

LA CONVERSION DE SAN AGUSTIN Y LA VIDA MONASTICA

ANTONIO SÁNCHEZ CARAZO

Comenzamos a celebrar el centenario de la conversión de San Agustín; o, dicho de forma más propia, celebramos el centenario de la experiencia del huerto de Milán. Este acontecimiento es el momento clave de la vida del santo, el punto en que termina el giro de su vida y se cierra la órbita de su búsqueda de Dios. Pero aunque vuelva al punto de partida, a la Iglesia de la que se separó en un primer momento, el reencuentro va a tener unas notas características, selladas todas ellas por el ideal monástico. Esto es lo que quiero presentar, el sentido más propio de la última crisis de la conversión agustiniana.

Conocemos la conversión de San Agustín y la crisis del huerto de Milán como ninguna otra. El cúmulo de detalles y la transparencia de su narración nos permiten adentrarnos en esta experiencia personal de Agustín con Dios. Esto nos hace posible gozar con la contemplación de la lucha de un hombre por poseerse a sí mismo, y que sin embargo terminó poseído por Dios.

1. *El «Hortensius»: punto de partida*

El largo camino que recorre San Agustín hasta llegar a la experiencia del huerto de Milán tiene su punto de partida en la lectura de la obra ciceroniana el *Hortensius*, a los diecinueve años en Cartago. Para entender lo que supuso el descubrimiento de este libro, es conveniente hacer una breve digresión hacia la filosofía antigua.

a. *La filosofía como religión y conversión a ella*

Las religiones de Grecia y de Roma no eran religiones de salvación; no existía una casta sacerdotal que tuviese la prerrogativa de la ciencia como en Egipto o Babilonia. Eran religiones naturalistas que

no daban respuesta a los interrogantes sobre el mundo y el hombre. Lo único que existía eran las familias sacerdotales, que ejercitaban sus funciones en lugares de intimidad. Por esta razón la filosofía desempeñó un papel importante a la hora de colmar el vacío que dejaba en el hombre la religión oficial, llegando incluso al límite de ponerla en crisis y sustituirla¹.

En un breve muestrario y presentación de los puntos más sobresalientes, podemos enumerar en primer lugar a Pitágoras. Es el primero que agrupa a sus discípulos en una especie de comunidad con el fin de prepararlos a una vida austera. La leyenda se adueñó pronto de él, rodeándolo con una aureola milagrosa y de misterio. Sabemos que incluso sus discípulos llegaron a divinizarlo. El pitagorismo ha sido asemejado un poco al orfismo y las comunidades se caracterizaban, según Jámblico, por la continencia de los sacerdotes o sabios y por la separación del mundo².

Sócrates, por su parte, defendió una religiosidad de excepcional intensidad y la concepción del dios-providencia, que se preocupaba de forma genérica por todos los hombres y de modo particular por el hombre-bueno. Además, el *daimonion* era un *signo*, una *voz* divina, concebido por Sócrates como una divina revelación³.

El sistema filosófico de Platón se propone como verdadera religión para el filósofo, aunque el hombre común estuviera excluido de este mundo⁴. Y la visión con que culmina Aristóteles la *Metafísica* es indudablemente religiosa⁵.

Posteriormente, las filosofías helenísticas pueden ser interpretadas como religiones laicas. Pero aunque así fuese, no se puede negar el carácter religioso del *Himno a Zeus* del estóico Cleantes⁶, o el trasfondo religioso que inspira el escepticismo de Pirrón⁷, e incluso la posición de Epicuro con su teodicea⁸.

1. Cfr. A. D. NOCK, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Roma-Bari 1985, p. 129.

2. Cfr. G. BARDY, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Milano 1975, pp. 55-59; A. D. NOCK, *o. c.*, p. 130.

3. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica* I, Milano 1980, pp. 346 ss.

4. A. D. NOCK, *o. c.*, p. 131: «Come i pitagorici, il suo gruppo era dotato di senso di solidarietà, e come i pitagorici era fundamentalmente religioso: la sua religione era il sentimento vivo e reverente della magnificenza e dell'unità dell'universo quali risultavano dall'indagine scientifica, qual cosa di analogo nella sua essenza all'atteggiamento de Einstein ai giorni nostri, ma la sua solidarietà non era quella del dogma».

5. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* Λ8, 1074b 1 ss.

6. Cfr. G. REALE, *Storia de la filosofia antica* III, pp. 366-367.

7. Cfr. G. REALE, *o. c.*, pp. 482-488.

8. Cfr. G. REALE, *o. c.*, pp. 225-233; A. D. NOCK, *o. c.*, pp. 134-135.

En último lugar podemos citar la época imperial, donde el interés religioso cobra un papel preeminente en todas las corrientes filosóficas. Séneca ha sido considerado como un perfecto director de almas⁹. Epicteto se expresa con frecuencia en un lenguaje religioso y se atribuía una misión para cuyo apostolado era necesario el desprendimiento absoluto¹⁰. Marco Aurelio necesita de la filosofía para guiar su vida y aprender a morir¹¹. Plotino y el neoplatonismo nos ofrecen uno de los ejemplos más destacados en este sentido¹², de ahí que su influjo en la teología y mística cristiana haya sido tan fecundo. De esta época no podemos olvidar la explosión del *kynicós bios* (la vida cínica), que llegó a ser un verdadero fenómeno de masas y entró de lleno en las clases sociales más pobres¹³. La vida nómada, la austeridad y la renuncia a los bienes materiales de estos cínicos hizo que Juliano el Apóstata los comparase a los cristianos y viese en ellos la degradación de la filosofía¹⁴. Este género de vida cínica es, como dice Reale, lo que los monjes, primero en Oriente y después en Occidente, se propusieron realizar en ámbito cristiano¹⁵.

Toda esta situación nos presenta a la filosofía antigua como una *agoghé*, es decir, como un modo de enseñar y de vivir¹⁶. Por esto, además de la adhesión o convencimiento intelectual, se exige también, y como elemento importante, la conversión. Por esta se entiende el rechazo de las comodidades y placeres para elegir una vida de disciplina que tiende generalmente a la contemplación (científica o mística)¹⁷. Ya Platón acuñó el concepto de conversión, que luego recorrerá

9. Cfr. G. BARDY, *o. c.* p. 53.

10. ARRIANO, *Diatribas* IV, 8, 31: «Yo he sido enviado por Dios como ejemplo no teniendo posesiones, ni casa, ni mujer, ni hijos, ni lecho o utensilios»; G. REALE, *o. c.* p. 119 dice sobre su religiosidad: «Epitteto non respinge la concezione immanentistica propria della Stoa, ma vi immette una fortissima carica di spiritualità e di religiosità. D'altra parte egli non può uscire dal panteismo e dal materialismo stoico, perchè gli manca il concetto del soprasensibile e del trascendente. E così i fermenti religiosi che egli vi immette, pur non portando ad un superamento del panteismo materialistico, portano tuttavia ad una posizione che è al limite della rottura e che incrina la dottrina della vecchia Stoa in più punti».

11. G. BARDY, *o. c.* pp. 68-69.

12. G. BARDY, *o. c.* pp. 69-72.

13. A. D. NOCK, *o. c.* p. 133.

14. Cfr. JULIANO, *Contra los cínicos ignorantes* 201a ss.; *Contra el cínico. Heraclio* 226c ss.

15. G. REALE, *Storia della filosofia antica* IV, p. 242: «Giuliano giunge addirittura a paragonare i Cínicos del suo tempo ai Cristiani che rinunziavano al mondo. Il paragone, naturalmente, nelle intenzioni di Giuliano, vorrebbe esprimere il massimo del disprezzo (per lui, apostata, i Cristiani sono «Galilei sacrileghi»)».

16. Cfr. A. D. NOCK, *o. c.* pp. 131-132.

17. Cfr. A. D. NOCK, *o. c.* p. 140.

el cristianismo, al definir la educación como un «volver el alma en dirección opuesta»¹⁸. Los términos que utiliza en este famoso texto de la *República* «tienden a dar la misma imagen sensible de quien vuelve la cabeza y endereza los ojos al bien divino»¹⁹.

Así pues, el término *epistrofé*, utilizado por los cristianos, expresa los efectos filosóficos de abandono de la indiferencia por la verdadera religiosidad, que es el significado que Cicerón le da a *conversio*²⁰. Y la meta a la que tiende la *epistrofé*, igual que la *metánoia*, es la liberación y salvación²¹.

Los ejemplos clásicos de conversión filosófica son notorios a todos. Entre los convertidos al pitagorismo encontramos a un amigo de Cicerón, Nigidio Figulo. La obra de Sócrates está marcada por el impacto en muchos, especialmente entre los jóvenes como Apolodoro. De los cínicos podemos citar a Dión Crisóstomo, cuya conversión fue una de las más llamativas de la antigüedad. Podríamos también mencionar a Plotino y a otros muchos²².

Pero más que esto, lo que nos interesa destacar es el papel desempeñado en todo este campo por la obra de Aristóteles el *Protréptico*. Esta obra dio comienzo a un género literario de *exhortación*, con el fin de captar adeptos incondicionales para este modo de vida²³. En la literatura cristiana Clemente Alejandrino imitará esta obra en su *Protréptico a los griegos*²⁴. Representa la utilización más destacada en campo cristiano de un género literario que se había repetido regularmente desde Aristóteles en la literatura filosófica antigua²⁵. Uno de

18. PLATÓN, *República* VII 518d ss. Un buen estudio sobre la conversión en Platón es el de M. GUERRA GÓMEZ, *La «conversión» según Sócrates y Platón*, en *Revista Agustiniana* 27 (1986) 63-115.

19. JAEGER, *Paideia* II, Firenze 1953, p. 512 n. 82.

20. CICERÓN, *De natura deorum* I 77. Para el término *epistrophé* se puede consultar el estudio de P. AUBIN, *L'emploi des mots epistréphein et epistrophé dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Contribution a la théologie de la conversion*, Paris 1960. Respecto a la conversión cristiana: IDEM, *Le problème de la «conversion». Etude sur un thème commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris 1963; M. MERINO RODRÍGUEZ, *Los caminos de la conversión cristiana en el pensamiento de San Justino Mártir*, en *Revista Agustiniana* 27 (1986) 117-146; D. RAMOS-LISSON, *La conversión de San Cipriano*, en *Revista Agustiniana* 27 (1986) 147-168.

21. Cfr. A. D. NOCK, *o. c.* p. 141.

22. Sobre los ejemplos de convertidos a la filosofía en el mundo antiguo puede verse G. BARDY, *o. c.* pp. 55-94; A. D. NOCK, *o. c.* pp. 129-145.

23. Cfr. A. D. NOCK, *o. c.* pp. 137-140.

24. Cfr. S. LILLA, *Aristotelismo*, en *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* I, p. 352.

25. *Ibid.*

estos *protrepticoi*, que trataron de animar al hombre antiguo a buscar el camino de su liberación y salvación fue el *Hortensius* de Cicerón²⁶.

b. Significado de la lectura del «*Hortensius*»

Este diálogo ciceroniano produjo en el espíritu de San Agustín lo que su autor y toda la tradición protreptica pretendían:

«Aquel libro cambió mis sentimientos (*mutavit affectum meum*) y mudó hacia Ti, Señor, mis súplicas y suscitó en mí nuevas aspiraciones y nuevos deseos»²⁷.

Este testimonio nos presenta una auténtica conversión filosófica:

Mutavit affectum meum supone un cambio en el alma de San Agustín que le hace volver la mirada hacia otra parte (concepto transmitido por Platón).

Esa otra parte a la que dirige su mirada es la divinidad: y *mudó hacia Ti, Señor, mis súplicas*, en lo que queda bien plasmado el aspecto religioso que caracteriza a este tipo de conversión, como nos han mostrado Platón y Cicerón.

Este cambio no fue momentáneo, sino que la decisión de dedicarse a la filosofía orientó desde entonces toda su vida:

«Desde que a la edad de 19 años lei en la escuela de retórica el libro de Cicerón llamado el Hortensio, inflamose mi alma con tanto ardor y deseo de la filosofía que inmediatamente pensé dedicarme a ella»²⁸.

No fue un proselitismo partidista hacia una determinada corriente filosófica lo que sufrió San Agustín, sino una conversión hacia la sabiduría:

«El amor a la sabiduría tiene un nombre, filosofía, al cual me encendían aquellas páginas... me excitaba, encendía e inflamaba con su palabra a amar, buscar, lograr, retener y abrazar fuertemente no esta o aquella secta, sino la sabiduría misma, dondequiera que estuviese»²⁹.

26. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron. I: Cicéron dans la formation et dans l'oeuvre de S. A.; II: Répertoire des textes*, Paris 1958.

27. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, 3, 4, 7 CCL 27, 30. En adelante citaré esta obra con la abreviatura *Conf.*

28. *De beata vita* 1, 4 PL 32, 961.

29. *Conf.*, 3, 4, 8 CCL 27, 30.

Finalmente, este cambio lo coloca ante unas nuevas exigencias ascético-morales, que coinciden de lleno con el más alto ideal cristiano de vida moral y espiritual: «¡Cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia Ti!»³⁰. El camino de perfección ascético-moral que le presenta el *Hortensius* está planteado con miras a la conquista de la *beata vita*, la meta más digna del hombre. En el *De Trinitate* cita San Agustín estas palabras del libro de Cicerón:

«Los que no son verdaderos filósofos, sino los charlatanes, exclaman que son felices quienes viven según sus deseos... Esto es ciertamente falso. Pues desear lo que no conviene es la mayor miseria. De hecho, no conseguir lo que se desea es una desgracia menor que desear lo que no conviene»³¹.

El *Hortensius* le ofrece a San Agustín en este sentido un camino arduo. En concreto le pide la renuncia a las riquezas, a los honores y a los placeres. La renuncia a las riquezas le resultó fácil desde el primer momento; sólo las miraba en cuanto necesarias para el sustento y para sus estudios³². Los honores son reconocidos también como impedimentos para alcanzar el fin que se propone: «De repente apareció vil ante mis ojos toda esperanza vana»³³. Y la continencia se le presenta desde el primer instante como un bien que necesita vivir:

«A los 19 años empecé a arder en deseos de la sabiduría, proponiéndome, una vez hallada, abandonar todas las vanas esperanzas y las engañosas locuras de las pasiones. Sin embargo, a los treinta años, todavía me hallaba en el mismo lodazal, ávido de gozar de los bienes presentes»³⁴.

Otro texto importante para entender el puesto que San Agustín concede a la continencia es éste del momento de la conversión en el huerto de Milán:

«Desde que en el año diecinueve de mi edad leí el *Hortensius*, me sentí excitado al estudio de la sabiduría; pero difería despreciar la felicidad terrena y entregarme a la investigación de la sabiduría, pues no ya su posesión, sino incluso su investigación debería ser antepuesta a los mayores tesoros y reinos del mundo y a la mayor abundancia de placeres. Mas yo, joven miserable, sumamente miserable, había llegado a pedirte en los comienzos de mi juventud la castidad,

30. *Ibid.*

31. *De Trinitate*, 13, 5, 8 CCL 50A 391-392. Esta misma afirmación la hace Santa Mónica en Casiciaco, una mujer sin ninguna formación intelectual, pero de un profundo sentido cristiano de la vida: cfr. *De beata vita* 2, 16 PL 32, 967.

32. Cfr. *Soliloquia*, 1, 10, 17 PL 32, 878-879.

33. *Conf.*, 3, 4, 7 CCL 27, 30.

34. *Conf.*, 6, 11, 18 CCL 27, 86.

diciéndote: 'Dame la castidad y continencia, pero no ahora', pues temía que me escucharas pronto y me sanaras presto de la enfermedad de mi concupiscencia, que entonces más quería yo saciar que extinguir»³⁵.

Todos estos textos nos descubren el drama que supuso para San Agustín optar por esta vía ascético-moral. Así pues, desde el momento en que lee el *Hortensius*, San Agustín se encuentra ante dos frentes: el problema intelectual que le suscita esta lectura al enamorarlo de la verdad; y el problema moral que se le presenta como necesario para alcanzar esta meta. Hasta el huerto de Milán el drama consistirá en plantear y solucionar debidamente estos campos.

2. *Experiencia Racionalista*

La carga religiosa de esta conversión filosófica empuja a San Agustín a buscar en la Biblia la sabiduría que anhelaba. Pero la decepción se debió a su falta de preparación, a su orgullo y al planteamiento incorrecto entre fe y razón. El maniqueísmo le plantea un dilema erróneo: *fe o razón*; los dos contenidos no pueden ir juntos. Su experiencia racionalista se debió a este malentendido. La secta maniquea, en la que estuvo nueve años³⁶, montaba en África su campaña proselitista con este lema: «¡Verdad! ¡Verdad!»³⁷, y por él fue embaucado inmediatamente. Todo esto hizo de San Agustín un profundo racionalista; y no será sino de forma paulatina como consiga desembarazarse de estos criterios.

Lo primero que comenzará a minar esta estructura racionalista serán las dudas que le nacen sobre el maniqueísmo³⁸. Posteriormente, el encuentro con San Ambrosio en su predicación le ayudará a superar el trauma que arrastraba sobre las Sagradas Escrituras y la incomprendibilidad del espiritualismo. Y así, finalmente, encontrará con esta base el planteamiento correcto del problema originario: no es *fe o razón*, sino *fe y razón*³⁹.

San Agustín da este último paso con seguridad, porque es consciente de su importancia. Primero parte del escepticismo, en el que

35. *Conf.*, 8, 7, 17 CCL 27, 124.

36. Cfr. *De moribus* 2, 19, 68 PL 32, 1374.

37. Cfr. *Conf.*, 3, 6, 11 CCL 27, 32-33; *De utilitate credendi* 1, 2 PL 42, 66-67.

38. Cfr. *Conf.*, 5, 10, 18 CCL 27, 67-68.

39. Cfr. A. TRAPÈ, *Introduzione*, en *Le Confessioni* (Nuova Biblioteca Agostiniana I), Roma 1965, p. XLIII.

había caído por breve tiempo. La reflexión sobre esta situación le hace ver la necesidad de una autoridad que guíe a la conquista de la verdad:

«Con frecuencia me parecía imposible encontrar la verdad, y mis pensamientos vacilantes me llevaban hacia los académicos. A veces, por el contrario, considerando atentamente la vivacidad, la sagacidad y perspicacia de la mente humana, me inclinaba a creer que lo que se me ocultaba no era la verdad, sino el modo de dar con ella y ese modo debía venirnos de algún poder divino. Sólo faltaba encontrar esa autoridad»⁴⁰.

Por otra parte, San Agustín se da cuenta de que la vida del hombre necesita de la fe; de lo contrario se vería privada de todo conocimiento y de la seguridad de las relaciones humanas⁴¹. Y es siguiendo estos pasos como descubre también la honradez de la Iglesia católica:

«porque aquí se mandaba con más modestia, y de ningún modo falazmente, creer lo que no se demostraba, ya fuese porque, aunque existiesen las pruebas, no había sujeto capaz de ellas, o bien porque no existiesen»⁴².

En este momento San Agustín es ya cristiano. No sólo porque ha decidido permanecer en el grupo de los catecúmenos⁴³, sino sobre todo porque su confesión de fe es ya completa:

«Ya me habías sacado, Ayudador mío, de aquellas ligaduras; y aunque buscaba el origen del mal y no hallaba su solución, ya no permitías que las olas de mis razonamientos me apartaran de aquella fe por la cual creía que existes, que tu sustancia es inmutable, que tienes providencia de los hombres, que has de juzgar a todos y que has puesto el camino de la salud humana en orden a aquella vida que ha de sobrevenir después de la muerte, en Cristo, tu Hijo y Señor nuestro y en las Santas Escrituras, que recomiendan la autoridad de tu Iglesia católica. Puestas, pues, a salvo de estas verdades y fortificadas de modo inconcuso en mi alma, buscaba lleno de ardor de dónde venía el mal»⁴⁴.

40. *De utilitate credendi*, 8, 20 PL 42, 78-79.

41. *Cfr. Conf.*, 6, 5, 7 CCL 27, 77.

42. *Ibid.* Es el planteamiento del primado temporal y normativo de la fe sobre la razón, que más tarde plasmará en este famoso texto: «Mejor es creer lo que es verdadero, aunque todavía no lo veas, que pensar que ves lo verdadero cuando es falso. También la fe tiene sus ojos; y por ellos ve en cierto modo que es verdadero lo que todavía no ve, y por ellos ve con certidumbre que todavía no ve lo que cree» (*Ep* 120, 2, 8 PL 33, 456).

43. *Cfr. Conf.*, 5, 14, 25 CCL 27, 72.

44. *Conf.*, 7, 7, 11 CCL 27, 99-100.

Esta profesión de fe podemos completarla, si queremos, con el artículo de Dios creador, confesado algunas páginas más adelante:

«Así vi yo y me fue manifestando que Tú eras el autor de todos los bienes y que no hay en absoluto sustancia alguna que no haya sido creada por Ti»⁴⁵.

Por lo tanto, San Agustín ha adjurado en estos textos del principio fundamental de la doctrina maniquea, el dualismo metafísico. Y además ha admitido las notas esenciales del credo cristiano: un Dios, creador y remunerador, cuyo Hijo, Jesucristo, es el Salvador; un Dios revelado en las Escrituras y cuya autoridad está presente en la Iglesia. Sus palabras lo han expresado con toda claridad.

3. *Conversión ascético-moral*

Pero a pesar de esto, la evolución de San Agustín no ha terminado. Al comienzo del libro octavo de las *Confessiones* declara la total superación de la pasión por el dinero y los honores, pero «me sentía todavía fuertemente ligado a la mujer; y como el Apóstol no me prohibía casarme... yo, como más flaco, escogí el partido más fácil»⁴⁶. Es decir, las tres condiciones planteadas por el *Hortensius* para alcanzar la sabiduría siguen siendo los criterios fundamentales para adecuar su vida al propósito que había nacido en su espíritu.

El problema de la continencia aparece en las *Confessiones* no como un problema *ético* (ya hemos citado algunos textos en los que expresa claramente cómo desde su juventud está convencido de su valor y utilidad); el problema es *religioso* (en el sentido etimológico de la palabra). El lo planteó así desde los 19 años, pues en cierto modo fue siempre consciente de que es un don de Dios: *Da mihi castitatem et continentiam*⁴⁷ —palabras de su primera juventud—; y, además, nos la presenta como una forma de seguir a Dios: «Difería de día en día seguirte sólo a Ti»⁴⁸.

La solución de este problema podemos desdoblirlo en dos momentos consecutivos. Y aquí es donde aparece con claridad cómo el ya cristiano Agustín supera totalmente su crisis religiosa embocando la vía monástica.

45. *Conf.*, 7, 12, 18 CCL 27, 104.

46. *Conf.*, 8, 1, 2 CCL 27, 113-114.

47. *Conf.*, 8, 7, 17 CCL 27, 124.

48. *Conf.*, 8, 7, 18 CCL 27, 124.

El primer momento, que hizo de espoleta, fue la narración de Ponticiano. Lo esencial de este encuentro es el descubrimiento de la existencia de la vida monástica. Ponticiano relata la historia de San Antonio y la de los jóvenes de Tréveris que abrazaron este género de vida al leer una biografía del monje alejandrino. San Agustín ignoraba todo esto:

«Comenzó a hablarnos de Antonio, monje de Egipto, cuyo nombre era celebrado entre tus fieles y que nosotros ignorábamos hasta aquel momento... Todos nos admirábamos: nosotros por estas cosas tan grandes; y él por sernos tan desconocidas»⁴⁹.

En el ejemplo monástico, San Agustín encuentra realizado su ideal. Al terminar Ponticiano esta narración, confiesa San Agustín que había titubeado tanto tiempo por no conocer una vía adecuada a su propósito:

«Yo pensaba que el motivo por el que difería de día en día seguirte sólo a Ti, despreciada toda esperanza secular, era porque no se me descubría una cosa cierta adonde dirigir mis pasos»⁵⁰.

Pero en este momento ha descubierto esta vía de repente. No sucede ahora como en momentos anteriores, cuando el maniqueísmo lo defrauda en el experimento romano de fundar una comunidad según su doctrina moral⁵¹, o cuando el intento laico de Milán fracasa antes de ponerse en práctica⁵². En ambas ocasiones buscó algo semejante, pero sin embargo es sólo ante el monacato cristiano que San Agustín encuentra el camino definitivo para vivir con toda plenitud el ideal trazado.

El segundo momento se centra en la acción de la gracia. Su deliberación versaba «sobre consagrarme al servicio del Señor, Dios mío, conforme hacía ya mucho tiempo lo había dispuesto»⁵³, pero la debilidad de la voluntad y la lucha consigo mismo le hacen imposible este paso. Los capítulos 9 al 11 del libro octavo de las *Confessiones* son una descripción magistral de esta situación: «En querer en parte y en

49. *Conf.*, 8, 6, 14 CCL 27, 122. Estudio clásico de este aspecto es el de P. MONCEAUX, *Saint Augustin et Saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*, en *Miscellanea Agostiniana* II, Roma 1931, pp. 61-89.

50. *Conf.*, 8, 7, 18 CCL 27, 124.

51. Cfr. *De moribus*, 2, 20, 74 PL 32, 1376; *Contra Faustum* 5, 7 PL 42, 224.

52. Cfr. *Conf.*, 6, 14, 24 CCL 27, 89; P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, Paris 1918, p. 364; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessiones de Saint Augustin*, Paris 1950, pp. 178-180; M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron* I, Paris 1958, p. 99.

53. *Conf.*, 8, 10, 22 CCL 27, 127.

parte no querer hay una cierta enfermedad del alma... de esta voluntad incompleta y de esta incompleta ausencia de voluntad nació la lucha conmigo mismo y me destrozaba a mí mismo»⁵⁴.

Esta lucha se escenifica entre la continencia y los placeres⁵⁵. El compromiso que suponía esta decisión era demasiado fuerte como para conquistarlo con sus solas fuerzas. Por esta razón se dirige a Dios con la oración, diciendo:

«Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como estas: ¡Y tu Señor hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No quieras más acordarte de nuestras iniquidades antiguas»⁵⁶.

Fue el golpe de la gracia lo que en ese momento hizo capaz a San Agustín de abrazar ese mundo nuevo que veía delante de sí. Así pues, la aceptación de la vida monástica es lo que decide San Agustín en estos momentos del huerto de Milán. Como vemos, todo el contexto es monástico: los ejemplos de los que parte, el desarrollo de la lucha y la conclusión final victoriosa.

La reacción de Santa Mónica al conocer la noticia nos está indicando lo mismo. Dice San Agustín:

«Le contamos cómo había sucedido y saltaba de alegría y cantaba victoria, por lo que te bendecía, porque veía que le habías concedido, respecto a mí, mucho más de lo que constantemente te pedía con gemidos lastimeros y llorosos. Porque de tal modo me convertiste a Ti, que ya no apetecía esposa, ni abrigaba esperanza alguna de este mundo»⁵⁷.

Lo que su madre anhelaba era verlo bautizado; incluso se interesó por el matrimonio de su hijo, pensando que de ese modo daría el paso hacia el bautismo con mayor facilidad⁵⁸. Sin embargo la gracia recibida de Dios fue superabundante:

«Hijo... sólo había una cosa por la que deseaba detenerme en esta vida un poco más, y era por verte cristiano católico antes de morir. Superabundantemente me ha concedido esto mi Dios, puesto que despreciada la felicidad terrena, te veo siervo suyo»⁵⁹.

54. *Conf.*, 8, 9, 21; 10, 22 *CCL* 27, 126-127.

55. *Cfr. Conf.*, 8, 11, 26-27 *CCL* 27, 129-130.

56. *Conf.*, 8, 12, 28 *CCL* 27, 131.

57. *Conf.*, 8, 12, 30 *CCL* 27, 132.

58. *Cfr. Conf.*, 6, 13, 23 *CCL* 27, 89.

59. *Conf.*, 9, 10, 26 *CCL* 27, 148.

4. «*Militia*»

Una vez presentadas estas líneas generales del camino de su conversión, convendrá detenernos en algún punto particular que nos ayude a afianzar con mayor fuerza el carácter monástico de la experiencia del huerto de Milán.

En las *Confessiones* encontramos algunos textos en los que se utiliza el lenguaje castrense. Esta terminología era en este tiempo típica de la vida monástica; y tal como se nos presenta aquí, nos sirve para ver desde otra perspectiva el último estadio de su conversión.

Poco antes de desencadenarse la crisis del huerto de Milán, San Agustín nos presenta su situación con estos términos:

«Ya no existía aquella excusa con que solía persuadirme de que si aún no te servía, despreciando el mundo, era porque no tenía una percepción clara de la verdad; porque ya la tenía y cierta; con todo, pegado todavía a la tierra, rehusaba entrar en tu milicia y temía tanto el verme libre de aquellos impedimentos cuanto se debe temer estar impedido por ellos»⁶⁰.

Este texto nos presenta la versión retrospectiva del mismo San Agustín sobre lo que le sucedió en esos momentos. Todavía no conocía el mundo que luego le descubrirá su paisano Ponticiano. Sin embargo, más tarde, al escribir las *Confessiones*, San Agustín plantea el problema en clave monástica; es decir, aunque el tema especulativo lo tuviese ya solucionado, todavía no tenía las fuerzas ni los elementos para servir a Dios en esa milicia. Para entender el significado de este término no hace falta recurrir a otros testimonios fuera de las *Confessiones*. La narración de los jóvenes de Tréveris, que viene a continuación, nos da el sentido preciso en la conclusión de la escena: su amigo respondió «que quería juntársele y ser compañero de tan gran recompensa y tan gran milicia. Y ambos ya tuyos comenzaron a edificar la torre evangélica pagando el precio debido, es decir el abandono de todos sus bienes para seguirte a Ti»⁶¹. Es decir, la «gran milicia» que emprenden, consiste en la imitación de San Antonio por medio de la renuncia a todos los bienes materiales (pobreza), viviendo en el estado de castidad, como lo demuestra el *etiam* que encontramos poco después: al enterarse de este propósito sus prometidas, «también (*etiam*) te consagraron a Ti su propia virginidad»⁶².

60. *Conf.*, 8, 5, 11 CCL 27, 120.

61. *Conf.*, 8, 6, 15 CCL 27, 123.

62. *Ibid.* Todos los motivos que aparecen en este texto serán copiosamente utilizados por San Agustín en su producción monástica; baste recordar el desa-

San Agustín, además, vuelve a aplicarse este concepto un poco más adelante, al explicar por qué no abandonó al instante la enseñanza, sino que continuó en ella algunas semanas más:

«Tal vez dirá alguno de tus siervos, mis hermanos, que pequé en esto, porque, habiendo abrazado ya con todo el corazón tu milicia, toleré permanecer sentado en la cátedra de la mentira aunque sólo fuese una hora más»⁶³.

Se refiere a los monjes que viven con él o en otros monasterios al momento de narrar su vida. Y para entender con toda claridad que al hablar San Agustín aquí de *militia* se refiere a la vida de castidad, sólo hay que leer lo que dice pocas líneas después de su amigo Verecundo:

«Angustiábase de pena Verecundo por este nuestro bien, porque veía que iba a tener que abandonar nuestra compañía a causa de los vínculos matrimoniales que le aprisionaban tenacisimamente. Aunque no era cristiano, estaba casado con una mujer creyente; mas precisamente en ella hallaba el mayor obstáculo que le retenía de entrar en la senda que habíamos emprendido nosotros, pues no quería ser cristiano, decía, de modo distinto de aquél, que le era imposible»⁶⁴.

Dentro de este aspecto no podemos olvidar la presentación que San Agustín hace de su amigo Evodio:

«Nos asociaste también a Evodio, joven de nuestro municipio, quien, militando como *agens in rebus*, se había convertido a Ti y bautizado antes que nosotros; y, abandonada la milicia del siglo, se había alistado a la tuya. Juntos estábamos, y juntos, pensando vivir en santa concordia, buscábamos el lugar más a propósito para servirte, y juntos regresábamos al Africa»⁶⁵.

Y, finalmente, hay que hacer notar que en estas páginas de las *Confesiones* presenta San Agustín a San Pablo como el modelo de esta *militia*:

rollo que hace del tema de la *militia* en el *De opere monachorum* —Cfr. A. SÁNCHEZ CARAZO, *La comunidad en el «De opere monachorum»*, en *Recollectio* 7 (1984) 5-26, y del texto evangélico sobre la edificación de la torre —Lc 14, 28-33— en la *Epistola* 243 a Leto.

63. *Conf.*, 9, 2, 4 CCL 27, 135.

64. *Conf.*, 9, 3, 5 CCL 27, 135.

65. *Conf.*, 9, 8, 17 CCL 27, 142-143. Evodio se juntó con San Agustín en Milán, durante la breve estancia que realizó éste para el bautismo. Y como anuncian estas palabras, será uno de sus más fieles seguidores en Tagaste e Hipona y después un insigne imitador en Uzala, de donde fue obispo; Cfr. A. MANDOUZE, *Evodius*, en *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire I: Afrique (303-533)*, Paris 1982, pp. 366-373.

«También oí esta otra cosa: 'Porque yo he aprendido a bastarme con lo que tengo, y se lo que es abundar y lo que padecer penuria. Todo lo puedo en aquel que me conforta' —*Flp* 4, 11—. ¡He aquí un soldado de los campamentos celestiales, no el polvo que somos nosotros!»⁶⁶.

Este texto no es otra cosa que el compendio de lo que desarrollará ampliamente en el *De opere monachorum*, donde el Apóstol aparece como el paradigma constante del tema de la milicia monástica⁶⁷.

5. «*Otium*»

Otro motivo que es necesario pararse a considerar es el término *otium*. Aunque la evolución de su contenido es muy interesante para percibir el sentido del monacato agustiniano⁶⁸, nos limitamos aquí a las *Confessiones* y al momento inmediato a su conversión.

La estancia en Casiciaco la denomina San Agustín en las *Confessiones* *libertas otiosa*⁶⁹, e *illud otium*⁷⁰. Y al final de su vida, al recensionar la primera obra que escribió en Casiciaco, comienza diciendo:

«Una vez que abandoné lo que esperaba conseguir, me aparté *ad christianae vitae otium* ya antes de bautizarme»⁷¹.

Este texto resulta interesante por la determinación adjetival con que nos lo presenta San Agustín, sobre todo si lo comparamos con el de las *Confessiones* en el que nos narra el intento de fundar una comunidad de amigos en Milán antes de su conversión:

«Habíamos pensado y, casi ya resuelto, apartarnos de la gente y vivir ociosamente. Este ocio lo habíamos organizado de tal suerte que todo lo queuviésemos o pudiésemos tener lo pondríamos en común y formaríamos con ello una hacienda familiar, de tal modo que por nuestra leal amistad (*per amicitiae sinceritatem*) no hubiera cosa de éste ni de aquél, sino que de lo de todos se haría una cosa, y el conjunto sería de cada uno y todas las cosas de todos»⁷².

66. *Conf.*, 10, 31, 45 CCL 27, 179.

67. Cfr. A. SÁNCHEZ CARAZO, *o. c.*, pp. 18-19.

68. Cfr. A. SÁNCHEZ CARAZO, *El trabajo en el pensamiento de San Agustín*, en *Augustinus* 30 (1985) 260-269.

69. *Conf.*, 9, 3, 6 CCL 27, 136.

70. *Conf.*, 9, 4, 8 CCL 27, 137.

71. *Retract.*, 1, 1, 1 PL 32, 585.

72. *Conf.*, 6, 14, 24 CCL 27, 89.

En ese momento San Agustín y sus amigos querían poner en práctica el ideal del *Hortensius*. De hecho, poco antes nos narra la recriminación que le hizo Alipio: «Alipio me prohibía casarme, diciéndome repetidas veces que, si lo hacía, de ningún modo podríamos dedicarnos juntos con desahogado ocio al amor de la sabiduría, como hacía muchísimo tiempo lo deseábamos»⁷³. Como vemos, la renuncia a los honores, apartándose de la gente, la renuncia a las riquezas, teniendo todo en común la renuncia a los placeres, al experimentar la necesidad de la continencia, se presenta de forma bien concreta.

Ahora bien, la diferencia que existe con el momento de la conversión y la nueva vida que nace de él, es la determinación adjetival del texto de las *Retractationes*: se aparta al ocio, pero *christianae vitae*. La explicación de esta determinación la hallamos en un texto del *De vera religione*, obra que pertenece a su época de cristiano laico. Al hablar de la contemplación, el ideal al que se ha entregado, dice así:

«Sin lugar a dudas, vamos en pos de la unidad, que es lo más simple que existe. Luego busquémosla con sencillez de corazón. Dice el salmo: 'Vivid el ocio y reconoced que yo soy Dios'. No se trata de la quietud de la desidia, sino del ocio del pensamiento que se desembaraza de lo temporal y de lo local»⁷⁴.

El ideal, por tanto, es el mismo en ambos momentos, en el texto de la comunidad de Milán lo expresa como *sapientia*, y en este otro texto como *unum*. Pero las mediaciones que dirigen su proceso son claramente distintas. Allí «el ocio lo habíamos organizado de tal suerte que... *per amititiae sinceritatem*»⁷⁵ se pudiese vivir; es un momento, además, en el que no encontramos ningún elemento típicamente cristiano. Ahora, sin embargo, las mediaciones son del todo cristianas, expresadas por medio de dos citas bíblicas. *Sabiduría* 1, 1: «busquémosla con sencillez de corazón» concentra el aspecto ascético, la purificación para alcanzarla, porque como el *unum* es el *simplicius* que existe, *ergo in simplicitate cordis quaeramus illud*⁷⁶. Y en segundo lugar el *Salmo* 45, 11: «Vivid el ocio y reconoced que yo soy Dios», que presenta la fe como el aglutinante y contenido del ocio. Esto implica un género de vida bien particular, que excluye la vida matrimonial. En las *Confessiones* volvemos a encontrar a Verecundo en otro texto como prueba de ello:

73. *Conf.*, 6, 12, 21 CCL 27, 87.

74. *De vera religione*, 35, 65 CCL 32, 229-230.

75. *Conf.*, 6, 14, 24 CCL 27, 89.

76. *De vera religione*, 35, 65 CCL 32, 229-230. El argumento lo organiza San Agustín entre el *simplicius* y la *simplicitas*, términos de la misma raíz, uno en relación con el *unum* filosófico, el otro con el *cor* del Salmo.

«Nos hallábamos consolando a Verecundo, que, sin daño de la amistad, se sentía triste de aquella nuestra conversión, y lo exhortábamos a la fe en su estado, esto es, en su vida conyugal»⁷⁷.

Es significativo, además, que en el texto del *De vera religione* utilice una variante del salmo 45, que probablemente sea la única vez que aparece en toda la historia de este versículo: *Agite otium*. En la literatura latina africana y en el resto de la obra de San Agustín se emplea siempre *cessare* o *vacare*, así como en la *Vulgata*⁷⁸. Esto nos indica el interés de San Agustín por aquilatar su estado como un *christianae vitae otium*. Es decir, desdobra el contenido semántico de *cessare* o *vacare* en esos dos términos para darle un significado plenamente activo (*agere*) a lo que en sí tiene una carga bastante pasiva (*otium*). Por esta razón precisa inmediatamente que «no se trata de la quietud de la desidia, sino del ocio del pensamiento», que en todo ese capítulo lucha por alcanzar el ejercicio perfecto, la contemplación. Así pues, el *otium* se presenta como un género de vida enmarcado dentro del ámbito cristiano, como lo vemos por el uso bíblico que aquí hace.

A reforzar todo esto viene un texto de las *Confessiones* en el que también utiliza esta misma referencia bíblica como explicación de su conversión:

«Mas cuando nació en mí y se afirmó la voluntad plena de 'vacar y de ver que tu eres el Señor', tu lo sabes, Dios mío, que me alegré de que se me presentara esta excusa»⁷⁹.

Aunque aquí no use *agere otium*, sino *vacare*, el texto del salmo está explicando la dinámica de la conversión: cuando nació y se afirmó la voluntad de vivir lo que afirma el versículo del salmo, encuentra la excusa de su enfermedad para retirarse de la enseñanza y comenzar este nuevo género de vida.

6. «*Servus Dei*»

La expresión *servus Dei*, lo mismo que *famulus Dei*, es en la literatura monástica primitiva un elemento técnico para significar *monje*⁸⁰.

77. *Conf.*, 9, 3, 5 CCL 27, 135. Nebridio, que en este momento no era cristiano, se adhiere al ideal. San Agustín precisa más adelante que al regresar al Africa, Nebridio se quedó a vivir con su familia en Cartago. Allí se bautizó y vivió *castitate perfecta atque continentia*, expresión que indica entrega a Dios (*tibi servientem*), cfr. *Conf.*, 9, 3, 6 CCL 27, 136.

78. Habiendo consultado en el *Vetus Latina Institut*, no parece que haya otro lugar en el que vuelva a aparecer esta variante.

79. *Conf.*, 9, 2, 4 CCL 27, 134.

80. A. LORIE, *Spiritual Terminology in the Latin Translation of the Vita Antonii*, Nijmegen 1955, p. 80.

San Agustín utiliza únicamente *servus Dei*, mientras que *famulus Dei* es empleado para designar al cristiano en general, como en la obra de San Jerónimo⁸¹. En las *Confessiones* esta expresión es otro de los medios que nos ayudan a precisar el significado que el mismo San Agustín le da a su experiencia del huerto de Milán.

Son 26 veces las que utiliza esta fórmula el Obispo de Hipona en su autobiografía⁸². No todas ellas significan *monje* de forma estricta, pero todas ellas se orientan en esta dirección. Podemos distinguir cuatro aspectos que configuran el contenido de esta expresión.

a. *Aspecto bíblico*: «Desconocedor yo de estas cosas, me reía de aquellos tus santos siervos y profetas (*servos et prophetas tuos*)»⁸³. No es de extrañar la aplicación a los personajes bíblicos del título *servus Dei*, utilizado por la misma Biblia y común, por otra parte, a toda la literatura cristiana. Aquí se encuentra ya la raíz de su significado técnico monástico: el *servus Dei* bíblico es el llamado a colaborar de modo especial con Dios en su designio. Así son presentados algunos de los personajes más destacados: Moisés⁸⁴, Job⁸⁵ y San Pablo⁸⁶.

b. *Aspecto eclesiástico*: Este sentido que tiene *servus Dei* en el plano bíblico, San Agustín lo traspasa al eclesiástico, y lo aplica a los dos personajes de la iglesia milanesa que más influyeron en su conversión, Simpliciano⁸⁷ y San Ambrosio⁸⁸. Estos son quienes han colaborado con Dios en el designio de su conversión. Podríamos pensar que de forma excepcional se lo aplica a Victorino, pero este texto está explicado por la relación con la referencia bíblica que le acompaña⁸⁹.

c. *Aspecto monástico*: Con este aspecto llegamos al significado técnico monástico. Es significativo que la primera vez que utiliza en

81. A. LORIE, o. c. p. 94. En las *Confessiones* *famulus* se aplica sólo a Moisés, mientras que *famula*, se aplica con el significado común de sierva o a Santa Mónica. Con *ancilla* sucede lo mismo que con *famula*.

82. Se podría añadir una más, la expresión *servus verbi tui* (*Conf.*, 13, 23, 36 CCL 27, 263). Pero construida de esta manera no es la clásica formulación, y está haciendo alusión al ministerio sacerdotal. Puede verse L. VERHEIJEN, *Commentaire de la Règle de Saint Augustin. Le rôle du prêtre dans ce monastère de frères-laïques*, en *Augustiniana* 27 (1977) 12-19.

83. *Conf.*, 3, 10, 18 CCL 27, 37.

84. Cfr. *Conf.*, 11, 3, 5 CCL 27, 197.

85. Cfr. *Conf.*, 2, 6, 14 CCL 27, 24. Este texto, como el de la n. 82, no está formulado de forma técnica (*servus Dei*); pero está reflejando un texto bíblico, *Job* 7, 2 y el contenido se identifica con la expresión técnica.

86. Cfr. *Conf.*, 3, 4, 8 CCL 27, 30; 12, 15, 20 CCL 27, 226; 13, 18, 23 CCL 27, 254.

87. Cfr. *Conf.*, 8, 1, 1 CCL 27, 113.

88. Cfr. *Conf.*, 9, 7, 15 CCL 27, 141.

89. Cfr. *Conf.*, 8, 2, 4 CCL 27, 116. Está en íntima relación con el *Salmo* 39, 5.

este sentido la expresión *servus Dei* es en el contexto de la experiencia del huerto de Milán para designar a San Antonio⁹⁰, y para indicar a aquellos que vivían en la cueva en la que se decidieron a seguir esta vida los dos jóvenes de Tréveris⁹¹. El tercer testimonio que pertenece a este aspecto también hace relación al momento de la conversión, aunque San Agustín lo relate poco después:

«Asaeteado habías tú nuestro corazón con tu caridad y llevábamos tus palabras clavadas en nuestras entrañas; y los ejemplos de tus siervos, que de negros habías vuelto resplandecientes y de muertos vivos, recogidos en el seno de nuestro pensamiento, abrasaban y consumían nuestro grave torpor para que no volviésemos atrás, y encendiannos fuertemente para que el viento de la contradicción de las lenguas dolosas no nos apagase, antes nos inflamase más ardientemente»⁹².

Estos *exempla servi tui* son los que le ha relatado su paisano Ponticiano, e incluso el coro de vírgenes que se le aparece para animarlo a dar el paso⁹³.

d. *Aspecto personal*: Los tres aspectos anteriores han delimitado ya el significado técnico de la expresión *servus Dei*, que termina por concretizarse en el lenguaje monástico. El último aspecto de los que conforman el contenido de esta expresión, refleja la utilización que de ella hace San Agustín cuando se la aplica a sí mismo. El punto de partida es el Salmo 115, 16: *Ego servus tuus, ego servus tuus et filius ancillae tuae. Dirumpisti vincula mea*⁹⁴. Es clara la unión que establece San Agustín entre el versillo del Salmo y su situación después de la conversión. *Dirumpisti vincula mea* significa en su experiencia la liberación de sus pecados⁹⁵, y en especial la superación del problema de la castidad. De hecho, la única vez que aparece esta referencia de forma explícita es en el encabezamiento del libro noveno, justo después de la narración de la experiencia del huerto de Milán.

Las restantes veces que San Agustín se aplica esta expresión de forma directa, sin hacer referencia al Salmo 115, es a partir del libro octavo. Aquí podemos distinguir dos series de textos:

La primera hace relación a su situación al escribir las *Confessiones*. Unas veces se nos presenta de forma individual, con las que no

90. Cfr. *Conf.*, 8, 6, 14 CCL 27, 122.

91. *Conf.*, 8, 6, 15 CCL 27, 122: «Ubi habitabant quidam servi tui spiritu pauperes, qualium est regnum caelorum».

92. *Conf.*, 9, 2, 3 CCL 27, 134.

93. Cfr. *Conf.*, 8, 11, 27 CCL 27, 130.

94. *Conf.*, 9, 1, 1 CCL 27, 133. Las otras veces lo cita implícitamente: 1, 7, 12 CCL 27, 7; 2, 3, 7 CCL 27, 21.

95. Cfr. *Conf.*, 1, 5, 6 CCL 27, 3. Utiliza la expresión que estamos examinando tomándola del *Salmo* 18, 13.

nos da una idea totalmente clara del significado monástico, ya que él era entonces obispo⁹⁶. Pero estos textos quedan suficientemente explicitados al relacionarlos con otros en los que habla en forma colectiva con la expresión *servi tui, fratres mei*⁹⁷, en los que se refiere a los monjes que viven con él en ese momento.

La segunda serie la forman dos textos que indican directamente el carácter monástico de la vida elegida por San Agustín a partir de la experiencia del huerto de Milán, dos textos en los que está presente Santa Mónica:

«Era (Santa Mónica) sierva de tus siervos... Y ya que nos dejas hablar de tus siervos, de tal manera cuidó de nosotros, cuando ya vivíamos juntos después de recibir el bautismo...»⁹⁸.

Aquí San Agustín se define, junto con sus amigos, *servus Dei*, con las características de ser lo mismo que eran aquellos *servi Dei* a quienes su madre servía, de estar ya bautizados (ser cristianos) y de vivir juntos. El segundo texto, ya lo hemos citado anteriormente:

«Hijo... sólo había una cosa por la que deseaba detenerme en esta vida un poco más, y era por verte cristiano católico antes de morir. Superabundantemente me ha concedido esto mi Dios, puesto que despreciada la felicidad terrena, te veo siervo suyo»⁹⁹.

Este texto nos presenta el significado técnico monástico aplicado directamente a San Agustín en el momento de su conversión. Santa Mónica explicita el significado de *servus Dei* con el ablativo absoluto *contempta felicitate terrena*, cuyo significado queda claro por todo lo expuesto sobre su evolución.

Conclusión

A través de todo este recorrido que hemos hecho, vemos cómo la experiencia del huerto de Milán consistió, principalmente, en abrazar la vida de continencia dentro del marco cristiano; o con otras pala-

96. Cfr. *Conf.*, 8, 11, 26 CCL 27, 129; 10,22, 32 CCL 27, 172; 10, 31, 45 CCL 27, 178; 12, 24, 33 CCL 27, 234; 13, 29, 44 CCL 27, 257.

97. Cfr. *Conf.*, 9, 2, 4 CCL 27, 135; 9, 13, 27 CCL 27, 149; 10, 4, 6 CCL 27, 157.

98. *Conf.*, 9, 9, 22 CCL 27, 146 (dos veces, línea 53 y 60).

99. *Conf.*, 9, 10, 26 CCL 27, 148. Se podría comparar este texto con *De opere monachorum*, 3, 4 PL 40, 551; 26, 35 PL 40, 574; 28, 36 PL 40, 575: «O *servi Dei, milites Christi*», donde junta la *militia* con el título *servus Dei*, identificándolos.

bras, abrazar la vida monástica. El desarrollo de los acontecimientos y los detalles que hemos subrayado nos llevan a esta conclusión. El colofón de su larga experiencia de búsqueda de Dios y la acción de la gracia divina en ese momento hacen de San Agustín un cristiano monje. Un problema distinto sería qué tipo de monacato es el que emprende en este instante y cómo lo hará evolucionar en etapas posteriores.

A. Sánchez Carazo O.A.R.
Centro Filosófico-Teológico
Agustinos Recoletos
MARCILLA (NAVARRA)