarrollo de la discusión lo que presentará será una contraposición entre el Arpinate y Mónica como modelos de sabiduría. Cicerón es el ideal de hombre ilustrado, autoridad en el ámbito de la retórica, con un dominio espléndido del latín, del griego y, en general de los saberes de la Antigüedad. Mónica, por su parte, es una mujer sencilla y de extracción humilde, de la que no sabemos si sabía leer o escribir. Con todo, Agustín equiparará

la sabiduría de su madre con la de Cicerón, pero lo decisivo de ello es que Mónica será modelo no de la brillantez natural sino de fe; su sabiduría no será producto de la instrucción y del modelo educativo del que el mismo Agustín fue partícipe, sino que su saber y con ello su sabiduría emanará de su fe cristiana. Agustín está contraponiendo dos modelos, dos paradigmas de saber, el tradicional del cual es modelo Cicerón y el que es producto de la fe, por lo que podemos afirmar que, sin desconocer la importancia de ninguno, Agustín verá la necesidad de que se complementen; la sabiduría antigua en la que el hombre accede al conocimiento por medio de la razón necesita de la revelación cristiana, lo que pone en evidencia que el cristianismo es asumido por Agustín en el plano del saber y no sólo en el moral.

Ahora bien, a lo largo del diálogo se examinan diferentes nociones de *orden*, pues en este se presenta al hombre de distintas maneras en cada uno de los ámbitos de la realidad; este hecho, reconocido por Agustín y sus amigos, los lleva a establecer la necesidad de indagar acerca de qué es el orden, cómo se manifiesta y de qué manera puede comprenderse. De esta forma, el diálogo en el que se desarrolla la investigación parte del hecho de que el orden fundamental es el divino. Esta indagación se realiza teniendo como fundamento lo más cercano, a saber, el propio ser humano, pues el hombre está inmerso en el orden de la realidad y ello se evidencia en que no solo está bien dispuesto, sino que tiene un lugar en la naturaleza.

En la discusión aparecerán algunos temas que ya habían sido objeto de reflexión en *La vida feliz* y en el *Contra los Académicos*, sin embargo, ahora serán considerados a partir de la cuestión central del diálogo, a saber, el orden, la disposición de la realidad y su relación con Dios. En este contexto es importante notar que la búsqueda de la sabiduría, con su instrumento central, a saber, la razón son una constante en los tres diálogos, pero además, hay que tener en cuenta que esta cuestión siempre aparece a la luz de la imagen del *sabio* y, aunque nunca se determina a qué clase de hombre se están refiriendo los interlocutores, sí reconocen no sólo que en el alma de estos hombres está impresa la ley de Dios, sino que ellos “tanto mejor saben vivir y con tanta mayor elevación, cuanto más perfectamente la contemplan con su inteligencia y la guardan con su vida. Y esa disciplina a los que desean conocerla les

prescribe un doble orden, del que una parte se refiere a la vida y otra a la instrucción” (*ord.* 2, 7, 24). De esta forma, el tema del sabio resulta determinante en cada uno de los diálogos ya que en todos los casos se presenta el sabio, no como un ser capaz de acceder por sus propios medios a la verdad, sino como aquel que reconoce la necesidad de ser auxiliado para poder llegar a ella. Este elemento no solo se presenta como uno de los contenidos de la discusión, sino que se evidencia en la trama misma del diálogo, ya que siempre se hace necesario recibir ayuda para dirigir la conversación y llegar a alguna conclusión, tarea que cumple principalmente, Agustín, lo cual no quiere decir que él mismo se presente como sabio y maestro de los demás, todo lo contrario, es en él en donde se nos presenta al hombre que ama la sabiduría y que, como auténtico filósofo, quiere llevar a otros no sólo al conocimiento, sino fundamentalmente al amor, pues esto no sólo implica un ejercicio intelectual, sino todo un modo de vida.

2.4. *Los Soliloquios*

Los *Soliloquios* son escritos por Agustín en el periodo comprendido entre su conversión y su bautismo durante su estancia en la finca de Verecundo en Casiciaco. De la misma manera que *La vida feliz*, *Contra los Académicos* y *Del orden* están escritos en forma de diálogo; sin embargo, el estilo es completamente diferente, aquí ya no encontramos a Agustín discutiendo con sus compañeros, sino consigo mismo, dialogando con su razón y buscando con ello llegar al conocimiento de Dios y del alma (*cf. sol.* 1, 2, 7). La obra está compuesta de dos libros y allí se investiga cómo debe ser el que quiere descubrir la sabiduría que no se percibe por medio de los sentidos del cuerpo, sino por medio del sentido del alma, esto es, por medio la razón y cuyo objeto es lo inmortal (*cf. retr.* 1, 4, 1).

Aunque en los diálogos de Casiciaco encontramos a una comunidad con un profundo deseo de conocer y con el entusiasmo propio de un grupo que se inicia en la filosofía y en la vida cristiana, en los *Soliloquios* se presenta un hombre que en su

búsqueda de la verdad realiza un examen personal de su vida, sus intereses y su situación vital, pues este es el primer paso en el camino de la sabiduría, ya que tal como había sido expuesto en el diálogo *Del orden*, en esta vía lo primero es el conocimiento de sí mismo. De esta manera, en los *Soliloquios* descubrimos las meditaciones interiores de un hombre acerca de aquellas cuestiones que le permiten continuar en la búsqueda de la sabiduría, una indagación que Agustín siente que debe llevar a cabo por ser la más importante y en la que el único recurso será su propia razón, pues no otra sino ella puede determinar lo que debe hacer y lo que debe evitar en la vida. Sobre este aspecto es importante señalar que, a diferencia de los tres diálogos de Casiciaco, en los *Soliloquios* Agustín indica que no se encuentra bien de salud y que los males que lo aquejan le impiden escribir las reflexiones y las conclusiones producto de su meditación. No encontramos ya la descripción del ambiente en el que se desarrolla el diálogo o la caracterización de los interlocutores; Agustín descubrirá su situación particular, a saber, la de un cuerpo debilitado por la enfermedad y una mente inquieta no sólo por su deseo de conocer, sino por la incertidumbre que le produce el no tener certeza de cómo conducir la vida.

Ahora bien, en las primeras líneas de los *Soliloquios* Agustín presenta de un modo particular la ocasión que da lugar al diálogo, “andando yo largo tiempo ocupado en muchas y diversas cuestiones y tratando con empeño durante muchos días de conocerme a mí mismo, lo que debo hacer y qué he de evitar, de súbito vínome una voz, no sé si de mí mismo o de otro, desde fuera o dentro –porque esto mismo es lo que principalmente quiero esclarecer–” (*sol.* 1, 1, 1). Luego de estas líneas el lector esperarí­a que comenzara el intercambio de palabras entre Agustín y la Razón, tal como había ocurrido en los diálogos de Casiciaco, en donde después de presentar algunas notas sobre el ambiente y los personajes, así como unas palabras con las que Agustín dedicaba la obra a un hombre particular, los interlocutores, sin más preámbulos, daban curso a la discusión. Sin embargo, lo que el lector encontrará será algo muy diferente; encontrará una larga plegaria en la que se exaltarán los atributos y las perfecciones de Dios, aquellos que puede conocer el hombre gracias al auxilio del Creador, auxilio sin el cual no sería posible regresar a Él. Mientras esto ocurre, el

hombre debe continuar viviendo y *vivir bien* sólo es posible mediante la ayuda divina, por eso Agustín constantemente pide a Dios dicho auxilio: “Dios, que nos purificas y preparas para el divino premio, acude propicio en mi ayuda” (*sol.* 1, 1, 4). También hay que hacer notar que la plegaria tiene el sentido de la *confesión*, por un lado, como alabanza al Creador, por sus dones y sus bondades y sobre todo por escuchar y atender a aquel que lo necesita y por el otro, como reconocimiento de la situación pecadora del mismo Agustín, que se descubre como fugitivo, servidor del demonio y juguete de apariencias falaces (*cf. sol.* 1, 1, 5).

Luego de la plegaria Agustín presenta el diálogo que entabla con su Razón y descubre que su interés fundamental es el conocimiento de Dios y del alma; sin embargo, a lo largo de la reflexión se llega a la conclusión de que el conocimiento de Dios es principio y fundamento de toda forma de comprensión y, sobre todo, si con ese conocimiento se alcanza también la felicidad. Tal como lo había hecho en los tres diálogos anteriores, Agustín vinculará el tema del conocimiento con el del actuar humano y concretamente con la felicidad, pues el único modo en que el hombre puede llegar a alcanzar la plenitud depende del conocimiento que tenga de Dios. El hecho de que Agustín haga referencia a esta relación y que proponga, de nuevo, volver sobre ella, pone de manifiesto que hasta ahora el deseo de encontrar la sabiduría que ha estado buscando no se ha visto satisfecho, que la búsqueda ha de continuar y que es necesario considerar cuáles son los medios que se tienen a disposición para recorrer el camino sin extraviarse.

Ahora bien, el conocimiento de Dios es diferente del conocimiento de los objetos; aquel guarda semejanza con el momento en el que el sol se muestra a los ojos, pero los ojos no sólo deben estar dispuestos para mirar, sino también para ver la luz del sol, del mismo modo que el hombre, y concretamente su alma, debe estar ordenada al conocimiento, pues Dios no se manifiesta a un alma que, como un ojo enfermo, no está en condiciones de mirar el sol. De este modo, Agustín afirmará que Dios es para el alma lo que el sol es para el ojo, pues

Dios no sólo es la verdad en la cual, gracias a la cual y por medio de la cual todas las verdades son verdaderas. Dios no sólo es la sabiduría en la cual, gracias a la cual y por medio de la cual todos los hombres pueden llegar a ser sabios, sino que Dios es también la luz en la cual, gracias a la cual y por medio de la cual todas las cosas inteligibles son iluminadas (*sol.* 1, 1, 3).

Agustín nos dirá que “no es lo mismo tener ojos que mirar, ni mirar que ver” (*sol.* 1, 6, 12); de hecho, para poder comprender la verdad, es decir, a Dios, es necesario contar con estos tres elementos, a saber, tener ojos, mirar y ver, pues la mente solo puede sanarse de toda enfermedad y alejarse de todo lo corruptible cuando se purifica, esto es, cuando se ilumina, cuando goza de suficiente claridad para contemplar su objeto de conocimiento y, para lo cual necesita de sí misma y de su capacidad, pero ello no dará frutos si no cuenta con el auxilio de Dios. En relación con lo anterior hay que hacer énfasis en que aunque Dios ilumina el alma del hombre para que pueda conocer, ella necesita estar preparada para emprender el camino que ahora se encuentra iluminado. En este sentido, así como el conocimiento sensible supone ciertas condiciones, entre ellas, gozar de claridad, así también el conocimiento del alma necesita contar con ciertos elementos, pero el punto de partida para ello es el amor, el deseo de conocer.

El tema del conocimiento no es un objetivo en sí mismo, este está en función de que el hombre alcance su gran objetivo: la vida feliz. En el caso del hombre la bienaventuranza debe considerarse a la luz de diferentes elementos, por ejemplo, la voluntad que debe estar bien encaminada y la comunidad, pues el hombre es un ser esencialmente social; adicional a esto, el hombre que cuente con el conocimiento de las denominadas *artes liberales* tendrá mayor oportunidad y capacidad debido a que ellas son herramientas útiles para conducir adecuadamente el alma a la verdad. Sin embargo, es preciso notar al respecto que a pesar de que las *artes* proporcionan instrumentos valiosos para la búsqueda de la verdad, estos no son indispensables, más aún, deben ser utilizados con sumo cuidado porque

los que están bien instruidos en las artes liberales, las cuales, al aprenderlas, las extraen y desentrañan, en cierto modo, de donde estaban soterradas por el olvido, y no se contentan ni descansan hasta contemplar en toda su extensión y plenitud la

hermosa faz de la verdad que en ellas resplandece. Pero de allí se levantan y se mezclan ciertos falsos colores y formas, con que se empaña el espejo del pensamiento, engañando a los que indagan la verdad y haciéndoles creer que allí está todo cuanto buscaban. Son ilusiones que se han de evitar con suma cautela, porque son falaces y cambian al variar el espejo del pensamiento, cuando la faz de la verdad es única e invariable (*sol.* 2, 20, 35).

Como podemos ver, sigue apareciendo, por un lado, la necesidad y la utilidad de las artes en la búsqueda de la verdad y, por el otro, una suerte de advertencia sobre los peligros que puede traer el dejarse llevar por las promesas de estos saberes que, cuando se asocian mal, como en el caso del mismo Agustín, pueden conducir no a la luz sino a la oscuridad. Agustín no está haciendo una depreciación de las artes sino una advertencia, pues pueden llevarnos a una mayor oscuridad. Las artes son una excelente orientación y guía en el camino a la Verdad, pero debido a su falta de autonomía llevan rápidamente al error, por eso, no son viables desde una perspectiva que no sea la cristiana.

La búsqueda continúa y Agustín nos presenta su alma, un alma que quiere comprenderse a sí misma y que, a pesar de las interrupciones que se presentaron y las que continúan apareciendo a lo largo del camino, confía en que la gracia divina la asistirá y le permitirá avanzar por la senda que lleva al conocimiento. Agustín pone en manos de Dios la investigación que desarrolla, no solo en las primeras líneas, sino a lo largo de todo el libro; a propósito de esto, es importante notar que la expresión de confianza en la gracia divina se hace más notoria cuando el diálogo se torna menos claro y la verdad tiende a ocultarse.

Parece poco apropiado referirnos a la ayuda divina, a la que Agustín refiere constantemente, como *gracia*, pues este término generalmente se reserva a las grandes obras de madurez; sin embargo, si comprendemos la gracia como la acción por medio de la cual Dios mueve al hombre a volver hacia Él, poniendo como fundamento el amor, tenemos que aceptar que la ayuda a la que Agustín hace referencia es la gracia, que es dada por amor y alcanza su plenitud cuando el hombre obra por ese mismo amor. Así, en este caso lo que mueve la indagación de Agustín es

el amor al conocimiento, pero no a cualquier tipo de conocimiento, sino a la primera y absoluta Verdad. La gracia, pues, es un don que Dios le da al hombre para que pueda vivir a pesar de la situación de caída y este don, aunque sea por gratuidad, exige del hombre que tenga un alma bien ordenada, es decir, que esté dispuesta y orientada en su amor al Creador que es la misma Verdad.

Otro elemento que es importante tener en cuenta, a propósito del tema del auxilio divino, aparece en las palabras con las que se inicia el libro segundo, “las lágrimas no cesan hasta que no se da al amor lo que pide” (*sol.* 2, 1, 1). Con esta expresión se evidencia que ya está operando en la mente de Agustín la idea de que al hombre todo se le ha dado por amor, el amor infinito y puro propio de Dios y, así como todo procede de Dios, incluso el hecho mismo de *dar*, el hombre tiene la tarea de devolver al Creador todo lo que de Él proviene, esto también, por un acto de amor que sólo puede darse con piedad, verdad y verdadera religión. En este punto Agustín presenta una nueva oración, esta vez, mucho más corta que la del libro primero, “¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti” (*sol.* 2, 1, 1), con lo cual le recordará al lector y a su propia alma que la condición para llegar a conocer a Dios es conocerse a sí mismo en virtud de que ella, el alma ha sido hecha a imagen y semejanza del Creador, razón por la cual su conocimiento será también conocimiento de aquel al que se asemeja.

En el libro segundo Agustín continuará con la indagación sobre el conocimiento y examinará ahora qué es la sabiduría y qué el conocimiento que se obtiene por medio de los sentidos. A propósito de la primera pregunta se establece que la sabiduría constituye, en primera instancia, la bienaventuranza, en la medida en que parece imposible que aquel que la posea sea desdichado. La segunda pregunta tiene que ver con la cuestión de la verdad y la falsedad donde se considera que la primera subsiste de forma independiente a las determinaciones propias del mundo sensible, de hecho, no depende de este, mientras que en el caso de la falsedad hay que señalar que son los sentidos los que se engañan al afirmar la verdad de aquello que solo es una apariencia. La conclusión a la que se llega luego de un rápido examen de estas cuestiones es que el alma es inmortal, pero es necesario ir más despacio para poder

comprender no solo la conclusión, sino todo el problema. Nótese que aquí ya aparecen algunas indicaciones metodológicas a propósito de la cuestión que se examinará. En este caso, debido a la naturaleza del tema, es necesario proceder con cautela y firmeza, pues solo de esta manera es posible entender el problema de la inmortalidad del alma como algo fundamental para la comprensión del ser humano. Esto se evidencia a lo largo del diálogo cuando Agustín, en diferentes momentos, se persuade de la necesidad de que las respuestas a las preguntas que le hace la *Razón* sean cuidadosamente elaboradas y examinadas, pues de lo contrario, la razón misma mostrará que esas preguntas llevan a conclusiones contradictorias o carentes de sentido.

La indagación sobre la verdad comienza por los sentidos, ya que es lo más cercano, lo más familiar al ser humano; sin embargo, el ámbito de lo corporal es aparente y sólo guarda una semejanza con la verdad. Ahora bien, en la medida en que los sentidos únicamente se aproximan a la verdad no nos pueden llevar al conocimiento absoluto de la misma; a pesar de ello, esta característica del conocimiento sensible no es despreciable ya que, aunque sea de manera superficial, provee información y elementos para que el hombre pueda comprender, por lo menos, en un primer nivel, lo que es la verdad. Esto es momento inicial del conocimiento, que como sabemos, según Agustín, este es un proceso que implica una serie de pasos.

Entendemos ahora por qué Agustín, en los *Soliloquios* desarrolla una investigación sobre el alma y por qué opta por un estilo dialogal muy particular, no un monólogo, sino un diálogo con la propia Razón. Agustín sabe que el conocimiento, aunque con regularidad se asocia con determinaciones sensoriales y con una indagación sobre los diferentes cuerpos que existen, excede el ámbito de lo sensible; sabe que el conocimiento implica algo más, concretamente la razón y, si esto es así, ¿qué otra manera tiene el hombre de investigar la verdad y el conocimiento mismo, si no por medio de la propia Razón?, ¿cómo comprender la razón, si no por medio de la Razón misma? Más aún, ¿qué razón puede estudiar el hombre, si no su propia razón? Tanto el objeto de la indagación como el medio para

investigar es la Razón y esto pertenece al interior del hombre; por eso, Agustín dialoga consigo mismo y no con otros, pues tiene claridad en el hecho de que únicamente él puede desarrollar este proceso mostrando así la dimensión hermenéutica de la propia Razón que se estudia a sí misma.

2. 5. *La dimensión del alma*

El interés fundamental de Agustín es comprender al ser humano en su relación con el Creador, lo que exige, en primera instancia, comprender al hombre no sólo como ser creado, sino como totalidad, es decir, como compuesto de cuerpo y alma, pues sólo cuando el hombre comprende lo que es, podrá comprender a Dios y su relación con Él. Ahora bien, si aceptamos esta tesis tendríamos que justificar por qué Agustín escribe un diálogo sobre el alma en el que aparentemente se deja de lado el cuerpo y se intenta prescindir de toda dimensión material. Más aún, habría que explicar por qué en el diálogo, Agustín intenta llevar a su interlocutor a una dimensión más espiritual, es decir, por qué quiere hacer que Evodio, por medio de un ejercicio estrictamente racional comprenda o por lo menos indague sobre aspectos propios del alma del ser humano sin el recurso a lo sensible. Tendríamos que justificar, además, por qué de los seis temas que se plantean al inicio del diálogo solo se desarrolla el de la inmaterialidad del alma, dejando de lado las otras cinco cuestiones.

Una posible vía de respuestas a las preguntas planteadas tiene que ver con una lectura de Agustín, según la cual en sus primeros escritos existe una fuerte influencia platónica o neoplatónica que se evidencia, especialmente, en la preeminencia de lo espiritual y en el rechazo de la dimensión material del hombre y de la realidad. Este tipo de interpretación del diálogo se apoya en expresiones como las siguientes: “por esto se ordena, y con razón, aun tratándose de misterios, despreciar todo lo corpóreo y renunciar a este mundo corpóreo” (*quant.* 3, 4) o “creo que un espíritu firme es el que se hace que el alma no pueda desviarse y errar en la búsqueda de la verdad. El cual no

se renueva, ciertamente, en ella si antes no tuviere el corazón puro, es decir, si antes el mismo pensamiento no se aparta y limpia de toda pasión y del fango de las cosas caducas” (*quant.* 33, 75). Estas palabras, consideradas de manera aislada y dejando de lado elementos propios de la comprensión cristiana de la realidad, dan lugar a afirmaciones como las de Brown, según el cual, en el periodo en el que se compuso el diálogo, esto es, en Roma, probablemente en el año 388, Agustín ya había comenzado a tejer “su particular y refinada doctrina platónica del ascenso del alma desde el *hombre viejo* de los sentidos, a través de este acto misterioso y elemental” (Brown, 2001: 126), refiriéndose esto último, al renacimiento y resurrección de Cristo, gracias a lo cual el alma del hombre puede ascender al cielo y ocupar así el lugar que le corresponde.

De acuerdo con Brown, el periodo en el que Agustín escribe los diálogos de Casiciaco y *La dimensión del alma* no solo es definitivo en su vida como hombre y como cristiano, sino que también determina su itinerario intelectual. Encontramos a un hombre que ha adoptado el cristianismo y, con él, una nueva manera de vivir y de comprender la realidad. Brown resalta el hecho de que en este momento Agustín, gracias a su encuentro con los platónicos, ha superado uno de los problemas que más lo atormentaron en su periodo maniqueo, a saber, el de “no ser capaz de concebir sustancia más que bajo la forma de eso que por los ojos suele verse” (*conf.* 7, 1, 1). Con el *nuevo* Agustín, influido por la filosofía platónica, aparece, según Brown, la exigencia de elevarse por encima del mundo de los sentidos, pues sólo de esta manera los métodos, los objetivos y las satisfacciones finales de la vida y de la indagación filosófica pueden dejar de ser inmediatos para ser permanentes y pueden dejar de depender del hombre, para depender de Dios, de tal manera que, aunque se abracen ciertos *principios* de la filosofía platónica, no se deje de lado la perspectiva cristiana que se había adoptado y que siempre se considerará fundamental (*cf.* Brown, 2001: 110). En este mismo orden de ideas, si aceptamos que el joven que escribe los diálogos de Casiciaco y *La dimensión del alma* está profundamente influido por el platonismo o el neoplatonismo y, especialmente, por la doctrina según la cual “existen dos mundos, un mundo inteligible y un mundo sensible, siendo este último la

imagen del anterior y que (...) el verdadero conocimiento de sí mismo conduce al conocimiento de ese mundo inteligible (...) [y que] en lo que respecta a los objetos sensibles, los hombres pueden tener únicamente una opinión” (Van Fleteren Frederick, “Platón, Platonismo” en: Fitzgerald, 2001: 1060), tendríamos que considerar la opción de que Agustín adopte una comprensión del ser humano en donde no solo se privilegie lo espiritual, sino que se prescindiera de cualquier elemento material, pues esto es algo que no constituye al ser humano de manera esencial.

A diferencia de esta difundida línea de interpretación en la que Agustín es una suerte de platónico o neoplatónico a propósito del tema de la valoración que hace del cuerpo, debemos constatar que en el caso del diálogo, *La dimensión del alma* a pesar de que la cuestión central versa sobre el alma y, concretamente sobre su inmaterialidad, ello no implica que en la disputa Agustín adopte una posición negativa frente a la dimensión material de la realidad y, tampoco, frente a la corporalidad del ser humano; de hecho, en el caso del hombre basta con afirmar que no sólo el alma, sino todo él fue creado por Dios para con ello hacer constar que también el cuerpo del hombre es bueno.

En efecto, en el diálogo se plantean seis cuestiones que Agustín y Evodio discuten con el fin de comprender qué es el hombre. El tema es el alma y lo que interesa determinar sobre ella es, primero, su origen; segundo, qué es; tercero, su cantidad, dimensión o magnitud; cuarto, la razón sobre por qué el alma está unida al cuerpo; quinto, cuál es su estado cuando está unida al cuerpo y, finalmente, cuál es su estado cuando se separa de él. Es importante señalar aquí que a diferencia de los *Diálogos de Casiciaco*, pero de la misma manera que los *Soliloquios*, el diálogo *La dimensión del alma* no está dedicado a nadie, lo que nos muestra que Agustín se irá alejando paulatinamente de las tradiciones culturales e intelectuales propias de la Antigüedad, especialmente la romana, para adoptar un estilo de trabajo más cercano y consecuente con la tradición cristiana en la que las obras del hombre son para la gloria de Dios. Así mismo es notable que Agustín retome el género del diálogo con otros interlocutores para reflexionar sobre el tema del alma y que sea su amigo Evodio el que proponga el debate y se presente ya no como un discípulo al que

Agustín enseña, sino como un dialogador hábil que plantea preguntas fundamentales sobre cuestiones difíciles que permitirán orientar adecuadamente la discusión. Con esto se revela la importancia de la comunidad en la tarea del hombre de conocerse a sí mismo, pues ello no se logrará en una suerte de ejercicio de introspección; el hombre llega al conocimiento de sí gracias al auxilio de Dios, pero también con la ayuda y la compañía de otros que, como Evodio, formulan y responden las preguntas que en el camino largo e intrincado de la indagación sobre el alma llevan al conocimiento de sí y, con ello al conocimiento de Dios.

Aunque los dos primeros temas son considerados brevemente y lo que se concluye es que el alma habita en Dios antes de unirse a un cuerpo, de tal manera que podemos afirmar que el origen del alma es Dios, sin embargo, la pregunta por el origen también puede comprenderse en otro sentido, esto es, indagando sobre qué tipo de sustancia es el alma y de qué está compuesta. A propósito de esto bastará decir que el alma es un tipo de sustancia especial que no se puede conocer por medio de los sentidos y que no es igual ni similar a ninguna de las naturalezas ordinarias. A la segunda cuestión planteada, a saber qué es el alma o cuál es su naturaleza, Agustín responde que el alma ha sido creada por Dios y que es una *imagen* de Él, de tal manera que guarda cierta semejanza con el Creador, pero no lo iguala en ninguna de sus determinaciones.

Los últimos tres temas, es decir, los que consideran la situación o el estado del alma dependiendo de su relación con el cuerpo, serán estudiados a la luz del motivo central del diálogo –la dimensión del alma– y en las líneas finales esto se sintetizará afirmando que el alma ha sido dada al cuerpo para gobernarlo y así mantener el orden y la armonía, ocupando, cada uno, el lugar que le corresponde. Además, se establece que la naturaleza del alma no cambia por estar en un cuerpo o fuera de él, pues luego del pecado de los primeros padres, todas las almas viven en pecado y esto tiene una implicación fundamental para el tema que se está discutiendo, pues es por el pecado que la tarea del alma de conocerse a sí misma se hace más difícil, de hecho, sólo por medio de la virtud, la piedad y la verdadera religión puede alcanzar dicho objetivo.

El tema central, al que Agustín le dedica la mayor parte del diálogo, es el de la dimensión o la magnitud del alma. Lo primero que hay que afirmar en este respecto que el alma no puede ser concebida y tampoco estudiada a partir de las categorías con las que consideramos los cuerpos y, en general, los objetos que conocemos por medio de los sentidos, es decir, no podemos hablar de su anchura, longitud o grandeza, pues todas estas determinaciones son propias de lo corpóreo, y el alma, de ninguna manera, puede considerarse como tal. El problema que surge es que si el alma no puede ser entendida en términos de *medida* o de *extensión*, según Evodio, ello llevaría a afirmar que el alma no es nada. Recordamos ahora que este es un tema que generó gran dificultad en el joven Agustín que “no era capaz de concebir una sustancia más que bajo la forma de eso que por estos ojos suele verse” (*conf.* 7, 1, 1), concepción esta fruto de su paso por el maniqueísmo y que ahora, mientras compone su obra, se siente en la obligación de enfrentar a pesar de no contar con todas las herramientas para poder responder a las preguntas y resolver los malentendidos fruto de su error.

Agustín afirma que el alma sí es algo, aunque no lo sea de la misma manera que los objetos sensibles. Ahora bien, el hecho de que el alma sea *algo diferente* de lo que se nos presenta en la cotidianidad, a través de los cuerpos, hace que la investigación que se desarrolla implique ciertas dificultades. En primer lugar, hay que señalar el hecho de que en el lenguaje no existe un conjunto de expresiones o términos que puedan utilizarse para hablar específicamente del alma y sus determinaciones. Se hace necesario, entonces, referirse al alma por medio de conceptos que regularmente se utilizan para denotar objetos sensibles. Es por medio de ejemplos y analogías entre lo corporal y lo espiritual que Agustín, poco a poco va llevando a Evodio a comprender qué quiere decir que el alma no sea material y, a pesar de ello, sea algo. En segundo lugar hay que decir que resulta problemático comprender cómo todas las actividades o funciones que le atribuimos a la mente y los contenidos que ello supone se encuentren en el alma en el sentido de *contenido*; más aún, resulta confuso el hecho de que el alma sea capaz de realizar tantas acciones y, en este sentido, incluso, *moverse* sin ser algo corpóreo, pues, en general, la acción la vinculamos a los sujetos y estos son materiales.

Es importante notar que Agustín distingue el ámbito material del inmaterial y afirma que el ser humano está más familiarizado con el primero; sin embargo, en ningún momento encuentra algún problema en ello, de hecho, considera que esto puede resultar provechoso para el hombre en la medida en que puede servirse de aquello más cercano para comprender lo que, a pesar de ser constitutivo de él, presenta cierta dificultad en su comprensión. Nótese, por ejemplo, que muchas de las analogías que Agustín utiliza para ilustrar a Evodio son tomadas de lo que podemos denominar *realidad sensible* o *corpórea*, pongamos por caso la distinción entre sensación y conocimiento (*cf. quant. 24, 46*), en donde no sólo se presenta uno de los casos en los que el alma *conoce* lo que acontece con el cuerpo y, sin embargo, ello no sucede por medio de la sensación, ya que esta no es una característica propia del alma, en tanto la sensibilidad es una propiedad de los cuerpos y, como se ha dicho, el alma carece de materialidad.

Finalmente, hay que señalar que en diferentes momentos del diálogo, Agustín hace énfasis en que la dificultad de la cuestión que se pretende esclarecer supone transitar por un camino arduo, largo y complejo que sólo puede recorrerse si se tiene como autoridad y guía a la razón; sin embargo, hombres ilustres han intentado por vía racional acceder a esta verdad y no lo han logrado (*cf. quant. 7, 12*), entonces ¿qué más se necesita para llevar a cabo esta tarea? Lo que necesita el hombre, para comprender estas cuestiones, además de la razón, es la verdadera religión, pues es por ella “por la que el alma se une, por reconciliación, al mismo Dios, del cual como que se había arrancado por el pecado” (*cf. quant. 36, 80*), impidiendo así, que el alma lleve a cabo los actos que le son propios y que le permiten adquirir y conservar la piedad, la salud y la fuerza necesarias para perfeccionarse y comprender las verdades divinas. Más aun, podemos decir que estas verdades solo pueden ser conocidas por el hombre que lleve una vida conforme a la verdad (*cf. quant. 16, 27*), esto es, un hombre que vive bien, pues este es el que tiene la virtud propia del conocimiento.

2. 6. *El maestro*

El diálogo fue compuesto por Agustín hacia el año 389 a su regreso a Tagaste y es el resultado de una serie de conversaciones que mantuvo con su hijo. Hay dos hechos relacionados con la presentación que el autor hace de su obra y que merecen una consideración especial. En primer lugar, llama nuestra atención que *El maestro* sea el único diálogo al que se haga mención específica en las *Confesiones*, en donde se afirma que “hay un libro nuestro que lleva por título *El maestro*. Es el propio Adeodato quien dialoga allí conmigo. Tú sabes bien que son suyos todos los pensamientos que allí se ponen en boca de mi interlocutor, cuando tenía dieciséis años” (*conf.* 9, 6, 14). Esta referencia es de particular interés porque pone de manifiesto la historicidad del diálogo, pero además porque cuando Agustín recuerda las virtudes de su hijo y afirma que las intervenciones que se le atribuyen en la obra son sus pensamientos, los cuales son fruto de su inteligencia y de todos los dones que había puesto Dios en él, nos está mostrando que la sabiduría no es fruto de una educación privilegiada, sino que se encuentra en el interior del hombre, razón por la cual Adeodato a su corta edad se presentaba con una mente aguda y cultivada como la de su padre a pesar de no haber sido instruido en los saberes clásicos como él.

En segundo lugar, en las líneas que Agustín le dedicará al diálogo *El maestro* en las *Retractaciones* no hará ninguna corrección, ningún matiz ni señalará ninguna dificultad; presentará su escrito afirmando que “en él se disputa e investiga y se concluye que no hay otro Maestro que enseñe la ciencia a los hombres sino Dios, según está escrito en el Evangelio: *Uno es vuestro Maestro, Cristo*” (*retr.* 1, 12). Lo anterior nos permite constatar la singularidad de la obra para el mismo Agustín, pues a diferencia de los demás diálogos, el que nos ocupa, luego de ser revisado, no merece ninguna indicación o reflexión adicional, no porque su autor lo considere una obra perfecta, sino porque de acuerdo con su contenido, es la verdad interior la que le debe permitir al lector hacer una apropiación adecuada de los signos que allí se presentan. No es un maestro que con la autoridad de una trayectoria o el dominio de unos contenidos corrige y presenta la perspectiva adecuada, sino la propia alma en

cuyo interior está la verdad; ya no será el exterior, sino el interior del hombre el que como un cazador de aves atrape lo que se persigue (*cf. mag. 1, 32*).

El diálogo comienza con la pregunta por la finalidad del lenguaje⁴, es decir, aborda la cuestión de qué pretendemos cuando hablamos. Para responder a esto se proponen varios ejemplos en los que se hace uso del lenguaje de diferentes maneras con lo que identificará los dos principales objetivos del lenguaje, a saber, enseñar y recordar. Se consideran, a este respecto, el canto y la oración al ser acciones en las que los hombres utilizan el lenguaje, pero que no tienen la finalidad ni de recordar ni de enseñar nada. A propósito del canto se dirá que su finalidad es el deleite, mientras que en la oración se busca, no instruir o recordar algo a Dios, sino recordar al hombre mismo y por él a otros hombres de tal manera que pueda instruirlos también.

Por otro lado, se distinguen dos modos del lenguaje, uno interno y otro externo. En este caso, el primero hace referencia al lenguaje que el hombre usa cuando *habla* con su interior, en su corazón y, así, cuando entabla un diálogo con Dios, atendiendo al hecho de que el Creador es lo más íntimo en el hombre. El lenguaje externo es aquel por medio del cual los hombres se expresan por medio de signos de tal manera que otros hombres puedan, por lo menos, escuchar esas palabras.

Ahora bien, se afirma, a continuación, que las palabras son signos y que estos, en general, hacen referencia a algo; sin embargo, qué sucede, por ejemplo, con el término *nada*, pues en este caso no existe un *objeto* que sea significado por medio de dicho signo. Esta cuestión abre paso a una nueva distinción a propósito de las palabras, a saber, que ellas pueden hacer referencia a objetos, es decir, a realidades sensibles y, también a afecciones del ánimo “producidas cuando [el hombre] no ve la realidad y, sin embargo, descubre, o le parece descubrir, su no existencia” (*mag. 1, 3*). Esta distinción lleva a los interlocutores a formularse otra pregunta, a saber, ¿cómo emplear un signo que no tiene como referente un objeto determinado?

La respuesta no consistirá en utilizar diferentes palabras, es decir, signos para explicar otros signos en la medida en que no sea posible hacer presente el objeto al

⁴ El término *lenguaje* en el contexto del diálogo *El maestro* se utiliza para recoger expresiones como *habla, lengua, palabra, locución* en conformidad con los marcos de comprensión contemporáneos que utilizan dicha expresión para hacer referencia a este conjunto de determinaciones.

que se refieren; por ejemplo, si volvemos al caso del término *nada*, resulta evidente que es imposible mostrar o señalar el objeto al que hace referencia, sin embargo, tampoco comprenderemos aquello a lo que la palabra hace referencia aludiendo a otros términos *similares*, pongamos por caso, *vacío*, *ausencia* o lo *inexistente*. Otro caso que se considera es el de los términos que designan acciones, así, por ejemplo, se preguntan por el modo en que se pueda comprender el referente del signo *caminar*, aunque, en este caso, se afirmará que la única manera de hacer esto es por medio de otro signo, ya sea señalando la acción o realizándola. La conclusión a la que llegan los interlocutores luego de analizar diferentes casos es que los signos son necesarios para mostrar otros signos independientemente de su naturaleza.

Podría entenderse que no existe diferencia alguna entre los signos y aquello a lo que se refieren, pongamos por caso, objetos sensibles o acciones; sin embargo, Agustín indica que la principal diferencia es que las palabras son signos, mientras que los objetos a los que se refieren no lo son, de hecho, para hacer más explícita la distinción se introduce el término *significable* para referirse a los objetos en cuestión, es decir, aquello que se puede significar con signos, pero que no es un signo.

Ahora bien, ¿qué diferencia existe entre el signo del nombre, lo que se ha denominado *palabra* y el nombre del cual es signo? Lo primero que hay que decir es que en ambos casos, tanto la *palabra* como el *signo*, son palabras y son signos; no obstante, no en todos los casos tienen el mismo valor y para ello Agustín propone el caso del término *signo* que “significa sin excepción todo aquello por lo cual se significa cualquier cosa; mas no es un signo de todos los signos el término *palabra* sino solo de aquellos emitidos por articulación de la voz” (*mag.* 1, 20). La diferencia central entre *palabra*, *signo* y *nombre* es que la palabra y el nombre tienen sentido, significan lo mismo y, de forma general, tienen el mismo valor; por el contrario, cuando hablamos de la palabra y el signo es importante señalar que el segundo tiene mayor extensión que la primera. Finalmente, hay que decir que las palabras, los nombres y los signos tienen diferente impacto en el hombre; por ejemplo, una palabra puede herir el oído, en el sentido de que puede lastimarlo, un nombre puede evocar un recuerdo y poner en movimiento la memoria, mientras que un signo puede llegar al

espíritu del hombre. En este orden de ideas es importante decir que el interés de Agustín por el tema del signo tiene que ver con el hecho de que toda su vida estuvo vinculado con la palabra, como maestro de retórica, escritor y lector de la Sagrada Escritura, pero en este sentido, también hay que señalar que el interés de Agustín no es por el significado de las palabras, sino por lo que ellas hacen en el ser humano, es decir, el interés tiene un sentido pragmático. La palabra es sólo una dimensión de una categoría más amplia que es la de *signo* la cual ha sido leída por Agustín en su propia vida en la medida en que ella constituye el conjunto de signos por medio de los cuales Dios lo ha llamado.

Luego de hacer un breve resumen de las cuestiones discutidas, Agustín y Adeodato continúan el diálogo, no sin antes señalar que el camino transitado ha dejado grandes frutos a pesar de que, en ocasiones, el modo de abordar los temas, por ejemplo el de los signos, resultara semejante a un juego de palabras sin mayor utilidad. A pesar de esto, el joven Adeodato señala que todo lo que se ha considerado y lo que se considerará tiene un objetivo, a saber, orientarse a la vida bienaventurada y eterna, lo cual implica la ayuda de Dios y exige del hombre la disposición de su ánimo y la preparación de su entendimiento para poder “soportar y amar el calor y la luz de aquella región en que la vida es bienaventurada” (*mag.* 1, 21).

Es notable que esta parte del texto refiera de manera explícita al objetivo del diálogo y concretamente al fin último de la vida del hombre, a saber, el logro de la vida bienaventurada y, con ello, todo lo que el cristiano debe hacer para alcanzarla. Sin embargo, es más notable aún el hecho de que se considere que el eje central de esta búsqueda es Dios, sin el cual el hombre no podría llegar a la vida feliz. Lo que resulta importante no es que Dios sea considerado camino y fin de la búsqueda del hombre, lo que llama la atención es que Agustín identifique a Dios con la figura de un *maestro*, no como uno de aquellos que le *enseñaron* las primeras letras en Tagaste o gramática y retórica en Madaura y Cartago; para Agustín Dios es un *maestro interior*, es decir, un ser que se encuentra, como se establecerá en las *Confesiones*, en lo más íntimo del corazón del hombre, “tú estabas más dentro de mí mismo que lo más íntimo de mí y más alto que lo más elevado de mi ser” (*conf.* 3, 6, 11).

Cuando nos referimos a un *maestro interior* parece, en términos generales, que comprendemos a qué se refiere Agustín con *interior*, a saber, que se encuentra no sólo en el hombre, sino en el lugar más profundo e íntimo de su ser, un lugar que el hombre pocas veces conoce y comprende con claridad a pesar de ser lo más familiar para sí mismo. Ahora bien, la pregunta que hay que formular en seguida es qué es un *maestro*, es decir, ¿a qué tipo de *maestro* se refieren Agustín y Adeodato?

Atendiendo al desarrollo mismo del diálogo hay que decir que cuando se utiliza el término *maestro* la atención no se centra en la composición de la palabra, es decir, en las letras o en las sílabas que la componen, sino en aquello de lo que es signo, lo que se significa con dicha expresión. Ahora bien, teniendo en cuenta que “todo lo que es por otra cosa, preciso es que sea de más bajo precio que aquello por lo que es” (*mag.* 1, 25), resulta importante decir que aunque el diálogo se ocupe del lenguaje y haga un estudio cuidadoso del *signo*, este no es su tema central, de hecho, podríamos decir que el estudio del lenguaje sólo antecede la cuestión principal, a saber, qué es aquello que las palabras *enseñan* o *muestran*, así, en este caso, no interesa indagar por el signo o la palabra *maestro*, sino por aquello a lo que se refiere.

Para responder estas preguntas se retoma la afirmación según la cual *hablar* y *enseñar* son lo mismo y se cuestiona, de manera puntual, si el que enseña qué es enseñar lo hace por medio de signos o de otra manera (*mag.* 1, 30). Luego de considerar algunos casos, Agustín afirma que hablar y enseñar no son lo mismo, y aunque inicialmente se establece que no es posible enseñar sin recurrir al uso de signos y, además, que “debemos apreciar más el conocimiento mismo que los signos por medio de los cuales conocemos; aunque no todo lo que se significa pueda ser mejor que sus signos” (*mag.* 1, 31), finalmente, lo que se estima como verdadero es que es posible mostrar, enseñar algo sin el recurso a los signos, aunque, como en el caso del maestro, lo importante no es el signo mismo, sino aquello que significa, pues “mejor se aprende el signo una vez conocida la cosa que la cosa visto el signo” (*mag.* 1, 33). Es decir, para comprender un signo es necesario conocer lo que se significa con él, pues de lo contrario, el signo se convierte en una voz que no tiene referente y que así carece de significado. La afirmación con la que cierra la discusión es que no

se aprende nada por medio de los signos que denominamos palabras, pues no es un signo lo que nos hace conocer la cosa, sino el conocimiento de la cosa lo que nos enseña el valor del signo. Las palabras tienen gran valor, sin embargo, no nos llevan al conocimiento, este exige que se presente la cosa a cualquiera de nuestros sentidos o a la inteligencia. Solo cuando conocemos las cosas, las palabras adquieren sentido y podemos, incluso, perfeccionarnos en su conocimiento.

Ahora bien, si no son las palabras las que nos muestran lo que las cosas son, entonces, ¿cómo es posible que alguien enseñe qué es enseñar?, más aún, ¿cómo es posible enseñar algo? y, con ello, volvemos a la pregunta inicial, a saber, ¿quién es el maestro al que Agustín y Adeodato hacen referencia?

El tema en cuestión ya no es solo el del lenguaje, sino el del conocimiento, entendido este como el hecho de comprender aquello que las palabras significan, pero si las palabras no enseñan nada sobre las cosas, entonces, podríamos preguntarnos por qué cuando alguien narra una historia que no solo nunca hemos escuchado, sino de la cual no conocemos ni los personajes, ni el lugar en donde se desarrolla, a pesar de todo esto, captamos y comprendemos tanto los signos presentes en ella como aquello que significan. Tanto en el caso que se plantea aquí, como en el de la historia de los tres niños en el horno de Babilonia, no conocemos nada de lo que los relatos contienen de manera previa, es decir, no tenemos noticia ni hemos tenido ningún tipo de experiencia con ello, sin embargo, creemos aquello que el autor nos dice y, así, lo que las historias presentan.

El hecho de creer en algo trasciende la ficción de una narración y toca la vida misma del hombre, pues ningún ser humano conoce ni tiene evidencia directa de hechos determinantes para su vida, pongamos por caso, el hecho de que sus padres sean realmente sus padres, pues no es posible que un hijo constatare el que, efectivamente, haya sido dado a luz por la mujer que considera su madre. Aunque el hombre no pueda conocer con certeza muchas cosas, resulta útil para su vida creerlas.

Nuestra inteligencia recibe información por diferentes medios y todo ello lo comprendemos, unas veces, consultando la voz exterior y otras, la voz interior en la que se revela la verdad que está presente en el espíritu. Esta verdad que el hombre

busca está en su interior y es Cristo el que se la enseña, por ello, podemos afirmar que es la sabiduría divina la que se revela al corazón del hombre, pero que sólo una buena voluntad puede captar. Lo que percibimos con la mente necesita ser iluminado con la luz interior de la verdad, de la misma manera que necesitamos de la luz interior para comprender aquello que se contempla por los sentidos o lo que conocemos por medio de otros.

Así, entonces, el maestro del que hablan Agustín y Adeodato es Cristo, verdad, camino y fin; no se refieren a un maestro cualquiera, ni siquiera al mismo Agustín. Cristo es el único que puede enseñar realmente al hombre, pues él mismo es la verdad que el hombre busca; él es el camino que lleva a la verdad y la verdad misma que está en el interior del hombre.

3. *El libre albedrío y las Confesiones, preparación y culmen del proyecto dialogal de Agustín*

3.1. *El libre albedrío*

El diálogo *El libre albedrío* consta de tres libros escritos en dos momentos diferentes de la vida de Agustín. El libro primero fue compuesto en Roma en el año 387, luego de que Agustín fuera bautizado por el obispo Ambrosio. Los libros segundo y tercero son escritos hacia el año 395, luego de que Agustín fuera ordenado sacerdote. El diálogo se desarrolla entre Agustín y Evodio, un hombre que, nacido en Tagaste y unos años menor que su interlocutor, se une en Milán a la comunidad que había sido fundada en Casiciaco; además de participar en la discusión que tiene lugar en *El libre albedrío*, Evodio, como ya se vio, también será uno de los participantes de la obra *La dimensión del alma*.

Ahora bien, muchos estudiosos del pensamiento de Agustín han señalado que hay dos momentos en su proyecto intelectual, el primer momento hace referencia a los escritos tempranos, esto es, los que fueron compuestos entre el año 386 y el 396. Estas obras están determinadas especialmente por las circunstancias vitales de su autor, un hombre filósofo que vive el cristianismo convencido de que la vida de la fe debe ir acompañada del proyecto de búsqueda de la verdad que él había emprendido hacía ya algún tiempo, pero que sólo adquiere sentido a la luz de la nueva vida en comunidad y desde su fe. El segundo momento hace referencia al conjunto de la obra que Agustín elaboró aproximadamente diez años después de la conversión; está determinado por el inicio de la escritura de las *Confesiones* y comprende el espacio de tiempo en el que siendo ya católico vivía una intensa actividad epistolar, había comenzado una importante carrera literaria y, posteriormente, desarrollaría las actividades propias de un obispo.

Esta ruptura que muchos estudiosos han encontrado en el pensamiento de Agustín ha hecho eco en la interpretación de *El libre albedrío*, pues es la única obra que forma parte de los dos periodos que se acaban de señalar, de modo que, así como la totalidad del proyecto agustiniano, este diálogo en particular también supondría una fractura que tendría que ver tanto con su contenido, como con el modo en que fue compuesto. Contra este enfoque es importante afirmar que lo que encontramos en *El libre albedrío* no es una ruptura, todo lo contrario: es una obra que goza de unidad y cuya composición se vio interrumpida porque Agustín en el momento en el que comenzó a escribirla no contaba con los elementos suficientes para realizar una reflexión apropiada sobre los temas que allí se proponen; de modo particular, podemos señalar que no contaba con un conocimiento suficiente de la Sagrada Escritura y tampoco del cristianismo mismo. Más aún, si tenemos en cuenta que aquello sobre lo que se disputa en la obra tiene que ver con el desarrollo de la misma, podemos afirmar que era necesario hacer una pausa en su composición para considerar con más calma y con el auxilio divino los difíciles temas que se estaba estudiando, de la misma manera que Agustín le indica a Evodio que “para tratar más detenidamente esta cuestión, hemos de remitirla a otra oportunidad. En efecto, está ya pidiendo término cumplido esta disquisición, con la que quisiera tuvieras por cierto que hemos llegado a pulsar a las puertas de grandes y profundos misterios. Cuando guiados por Dios, comencemos a penetrar en ellos, verás sin duda qué gran diferencia existe entre esta disquisición y las que siguen, y cuánto la aventajan, no sólo en la sagacidad de investigación, sino también en la sublimidad de las cosas y la espléndida luz de la verdad” (*lib.arb.* 1, 118).

Ahora bien, hay que hacer notar acerca de *El libre albedrío* que a pesar de ser un diálogo, no guarda muchas similitudes con los demás diálogos de Agustín; por ejemplo, no encontramos ningún tipo de ambientación, referencia al lugar, a los interlocutores o a la ocasión de la conversación, lo cual sí sucede en los denominados *diálogos*, especialmente en los que fueron compuestos en Casiciaco en donde Agustín ofrece detalles acerca de los lugares en donde se desarrollan las conversaciones, describe elementos como el clima o la disposición de los objetos en el espacio, así

como también hace referencia a sus interlocutores. En este respecto, el primer libro de *El libre albedrío* nos presenta un panorama diferente, no solo porque no hay total certeza de que el interlocutor de Agustín sea Evodio, sino porque aquello que expresa no proporciona mucha información sobre su personalidad. Además, no tenemos noticia sobre dónde se desarrolla el diálogo, puesto que, a diferencia de los demás, las líneas iniciales no son descripciones relacionadas con el escenario o los personajes, sino que, sin ningún preámbulo, se plantea una pregunta, a saber, “¿es Dios el autor del mal?” (*lib.arb.* 1, 1). Otro elemento que sobresale es que la plegaria en la que se pide el auxilio divino para responder a las difíciles cuestiones que son objeto del diálogo no aparece sino en el numeral once, es decir, luego de que ya se ha entrado en materia en la discusión.

Ahora bien, no deja de llamar la atención el hecho de que en las *Retractaciones* Agustín presente su obra con las siguientes palabras:

Quisimos investigar, disputando, de dónde viene el mal. Y disputamos de tal modo que, si pudiésemos, la razón reflexiva y dialéctica traería también a nuestra inteligencia aquello que como sumisos a la autoridad divina creíamos sobre este asunto, hasta donde pudiésemos, disputando con la ayuda de Dios. Y porque, después de discutir las razones con diligencia, quedó claro entre nosotros que el mal no nació sino del libre albedrío de la voluntad. (...) En estos libros los temas tratados son tantos que muchas cuestiones incidentales, que, o no pude resolver o requerían entonces una larga explicación, serían pospuestas, para que, de una y otra parte, o desde todos los aspectos de aquellas cuestiones en las que no aparecía lo que era más que conforme a la verdad, nuestro raciocinio se concluyese con esto: que, cualquiera que fuese la verdad, se debía creer y proclamar también que Dios es digno de alabanza (*retr.* 1, 9, 1).

Notamos en este momento que el autor entiende su obra como una investigación que plantea en primera instancia el problema de cómo debe desarrollarse y ello encontrará su resolución en las palabras del profeta Isaías, *si no creéis, no*

*entenderéis*⁵ pues el punto de partida para el desarrollo de la indagación que se propone es una actitud adecuada del hombre, a saber, la creencia; para Agustín la investigación que se realiza tiene por objeto aquello en lo que se cree, pero su consideración se realiza racionalmente. Sin embargo, este propósito no puede cumplirse tanto por la dificultad misma del tema, como por la actitud del interlocutor.

En cuanto al contenido del diálogo, el primer libro se ocupa de estudiar el tema del mal y se plantea desde el inicio la pregunta por su origen, pero rápidamente lo que se formuló como ¿cuál es el origen del mal?, se transformará en ¿de dónde procede el mal que hacemos?, con lo cual Agustín estará indicando que el tema del diálogo a pesar de plantearse originalmente en el terreno metafísico, se desplazará rápidamente al ámbito antropológico en la medida en que esta pregunta sólo se puede responder desde el hombre y, concretamente, desde sí mismo. Esto trae consigo un problema adicional y es que el ser humano no puede responder la pregunta por el origen del mal porque por su condición pecadora él mismo ya está involucrado en la pregunta, por ello Agustín señala que será necesario el auxilio divino para darle curso a la investigación y así poder responder la pregunta que se planteó.

⁵ Las palabras del Papa Francisco en su encíclica *Lumen Fidei* pueden ilustrar la cuestión de la traducción del pasaje bíblico al que hacemos referencia: “Si no creéis, no comprenderéis (cf. Is 7,9). La versión griega de la Biblia hebrea, la traducción de los Setenta realizada en Alejandría de Egipto, traduce así las palabras del profeta Isaías al rey Acaz. De este modo, la cuestión del conocimiento de la verdad se colocaba en el centro de la fe. Pero en el texto hebreo leemos de modo diferente. Aquí, el profeta dice al rey: «Si no creéis, no subsistiréis». Se trata de un juego de palabras con dos formas del verbo 'amán: «creéis» (ta'aminu), y «subsistiréis» (te'amenu). Amedrentado por la fuerza de sus enemigos, el rey busca la seguridad de una alianza con el gran imperio de Asiria. El profeta le invita entonces a fiarse únicamente de la verdadera roca que no vacila, del Dios de Israel. Puesto que Dios es fiable, es razonable tener fe en él, cimentar la propia seguridad sobre su Palabra. Es este el Dios al que Isaías llamará más adelante dos veces «el Dios del Amén» (Is 65,16), fundamento indestructible de fidelidad a la alianza. Se podría pensar que la versión griega de la Biblia, al traducir «subsistir» por «comprender», ha hecho un cambio profundo del sentido del texto, pasando de la noción bíblica de confianza en Dios a la griega de comprensión. Sin embargo, esta traducción, que aceptaba ciertamente el diálogo con la cultura helenista, no es ajena a la dinámica profunda del texto hebreo. En efecto, la subsistencia que Isaías promete al rey pasa por la comprensión de la acción de Dios y de la unidad que él confiere a la vida del hombre y a la historia del pueblo. El profeta invita a comprender las vías del Señor, descubriendo en la fidelidad de Dios el plan de sabiduría que gobierna los siglos. San Agustín ha hecho una síntesis de «comprender» y «subsistir» en sus Confesiones, cuando habla de fiarse de la verdad para mantenerse en pie: «Me estabilizaré y consolidaré en ti [...], en tu verdad». Por el contexto sabemos que san Agustín quiere mostrar cómo esta verdad fidedigna de Dios, según aparece en la Biblia, es su presencia fiel a lo largo de la historia, su capacidad de mantener unidos los tiempos, recogiendo la dispersión de los días del hombre”.

La distinción entre el mal que se hace y el mal que se padece plantea la cuestión de la ley cuando Evodio afirma que hay casos en el que el homicidio está justificado por la ley, por lo que hay que establecer si los castigos de algún hecho se imponen o no con justicia. Ahora bien, se ha establecido que una acción es mala porque se realiza bajo el influjo de la pasión (*cf. lib.arb. 1, 28*), pero a esto hay que plantear una objeción, porque aquel que comete un crimen, por ejemplo, un homicidio, intentando defenderse de su agresor, claramente no mata movido por la pasión, sino por la situación en la que se encuentra; así, en este caso hay que preguntarse si el juicio que hace la ley es justo o injusto a partir de lo que se estableció acerca de lo que es una acción mala. Evodio señala al respecto que “mucho menor mal es, evidentemente, matar al que pone asechanzas a la vida ajena que al que defiende la propia. Y mucho más criminal es el estupro padecido por un hombre contra su voluntad que el que éste mate a quien violentamente pretende semejante agravio” (*lib.arb. 1, 34*).

Agustín indica que tanto en el caso del que se defiende como en el del que cumpliendo sus labores da muerte a alguien, existe la posibilidad de optar por matar o no matar, es decir, la persona tiene la libertad de hacerlo o no. De este modo, parece que la ley humana, que es la que otorga la opción de hacer algo o no hacerlo, justifica así el homicidio; sin embargo, existe una ley mucho más obligatoria y secreta a la que también están sujetos los hombres, a saber, la ley divina, pues “¿cómo pueden hallarse limpios de pecado ante esta ley quienes, por defender las cosas que conviene despreciar, han manchado sus manos con la sangre de un hombre?” (*lib.arb. 1, 40*).

La ley humana justifica ciertos actos en la medida en que estos permiten mantener la paz entre los hombres; sin embargo, hay algunas culpas de las que solamente la ley divina puede absolver. El problema que surge es el de la legitimidad del castigo impuesto por la ley humana cuando esta deja de lado acciones que son castigadas por la ley divina, a partir de la cual se originan y diversifican todas las temporales, pues es en virtud de ella que todas las cosas estén perfectamente ordenadas. Notamos en este aspecto el peso que tiene la cultura romana en Agustín que considera que sí es necesario ajustarse a la ley humana, aunque notamos también

que no hay una preeminencia de ella respecto de la ley divina, con lo cual se pone de relieve que se debe usar de las cosas, pero gozar de Dios.

Todo lo que existe fue creado y está organizado por Dios, en consecuencia, podemos afirmar que cada elemento de la realidad no solo tiene un lugar, sino una función específica dentro de la economía divina. Para Agustín es evidente que Dios es el único capaz de hacer esto y se pregunta: “¿quién es tan ciego que vacile en atribuir al divino poder y disposición el orden racional de los movimientos de los cuerpos, tan fuera del alcance y posibilidad de la voluntad humana?” (*ord.* 1, 2) Ahora bien, él sabe que la cuestión del orden no es un tema sencillo de abordar, no solo por el carácter polisémico del término *ordo*, sino porque la dificultad de “alcanzar el conocimiento y declarar a los hombres el orden de las cosas, el propio de cada una, y sobre todo el del conjunto o universalidad con que es moderado y regido este mundo” (*ord.* 1, 1).

Agustín establece que el orden lo comprende todo, de ahí que nada exista fuera de él; por esto podemos afirmar que estar fuera del orden equivale a no existir. En este sentido, tenemos que decir que el hombre participa de este orden, primero, porque tiene un lugar específico en la naturaleza; segundo, porque “está perfectamente ordenado en relación consigo mismo” (*lib.arb.* 1, 52) y, tercero, porque tiene la capacidad del percibir la disposición divina de la naturaleza por medio de un ejercicio racional (*cf. ord.* 1, 26). Para evidenciar esto, basta volver la mirada sobre las comunidades humanas que no existirían de no ser por el conjunto de leyes que vinculan a los individuos y que permiten una adecuada disposición y organización entre los mismos. Ahora bien, aunque se acepta que el hombre no sólo hace parte del orden de la realidad y que, en sí mismo, es una criatura perfectamente dispuesta, hay que preguntarse por qué “no obstante haber creado Dios al hombre tan perfecto como lo creó y haberlo colocado en un estado de vida feliz, él por su propia voluntad se precipitó de aquí a las miserias de esta vida mortal” (*lib.arb.* 1, 79).

Podría llegar a considerarse que el tema central que se desarrolla en el diálogo del mal, tal como se anuncia desde las primeras líneas de la obra; sin embargo, la argumentación que se presenta hasta el momento nos lleva a pensar que así como en

el caso del diálogo *Del orden*, esta cuestión se utiliza como un pretexto para introducir un tema mucho más importante, razón por la cual el problema del mal pasa a un segundo plano.

Agustín y Evodio se ocupan de determinar qué quiere decir que el ser humano sea una creatura perfectamente *ordenada*, en el marco de la distinción entre las bestias y el hombre. Lo que determina la superioridad de este sobre aquellas es lo que se denomina razón, mente o espíritu, aunque hay que señalar el matiz que introduce Agustín, cuando indica que esta supremacía se da plenamente en el hombre cuando en él la razón domina sobre todos los demás elementos de los que consta (*cf. lib.arb.* 1, 62), es decir, la superioridad humana está dada por el hecho de que puede dominar su parte instintiva o pasional de la misma manera que puede llegar a dominar a las bestias; pese a esto, no siempre logra imponer su razón.

Sabemos que el hombre tiene la opción de dejarse guiar por la razón o por los movimientos irracionales del alma, que se denominan con el término genérico de *concupiscencia*. Esta no solo es consecuencia del estado caído del hombre, sino que es, de hecho, uno de los castigos propios de la vida terrena en la medida en que es aquello que hace que el hombre no solo se aleje de sí mismo, sino de Dios. Ahora bien, por las *Confesiones* entendemos que existen tres tipos fundamentales de concupiscencia, a saber, concupiscencia *superbia*, concupiscencia *oculorum* y concupiscencia *carnis*, las cuales, aunque solo se tematizan en esta obra, desde antes constituyen un elemento determinante en el pensamiento de Agustín, de hecho, en *El orden* y en *El libre albedrío* el tema ya se presenta, a pesar de que no se desarrolla con el mismo detalle.

Aunque en la obra que nos ocupa se hace explícito el hecho de que la concupiscencia es el origen del mal (*cf. lib.arb.* 1, 14), Agustín no entra en mayores detalles y no dice mucho más en términos de su tematización o de su conceptualización. Lo que hace es presentar la cuestión a partir de elementos generales como cuando se refiere al adulterio. Este ejemplo es examinado a partir de una consideración de las razones por las cuales ello no solo se presenta como una mala acción ante la ley humana, sino que, por su posible origen y, en todo caso, por

su relación con lo que se denomina *concupiscencia carnis*, muestra un vínculo particular con las determinaciones de la ley divina. Nótese que cuando Agustín hace referencia al tema de la concupiscencia, se ocupa fundamentalmente de la *superbia* cuando se refiere al amor a la alabanza, la gloria y al deseo de dominio, y a la *carnis* cuando habla del homicidio y del adulterio, pero sería importante reflexionar por qué deja de lado la concupiscencia *oculorum*.

En *El libre albedrío* Agustín muestra un modo particular de proceder frente al tema, pues, especialmente en las *Confesiones*, examina casos y hechos particulares en hombres específicos, por ejemplo, él mismo en una situación concreta, y es a la luz de ello que explica lo que es la concupiscencia. Es importante señalar que, cuando Agustín introduce el tema de la concupiscencia, introduce también el tema del amor y, con ello, el del orden, pues cuando define la pasión, que es el motor de la concupiscencia, indica que esta “consiste en el amor de aquellas cosas que podemos perder contra nuestra propia voluntad” (*lib.arb.* 1, 29), lo cual es un amor mal orientado o, lo que es lo mismo, un amor desordenado. Pero un hombre, cuya existencia se sumerge en la concupiscencia y que se deja llevar por la pasión no es un hombre *ordenado*, pues le otorga más importancia y más atención al deseo que a la razón; más aún, si nos atenemos a la idea según la cual el hombre ordenado es el que está dominado por la razón, tendríamos que afirmar que el caso del hombre que vive según su deseo, esto es el que se “reduce a procurarse los placeres del cuerpo y evitar las molestias” (*lib.arb.* 1, 61), no solo no está bien dispuesto, sino que no se diferencia en nada de las bestias, porque como se señaló antes, lo que lo diferencia de ellas es el imperio de la razón.

Ahora bien, la pregunta que está presente a lo largo de la discusión es qué es la buena voluntad, con lo cual podemos notar, desde ya, que antes de considerar qué es la *voluntad* se busca establecer qué es la *buena voluntad*, a propósito de lo cual hay que decir que se define como “la voluntad por la que deseamos vivir recta y honestamente y llegar a la suma sabiduría” (*lib.arb.* 1, 83). De esta manera, la *buena voluntad* se presenta como un bien superior a, e incomparable con aquello que, en la vida presente, pueda llegar a considerarse una especie de bien, como la riqueza, el

placer o el honor. De hecho, si existe algo que podamos equiparar al bien que constituye una buena voluntad, ello sólo será lo que se ha denominado *virtudes cardinales*, esto es, la fortaleza, la templanza, la prudencia y la justicia, pues estas, de la misma manera que la buena voluntad, están orientadas a la vida bienaventurada, es decir, a gozar de los bienes verdaderos y seguros. Notamos en este punto, en primer lugar, que cuando Agustín plantea el tema de la virtud lo hace definiéndola a la luz de la distinción entre usar y gozar o disfrutar, sabiendo que lo primero hace referencia a las criaturas, mientras que lo segundo hace referencia a Dios que, finalmente, es el único bien absolutamente verdadero y seguro. En este sentido, las *virtudes cardinales* han de ser entendidas en el contexto agustiniano como aquello que lleva al hombre a la contemplación y disfrute de Dios, siempre y cuando vayan de la mano de las virtudes cristianas, a saber, fe, esperanza y caridad, pues de lo contrario el hombre no podrá llevar una vida buena y tampoco acceder a la vida eterna. En segundo lugar, del mismo modo que la buena voluntad, las virtudes no son fines a los que el hombre deba llegar, en la medida en que podamos considerarlas una suerte de garantía de la vida bienaventurada. De acuerdo con Agustín, ambos casos, esto es, el de la buena voluntad y el de las virtudes, constituyen medios que nos permiten acercarnos a la vida feliz, que consiste en el goce de Dios y que, como tal, es la suprema meta de la vida humana.

En este sentido, es importante señalar que aunque Agustín establece que tanto la buena voluntad, como las virtudes son bienes y que ambas llevan al hombre a disfrutar del Bien fundamental, existe entre ellas una diferencia particular y es el hecho de que la buena voluntad es un bien que es necesario querer para poder tener, puesto que ella es, en sí misma, un movimiento del alma no solo sobre objetos exteriores, sino sobre sí misma; de ahí que Agustín pueda afirmar que lo que está en la voluntad no es otra cosa que la voluntad misma (*lib.arb.* 1, 86) y, que “quien desea vivir recta y honradamente, si desea anteponer este deseo a los bienes fugaces, conseguirá un bienestar grande con tanta facilidad, que es la misma cosa para él el querer algo y el poseerlo” (*lib.arb.* 1, 97). En consecuencia con lo anterior, hay que decir que los hombres que padecen males y miserias no lo hacen como si ello fuera

una especie de castigo divino, sino como una de las consecuencias de la mala o equivocada orientación de su deseo.

Para Agustín una cosa es “querer vivir bien o mal, y otra muy distinta es merecer algo en virtud de la buena o mala voluntad ya que los que son dichosos –y para serlo es preciso que sean también buenos– no lo son porque han querido vivir una vida dichosa –pues esto lo quieren también los malos– sino porque han querido vivir bien o rectamente, cosa que no quieren los malos” (*lib.arb.* 1, 100). Con lo anterior podemos notar que así como el hombre solo puede llegar a comprender aquello que le es propio y que, por tanto, hace parte de su naturaleza, es decir, que solo puede acceder a aquello en lo que ya está inmerso, la buena voluntad y la virtud son condiciones de posibilidad de una vida buena, pues ella solo es posible en el marco de la bondad, así también, la vida mala y desdichada se sigue, no de una voluntad que anhela este tipo de vida, sino de una voluntad que no quiere vivir rectamente y, por tanto, que no está inmersa en el bien o, lo que es lo mismo, no es ella misma buena.

Agustín termina el primer libro de la obra retomando el tema de la ley, que ya se había discutido a la luz de algunos casos particulares, pero que ahora se presenta para mostrar que la buena voluntad y, en consecuencia, la vida bienaventurada, están en consonancia con ella –fundamentalmente con la divina, aunque no se puede dejar de lado la humana–. Este hecho se puede constatar con la introducción del tema de la virtud, entendida esta como *el orden del amor*, es decir, como el medio por el cual el orden y, con ello, la ley se establece en las acciones humanas orientándolas hacia el fin que le es propio.

Todo es creado por Dios y, en consecuencia, el libre albedrío de la voluntad no solo ha sido creado, sino que nos ha sido dado por Él. Ahora bien, Dios es perfectamente bueno y, en cuanto principio de la realidad, no puede proceder de Él nada que no sea bueno, por lo tanto, hay que aceptar que el libre albedrío de la voluntad es un bien. Al respecto podemos formular varias preguntas. Primero, ¿cómo es posible que de algo bueno se origine algo malo?, en nuestro caso concreto, ¿cómo es posible que el libre albedrío de la voluntad sea el origen del pecado? Segundo, ¿cómo podemos explicar que Dios nos de algo con lo cual el ser humano puede

alejarse de Él, en cuanto que, como quedó establecido en el libro primero, la facultad de pecar proviene del libre albedrío de la voluntad?

A propósito del problema del mal y, especialmente, respecto de la cuestión acerca de cómo es posible que de un principio bueno surja algo malo, debemos decir que este tema ya se desarrolló en el libro primero y que, la conclusión a la que se llegó es que Dios no creó el mal, pero ante la imposibilidad de negar la existencia de hechos, deseos, acciones, que no se ajustan a los criterios de lo que se considera bueno y ordenado, entonces, tenemos que decir que todo esto es producto del obrar humano y del desorden o de la incorrecta orientación del hombre. Sobre la segunda cuestión es importante señalar que, aunque Dios le dio al hombre el libre albedrío de la voluntad, no por ello, le otorgó el pecado y tampoco ha de entenderse esto en el sentido de que Dios le haya dado esta facultad al hombre para que pudiera pecar, entendiendo esto como si Dios, en algún momento, hubiera querido que el hombre pecara. Sin embargo, la pregunta sigue abierta: ¿qué sentido tiene que Dios le dé el libre albedrío de la voluntad al hombre aun cuando sabe que ello le generará problemas tales como los que supone el pecado?

La respuesta de Agustín a esta cuestión es contundente: Dios le dio al hombre el libre albedrío de la voluntad para que pudiera vivir bien y rectamente, aunque por ello también, puede obrar en sentido contrario. De esta manera, cuando Dios castiga a un pecador lo que le dice es lo siguiente: “¿por qué no usaste del libre albedrío para lo que te lo di, es decir, para obrar el bien?” (*lib.alb.* 2, 6). Podemos afirmar entonces que Dios le da el libre albedrío de la voluntad al hombre porque es el hombre mismo el que debe optar por el bien, aunque, como en el caso de Adán y, con él, el de la humanidad, es también por el que puede optar por el mal. En consecuencia, ni las obras buenas, ni las malas o las movidas por el pecado serían buenas o malas de no ser por la existencia de la libertad de la voluntad y, así mismo, sí no fuera por la libertad de la voluntad, tanto los premios, como los castigos serían injustos. En estas líneas Agustín, aunque reconoce la originalidad y la omnipotencia de Dios, se aleja de una posición determinista y adopta una comprensión del hombre que, de la mano

del cristianismo, reconoce el libre albedrío de la voluntad como uno de sus elementos constitutivos.

La libertad en Agustín tiene un carácter hermenéutico y también la vida del ser humano, en cuanto que el libre albedrío de la voluntad debe ser él mismo libre, pues de otra manera, ¿qué tipo de libertad sería aquella en la que el hombre, por ejemplo, sólo puede obrar bien? Cuando Agustín aborda el tema de la libertad del libre albedrío de la voluntad hace énfasis en que la búsqueda de una respuesta a dicha cuestión es personal e interior, es decir, que aunque exista la presencia de otra persona que oriente la investigación, como es el caso de Agustín y Evodio, este tema solo puede ser estudiado en el contexto del interior del hombre y, así, bajo la orientación del Maestro interior, que es el único que puede conducir al hombre a alcanzar verdades que se encuentran en su interior (*cf. mag. 1, 38*). Más aún, Agustín señala que la investigación se debe realizar sobre el interior del hombre, concretamente sobre su alma, pues en ella se encuentran todos los bienes que fueron dados al hombre por Dios y, así, todas las respuestas que requiere.

En este punto Agustín presentará el plan de desarrollo de la investigación. Primero, se propondrá demostrar la existencia de Dios; segundo, buscará mostrar que todo lo que existe procede de Él y, por último, considerará si la libertad puede juzgarse como un bien para el hombre. Sin embargo, lo que Agustín hará a continuación será señalar que no solo existen los sentidos corporales por medio de los cuales podemos percibir y acceder a cierta información, sino que dicho conocimiento es similar o el mismo en todos los casos, y para explicar esta idea divide los sentidos en dos grupos. Primero, el de la vista y el oído, ya que por medio de ellos los seres humanos captamos exactamente la misma información así, por ejemplo, el objeto que vemos por medio de la vista es el mismo a pesar de que lo captamos con ojos diferentes. El segundo grupo es el del olfato, tacto y gusto que son sentidos en los que no sucede lo mismo que en el grupo anterior, pues, pongamos por caso, aunque varias personas podamos percibir el sabor de un mismo pastel, este sabor solo puede ser percibido por medio de porciones distintas del todo, no así como ocurre con la vista o el oído en donde se capta siempre la totalidad.

Ahora bien, ¿qué comienza Agustín por el tema de los sentidos, cuando, según el plan que él mismo estableció (*lib.arb.* 2, 20), lo que debería presentarse es una prueba evidente de la existencia de Dios? Adelantándonos al procedimiento que se va a desarrollar, debemos decir que, es necesario que los interlocutores tengan claro que existen objetos comunes a todos los hombres y que estos no solo se pueden captar por medio de los sentidos de la vista y el oído, sino por medio del sentido interior, el cual proporciona un tipo de conocimiento más elevado, que es finalmente propio del hombre.

A continuación se examinará el hecho de si existen objetos que se puedan captar por medio del sentido interior y cuya percepción no altere su integridad, como sí sucede, en algunos casos, con lo captado por los sentidos corporales. Parece que son muchos los objetos que cumplen con estas características; sin embargo, el caso que se estudiará será el de los números. Luego de un examen detallado se concluye que un número cualquiera consta de tantas unidades, cuantas son las que median entre él y su duplo (*cf. lib.arb.* 2, 91); sin embargo, el énfasis de la argumentación está puesto en el hecho de que podemos llegar a conocer este tipo de verdades por medio de la luz o el sentido interior, desconocido por los sentidos corporales, y que constituye un don especial de Dios. El tema de los números no deja de causar dificultad a las mentes más brillantes, especialmente, por su relación con la verdad, la cual no es abordada únicamente a la luz de la razón humana, sino a la luz de la Escritura.

La referencia bíblica encamina el curso de la discusión al tema de la sabiduría y la pregunta con la que se abre la cuestión es: “¿cada uno de los hombres sabios tiene su sabiduría propia, distinta de la sabiduría de los demás o, hay una sola, asequible a todos en común, y que cada uno es tanto más sabio cuanto más participa de ella?” (*lib.arb.* 2, 96). A propósito de esto hay que señalar que el principio con el cual Agustín y Evodio estudiarán el tema es el de *creer para entender*, pues saben que sólo es posible responder desde la razón, a la pregunta por la sabiduría, si se sabe por fe lo que ella es.

Ahora bien, la sabiduría es la verdad en la que se contempla y posee el sumo bien (*cf. lib.arb.* 2, 99), de ahí que podamos afirmar que el hombre que no busca la

sabiduría es aquel que yerra en la medida en que el error consiste en no seguir el camino que lleva a alcanzar aquello que es propio del hombre y que, en este caso, consiste en ser feliz accediendo a la sabiduría.

Agustín muestra que el error de los hombres radica en optar por un camino que no los llevará a un fin determinado, que en este caso, como sabemos, es alcanzar la sabiduría y con ella la felicidad. Es notable que Agustín desarrolle esta misma idea en *La vida feliz*, en donde, haciendo una crítica a la noción de *vida feliz* de Cicerón, afirma que “he aquí que todos, no filósofos precisamente, pero sí dispuestos para discutir, dicen que son felices los que viven como quieren. ¡Profundo error! Porque desear lo que no conviene es el colmo de la desventura. No lo es tanto no conseguir lo que deseas como conseguir lo que no te conviene. Porque mayores males acarrea la perversidad de la voluntad que bienes la fortuna” (*b.vita*, 2, 9). Notemos que aquí el énfasis está puesto en el hecho de desear lo que no conviene, pero de la mano de ello, está el hecho de encontrar el modo de acceder a aquello que se desea y esto también está determinado por una voluntad que no está bien orientada.

A propósito de las coincidencias entre *El libre albedrío* y *La vida feliz*, podemos señalar que el tratamiento de la cuestión de la felicidad y su relación con la sabiduría son similares. Podemos hacer notar, por ejemplo, que en *La vida feliz*, particularmente cuando se desarrolla el segundo día de la conversación y se intenta responder a la pregunta por qué tipo de hombre es el que posee a Dios, se establece que es aquel que vive bien en la medida en que hace lo que le agrada a Dios. Ahora bien, no es posible llegar a Dios sin buscarlo, pero el buscar a Dios implica no tenerlo, de ello se podría concluir aparentemente que el hombre que vive bien y que busca a Dios no es bienaventurado. Gracias a una nueva intervención de Mónica se aclara la cuestión y se establece que una cosa es tener a Dios y otra estar sin Él; lo primero se refiere a que el que vive bien tiene propicio a Dios, el que no vive bien lo tiene, pero como enemigo, y el que lo busca, aunque no lo ha hallado, no lo tiene ni propicio ni adverso, pero no está sin Dios. De esta manera se concluye que el hombre que ha hallado a Dios y que lo tiene propicio es feliz, y el que a pesar de buscarlo y no tenerlo en contra no lo es todavía.

En *El libre albedrío*, podemos ver que el ejercicio que realizan Agustín y Evodio es una búsqueda de Dios, lo cual, como sabemos por *La vida feliz*, implica ya el poseerlo, pues de lo contrario, el ejercicio de la búsqueda no sería posible. Podemos ver, además, en *El libre albedrío* que la pregunta que conduce el diálogo, a saber, la pregunta por la sabiduría, tiene una finalidad clara, esto es, la demostración de la existencia de Dios, pero ello solo es posible a la luz de una indagación por la vida del hombre, un examen de su naturaleza, de sus capacidades y de su constitución, pues la pregunta central en Agustín es la pregunta por el hombre en su relación con Dios.

Las primeras líneas del libro tercero sitúan al lector en el contexto de lo que se ha investigado en los dos libros anteriores, aunque el énfasis está puesto en la conclusión del libro segundo que, como sabemos, responde a Evodio que pregunta por qué Dios le otorgó libertad al hombre si, aparentemente, es por ella que puede obrar mal y por tanto, pecar. Agustín señala que el libre albedrío es un bien en tanto procede de Dios y todo lo que es creado por Él es un bien, aunque indica que el movimiento por el cual la voluntad se aparta del Bien inmutable y se une a lo mudable no procede de Dios; pues en ese caso, el mal y el pecado provendrían de Dios, de hecho señala que “ninguna cosa puede hacer al alma esclava de la pasión sino su propia voluntad; porque no puede ser obligada, decíamos, ni por una voluntad superior, ni por una igual a ella, ni por una inferior, porque es impotente para ello. Es propio de la mente aquel movimiento por el que ella aparta del Creador su voluntad de disfrute para tornarla a las criaturas” (*lib.arb.* 3, 8).

Teniendo en cuenta las conclusiones se dará paso al examen de la cuestión del movimiento por el que la voluntad tiende o al Bien superior o a los bienes inferiores. La investigación comenzará por determinar aquello que origina dicho movimiento.

Ahora bien, ¿por qué resulta importante determinar esto último? Porque así como entendemos que la voluntad es un bien, en tanto procede de Dios y además, la consideramos natural al hombre, podría pensarse también que el movimiento al que nos referimos, igualmente hace parte de la naturaleza humana y, de corroborar esto, habría que afirmar que el hombre no sería culpable de obrar mal o de elegir unos

bienes antes que otros, ya que ello sería producto de su naturaleza, caso en el cual, obraría dominado por su naturaleza y por la necesidad.

Agustín deja claro que el movimiento del que estamos hablando no es natural sino voluntario. Para explicar esto realiza una comparación entre el libre albedrío y una piedra. El énfasis del ejemplo está puesto en el hecho de que la piedra tiene en su *interior* una fuerza que es la que hace que ella tienda hacia la tierra, esto es, existe una fuerza natural que determina el movimiento o la tendencia de la piedra y esa fuerza, en tanto natural, no es algo por lo que se pueda optar o no. El caso del alma es diferente, pues no hay nada que la *obligue* a actuar de un determinado modo y, así mismo, a elegir unos bienes u otros; por ello, podemos afirmar que el movimiento de la piedra es natural, mientras que el del alma es voluntario, pero ¿qué quiere decir esto?

La voluntad es un movimiento que orienta al hombre al goce de alguna cosa, así, en la medida en que ella lo lleva a querer o no querer algo, podemos decir que tanto el bien como el mal que resultan de las acciones humanas no se pueden atribuir a otra cosa que a la voluntad en la que se originaron. Ahora bien, respondiendo a la pregunta planteada, acerca de si se puede o no considerar a Dios el autor del mal, en tanto la voluntad es dada al hombre por Él, y considerando que es por ella que se puede obrar tanto bien, como mal, debemos decir que la voluntad es dada al hombre, fundamentalmente, para obrar bien y que, de hecho, las buenas obras del hombre no existirían de no ser por la voluntad. Es importante señalar que así como la voluntad es la que permite al hombre obrar bien o mal, también es por ella que las acciones humanas pueden considerarse buenas o malas, es decir, la voluntad no es únicamente el movimiento que determina a dónde se orienta el hombre, sino aquello que hace que una acción sea buena o mala y la consideremos en cuanto tal; es decir, juzgamos las acciones buenas o malas no por lo que son en sí mismas, sino porque proceden de un movimiento de la voluntad que está orientado ya al fin supremo, ya a bienes inferiores.

Ahora bien, el gran problema que plantea esta cuestión es si el hombre es verdaderamente libre, puesto que no podemos dejar de lado el hecho de que Dios

conoce de antemano todo lo futuro y esto supondría que la vida del hombre estaría *preestablecida* en la medida en que de no ser así, Dios no podría conocerla; negar esto, podría llegar a suponer un intento por destruir la presciencia de Dios, lo cual resulta igualmente problemático. ¿Qué podría responderse a esta cuestión?

Para Agustín la presciencia de Dios no constituye una negación de la libertad humana, porque prever no implica necesariamente que la vida del hombre esté determinada o que él no sea libre; del hecho de que Dios conozca la totalidad de la vida del hombre no se sigue que interfiera en sus determinaciones y, mucho menos, que, antes de que exista, ya se haya determinado la orientación o el movimiento de su voluntad y, por tanto, de su vida.

La presciencia divina no le quita la posibilidad al hombre de querer libremente lo que quiere, es decir, de que la voluntad se constituya un acto libre, porque es Dios el que le otorga esto al hombre y, como se ha visto, su finalidad es que el hombre obre adecuadamente, pero, de no hacerlo, no por ello intervendrá Dios en el orden dispuesto, porque eso implicaría eliminar aquello que le otorgó al hombre y que tiene una función específica en su existencia. El conocimiento que tiene Dios de la vida humana es no solo un conocimiento de lo que va a suceder, sino del poder que tiene cada hombre para orientar su voluntad.

Agustín estudia varios aspectos relacionados con el tema de la perfección de la creación. Al respecto, podemos señalar que esta perfección está determinada, por un lado, por la gradación de los seres que se encuentran en la realidad; por otro, por el hecho de que todo está dispuesto de una manera tan particular que ni siquiera el pecado o el demonio pueden afectar y desordenar lo que ha sido establecido por Dios de un determinado modo. Tampoco podemos dejar de lado el argumento sobre el que Agustín vuelve constantemente y que, a medida que avanzan las páginas de la obra, adquiere mayor claridad, a saber, el argumento de la bondad inherente a la Naturaleza, como consecuencia de haber sido creada por un ser absolutamente bueno. Finalmente, hay que señalar, respecto del tema de la perfección de la creación, el estrecho vínculo que Agustín establece entre este y el tema del orden.

El estudio del tema del orden es recurrente en la obra de Agustín, incluso, podemos decir que es uno de los temas centrales en su pensamiento, no solo porque traspasa todo el conjunto de su obra, sino porque constituye uno de los pilares de su reflexión. Ahora bien, una de las obras en donde se realiza un estudio extenso del tema es en *Del orden*, donde se exponen y examinan algunas de las ideas más usuales asociadas término *ordo*. En general podemos decir que la gran conclusión a la que llega Agustín en *Del orden* es que todo lo que existe en la Naturaleza no solo tiene un lugar, sino una función específica dentro de la economía divina, dado que Dios en su eterna sabiduría, así como creó todas las naturalezas, así también, las dispone, las conserva y las ordena. El orden lo comprende todo, de ahí que nada exista fuera de él; estar fuera del orden es no existir. El orden es aquello que todo lo ocupa, que en todo reina, y no es posible que algo se encuentre fuera de él.

Ahora bien, el tema de la perfección de la creación y del orden en ella suscita una duda, a saber, si el pecado, que, como quedó claro en capítulos anteriores, no es creado por Dios, sino que es, más bien, el resultado de la elección que hace una voluntad mal orientada y no de la voluntad misma, pues la libertad de elección es un don divino, e incluso, podemos decir que el libre albedrío es justamente lo que hace al hombre un ser más elevado que otra criatura sin él, es algo ajeno al orden de la realidad o si se constituye algo tan poderoso que pueda romper dicha disposición de la creación. Es decir, ¿podemos considerar que el orden abarca todas las cosas, esto es, las buenas y las malas o existe algo, pongamos por caso, el pecado, que puede romper dicho orden y, por tanto, estar fuera de él?

Tanto en *El libre albedrío* como en *Del orden* Agustín enfatizan el hecho de que no existe nada fuera del orden establecido por Dios, ni siquiera, el pecado, pero, ¿cómo justifica esto? Agustín señala que toda la naturaleza, en cuanto Naturaleza es buena tanto si es corruptible, como si no lo es, pues procede de Dios; ahora bien, en el examen se deja de lado aquello que no se corrompe, pues siempre será bueno y no existe razón alguna para suponer que ello pueda atentar contra el orden de la realidad. Se considerará entonces aquello que se corrompe; sin embargo, muy pronto se llega a la conclusión de que toda criatura que puede hacerse menos buena, es decir,

corromperse, lo puede hacer en virtud de que ya es buena, pues si no es buena, ¿cómo perderá la bondad?, más aún, esta última posibilidad ni siquiera es considerada por Agustín ya que todos los seres de la realidad, en cuanto son creados, son buenos.

En el conjunto de la creación se encuentran las naturalezas racionales, concretamente, el hombre que ha sido dotado de libertad, la cual le permite permanecer en el bien y perseverar en él o corromperse, esto es, no permanecer ni querer permanecer en el bien; respecto del tema de la corrupción hay que decir que no todos los casos resultan reprobables, pues no toda corrupción supone un vicio. Para explicar el tema Agustín retoma la distinción entre las dos causas del pecado, a saber, el pensamiento propio y la persuasión (*cf. lib.alb. 3, 104*) e indica que existiendo dos creaturas, si la más poderosa se deja corromper por la menos poderosa, en ello se apreciará que aquella se corrompe por su propio vicio y no por el ajeno, pues esta, al ser menos poderosa, y lo es al ser viciosa e intentar llevar a otros a ello, no tiene capacidad para corromper a otras naturalezas; toda creatura que intente incitar al vicio a otra, lo hace siempre como inferior por el hecho mismo de ser viciosa.

Hasta este punto podemos decir que el caso del pecado es análogo al de los vicios entre diferentes naturalezas, especialmente, cuando unas se ven influenciadas por otras; sin embargo, hay que señalar que, en el caso particular del pecado, independientemente de si se peca a causa del pensamiento propio o por persuasión ajena, en ambos casos, existe un acto voluntario; en el primer caso, es *mi* pensamiento el que me lleva a pecar, es decir, soy yo el que decide obrar de un modo particular, movido por mi pensamiento; en el segundo caso, soy yo el que decide dejarse llevar por el *consejo* de otro, “así como no se peca por propia iniciativa involuntariamente, así, cuando se consiente en el mal consejo, no se consiente sino por voluntad propia” (*cf. lib.alb. 3, 104*). Ahora bien, no todos los cambios son malos o reprobables y el caso concreto es el de las naturalezas no racionales, por ejemplo, los frutos de un árbol, los cuales en sí mismos y en estricto desarrollo de sus procesos particulares son buenos y no se corrompen, ni siquiera, cuando los hombres usan viciosamente de ellos.

Por último, hay que decir que el pecado y los vicios no son malos sino únicamente porque son contrarios a la naturaleza del sujeto vicioso, es decir, son malos porque se oponen a la bondad natural de cualquier creatura, pero en particular de la humana. Los vicios son aquello que consideramos imperfecto o falta de perfección según la naturaleza propia, con lo cual, encontramos implícito el hecho de que esa naturaleza en algún momento fue perfecta, pues de lo contrario no podría haberse dado cierta degeneración en ella, lo cual es el motivo por la cual la llamamos viciosa o imperfecta. Un último hecho que nos muestra por qué no es posible que el vicio y el pecado rompan la perfección de la naturaleza tiene que ver con que alabemos aquello que resulta virtuoso, lo que permanece y persevera en el Ser y, por tanto, en el bien y, por el contrario, censuremos aquello que se aparta de ello, puesto que al hacer lo segundo estamos aceptando que existe en una determinada creatura un rastro de bondad que se ha ido pervirtiendo y rechazamos este hecho, lo cual constituye una alabanza del Creador de todas las naturalezas que son buenas, nobles y dignas; es decir, incluso cuando reconocemos algo que se ha corrompido en la Naturaleza y, lo censuramos, ello constituye un ejercicio de justicia, en tanto que alabanza al Creador, y, por lo tanto, ello contribuye a que se mantenga el mismo orden y determinación con los cuales fue hecho todo lo que existe.

3.2. Las Confesiones

Trascurrirán diez años entre la escritura del primer libro de *El libre albedrío* y las *Confesiones*. En el entretanto Agustín ya en tierras africanas continuó con el proyecto de vida común que había concebido desde Casiciaco, pero el propósito ya no era el ocio filosófico; ahora él y sus compañeros se dedicarán, en medio de las labores diarias, a la oración y el ayuno, en suma, a vivir como cristianos devotos, preocupados por cultivar el espíritu y acercarse a la Iglesia. Este modo de vida llamó la atención de los pobladores de Tagaste, que vieron en Agustín a un hombre con el carisma y las cualidades necesarias para orientar a su comunidad. Agustín se percató

rápidamente de esta situación y comenzó a pensar en adoptar el camino del sacerdocio, pero las ocupaciones y responsabilidades que ello implicaba lo alejarían del estilo de vida que tanto había anhelado y que había dejado de ser un deseo para convertirse en una realidad en aquel entonces. Así, intentando alejarse de este ambiente, comenzó a buscar un lugar al que pudiera trasladarse con su comunidad. Con ocasión de una entrevista que le solicitó un comerciante de Hipona que quería el consejo de Agustín para darle una nueva orientación a su vida viaja a aquella ciudad encontrando en ella el sitio apropiado para instalarse con sus compañeros. Mientras Agustín se encuentra en Hipona asiste a la iglesia y conoce al obispo de la ciudad, Valerio que con frecuencia pedía a sus fieles que oraran a Dios para que les enviara un nuevo sacerdote que lo ayudara con los quehaceres que él ya no podía realizar por su avanzada edad. El pueblo respondió a la petición del obispo y le presentará a Agustín que al no tener otra alternativa acepta ser consagrado como presbítero.

Agustín le comunicará a Valerio los planes de vida comunitaria que tiene y este al no encontrar ningún problema en ello, le ofrece al nuevo presbítero el terreno contiguo a la iglesia para que se instale con sus compañeros, que en cuestión de un par de semanas arribaran a aquel lugar. Así mismo, Agustín le solicita al obispo un tiempo para prepararse para las actividades que habría de desarrollar, pero sobre todo, para estudiar y meditar sobre la Sagrada Escritura. Luego de que Agustín realizara esta suerte de retiro, regresó preparado para asumir las tareas al lado de Valerio. En el año 391 es ordenado sacerdote, cuatro años más tarde y en circunstancias poco usuales, es ordenado obispo auxiliar y al año siguiente, luego de la muerte de Valerio, será designado obispo titular de Hipona (cf. Flórez, 2004: 99). Así, en medio de las labores propias de alguien de su condición, Agustín continuó con su actividad literaria, esta vez, orientándose a una cuestión de primer orden, a saber, la educación cristiana. Entre las innumerables acciones que emprendió para ello encontraremos la composición de, si no su principal obra, sí, al menos, una de las tres más importantes, las *Confesiones*.

La obra es presentada por su autor en las *Retractaciones* de la siguiente manera:

Las *Confesiones* alaban la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas, como por las buenas, y mueven hacia Él el espíritu humano. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron en mí cuando las escribí, y continúan haciendo cuando se leen. Qué piensan otros de ellas, ¡allá ellos!; sin embargo, sé que a muchos hermanos les han gustado mucho, y continúan gustando. Tratan de mí desde el libro primero hasta el décimo; en los tres restantes tratan de las Sagradas Escrituras desde aquello: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra*, hasta el descanso sabático (*retr.* 2, 6, 1).

Estas líneas permiten descubrir al lector el modo como el escritor de las *Confesiones* comprende su obra, la cual está determinada por tres notas fundamentales. Primero, Agustín hace referencia al nombre de su escrito y con ello indica que es una *confesión*, esto quiere decir que constituye una acción de alabanza, afirmación de la fe y reconocimiento del pecado. Por esta razón hay que entender la obra no sólo como una exposición o un relato de ciertos aspectos de su trayectoria vital, espiritual e intelectual, pues sin negar el recurso y la importancia de estas referencias, en las *Confesiones* lo que encontraremos será ante todo el diálogo del hombre Agustín con Dios, diálogo en el que su autor no escatimará detalles a la hora de dirigirse al Creador, y ello supone las referencias tanto a las obras malas, como a las buenas, pues el conjunto de su vida y de sus experiencias es lo que le permitió emprender el camino de retorno a Dios. Segundo, aunque sabemos que la obra es fundamentalmente una acción de gracias y una alabanza al Creador, sin embargo, Agustín pone de manifiesto que las *Confesiones* también tienen un carácter pedagógico en la medida en que así como aconteció con su autor, la obra mueve hacia Dios el espíritu humano; es decir, las *Confesiones* son también una invitación al hombre que las lea a orientar su vida a Dios y para ello Agustín utiliza su propio itinerario y su propia trayectoria, pues sólo la experiencia personal le permite enseñar no una lista de los pecados que cometió, sino el gozo que representa la posibilidad de reconocerlos gracias a la acción de Dios en su vida. Tercero, los trece libros que componen la obra constituyen una unidad que reconoce su propio autor al señalar que los primeros diez libros hablan de él y los últimos tres constituyen una meditación sobre la Sagrada Escritura, desde la creación hasta el juicio final. Muchos estudiosos

han querido ver en estas palabras una ruptura fundamental en la obra, pues aparentemente no hay ningún vínculo entre los hechos de la vida de Agustín y las reflexiones suscitadas por el relato bíblico, sin embargo, lo que las *Confesiones* muestran es una unidad fundamental en la que la clave está dada por el reconocimiento de Agustín como ser creado y, así como parte del conjunto de la obra de Dios y parte de la historia de la salvación.

Las *Confesiones* se presentan en un esquema trinitario en la relación de Dios hacia el mundo y de Dios hacia el hombre, siendo la terna de *medida, número y peso* la que determina fundamentalmente esta relación ya que hace referencia al modo como Dios hizo el mundo y todo lo que hay en él. Así mismo, encontramos que el hombre, al ser creado por Dios a su imagen y semejanza, también estará dispuesto de conformidad con dicha estructura trinitaria que, en el caso del hombre, se presentará en la terna de *memoria, inteligencia y amor* (cf. Flórez, 2008: 84). Ahora bien, en su condición de ser caído, el ser humano se alejará de Dios y aunque el origen de ello será la soberbia, “dada la estructura ternaria del hombre, aquella soberbia se plasmará como una aspiración inmoderada de poder, o como un afán desequilibrado de conocer bagatelas y novedades, o como un desordenado apetito sensual” (Flórez, 2008: 85), esto es, la soberbia, la concupiscencia de los ojos y la concupiscencia de la carne, con lo cual podemos constatar que incluso como ser pecador y alejado del Creador, el hombre constituye una imagen trinitaria de Él aunque, en este caso, esta imagen esté deformada y manchada. Encontraremos entonces en las *Confesiones* la trayectoria de un hombre que se presenta en el inicio de la obra como alejado de Dios, con el paso de las páginas, ese distanciamiento se hace cada vez mayor hasta que, luego de haber alcanzado la cima del error, comienza su lento retorno a Dios que en el libro octavo se plasma en la decisión definitiva de convertirse al cristianismo y con ello, de comenzar a acercarse a Dios, ingresando formalmente a la Iglesia con el bautismo y reflexionando sobre la palabra del Creador.

Ahora bien, el movimiento de alejamiento y, luego, el movimiento de acercamiento de Agustín a Dios se ofrecen con unas notas características en la obra. El siguiente esquema de las *Confesiones* presenta una comprensión general de la obra

para poder abordar con mayor precisión y en un contexto más claro la relación que existe entre esta y los diálogos, tanto en el ámbito formal como en el del contenido.

En el primer libro de la obra, Agustín presenta el tema del origen entendido a partir de dos nociones, primero en cuanto *creación* concebida como obra de Dios, que constituye el principio de la realidad; segundo, como origen del ser humano, esto es, el nacimiento y los primeros años del hombre, que en su condición de ser caído se presenta desde el inicio como alejado de Dios. El tema del lenguaje así como el de la primera instrucción atraviesan este libro para mostrar, con sus respectivos matices, que la palabra puede alejar al hombre de Dios –educación clásica– y también puede llevarlo a Él –Sagrada Escritura–. En el libro segundo, Agustín presenta un estado mayor y más evidente de su alejamiento de Dios, esta vez en el marco de la concupiscencia de la carne, que vinculada a la vida del adolescente, el ocio, las inquietudes propias de dicho momento y la influencia de otros hombres le permiten mostrar cómo el pecado se va arraigando en la persona de Agustín. El libro tercero presenta a Agustín, de dieciséis años, como estudiante en la ciudad de Cartago. El contexto cultural y educativo de la época son asuntos fundamentales en la estructura del libro en la medida en que estos hacen posible que Agustín emprenda la búsqueda de la sabiduría, primero en Cicerón, luego en la Sagrada Escritura y, finalmente, en el maniqueísmo. Este libro tiene un énfasis particular en la concupiscencia de los ojos, es decir, de la curiosidad. El libro cuarto presenta algunos de los movimientos de la vida de Agustín entre los años 373 y 382. Aquí hay que señalar tres aspectos importantes: primero, Agustín se desplaza constantemente; segundo, mantiene una vida pública como maestro de retórica y otra privada en cuanto maniqueo; tercero, la amistad y los amigos adquieren la mayor relevancia, mostrando todo ello que las relaciones humanas cuentan mucho, pero no constituyen la relación fundamental. En este libro Agustín se presenta como un hombre con ansias de honor y reconocimiento, por eso, siguiendo la estructura trinitaria del pecado se presentará con mayor arraigo la *ambitio* saeculi. En el libro quinto Agustín alcanza la cima del error y se encuentra en lo más profundo de su condición pecadora y, por tanto, lejos de Dios. Son muestra de su extravío sus traslados, primero a Roma, luego a Milán. Al mismo tiempo

comienza el camino de regreso a Dios con su paulatino desencanto de las enseñanzas de la secta maniquea y con su acercamiento al obispo Ambrosio.

El libro sexto tiene dos figuras predominantes: Mónica y Ambrosio. Ellos le presentan a Agustín una perspectiva diferente del cristianismo donde la Iglesia con su dimensión comunitaria es el espacio propio de la conversión, así como una nueva lectura e interpretación de la Sagrada Escritura. Es con este libro que comienza a gestarse el camino de regreso a Dios. En el libro séptimo se presenta la tensión entre lo intelectual y lo cristológico. En este libro Agustín descubre los libros de los platónicos que le permiten disipar dudas y resolver malentendidos producto de su error, sobre todo por el maniqueísmo. Al mismo tiempo estos libros le muestran a Agustín que es necesario buscar adecuadamente, búsqueda que debe estar orientada por Cristo. En el libro octavo hacen su aparición varias figuras de hombres con los que Agustín se siente identificado, especialmente en el hecho de no poder tomar la decisión de dejar atrás la vida del mundo para convertirse y adoptar la vida del cristiano y de la Iglesia. Luego de una lucha desgarradora, Agustín y su amigo Alipio se convierten. En el libro noveno Agustín se bautiza, con ello entra a la vida de la Iglesia y, en definitiva, a una nueva vida. Es un libro con un carácter profundamente sacramental y eucarístico en gran medida por la figura de Mónica y la visión de Ostia. Este libro resulta de particular importancia por las referencias que hace al periodo entre la conversión y el bautismo.

En el libro décimo se presenta a Agustín siendo ya ministro de la Iglesia y con un interés particular en la Sagrada Escritura. Aunque continúan apareciendo aspectos biográficos y anecdóticos, se presentan en un contexto diferente, esto es, en el de la fe. Los últimos tres libros de la obra constituyen una meditación sobre la Escritura y están escritos en clave trinitaria; en el libro once se contrasta la eternidad con el tiempo creado y con ello se referirá al Padre y a su actividad fundamental creadora; en el libro doce, la sabiduría y la belleza creadas harán referencia a la tarea de formación propia del Hijo; el tema del libro trece será la completud y ordenación de la creación, con lo que se constata la presencia del Espíritu.

Las primeras líneas de las *Confesiones* merecen una consideración especial, pues constituyen una síntesis de la obra misma en la medida en que presentan las ideas centrales del texto, pero además porque tienen un carácter original y singular para la época; de hecho, podemos decir que en la literatura de la Antigüedad no existe otra obra con un prólogo como este. El texto al que nos referimos está al inicio de la obra, pero no es una presentación explícita de la misma y no antecede el cuerpo de la obra sino que él mismo hace parte del conjunto del escrito. Así mismo, es notable que, entendidas las *Confesiones* como un diálogo, es en estas líneas donde se presentan las notas características de los dos interlocutores: primero, Dios, grande, digno de alabanza, grande en poder, con una sabiduría que no tiene límite –número– y creador de todo lo que existe; segundo, Agustín, un hombre que desea alabar a Dios y que hace parte de la creación a pesar de que se reconoce a sí mismo como insignificante en ella, de modo particular, por su condición de pecador. Estas líneas también nos presentan el escenario en el que se desarrollará el diálogo, a saber, en la obra de Dios, su creación, pues ¿de qué otro modo podría Agustín dirigirse a Dios si no es por su propio medio, ya que Él mismo desborda con su presencia todo lo que existe? El magistral modo con el que el obispo de Hipona da inicio a su obra pone al lector ante una situación muy particular, pues se encontrará con el hombre Agustín invocando a Dios para entablar diálogo con Él, pero además, tal como lo señala O'Donnell, “esta apertura puede dar lugar a la desconcertante sensación de entrar en una habitación y encontrar a un hombre hablando con alguien que no está allí. Hace un gesto en dirección a nosotros y nos menciona de vez en cuando, pero nunca se dirige a sus lectores” (O'Donnell, 2012: 8). Con esto podemos constatar que en esta obra Agustín se dirigirá a Dios bajo la forma de diálogo cuando afirma: “permíteme que hable en presencia de tu misericordia, a mí, tierra y ceniza. Permíteme que hable, a tu misericordia, y no a un hombre que se burlaría de mí, a quien hable. Quizá tú también te burles de mí, pero, volviendo a mirarme, tendrás compasión de mí” (*conf.* 1, 6, 7). De esta manera, en la medida en que el diálogo tiene una estructura heurística, esto es, de alguien que busca, las *Confesiones* se pueden considerar la culminación de la obra dialogal de Agustín, pues nos presenta a un hombre que busca a Dios, mientras

que los *diálogos* son un camino, son el *estar en el camino* de Agustín y es en este sentido que la filosofía opera como un *ponerse en el camino de la verdad*.

Ahora bien, la nota distintiva de la obra será su carácter trinitario, que está presente desde el primer capítulo: “eres un Dios todopoderoso y bueno, aunque no hubieras hecho más que esas cosas, que ningún otro puede hacer fuera de ti, oh Unidad, de quien procede toda medida, oh Forma perfecta, que das forma a todas las cosas y todas las ordenas con tu ley” (*conf.* 1,7, 12). La terna que está presentando Agustín hace referencia a la determinación trinitaria de la creación, donde cabe destacar que aunque se haga alusión a las Personas de la Trinidad, no hay en ello un énfasis excesivo en cada una de ellas, ni en su acción particular en la creación, sino que se subraya su carácter *unitario*, con lo que Agustín no sólo está haciendo referencia a Dios sino a su obra, la creación, y a las *Confesiones*, cuya composición ha sido posible gracias a la acción de Dios. En este sentido es importante señalar que ya desde los diálogos encontramos un modelo de composición con una estructura ternaria. En los *diálogos de Casiciaco*, en particular, notamos, por ejemplo, que cada una de las disputas se desarrolla en tres momentos, ya sea tres días o tres sesiones, sin dejar de lado que, aparte de la figura de Agustín, hay tres participantes en los diálogos y cada uno de ellos tiene una caracterización particular, así: Mónica representa a la Iglesia y con ello, la guía en el camino de la discusión que en ocasiones se extravía, pero encuentra el horizonte con la referencia al componente cristiano (*cf. b.vita* 2, 16); Licencio es un hombre con inquietudes, con dudas y con pocas certezas que hace referencia al estado dubitativo que supone la filosofía de los académicos, pero también al ánimo de Agustín que todavía no se encuentra asentado; por último, encontramos a Trigeccio que también representa la inquietud, pero es una inquietud que, a diferencia de la de Licencio, encuentra refugio en la búsqueda de la verdad, pero una búsqueda que no es estrictamente intelectual (*cf. b.vita* 2, 7), sino que sospecha de la filosofía académica y que, con un poco más de elementos, está en capacidad de reconocer que la auténtica vida feliz no es sólo de carácter intelectual, sino ante todo espiritual. Ahora bien, lo fundamental sobre la construcción ternaria de estos tres diálogos, es el hecho de que su contenido está vinculado a la Trinidad en la

medida en que hace referencia a una de las determinaciones fundamentales de cada una de las Personas, así, *La vida feliz*, cuyo tema central es la felicidad plena guarda relación con el Padre; el *Contra los Académicos*, en donde se explora lo constitutivo del verdadero conocimiento y su relación con la felicidad, hará referencia al Hijo, que es la Verdad y el camino al Padre; por último encontramos el diálogo *Del orden*, en el que se disputa acerca de la disposición de la realidad y, en este caso, la referencia es al Espíritu Santo, con cuya aparición se hace evidente que la creación está completa.

Agustín aborda el tema de su niñez y el estudio de las primeras letras, la educación que recibió, y hace un énfasis especial en la cuestión del lenguaje y, particularmente, en el tema de la palabra. No sólo el primer libro sino la totalidad de la obra está atravesada por el tema del lenguaje desde distintos ámbitos. Primero, encontramos que hay un recurso notable a la palabra de Dios, esto es, a la Sagrada Escritura, lo cual no resulta extraño, pues recordamos que en la medida en que las *Confesiones* son un diálogo con Dios, no hay una forma mejor de dirigirse a Él que con sus propias palabras. Segundo, Agustín hace referencias constantes a las obras con las que fue educado y que lee, por ejemplo, el *Hortensio*, *Las categorías* de Aristóteles, los libros de los platónicos y la Sagrada Escritura, con lo cual podemos constatar que no sólo en el periodo escolar, sino a lo largo de su vida Agustín está vinculado con obras *escritas* que él mismo lee y que lo ayudaron a formar su espíritu, aunque no siempre lo condujeron por los mejores caminos. En este sentido, es importante destacar que, a diferencia de los *diálogos*, en las *Confesiones* Agustín hace referencia a distintos libros y, así mismo, a sus autores, mientras que en los *diálogos* Agustín hace mención de los autores, en particular de Virgilio y de Cicerón, pero no menciona nunca los nombres de sus obras, ni siquiera cuando toma pasajes de ellas para ilustrar alguna cuestión. Sobre esto, notamos entonces que en los *diálogos* Agustín hace un importante esfuerzo por mostrar que, sin desconocer su educación, en el periodo posterior a su conversión se esmera por alejarse de las obras que de una u otra manera lo alejaron del camino hacia Dios y en la medida en que no las nombra, enseña su alejamiento de ellas del mismo modo que en las *Confesiones* la incapacidad del infante para hablar y para nombrar está vinculado con el pecado de

Adán, del cual los hombres no sólo somos herederos, sino que nos condena inevitablemente a la lejanía de Dios (*cf. conf.* 1, 8, 13).

En este punto es importante recordar que las referencias a los hechos de la vida de Agustín están siempre al servicio de la estructura general de la obra y, en el caso particular del libro primero, estas alusiones están en función de mostrar cómo el hombre que ha sido creado y al que le ha sido dado todo por Dios se ha alejado de Él. En este sentido hay que señalar que en gran parte del libro primero Agustín hace referencia a las edades del hombre y con esto alude fundamentalmente a los seis días en los que Dios llevó a cabo la creación y al séptimo día, es decir, aquel en el que Dios descansa, luego de terminar toda su obra. Notamos al respecto que el hecho de que Agustín haga referencia a las edades del hombre y que únicamente mencione aspectos relativos a las cuatro primeras etapas de su vida muestra, por un lado, que Agustín no quiere presentar la vida del hombre como marcada por determinaciones estrictamente cronológicas; por el otro, que el hecho fundamental en la vida es la conversión y la decisión del ser humano de renacer, esto es, de nacer a una nueva vida en Cristo, por eso, no presentará una *séptima edad* del hombre en concordancia con el séptimo día del relato del *Génesis*, sino que pondrá todo el énfasis en señalar el camino que tuvo que transitar para llegar a la conversión.

Estas reflexiones permiten ver que al escritor de las *Confesiones* no le interesa mostrar una suerte de desarrollo del hombre Agustín en el sentido de exponer cronológicamente cómo fue su vida comenzando en la niñez hasta llegar a su juventud y a la madurez, pues lo que quiere hacer notar es que en ese trayecto hay un crecimiento del hombre Agustín que inicialmente se encuentra lejos de Dios y que, después de deambular por muchos senderos, atiende el llamado del Creador y emprende el camino de regreso a Él. Hay que hacer notar el hecho de que en la obra, pero en particular el libro primero, se presente en el contexto general de la creación y en el contexto particular del nacimiento y los primeros años de vida de Agustín, pues esto nos permite ver que así como en la realidad, en la obra también hay un orden, determinado hasta cierto punto por el itinerario de Agustín, pero en un sentido más amplio. Esta disposición se encuentra en armonía con el conjunto de la creación. De

este modo, recordamos aquí que en el diálogo *El orden* ya se había hecho eco de este mismo aspecto señalando que la vida del hombre y, en general, todo lo que acontece, tiene cierta disposición: “¡Cómo se relacionan entre sí en el universo todas las cosas y con qué ordenada sucesión van dirigidas a sus desenlaces! ¡cuántos y cuán varios acontecimientos no han ocurrido para que nosotros entabláramos esta discusión! ¡Cuántas cosas se hacen para que te hallemos a ti! ¿De dónde sino del mismo orden universal mana y brota esto mismo, es decir, que nosotros estuviésemos despiertos y tú atento al sonido del agua e indagando la causa de un fenómeno tan ordinario, sin atinar en ella?” (*ord.* 5, 14). Notamos que la concepción de *orden*, tanto en los *diálogos* como en las *Confesiones*, coincide en afirmar no sólo la disposición de la realidad, sino que la fuente de dicho orden es Dios que crea la totalidad de la realidad, otorgándole a cada ser el lugar que le corresponde y moviéndolo a los fines que le son propios (*ord.* 1, 10, 28).

Agustín reconoce la importancia de la instrucción y el provecho que representa para la vida del hombre; sin embargo, reconoce también que su paso por la escuela no fue grato, pues en los primeros años no sólo no llegaba a comprender el objetivo de la instrucción sino que la violencia y los castigos con los cuales lo instigaban a aprender hacían más difícil la tarea. Pese a esto, el espíritu del joven Agustín siempre sintió fascinación por las letras latinas y nos dirá al respecto que “me gustaban sobremanera las [letras] latinas, no las de los primeros maestros, sino las que enseñan los llamados gramáticos, porque aquellas primeras letras, en las que se aprende a leer, escribir y contar, no me resultaban menos pesadas y fastidiosas que el conjunto de las letras griegas (...) porque no cabe la menor duda que eran mejores, por ser más ciertas, aquellas primeras letras, por las que se formaba en mi la facultad, que se formó y que sigo poseyendo, de leer, si encuentro algo escrito, y de escribir yo mismo lo que quiero, que no aquellas otras por las que se me obligaba a retener en la memoria el error de no sé qué Eneas, olvidado de mis propios extravíos, y a llorar la muerte de Dido porque se mató por amor, mientras que yo, más desventurado que nadie soportaba con los ojos bien secos el que yo mismo fuese muriendo con estas letras a ti, Dios, Vida mía” (*conf.* 1, 13, 20).

No podemos pasar por alto el que los temas de la educación, la guía y el aprendizaje son recurrentes en la obra de Agustín; de este modo, hay que decir que aunque se encuentran presentes en los *diálogos*, sólo será hasta las *Confesiones* que habrá una comprensión más integral de estos aspectos. Es en este contexto que Agustín hará referencia a sus maestros, en el caso de las *Confesiones* serán los maestros de las primeras letras, más adelante será Cicerón como maestro de la palabra y de la filosofía y el mismo Agustín hallará en la enseñanza de la retórica no sólo una profesión, sino un modo de vida por muchos años. En los diálogos, las referencias a los maestros tendrán un matiz particular y se presentarán con expresiones que no son positivas en ningún caso, “como si yo fuera un maestro para definir o en la discusión tuviera alguna cosa por más inútil” (*c.Acad.* 1, 5, 15), “así proceden algunos muy buenos maestros con los muy amantes de la sabiduría, capaces ya de ver, pero faltos de agudeza” (*sol.* 13, 23). A diferencia de la figura de Cristo, que es el único y auténtico maestro, pues “esta verdad que es consultada y enseña, y que se dice habita en el hombre interior, es Cristo, la incommutable Virtud de Dios y su eterna Sabiduría” (*mag.* 11, 38), los hombres que hacen profesión de la enseñanza pueden llegar a educar en alguna disciplina que pueda resultar útil al hombre para su vida en este mundo, “pueden enseñarnos algo cuando se asocian a los que discuten con el sistema de hábiles preguntas” (*ord.* 5, 13), pero, en general, no hay una apreciación positiva de los maestros y en ningún caso se los considera maestros de sabiduría. Agustín presenta en los *diálogos* una comprensión moderada de la tarea del maestro y reconocerá en dicha figura aspectos positivos, pero también encontrará en ellos una forma de transmisión de muchos aspectos negativos de la cultura. El obispo que escribe las *Confesiones* no tendrá en buena estima a este tipo de hombres y nos dirá que los que imparten su saber en el foro y en la escuela son, en gran medida, la fuente del error y con ello del error: “yo no echo la culpa a las palabras, que son como vasos escogidos y preciosos, sino al vino del error que maestros ebrios nos servían en ellos y, si no lo bebíamos, se nos azotaba y no teníamos derecho a apelar a ningún juez sobrio” (*conf.* 1, 6, 26). Como vemos, el joven Agustín escritor de los *diálogos* todavía no ha tomado distancia de su profesión, de la educación clásica que recibió y

en la cual, los maestros son los que hacen posible la trasmisión no de la verdad y la sabiduría, sino del saber, mientras que el obispo no verá con buenos ojos a aquellos que como él, en algún momento, no son más que vendedores de palabras.

La educación que recibió y en particular las primeras letras, “por las que se formaba en mi la facultad que se formó y sigo poseyendo, de leer, si encuentro algo escrito, y de escribir yo mismo lo que quiero” (*conf.* 1, 13, 20), pero de modo fundamental su formación como rétor son elementos que no pueden desvincularse de ningún modo de la vida y de la obra de Agustín, pues los modelos que estudió están presentes no sólo en sus obras, sino que determinan muchos de los movimientos que se dan en su vida; por ejemplo, las múltiples ocasiones en que se acerca a la Sagrada Escritura, y cuyo resultado no siempre fue positivo, están determinadas por el profundo influjo que tuvo la educación que recibió y en particular la obra de Cicerón, pues en los *diálogos* se puede ver a un joven converso que continúa siendo un entusiasta de la filosofía, que tiene en mente el ideal del sabio de la Antigüedad y cuya opción de vida será la misma que llevaría Cicerón en Túsculo cuando se retira a una vida de ocio para enseñar “la superficie luminosa del pensamiento y el encanto estudiado de las relaciones personales” (Brown, 2001:123), aunque en el caso de Agustín, esto será desde la perspectiva cristiana. La filosofía entendida como *sapientia* dejará una profunda huella en Agustín. Es cierto que Cicerón resulta determinante en su formación como rétor y como buscador de la verdad, pero este influjo tiene que ver no sólo con la profesión en la que Agustín hizo carrera, tampoco con algunas de sus opciones vitales, como su adhesión a ciertos grupos y movimientos; y es que el influjo del modelo clásico de saber trasciende el espacio de lo formal y de la composición de sus obras. Notamos, por ejemplo, que tanto en los *diálogos*, como en las *Confesiones* hay un interés particular por la cuestión del número, no sólo por su connotación trinitaria, sino porque tiene que ver con un cierto sentido del orden. En el diálogo la *Dimensión del alma* Agustín afirmará que existen cinco preguntas que son objeto de la investigación, pero que de ellas, solo una será considerada en detalle, pues las cuatro restantes no necesitan más que un tratamiento superficial. El hecho de que Agustín haga estas afirmaciones y de que presente los

temas de sus obras de este modo nos permite ver que la forma en la que se acerca a las cuestiones es hasta cierto punto analítica; por eso, hace uso de enumeraciones, de clasificaciones y de divisiones con relativa frecuencia, siendo esto herencia de su educación clásica. Sin embargo, notamos también que esto constituye sólo un punto de partida, pues el tratamiento que le dará a estas cuestiones y el modo en que resolverá los problemas planteados estará determinado por su propia comprensión de la realidad.

Pero que el hombre acceda a la sabiduría y a la verdad no es sólo tarea de un maestro. El alumno debe tener un alma dispuesta para ello, pues no de otra manera se puede llegar a conocer la verdad que orientando el alma a la Verdad misma; de hecho, en las *Confesiones*, cuando Agustín presenta algunas referencias a lo que aconteció en su vida entre la conversión y el bautismo, esto es, la estancia en Casiciaco, hace referencia a Adeodato y a la composición de la obra *El maestro* y utiliza unas palabras particulares para introducir todo el contexto: “Tú sabes bien que son suyos todos los pensamientos que allí se ponen en boca de mi interlocutor” (*conf.* 9, 6, 14). Nos interesa hacer notar la expresión *Tú sabes*, pues con ello Agustín, que no sólo se dirige a Dios, sino a los lectores de su obra, pone de manifiesto que existe o debe existir un conocimiento del diálogo, en este caso *El maestro*, para poder comprender las referencias que está haciendo a los mismos. En este sentido podemos afirmar que las *Confesiones* no sólo suponen una lectura de los *diálogos* en orden a comprender las referencias que se hacen a ellos, sino también dado que en ellos Agustín expone de primera mano sus primeras reflexiones como cristiano.

El hecho de que Agustín llame la atención sobre lo que aconteció en Casiciaco evidencia, por un lado, que los *diálogos* tienen un lugar principal, no sólo porque fueron escritos en el periodo que transcurre entre su conversión y su bautismo, momento en el que todavía se encuentra profundamente involucrado e influenciado por la filosofía y los saberes clásicos, sino porque es el momento en el que cuenta, por primera vez, con los elementos para entrar en diálogo con la tradición intelectual a la que él mismo pertenece y también con la religión que está comenzando a

conocer, ya no como un simple catecúmeno sino como uno que se está preparando para recibir el sacramento del bautismo.

De este modo, lo que Agustín presenta en este contexto es una suerte de requerimiento para abordar los diálogos, a saber, recorrer el camino en el sentido vital, espiritual e intelectual que él mismo transitó hasta llegar a su conversión o, por lo menos, constatar en su propia historia todos los eventos y movimientos que hicieron posible ese diálogo con Dios que son las *Confesiones* y que, como ya se señaló, suponen un espacio de *tránsito*, un momento intermedio entre su decisión definitiva de convertirse y la composición de esta obra. El conjunto de los *diálogos* será entonces lo que permitirá vincular el momento inmediato, posterior a la conversión, con las *Confesiones*, que aquí se considera el último de los diálogos y en donde el conjunto estará al servicio de la comprensión de la realidad y, en cuanto tal, será expresión de las opciones vitales del mismo Agustín.

Las actitudes y actividades del hombre desde la edad infantil también suponen una desviación del camino a Dios y Agustín reconoce que la tradición cultural en la que se ha formado no sólo él mismo, sino todo el Imperio, está inmersa en el culto a dioses falsos, lo cual, más que educar, es un acto en el que se corrompe a la juventud. Luego de reflexionar en torno a estos temas y ya siendo un hombre maduro y que ha tomado distancia de aquello a lo que está haciendo referencia, el obispo que escribe las *Confesiones*, reconocerá que es Dios el autor de todo aquello que recuerda de su infancia, incluso de aquello que no es de su agrado, así como es gracias a la acción divina y a su misericordia que todo existe y representa un bien para el hombre, así resulte complicado para éste comprenderlo y aceptarlo.

Con ocasión de una grave enfermedad y la postergación de su bautismo, Agustín hace referencia por primera vez en la obra a su familia, en particular a su padre y a su madre. De Patricio señala que, a pesar de vivir en un ambiente cristiano, era pagano y a Mónica la presenta como una fiel y piadosa cristiana que vive sirviéndole al Creador. La alusión a la enfermedad y al bautismo son de vital importancia ya que indican que Agustín no estaba listo para entrar en la vida de la Iglesia, en el sentido

de que su alma no estaba bien dispuesta todavía, pues hasta cierto punto esta enfermedad de la que nos habla mostrará que su cuerpo no estaba preparado para recibir el alimento que es Cristo. Con todo, el hecho de que Agustín mencione a su madre en el mismo contexto en el que hace referencia a la educación que recibió servirá de constatación de que las enseñanzas que recibió de Mónica desde la niñez echaron profundas raíces en su corazón y en su ánimo a pesar de que sólo pudiera reconocerlo muchos años después. En las *Confesiones* las referencias a las personas que acompañaron a Agustín en el camino que recorrió de regreso a Dios son constantes y, del mismo modo que en los diálogos, tienen caracteres bien diferenciados y aparecen con motivos específicos en la obra. Llamamos nuestra atención de modo particular las palabras de Agustín en el libro noveno, en el que en el contexto de las referencias a los hechos que sucedieron a su conversión, entre ellos, la renuncia a su profesión como maestro de retórica y la enfermedad que lo aquejó, afirmará que la entrega a Dios es total y que en este sentido la conversión es un nuevo nacimiento a la vida: “desde aquel momento nació en mí y se afirmó una voluntad total de estar disponible y de ver que tú eres el Señor” (*conf.* 9, 2, 4). Sin embargo, Agustín no sólo hará mención de lo que acontece con él sino que se ocupará, con especial cuidado, de la caracterización de las personas que lo rodeaban en ese momento, señalando, por ejemplo, la tristeza y el desconsuelo de Verecundo al no poder participar completamente del proyecto que se estaba gestando o el hecho de que Nebridio se alegraba de la situación a pesar de que se encontrara lejos de Agustín y, seguramente, lejos de Dios para ese entonces. Mónica y Alipio serán presentados como almas piadosas que con completa firmeza acompañarán a Agustín y, por supuesto, no se escatimará en las palabras que hacen referencia a Adeodato, un joven inteligente y con características dignas de admiración. Con todo esto, Agustín presenta el ambiente comunitario en el que se desarrollarán las discusiones que constituyen los *diálogos* y en donde se evidenciará el camino intrincado que debe recorrer el alma para atender el llamado y llegar a Dios, ya no sólo aceptando todo por la fe, sino intentando comprender aquello que se cree. Así, en las *Confesiones* Agustín asumirá los *diálogos* y señalará que no sólo es necesario tener un alma

dispuesta para poder reflexionar sobre la verdad, motivo por el cual hará referencia a las personas que aparecen en los diálogos, algunos como Mónica, Adeodato o Alipio que ya están preparados para ello o, en otros casos, como Evodio, que necesitará más tiempo para encaminar la búsqueda; además de esto será necesaria una guía adecuada, en el caso de los *diálogos* esa guía será las *Confesiones*, pero, en definitiva, es Cristo el que constituye guía y camino a la verdad.

Conclusiones

No pocas veces se ha querido presentar el conjunto de los diálogos escritos por Agustín como el resultado de una fase *temprana* de su pensamiento en la que, profundamente influenciado por la educación clásica que recibió y especialmente por la lectura del *Hortensio*, pero en general por la obra de Cicerón, el nuevo converso utiliza los recursos que adquirió luego de años de estudio y de haber ejercido su profesión como maestro de retórica, para componer unas obras en las que hace uso del género dialógico y donde presenta una serie de cuestiones que gozan de profundo arraigo en la tradición filosófica, entre las cuales están, la felicidad, el conocimiento del mundo, la disposición de la realidad, el conocimiento de sí mismo, la educación y la libertad.

Esta tradición interpretativa considera, además, que los temas sobre los que discurren los diálogos, el modo en que son examinados y la manera en que son presentados revisten una extraordinaria semejanza con la obra dialógica del Arpinate, de modo tal que se ha llegado a afirmar que cada uno de los diálogos de Agustín es una respuesta a uno de Cicerón (*cf.* Foley, 1999: 46). En esta misma línea, se sostiene que el conjunto de la obra dialógica de Agustín dista mucho de las obras que compuso siendo ya obispo, esto no sólo en ámbito formal, sino en el del contenido, lo cual se ve reflejado en la dificultad que supone reconciliar los relatos posteriores a la ordenación con los diálogos, especialmente si se consideran algunas afirmaciones como las siguientes: “lo que allí [en Casiciaco] realicé en el terreno de las letras, que ya estaban, por supuesto, a tu servicio, pero en las que aún alentaba, como en un tiempo de pausa, la soberbia de la escuela, atestíguenlo esos libros donde discuto con las personas, personas que me rodeaban y conmigo mismo a solas en tu presencia” (*conf.* 9, 4, 7).

Ahora bien, sin desconocer el influjo de la formación que Agustín recibe, la cercanía en distintos ámbitos entre sus diálogos y los de Cicerón, la transformación que se va presentando en el pensamiento de un hombre que, como él, escribe no sólo durante algo más de cuarenta años sino que se ocupa de un sinnúmero de temas y

utiliza géneros literarios distintos, el cambio en el talante, los intereses y el contexto relativamente distantes del hombre de Casiciaco y el obispo de Hipona, sin desconocer todo ello, es necesario preguntarse si estos hechos son suficientes para afirmar sin más que las primeras obras de Agustín pueden ser leídas e interpretadas como escritos puramente filosóficos, sin ninguna relación con el resto de su obra.

En este trabajo tomo distancia de las interpretaciones que siguen esta línea, cuya respuesta a la pregunta planteada es afirmativa, pues considero que una lectura e interpretación de la obra dialogal de Agustín debe realizarse, en primer lugar, reconociendo y estudiando aquellos aspectos que fueron determinantes en su vida, por ejemplo, la obras y los escritores que estudió, su condición como maestro de retórica y la trayectoria que tuvo que recorrer para llegar al cristianismo, pues en el caso de Agustín la composición de su obra está vinculada de modo estrecho con su vida. En segundo lugar, es necesario considerar las obras y los pasajes donde el autor estudia los mismos temas que en los diálogos o donde hace referencia a ellos para verificar qué tanto se ha alejado de sus primeras reflexiones con el paso del tiempo, pero también para establecer los compromisos fundamentales que mantiene con ellas.

Para abordar esta cuestión, referida, en particular, al caso de los diálogos, resulta de máxima utilidad la lectura de dos obras, *El libre albedrío* y las *Confesiones*. Sobre la primera de estas obras es importante señalar que en ella están presentes las cuestiones fundamentales de las que se ocupan los demás diálogos, lo que nos permite, por un lado, hacer una consideración del conjunto de estos temas, esclareciendo sus relaciones; por otro lado, atendiendo al hecho de que esta obra fue compuesta en dos momentos diferentes de la vida de Agustín, una mirada cuidadosa sobre ella nos permite ver que los temas que trata continúan siendo de profundo interés para el obispo que decide terminar la obra poco más de diez años después de haber abandonado su escritura. Finalmente, en la medida en que esta obra anticipa algunas de las notas distintivas de las *Confesiones*, permite vincular los diálogos con las *Confesiones*, sirviendo así de enlace entre los dos proyectos.

Por su parte, las *Confesiones* nos permiten acceder a la comprensión que el mismo Agustín tiene de su itinerario vital, espiritual e intelectual, de tal modo que

pueden considerarse una guía de lectura no sólo de su vida, sino también de las obras que había compuesto hasta ese momento y, de cierto modo, también de las que escribirá más tarde. Comprender este itinerario implica, por lo menos, dos aspectos. Primero, hay que tener en cuenta que esta obra es “una alabanza de la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas como por las buenas y mueven hacia Él el espíritu y el corazón humano” (*retr.* 2, 6, 1), es decir, la obra tiene el sentido fundamental de ser una acción de alabanza y, al mismo tiempo, constituye una manifestación de la fe y un reconocimiento del pecado. Así, sin desconocer los aspectos que podemos denominar *biográficos* y *anecdóticos*, las *Confesiones* no tienen el carácter ni la pretensión de ser una suerte de *autobiografía* en la que el autor expone una serie de acontecimientos de su vida. El escritor de las *Confesiones* es el obispo que ya ha tomado distancia de los hechos que presenta, lo que le permite considerarlos con mayor claridad y perspectiva, de modo que los sitúa en un contexto mucho más amplio y se sirve de ellos para presentar “el estado de caída, el movimiento de conversión, y el anticipo de plenitud, encuadrado todo ello en Dios como origen y en Dios como meta del ser humano, tanto individual, como colectivo” (Flórez, 2008: 85). Podemos afirmar, entonces, que el alejamiento, el llamado y el encuentro del hombre Agustín con Dios se presentan en un ámbito mucho más amplio que es el del conjunto de la Creación y la acción del Creador en ella y es en este sentido en el que hay que entender todo lo que Agustín presenta en las *Confesiones*, a saber, el recuerdo que el obispo tiene de ciertos eventos y que consigna dentro de un contexto de alabanza y de acción de gracias. Segundo, en las *Confesiones* se manifiesta el diálogo de Agustín con Dios, un diálogo que se expresa en los salmos y en las citas bíblicas así como en lo que le va ocurriendo a Agustín, todo lo cual no sería posible de no ser por la misma acción de Dios, pues Él es el que le otorga al hombre todo lo que necesita para que, en este caso, el diálogo se desarrolle y, de este modo, Dios sea alabado. En este sentido se hace necesario afirmar que el diálogo no es sólo el género en el que Agustín decide componer algunas de sus obras; no es sólo una forma literaria en la que se examinan unos temas a la luz de las disputas entre unos interlocutores que se presentan en un ambiente y en

unas condiciones determinadas. Más allá de todo eso, el diálogo es el género en el que, a diferencia de todos los demás, el lector se convierte en un interlocutor más y debe no sólo tratar de comprender los temas sobre los que se discute, sino que debe hacer un esfuerzo por entrar en diálogo con la obra y determinar su papel en la puesta en escena y también su posición respecto de los asuntos tratados. En este sentido, en las *Confesiones* no sólo encontramos el diálogo entre Dios y Agustín; encontramos un diálogo entre el lector y la obra que le habla, pues los interrogantes, las situaciones y el camino por el que discurre tanto la obra como el lector son fundamentalmente el mismo: el espacio de lo humano.

En los diálogos Agustín presenta el camino espiritual e intelectual de sus primeros años como cristiano; ellos son el resultado de una serie de conversaciones que mantiene con algunos de sus familiares y amigos y consigo mismo sobre ciertos temas que lo inquietan y que tienen que ver con los asuntos pendientes por resolver del camino que recorrió para regresar a Dios. Por esto, en las *Confesiones* afirmará: “ya estaba libre mi alma de los cuidados que la mordían; de la ambición y de la codicia y del prurito de revolcarse en las pasiones y de rascar su sarna. Y se expansionaba conversando contigo, que eres mi claridad y mi riqueza y mi salud, Señor, Dios mío” (*conf.* 9, 1, 1), puesto que sólo cuando se ha purificado el alma, sólo cuando se han resuelto los temas pendientes, sólo así es posible comenzar el diálogo con Dios.

Estas reflexiones dejan ver el profundo interés del Agustín de los diálogos por reparar los errores cometidos y, con la conversión, comprometerse con la nueva vida como cristiano y emprender en la Iglesia un nuevo camino; del mismo modo, en las *Confesiones* Agustín nos las notas que le permitirán al lector emprender su propio itinerario de lectura de los diálogos, donde su autor quiere evitar que su obra lleve al lector a extravíos como los que él mismo vivió.

Agustín no está interesado en presentar sus escritos cronológicamente, pues hay obras que compone simultáneamente, otras cuya escritura se ve interrumpida para, tiempo después, ser concluida y, en otros casos, hay obras inconclusas, pues las condiciones no estaban dadas para su composición o porque aquello que se pretendía

hacer con la obra no se logró. Ni las *Confesiones*, ni su trabajo epistolar así como tampoco sus demás obras, salvo las *Retractaciones*, tienen como propósito ser evidencia del desarrollo intelectual o espiritual de Agustín, pues si bien, con una lectura cuidadosa de su obra se puede constatar todo ello, el propósito primario de Agustín es descubrir la grandeza del Creador, así como la de su creación. De este modo, las primeras líneas de las *Confesiones* expresan el sentido primordial de la obra agustiniana y el lugar de su autor en ella: “Grande eres Señor y muy digno de alabanza; grande es tu poder y tu sabiduría no tiene límite. Y quiere alabarte un hombre, parte insignificante de tu creación y, un hombre que por doquier lleva consigo su mortalidad, que por doquier lleva consigo el testimonio de su pecado y el testimonio de que resistes a los soberbios. Y, a pesar de todo, quiere alabarte un hombre, parte insignificante de tu creación. Tú lo mueves a que se deleite en alabarte, porque nos has creado orientados hacia ti y sin reposo está nuestro corazón hasta que repose en ti” (*conf.* 1, 1, 1). Queda claro, entonces, que los casos en los que Agustín se presenta a sí mismo, las situaciones que vivió y el trayecto que recorrió hasta regresar al Creador tienen como principal objetivo alabar a Dios y no presentar la sucesión de hechos que constituyen su vida, pues sin la acción de Dios esta no sólo carece de sentido, sino que ni siquiera existiría. En el caso de su obra ocurre algo similar, pues desde el primero hasta el último de sus trabajos constituyen la contribución de un hombre que, por la gracia de Dios, puede alabarlo a través de las reflexiones filosóficas que desarrolló con sus amigos, las disputas doctrinales en las que se vio inmerso, su trabajo dogmático y las labores que realizó en su comunidad.

Ahora bien, el obispo de Hipona, en todo caso, quiere que su obra sea leída y estudiada adecuadamente, por eso hacia el final de su vida elabora las *Retractaciones*, de las que nos dirá que ha querido escribir esta obra “para ponerla en manos de los hombres, a quienes no puedo reclamar los libros que he publicado para corregirlos. Tampoco omito las obras que escribí cuando, siendo aún catecúmeno y, dejada toda esperanza terrena que ambicionaba, todavía estaba hinchado de los gustos literarios del siglo, porque aquellos escritos también llegaron a conocimiento de los copistas y lectores, y son leídos con provecho, si se les disculpa algunas faltas, o con tal de no

adherirse a ellas cuando no se las disculpa. Por todo lo cual, quienquiera que los lea, que no me imite en mis errores, sino en mi progreso hacia lo mejor. Porque quien lea mis opúsculos por el orden en que los escribí, encontrará tal vez cómo he ido progresando al escribirlos. Y para que lo pueda comprobar, en lo posible procuraré que llegue a conocer ese mismo orden en esta obra” (*retr.* Prólogo, 2). Con esto se hace evidente el interés de Agustín en que el lector se acerque adecuadamente a sus trabajos, no sólo porque en las *Retractaciones* corrige algunas ideas, advierte la oscuridad de algún pasaje o señala las expresiones que pueden inducir a error, sino porque allí expresará en líneas generales las indicaciones que le permiten al lector dilucidar el camino por el que el autor quiere que transite, todo lo cual, aunque se puede observar en las *Retractaciones*, no excluye que haya otras obras, como las *Confesiones*, en las que ya había ofrecido algunas de estas orientaciones e indicado el trayecto a seguir en la lectura de los diálogos.

En resumen, una lectura e interpretación de la obra dialogal de Agustín no puede pasar por alto la trayectoria de su vida ni sus influencias, pero tampoco puede dejar de lado las orientaciones y referencias que el autor hace, dentro de un contexto particular, sobre dichos escritos y sobre los temas que allí se presentan, pues sólo de este modo es posible realizar una lectura fiel a los propósitos de su autor, de los cuales el fundamental es el hecho de que toda su obra es una alabanza a Dios, y en este sentido, se presentará en un contexto fundamentalmente cristiano.

Finalmente, es importante decir que nos admira que tanto *El libre albedrío*, pero sobre todo las *Confesiones*, en sus grandes líneas temáticas presenten una correspondencia con los diálogos, correspondencia que sería valioso verificar si trasciende al ámbito de la estructura formal específica, por ejemplo, entre cada uno de los *diálogos* y cada uno de los libros de las *Confesiones*. Así mismo, buscando hacer una lectura cada vez más comprensiva de la obra agustiniana, en particular de sus diálogos, resultaría de gran utilidad realizar un estudio del *Sobre la doctrina cristiana*, pues siendo esta la obra sobre hermenéutica de Agustín, podría también ofrecer la clave hermenéutica de su propia obra.

Bibliografía

Obras de Agustín

Agustín de Hipona, *Cartas*, traducción de Lope Cilleruelo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951.

----- *Confesiones*, traducción de Francisco Montes de Oca, Porrúa, México, 2001.

----- *Contra los Académicos*, traducción de Victorino Capánaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

----- *Del Orden*, traducción de Victorino Capánaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.

----- *El libre albedrío*, traducción de Evaristo Saijas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

----- *El maestro*, traducción de Manuel Martínez, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

----- *La Ciudad de Dios*, traducción de José C. Díaz, Porrúa, México, 2004.

----- *La dimensión del alma*, traducción de Eusebio Cuevas, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

----- *La Trinidad*, traducción de Luis Arias, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1985.

----- *La utilidad de creer*, traducción de Pío de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.

----- *La vida feliz*, traducción de Victorino Capánaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.

----- *Las retractaciones*, traducción de Teodoro C. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

----- *Los soliloquios*, traducción de Victorino Capánaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1946.

----- *Réplica a Fausto, el Maniqueo*, traducción de Pío de Luís, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

Otras obras

Ambrosio de Milán, *Explicación del símbolo, los sacramentos, los misterios*, Introducción, traducción y notas de Pablo Cervera, Ciudad Nueva, Madrid, 2005.

Baraz, Yelena, *A Written Republic. Cicero's Philosophical Politics*, Princeton University Press, New Jersey, 2012.

Bennett, Camille, "The Conversion of Vergil: the *Aeneid* in Augustine's *Confessions*". En: *Revue des Études Augustiniennes*, 34, 1988.

Bermejo, Fernando, *El maniqueísmo, estudio introductorio*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.

----- *El maniqueísmo textos y fuentes*, Editorial Trotta, Madrid, 2008.

Brown, Peter, *Agustín de Hipona*, traducción de Santiago Tovar y Rosa Tovar, Acento Editorial, Madrid, 2001.

Cameron, Alan, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, New York, 2011.

Cicerón, *Disputaciones Tusculanas*, traducción de Alberto Medina González, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2005.

----- *Obras completas de Marco Tulio Cicerón, tomo X, Cartas*, traducción de Francisco Navarro y Calvo, Casa Editorial Hernando, Madrid, 1927.

----- *Sobre el orador*, traducción de José Javier Iso, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 2002.

----- *Sobre los deberes*, traducción de José Guillén Cabañero, Madrid, Tecnos, 1989.

Courcelle, Pierre, *Recherches sur les Confessions de Augustin*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1968.

Coyle, Kevin, “Manés, meniqueísmo”, en: Fitzgerald, Allan, 2001.

Curley, Augustine, “Cicerón”, en: Fitzgerald, Allan, 2001.

Fitzgerald, Allan, *Diccionario de San Agustín, Agustín a través del tiempo*, traducción de Constantino Ruíz-Garrido, Monte Carmelo, Burgos, 2001.

Flórez, Alfonso, “Mihi quaestio factus sum. La pregunta del hombre por el hombre en Agustín”, en: Calderón, Inés (Ed.), *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano*, Ed. Universidad de la Sabana, Bogotá, 2008.

----- *San Agustín. La persuasión de Dios*, Editorial Panamericana, Bogotá, 2004.

Foley, Michael, “Cicero, Augustine and the philosophical roots of the Cassiciacum Dialogues”, en: *Revue des Études Augustiniennes*, 45, 1999.

Francisco, *Carta encíclica, Lumen Fides*, 2013.

Gardner, Iain y Lieu, Samuel, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Knowles, Andrew y Penkett, Pachomius, *Agustín y su mundo*, traducción de María Jesús García, Ed. San Pablo, Madrid, 2007.

Lancel, Serge, *Saint Augustine*, traducción de Antonia Nevil, SCM Press, London, 2002.

MacCormack, Sabine, *The Shadows of Poetry. Vergil in the Mind of Augustine*, University of California Press, Berkeley, 1998.

Mas, Salvador, *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*. Tirant lo Blanch, Valencia, 2006.

McWilliam, Joane, “Diálogos de Casiciaco”, en: Fitzgerald, Allan, 2001.

Mortara Garavelli, Bice, *Manual de retórica*, traducción de María José Vega, Cátedra, Madrid, 2000.

Norman, Naomi, “Cartago”, en: Fitzgerald, Allan, 2001.

O’Donnell, James, *Augustine. A New Biography*, Harper Collins Publishers, New York, 2005.

----- *Augustine, Confessions*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

O’Meara, John, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine’s Mind Up to His Conversion*, Alba House, New York, 2001.

Paffenroth, Kim y Kennedy, Robert, *A Reader’s Companion to Augustine’s Confession’s*, Westminster John Knox Press, Kentucky, 2003.

Pollmann, Karla y Vessey, Mark, *Augustine and the Disciplines. From Cassiciacum to Confessions*, Oxford University Press, New York, 2007.

Sainte-Beuve, Charles, *Estudio sobre Virgilio*, traducción de Luis de Terán, La España moderna, Madrid, 1922.

Testard, Maurice, *Saint Augustin et Cicéron*, Revue des Études Augustiniennes, Paris, 1958.

Trapè, Agostino, *San Agustín, el hombre, el pastor, el místico*, traducción de Rafael Gallardo, Editorial Porrúa, México, 2002.

van Fleteren, Frederick, “Platón, Platonismo”, en: Fitzgerald, Allan, 2001.

Virgilio, *Eneida*, traducción y notas de Javier de Echave-Sustaeta, Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, 2008.