

La interioridad en los primeros *Diálogos* de san Agustín*

Mi trabajo de tesis trata acerca de la interioridad en los primeros *Diálogos* de san Agustín. Como es sabido, la interioridad es uno de los puntos nucleares del pensamiento de san Agustín. De hecho, es uno de los temas que jugaron un papel fundamental en el proceso de su conversión al cristianismo. En efecto, los relatos de la conversión que nos han preservado tanto las *Confesiones* como los *Diálogos* de Casiciaco, muestran la importancia que tuvo la lectura de algunos libros neoplatónicos, en los que se subrayaba la necesidad de adentrarse por la vía interior, para su comprensión de la realidad espiritual. De esa manera, quedaba allanado el camino para su completa aceptación de la doctrina cristiana ocurrida pocas semanas más tarde. Este primer contacto con la interioridad no fue una experiencia pasajera: además de los *Diálogos* de Casiciaco o las *Confesiones*, el *De Magistro*, el *De Civitate Dei*, el *De Trinitate*, entre otros muchos, dan testimonio de la influencia duradera de esta doctrina neoplatónica.

La interioridad agustiniana ha sido estudiada este siglo por algunos investigadores, como los españoles Capánaga y Quiles; o el francés Madec. Estos autores han contribuido a forjar una idea general de la vía interior de san Agustín. Pero precisamente por ello, puede decirse que han tratado nuestro tema sólo desde un punto de vista sincrónico. Este tipo de trabajos, sin duda valiosos, tienen el inconveniente de dar una visión unívoca de un tema complejo, en la que se pierden los diferentes matices que presenta cualquier doctrina que se va desarrollando a lo largo del tiempo, que acentúa ahora unos puntos, luego otros. Por eso, al comenzar a estudiar la interioridad agustiniana, pensamos que podía ser interesante contribuir a un estudio diacrónico de la cuestión. Y, para llevar a cabo este cometido, qué mejor que comenzar por el principio. La interioridad, si las *Confesiones* son un relato fiel de lo que sucedió en Milán en el 386, debía ser una pieza clave del pensamiento de Agustín desde el momento de su conversión. Debería ser fácil, por tanto, encontrar sus huellas en sus primeras obras literarias. El estudio de los *Diálogos* de Casiciaco nos han revelado una importante presencia de la interioridad, al punto que, creemos, sería difícil comprenderlos acabadamente sin tomar en cuenta esta doctrina. De esta manera, muchas de las opiniones que se han expresado acerca de estos *Diálogos* adquieren una nueva perspectiva. Por ejemplo, la idea de que los *Diálogos* son una respuesta de Agustín a sus antiguas convicciones y que por ese motivo hay en ellos abundantes ideas ciceronianas y de la segunda academia, es muy probablemente cierta. Pero este ajuste de cuentas se hace desde la nueva estructura de pensamiento (neoplatonismo cristiano) que Agustín ha descubierto en el *interim* que va desde la crisis escéptica hasta el bautismo.

Existe también una perspectiva desde la cual se trabaja con mucha frecuencia la interioridad agustiniana. Se trata de la teología espiritual. Siendo la nuestra una tesis filosófica, no hemos tomado en cuenta este punto de vista. Sin duda válido, el análisis que se hace de la interioridad

* Tesis defendida en la Universidad de Navarra, Facultad Eclesiástica de Filosofía, el día 5 de junio de 2006. Formaron parte del tribunal los prof. José Ángel García Cuadrado, Concepción Alonso del Real, María Jesús Soto, José Ignacio Murillo, Sergio Sánchez-Migallón.

desde la visión propia de la teología espiritual tiene sin embargo, en mi opinión, el defecto de deformar en parte el planteamiento de Agustín, pues es posible observar en quienes realizan esta interpretación un insuficiente tratamiento del trasfondo neoplatónico y del evidente peso metafísico que tiene la interioridad. Esto se aplica, sin lugar a dudas, al período de Casiciaco, donde la interioridad está presente como sustrato que mantiene el universo de pensamiento agustiniano y no puede decirse que sea un simple recurso estilístico para hablar de la vida de trato con Dios.

Nuestro trabajo de tesis pretende ser, por tanto, un aporte al debate en torno a las relaciones que existen entre san Agustín y el neoplatonismo, y, en concreto, entre la idea neoplatónica de interioridad y la interioridad agustiniana. Para realizarlo nos hemos circunscrito, además, al modo en que esas relaciones se dieron en el período de Casiciaco. Es decir, al modo en que san Agustín recibió esa doctrina de Plotino y Porfirio en el tiempo de su conversión, para procurar comprender sus similitudes y diferencias. Nuestro estudio es, por tanto, una comparación de doctrinas, que busca esclarecer la originalidad de Agustín frente al neoplatonismo. Esto explica el itinerario que hemos recorrido a lo largo de esta tesis.

En primer lugar, presentamos una breve biografía de san Agustín hasta el momento de su conversión. Estas pocas páginas bastan para reconocer que la interioridad es uno de los pilares intelectuales en los que se funda su conversión. El capítulo uno, basado sobre todo en las *Confesiones*, muestra cómo, doce años más tarde, era ésta una convicción fuertemente arraigada en nuestro autor. A la lectura de unas cuantas obras neoplatónicas debe san Agustín el haberse deshecho de los últimos prejuicios maniqueos y recuperar la confianza en que podía alcanzar esa felicidad que, desde la lectura del *Hortensius* de Cicerón, buscaba en la posesión de la verdad: porque esos libros no sólo aportaban una serie de ideas sino también un método que prometía llevar hasta el fin deseado. Ayudado por algunos cristianos neoplatónicos de Milán, pudo finalmente, tras ciertas vacilaciones, reconocer la necesidad de contar con la ayuda de la mediación de Cristo para poder acceder a la visión contemplativa de Dios.

Un vez realizada esta primera tarea de contextualización, abordamos el estudio de los *Diálogos* de Casiciaco con el objetivo de saber si la doctrina de la interioridad se encontraba ya presente en ese momento, como sugería la lectura de la *Confesiones*, y en qué consistía. Sin embargo, antes de intentar dar respuesta a este interrogante, parecía importante plantear antes otra pregunta: ¿qué son los diálogos de Casiciaco? ¿Qué particularidades tienen? Y antes aún, ¿qué es un diálogo filosófico? Sus respuestas han dado como resultado el capítulo dos de esta tesis. En él hemos intentado, en primer lugar, describir el diálogo filosófico, teniendo en cuenta especialmente a Platón y a Cicerón, que son dos modelos literarios claros del diálogo agustiniano. En segundo lugar, analizar las influencias y las peculiaridades de tono y estilo, tanto literarios como filosóficos, de los primeros diálogos de san Agustín. Al hacerlo, hemos procurado limitarnos al momento histórico concreto en que se escribieron esos diálogos, es decir, hablar de Agustín filósofo y escritor en el 386. Por último, creemos que los esfuerzos ingentes que la crítica especializada ha realizado a lo largo del siglo XX para determinar la historicidad y las intenciones de estos diálogos merecían una mención en el capítulo dedicado a esclarecer qué son los diálogos de Casiciaco, amén de la importancia que estos trabajos tienen para aclarar no pocos puntos de los mismos.

En el tercer capítulo, por su parte, hemos intentado dar cuenta de la importante discusión acerca de los *libri platoniorum* que ha ocupado a muchos de los más importantes estudiosos de san Agustín a lo largo de buena parte del siglo pasado. Como fruto de ella, puede darse una lista de obras neoplatónicas que con bastante seguridad estaban contenidas entre las que leyó san

Agustín en la época de la conversión. Gracias a esa lista podemos hacernos una idea aproximada de lo que Agustín sabía acerca de la interioridad neoplatónica en Milán. Del análisis de estas obras hemos obtenido el material a partir del cual comparar el modo en que tratan la vía interior los neoplatónicos y el modo en que lo hace san Agustín.

Resumimos ahora en pocas líneas los principales elementos relacionados con la interioridad, que contienen esos libros. Como es sabido, la interioridad es un tema que tiene un lugar propio en el planteamiento metafísico de Plotino y Porfirio. El tema está relacionado con el modo en que el universo plotiniano está jerárquicamente estructurado. El nacimiento de la Inteligencia, del Alma y los cuerpos a partir del Uno es consecuencia de un proceso natural de descenso y ascenso (de una *katábasis* a la que sigue una *anábasis*). El alma humana, que está llamada a volver la mirada hacia su origen, se encuentra como en la frontera entre el espíritu y la materia. Por ello puede inclinarse hacia lo inferior y dejarse dominar por la realidad corpórea y rebajarse. Pero puede también contemplar nuevamente las realidades inteligibles, y ascender de lo inferior a lo superior. Esto se consigue gracias a un proceso de conversión y elevación, mediante una purificación a la que sigue la contemplación. En esto consiste la vía neoplatónica de la interioridad. Conversión, virtud, cultivo de la sabiduría son las etapas de un movimiento de ascenso que atraviesa cada una de las hipóstasis hasta llegar a la unión extático-contemplativa con el Uno.

Acabada esta tercera tarea, quedaba aún por abordar la pregunta central de esta tesis: qué dicen los diálogos de Casiciaco acerca de la interioridad. Para llevarla a buen término, el primer paso era, sin duda, identificar aquellos pasajes más relevantes para nuestro tema. Se imponía una búsqueda cuidadosa de esos textos antes de procurar ordenarlos temáticamente y compararlos con el neoplatonismo. A la hora de presentar lo que cada uno de los cuatro diálogos analizados dice sobre la interioridad hemos intentado no desnaturalizar el mensaje agustiniano; es decir, al sacarlos de su contexto inmediato para darles un orden que no responde a la originaria intención agustiniana, hemos procurado evitar que pasaran a decir algo que esos textos no dicen. Hemos querido que la exposición de los textos de cada uno de los diálogos estudiados estuviera precedido de un breve resumen de su argumento, para facilitar al lector hacerse una idea del contexto en el que se inscriben los pasajes citados.

En el último capítulo proponemos, finalmente, una síntesis de la interioridad en los Diálogos, así como una comparación con la doctrina neoplatónica de la vía interior. Son estas las conclusiones más importantes a las que hemos llegado:

Como hemos dicho ya, *la interioridad se encuentra presente en la obra de Agustín desde sus primeras producciones*. De este hecho dan fe todos los Diálogos de de Casiciaco. Podemos confirmar así que el relato de las *Confesiones*, en el que el santo atribuía gran importancia al descubrimiento de la interioridad, coincide con la realidad vivida por Agustín doce años antes.

En segundo lugar, hemos de decir que la interioridad es, para el Agustín de los Diálogos, *el método filosófico por excelencia*. Agustín entiende la filosofía en el mismo sentido en que la entendía la antigüedad clásica, como un saber sapiencial con una finalidad ética. El objetivo de la filosofía es el conocimiento de la verdad, porque ésta trae consigo la felicidad, que es el fin del hombre. Para llegar a la posesión de la verdad, para ser feliz, hay que hacerse sabio. Al mismo tiempo, la filosofía es un modo de vida que tiene unas exigencias no solo intelectuales sino también morales.

Pero para Agustín la vía para llegar al conocimiento de la verdad incluye no sólo la razón sino también la autoridad, esto es, la revelación divina, Cristo. Esto no significa que sea suficiente con la fe simple. Los doctos desean saber. Los conocimientos que nos proporciona la fe

pueden ser estudiados, analizados y mejor comprendidos para alcanzar una verdad más plena. Fe y razón no son caminos contradictorios sino complementarios. La fe es el coronamiento natural de lo que busca la razón. Por eso, el cristianismo es, para Agustín, *la verdadera filosofía*, pues nos da a conocer la Sabiduría con mayúscula, la Sabiduría divina (es decir, al Hijo de Dios), en cuya contemplación está la felicidad, y, también, los medios para hacernos con ella.

La interioridad es, por tanto, el método por el que la verdadera filosofía alcanza la Verdad (la Sabiduría) que nos consigue la felicidad. Esto significa que el camino para llegar al conocimiento de Dios pasa antes por una serie de etapas, que incluyen, principalmente, el conocimiento del alma. Dios y el alma, que son realidades espirituales, sólo se conocen por la razón. De ellos puede haber ciencia. Como Agustín comparte el principio gnoseológico platónico de que para conocer es necesario hacerse lo conocido, la teoría del conocimiento no está desligada de la ética. El que conoce la realidad inteligible adquiere sus características: se unifica, se vuelve inmutable. En cambio, el que vive la vida de los sentidos tiende a la dispersión y no puede conocer a Dios. Pero además, quien vuelve la mirada al propio interior para conocerse, reconoce que es imagen y semejanza de Dios, principalmente por el alma. El alma está llamada a ascender a Dios y, por lo tanto, a unificarse, a hacerse inmutable, a divinizarse. El hombre se constituye plenamente en hombre cuando se acerca a Dios. De esa manera, se forma en él una imagen de Dios plena. Y sin embargo, tiene también la posibilidad de dispersarse en lo inferior renunciando a su destino.

La interioridad es, en concreto, un movimiento en tres pasos: aversión o huida de las realidades sensibles, conversión y trascendencia; movimiento en el que se combinan armónicamente elementos neoplatónicos y cristianos. La aversión no tiene, por tanto, un sentido negativo (desprecio de la materia) sino que quiere significar que, para oír la voz de la razón que invita a buscar a Dios, hay que evitar que el alma esté embotada por las realidades materiales. Dios está más allá de lo que podemos conocer por medio de los cuerpos. Para alcanzarlo es necesario un cambio de vida, porque para conocer hay que hacerse lo conocido. Un mal uso de la sensibilidad y de los cuerpos nos aleja de Dios.

Esta huida es ya una *conversión*. Vivir según la razón obliga a reorientar la mirada hacia el propio interior. Consecuentemente, es necesario ejercitarse en el campo moral y en el intelectual. Por ello, el cultivo de la virtud es indispensable para alcanzar la sabiduría; pero también la práctica de las artes liberales y, sobre todo, la filosofía (esto es, el cristianismo). Si recordamos que Agustín tiene una concepción jerárquica del universo se comprende por qué es necesario este progreso intelectual que lleva a ascender de lo inferior a lo superior, del mundo material a Dios pasando por todos los escalones intermedios que son las artes liberales.

Una vez conocida el alma humana es necesario *trascenderse* para llegar a la contemplación de Dios, es decir, a la unión con Él, *unión que se lleva a cabo sin disolución del que ve en lo visto*. Aplicando el método de la interioridad, Agustín llega también a formular una prueba de la inmortalidad del alma, fundada en la posesión de la verdad de las artes liberales, y a postular la existencia de la Providencia divina.

Por último, acerca de las relaciones del pensamiento de Agustín con el de Plotino y Porfirio, podemos destacar, por un lado, la coincidencia en lo que se refiere al diagnóstico sobre la situación del hombre y la necesidad de recorrer la vía interior para alcanzar el propio fin. Pero, a continuación, hemos de subrayar las profundas diferencias que existen entre ellos desde el momento en que *Agustín fundamenta la interioridad en la noción cristiana de creación y no en las procesiones neoplatónicas*. Para Agustín, el conocimiento propio hace posible el conocimiento

Crónicas

de Dios porque el hombre ha sido creado a su imagen y semejanza. Agustín es un cristiano convencido que postula la existencia de un Dios personal, que libremente ha redimido al hombre. En este planteamiento la iniciativa parte siempre de Dios. Un Dios que continúa llamándonos y auxiliándonos por medio de su gracia, a pesar del pecado. La respuesta natural del hombre a este Dios es la oración. Y es precisamente el amor de Dios por su criatura quien asegura que en la unión contemplativa se conserve la alteridad. En cambio, para el neoplatonismo, la interioridad se sigue de una peculiar concepción cosmológica muy cercana al panteísmo. El Uno neoplatónico es impersonal, despreocupado de sus inferiores, a los que atrae a sí como consecuencia de la lógica interna del cosmos. El pecado no tiene un carácter dramático, pues el hombre puede retornar al Uno por sus propias fuerzas, sin necesidad de gracia. Pero, al final, el alma se disuelve, se funde con el Uno, como modo de recuperar su primigenia unidad.

Por tanto, como hemos podido comprobar a lo largo de este trabajo, *Agustín modifica profundamente el planteamiento neoplatónico*. Se sirve, sin duda, de un método inspirado en esa filosofía pero recibe del cristianismo unas aportaciones fundamentales (especialmente el concepto de creación) que determinan el modo en que lee los textos plotinianos y porfirianos. Así, las tesis neoplatónicas que podían entrar en conflicto con el cristianismo se suavizan y quedan integradas en una visión nueva. De esta manera, se conjugan elementos de fe y razón de un modo que puede chocar a la sensibilidad contemporánea, pero que es coherente con el pensamiento filosófico típico de la época.

Por último, no quiere terminar estas palabras sin dejar de agradecer a la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, en especial a su decano. Al profesor José Ignacio Murillo, por sus consejos y ayuda constantes. A los miembros del tribunal. Y a todos los presentes, por su paciencia.

Pedro CERVIO
Colegio Mayor Aralar
31004 Pamplona
pcervio@alumni.unav.es

La institución parroquial a través de los registros contables del Señorío episcopal de la villa de Agüimes 1500-1860*

El presente trabajo de investigación es fruto del interés por indagar en el pasado de la contabilidad y más concretamente en un ente eclesiástico, la institución parroquial, cuyos legajos custodiados en sus archivos son, haciéndonos eco de las palabras de Rubio Merino¹ «*un capital* y

* Extracto de las palabras pronunciadas por la autora en la defensa de su tesis doctoral del mismo título que tuvo lugar en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, el 6 de junio de 2005. El tribunal estuvo compuesto por: Dr. Esteban Hernández Esteve (presidente), Dr. Rafael Donoso Anes, Dr. Jorge Tua Pereda, Dr. Santiago de Luxán Meléndez y Dra. Francisca Piedra Herrera (secretaria).

1. Pedro RUBIO MERINO, *Archivística eclesiástica. Nociones básicas*, Guadalquivir S.L., Sevilla 1999, p. 8.