

EL CAMINO COMO VEHÍCULO DE APROXIMACIÓN A DIOS. LAS BONDADES DE LA LUZ.

Dra. María Cecilia Colombani

Universidad de Morón

Universidad Nacional de Mar del Plata

Instituto Superior de Formación Docente Ricardo Rojas

Introducción

El ascenso a Dios aparece siempre como un camino escarpado y dificultoso, seguramente cargado de dificultades y obstáculos que se convierte en un verdadero *pro-blema*. Tomamos el término en su dimensión griega, donde la idea de algo arrojado hacia adelante se convierte en un obstáculo a sortear. El camino de ascenso es un verdadero *telos* en sí mismo y un prestigioso objeto de deseo pone al sujeto en un peculiar horizonte metafórico que podemos sintetizar en una metáfora del viaje y una metáfora lumínica como llaves interpretativas.

El acceso al Padre se da sólo tras un largo *methodos*, camino, que plasma un movimiento ascendente, que dibuja un largo atajo que el alma transita porque esa geografía conduce al *topos* de la *aletheia*, solidarizando la noción de verdad con la idea de Dios. El concepto de *aletheia* con su alfa privativa supone la idea de aquello des-oculto, de-velado, des-cubierto. He aquí otra arista, ya que, como anticipamos, el presente trabajo se propone abordar la práctica que el sujeto inicia, a la luz de la obra agustiniana, como forma de acceso a Dios y a la verdad.

En este acceso, el sujeto se halla instalado en un *topos* de peculiares características, constituyendo una excepcional configuración simbólico-antropológica, que modifica su ser mismo, al tiempo que logra desdibujar la natural distancia ontológica que supone la relación Padre-hijo.

El camino de ascenso, enmarcado en una metáfora del camino, aparece como un *topos* privilegiado de testimonio de uno mismo y como un modo de

ejercicio del poder, de un poder que se ejerce sobre sí mismo, en el acto singular de acercarse a la verdad y plasmarla en gesto existencial.

En esta línea, intentaremos mostrar el maridaje entre la práctica ascendente que el viaje supone y los modos de subjetivación, ya que el sujeto se constituye como tal al interior de ese desafío. Tal parece ser la aventura agustiniana de la cual Agustín da testimonio.

El desafío de caminar rumbo al Padre, contando con su propia asistencia, implica la posibilidad de devenir sujeto moral, esto es un sujeto que se reconoce como agente de sus actos, un sujeto soberano, lo cual reafirma el parentesco entre ascenso y poder.

El camino abre el registro de la visibilidad del hombre que se enfrenta a Dios y es por su instalación en ese atajo subjetivante que el sujeto toma contacto con su interioridad.

Agustín ofrece su testimonio en el marco de un gesto de alabanza porque su actitud es un intento de alcanzar amorosamente al Señor. Se trata de un ascenso erótico. Tomamos el término en su dimensión griega, pensando el eros como aquel principio que reúne, esa fuerza de atracción que pone las cosas en contacto, a partir de una fuerza originaria de unión. Así lo refiere Agustín cuando afirma, "Quiero recordar mis pasadas fealdades y las carnales corrupciones de mi alma no porque las ame, sino por amarte a ti, Dios mío. Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos."¹ Aparece nítidamente la cuestión amorosa porque el camino hacia Dios está marcado por el amor como motor del ascenso. Del mismo, comienza a dibujarse una tensión entre los buenos caminos y los caminos perversísimos que alejan del Padre y de la posibilidad de estar en la verdad de las cosas, *aletheuein*.

Ecós de la remota postura platónica cuando advierte sobre esos caminos errados que no conducen a la verdadera constitución del varón prudente, desvelo socrático platónico en la necesidad de hallar al mejor gobernante que pueda conducir una *polis* resquebrajada. La advertencia en boca de Sócrates interseca ese camino perversísimo que estamos rastreando,

¹ *Confesiones*, II, 1, 1.

“Querido amigo, que eres ateniense, de la ciudad más poderosa y de mayor fama en cuanto a sabiduría y fuerza, ¿no te avergüenzas de preocuparte por tu fortuna, de modo de acrecentarla al máximo posible, así como a la reputación y a la honra, mientras no te preocupas ni reflexionas acerca de la sabiduría, de la verdad y del alma, de modo que sea mejor?”²

En este sentido, el camino opera el tránsito entre el interior del sujeto que desea hallar a Dios y el exterior que traza el camino, entre lo invisible y lo visible. Así, el camino de ascenso se erige en un *topos* de des-ocultamiento, de de-velamiento y, en tal sentido, genera el espacio de la *aletheia*.

Este camino o viaje existencial al corazón del Padre constituye un modo de instalación, un modo de territorialización, donde el sujeto se instala en el *topos* más inmediato: él mismo para luego alcanzar a Dios.³ El viaje da testimonio del propio *bios*, de una vida entendida como continuum y no como mera suma de momentos aislados y fragmentarios.

He allí la doble instalación. El *bios* se erige como geografía problema en el sentido aludido, y como práctica, *askesis*, de ascenso. El sujeto se ve obligado así a una acción sostenida, a un ejercicio continuo porque de ese modo da cuenta de una totalidad vivida, de una vida como un todo, *holon*. Esta práctica de ascenso como práctica de sí, opera como una práctica transformadora; por ello su ejercicio es sostenido, ininterrumpido, incardinado en la memoria y devenido en gesta dramática. Una vez más, evocamos el término griego *drama* que significa acción.

Esa acción que supone el viaje abre un universo de sentido, el verdadero, *alethes*, y más alto sentido de alcanzar a Dios, como máxima realidad ontológica. Efectivamente, el viaje inscrito en el camino se erige como un universo, *kosmos*, porque dona orden, belleza y organización a esa geografía de vivencias, a esa vastedad que representa el mundo interior y exterior al que el sujeto se halla arrojado. Mundos donde reinan la multiplicidad

² *Apologogía*, 29.e

³ Evocamos en este sentido el concepto foucaultiano de cuidado de sí, enmarcado en la cultura de sí, y referido a la inquietud del sujeto sobre sí mismo, como forma de hacerse cargo de sí, en el marco de las llamadas tecnologías del yo. En el escenario de la cultura romana, fundamentalmente, en los primeros siglos del imperio, la cultura de sí ocupa un lugar privilegiado en la relación del sujeto consigo mismo, deviniendo tema y preocupación dominante.

y mutabilidad de los fenómenos que sintetizan las *agitationes* del sujeto, fuente de distracciones y pesares.

La metáfora del viaje. Camino y acontecimiento

El camino, entonces, es vehículo de un acontecimiento, de una emergencia. Pero, en otro sentido, también libera al sujeto mismo; lo libera de los desajustes y errores cometidos, de esos caminos perversísimos que Agustín refería. Al tiempo que el sujeto asciende y se halla más cerca de su *telos*, se libera de las faltas que se operan en el interior del andamiaje racional y del atroz sufrimiento que los caminos perversísimos pueden ocasionar.

Se opera, pues, una misma apuesta teleológica: el alivio, la liberación de lo que perturba. Tal como refiere Agustín, “Porque cuando te busco a ti, Dios mío, la vida bienaventurada busco. Busquete yo para que viva mi alma, porque si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti”⁴. La búsqueda plasmada en itinerario es, al mismo, tiempo, la búsqueda de alivio del alma que quiere anhela descansar en el Padre como topos de la verdadera felicidad, *euidaimonia*, y sosiego. Es Dios quien alimenta un alma inquieta y le otorga el confort que sólo él puede ofrecer.

Pasaremos a continuación a analizar en particular la práctica ascendente agustiniana y a extraer algunas conclusiones de orden antropológico, apuntando sobre todo a enfatizar el nudo donde el viaje compromete los modos de subjetivación.

Esa dimensión ascética, esa apuesta dramática que confiere al *bios* estatuto ético es la sustancia misma de la identidad subjetiva. El sujeto se instala en su identidad por su acción deseada y puesta en marcha. Esa instalación es a un tiempo, acto estético y gesto ético. Estas prácticas de ascenso pueden encuadrarse, a nuestro criterio, en las denominadas artes de la existencia o *tekhnai tou biou*.⁵

⁴ Confesiones X, XX, 29

⁵ Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*. Tomo II. *El uso de los placeres*. Pág., 14.

En este sentido, el sujeto deviene un *tekhnites*, un artesano que modela su propia vida y la dimensión ascética contribuye a la gesta estética. La vida misma se convierte en un objeto bello, ecos de la vieja *kalokagathia* socrática, y el propio ascenso constituye el acontecimiento mismo.

La conversión *ad se*, el retorno hacia uno mismo como búsqueda interior de alcanzar a Dios, el camino de ascenso y la gesta existencial constituyen la sustancia del gesto ético-estético. Como podemos advertir, el viaje interior que anticipa el ascenso al Padre implica una particular relación consigo mismo.

Esta relación con Dios y con la verdad determinará particulares modos de subjetivación, nuevas técnicas de transformación de las conciencias y peculiares formas del universo dramático. Las palabras de Agustín sintetizan el análisis, “Cada uno es movido por su peso y tiende a su lugar... Mi peso es mi amor; él me lleva doquiera soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: enardecémonos y caminamos...Con tu fuego, sí, con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia la paz de Jerusalén...Allí nos colocará la buena voluntad, para que no queramos más que permanecer eternamente allí”⁶. Reaparece la dimensión erótica como motor de la búsqueda y del ascenso. El motor lo lleva hacia la morada del Padre para permanecer en ella como el mejor *topos* posible. Dios lleva hacia arriba, tensionando un arriba deseado y un abajo que debe ser abandonado en aras de la verdadera felicidad. El amor de Dios, en reciprocidad erótica, enardece y moviliza el camino, haciendo del viaje la condición de posibilidad del encuentro. El punto de llegada es la propia morada del hombre que, en su precariedad ontológica, sabe reconocer la verdadera felicidad, desechando las formas de la *pseudo* felicidad y deseando la paz, *eirene*, como sosiego último. En definitiva, se está tensionando lo verdadero, *alethes* y lo aparente, *pseudes*, como polos antitéticos del verdadero ascenso existencial.

Genuina exhibición de un camino que, una vez acometido, no tiene retorno; actos auténticos que buscan la salvación de un alma afligida, quizás, atormentada.

⁶ Confesiones XIII, IX, 10

Caminar en dirección al Padre trae aparejadas consecuencias sobre uno mismo. Sobre uno mismo porque, una vez más, el sujeto queda sujetado a Dios como *telos* último y a la verdad como aquella llanura de *aletheia* de la que hablaba el poeta griego.

Bañados de luz. La metáfora lumínica.

Otro rasgo sugerente del ascenso es la referencia última a Dios. El camino retorna en la recompensa de alcanzar la luminosidad que Dios implica a partir de su excelencia ontológica. Esa luz, asociada a la claridad y al día, libera, cura, sana y revitaliza.

Olvidar este camino en búsqueda de la luz que el Padre otorga, y rehusarse a iniciarlo como viaje interior, oprime el alma, causa malestar, daña el espíritu y el cuerpo. Así ofrece su corazón quien retorna a su interioridad como constitución de sí en tanto sujeto moral.

Agustín refiere la intuición en estos términos, “y reverberaste la debilidad de mi vista dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza”⁷. Ese acceso tiene una consecuencia antropológica de suma importancia ya que engrandece al hombre, lo reverbera, lo robustece en su precariedad y fragilidad ontológica. El contacto con el Padre lo ilumina, siguiendo la metáfora lumínica, solidaria de la metáfora del viaje, propuestas como llaves interpretativas. Los rayos, símbolo de la luminosidad que venimos rastreando, iluminan al recién llegado en gesto amoroso.

Resulta interesante la tensión que Agustín propone en la díada amor-horror. El amor, uno de los polos de la tensión, es el arrobamiento ante la presencia del Señor; el horror quizás sea la propia patencia de la fragilidad ontológica ante la supremacía estatutaria del Padre, como la plena condensación del Ser y de la Verdad. El modo en que Agustín concibe a Dios es una síntesis perfecta de esa plenitud, que no conoce tiempo ni precariedad, “Tu eres, efectivamente, el sumo ser; no cambias, ni en ti llega a su ocaso el día de hoy. Pero sí, sí llega, porque en ti existen también todas estas cosas, que no tendrían caminos por

⁷ *Confesiones*, VII, X, 16

donde transitar, si Tú no las contuvieras. Y porque tus años no perecen, tus años son un hoy ¡Cuántos días nuestros y de nuestros padres han transcurrido ya por tu hoy, y de él han recibido su medida, y de alguna manera, existido! Y pasarán más todavía, y recibirán su medida, y de alguna manera, existirán. Pero Tú, Tú eres el mismo y todas del mañana y más adelante, las has hecho hoy; todas las de ayer y más atrás las haces hoy”. Dios es el Ser pleno porque en él no existe la temporalidad, que los hombres conocemos y padecemos como criaturas transidas por el tiempo. Ese tiempo, productor de toda forma de corruptibilidad, mutabilidad y decrepitud. He allí la tensión ontológica entre el Padre y sus criaturas, que, por supuesto, no solo roza el Ser, sino también, el Saber, tal como Agustín lo menciona, “Nuestra ciencia, comparada con la tuya, es mera ignorancia”.

Pero el ascenso y la luz consecuente, como recompensas, instalan al ser humano en las puertas de la salvación. Es la recompensa de quien ha sabido elegir el recto camino, alejándose de los perversísimos caminos, de quien ha optado por la felicidad y la más sublime visión a la que el hombre puede aspirar. También en este contexto hay alegría y felicidad. La vieja *laetitia* estoica retorna, ahora de la mano de la alegría que brinda el ascenso como práctica humanizante y la luminosidad que baña y arropa al sujeto, invistiéndolo del ropaje más bello, bordado por la mano de Dios.

El viaje de ascenso ubica al individuo dentro de los límites del territorio pastoral que ubica a Dios como el máximo maestro y guía. Más allá de las intenciones existenciales, hay en Agustín un anhelo pastoral, aquello que el mismo Foucault indaga en el marco de la pastoral cristiana, con la figura emblemática de Dios como pastor de almas.

Agustín conoce la capacidad amorosa de Dios y en él se refugia, conociendo las bondades de la vida por venir como corolario de un viaje que promete las mayores delicias. El mismo Agustín lo refiere, “Y la misma vida bienaventurada no es otra cosa que gozar de ti, para ti y por ti: ésa es y no otra”⁸.

⁸ Confesiones X, XXII, 32

Conclusiones

El ascenso que el viaje implica como gesta dramática conduce a un punto donde se operan las mayores transformaciones subjetivas, tal como hemos expresado.

Quien conoce el fundamento, el principio, la *arkhe*, de porqué algo es como es, y el *topos* de autoridad a partir del cual todas las cosas, ta panta, son, detenta, a su vez, la *arkhe*, en tanto poder, dominio, autoridad sobre sí mismo, convencido del poder que el camino aporta. El término *arkhe*, en su matriz etimológica da cuenta de la solidaridad entre fundamento y poder. Conocer a Dios, llegar a Él como acto sensato y voluntario, es acceder al principio, el fundamento de todo lo que es a partir de Dios como principio creador.

En este sentido es el conocimiento de mayor dignidad, tanto en el orden del ser como en el orden del conocer y del obrar. Ese es el don. Esa es la recompensa del viaje, iluminado por la luminosidad que irradia el Padre.

Es el estado del reposo del guerrero, de aquel que ha alcanzado la verdadera felicidad, la paz, la mejor morada, el tiempo más pleno, el hombre que ha alcanzado la templanza que ya Platón jerarquizara en otro relato de viajes, “La templanza es, de alguna manera, un orden que el hombre pone en ciertos placeres y pasiones y un dominio que ejerce sobre ellos, si hemos de creer a la expresión, que no comprendo muy bien, “ser dueño de sí mismo”⁹.

Agustín, sobre ese fondo de otros viajes interiores, que marcaran la Atenas Clásica, reactualiza el propio viaje, invitando a los hombres, ser parte de un recorrido que los colmará de luz.

⁹ República. IV.430.e