

ÉTICA DE LECTURAS EN *CONFESSIONES*: ‘RELIGIO EX RELEGENDO’

Óscar Velásquez
Universidad de Chile

Se intenta aquí examinar, a la luz de las experiencias religiosas relatadas en forma profunda y detallada por San Agustín en sus *Confesiones*, la importancia que el concepto de *religio* pudo haber tenido en su percepción de los sucesos que él mismo relata en su obra. Digo, *religio*, como una suerte de prejuicio afincado en el fondo de su espíritu, un supuesto de características casi inconscientes, que nos podría con todo ayudar quizás a comprender mejor cómo él percibe ciertos momentos cruciales de su propia vida, y entender asimismo el modo en que él nos los describe. Soy consciente de la mínima presencia de *religio* en esta obra (apenas 3 del sustantivo y 6 del adjetivo), por lo que mi búsqueda —sin ser abiertamente una anti *enumeratio formarum*— se apoya en un conjunto de hipótesis cuya relativa eficacia espero ir haciendo manifiesta a través de este estudio. Son otros, entonces, los indicios que revelan la presencia de *religio* en momentos decisivos de *Confesiones*, más allá de su aparición explícita en el texto. Para ello será necesario hacer un cierto preámbulo y destacar algunos aspectos que revelen la importancia del término.

“La palabra ‘religión’, ha dicho Josef Schmitz, procedente del latín, ha tenido una marcha triunfal sorprendente, imponiéndose en todas las lenguas modernas incluso fuera de las neolatinas. La historia de esa palabra ha influido en nuestra idea previa de la religión más que su explicación etimológica”.¹

Yo pretendo, en todo caso, hablar fundamentalmente de un aspecto particular del término, no el que por lo general tomó el cristianismo desde Lactancio, en que Dios enlaza al hombre y lo ata por un lazo de piedad. Yo quisiera verlo más bien en su relación con *legere*, “recoger, escoger, leer”, no para probar directamente algún punto de tipo lingüístico sino que, y en forma especial, para realizar un análisis de tipo cultural que nos permita desentrañar en esta perspectiva una visión de mundo.

I. *Un breve examen de la semántica de religio.*

¹ J. Schmitz, *Filosofía de la religión*, Herder 1987 (1984) Barcelona, p. 95.

Es perfectamente claro que el sentido más obvio de *religio* encierra la idea de impedimento, es decir, un sentimiento sobrenatural de prohibición. Se supone entonces que hay una acción en consideración, la que puede eventualmente ser obstaculizada por la duda o lo que llamamos escrúpulo. Esta sensación se ve reforzada si consideramos el verbo *religo* como un reforzamiento de la idea de atar, sin mucha conexión con las casi poéticas ideas que suelen surgir, lingüísticamente hablando, de una representación de *religio* como enlace con lo divino. Es posible que ante nosotros, ante nuestra conciencia quizá, aparezca una norma, o la presencia de una sanción divina que conduce a considerar una determinada situación como sancionada por la divinidad y, por tanto, obligatoria. Esto parte de una consideración subjetiva ante situaciones específicas que podemos enfrentar. Toda esa carga significativa estuvo en *religio* a lo largo de su desarrollo lingüístico en cuanto parece depender de *ligare* o *religare*, es decir, del sentido de “atar, ligar, sujetar”. Pero al parecer *religio* se alimentó también en algún momento de la corriente de otro verbo, *legere* o *relegere*, que tiene el sentido de “escoger, recoger, seleccionar”, dentro del que se integra “leer”, en especial “releer, leer en voz alta, leer por entero, revisar”. De aquí puede surgir, creo, una relación de *religio* con “ceremonias de tipo religioso, celebración ritual, culto”, que suponen la existencia de tradiciones escritas o libros que sustentan algún tipo de observancia religiosa. Como lo atestigua el Oxford Latin Dictionary, la etimología de *religio* es dudosa, entre ambos verbos, y los usos de ambos núcleos de sentido se reparten en forma bastante equiparada entre las fuentes de toda la Antigüedad latina. Si les exigimos un poco no sería difícil encontrar en ambos sentidos algún tipo de sentimiento legal, muy propio de ciertos aspectos de la religión romana en su desarrollo histórico.²

² Será en todo caso conveniente tener presentes, creo yo, las palabras de É. Benveniste, quien después de un detallado estudio de la palabra concluye diciendo: “En resumen, la *religio* es una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento dirigido hacia una acción o que incita a practicar el culto. Nos parece que este sentido, demostrado por el uso antiguo sin la menor ambigüedad, impone una sola interpretación para *religio*: la que da Cicerón vinculando *religio* a *legere* (*Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Taurus, Madrid 1983 (1969) p. 400). Para un análisis más matizado, ver, Francisco García Bazán, ‘La religión y lo sagrado’ en *El estudio de la religión*, Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, Ed. Trotta Madrid 2002, F. Díez de Velasco/F. García Bazán (Editores) pp. 23-60.

II. *El trasfondo ciceroniano.*

En el *De natura deorum* 2. 72, Cicerón señala, mediante el estoico Balbo —que busca en un momento clarificar el sentido verdadero del culto de los dioses separándolo de la superstición— cuál puede ser el origen de la palabra religión. Así entonces, dice, “aquellos que ocupaban todo el día en oraciones y sacrificios para que sus hijos los sobrevivieran, se los denominó supersticiosos (de *superstites*), y la palabra adquirió después un uso más amplio. Quienes, por otra parte, volvían a revisar diligentemente (*retractarent*) todo lo relacionado con el culto de los dioses y por decir así se lo leían por entero (*relegerent*), fueron llamados religiosos de releer (*religiosi ex relegendo*), como elegantes de elegir, inteligentes de entender; porque en todas esas palabras está el mismo valor de sentido que existe en religioso”. Conocida es también, por otra parte, la significación que hayamos por ejemplo en Lactancio, de la religión como vínculo de piedad por el que somos religados (*et religati*) a Dios (*Diuinae institutiones* IV, 28) ideas que hallamos también en Agustín.

III. *Un preámbulo: religio antes de Confesiones.*

Mi interés está aquí sobre todo en tratar de descubrir qué pasa en Agustín con una *religio* ligada a releer. No tanto, pienso, por testimonios expresos y explícitos que se pudieran hallar en sus obras, sino de otros modos que me esforzaré de hacer patentes más adelante. Deseo adelantar ahora al menos parte de mis objetivos. En una etapa temprana, más cercana a su conversión, se puede constatar el sorprendente efecto que la lectura de ciertos libros produce en el ánimo de Agustín. Hay una relación, se podría decir, de causa efecto, casi física, entre libro y lector, en que uno y otro parecen concitarse y producir una transformación espiritual que se asemeja a un sentimiento religioso. Si el libro forma parte de nuestra cultura, este hombre de la antigüedad tardía podría ser un testimonio extraordinario del poder de su presencia entre los hombres que bordeaban el Mediterráneo entre los siglos IV y V d. C.. Después de la conversión de Agustín en agosto del 386 (recibirá el bautismo en abril del 387), tenemos un dato biográfico en el *de beata uita*, fechado en noviembre de ese año 386. Dice: “A partir de los diecinueve años de edad, cuando leí en la escuela de mi profesor de retórica aquel libro de Cicerón que se llama *Hortensio*, me encendí de tanto amor por la filosofía que al instante contemplé el cambiarme a ella” (I, 4). Eso significa cambiarse de la retórica a

la filosofía, es decir, modificar sus objetivos de estudio y su estilo de vida. Que este tipo de cosas son parecidas a una conversión religiosa, es Agustín el que se encarga de mostrarlo unas líneas más abajo. Pero antes dice: “Luego llegué a estas tierras; aquí reconocí el Norte en el que podría confiar”, es decir, el obispo Ambrosio. Pero su recorrido hacia el norte no ha terminado: aunque ya frecuenta las Escrituras, en medio de esto resulta que se pone a leer unos cuantos libros de Platón. No lo conmueve todavía lo suficiente la palabra de Dios pero sí la del filósofo. Se juntan aquí dos libros clave en la vida de Agustín, que él mismo no dudará en adelante poner frente a frente en diversas ocasiones. Pero es de la lectura de Platón que él dice: “tanto me inflamé que hubiera querido romper todas esas anclas si no me hubiese conmovido el aprecio de algunos hombres” (*ibid.*).

En ese mismo noviembre de 386, según su testimonio en *Contra academicos* II, 6, los libros platónicos promovieron en su alma un “incredibile incendium”. Estas, por decir así, violentas emociones se suscitan como el resultado de intensas lecturas. Ellas parecen concordar, aunque sea inconscientemente, con lo que solemos considerar sentimiento religioso. Y es el mismo Agustín el que asume la tarea de establecer las relaciones. Dice: “Miré sin embargo como de paso, lo confieso, aquella religión que cuando éramos niños había sido impresa en nosotros e introducida en las entrañas; en forma inconsciente sin embargo me sentía arrebatado por ella. Por ello titubeando, con prisa aunque vacilante me apodero del apóstol Pablo”; y añade luego: “perlegi totum intentissime atque cautissime”. Lo expresado aquí tiene importancia en cada uno de sus términos: “Lo leí, dice, completo hasta el final con extrema atención aunque con la mayor cautela”. Los actos que realizaba poco antes con los libros de filosofía y los efectos que sus lecturas producían en él, comienzan ahora a coincidir con lo que sucede ante la lectura de los libros sagrados, aunque le falta todavía experimentar con las Escrituras esa inmensa llamarada que aquellos otros poco ha le han producido. En todo lo mueve la búsqueda de la verdad, pero cuando indaga la verdad del libro (en este momento los *libri platoniorum*) se predispone ante ellos como frente a un objeto casi sagrado por el que se siente una profunda veneración. La palabra escrita y releída y, por decir así, recitada en voz alta (*perlegere*), se transforma aquí en la intermediación privilegiada de manifestación de un *Deus absconditus* que deviene en *reuelatus*. Es esta actitud frente al libro la que hace de cierto tipo de lectura verdaderos actos de culto y religión.

IV. *A la búsqueda de un concepto de religión. El de uera religione.*

Ya en el *de uera religione*, escrito antes de su ordenación sacerdotal alrededor del 390, Agustín entiende, en el inicio de su obra, que el camino de toda vida buena y feliz se basa en una religión “por la que se rinde culto (*colitur*), dice, a un solo Dios y se le reconoce con la más intachable piedad como principio de todos los seres naturales, de quien el conjunto de las cosas tiene su origen, y recibe su perfección, y se mantiene unido” (I, 1). Se deja en claro aquí la estrecha relación de la religión con los actos de culto, que son manifestación de veneración a la divinidad y una prueba, que se realiza con actos de piedad, del reconocimiento de su grandeza. Muy pronto en todo caso señala el papel que le corresponde a las Escrituras en esta vía, cuando afirma que “la fuente originaria (*caput*, si se quiere “fundamento, cabeza”) para seguir esta religión es la historia y la profecía del designio temporal de la providencia divina por la salvación del género humano transformado y restablecido en orden a la vida eterna” (*uera rel.* 13). Esa “historia et prophetia” es tanto el relato escrito de esa economía de salvación como la revelación divinamente inspirada, la profecía, que aquí son llamadas en su conjunto “caput”, es decir, fuente originaria del seguimiento (*religionis sectandae*) de aquella religión. La historia y la profecía son parte fundamental de lo que llamamos Escrituras. Y como para reforzar el sentido de estas palabras, añade en el capítulo 46: “Mediante la historia y la profecía quiso confiar qué se ha hecho con el género humano”. Confiar por escrito, supongo. Y en seguida, estableciendo con perfecta claridad su pensamiento, agrega: “La fe respecto de las cosas temporales, sean pretéritas o futuras, es más fuerte porque creemos que porque entendemos. Pero es tarea nuestra el examinar a qué hombres o a qué libros debemos dar crédito para rendir un culto recto a Dios, ya que hay una sola salvación”. Tenemos que recurrir, entonces, a algún tipo de autoridad. Y en un párrafo fundamental Agustín lleva a cabo una explicación que parte de una diferenciación importante: “Distingamos por consiguiente, dice, qué crédito debemos dar a la historia y qué crédito debemos dar a la inteligencia”; porque el tema de fondo está en si el objeto inalterable de la fe es histórico y temporal, o espiritual y eterno. Y esto se resuelve al fin mediante un método de interpretación de las Escrituras, en que hay una alegoría de la historia, una alegoría del hecho, una alegoría del discurso y una alegoría del sacramento. En esas circunstancias y suponiendo que todos los hombres están llamados a encontrar en la palabra escrita el camino hacia Dios, el estilo de las

Escrituras debe entonces interpretarse según la propiedad de cada lengua; porque hay que alimentar el alma mediante la observación y el manejo de las divinas Escrituras; y para hacerlo, digo yo, no necesitamos necesariamente saber hebreo o griego.

V. *Libros y lecturas en el itinerario espiritual del Agustín de Confesiones.*

En relación con lo dicho en el *de uera religione* y sus referencias a la interpretación alegórica (que a estas alturas debería pensarse que es para Agustín un hallazgo extraordinario que le permite leer las Escrituras de otro modo) se puede ver en *Confesiones* con mayor detalle el punto. La fe católica empieza a serle más defendible a medida que las Escrituras comienzan a ser más comprensibles para él. Los enigmas del Antiguo Testamento se resuelven, cuando poco antes de escuchar a Ambrosio “estos, al ser leídos por mí en sentido literal me destruían”.³ La relectura de Agustín comienza a ser provechosa desde el momento en que aprende a leer en un sentido espiritual (*spiritualiter*); y la importancia de estas lecturas radica en el hecho de que mediante ellas inicia su encuentro con la fe católica. Sus lecturas son hechas de un modo que recuerda a esos *religiosi* de Cicerón. Es evidente entonces para Agustín que, “dado que éramos débiles para encontrar la verdad a través de la clara razón (*liquida ratione*), se hizo necesaria para nosotros la fuerza de las sagradas escrituras. Así, comencé a creer que de ningún modo les hubieras conferido a estas tan grande autoridad por toda la tierra, si no hubieras querido que por su intermedio se creyera en ti y a través de ellas se te buscara”. *Nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te queri uoluisses* (VI, 8). Se establece aquí con toda claridad la condición de vía que posee la palabra sagrada, como medio de acceso al Dios de la fe.

Tiene sentido en consecuencia que en su encuentro con “ciertos libros de los platónicos traducidos del griego al latín” (VII, 13), sea fundamental ver entre líneas su interés por destacar qué leyó y qué no leyó cuando los leía. Se trata evidentemente de un sentido espiritual de leer, pero que exige una mayor concentración aún. Y su lectura de esos libros no difiere esencialmente de su modo de leer las Escrituras. Los capítulos 13, al 15 están enteramente contruidos en torno a un “en ellos leí”; y luego, “todo esto no lo leí” (VII, 13). Pero testimoniando que sus lecturas platónicas son hechas con una

³ *Confesiones* V, 24, traducción de Silvia Magnavacca, Losada Buenos Aires 2005 p. 143. Todas las citas de *Confesiones* —salvo excepciones que se verán por el contexto— corresponden a *San Agustín Confesiones Estudio preliminar, traducción directa y notas* de Silvia Magnavacca.

intensidad en aquellos momentos mayor que sus posteriores lecturas sacras, revela, a partir de VII, 16 cómo, amonestado por aquellos libros a volver a sí mismo, entra en lo más íntimo de sí, guiado por Dios. Entre *Confesiones* VII, 16 y 26 se describen los efectos saludables de esas lecturas filosóficas que, como gracias sacramentales, quedaron en su alma. El antes de Platón y el después de Cristo son para Agustín el itinerario mejor (hay un párrafo que se inicia con: “porque si primero yo hubiese sido instruido en tus Sagradas Escrituras...”). Es tanto un antes y un después de lecturas como de transformaciones espirituales. Mas el texto fundamental dice: “Creo que tú quisiste que yo tropezara con ellos antes de meditar (*considerarem*) sobre tus Escrituras con el fin de grabar en mi memoria la impresión que hicieron en mí, para que, después de haberme amansado en tus libros y de haber restañado mis heridas bajo el cuidado de tus dedos yo discerniera y percibiese la diferencia entre la presunción y la confesión,” etc. (VII, 26). Dos lecturas, un solo resultado final conseguido mediante el tenso encuentro. Mas, junto a ese meditar, grabar en la memoria, ser amansado por libros sacros, casi no sorprende que se precipitara “con la mayor avidez sobre la venerable pluma de tu Espíritu, y con preferencia a todas la Escrituras, sobre las del apóstol Pablo” (VII, 27). En ese leer se va conformando un creer que se acrecienta con la lectura refinada. “Me puse a leer, dice, y encontré que todo cuanto había leído allí de verdadero, aquí estaba dicho con el apoyo de tu gracia”. El *allí* son los *libri platoniorum*, el *aquí* son sobre todo los escritos de Pablo. Lo que para Agustín hay de verdadero *aquí* es el equivalente a Platón más la gracia, aunque todo lo de *allí*, en la percepción de Agustín, es verdadero, si bien (ahora) incompleto sin Cristo. Solo al presente parece que sus lecturas de la palabra sagrada producen esos efectos extraordinarios que, en la historia de su vida y en diversas situaciones, lo habían conmovido interiormente. En él, al menos desde un punto de vista existencial e histórico, la gracia se apoyó en la razón, y la razón se perfeccionó en la gracia. Sus lecturas han realizado su trabajo. “Todas estas cosas, dice, penetraban hasta mis entrañas de manera maravillosa, cuando leía al ‘más pequeño de tus apóstoles’, y consideraba, sobrecogido, tus obras” (VII, 27). Estas *opera* son las realizaciones que la consideración atenta del texto revela.

En el libro VIII de *Confesiones*, el libro de la escena del jardín de Milán, se representa el clímax de una nueva conversión de Agustín, en que culmina su búsqueda espiritual señalada por la adopción de una vida de perfección evangélica. Hay una

progresión en este drama, siempre, se puede decir, acompañado de lecturas que originan, promueven o precipitan los acontecimientos en su gradual sucesión hasta su culminación repentina. Se inicia con la visita de “un tal Ponticiano” (VIII, 14). Este se fija en un códice que estaba sobre la mesa de juego que resulta ser del apóstol Pablo. Lo toma y lo abre, pues un *codex* es ya como un libro, con hojas de pergamino o papiro y tapas de cuero; se abre entonces como ahora abrimos nuestros libros. A este *codex*, o estas *scripturae*, indica Agustín, ha estado dando su máxima atención (*curam maximam*). Luego hay una narración, es decir, la del códice que narraba la vida del monje egipcio Antonio, y los efectos de conversión extraordinarios que su lectura produjo. Este bello relato se desliza desde el descubrimiento del libro de Agustín en medio de la narración de una visita de Ponticiano, el que cuenta a su vez la historia del monje: así, del escrito sobre la mesa se pasa a la narración sobre el monje; y dentro de esta narración de nuevo la escritura es el objeto central, es decir, el *codex* que contiene la historia del santo anacoreta y la conversión repentina de sus dos lectores agentes de palacio. Allí se proyecta como en una dimensión teatral el drama mismo de Agustín, que lee a san Pablo pero no acierta aún qué curso de acción tomar. Nos es dado ver al narrador principal, es decir, Agustín, objetivado en el relato del otro que cuenta la transformación de otros ante la lectura de otro códice distinto. Ya no es él el que lee, son otros, son los agentes palaciegos, que proyectados desde la palabra de Ponticiano hasta su oído interior, refuerzan sobre el Agustín auditor el contenido dramático del relato. Aquellos lectores de la historia de Antonio, *inter legendum* (durante, mientras, en el transcurso de leer) habían tomado la decisión de abandonar el mundo. Por lo visto, uno leía en voz alta y el otro escuchaba, y ambos compartían la lectura; y dice del primero: “et legebat et mutabatur intus” (VIII, 15). Agustín siente que se odia a sí mismo, y recuerda en esos momentos su largo camino en busca de la sabiduría desde que leyó el *Hortensio* de Cicerón.

Así entonces, la conversión decisiva tendrá que ser impulsada casi con violencia por otra, postrera y lacerante lectura. Y aquí radica la posición central de *tolle, lege* en el momento culminante del escenario del Jardín. La voz, de niño o niña de la casa vecina dice, según interpreto esta simple y poderosa frase, “levanta, lee”, dos “términos sin enlace”, como diría Aristóteles, que por hallarse juntos son de difícil interpretación incluso para el mismo Agustín que los escuchaba. En otro artículo he

intentado probar mi aserto.⁴ Del verbo *tollo*, de acuerdo con el Oxford Latin Dictionary podemos decir, con la primera opción allí señalada: “to pick up from the ground”, es decir, “recoger desde el suelo”; o con la segunda (muy sugestiva en este caso) de un padre, recoger al hijo recién nacido para reconocerlo o criarlo; o bien, mi elección, “levantar a una posición más alta, elevar, alzar”. Cuando Ponticiano *tulit* (de *fero*) el *codicem*, es que precisamente lo “toma”; cuando Agustín corre a leer el suyo después de la experiencia del Jardín, dice, <ego> *arripui*, es decir, “lo tomé con prisa”. Mas cuando le dicen *tolle*, a él que está caído, le quieren decir, levántate, como Cristo le dice a Lázaro o como Plotino le indica a su doctor que hay que levantar al dios que está en nosotros (o en vosotros, si se quiere). Agustín es consecuente con el sentido que le da al *tolle* y por tanto se levanta: “represoque impetu lacrimarum surrexi”; “y me levanté, dice, interpretando en ello una orden divina de abrir el libro y leer el primer capítulo con que me topase” (VIII, 29). *Lege* es claro, finalmente, en su sentido, pues el asunto está principalmente en qué leer de ese códice que está allá, cerca de donde quedó Alipio, en la mesa de juego. Es el acto cultural decisivo de toda la obra, una lectura hecha de pie y en silencio, “legi in silentio”, dice; es el momento cimero de una concatenación de lecturas, que cual actos de religión han estado estrechamente relacionados con la revisión minuciosa y concienzuda de textos considerados sagrados o de valor excepcional. Ahora hay que abrir el códice y leer.

Artículo publicado en *Cuestiones de Antropología y ética en la Filosofía Patristica y Medieval*, Universidad Nacional de Rosario e Instituto Superior Don Bosco, Rosario, Argentina, *Paideia* Publicaciones (2006) pp. 81-89.

⁴ Cf. Oscar Velásquez “From dubitatio to securitas: Augustine’s Confessions in the context of uncertainty” en *Studia Patristica* vol. XXXVIII, Ed. M. F. Wiles, E. J. Yarnold, Peeters Leuven 2001 pp. 338-341.