



La dialéctica del platonismo y la visión de San Agustín en Ostia Tiberina

David Emilio Morales Troncoso

Pontificia Universidad Católica de Chile, Av Libertador Bernardo O'Higgins 328, Santiago, Región Metropolitana, Santiago, Chile.
 E-mail: dmorales@uc.cl

RESUMEN. El trabajo consiste en revisar la experiencia filosófica-religiosa del neoplatonismo y sus semejanzas estructurales en el escenario textual de las Confesiones de San Agustín, en particular en el episodio de la Visión de Ostia. El proceso de ascensión a la contemplación de realidades superiores contiene una gradualidad semejante en ambos autores; pero se diferencian tanto por el simbolismo de sus imágenes, como por perseguir motivos distintos. No obstante se conservan aspectos de una dialéctica semejante, a partir de la relación que establece el alma con la luz interna de la mente en su desplazamiento por diversos niveles de comprensión.

Palabras clave: Platonismo, San Agustín, dialéctica, sabiduría.

A dialética platônica e a visão de santo Agostinho em Óstia Tiberina

RESUMO. Este trabalho tem o objetivo de revisar a experiência filosófica-religiosa do neoplatonismo e as suas semelhanças estruturais no cenário textual das Confissões de santo Agostinho, especificamente sobre o episódio da Visão de Óstia. O processo de ascensão à contemplação de realidades superiores contém uma gradação semelhante em ambos os autores; mas se diferem tanto pelo simbolismo das suas imagens, quanto por perseguir motivos diferentes. No entanto, conservam-se aspectos de uma dialética semelhante, a partir da relação que estabelece a alma com a luz interna da mente no seu deslocamento por diversos níveis de compreensão.

Palavras-chave: Platonismo, santo Agostinho, dialética, sabedoria.

The platonic dialectics and St. Augustine's vision in Ostia Tiberina

ABSTRACT. This study aimed to review the philosophical-religious experience of Neoplatonism and the structural similarities in the textual scenario of Confessions of St. Augustine, specifically the episode of Ostia Vision. The process of ascension to the contemplation of higher realities contains a similar gradation in both authors, but differs by both the symbolism of images, and by pursuing different reasons. However, they retain aspects of a similar dialectics, from the relationship the soul establishes with the inner light of the mind in its displacement by different levels of understanding.

Keywords: Platonism, St. Augustine, dialectics, wisdom.

Primera parte. Prolegómenos

Las fuentes platónicas de la dialéctica

La expresión 'dialéctica' se sitúa como un nervio central de la relación que pretendo establecer en este breve artículo. Tengo presente que este término tiene su complejidad propia en sus distintos niveles de comprensión, por lo que desde un principio apelaremos a considerarlo desde una perspectiva histórica y crítica. Entretanto, la dialéctica se define, según el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE, 1996, p. 743) como:

1º Ciencia filosófica que trata del raciocinio y de sus leyes, formas y modos de expresión. 2º. Impulso

natural del ánimo, que lo sostiene y guía en la investigación de la verdad. 3º. Ordenada serie de verdades o teoremas que se desarrolla en la ciencia, o en la sucesión y encadenamiento de los hechos.

Sin entrar en detalles diferenciales, podemos convenir que la experiencia de la dialéctica que propongo revisar, - en Platón, Plotino y San Agustín-, da perfecta cuenta de estas tres acepciones, todas relacionadas con la vida de la inteligencia. Es en la filosofía platónica donde encontramos las fuentes literarias pertinentes para trazar una suerte de genealogía filosófica de la dialéctica, para que sea verosímil con nuestro propósito comparativo.

Ya en el pensamiento político de Platón, encontramos una versión bastante acabada, de lo que serían los contenidos o *Formas* inteligibles que pueblan este conocimiento superior de la dialéctica, caracterizada como ciencia de la verdad. En efecto, es en los libros centrales de la *República* de Platón (libros del V al VII, en *Diálogos*, IV, p. 449^a-542b)¹ donde surge este impulso hacia el desarrollo explicativo del Ser y de su inteligencia, estableciéndose así la consabida jerarquía de imágenes alegóricas, que se despliegan gradualmente, para ascender teóricamente a la comprensión análoga del Bien. Pues mediante esquemas de arte filosófico, tales como la imagen del Sol, en analogía con el Bien, y de la línea divisoria de las dos dimensiones de la realidad, se construyen referencias funcionales para finalmente, introducir la célebre Alegoría de la Caverna que resulta ser como un complejo símil paradigmático, tanto para el programa educativo político, como religioso que se construye con largos discursos en la *Politeia* de Platón (*Dialogos IV*, p. 514a - 517a). Y es que la imaginaria axial de la Caverna platónica, representa también una síntesis superior del movimiento filosófico del saber dialéctico, ya que estos tres dispositivos icónicos que se representan sucesivamente, sirven para organizar e ilustrar el proceso expositivo de la filosofía política platónica, que va desarrollándose siempre desde las imágenes sensibles hacia los primeros principios del Ser que, como nos enseña la *República*, coinciden con los contenidos de la ciencia suprema de la dialéctica: aquella que conoce por excelencia a los objetos inteligibles superiores. Pues ante un sistema político en crisis como era la Atenas democrática de Platón, se intenta reelaborar el impulso socrático mediante la conformación de una nueva *paideia* cívica, condición sine qua non del mejoramiento social. Esta labor iniciada por Sócrates en su actividad dialógica de conciudadanos, iba dirigida especialmente a los jóvenes aristócratas de la clase política, que tenían condiciones, actitudes de liderazgo y méritos personales para ejercer efectivamente un poder político². Esta era una misión personal y divina para Sócrates, pero para Platón será una gran tarea legislativa: la de reinterpretar y de transponer esta particular filosofía socrática hacia un nivel de pretensión trascendente de un largo aliento filosófico y de clara orientación

política, pues su *Politeia* pretende revolucionar la ciudad ideal y personalmente a cada uno en su tarea, para poder ser eficaz en la institución de la Justicia, como la cima suprema de la realidad social. En tanto el asunto más concreto de la educación para la política se implementará mediante un riguroso proceso de selección, con una educación colectiva pero de base meritocrática, que en principio apunta a corregir la ignorancia del alma humana ineducada, para salvarla y elevarla gradualmente hacia la contemplación de los contenidos superiores del saber sobre el Ser.

Este afán ético, intelectual y pedagógico, se desarrolla siguiendo una antigua tradición socrática, cuya orientación fundamental de acción educativa, es la consecución de la virtud intelectual y moral a la vez, toda vez que esta verdadera revolución pedagógica, se sostiene sobre el horizonte de una utopía meritocrática de inspiración militar, en donde la virtud es un conocimiento y el conocimiento supremo- esto es la dialéctica- sería el fundamento necesario para acceder al poder político superior en la ciudad ideal. Esto equivale a decir que el esforzado anhelo de la *Politeia* de Platón es un proyecto de transformación socio-política, mediante un programa de educación destinado especialmente a las élites gobernantes o a los miembros de la clase política. De tal suerte, la cima superior de los contenidos disciplinarios - etapas finales de una larga educación para gobernar -, se describen como aquellos conocimientos propios de los filósofos reyes, que saben de la dialéctica, que es tanto un método, como un contenido teórico; ya que también se expresa en el filósofo rey como la capacidad de poseer una visión sinóptica de la realidad, propia de los gobernantes filósofos.

Teniendo en vista lo antedicho, revisamos la llamada temática erótica de la filosofía platónica, que es donde podemos encontrar una distinta caracterización del método de la dialéctica en relación al eros, es decir, la experiencia psicológica individual del deseo amoroso, que con una representación orientada a una experiencia de contemplación mística, resulta ser un escenario paradigmático del conocimiento que se puede adquirir al ser conducido por el impulso dialéctico.

La dialéctica del eros en *Symposium* de Platón (*Banquete* 210^a y ss.)

Para caracterizar la dialéctica del eros platónico conviene comenzar con un significativo pasaje del *Symposium*:

Por consiguiente cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo, mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella

¹ Cf. La noción de dialéctica está presente transversalmente en los libros centrales de la *República* de Platón, donde desde el libro V al VII, se representan sucesivamente las célebres imágenes del Sol, la línea dividida y la Caverna como soportes paradigmáticos del proceso dialéctico, en donde el alma se moviliza hacia el conocimiento de las realidades superiores del Ser.

² Un ejemplo ilustrativo del quehacer socrático se encuentra en el *Alcibiades I*, Diálogo platónico que consideramos auténtico para el caso, pues contiene un buen resumen del ideario político del autor de la *República*.

belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor (*ta erótica iénai*) o de ser conducido por otro (*hê up'allon agesthai*): empezando por las cosas bellas de aquí, y sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta (*ta kalá epitedeúmata*), y de las normas de conducta a los bellos conocimientos (*kai tón epitedeumoton epi tà kalá mathêmata*), y partiendo de éstos, terminar en aquel conocimiento que es conocimiento de no otra cosa, sino de aquella belleza absoluta (*toû kaloû máthema*), para que conozca al fin lo que es la belleza en sí (*aûto teleutôn o estí kalón*). *Sym* 211c; cf. autó to kalón, 211d3; en Platón, *Diálogos*, III, 1992, p.263- 264).

Este texto, reconocido como un resumen final de la iniciación en los misterios últimos del *eros*, según la enseñanza de Diotima a Sócrates, ilustra en un esquema sinóptico y sintético, la ascensión gradual del iniciado en la dialéctica de *eros*, donde va siendo inducido por su guía o maestro, desde los niveles sensibles del devenir a los planos inteligibles del Ser, asunto que corona el discurso de Sócrates en el *Symposium* de Platón. Preguntamos entonces: ¿Qué nos indica este lenguaje cifrado relacionado con la experiencia de la belleza? ¿Cuántos son los niveles de comprensión que se van sucediendo en el proceso descrito y cuáles son sus aspectos existenciales?

Revisaremos algunas respuestas posibles a estas preguntas, pero a la luz de los desarrollos filosóficos posteriores del neoplatónico Plotino (204-270 d. C), que en su primera *Enéada* nos muestra un itinerario interior de tipo, ético, estético y místico para abordar el proceso dialéctico. Debo decir que la noción de itinerario que aquí utilizo, alude a un panorama del desplazamiento del alma individual en el impulso amoroso, una que viaja en un transporte de especial movilidad psíquica, cuando avanza en la experiencia de la contemplación de la belleza de las formas inteligibles superiores. Pues la belleza es ante todo una experiencia humana, que surge como vivencia primaria del espíritu; por ello la respuesta emocional ante los objetos bellos, es asunto privilegiado para la especulación metafísica del neoplatonismo de Plotino, ya que funge como una plataforma de elevación anímica en el transcurso de la procesión contemplativa, que es inicialmente estética y finalmente mística.

Revisamos entonces los textos clave en donde el alejandrino responde a la difícil pregunta: ¿Qué es la belleza? Es en la *Enéada* (Plotino, *Enéadas, Sobre la Belleza*, I 6) (*peri tou kalou*), donde deja establecido

que la belleza de algo, es fundamentalmente una manifestación de *Formas*, *eidola* cuyo sentido primordial, manifiesto en el plano psíquico, se percibe como la presencia de un grado inteligible de 'participación en la Unidad' superior del ser, en sentido metafísico. Digamos entonces que el alma individual tiene, frente a la visión de algo bello, una experiencia básica de re-conocimiento, una *anámnesis* de la 'forma inteligible' anterior y que aparece inscrita en la figura sensible como el soporte formal del objeto material, siendo la figura única o *eidos* algo como el carácter psíquico del objeto bello. Por otra parte, la belleza de lo visto también se caracteriza por ser objeto de deseo (*Eros*), pues según el platonismo clásico, no hay amor posible sin su correlato de belleza, que se juzga siempre como un bien apetecible, aun cuando se manifieste como mera apariencia. En efecto, para esta tradición de comprensión, el espíritu deseante del sujeto surge espontáneamente ante la visión de lo bello; el amante o el enamorado normalmente experimenta ante la belleza de las formas de su ser amado, para descubrir posteriormente –sólo si se ha iniciado correctamente en la dialéctica- cuál es la fuente superior, invisible e inteligible de lo bello: esto es la Unidad primordial o el Uno- Bien. Así lo describe Plotino en su *Enéada* (Plotino, *Enéadas, Sobre el Amor*, III 5), en donde el *daimon eros*, mediador entre sujeto y objeto, o amante y amado, es pensado como un demonio intermediario, semejante a un ojo que ve, cuya visión sostenida en el objeto de deseo, es la instancia mediadora entre el amante y lo amado, como si fuera un puente que se sostiene en la fruición contemplativa de las cosas bellas (Plotino, *Enéadas*, II 5, 2; 19; 3, 27). Desde aquí queda bien establecido que la relación entre el deseo (*eros*) y la belleza es una relación entre un sujeto y objeto que produce una dinámica reveladora de otras dimensiones, siguiendo en esto la intensidad y la coherencia interna de la dialéctica platónica del amor.

La dialéctica como vía de elevación

Hay que recordar que la dialéctica platónica, como la hemos visto al menos desde *República*³ es entendida como la ciencia suprema de la verdad y como el arte mayor de los políticos; con un contenido superior de las Formas o Ideas que está reservado especialmente a la enseñanza integral de los filósofos guardianes, que son la raza de reyes gobernantes en la utópica ciudad justa o *Calípolis*. Y puesto que el conocimiento y el ejercicio continuado de la dialéctica permiten acceder a la comprensión superior de la realidad, que incluye el mundo de las

³ Cf. *República* 537c y ss. Cf. en Platón, *Diálogos*, IV, p. 376.

Ideas, pues la contemplación de estas formas inteligibles son las que permiten acceder a la visión sinóptica de la realidad, es decir una comprensión superior de la totalidad de lo Real. Por otro lado, en el *Symposium* platónico, el método dialéctico del eros es descrito claramente como una forma de elevación del espíritu, que va en relación directa con las perfecciones éticas del hombre sabio. Pues es de sobremanera, en el dominio de las pasiones y en el plano de los afectos, donde se aplica aquel saber que purifica el alma de la ignorancia. Como ejemplo de ello está la virtud central de la ‘templanza’ (*sōphrosyne*), que es relevante en la doctrina del amor platónico, pero que también es una virtud necesaria para la gobernabilidad en la utopía de Platón, pues:

Se extiende a la ciudad entera, produciendo el efecto de que canten lo mismo y al unísono los más débiles, los más fuertes y los medianeros, ya lo sean por su inteligencia si quieres, o por su fuerza si lo prefieres, o por su número o riquezas, o por algún otro factor semejante; de suerte que con toda corrección podríamos decir que la ‘templanza’ es esta concordia o armonía entre lo que por naturaleza es inferior y lo que es superior, sobre cuál de los dos debe gobernar así en la ciudad como en cada individuo (*Rep.* 432 a-b, Platón, *Diálogos*, IV, p. 223, énfasis agregado).

La dialéctica en Plotino

Siendo tan diversos los escenarios descritos para la experiencia y la virtud de la dialéctica, la teoría política en la *Politeia*, y la pedagogía del deseo en el Banquete - la del individuo particular en uno y la pedagogía política en el otro-, en ambos casos subsiste la idea central de que la dialéctica es un instrumento idóneo para ascender a la contemplación de realidades superiores o primeros principios. Y porque además no existe una misma forma de vida para todos los que son dialécticos, también por eso hay diversos caminos de acceso hacia la inteligencia de las Ideas, pues para Plotino la actividad de la dialéctica tiene una clara orientación superior. Así se pregunta y responde al inicio de la *Enéada* (Plotino, *Enéadas*, *Sobre la Dialéctica*, I.3):

¿Qué Arte, qué método, qué práctica, nos sube adonde debemos encaminarnos?, pues que la meta adonde debemos dirigirnos es el Bien y el principio supremo quede bien asentado como cosa convenida y con múltiples argumentos demostrada (Plotino, *Enéadas*, I. 3, 1).

Tenemos ante todo muy presente la serie de peldaños ascendentes señalados en nuestro texto inicial del *Banquete* (cf. *Sym.* 210^a, en Platón, *Diálogos*, III, p. 261), como ejemplo clave del ejercicio dialéctico de ascenso hacia lo inteligible. Por otra parte, es cierto que la experiencia dialéctica no tiene

una sola manera de persuadir al alma humana, pues para ser realmente eficaz con distintos tipos de individuos, el maestro o guía (*didaskalós*) debería considerar cada temperamento y fijarse especialmente en aquellos mejor preparados para la filosofía. Este problema lo encontramos planteado en la *Enéada* (Plotino, *Enéadas*, *Sobre la Dialéctica*, I.3), en donde Plotino desarrolla un argumento anagógico de estructuras semejantes, en base a tres tipos psicológicos innatos, como lo son el filósofo, el músico y el enamorado. Como es evidente, estas tres especies de almas siendo diversas, tienen en común una vocación ascensional “Pues las etapas del viaje son dos para todas” (Plotino, *Enéadas*, I.3, 1, 10). En efecto, el itinerario consta de dos etapas sucesivas: la primera que va de lo sensible a lo inteligible, y la segunda desde allí hacia la cima de lo inteligible. Queremos puntualizar desde ya que, después de alcanzar la última etapa de ascensión –se llame mística, de experiencia divina o de contacto con la Unidad Suprema–, le sucederá necesariamente un nuevo movimiento de retorno hacia el plano de lo múltiple, pues después de alcanzar la meta única de la contemplación superior, no restaría otra posibilidad que volver otra vez sobre los mismos pasos que han conducido por este camino vertical, ahora del ascenso al descenso, en una dinámica de ida y vuelta, que son como los desplazamientos propios del alma del filósofo o el dialéctico.

Es en este momento teórico, *post eventum mysticum*, lo que nos interesa reparar especialmente por su valor existencial, pues es en la bajada, al nivel antropológico del alma encarnada, lo que nos interesa como rendimiento ético o pragmático; puesto que luego de divisar las cimas del Ser acontece, como efecto reactivo natural, una bajada o *katábasis* causada por la necesidad natural e indefectible del descenso recursivo, que sucede necesariamente después de toda subida o *anábasis*. Este desplazamiento de la Inteligencia, hacia el alma humana, inmediatamente posterior a la cercanía o contacto con el Uno Bien, necesariamente corre en sentido inverso del primer movimiento ascendente, pues no hay espacio teórico posible ‘allende lo Uno’. Y dado que la meta de la especulación neoplatónica está ‘más allá del ser y de la esencia’, necesariamente el alma inteligente no puede sino retroceder sobre sus pasos y permanecer allí, en el más acá de un cierto nivel de dualidad inteligente, vale decir, en el plano de lo inteligible y de lo múltiple que es lo propio del nivel de la Inteligencia. No obstante, la tradición textual del platonismo insiste en que quien vuelve desde la experiencia de la contemplación de la verdad del Ser, ya no será el mismo hombre del inicio, pues el dialéctico se caracteriza por ser: “[...]”

quien es capaz de prescindir de los ojos y de los demás sentidos y marchar, acompañado de la verdad, hacia lo que es en sí” (Cf. *Rep.* 537d en Platón. *Diálogos IV*, p. 376, *Fedro*, 266b-d en Platón. *Diálogos III*, p. 385).

Segunda Parte. La experiencia dialéctica de San Agustín en las *Confesiones*

La literatura filosófica de inspiración cristiana, tiene en el libro autobiográfico, *Confesiones* de San Agustín, un momento claro de inflexión filosófica, que resulta clave dentro de su proceso espiritual, cito:

Ya había muerto mi adolescencia mala y nefanda. Me encaminaba a la juventud, y cuanto mayor era mi edad, tanto más torpe en vanidad me volvía. Pues no podía pensar en una sustancia más que bajo la forma de lo que se suele ver con estos ojos del cuerpo (Agustín, *Confesiones*, VII, 1).

Esta situación de inquietud juvenil de Agustín se describe en detalle en el libro VII, como un estado de crisis vocacional y de gran desorientación en que -semejante al alumno necio encadenado al inicio en la caverna platónica- gradualmente moverá su alma, desde un estado inicial de ignorancia o in-educación hacia una revelación progresiva de la verdad, relacionado en el texto de *Confesiones*, esta inseguridad existencial con la ausencia de ideas realmente claras y reveladoras del ser de las cosas que, en definitiva, a través de la lectura de los platónicos, activarán su pensamiento en la búsqueda espiritual del joven Agustín, pudiendo con esta filosofía dialéctica, asomarse más allá de la percepción que presenta la realidad bruta material y las bajas pasiones.

Así veremos que en las *Confesiones* se comienza a enfrentar el problema del conocimiento de la realidad espiritual, que con un fuerte realismo metodológico al inicio, que parece reducir todo lo pensable al nivel de comprensión sensualista. Ya desde lo personal biográfico se adjunta este dato inicial, para señalar como un punto cardinal de su entendimiento, dentro del proceso intelectual de su conversión, lo que se describe como un drama filosófico en los libros centrales de las *Confesiones* - que contienen aspectos culminantes desde el libro VII al IX-, en donde se mezclan de modo verosímil la búsqueda espiritual, declarada desde el inicio de las *Confesiones*, con su itinerario de maduración intelectual, que pasa por distintos momentos teóricos y dramas existenciales, sorteando los diversos niveles conducentes a la perfección de la vida religiosa, según lo que Agustín entiende por la perfecta fe cristiana.

En efecto, los libros VII, VIII y IX de las *Confesiones* describen con gran lujo de detalles el proceso de conversión de San Agustín, con una creciente intensidad de dramatismo y en un apasionado proceso vital donde se incluyen a sus amistades, amores, decepciones y giros de la existencia, jalonados por muertes vividas y simbólicas, en donde desde una visión sinóptica de la obra, nos queda claro que se relaciona concomitantemente con la experiencia interna señalada por la dialéctica platónica que, como método de elevación intelectual y espiritual, se encuentra providencialmente en las lecturas neoplatónicas. Este acontecimiento intelectual impulsará su posterior conversión, ya que tales argumentos serán de una influencia decisiva para madurar intelectualmente, en este proceso de iluminación espiritual que culmina con su bautismo en el 387.

Para fines narrativos este proceso religioso, de la fe que se pierde, se busca y encuentra, comienza a tomar cuerpo con el acercamiento al pensamiento platónico, pasando por dudas e incertidumbres y sus componentes existenciales, para culminar en la famosa escena del jardín de Milán, donde se leerá el texto decisivo (*Rom.* 13.13 cf. en Agustín, *Confesiones*, VIII, p. 231) para sellar su conversión a la vida de perfección cristiana, acontecimiento que tuvo lugar a sus 33 años, en el 386 d.C. Los símbolos abundan en este despliegue torrencial de pensamientos, pero siguiendo el hilo conductor de sus lecturas, queda meridianamente cuando acontece la revelación de la filosofía platónica; que se podría resumir como el reconocimiento racional del principio metafísico de lo divino, que es algo puramente espiritual e inteligible, y es ese descubrimiento de la razón platónica lo que le hace reconocer que “Esa luz estaba dentro y yo fuera” (Agustín, *Confesiones*, VII, 7, 11). Puesto que, en ese intenso diálogo confesional con Dios que son las *Confesiones*, que va del argumento a la plegaria arrepentida y de la alabanza a la acción de gracias como registros propios del tono intimista de San Agustín, entendemos que religiosamente se re-leen textos clave⁴ que marcarán momentos críticos de su proceso espiritual, pues confiesa que:

⁴ Existe aquí una alusión oculta a la noción estoica, que se encuentra en Cicerón, que propone entender a la religión humana como una acción de lectura o de ahí re-ligión como re-legere como una actividad del logos que recoge como en un haz, las percepciones múltiples y lo representa como un fardo de unidad entremedio de lo múltiple del devenir. No En tanto, la metáfora del mundo como un libro escrito por lo divino que hay en el cosmos es fundamental para el imaginario filosófico del estoicismo, pero también para la actividad filosófica en sí misma, que constantemente interactúa con los libros experimentándolos, subrayándolos o releýendolos. Dentro del proceso de conversión de Agustín es notable la puesta en escena en el jardín de Milán, que se rememora con un enigmático mensaje acústico del *tolle lege* (toma y lee) oído *in vicino domo* y que fue como la señal decisiva que intuye el santo para recoger ese libro y leer la ya famosa interpelación del apóstol San Pablo, a los cristianos que vivían en Roma (cf Biblia, Carta a los Romanos 13.13).

Primero quisiste mostrarme hasta que punto resistes a los soberbios y das la Gracia a los humildes... pues ...Me procuraste a través de un hombre henchido de orgullo desmedido, ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín (Agustín, *Confesiones*, VII, 9, 13).

Estos textos neoplatónicos serán una lectura fundamental de su filosofía, puesto que:

Amonestado por aquellos libros a volver a mí mismo, entré en lo más íntimo de mí, guiado por ti, y pude hacerlo porque tú te convertiste en mi auxilio. Entré y vi con el ojo de mi alma, o como quiera que fuese...una luz inmutable. Pues quién conoce la verdad conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad (Agustín, *Confesiones*, VII, 10, 16).

Advertimos aquí que la contemplación interna de tales ideas le permite consolidar elementos que se encontraban dispersos dentro de su búsqueda espiritual:

Entonces, leídos aquellos libros de los platónicos, después de haber sido amonestado por ellos a buscar la verdad incorpórea, percibí las cosas invisibles de ti, que se vuelven inteligibles a través de las creadas (Agustín, *Confesiones*, VII, 20, 26).

De tal modo tenemos indicios claros de la presencia y la apropiación creativa que se hizo de la dialéctica y la doctrina platónica de la imagen como mediadora de los mundos, y que como elemento teórico adaptado a la vida cristiana se incorporará al dispositivo propio del lenguaje místico y especulativo de Agustín.

No está demás subrayar que estas lecturas metafísicas, tanto platónicas como bíblicas, se presentan en el texto en una relación de continuidad y diferencia, culminando con una lectura vital de las cartas de San Pablo, que cataliza finalmente su impulso religioso de conversión. Esto lo vemos especialmente a lo largo del libro VIII de *Confesiones*, que contiene la escena clave de su proceso de conversión religiosa, que es cuando experimenta una súbita revelación re-ligiosa re-leyendo el famoso texto de *Romanos* 13.13, junto a la higuera del jardín de Milán. No obstante que esta escena se pudiera considerar como el episodio central de *Confesiones*, nos centramos ahora en el libro IX, donde revisaremos la descripción que se presenta de la célebre Visión en el puerto de Ostia, que además verifica la estrecha relación del autor con su piadosa madre Santa Mónica.

La Visión de Ostia (Agustín, *Confesiones*, Libro IX, X, 23 y ss.)

El contexto de este episodio se trata de que tanto Agustín, como su madre y su hermano, deciden

realizar el anhelado viaje de retorno a la patria en África, saliendo desde la ciudad de Roma para cruzar el mar Mediterráneo, desde el puerto de Ostia hasta su natal Tagaste. En este trance viajero la familia se alojará algunos días en el puerto de Ostia en una casa de huéspedes, donde acontece esta fugaz y extraordinaria experiencia dialógica entre Agustín y su madre, que los estudiosos consideran como momento clave del texto y de la vida misma de Agustín.

Para A. Mandouze, en su artículo sobre *El éxtasis de Ostia* (ref. citado en Velásquez, 1995, p. 315), existe una gran cantidad de comparaciones e intertextualidades posibles de determinar en este breve episodio, que ocupa algo menos de dos páginas. Allí se han podido contabilizar 14 referencias a las sagradas escrituras y cerca de 21 supuestas fuentes plotinianas o platónicas. Por cierto que esta escena se ha representado también en el arte religioso cristiano y medieval, donde abundan imágenes simbólicas fronterizas, tales como la disposición misma de Agustín y de su madre en aquel cordial diálogo:

[...] apoyados sobre el alféizar de una ventana, que daba al jardín interior de la casa donde nos hospedábamos [...] Conversábamos pues a solas, muy dulcemente, olvidados de lo pasado, elevándonos hacia lo que es antes... (y preguntándonos) como sería la vida eterna de los santos (Agustín, *Confesiones*, X, 23. 2005, p. 254).

Se trata entonces de una escenografía minimalista pero precisa, rodeada de circunstancias determinantes, como lo son el breve perfil biográfico de Santa Mónica y su posterior muerte repentina en las páginas siguientes. Entretanto, el sentido providencial de esta narrativa creyente, se enmarca de modo coherente en esta especie de remanso místico de la obra, ya que se alcanza en este lugar una especie de clímax existencial, toda vez que la dimensión temporal del diálogo roza los límites racionales ante la intuición poderosa, pero efímera, de la posibilidad de representarse la eternidad.

En efecto, en la gradualidad ascendente de la dialéctica conversacional, que se inicia en estrecha relación con la dimensión temporal contingente y su correlato espacial, se desvanece de modo repentino en los desplazamientos teóricos hacia la dimensión de lo sagrado, que se intuye como la vida santa y cuyas coordenadas metafísicas podemos comprenderlas como la experiencia de la eternidad y de lo infinito; ya que en la conversación en Ostia: "La visión debería ser la expresión de un sentimiento- necesariamente pasajero- de la dialéctica del tiempo y la eternidad, experimentada a

través de una intuición repentina de la vida eterna” (Velásquez, 1995, p. 315).

Así entonces la percepción de la eternidad se experimenta como un rayo de luz, repentino y fugaz, en medio de una cúspide intuitiva y volátil, ya que la idea surge como el fruto de un prolongado esfuerzo de preparación espiritual, cuya orientación ascética se corona con una experiencia de comprensión en conjunto de la realidad, donde se potencian los caminos entrelazados del amor materno y el amor divino.

Entretanto, lo medular en el diálogo en el puerto de Ostia es que trata de caracterizar como será la vida de los santos en el más allá de bienaventuranza, que se piensa como experimentando una sostenida visión beatífica, como correlato mismo de la salvación cristiana y cuyo contenido, rebosante de Sabiduría, se despliega junto a la vida divina en la contemplación. Por otro lado, en el contexto narrativo de esta visión sobrenatural, se opera con un cambio sutil en el registro poético de la escritura, que va desde lo simbólico instrumental a lo intuitivo final, cuando se alcanza el umbral mismo de la Sabiduría divina. Así las cosas, en un claro contraste con un lenguaje de carácter discursivo previo en el diálogo, se experimenta entre los videntes un giro lingüístico y metafísico, que se superpone al estilo racional anterior, de tipo literal u horizontal; ya que tal como cuando en el texto se introduce de repente el lenguaje de salmos y las alabanzas en medio de ciertas reflexiones filosóficas, la poética pastoril-mística, contrasta fuertemente con las abstracciones filosóficas de Platón.

Surgirán en este nivel limítrofe entre el tiempo y la eternidad interesantes metáforas recursivas sobre la nutrición y el alimento divino, para expresar de alguna manera en qué consiste la vida de los santos - que en clave cristiana católica podemos decir que también remiten a la dimensión sacramental del pensamiento religioso, presente por antonomasia en el ritual de la liturgia- de manera tal que el lenguaje de lo sagrado se revela aquí en medio de la mundanidad profana, como expresión fronteriza entre los objetos naturales, los símbolos sobrenaturales y las realidades últimas.

Estas circunstancias simbólicas del lenguaje de lo sagrado se potencian en la lengua culta de Agustín toda vez que la expresión latina *Sapientia* (sabiduría) contiene en su raíz etimológica una relación con el sentido del gusto, y por ende con el acto primordial de la alimentación y nutrición, como una base fundamental no solo de la vida orgánica, sino también de los rituales religiosos de todos los tiempos y que se encarna también en el misterio cristológico del ‘verbo que se hizo carne’.

Para reforzar estas proposiciones me permito citar algunos textos escogidos, que sirven de señales de orientación al largo y gradual proceso de transformación religiosa en Agustín:

Y descubrí que estaba lejos de ti, en la región de la semejanza, como si oyese tu voz desde lo alto, (diciendo) Soy alimento de grandes: crece y me comerás...pues tú no me mudarás en ti, como lo haces con el alimento de tu carne, sino que te mudarás en mí (Agustín, *Confesiones*, VII, 10,16).

De tal manera y como etapa superior del itinerario místico, es preciso que se realice un encuentro de contacto íntimo con lo divino, en el saber religioso de Cristo como *logos* cósmico, acontecimiento que se presenta semejante a un sacramento de pan divino.

Porque el Verbo se hizo carne, para que tu Sabiduría (*sapientia*) con la que creaste al Universo, fuera leche para nuestra infancia (Agustín, *Confesiones*, VII, 18, 24).

No obstante no siempre es posible sostener una experiencia estable de comunión con Dios, pues siempre después de elevarse hacia los altares supremos, se debe regresar al plano de lo profano, tal como se lamenta en este texto situado desde una dialéctica descendente:

Y volví a lo de siempre, no trayendo conmigo sino un amante recuerdo que me llevaba a desear un manjar como si lo hubiera olido, pero no pudiera comerlo (Agustín, *Confesiones*, VII, 17, 23).

Nos ha interesado aquí la relación simbólica entre la experiencia cristiana y sus imágenes sensibles nutricias, ya que la visión de comprensión de lo eterno producirá en el dialéctico, como efecto existencial, las virtudes verdaderas en virtud de la memoria gozosa de la abundancia del Padre: Así San Agustín describe su ánimo *post eventum mysticum*:

Anhelando la eternidad de tu paraíso, eternamente verde, en el monte de la leche, en tu monte, en el monte de la abundancia (Agustín, *Confesiones*, IX, 3, 5).

De tal suerte podemos constatar que la cúspide del ascenso dialéctico apunta a la región inteligible, donde mora la inteligencia del *logos* divino y que se expresa como:

La región de la abundancia sin defecto, donde eternamente apacientas a Israel con el pasto de la verdad. *Allí la vida es sabiduría* (Agustín, *Confesiones*, IX, 24).

El descubrimiento de lo perdurable y lo eterno indica la presencia en nosotros de la *Sapientia* como dimensión superior del ser, que siendo como un

origen pre-formativo de todas las cosas que son y que serán; se revela también como la fuente de la verdad eterna, que solo por un instante fugaz se puede contemplar. Esto se debe a que el entramado simbólico, que sostiene esta cumbre intencional de la mente o ‘del corazón que apenas la roza’, es algo necesariamente efímero. Y el efecto inmediatamente posterior a este esfuerzo especulativo, en parte racional y en parte intuitivo, es como vimos ya el movimiento inverso, que es necesariamente descendente hacia la dimensión corporal y de las imágenes sensibles, que se representan constantemente en nuestras expresiones verbales:

[...] regresando al estrépito de nuestra boca, donde comienza y termina la palabra (Agustín, *Confesiones*, IX, 24).

En este breve texto notamos como el lenguaje articulado en Agustín es señalado como imagen simbolizante que permite expresar “en un momento, por medio de los signos de las palabras, sabias doctrinas como es propio de un alma y una mente mutables” (Agustín, *Confesiones*, VII, 19, 25). La sabiduría eterna entonces puede apenas ser tocada (*attigimus*) en el transcurso del diálogo (*dum loquimur*), pero quedará el anhelo de lo contemplado que, al modo de un relámpago fugaz, se manifiesta repentinamente a la mente extática en sí misma.

De esta manera la dimensión de lo sagrado irrumpe en lo profano: súbitamente, en una intensa manifestación de la eternidad en el tiempo, o de lo infinito en el espacio, representando así el gran contraste entre la trascendencia de Dios y la dispersión angustiada de la experiencia humana en la naturaleza.

No obstante, en el grato ambiente de la breve conversación en Ostia Tiberina, se experimentó una contenta alegría, que deriva de la experiencia compartida de la fe religiosa y de la comprensión momentánea de una misma forma de trascendencia eterna, en una vivencia dialógica conjunta, donde la persona de Santa Mónica aporta con “caridad de madre y piedad cristiana”, propio de una mujer que se caracterizó por vivir ‘para la oración’ (Agustín, *Confesiones*, IX, 8,15). De tal suerte aquí se traspone y se transforma el método dialógico de raíz platónica, en una suerte de plegaria de alabanza en conjunto, en circunstancias tales que se representa un escenario posible de la trascendencia humana junto a la divina, y donde el sentido profético del tiempo,

extensivo como futuro-eterno, aparece coherente con la posterior y subsiguiente agonía final y posterior muerte de Santa Mónica, al final del libro IX. Aquí que se visualiza mediante una experiencia visionaria, lo que sería el misterio del porvenir de la vida de los salvos. De este modo el tiempo futuro del hombre se funde con la eternidad en este relato y demuestra de paso el anhelo superior del alma conversa a Dios, en la forma de un continuo deseo de pertenencia a lo divino.

Conclusión

En suma, la disposición literaria del episodio encadena, en un orden sucesivo, tanto al tiempo presente como a la eternidad infinita, enmarcado con imágenes simbólicas ascendentes y de creciente sofisticación, pasando gradualmente por delante ‘del jardín, la conversación, del cielo y sus estrellas’ en una línea de intensidad progresiva, hasta alcanzar con la punta del alma, la visión de la unidad original o lo manifestado como la sabiduría eterna de Dios. Se tiene a la vista entonces el objeto teórico final: la vida eterna, que es también la sabiduría divina en el horizonte de una vida que busca la salvación, con un corazón deseoso que ha reconocido su destino espiritual y que anhela su regreso al origen, tal como nos confiesa al inicio.

[...] porque nos hiciste para ti e inquieto estará nuestro corazón hasta que descanse en ti (Agustín, *Confesiones*, X, 1).

Referencias

- Agustín, San. (2005). *Confesiones* (Silvia Magnavacca, trad.). Buenos Aires, AR: Losada.
- Biblia de Jerusalem, (1975), Bilbao, ES; Desclée de Brouwer, S.A.
- Platón. (1990-2003). *Diálogos* (Vol. I, 1990, Vol. III, 1992, Vol. IV, 2003). Madrid, ES: Gredos.
- Plotino. (1982-1998). *Enéadas* (Jesús Igal, trad., Vol. I-III). Madrid, ES: Gredos.
- Velásquez, O. (1995). La “Visión de Ostia”: lo gradual y lo repentino. *Augustinus*, 40, 315-318.

Received on July 6, 2016.

Accepted on October 18, 2016.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.