

LA LIBERTAD COMO BUSQUEDA DE LA VERDAD EN EL JOVEN AGUSTIN

por Francisco J. WEISMANN (Bs. As.)

I. Dimensiones de la búsqueda

El círculo neoplatónico milanés siempre es una buena pista para intentar comprender la personalidad del joven Agustín y las características posteriores de su pensamiento¹.

Lo que *unifica* la trayectoria vital e intelectual de Agustín es la *búsqueda filosófica y religiosa de la Divinidad*. En el aspecto filosófico nunca debemos dejar de lado la cuestión neoplatónica (influencias, límites de la misma, originalidad en la asimilación, etc.).

Constatamos, en primer lugar, que Agustín poseía, al comienzo de su búsqueda, cierta libertad:

“Eam quaestionem (unde malum) moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatos in haereticos impulit, atque dejecit. Quo casu ita sum afflic-tus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, et emergere inde, atque in *ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem*”².

¹ Basta recordar las observaciones ya clásicas de P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de S. Agustin*, Paris, 1950, 138: “Je ne crois pas trop hardi de poser ce nouveau jalon, capital si l'on veut saisir l'évolution psychologique d'Augustin: plusieurs sermons d'Ambroise lui ont révé-lé, spécialement entre avril et juin 386, l'existence d'une philosophie opposée au manichéisme et conciliable avec le christianisme... Par ses sermons *De Isaac* et *De bono mortis* Ambroise l'initiait en même temps au spiritualisme chrétien et aux doctrines plotiniennes”.

² *De Lib Arb* I, 2, 4:CC 29, 213 (los subrayados son míos). Sejourné sintetiza la problemática: “La grâce de Dieu-car il faut tout de même lui donner son vrai nom-n'est pas une grâce prévenante, ni même, comme Augustin l'envisagera plus tard, un secours pour la volonté et la transformation morale: c'est une grâce de lumière, ou plus exactement une libération “pour la recherche”, pour se mettre en quête de la vérité: “Les conversions de s. Augustin d'après le *De libero arbitrio*”, *Revue des Sciences religieuses*, 25 (1951) 248. E. Katayanagi afirma, en este sentido, que “der Ausdruck ‘prima quaerendi libertas’ für den Augustin von Cassiciacum charakteristisch ist. Das Wort bezeichnet zunächst, dass er nun freie Zeit für seine Forschung hat. Aber in einem tieferen Sinn gibt es Aufschluss über Augustinus seelischen Zustand während seiner Zeit in Cassiciacum”: “Die Erste Freiheit

Esa referencia a una *actitud de libertad interior* nos remite a su vivencia de la misma como una *búsqueda apasionada de la Verdad*.

Conociendo el itinerario vital de Agustín no es difícil constatar en el mismo la presencia constante de una predisposición o actitud de búsqueda que lo conduciría a un largo proceso de renovación personal, a abandonos y encuentros definitivos. Esta actitud inicial sería interesante rastrearla como una constante no sólo en el pensamiento agustiniano sino también en las corrientes culturales precedentes³.

Agustín busca, en primer lugar, resolver la cuestión del mal pero no encontraba el abordaje adecuado de la misma⁴.

Se encuentra en un proceso de cambio personal, inicialmente libre y que lo conducirá luego a la plenitud de la libertad⁵.

Para comprender lo que estamos afirmando es fundamental prestar atención al lugar básico que Agustín concede en esta época no sólo a la Divinidad⁶ sino también a la reflexión basada en el autoconocimiento y la interioridad. Esta dimensión refle-

des Suchens (Prima quaerendi libertas) Augustinus in Cassiciacum", en *Atti del Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*, IPA, Roma, 1987, 373.

Este interesante e importante artículo de Katayanagi me parece, no obstante, que no destaca suficientemente que en Casiciaco la actitud primigenia de libertad *permanecía, como una realidad básica*, en los diferentes momentos o etapas evolutivas del proceso que se desarrolló en Casiciaco.

³ Cf. para Agustín, *Confess* VII, 3, 4:CC 27, 94 donde destaca el papel del "quaerere" en la búsqueda. Para una introducción a la problemática aludida, cf., por ejemplo: Filón, *De Congressu* 79-80 (relación entre búsqueda y purificación); *De fuga* 63-69.

⁴ Cf. *Confess* VII, 5, 7:CC 27, 96; VII, 7, 11:CC 27, 100. Cf. también las obras clásicas de G. Philips, *La raison d'être du mal d'après S. Augustine*, Louvain, 1927; R. Jolivet, *Le problème du mal d'après S. Augustine*, Paris, 1936.

⁵ En este sentido, creo que es útil matizar las afirmaciones de Katayanagi cuando dice: "Wir können also mit Sicherheit sagen, dass Augustin die 'Freiheit des Suchens' zu dieser Zeit noch nicht erlangt hat": art. cit. 372. Ciertamente en *Confess* VII, 5, 7 Agustín dice que "et in ipsa inquisitione mea non videbam malum" pero esto no excluye sino que postula, en contraste, lo que he llamado una *actitud previa e inicial*—limitada entonces por sus vivencias personales— *básicamente libre y orientada hacia la Verdad*. Es simplemente una cuestión de matiz. Cf. V. Grossi, OSA, "La ricerca della verità in S. Agostino. Possibilità e modelli", *La ciudad de Dios*, 2-3 (1987) 231: "Noi sappiamo che il giovane convertito, di fronte alla tentazione di una scepsi sempre in agguato, non si arrese mai perché egli aveva coscienza che 'c'è ancora da cercare' (Restabit quaerere de intellegendo: *Sol* II, 1, 1.); nell'età matura —ci si chiede— conservò ancora intatta tale fiducia? Per una risposta adeguata, confessiamo che 'c'è ancora da cercare'".

xiva es el camino liberador que lo conducirá a la Verdad plena y totalizadora. Bajo este aspecto, podemos destacar en la concepción agustiniana un deseo lineal y progresivo que no se detiene —al estilo platónico o plotiniano— en lo dado o conseguido sino que continuamente está en búsqueda⁷.

Lo que debemos también destacar es que Agustín, a través de los diversos periplos de su circunstancia vital, experimentó *dificultades*, con las consiguientes limitaciones, en su búsqueda sapiencial de la Verdad⁸. Estas van desde el *materialismo dualista maniqueo* hasta los condicionamientos gnoseológicos de las *especulaciones académicas*⁹ en las que pensaba encontrar una metodología adecuada para alcanzar la Verdad¹⁰.

Esta búsqueda será fundamentalmente *religiosa* y enmarcada en un nuevo contexto metodológico:

"Hic ego cum omnes cernerem studiosissime ac pro suis quemque viribus *Deum quaerere*, sed ipsum de quo ageba-

⁶ Cf. *Contra Acad* II, 2, 4:CC 29, 20. El aspecto de la búsqueda e imitación de Dios es un tema que encontramos en la tradición órfico-pitagórica y platónica. Dios como Fin del hombre presente en el Orfismo y Pitagorismo (cf. Porfirio, *Vita Pyth* 41; Jámblico, *De Pyth vita* 86, 137: el ser encuentra su perfección al participar de Dios). Una doctrina similar (*μίμησις* o imitación), participación (*μέθεξις*) o amistad de Dios aparece en Platón (*Lisias* 219 d-220 b; *Georgias* 507 e-508 a; *Fedro* 253 b-e; *Teeteto* 176 b-e; *Poiteia* 611 e; 613 a-b, etc. Cf. también Epicteto, *Dissert* 1, 14, 13; Séneca, *Ep* 41, 1; *De vita beata* 15, 6-7; Filón, *Qui rer div her* 1, 482; *Corp herm Potm* 11, 20; *Ascl* 3; Plotino, *Enn* 1, 2, 1, 3-4; 4, 8, 1, 3-8; Porfirio, *Ep. a Marcela* 16-17). Cf. R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, Paris, 1962, 216.

⁷ Cf., por ejemplo, Plotino, *Ennead.* III, 7, 1 (Ed. Henry-Schwyzler, 337). K. H. Lütcke en su excelente estudio "*Auctoritas*" bei Augustin, Stuttgart, 1968, plantea muy bien la cuestión: "er habe auch während der skeptischen Periode seines Lebens auf die Kraft des lebendigen menschlichen Geistes gehofft, aber ihm habe der rechte modus quaerendi gefehlt; ein solcher modus quaerendi aber sei nur mit Hilfe einer auctoritas zu finden" (p. 86). Los subrayados son personales. Cf. igualmente para una eventual comparación: Platón, *Euthyd* 282 c (Ed. Méridien, Paris, 1964, 159) e *Hippias magn* 303 c-d (Ed. Croiset, Paris, 1965, p. 41).

⁸ Cf. *De beata vita* I, 4:CC 29, 66-7. Peter Brown, en su conocida y excelente biografía, destaca muy bien las dudas existenciales de Agustín. Cf., por ejemplo, *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, especialmente pp. 94-206, en la perfectible traducción de Santiago y María Rosa Tovar.

⁹ Cf. B. J. Diggs, "S. Augustine against the Academicians", *Traditio*, 7 (1949-50) 73-93; J. A. Mourant, "Augustine and the Academics", *Rech August*, 4 (1966-7) 67-96.

¹⁰ Cf. *De util cred* 8, 20 y las referencias al "quaerendi modus" que complementa con la "divina auctoritas". Cf. las observaciones de Lütcke en la nota 7. Esta "auctoritas" introduce ya un elemento teológico-religioso más preciso y concreto.

mus ordinem non tenere quo ad illius ineffabilis majestatis intelligentiam pervenitur...”¹¹.

En un conocido texto del *Contra Academicos*, Agustín precisa las dimensiones de su nuevo camino caracterizado ahora por la *probabilidad* basada en el Yo de llegar a la Verdad, contrapuesta a la divergente actitud académica fundamentada en la probabilidad de no alcanzar la misma¹².

La probabilidad en Agustín es un *método abierto* que, sin embargo, no le satisface plenamente ya que no lo conduce al conocimiento y posesión de lo buscado. El criterio de certeza no es el argumento exclusivo sobre el que se apoya el alejamiento de nuestro autor de los Neoadadémicos.

Más bien¹³ lo que Agustín critica es la afirmación académica de poder llegar a la *Sabiduría* sin necesidad de la *Verdad* que, por tanto, no sería parte intrínseca y esencial de todo este proceso de búsqueda. Esto lo ejemplifica con relación al acto mismo del filosofar relacionado con un fin alcanzable:

“At si iam veri simile est cadere in sapientem vel ipsius sapientiae perceptionem, et nulla causa est, cur non ei quod potest, percipi assentiatur, video quod volebam esse veri simile, sapientem scilicet assensurum esse sapientiae. Si quaeres ubi inveniatur ipsam sapientiam, respondebo: In semetipso. Si dicis eum nescire, quod habeat redis ad illud absurdum, sapientem nescire sapientiam. Si sapientem ipsum negas posse inveniri, non iam cum Academicis, sed tecum, quisquis hoc sentis, sermone alio disseremus”¹⁴.

La búsqueda, en sí misma, es insuficiente sino conduce a la

¹¹ *De Ord* II, 7, 24:CC 29, 120. Cf. también I. Quiles, S. J., “La interioridad en el diálogo agustiniano ‘Del Orden’”, *Ciencia y Fe*, II (1955) 75-94; A. Solignac, S. J., “Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du ‘De Ordine’ de S. Agustín”, *Archives de Philosophie*, 20 (1957) 446-465.

¹² *Contr Acad* II, 9, 23:CC 29, 30. Cf. Cicerón, *Acad. priorum* II, 3, 8 (nos probabilia multa habemus...). Cicerón distingue entre la certeza estoica y la búsqueda neoadadémica.

¹³ Pienso que la limitación señalada se fundamenta en el bagaje filosófico con el que Agustín se manejaba. En este sentido, W. Thimme dice con razón: “Recht zufrieden scheint denn auch Augustin mit seiner Erstlingsleute nicht gewesen zu sein. Sein Hauptargument müsste nämlich, wenn es nicht auf tönernen Füßen stände, und ebenso die nicht umzustossenden Disjunktionen, falls sie den philosophischen Wert hätten, den Augustin ihnen zuschreibt, müssten die Möglichkeit der Erkenntnis zwingend beweisen”, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner ‘Bekehrung’*, Berlin, 1908, 78.

¹⁴ *Contr Acad* III, 14, 31:CC 29, 53. Cf. los paralelos ciceronianos que cita el mismo Agustín: *Lucullus* 20, 66; *Hort.* frag. 100 t. A.

concretización de lo buscado: a su posesión y experiencia íntimas¹⁵. Agustín considera al planteo neoadadémico como si fuese un círculo cerrado (= autosuficiente) que impide precisamente la prosecución en el camino hacia la Verdad. Considero que lo planteado por Agustín concierne al *estatuto epistemológico y metafísico* del proceso al que nos estamos refiriendo¹⁶.

La probabilidad es un criterio que revela a Agustín la fundamental *incapacidad* para alcanzar, con sus propias fuerzas, la Verdad.

Es, sin embargo, una metodología que *presupone e implica* en su espíritu una actitud de libertad interior¹⁷. Esta libertad se expresa en el deseo sincero del objeto anhelado y con el ejercicio lógico del razonamiento¹⁸.

II. El encuentro: Metafísica y Pedagogía

Agustín nos cuenta en sus *Confesiones* que no buscaba a Dios en lo incorruptible (“melius esse incorruptibile”). Y Dios es Substancia incorruptible ya que la corrupción no corresponde en ningún modo a la Substancia divina (“nulla voluntate, nulla necessitate, nullo improviso casu”) en cuanto Dios es el mismo Bien y, por eso, negación total de la corrupción¹⁹.

Es sabido que en el mismo libro VII de las *Confesiones*, Agustín nos narra su ascenso desde los seres hasta el Ser, al que ya no considera más como un fantasma (“non pro te phantasma”); al que llega a amar, aunque todavía no totalmente, porque estaba

¹⁵ Este tema podría rastrearse en el pensamiento contemporáneo y realizar un análisis comparativo del mismo con la aportación agustiniana. Serviría, también, para una actualización de la misma. Cf. V. E. Frankl, *Sinnfrage in der Psychotherapie*, Piper Verlag, München, 1981, 204; I. Quiles, S. J., *La persona humana*, Ed. Depalma, Buenos Aires, 1980, especialmente 171 ss.

¹⁶ Es evidente que, sobre esta cuestión, es posible repetir lo dicho en la nota precedente. Será objeto de un estudio posterior. Cf. R. J. O’Connell, S. J., *Imagination and Metaphysics in S. Augustine* (“The Aquinas Lecture”), Milwaukee, Marquette University Press, 1986, 70 p., en especial sus interesantes reflexiones sobre la metáfora.

¹⁷ Cf. nota 12 y *Contr Acad* III, 12, 27:CC 29, 51 (“recte mihi videre... verum est”) que refleja también, en su contexto, la importancia de la cuestión del *probabile* en el joven Agustín.

¹⁸ Cf. *Contr Acad* III, esp. 10, 22-13, 29.

¹⁹ Cf. *Confess* VII, 4, 6: CC 27, 95. La argumentación gira en torno al problema de lo mutable-inmutable. Ver, por ejemplo, A. Trapè, “Dal mutabile all’immutabile o la filosofia del ‘Ipsum esse’”, *Studi tomistici*, 26, Roma, 1985, 46-58. Cf. también *Confess* VII, 17, 23:CC 27, 107 (“clamaret incommutabile praeferendum esse mutabili...”).

limitado por sus experiencias personales (“consuetudo carnalis”). La Escritura, en concreto Rom 1,20; ocupa un rol central en el dinamismo evolutivo de lo corruptible a lo incorruptible²⁰. La capacidad expresiva del juicio (“iudicante et dicenti”) y el intento de su explicación (“quarens unde iudicarem”) ²¹ lo conducen a descubrir, trascendiendo la mutabilidad, la Verdad (“incommutabilem et veram veritatis aeternitatem”).

Es importante escuchar cómo nuestro autor concluye su narración porque así captaremos mejor su relación con lo que estamos tratando:

“Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me conperiens mutabilem erexit se ad intellegentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspargeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret inconmutabile praeferendum esse mutabili, unde nosset ipsum inconmutabile —quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret— et perversibilia ad id, quod est in actu trepidantis aspectus” ²².

En Casiciaco, la función iluminante del juicio²³, basada en

²⁰ G. Madec ha destacado admirablemente el sentido del influjo paulino en el joven Agustín: “...l'ensemble du texte de Paul, tel que le lit Augustin, insiste sur l'échec final de cette connaissance de Dieu: il ne suffit pas de voir Dieu de loin, il faut aller à lui; autre chose est de prouver Dieu, autre chose de le trouver”: “Connaissance de Dieu et action de grâces”, *Rech Aug*, 2 (1962) 295. Esta dialéctica vital entre la experiencia de la búsqueda y el encuentro iluminador caracteriza la personalidad total de Agustín. Cf. *De ver rel* 52, 101:CC 32, 252; *Solil* II, 20, 35:PL 32, 903.

²¹ Sobre este aspecto judicativo es conveniente recordar lo que clásicamente ha dicho Gilson: “Il nous semble donc resteryrai de dire —salvo meliori iudicio— que le point d'application précis de l'illumination telle que S. Agustin la conçoit, est moins la faculté de concevoir que la faculté de juger, parce qu'à ses yeux l'intelligibilité du concept réside moins dans la généralité de son extension que dans le caractère normatif que sa nécessité même lui confère”, *Introduction à l'étude de S. Agustin*, Paris, 1969, 124. Cf. A. Sage, “La dialectique de l'illumination”, *Rech Aug*, 2 (1962) 111-123.

²² *Confess* VII, 17, 23:CC 27, 107. Cf. Cicerón, *Tusc* 1, 6, 38 (consuetudine); M. Testard, *S. Agustin et Cicéron. II. Répertoire des textes*, Paris, 1958.

²³ Cf. G. Madec, “La notion augustinienne de ‘Philosophia’”, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 18 (1986) 39-43; V. Warnach, “Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus”, *Aug Mag*, I, 429-450. Cf. también el próximo S. *Augustine in the Western Tradition of Self-Knowing*, Vilanova Ed., de Edward Booth.

la interioridad, le revela a la acción divina y su ayuda eficaz. En uno de los más bellos pasajes de los *Soliloquios* se refiere a aquella ayuda que suplica con pasión:

“Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me quando a te fugiebam acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem; nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse; certa et aeterna requirenda. Hoc facio, Pater, quia hoc solum novi; sed unde ad te perveniatur ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. O admiranda et singularis bonitas tua” ²⁴.

Sin entrar en detalle sobre las relaciones Neoplatonismo-Agustín, lo cual excedería ampliamente los límites de este artículo; es importante, sin embargo, destacar que el contacto con la Filosofía neoplatónica lo condujo a experimentar, por un lado, la impotencia y necesidad de Dios y, por el otro, le ayudó a elaborar una incipiente concepción cristológica²⁵.

La experiencia de su desamparo e indigencia lo abre al encuentro de Cristo a partir del que valoriza la verdad del Neoplatonismo. Realiza así una lectura hermenéutica²⁶. El desamparo

²⁴ *Sol* II, 20, 35:PL 32, 903. Cf. Platón, *Politeia* 367 c-e; *Filebo* 66 a-e; Porfirio, *Sent* 32. Cf. también E. Hendrikx, O.E.S.A., *Agustinus Verhältniss zur Mystik: Scientia Augustiniana* (Festschrift Adolar Zumkeller), Würzburg, 1975, 107-111.

²⁵ Cf., por ejemplo, J. Th. Newton, *Neoplatonism and Augustine's Doctrine of the Person and Work of Christ: A Study of the Philosophical Structure underlying Augustine's Christology*, Emory University, 1969 (microfilm 1984 por University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan), esp. pp. 1.41 (insiste en la influencia porfiriana) y pp. 136-153. En mi disertación doctoral me ocupo también de este tema, *Cristo, Modelo de Unidad Eclesial y Verbo Consustancial del Padre en los “Tractatus in Iohannis Evangelium” de S. Agustin*, San Miguel, Facultades de la Compañía de Jesús, 1985, esp. pp. 475-535 (inédito). El P. Henry, en su obra ya clásica, sintetiza magistralmente el estado de la cuestión: “Augustin le proclame, si les platoniciens ont pu lui montrer la voie qui mène vers la patrie céleste, ils n'ont pu le conduire jusqu'au terme des désirs, qu'ils avaient éveillés en lui. S'ils lui ont fait comprendre le Verbe esprit et médiateur entre la Père et l'âme, ils ont ignoré le Verbe fait chair, descendu parmi nous pour se faire notre compagnon de route”, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, 118. Cf. G. Madec, “Augustin et le néoplatonisme”, *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 19 (1986) 41-52.

²⁶ Cf. G. Madec, “Diagramme augustinien”, *Miscellanea A. Trapè*, Roma, 1985, esp. p. 94: “En se convertissant, Augustin a trouvé dans le christianisme la vérité du platonisme”.

y la soledad no conducen a la liberación de la vanagloria que es un obstáculo en la búsqueda de la felicidad:

“His autem omnibus, qui quocumque modo ad beatæ vitæ regionem feruntur, unus immanissimus mons ante ipsum portum constitutus, quo etiam magnas ingredientibus gignit angustias, vehementissime formidandus cautissimeque vitandus est. Nam ita fulget, ita mentiente illa luce vestitur, ut non solum pervenientibus nondumque ingressis incolendum se offerat, et eorum voluntati pro ipsa beata terra satisfactorum polliceatur, sed plerumque de ipso portu ad sese homines invitat eosque nonnumquam detinet ipsa altitudine delectatos, unde caeteros despiciere libeat...”²⁷

La Libertad y la Verdad, tal cual son vivenciadas por nuestro autor en esta época, exigen, para comprenderlas plenamente, una referencia a su experiencia cristológica²⁸ en la que Cristo fortalece la debilidad del hombre y se ofrece como el Camino hacia Dios se discute la especificidad de esa Cristología²⁹ en la que van entrelazadas comprensión, fe y amor del Misterio.

En alguna expresión evangélica (Mt 7,7) Agustín encuentra una fuente de esperanza, consiguiente a una liberación interior que lo proyecta a nuevas dimensiones especulativo-prácticas:

“Sed item cavete ne vos philosophia veritatem aut non cognituros, aut nullo modo ita posse cognosci arbitremini. Nam mihi vel potius illi credite qui ait: Quaerite et inve-

²⁷ *De beata vita* I, 3:CC 29, 66; cf. *Confess* VII, 20, 26:CC 27, 109-10.

²⁸ También la clave cristocéntrica es fundamental para comprender el pensamiento global agustiniano. Ritschl, sin embargo, destaca la dimensión teocéntrica. Cf. C. P. Mayer, “Die theozentrische Ethik Augustinus”, *La Ciudad de Dios*, 2-3 (1987) 233-247; D. Ritschl, “La controversia sobre el ‘Filioque’”, *Concilium*, 148 (1979) 181-182. Este autor sostiene que “...la tenencia de Occidente hacia una noción de Dios meramente monoteísta proviene indudablemente de la estructura triangular de la concepción modalista de Agustín”. En una investigación ulterior me ocuparé en valorar esta afirmación.

²⁹ M. Lods resume muy bien la problemática: “Il n’est pas possible, nous semble-t-il, d’opérer un choix clair entre la thèse selon laquelle, d’après les Dialogues, Augustin n’était encore à Cassiciacum qu’un néoplatonicien qui se croyait sincèrement chrétien et celle qui fait alors de lui un chrétien dans la pleine acception du terme. Il est en marche assurément, mais, au cours de cette avancée, la foi qu’il éprouve dans l’oeuvre rédemptrice du Christ devenu homme manque encore de précision et ne se manifeste pas encore comme pleinement personnelle”, “La personne du Christ dans la ‘conversion’ de S. Augustin”, *Rech Aug*, 11 (1976) 33. Cf. la excelente síntesis de A. Grillmeier, S. J., en *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, Paideia Editrice, Brescia, 1982, 766-778.

nietis, nec cognitionem desperandam esse, et manifestiorum futuram, quam sunt illi numeri...”³⁰.

La fe dimensiona la totalidad de la búsqueda, la precede y, a la vez, permite *dialécticamente* su progreso en el orden de la comprensión junto a su desenlace escatológico. En este aspecto, Agustín se basa en la Escritura (Is 7,9; Jn 17,3; Mt 7,7) y en los “dicta et facta Iesu”:

“Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit... Deinde iam credentibus dicit: Quaerite et invenietis (Mt 4,4). Nam neque inventum dici potest, quod incognitum creditur; neque quisquam inveniendū Deo fit idoneus, nisi antea crediderit quod est postea cogniturus. Quapropter Domini praeceptis obtemperantes quaeramus instanter. Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita, et a nobis talibus inveniri queunt: nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est; et nobis ita fore sperandum est et ipsa, contemptis terrenis et humanis, omni modo desideranda et diligenda sunt”³¹.

Una actitud fundamental de búsqueda de la Divinidad como búsqueda de la Verdad caracteriza a los Diálogos de Cassiciaco. Esa búsqueda se enraza en la personalidad del joven Agustín³². Este, con sus limitaciones y condicionamientos existenciales; permanece durante todo ese camino *fundamentalmente* libre³³.

Esta permanencia, substrato y preparación a la acción sobrenatural-liberadora de una Gracia que abarca la totalidad de la Persona; lo conducen paulatinamente a su conversión, que es, a la vez, meta y punto de partida.

³⁰ *Contra Acad* II, 3, 9:CC 29, 23.

³¹ *De Lib Arb* II, 2,6:CC 29, 239. Este texto es fundamental por la síntesis que hace de los principales temas tratados en estas páginas.

³² Cf. nota 8. Recordemos también las obras ya clásicas sobre esto de J. O’Meara.

³³ Esta dimensión básica (en caso contrario, ¿cómo explicar la acción misteriosa e inefable de la Gracia divina?) le permitirá afirmar en *De Trin* el *dinamismo* de la búsqueda: “...tam magnum bonum (deus)...et invenendum quaeritur, et quaerendum invenitur”: XV, 2, 2,:CC 50 A. 461.