



El *De utilitate credendi* y la teoría dialógica de san Agustín

Fernando Pascual, L.C.

Introducción

Esta obra, escrita hacia finales del año 391 o inicios de 392¹, responde a un deseo personal de san Agustín de Hipona: ofrecer sus palabras y su ayuda a Honorato, un amigo de juventud que sigue adherido a las ideas de los maniqueos desde que fue conducido hacia tal secta por el mismo Agustín. De modo explícito, al final del libro encontramos expresados los objetivos que Agustín albergaba en su corazón:

No he pretendido refutar con él [este libro] a los maniqueos ni ocuparme de esas imposturas, así como tampoco he pretendido exponerte altos conceptos de la fe católica, sino que he buscado, en lo que fuera posible, desvanecer la idea falsa sobre los verdaderos cristianos que amasaron contra nosotros con no menos torpeza que malicia, y a la vez despertar en ti inquietud por las cosas grandes y divinas (18,36)².

¹ Cf. A. PIERETTI, *Introduzione a SANT'AGOSTINO, Utilità del credere, Opere di sant'Agostino*, volume VI/1, Città Nuova, Roma 1995, 162.

² Para el texto castellano, *De la utilidad de creer*, sigo la traducción de un anónimo «padre agustino» recogida en el siguiente volumen: *Obras de San Agustín*, tomo IV, *Obras apologéticas*, BAC, Madrid 1956², 828-889 (en edición bilingüe). También he tenido presente la edición bilingüe (latín-italiano) de las obras de san Agustín citada an-

Vamos a analizar el escrito en su conjunto, no para ver todos los temas abordados, sino para evidenciar ideas y reflexiones que tocan lo que podríamos considerar la teoría dialógica de san Agustín, presente también en otros escritos agustinianos y que puede ser de interés para el mundo contemporáneo en sus elementos perennes³.

Antes de emprender el trabajo de análisis, es oportuno recordar que se han elaborado diversas teorías sobre cómo estaría dividida esta obra, que actualmente suele quedar organizada en 18 capítulos. Hay quienes la dividen en dos partes (capítulos 2-6, 7-18) y quienes la dividen en tres partes (capítulos 2-6, 7-13, 14-16, dejando como conclusión los capítulos 17-18)⁴.

1. Introducción y primera parte (capítulos 1-6)

En los momentos iniciales, Agustín expresa a Honorato su deseo de aclarar un punto terminológico importante: distinguir entre el ser hereje y el creer en lo que enseñan los herejes. Hereje, según el parecer de Agustín, es aquel que, «movido por ventajas temporales, sobre todo por ansias de honores y de mando, elabora doctrinas nuevas y falsas o les presta asentimiento». Lo segundo (creer lo que enseñan los herejes) es creer en hombres de ese tipo y engañarse «bajo una apariencia de verdad y de piedad» (1,1).

teriormente (*Opere di sant'Agostino*, volume VI/1, 170-241). Para evitar la proliferación de notas a pie de página, las referencias al escrito agustiniano (con dos dígitos, el primero para el capítulo y el segundo para el numeral) irán normalmente en el texto, entre paréntesis.

³ He analizado en otros artículos algunos textos de san Agustín que sirven para comprender su teoría dialógica y su modo de presentar la comunicación y la enseñanza entre los hombres: «Experiencia y autoridad en el *Contra académicos* de san Agustín», *Alpha Omega* 5 (2002), 159-185; «Comunicación y lenguaje en el *De magistro* de san Agustín», *Alpha Omega* 6 (2003), 37-57; «Una retórica para la eternidad: el libro IV del *De doctrina christiana* de san Agustín», *Alpha Omega* 8 (2005), 307-322; «“Empirismo retórico” en *La catequesis de los principiantes* de san Agustín», *Alpha Omega* 12 (2009), 57-80.

⁴ Cf. A. PIERETTI, *Introduzione*, 163-164. Pieretti hace suya la segunda división, en base tanto a los contenidos como a diversas fórmulas usadas por el mismo Agustín que muestran el tránsito de una parte a otra. En este trabajo seguiré la división tripartita, uniendo el capítulo 1 (introdutorio) a la primera parte, y los dos últimos capítulos a la tercera. Personalmente, creo que sólo el capítulo 18 sería conclusivo, mientras que el capítulo 17 pertenecería a la tercera parte, si se admite la división de Pieretti.

Tras esta aclaración, expone uno de los objetivos de la obra: «me siento obligado a descubrirte lo que yo pienso sobre el camino de hallar la verdad y de entrar en posesión de la misma: su amor prendió con fuerza en nosotros ya desde los albores de la adolescencia» (1,1). Hay quienes, por desgracia, no consiguen entrar por ese camino que lleva a la verdad, pues se aferran sólo a lo que perciben por los cinco sentidos y a las imágenes que quedan en su propio interior. Otros suponen haber encontrado la verdad (1,1), una suposición que obstaculiza enormemente la búsqueda, podemos añadir, pues no abre el apetito a nuevas búsquedas⁵.

Agustín desea y confía (desde su oración a Dios) que el escrito pueda ser de ayuda para Honorato y para quienes lo lean, y que no cree obstáculos respecto al objetivo que se propone alcanzar (1,1). Este deseo muestra el realismo agustiniano, que reconoce las dificultades de la comunicación y que ante las mismas recurre a Dios para que un escrito (como también una intervención oral) pueda llevar a frutos adecuados. En concreto, espera demostrar a su amigo que los ataques maniqueos contra quienes se someten a la autoridad de la fe obedecen a una «temeridad sacrílega» (1,2). Es aquí donde Agustín recuerda a su amigo por qué se hicieron maniqueos:

entramos en el círculo de los maniqueos y caímos en sus redes por esto: porque prometían, dejando a un lado el testimonio odioso de la autoridad, llevar hasta Dios, librándonos de todo error, y por un ejercicio estrictamente racional, a cuantos se pusieran sumisos en sus manos (1,2).

Este texto es sumamente interesante, porque muestra elementos centrales de la experiencia relacional humana en el ámbito del diálogo y la enseñanza. En primer lugar, está presente el deseo de encontrar la verdad respecto de uno de los temas más importantes, Dios. Junto al mismo, está la idea de evitar cualquier error (que aparta de la verdad). En tercer lugar, hay una promesa de un acceso relativamente fácil a la verdad a través de la ayuda de los maniqueos (que se autoconsideran

⁵ Veremos más adelante que tal suposición es vista como «opinar», que será contrapuesto al entender y al creer (cf. 11,23). Suponer que uno conoce la verdad sin conocerla es uno de los mayores males del alma, como subraya Platón en algunos de sus escritos. Podemos evocar, por ejemplo, la experiencia socrática narrada en diversos lugares de la *Apología*, así como un famoso pasaje de *Sofista* 229c, donde se alude a la peor forma de ignorancia: la de aquel que cree saber cuando no sabe nada.

poseedores del saber y capacitados para transmitirlo). En cuarto lugar, se prescinde en principio del «testimonio odioso de la autoridad», pero luego se exige al discípulo (oyente) que se ponga sumisamente en manos de los maniqueos (que entonces ocupan el lugar de maestros, es decir, de autoridades)⁶.

Agustín vuelve su mirada al propio pasado para reflexionar sobre su abandono de la fe católica y sobre los 9 años que perteneció a la secta maniquea. Se dejó seducir fácilmente por las promesas de los maniqueos desde la actitud interior de su alma, que ansiaba la verdad y estaba acostumbrada a las disputas por la formación recibida (1,2). No sólo eso, sino que llevó a Honorato, que todavía no era cristiano, a escuchar y a unirse a los maniqueos.

Había algo, empero, que impedía a Agustín el darse por completo a la secta, por lo que siempre permaneció como oyente. ¿De qué se trataba? El joven de Tagaste notaba que los maniqueos exhibían una elocuencia brillante a la hora de refutar a los demás, mientras que eran menos seguros sus discursos cuando exponían sus propias doctrinas (1,2). Este recuerdo expresa un hecho común entre los hombres: discutir y desmontar argumentos parece ser más fácil que ofrecer una buena exposición y defensa del propio punto de vista. A pesar de esta observación, Agustín se adhirió a los dogmas maniqueos, seguramente impelido por la necesidad (para seguir siendo parte del grupo), pero sin que llegase a ver en profundidad qué «verdades» estaba asumiendo (1,2).

En los momentos finales de la introducción, Agustín reprocha a los maniqueos su modo de censurar a los que se apartan de ellos: acusan a los ex-discípulos de haber dejado la luz. Agustín, por el contrario, sabe que dejó las tinieblas maniqueas precisamente porque anhelaba el encuentro con la luz. Además, insiste en la importancia de ofrecer argumentos positivos y no limitarse a los ataques y críticas a las ideas contrarias, lo cual facilita el camino hacia la verdad (1,3). Dicho lo anterior, sólo queda entrar en tema sin más preámbulos (1,3).

San Agustín empieza con una presentación del método seguido por los maniqueos en su sistema de ataque: explican de tal modo algunos pasajes del Antiguo Testamento que muchos inexpertos quedan escandalizados. En efecto, reconoce Agustín, algunos pasajes son difíciles, y su defensa resulta ardua por los misterios que encierran. Pero

⁶ Esta pretensión maniquea será criticada por Agustín en la tercera parte, especialmente en el capítulo 14.

ello no legitima el método seguido por los maniqueos, y hace falta desenmascarar sus errores (2,4).

Antes de hacerlo, Agustín ofrece a su antiguo amigo un gesto de sinceridad: «Dios, que conoce los arcanos de mi conciencia, es testigo de que no hay doblez en mis palabras» (2,4). Este gesto es importante, pues una condición básica para que pueda darse un auténtico diálogo entre los hombres consiste en esa empatía, esa actitud de acogida benévola de quien escucha hacia quien habla. A esa actitud debería corresponder la benevolencia de quien habla hacia quien escucha, y ya desde el inicio Agustín ha dado a entender su afecto personal hacia Honorato.

Añade, inmediatamente, que desea sólo exponer la verdad, «única cosa a la que desde hace tiempo tengo consagrada mi vida con la solitud que excede cuanto se puede pensar» (2,4). El afecto hacia su amigo y el amor a la verdad son elementos que caracterizan las palabras de Agustín. Pero su esperanza de lograr que los maniqueos alcancen la verdad no se basa solamente en eso, puesto que confía en el auxilio de Dios, que podrá limpiar los ojos del alma, heridos por aquellos errores del pasado que hacen difícil la contemplación⁷. Las palabras que cierran este párrafo son de gran belleza comunicativa: «No me abandonará, pues, el Señor si soy sincero, si me guía el deber, si amo la verdad, si cultivo la amistad, si es hondo mi temor de que llegues a errar» (2,4).

Con el terreno preparado a través de estas introducciones y reflexiones de tipo metodológico, es posible afrontar el tema de la interpretación del Antiguo Testamento. Agustín recuerda que existen cuatro modos de leerlo: la historia, la etiología, la analogía y la alegoría («secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam», 3,5). El uso de términos de procedencia griega encontraría su justificación en el hecho de ser palabras técnicas, ya de uso corriente; una sustitución de las mismas implicaría usar perífrasis complejas.

No es el caso de detenerse en contenidos teológicos de esta exposición, que presenta los caminos de comprensión de textos sagrados despreciados por los maniqueos precisamente por carecer de las

⁷ En el texto (2,4, cf. 13,29) se recurre a la comparación, ya usada, entre otros, por Platón en la famosa alegoría de la caverna (cf. *República* 514a-518b), de la dificultad que experimenta quien ha estado largo tiempo en la oscuridad y empieza a abrir los ojos hacia la luz.

herramientas aptas para acceder a los mismos. Entre líneas, Agustín no deja de avisar de que puede equivocarse, pero que su error no estaría causado por el orgullo o la altanería (3,5). La observación es importante, pues un comunicador, aunque esté convencido de lo que dice, no por ello está exento del peligro de apartarse de la verdad.

Otra idea importante expresada por Agustín en estos momentos se refiere a la decisión maniquea de excluir pasajes del Nuevo Testamento considerados como añadidos o interpolaciones, y a su rechazo de la autenticidad de los *Hechos de los Apóstoles*. En realidad, son tantos los elementos de analogía entre esta obra y otros libros que sí admiten los maniqueos, que su exclusión parece contradictoria (3,7).

Aquí se introduce una explicación, ofrecida no como los doctos, sino como se haría a un amigo, sobre tres posibles errores a la hora de leer un texto. Agustín los enumera en conjunto para luego tratar cada uno de ellos:

El primero consiste en tomar por verdadero lo que es falso, aunque el escritor no pretendiera dar lo falso por verdadero. El segundo, aunque menos difundido, no por ello menos perjudicial, consiste en que lo falso es tomado por verdadero, porque así lo hace también el autor del escrito. Cuando en la lectura se llegan a percibir verdades de que el autor no se percató, ocurre el tercer error (4,10).

Antes de ver la explicación sobre cada error, podemos observar que estamos ante un tema abordado en el mundo antiguo, especialmente por Platón⁸, y que muestra la relación problemática entre el escritor (y sus intenciones) y el lector (con sus actitudes y preparación propia). Quizá se podrían ampliar las posibilidades, pero Agustín sólo pone, como centro de atención, estas tres situaciones, consideradas, además, como erróneas (no sería erróneo el caso de quien desea transmitir una verdad con su escrito y lo logra en un lector concreto). ¿Cómo las presenta?

Respecto del primer error, acude como ejemplo a un texto de Virgilio sobre Radamanto: el lector llega a pensar que Radamanto es un ser real, y piensa también que Virgilio creía en la existencia de este personaje mítico. En este caso habría un doble error: asumir un dato

⁸ Cf. PLATÓN, *Fedro* 274b-278e, un diálogo que no sólo expone los límites de la escritura, sino también de otras formas de comunicación humana.

falso por verdadero, y asumir falsamente que el escritor también pensaba de la misma manera (4,10).

El segundo error es el de quien asimila un dato falso porque también el escritor defendía ese dato falso. El ejemplo que ilustra este caso es el de Lucrecio: tras la lectura de su escrito, uno llega a pensar que las almas están compuestas de átomos y que cuando llega la muerte los átomos se disuelven. Podríamos decir que entonces ha habido una buena comunicación y se ha llegado a la «sintonía» de contenidos, si bien este «éxito» del texto escrito es en el fondo un fracaso en cuanto que la sintonía no es respecto de verdades, sino de errores (4,10).

Para el tercer error Agustín recurre, como en los dos casos anteriores, a un ejemplo: una persona llega a pensar que para Epicuro el sumo bien radica en la virtud, pues en algunos textos del famoso filósofo griego se alaba la continencia. En este caso, la comunicación ha sido defectuosa, en cuanto que el pensamiento de Epicuro, que consideraba el placer como sumo bien, no habría sido comprendido de modo correcto; pero el resultado no es dañino, pues se termina por creer en algo bueno. Por eso concluye Agustín la presentación de este ejemplo con las siguientes palabras: «Esta manera de errar es humana, y muchas veces hasta ennoblece» (4,10)⁹. Es decir, lo importante consiste en avanzar hacia la verdad, incluso cuando uno lo consigue a través de alguna interferencia o «error» que precisamente por separar al lector de ideas equivocadas (defendidas por el escritor) le permite acoger en su alma un dato cierto y útil.

Es interesante notar que el segundo ejemplo aducido sobre este tercer error alude no a un texto escrito, sino a una imaginada declaración pública (ante numerosos oyentes) de un amigo ya mayor sobre sus preferencias por la edad infantil. Agustín podría interpretar tales preferencias como si su amigo amase la infancia por la inocencia y la ausencia de pasiones que caracterizan esa etapa de la vida, cuando quizá los motivos del amigo sean otros (porque, por ejemplo, de niño había tenido preferencias hacia la ociosidad o hacia los placeres del juego y de la comida). Podría incluso ocurrir, sigue el ejemplo imaginado, que el amigo fallezca sin que Agustín haya podido interrogarle sobre sus preferencias reales, por lo que resultaría imposible aclarar lo expresado por sus palabras. El error, en una situación así, no es censu-

⁹ Antes, en la simple enumeración de los tres errores, había dicho respecto de este: «Este tercero encierra no pocas ventajas; bien pensado, el fruto de la lectura es completo» (4,10).

rable. Más aún, el mismo juez de todo (es decir, Dios), seguramente elogiaría el pensamiento y la voluntad de Agustín por amar la inocencia y por haber pensado «bien de otro hombre en un caso dudoso» (4,10).

En otras palabras, las reflexiones ofrecidas sobre los diferentes «errores» que pueden darse a la hora de comprender un escrito (y la relación de sus contenidos con lo que realmente piensa el autor del mismo) valen para otras formas de comunicación, por ejemplo para la comunicación oral ante varias personas y, podríamos añadir yendo más allá de las ideas agustinianas, también para formas de comunicación personalizada (un diálogo entre dos individuos)¹⁰, pues el llegar a exponer claramente y de modo asequible el propio pensamiento no es fácil ni siempre se consigue de modo satisfactorio.

A raíz de lo que acaba de exponer, Agustín puede ahora explicar que existirían tres tipos diferentes de escritos, aunque en realidad lo que ofrece nuestro autor es una nueva tipología de relaciones diferentes entre escritor, escrito y lector. El primer caso sería el de un buen libro (se entiende, por estar bien escrito y por exponer ideas verdaderas) ante el cual un lector no llega a captar lo bueno contenido en ese libro. El segundo caso se daría cuando el libro es bueno y el lector lo capta¹¹. El tercer caso se daría cuando el lector llega a entender cosas mejores que las expresadas por el autor, «incluso en contra de lo que pretendía el autor» (5,11)¹².

¹⁰ Como en parte ya ha sido dicho, la famosa crítica a la escritura ofrecida hacia el final del *Fedro* platónico no se limita a mostrar las dificultades del texto escrito, sino también la problemática inherente a otras formas de comunicación oral, especialmente en el caso de los discursos públicos, y no habría que excluir dificultades cuando es posible una relación personalizada (entre dos personas que dialogan entre sí).

¹¹ Si he entendido bien a san Agustín, estaríamos ante el mismo tipo de escrito anterior, simplemente que el resultado de la lectura es positivo: el lector ha logrado acoger las buenas ideas transmitidas por el escritor. A ello alude el texto un poco más adelante, al decir que hay un tipo de escritos «excelentes y libres completamente de todo mal, a saber: aquellos que son buenos en sí y los lectores los toman siempre en ese mismo sentido» (5,11). En realidad, es muy difícil que todos los lectores, y siempre, capten de modo adecuado el contenido de un buen libro, y en parte Agustín es consciente de ello un poco más adelante, al hablar de las diferentes disposiciones de los lectores, como veremos en seguida.

¹² Este tercer caso, de nuevo, puede generar diversas interpretaciones. La primera aludiría a un buen escrito que genera mejores interpretaciones, pero me parece que Agustín no quiere dar a entender esto. La segunda se referiría a un mal escrito (un escrito que ofrece ideas erróneas) que genera en el alma del lector buenas ideas (de ahí el inciso agustiniano que acabamos de transcribir).

Con prontitud Agustín indica su modo de valorar estos tres escritos: no censura el primer tipo de escritos (seguramente porque la incompreensión por parte de un lector concreto no sería imputable a malicia por parte del escritor); no se preocupa del tercer tipo de escritos por un motivo que expone como opinión personal:

no hay que censurar al autor que sin culpa suya es interpretado mal, ni hay por qué sentir contrariedad de que en algún escrito vea el lector verdades que pasaron inadvertidas para el autor, porque de ello no se siguen perjuicios -ésa es mi opinión- para los que lo leen (5,11).

Nosotros podríamos añadir que tiene razón Agustín al indicar que el autor de un escrito no es siempre responsable de cualquier interpretación que pueda darse en el corazón de los lectores, pero podría serlo si por negligencia culpable no ha buscado una expresión adecuada según el tema tratado y según la mayoría (a todos es imposible) de los potenciales lectores. Por otro lado, quien escribe ideas erróneas con el deseo de inculcarlas en otros, merece una cierta reprobación, aunque luego, de modo «accidental» (el caso que contempla Agustín) un lector llegue a través del texto a adquirir en su alma verdades provechosas. En otras palabras, el que un mal texto no genere perjuicios en un lector particular no causa preocupación por ese resultado concreto, pero sí debería causarla en cuanto que el texto conserva su potencial dañino para otros lectores que lleguen a leer ese texto.

Volvamos al *De utilitate credendi*. Agustín profundiza en el tema de los buenos escritos que producen buenos resultados (el segundo tipo de escritos), pero precisa que hay algunas diferencias en las almas según éstas lleguen a tener sentimientos mejores o menos buenos. La situación ideal sería, entonces, la que se da cuando los sentimientos y pensamientos suscitados por la lectura «coinciden con los del autor del escrito y se ordenan a mejorar nuestra vida»; es entonces cuando «no queda reducto ninguno para el error» (5,11). Sin embargo, hay que reconocer que el pleno acuerdo entre autor y lector es difícil en los temas más oscuros. La dificultad se acrecienta si el autor está ausente o ya ha fallecido, pues entonces es imposible recurrir a él para presentarle nuestras preguntas. Entonces no serviría de mucho saber quién es

el autor, aunque ayuda tener por bueno «al autor que sintió preocupación por servir al género humano y a la posteridad» (5,11)¹³.

Con estas reflexiones es posible dirigirse a los maniqueos para preguntarles qué tipo de errores atribuyen a la Iglesia. Sea cual sea la respuesta que ofrezcan, Agustín se siente en grado de rebatirles y de mostrar que son ellos quienes se equivocan a la hora de criticar a los católicos sobre su modo de interpretar el Antiguo Testamento (5,12).

Es interesante ver cómo para el recién ordenado Agustín no sería difícil demostrar que los escritores de los libros sagrados eran hombres «grandes» y poseídos por Dios, y que actuaron por mandato divino. Pero para abordar tal tarea, a pesar de los pocos conocimientos que admite tener el mismo Agustín, hay que esperar la ocasión de encontrar «oídos y ánimos bien preparados» (5,12). Es decir, quien desea exponer un argumento determinado debe estar atento a las disposiciones de los interlocutores, pues de lo contrario un esfuerzo comunicativo concreto puede terminar en el más completo fracaso.

Las reflexiones conclusivas de esta parte tocan un punto de gran importancia comunicativa: para entender los escritos de un autor no tiene sentido recurrir a los enemigos de éste, sino a quienes han sido sus discípulos y han estudiado tales escritos. Dos ejemplos ilustran esta idea: el acceso a Aristóteles es adecuado desde quienes lo conocen bien, pero inadecuado desde sus enemigos; igualmente, la comprensión de los tratados geométricos de Arquímedes resulta posible si nos ayudamos de quienes los conocen bien, pero imposible si recurrimos a Epicuro, que tanto atacó las doctrinas matemáticas (6,13). Lo anterior se aplica a los escritos del Antiguo Testamento conservados por la Iglesia: sólo son comprensibles desde quienes dicen conocerlos bien y se declaran aptos para transmitirlos a sus discípulos (6,13). La actitud maniquea de despreciarlos y dejarlos de lado resulta, por lo tanto, inadecuada, y dificulta la comprensión necesaria para llegar a una decisión ponderada a la hora de aceptarlos o rechazarlos.

Agustín vuelve a repetir que es fácil probar cómo los libros del Antiguo Testamento contienen verdades saludables para el alma. Pero antes hay que extirpar (de Honorato) «los movimientos de aversión

¹³ Agustín aborda aquí ideas que también encontramos en Platón, por ejemplo cuando muestra la debilidad del escrito que no puede responder a nuestras preguntas porque su autor está ausente (cf., por ejemplo, *Fedro* 275de). Otra idea que también había estudiado Platón se refiere a la dificultad de ciertos temas, ante los cuales es mucho más difícil alcanzar un acuerdo, como por ejemplo cuando hablamos de la justicia o de la bondad (cf. *Fedro* 263a, 272d, 277de, 278a).

que tienes para esos autores; después que llegues a amarlos, siguiendo un camino que no sea la exposición de sus opiniones y escritos» (6,13). Un nuevo ejemplo ilustra esta idea: el estudio de Virgilio se hace mucho más fácil a través de quienes lo ensalzan por sus cualidades y lo explican con mayor entusiasmo. Si la benevolencia se convierte en una llave de acceso al saber de un gran escritor romano, deberíamos mostrar mayor benevolencia hacia los libros del Antiguo Testamento, en los que «una tradición tan antigua como constante nos asegura que habla en ellos el Espíritu Santo» (6,13).

A pesar de la acreditación que está detrás de estos libros, ha habido (y se supone que siguen habiendo) inteligencias bien dotadas de jóvenes, deseosas de la verdad, que han rechazado tales escritos, sin considerar quiénes los compusieron y quiénes los han conservado y explicado por tanto tiempo, y que se han adherido a las ideas de quienes los atacan como enemigos, dejándose arrastrar por promesas falsas hasta el punto de creer luego fábulas inauditas... (6,13).

2. Segunda parte (capítulos 7-13)

Si bien Agustín no da por terminado el tema, con el inicio del capítulo 7 se vislumbra un giro en la obra, puesto que indica que va a tratar el argumento propuesto: no se trata de descubrir la fe católica, sino de «enseñar a escudriñar sus grandes misterios a los que sienten inquietud por sus almas, haciéndoles concebir la esperanza de copiosos frutos divinos y de llegar a poseer la verdad» (7,14). Detrás de este objetivo se esconde un interés que acomuna a los que buscan la verdadera religión: suponer la inmortalidad del alma, o creer al menos que la verdadera religión podrá dar una buena prueba de tal inmortalidad. De este modo, el tema religioso se coloca en el contexto del tema del alma y de su destino eterno (inmortal), en conexión con el deseo de alcanzar la verdad y, en ella, la felicidad. La condición actual de nuestras almas, sumergidas muchas veces en el error, no hace fácil la búsqueda. Sólo si Honorato percibe que se encuentra en esta situación, es posible invitarle a emprender el camino en común: «entonces vamos juntos en busca de la verdad» (7,14).

El texto es hermoso, pues aborda temas fundamentales de toda existencia humana y se sitúa en un contexto dialógico de convivencia: no se trata de imponer ni de avasallar, sino de ir juntos hacia una meta que ambos desean. En cierto sentido, cualquier relación humana de ti-

po educativo necesita estos elementos (interés, empatía, capacidad de entendimiento). Se notan así elementos de continuidad respecto del Agustín que reflexionaba sobre ciertos aspectos del aprendizaje en el *De magistro*. Muy pronto se va a profundizar en un aspecto importante: el del prestigio, autoridad o credibilidad de algunos interlocutores.

El siguiente paso es, en cierto sentido, dialéctico. Agustín inventa una hipótesis para avanzar en su razonamiento: supone que ni Honorato ni él hubieran oído nunca hablar de religión, y que la religión (el tema religioso en general) se les presentase como algo nuevo, desconocido hasta entonces. En tal caso, lo primero que habría que hacer es buscar a quienes profesan una religión y, si hay varias religiones, se impone la tarea de discernir sobre si todas o algunas de ellas posean o no la verdad (7,15-16).

Una analogía ayuda a comprender la complejidad de la situación: en la sociedad muchos aprecian el valor de la elocuencia; empero, no todos llegan a dominar el argumento, y son pocos los que sobresalen a la hora de poner en práctica lo estudiado. ¿Se aplica esto al mundo de la religión? Agustín nota que el hecho de que sean muchos los que van a las iglesias no implica que no existan expertos (doctos) en los temas religiosos, a los cuales habría que recurrir como más competentes (como se recurre a los más cualificados en elocuencia si queremos progresar en tal argumento). Esta reflexión vale en la mayoría de los ámbitos sociales, especialmente en aquellos que más interesan: las artes liberales (a pesar de sus escasos beneficios), las riquezas y los honores, la salud, la felicidad; en todos ellos tenemos que reconocer que son pocos los que brillan, los que gozan de un saber superior al de la mayoría (7,16).

Con estas ideas se prepara el terreno al tema que va a ser centro de atención de los argumentos: existen entre los seres humanos «autoridades» reconocidas y aceptadas (desde la creencia personal) por la gente como una ayuda importante a la hora de conquistar conocimientos de interés.

De lo anterior se deduce que es incorrecto leer los libros sagrados sin una guía autorizada, y peor aún estudiarlos acompañados por los prejuicios de sus enemigos. Al contrario, como se hace en otros asuntos (por ejemplo, en los temas poéticos), hay que recurrir «a alguien que sea piadoso y docto a la vez, al menos con fama de tal, que con sus preceptos nos vuelva mejores y más instruidos» (7,17). Si no se

encuentra a alguien así, vale la pena entonces viajar, incluso fuera del propio país, al otro lado del mar (7,17)¹⁴.

Sería, por lo tanto, un grave error leer los libros sagrados sin una buena ayuda. Agustín, Honorato, y otros, no supieron en el pasado leer y analizar las Escrituras de modo correcto, y se dejaron escandalizar ante pasajes más difíciles, sin abrir los ojos a un dato incontestable: estaban juzgando los escritos de la religión más santa, la cual ya estaba difundida en todo el mundo (al menos, en el conocido en aquel tiempo histórico). Ante pasajes difíciles, lo correcto es indagar sobre su sentido «secreto» con la ayuda de los doctos, para así avanzar hacia una comprensión adecuada de los mismos (7,17).

Si se supera el error anterior, y si no existen obstáculos que impidan realmente ponerse en búsqueda de la verdad (7,18), hay que iniciar el camino de investigación. Lo primero que debe ser inquirido se refiere a cuál religión sea apta para purificar y renovar nuestras almas.

Puesto que la Iglesia católica es la que cuenta con más miembros, conviene empezar con ella¹⁵. Existen, sin embargo, muchos grupos cristianos que se consideran a sí mismos como católicos y que llaman a los demás herejes. Todos coinciden, a pesar de estas diferencias, en afirmar que hay sólo una Iglesia. Los que se adhieren a la Iglesia católica son más numerosos, mientras que entre los grupos heréticos existen nombres diferentes. Agustín decide con rapidez este punto, no para prejuzgar, sino para establecer un punto de partida válido, sin el cual la sucesiva investigación no podría proceder adecuadamente. El ideal es siempre el mismo: la verdad. Si no se encontrase en la Iglesia católica, habría que buscarla en otra parte (7,19).

Por las expresiones usadas al inicio del capítulo 8, san Agustín da a entender que considera terminado un filón de pensamientos, que serían suficientes para «ganar» en la disputa, y se dispone a exponer su

¹⁴ La búsqueda del «sabio», del conocedor, era también uno de los puntos focales del pensamiento platónico. Tal búsqueda requiere, desde luego, una capacidad para distinguir entre el verdadero conocedor y los que no poseen un saber específico, lo cual no es nada fácil, según explica Sócrates en el *Cármides*. Pero vale la pena cualquier esfuerzo en ese sentido, dentro o fuera de la propia patria, como indica Sócrates cuando se despide de sus amigos en el *Fedón* (78a). Esta temática se hará muy viva más adelante en *De utilitate credendi* (cf. 13,28), como veremos en su momento.

¹⁵ El motivo aducido por Agustín parece débil y puede ser criticado fácilmente. En el fondo del mismo, sin embargo, se supone que una religión consigue mayor aceptación por ofrecer elementos de verdad y porque existe un deseo generalizado de alcanzar tal verdad.

búsqueda personal de la verdadera religión. Tras el encuentro con un líder maniqueo (narrado también en las *Confesiones*)¹⁶, con el cual Agustín y sus compañeros esperaban encontrar respuestas a sus preguntas, y después del desenlace negativo de tal encuentro, Agustín emprendió su viaje hacia Italia con dudas sobre lo que tenía que retener y lo que tenía que dejar (8,20). Ya en tierras italianas, reflexionaba sobre el método a seguir para encontrar la anhelada verdad, y llegó a dudar que pudiera hallarla. Se acercó entonces a los académicos (los platónicos), pero no faltaban momentos de dudas y vacilaciones. La tensión interior crecía, hasta el punto que empezó a pensar que no se le ocultaba la verdad, sino el camino para llegar a ella (8,20).

En esta coyuntura, Agustín escuchaba y disputaba con Ambrosio. Cada vez estaba más lejos de los maniqueos, y deseaba leer aquellos textos del Antiguo Testamento hacia los que antaño experimentaba un sentimiento de aversión. Volvió a inscribirse como catecúmeno, y necesitaba rezar para que la Providencia le ayudase. Es aquí donde da a entender que sus disposiciones eran las adecuadas para ser instruido: «De haber habido alguien que me hubiera adoctrinado, en mí hubiera encontrado un discípulo muy a propósito y muy dócil entonces» (8,20). Agustín no duda en desear que también se den tales disposiciones en Honorato, es decir, que anhele superar las inquietudes de la propia alma. Entonces sería posible invitarle a «internarse» en la doctrina católica, que viene desde Cristo hasta nosotros a través de los apóstoles, es decir, a través de mediaciones humanas (8,20). En otras palabras, uno de los requisitos básicos para que un ser humano pueda acoger la ayuda de otros en el camino hacia la verdad radica en el reconocimiento del propio estado de duda o de ignorancia: quien piensa que ya posee la verdad (como vimos en 1,1) no puede acoger ninguna ayuda para acercarse a ella.

Queda en pie un problema sobre el que ya algo anticipó Agustín: hay que identificar quién sea el poseedor de la verdad, pues no es posible que todos la posean aunque muchos herejes lo pretendan. Además, quienes atacan a la Iglesia católica consideran equivocada la petición que ésta hace a los que acuden a ella de que empiecen a creer, mientras que los maniqueos, como vimos, no «imponen» a nadie el yugo de la fe, sino que ofrecen simplemente el horizonte de la ciencia (9,21, cf. lo que ya vimos en 1,2). Aunque los herejes consideren que

¹⁶ En esa obra se indica el nombre del famoso y muy «esperado» maniqueo, Fausto (cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones* V,6,10-7,12).

éste sería su punto fuerte, en realidad se equivocan; pretenden con este halago atraer a la gente, cuando en realidad las personas olvidan su situación concreta y su incapacidad para asimilar «alimentos» (argumentos) que sólo sirven a quienes gozan de salud. Por eso el párrafo concluye con una aseveración importante:

Es imposible encontrar la religión verdadera sin someterse al yugo pesado de una autoridad y sin una fe previa en aquellas verdades que más tarde se llegan a poseer y comprender, si nuestra conducta nos hace dignos de ello (9,21).

Entramos así en uno de los puntos centrales de la obra: la importancia de la fe (de una creencia inicial, a nivel humano) en el camino que acerca a los hombres hacia la verdad. Junto al tema de la fe, aparece el de la autoridad (*auctoritas*), entendida como aquella persona que, de alguna forma, es reconocida como portadora de verdades, como «sabia» respecto del argumento en cuestión. La situación se hace más compleja si, como imagina Agustín, Honorato pidiese algún razonamiento (motivo) para aceptar que el aprendizaje inicia desde la fe y no desde la razón... Por eso hay que ver si sea lícito ofrecer argumentos ante una pregunta parecida (9,22).

El razonamiento parte de una pregunta: ¿por qué no se debería creer, según Honorato? Contestaría: porque la credulidad (*credulitas*) le parece un defecto, algo afrentoso. Si la suspicacia, que lleva a admitir algo pero con dudas, es ya considerada un vicio, ¿cuánto más lo sería aceptar algo sin dudar, como ocurre en la credulidad! (9,22)

Agustín admite la imaginada distinción de su amigo entre credulidad y suspicacia, pero le ofrece otra: la distinción entre curioso (alguien que busca saber lo que no le corresponde) y estudioso (quien busca conocer aquello que le interesa). Reflexiona sobre la misma para realizar diversas precisiones, con las cuales esboza algunos tipos de curiosidad y de estudiosidad, y busca aplicar lo anterior al tema de la credulidad y de la suspicacia, que pueden darse respecto de cosas concretas o respecto al saber en general. Desde esta analogía, es posible evidenciar la gran diferencia que hay entre el crédulo y el creyente (9,22).

Con estas aclaraciones en la mano, Agustín puede abordar el punto que quiere ofrecer a su amigo: no habría ningún problema en creer en la religión si hemos dejado claro que una cosa es ser creyente y otra cosa es ser crédulo. No es correcto pensar que el creer se relaciona con

el ser crédulo como se relacionan entre sí la embriaguez y el ser borracho. De lo contrario, nadie podría tener ningún amigo. Honorato respondería, seguramente, que existen cosas en las que tenemos que creer, pero que en el tema religioso no podemos partir de la fe o creencia (10,23).

El siguiente paso parece extraño, e incluso puede ser visto como débil y criticable, pero tiene su sentido en el conjunto. Imaginemos que a Honorato se le dirige la siguiente pregunta: ¿qué es peor, dar la religión a alguien indigno, o creer en el contenido que ofrecen los que la enseñan?¹⁷ La única respuesta adecuada que podría dar Honorato es, según Agustín, la primera: lo peor es dar los «santos misterios» a alguien que no los merece (10,23). Quizá la estrategia seguida para llegar a esta respuesta no haya sido la mejor, pero en el texto sirve como trampolín para lo que realmente interesa a Agustín: ¿cómo saber si uno tiene buenas disposiciones? ¿No se da cierta creencia por parte de quien habla hacia quien escucha?

Entramos en un momento especialmente delicado a la hora de establecer relaciones humanas. El texto imagina el encuentro entre quien enseña religión y Honorato. Si hemos aceptado que las cosas santas no pueden ser dadas a las personas indignas, ¿cómo prueba Honorato que en él no existe engaño, que es un oyente digno de los asuntos religiosos? Después de ver su propia conciencia, puede expresar su sinceridad sólo a través de palabras, pues resulta imposible llegar a abrir de modo completo y perfecto las profundidades del propio espíritu a otro ser humano. Quien enseña puede acoger, desde la fe (creencia), esas palabras. ¿No sería, entonces, más razonable que también Honorato prestase fe a las palabras de su interlocutor, de forma que si tiene la verdad pueda beneficiarse con la misma? (10,23). En cierto sentido, se trata de una petición de reciprocidad: entre dos personas que dialogan no puede no existir una cierta creencia o aceptación mutua respecto de la honestidad y de las actitudes internas (esperamos que buenas) de cada una.

¹⁷ La alternativa que uno hubiera esperado es entre dar o no dar los misterios a quien es indigno. En el ejemplo aducido por Agustín, el segundo término de comparación se coloca en un ámbito diferente del primero, por lo que se trata de situaciones heterogéneas. En realidad, Agustín quiere dar a entender que un «profesor» (o cualquier persona que presenta un argumento) puede escoger a quién expone ciertas ideas, mientras que el dar asentimiento a quien enseña (a quien habla) es un acto que depende del oyente y según motivos (la veracidad del hablante, etc.) que veremos más adelante.

Sigue la presentación del encuentro imaginado con una serie de reflexiones sobre lo difícil que resulta el tema religioso para la gente. En efecto, son muchos los que no podrían comprender los razonamientos que sirven para acceder a la realidad divina. Si Honorato declarase que él sí tiene capacidad para comprender, su interlocutor estaría ante una nueva interpelación a creer sobre algo (las dotes intelectuales de Honorato) de lo cual no tiene ahora evidencia. Es decir, el enseñante «ya son dos veces que cree proposiciones tuyas sin tener de ellas certeza; tú, en cambio, ni por una sola vez crees en los consejos de orden religioso que él te propone» (10,24, Agustín interpela directamente a Honorato).

Aceptadas estas dos cualidades en Honorato (honestidad y nivel suficiente para entender argumentos respecto de la divinidad), ¿cómo actuar ante quienes no tienen un buen ingenio o, como diríamos hoy, ante quienes son intelectualmente menos agraciados? No debería ser negado el acceso a la religión a estas personas, pues no es correcto «el que se rechace o se desdeñe a nadie que arda en deseos de cosa tan importante» (10,24). De todos modos, tampoco podemos olvidar que para acceder a una verdad tan elevada, hace falta una serie de requisitos, de predisposiciones: tener un espíritu sencillo, purificarse, vivir de modo ordenado, acoger sencillamente ciertos preceptos importantes y necesarios (10,24).

Hay que afrontar, además, un hecho relevante: son muy pocos los que llegan a tener un conocimiento preciso sobre las propias fuerzas, sobre sus habilidades. Unos caen en el defecto de creerse incapaces, y necesitan ser animados en el camino de búsqueda; otros incurren en el exceso de pensar que pueden entenderlo todo, y hay que contenerlos para que no caigan en un precipicio¹⁸. Para todos, sea cual sea la situación en la que se encuentren, resulta provechoso seguir el camino más seguro; también para el mejor dotado de ingenio, que «sin la ayuda de Dios, no hace más que arrastrarse por el suelo» (10,24). Tal

¹⁸ Tocamos de nuevo un tema que reviste una especial importancia en el pensamiento platónico, según aparece por ejemplo en el ya citado *Cármides*: uno de los saberes más importantes es aquel que permite reconocer y distinguir entre lo que uno sabe y lo que uno no sabe. Sólo que el texto agustiniano nos pone ante un nuevo matiz: no basta con distinguir entre saberes e ignorancias, sino que hay que llegar a calibrar bien cuáles son las propias habilidades y los propios límites.

ayuda es ofrecida por Dios a quienes se preocupan por los demás, lo cual es un nuevo motivo para recorrer el camino sencillo de la fe¹⁹.

Tras haber presentado lo que se refiere a la creencia (fe) y su sentido, tocaría analizar los argumentos de quienes prometen guiar a sus oyentes precisamente desde la razón. Si bien parecería aceptable que acoger a quienes piden creer no es algo deshonesto, queda por ver si el seguir a hombres que dan razones sería algo digno de gloria. Para afrontar el tema, Agustín trae a la luz la distinción entre dos tipos de hombres religiosos: unos son los que han encontrado, y así viven dichosos; otros, en cambio, siguen en camino de búsqueda, en medio de grandes ansiedades, y «están muy bien orientados» (11,25). Junto a estos dos grupos de personas, encontramos tres grupos que merecen ser censurados: los sofistas o teóricos, que creen conocer la religión sin conocerla de hecho; los que reconocen su ignorancia en este tema, pero no ponen diligencia para conocer la religión; los que no la conocen ni desean conocerla (11,25). En seguida se volverá sobre estos cinco tipos de hombres, en el mismo capítulo 11.

En el alma, además, encontramos tres operaciones «que parecen ser cada una continuación de la otra, y que es conveniente discernir: entender, creer y opinar» (*intelligere, credere, opinari*, 11,25). La primera operación no yerra, la segunda puede equivocarse, pero la tercera está marcada por una imperfección intrínseca. Veamos con más detalle las diferencias entre estas tres operaciones.

Entender cosas grandes, honestas, incluso divinas, es la dicha mayor que pueda darse. Entender cosas sin valor no daña a las personas, a no ser que el estudio de las mismas robe tiempo para asuntos necesarios. En cuanto a entender cosas malas (por ejemplo, si uno comprende cómo matar a un enemigo sin ser capturado pero luego no lleva a cabo el asesinato) no habría perjuicio propio, si uno no desea ni lleva a cabo eso que ha entendido (11,25).

¿Qué decir respecto de la creencia y la opinión? Habría culpa si se cree «algo que va contra la excelencia divina y cuando con ligereza se cree algo que va contra la dignidad de algún hombre» (11,25). No habría culpa, en cambio, en creer cualquier otra cosa, siempre que uno sea consciente de que no sabe nada de la misma. Tras un ejemplo que

¹⁹ El final del capítulo 10 enumera dos situaciones en las que resultaría imposible vivir sin fe (sin creer): la amistad, y la confianza que dan los señores a sus esclavos. Agustín no desarrolla estas dos situaciones, por lo que simplemente aquí damos constancia de las mismas.

ilustra la situación de la creencia, Agustín concluye que «lo que comprendemos [entendemos] se lo debemos a la razón; lo que creemos, a la autoridad; lo que conjeturamos [opinamos], al error» (11,25). Sorprende la última aseveración, pero se explica en parte por el ejemplo usado anteriormente: si una persona llega a opinar algo sobre un hecho del pasado acerca del cual no es posible una información fidedigna por no existir documentos, su opinión versa sobre algo no alcanzable ni por el entendimiento (estamos en el ámbito de lo contingente, lo histórico) ni por autoridades que puedan dar luz sobre el hecho en concreto, lo cual es siempre error (en cuanto a la modalidad seguida, aunque, podemos añadir, *per accidens* lo opinado pueda coincidir con la realidad).

Entre entender, creer y opinar se dan relaciones y entrecruzamientos que vale la pena tener presentes: «todos los que entienden, creen también, y creen los que conjeturan [opinan]; pero no todo el que cree, entiende, y quien conjetura [opina], no comprende» (11,25). Por lo mismo, y con la mirada puesta en los grupos de personas antes considerados, Agustín puede decir que el primero (incluye a los que entienden cosas elevadas en temas de religión) también cree; el segundo grupo (aquellos que buscan la verdad que aman) también vive en actitud de creer a la autoridad; el tercero (los que creen conocer la religión sin conocerla) incurre en una credulidad reprochable; el cuarto y el quinto grupo (no creen en nada y buscan sin esperanza de encontrar, o simplemente han dejado de buscar), según se intuye, también son reprochables.

Para concluir estas ideas, y como preparación a lo que sigue, Agustín indica cuáles son los dos tipos de enemigos de la verdad: «los que impugnan la ciencia y no la fe; los que atacan una y otra» (11,25). Sobre todo, merecen ser confutados quienes afirman que sólo debe creerse lo que se sabe, pues en realidad hay muchas cosas que creemos sin saber, basados en alguna autoridad, lo cual resulta algo manifiesto si analizamos la vida social (como se ve en seguida, en el siguiente capítulo de nuestra obra).

En efecto, si se afirma que sólo puede ser creído lo que se sabe, surgen un sinnúmero de problemas sociales. Los hijos, por ejemplo, no tienen certeza de que sus padres lo sean realmente, pero lo creen, y les ofrecen sus cuidados basados en esa creencia; pero dejarían de ayudar si su creencia es criticada como fatua, lo cual implicaría un enorme daño a toda la sociedad (12,26).

Miremos ahora a la religión. Agustín defiende decididamente que no hay que seguir a los que prohíben creer y prometen razones. Recuerda un dato fácilmente constatable: entre los hombres unos son sabios y otros necios. Sabios son aquellos «en quienes hay una idea de Dios y del hombre bien formada, teniendo en cuenta la capacidad humana, y en quienes la vida y las costumbres responden a esa idea» (12,27). Los demás son considerados necios por san Agustín, «sean doctos o ignorantes, recomendables o no por su modo de vida» (12,27). Desde esta distinción, el texto evidencia que todos ven claramente «que es mejor y más saludable obedecer los dictados de los prudentes que no ordenar la vida según el juicio propio» (12,27, formulado como pregunta retórica). La idea que avala la afirmación anterior, en cierto modo ya presente en Platón y en Aristóteles²⁰, es sencilla: como no todos somos sabios, y como sólo el sabio es «perfecto» (en el ámbito de sus conocimientos), se hace necesario, para actuar bien en aquellos sectores de la vida en los que no tenemos conocimientos adecuados, someternos al juicio del sabio, lo cual sólo es posible desde una actitud de creencia (de fe). Si lo anterior es válido en un sinfín de asuntos humanos (son enumerados los siguientes: comercio, cultivo de la tierra, elección de esposa, educación de los hijos, administración de los bienes familiares), que son más fáciles de comprender que los asuntos divinos, se aplica de modo especial para el ámbito religioso, en el que necesitamos la ayuda de los sabios si queremos salir del estado de ignorancia (12,27).

Entonces surge el problema que ya habíamos vislumbrado anteriormente: ¿cómo el necio puede llegar a dar con el sabio? El problema es más grave por el hecho de que la mayoría de los hombres, si bien de modo indirecto, se autodeclaran sabios²¹; y porque encontramos discordancias muy marcadas entre lo que unos y otros defienden, por lo que o ninguno tiene la verdad o sólo uno será realmente sabio (13,28). ¿Cómo actuar? La sabiduría quizá se podría hacer manifiesta a través de algunas señales exteriores, pero ¿cuáles? No estamos ante una realidad estudiable como los objetos sensibles (oro, plata), que en seguida son conocidos a través de la vista. La sabiduría «no se puede ver con los ojos del alma si no se la posee» (13,28), y sólo quien posee

²⁰ Cf. PLATÓN, *Teeteto* 170a-179b; ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* II 4, 1105a17-b18.

²¹ Un poco más adelante se reconoce que muchos desean ser tenidos por sabios, pero resulta difícil reconocer si realmente lo son (cf. 15,33).

la sabiduría tiene disposiciones adecuadas para identificarla. El necio, ¿qué puede hacer? La conclusión de Agustín es obvia: «no hay quien, siendo necio, pueda, mientras lo siga siendo, encontrar de una manera segura al sabio para librarse, obediéndole, del gran mal que es la necesidad» (13,28).

Frente a una situación aparentemente sin salida, Agustín recurre simplemente a Dios como interlocutor: puesto que hablamos de religión, sólo Él puede dar la respuesta al problema apenas planteado. En cambio, si no creemos «en su existencia y en su eficiencia para ayudar a la mente humana, no debemos lógicamente buscar la religión verdadera» (13,29). Podemos decirlo con otras palabras: si no reconocemos que Dios existe, el problema religioso quedaría anulado, pues no habría quien pudiera afrontarlo con esperanzas de alcanzar una respuesta.

3. Tercera parte y conclusión (capítulos 14-18)

En realidad, la búsqueda de una respuesta al tema religioso supone la aceptación de la existencia de Dios y exige involucrarse plenamente en el camino investigativo. ¿Qué ocurriría si imaginásemos el encuentro del objeto buscado? Agustín usa el símil de una luz amada por los ojos, pero difícil de acoger si uno se encuentra afectado por haber estado por largo tiempo en la oscuridad²². Usa también otras dos comparaciones: la del convaleciente, al que se le pide sobriedad para no recaer en la enfermedad; la del enfermo, al que se le pide que coma para salir de la enfermedad. Si estos hombres obedecen desde su creencia (fe) en nosotros, respecto de un tema como la salud (que no determina la situación eterna del ser humano), con mucha más razón quienes abordan el tema religioso deberían abrirse a la fe.

Las líneas que siguen hacen más concreto el debate con los maniqueos y otros grupos heréticos, con el deseo de dejar en claro lo absurdo que es pedir a los otros que no crean en nada, pues de este modo uno no admitiría que exista ninguna religión verdadera y, por lo tanto, no la buscaría ni acudiría a quien promete (desde razones) mostrar que «su» religión (la defendida por cada una de las sectas) sí sería verdadera (14,30).

²² La imagen del ojo debilitado ya había sido usada por nuestro autor en 2,4, como vimos en su momento.

Lo paradójico de algunos herejes es que «fuerzan» a otros a creer en Cristo. Agustín se dirige a Honorato para preguntarle: «¿por qué deseas, por qué pones tanto empeño en que crea sin razón para así lograr más fácilmente ganarme con tus razones?» (14,31). El camino que lleva a la fe implica «creer sin razones cuando aun no estamos en condición de aprehenderlas, y preparar el espíritu por medio de la fe misma para recibir la semilla de la verdad», algo que no sólo es saludable, sino «necesario para que las almas enfermas puedan recobrar la salud» (14,31). En realidad, el acto de creer se basa en algunas «razones» que permiten dar el asentimiento a algo o a alguien.

San Agustín lo explica desde sus convicciones personales. Cree en Cristo y acepta «como verdadero todo lo que Cristo ha dicho, aunque no haya razón que lo apoye» (14,31). Pero él, como tantos otros, no ha visto a Cristo. ¿En qué testimonio basa su fe? Agustín responde: me apoyo únicamente en el testimonio humano que viene desde «la opinión robusta y la voz solemne de los pueblos y de las naciones que por todas partes han abrazado los misterios de la Iglesia católica» (14,31). Son estos testigos quienes tienen más autoridad a la hora de hablar de Cristo y de su mensaje, porque la doctrina de los católicos se basa «en la difusión, en el consentimiento y en la antigüedad» (14,31). En cambio, y Agustín se dirige a los maniqueos, vosotros «sois tan escasos, tan sediciosos y tan sin tradición, que nadie duda de vuestra falta de autoridad» (14,31). De esta manera, el texto focaliza la atención sobre el tema de la autoridad y sobre su fundamento, un tema que resulta central a la hora de explicar por qué creemos (nos fiamos) más de algunos seres humanos y menos de otros.

Honorato podría replicar y pedir a Agustín que primero crea a los pueblos que le invitan a creer en Cristo, y que luego aprenda la doctrina cristiana de los maniqueos. Agustín respondería que si aquellos (la muchedumbre de católicos) no fueran capaces de ofrecer una doctrina válida, entonces él dejaría de creer en Cristo (14,31). El punto es importante, pues en estos momentos del *De utilitate credendi* se busca dejar bien claro que hay una estrecha unión entre la fe en Cristo y su doctrina, tal y como la enseñan los católicos. Además, si uno ha llegado a creer en Cristo desde la comunidad católica, y esta comunidad defiende que los maniqueos son herejes, ¿por qué no creerla también en este juicio de valor? Honorato dirá que los católicos mienten al condenar a los maniqueos, pero entonces, ¿por qué uno debe aceptar a los católicos cuando hablan de Cristo, a quien no han visto, y no acep-

tarlos cuando hablan de Honorato (y de los maniqueos), a quienes ni siquiera quieren ver, pero, se intuye, ¿sí han visto? Siguen otros momentos de discusión imaginaria, que buscan simplemente mostrar las contradicciones y debilidades de los maniqueos, que prometen dar razones pero piden una fe previa sin que tengan los «méritos» o cualidades (la autoridad) necesarias para pedirla (14,31).

Agustín vuelve la mirada a los paganos, que se caracterizan por no creer en Cristo (y los maniqueos se convertirían en paganos si partiesen de una actitud de ausencia de fe en Cristo), por lo cual son coherentes consigo mismos. Por eso se explica por qué Cristo pedía la fe a la gente, desde los numerosos milagros (signos) realizados por Él. Como traía la medicina que nos curaba de nuestra corrupción, «con milagros se ganó la autoridad, con la autoridad mereció la fe, con la fe congregó las muchedumbres, con las muchedumbres ganó la antigüedad, con la antigüedad robusteció la religión» (14,32). Esta religión, concluye el párrafo, no ha sido destruida ni por las novedades de los herejes ni por ataques violentos que vienen de los errores que han enraizado, desde hace tiempo, en los pueblos.

La marcha de los argumentos permiten a Agustín dirigirse, con el corazón en la mano, a su amigo para suplicarle que rece a Dios para que le libre de un mal muy grande, el error²³, siempre que siga deseando sinceramente alcanzar la vida feliz (*beata vita*, 15,33), lo cual resulta más fácil si uno intenta vivir los mandamientos divinos según los recoge la Iglesia católica. Sólo si poseemos a Dios, que es la verdad, podemos llegar a ser sabios, y esto implica esforzarse por imitar a Dios²⁴. Quien no llega a ser sabio, a imitar a Dios, puede acercarse al modelo más cercano, a quien sí es sabio. Además, los cristianos sabe-

²³ La huida del error ha ido apareciendo en diversos momentos, por ejemplo en 1,2 y en 2,4. Sólo si superamos los graves daños de quien vive equivocado podremos acceder a la felicidad. Recordemos, como en cierto modo tiene presente san Agustín, y como ya había indicado Platón, que uno de los mayores errores es creer saber cuando no se sabe, es decir, considerarse poseedores de un conocimiento que realmente no se posee (cf., entre los muchos textos platónicos que podrían ser citados, *Leyes* 732ab, donde se invita a superar ese error y a confiar en quienes puedan guiarnos hacia la verdad).

²⁴ El tema de la imitación de Dios, en la medida en que es posible para los seres humanos, aparece en un famoso pasaje de Platón (en *Teeteto* 176ab) que fue recogido en parte por autores de lo que hoy conocemos como neoplatonismo (por ejemplo, por Plotino, como puede verse en *Enéadas* I 2,2).

mos que el Hijo asumió la forma de hombre para acercarse a nosotros, por lo que el acceso al mundo divino resulta mucho más fácil²⁵.

Hablar de Cristo significa hablar de «la autoridad más saludable» (16,34)²⁶. Nosotros, según nuestras fuerzas actuales, no llegamos a abarcar la esencia de las cosas (no «entendemos» como desearíamos), y no tendríamos esperanzas en la temática religiosa si la providencia no interviniese en los asuntos humanos. Pero contamos, por un lado, con la belleza de las cosas que vemos en este mundo; por otro, con un cierto «sentido interior», que nos lleva «a buscar a Dios y a servirle pública y privadamente» (16,34). Por eso hemos de nutrir confianza en que Dios mismo «ha instituido una autoridad que nos sirva como de escalón para elevarnos hasta Él» (16,34). Tal autoridad influye en nosotros y queda confirmada de dos modos: por los milagros y por la multitud de quienes la aceptan.

Para el sabio no son necesarios, en sentido estricto, estos dos modos. Pero si lo que nos interesa es poseer la verdad para llegar a ser sabios hemos de recordar que tal posesión resulta inaccesible para el espíritu que vive mancillado. De ahí que sea necesario un camino de purificación que nos separe de cualquier amor que no sea puro, que nos lleve al amor a Dios y al amor del alma²⁷.

Agustín ofrece algunas reflexiones y una definición sobre los milagros y su sentido (pues hay milagros que se limitarían a causar admiración, mientras que otros llevan a la gratitud por haber producido un beneficio concreto), y enumera algunos de los muchos milagros narrados por los evangelios. Todos ellos mostraban la autoridad de Dios y atraían a los hombres hacia tal autoridad. Surge entonces la pregunta que podría formular Honorato: ¿por qué ahora no hay milagros? Porque si dejasen de ser extraordinarios, no impresionarían, responde

²⁵ Agustín resume los principales misterios de la vida de Cristo en dos densas formulaciones que expresan el acercamiento de Dios al hombre: «Cristo, con su nacimiento admirable y su vida laboriosa, ganó nuestro amor; y [con] su muerte y su resurrección dispuso nuestro temor» (15,33).

²⁶ Agustín ya había declarado, en *De magistro* (8,21) que la única autoridad indiscutible es la que viene de Dios. Una idea parecida, tras aludir al descenso de Dios en nuestro mundo, se encuentra en *Contra academicos* (3,19,42-3,20,43).

²⁷ La purificación es un requisito necesario en el camino intelectual, como había sido ya entrevisto por Platón al hablar del trabajo filosófico por separar el alma del cuerpo (en el *Fedón*), y al defender claramente la purificación como separación de lo mejor respecto de lo peor (cf. *Sofista* 226e-230e). También Plotino aborda el tema de la purificación como camino para alcanzar el saber, especialmente en el famoso tratado I 6 de las *Enéadas*.

Agustín. En cambio, fueron realizados en su tiempo «para con ellos reunir primero y propagar después la multitud de los creyentes y para que la autoridad resultara beneficiosa a las costumbres» (16,34)²⁸.

Queda por evidenciar la situación en la que viven los hombres, rodeados por malas costumbres que son fácilmente condenables pero difíciles de superar o cambiar. Aunque resulta arduo llegar a vivir de modo virtuoso, según ideales elevados, existe un consenso generalizado en muchos pueblos a la hora de reconocer el valor de virtudes como la continencia, la paciencia, la liberalidad, etc. (17,35). Una vida de este estilo ha sido realizada por quien, según la providencia divina, ha venido al mundo: por Cristo en su vida humana y en su doctrina; y también se encuentra en los apóstoles, en los mártires, en los milagros de los santos.

Ante este panorama, vale la pena dar el paso para acoger la autoridad de la Iglesia. En cambio, rechazar este paso implica impiedad o arrogancia, pues no existe «otro camino que lleve a la sabiduría y a la salvación que la preparación de la razón por medio de la fe» (17,35). Es decir, puesto que estamos ante una autoridad muy bien garantizada, y si toda disciplina «exige para ser asimilada un maestro que la aclare», sería una temeridad muy grande «rehusar conocer los libros de los divinos misterios de sus propios intérpretes» (17,35), y rechazarlos sin haberlos estudiado de modo adecuado.

La obra concluye con una exhortación dirigida a Honorato. Espera que la razón o los ruegos de Agustín hayan movido el alma de su amigo, y que si siente inquietud por él mismo, preste entonces atención a Agustín «y que [te] fijas con fe piadosa, con esperanza alegre y con caridad sencilla en los buenos maestros del cristianismo católico» (18,36).

Además de invitar a su amigo a rezar y a pedir ayuda a Dios, le exhorta a dejar a los «infelices charlatanes» (18,36) que siempre buscan la causa del mal y terminan por encontrarse con el mismo mal. Recuerda, en ese sentido, la diferencia que existe entre el «letárgico», que no daña a nadie, y el «frenético», que puede dañar a los sanos. Aprovecha estas alusiones contra los maniqueos para criticar sus ideas sobre Dios y sobre el mal, así como el modo de leer el Antiguo Tes-

²⁸ Recordemos que, según Pieretti, con las palabras apenas transcritas finalizaría la tercera parte y daría inicio la conclusión. En realidad, el texto no ofrece una transición muy clara, por lo que el capítulo 17 podría incluirse también en la tercera parte, como ya dije al inicio de este trabajo.

tamento (idea aparecida en los momentos iniciales del *De utilitate credendi*), que les lleva a atacar doctrinas que no son católicas pero que ellos piensan son defendidas por los católicos.

Es interesante notar que Agustín conserva la parte de verdad que aprendió de los maniqueos, «pero lo que he encontrado falso lo rechazo» (18,36). De este modo, da a entender que condenar los errores de un grupo no significa olvidar los aciertos, lo cual es un signo de lealtad y de apertura de mente. Al mismo tiempo, reconoce las muchas doctrinas aprendidas en la Iglesia católica, especialmente sobre la espiritualidad de Dios, con las cuales pudo superar los ardides de los maniqueos. También la Iglesia ofrece respuestas satisfactorias al problema del mal, con razones que llevan al asentimiento, y eso es algo asequible a Honorato y a otros, «siempre que al buen natural acompañen cierto grado de piedad y de tranquilidad de espíritu, indispensables para llegar a comprender, siquiera en parte, cosas tan grandes» (18,36).

Agustín se da cuenta de que ya ha alargado demasiado el discurso y desea terminar su escrito. En las últimas líneas indica que no ha buscado refutar a los maniqueos, ni exponer los contenidos de la fe, como ya anticipamos al inicio, sino quitar prejuicios hacia los verdaderos cristianos y disponer el alma de su oyente hacia las cosas divinas. Las últimas palabras abren un espacio a una posible continuación del diálogo: «Cuando sea mayor la calma en tu espíritu, acaso emprenda la exposición de esos otros temas» (18,36).

4. Algunas reflexiones conclusivas

Establecer una relación educativa fecunda, es decir, capaz de conducir hacia la verdad, es uno de los grandes retos del diálogo y de cualquier otra modalidad comunicativa entre los seres humanos. El *De utilitate credendi* ofrece, como ha sido mostrado a lo largo de estos análisis, reflexiones importantes sobre el tema. Intentemos ahora resumirlas y articularlas en algunas de sus líneas básicas.

Para que dos o más personas inicien una relación comunicativa, sea a través de la palabra oral, sea a través de un escrito, se requiere un deseo profundo de mirar hacia la verdad. Alcanzar la verdad sobre un tema concreto es el objetivo que se propone quien habla (quien busca enseñar, quien escribe, el emisor) y quien escucha (quien busca

aprender, quien lee, el receptor)²⁹. Sólo cuando existe un interés hacia la verdad tiene sentido la relación dialógica en sus diversas modalidades y con sus riesgos inevitables, pues muchas veces la comunicación no produce los resultados esperados, si es que no llega a originar efectos diferentes de los que se proponían tanto el emisor como el receptor.

El amor hacia la verdad necesita estar acompañado por actitudes interiores de acogida y de benevolencia mutua. Quien habla acoge al oyente (o al lector, si bien existe una mayor lejanía entre escritor y lector) en cuanto supone en éste buena voluntad, un deseo de aprender, y ciertas aptitudes para comprender los contenidos que se le ofrecen. Quien escucha acoge al hablante (o al que escribe, aunque haya muerto o viva lejos) en cuanto se fía de sus conocimientos y supone su buena voluntad (su deseo de ofrecer verdades, su honestidad para evitar mentiras o engaños).

Existe el peligro, y san Agustín construye buena parte de sus argumentos para afrontarlo, de que algunos prejuicios alteren o imposibiliten la comunicación. Por lo mismo, hace falta un trabajo sereno de «desmontaje» de todo aquello que pueda ser obstáculo, sea a nivel intelectual (los prejuicios), sea a nivel afectivo (desconfianza o acusaciones contra la persona del emisor) de forma que el receptor alcance las mejores disposiciones, sobre todo respecto de temas de tanta importancia como los que se refieren al alma, a la felicidad, a la religión, a Dios.

Además de extirpar prejuicios, el receptor tiene que alcanzar una cierta paz interior, un aplacamiento de deseos que dispersan o impiden comprender, lo cual requiere, según una observación que nace de la propia experiencia personal de Agustín, la ayuda de Dios, al que se recurre desde la oración para conseguir la pureza necesaria a la hora de emprender un camino intelectual, especialmente difícil por nuestra condición de seres heridos por el pecado y expuestos al riesgo de errores y engaños de mayor o menor gravedad (errores y engaños que pueden producirse incluso en quien tiene buena voluntad).

²⁹ Si bien la terminología de algunas teorías de la comunicación que hablan de «emisor» y «receptor» puede ser vista con cierta circunspección, sobre todo por diversos límites de algunos autores que las adoptan para exponer sus propias convicciones, creo que es oportuno recurrir a estos términos para no ser prolijos en la enumeración de palabras. Entiendo por emisor cualquier persona que desea transmitir (de palabra, por escrito o a través de otras modalidades comunicativas) un conocimiento a otro; y por receptor a quien acoge lo que le ofrece el receptor.

Entre los prejuicios que Agustín busca desmontar en Honorato se encuentra la pretensión maniquea de dejar de lado la fe (la creencia) para avanzar hacia la verdad simplemente con razones. Tal pretensión es errónea, precisamente porque escuchar a unos y no a otros es posible sólo cuando el oyente cree en los primeros y no en los segundos, es decir, cuando empieza a caminar desde la fe. Además, en los temas respecto de los cuales no hay evidencia (no resulta posible alcanzar una comprensión fácil), sea por la dificultad del argumento, sea por límites subjetivos (poca inteligencia, cierto desorden interior en las pasiones, prejuicios más o menos arraigados), es imprescindible partir de la fe, de la aceptación de la autoridad del emisor escogido, para luego progresar, si el argumento lo permite y las personas están preparadas, hacia una mayor comprensión (entendimiento) sobre el mismo³⁰.

Además de quitar los prejuicios y otros obstáculos, la relación comunicativa supone en el emisor la autoconciencia de poseer (o al menos de estar cerca) ciertas verdades, de tener una «autoridad» que lo capacita para hablar sobre temas concretas. Tal autoconciencia o autocomprensión no garantiza, por desgracia, el que exista un válido acceso a la verdad, pero es una condición necesaria sin la cual nadie se consideraría a sí mismo como capacitado para empezar a hablar sobre algo.

Al mismo tiempo, el receptor se abre al camino del estudio, del aprendizaje, de la escucha, desde la autoconciencia del propio no saber, desde una actitud de humildad intelectual que es condición indispensable para que exista una actitud de acogida, y desde la superación de la mentalidad que reduce el saber humano a lo empírico (a lo alcanzable a través de los cinco sentidos). El gran peligro que se opone a esa actitud es la presunción infundada de saber (quien cree que posee la verdad no se pone en camino para buscarla), así como cierta temeridad que lleva a opinar (a juzgar) sobre algunos temas acerca de los cuales no es posible llegar a un saber adecuado. Frente a este peligro, Agustín recuerda una experiencia casi universal: la búsqueda del sabio en casi todas las disciplinas humanas, la aceptación del testimonio ajeno como paso ineludible para construir las relaciones familiares

³⁰ La idea de partir de la fe para llegar a la comprensión (a la razón) es fundamental en la visión católica sobre las relaciones entre la fe y la razón. El tema ha sido afrontado de modo magistral en el Magisterio reciente. Cf. especialmente JUAN PABLO II, carta encíclica *Fides et ratio* (14 de septiembre de 1998), AAS 91 (1999), 5-88.

y sociales, también se aplica al tema religioso, en el que no hay caminos privilegiados que puedan dejar de lado el testimonio de quienes, como personas competentes y autorizadas, poseen un conocimiento superior que pueden compartir con otros.

A partir del encuentro entre el emisor y el receptor puede iniciarse una relación dialógica, una comunicación, que será más o menos fecunda según factores personales (las disposiciones de cada uno), según la temática tratada, y según la modalidad comunicativa escogida. Existen distorsiones y peligros que llevan a resultados no esperados, que pueden llegar a ser más o menos peligrosos según los casos, sin excluir la posibilidad de que un emisor que ofrece ideas equivocadas llegue a producir en un receptor un resultado positivo (porque concluye lo opuesto de lo que pensaba el emisor). San Agustín era muy consciente de este tipo de situaciones; por lo mismo, en esta obra, como en otras, supo evidenciar los límites inherentes a las diversas formas de comunicación humana, oral o escrita.

Por eso resulta muy importante un empleo adecuado de las palabras, un recurso a terminologías, dentro de lo posible, precisas. Cuando el vocablo usado no es preciso, o cuando por motivos subjetivos no puede comprenderlo el receptor, se evidencia la ventaja de la comunicación oral sobre la escrita, pues la primera, al menos idealmente, permite la posibilidad de preguntas por parte del receptor, con las cuales el emisor puede reconocer la existencia de algún equívoco y emprender un nuevo esfuerzo para explicarse mejor. El escrito, como diversas formas de comunicación grupal (sin excluir otras situaciones, como las que se dan cuando el oyente tiene miedo de preguntar o cree haber comprendido), no está abierto a esta posibilidad. Por lo mismo, su interpretación exige la presencia de expertos, sobre todo entre quienes, a través de cierta «empatía», logran comprender mejor el sentido de los escritos. Si esto vale para cualquier texto, se aplica de modo especial para las Sagradas Escrituras (sobre todo para el Antiguo Testamento), un conjunto de escritos sobre los que en tiempos de Agustín se habían generado una serie de interpretaciones divergentes.

En esta perspectiva se coloca una de las reflexiones clave de nuestro texto: ¿en qué criterio apoyarnos a la hora de escoger a un intérprete en vez de otro, cuando existe una pluralidad de sectas o grupos a la hora de interpretar un pasaje bíblico? Agustín responde desde la noción de autoridad que, como acabamos de ver, es una de las características definitorias de todo emisor. Tal autoridad se haría presen-

te en la Iglesia católica por su antigüedad y por su extensión: todos los pueblos han aceptado la fe católica. Esta segunda fundamentación, desde luego, podría ser de peso en el mundo conocido por Agustín, mientras que hoy en día (siglo XXI) la Iglesia católica tiene clara conciencia de encontrarse en una situación minoritaria (aunque se trate de una minoría muy relevante). Ello no obsta para mirar el primer motivo, la antigüedad, con respeto, además de valorar de modo adecuado el testimonio de los santos y de los mártires a lo largo de los siglos.

Más allá de estos motivos, Agustín vuelve a una idea ya expresada en otros de sus escritos (por ejemplo, el *De magistro*): la única autoridad plenamente válida es Cristo. El camino del hombre que busca respuestas en los temas más importantes, desde la certeza de la inmortalidad del alma (una idea que encontramos al inicio de nuestro texto), pasa por la aceptación de Aquel que vino para curarnos, para indicarnos el camino, para salvarnos. Sólo desde Cristo y con Cristo puede la Iglesia presentarse con «autoridad» (delegada y derivada) para ofrecer a quien lo desee pistas y ayudas en el camino que va desde la oscuridad hacia la luz, desde la ignorancia hacia el saber, desde la duda hacia la certeza, desde la angustia hacia la felicidad.

De utilitate credendi se sitúa, podemos decir al concluir estas líneas, en una larga tradición que viene desde Platón y Aristóteles y que reconoce la importancia de la «autoridad» (bien entendida) en el camino que recorre cada ser humano hacia la verdad. Tal autoridad no puede faltar en los temas más relevantes, y se convierte en una ayuda imprescindible a la hora de responder a preguntas de máximo interés: cuál es la religión verdadera, dónde se encuentra el mensaje que ofrece acceso a la salvación, a la vida completa, eterna, feliz.

Summary: *This article analyses St. Augustine's De utilitate credendi. It considers ideas and affirmations that are important aspects of the bishop of Hippo's dialogic theory. After reflecting on the different contributions of the present text, we can see the importance of faith and authority on the path which leads human beings to the true religion, where it's possible to encounter God and reach happiness, for which the human heart yearns.*

Key words: Augustine, faith, authority, Christianity, dialogic theory.

Parole chiave: Agostino, fede, autorità, cristianesimo, teoria dialogica.