



Universitat de Girona

**APROXIMACIÓ HERMENÈUTICA AL “TOLLE, LEGE”
AGUSTINIÀ. PER UNA LECTURA AL·LEGÒRICA DE
CONFESSIONS VIII, 6-12**

Oriol PONSATÍ-MURLÀ

ISBN: 978-84-692-6377-8
Dipòsit legal: GI-I088-2009

**Aproximació hermenèutica al *tolle, lege* agustiniana
Per una lectura al·legòrica de *Confessions*, VIII, 6-12**

Oriol Ponsatí-Murlà
Tesi doctoral

Director: Josep-Maria Terricabras i Nogueras

Departament de Filologia i Filosofia
Doctorat del programa oficial de postgrau Ciències humanes i de la cultura
Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, 2009

**Il·lustració de la coberta: Benozzo Gozzoli. «Sant Agustí llegint les cartes de sant Pau» (1465).
Pintura al fresc. Església de Sant Agustí. San Gimignano (Toscana).**

AGRAÏMENTS

La recerca en filosofia és una tasca que es desenvolupa, en la seva major part, en solitud. Aquesta vessant solitària, però, es veuria molt empobrida si no trobés sortida en l'estímul complementari del col·loqui, la discussió, el debat de les idees. És just, doncs, que ara i aquí fem esment de tots aquells que no apareixen explícitament al llarg d'aquest treball però que s'hi fan presents entre línies.

En primer lloc, volem agrair al Dr. Josep-Maria Terricabras no només haver acceptat dirigir-nos tant el treball de recerca, dedicat a la doctrina de la il·luminació d'Agustí d'Hipona, com el present treball de tesi doctoral, sinó sobretot el seu mestratge ja durant la llicenciatura i, de manera especialment intensa, des de l'any 2003. Les incomputables hores de conversa, així com la dedicació amb què ens ha revisat treballs, articles, i comunicacions al llarg de tots aquests anys tenen un valor incalculable i han determinat d'una manera decisiva la nostra manera de concebre la investigació humanística i la nostra exigència de viure i pensar de manera crítica i lliure, és a dir, filosòfica.

És de justícia, igualment, un agraïment a tots i cadascun dels professors de filosofia del Departament de Filologia i Filosofia de la Universitat de Girona, per haver posat les bases, durant tots els anys de llicenciatura i els de doctorat, de la nostra formació filosòfica: al Dr. Joan Manuel del Pozo, al Dr. Josep Olesti, al Dr. Jörg Zimmer, al Dr. Antoni Defez, al Dr. Josep Lluís Prades, al Dr. Josep Maria Ruiz Simon, al Dr. David Pineda, al Dr. Joan Pagès, al Dr. Ramon Alcoberro, a la Dra. Anna Quintanas, a la Dra. Carla Carreras i al Dr. Joan Vergés.

Igualment, hem d'agrair haver despertat en nosaltres l'interès per la filosofia antiga i pel pensament de la patristica cristiana als professors de la Università La Sapienza di Roma (Itàlia), especialment a la Dra. Anna Maria Ioppolo, i a la Dra. Donatella di Cesare, i als professors del Monestir de Montserrat P. Miquel Estradé († 2007), Dr. Pius Ramon Tragan, Dr. Cebrià M. Pifarré, Dr. Manel Nin, i Dr. Jordi-Agustí Piqué.

Tot i que el present treball no representa una continuïtat respecte el treball de recerca que vam presentar el juliol del 2007, és innegable que l'interès amb què els membres del tribunal d'aquell treball es van prendre la seva avaluació va ser de gran valor per a l'enriquiment del nostre estudi d'Agustí i ens va animar a prosseguir amb rigor la nostra recerca. Volem deixar constància, doncs, del nostre agraïment, novament als doctors Josep-Maria Terricabras, Joan Manuel del Pozo, i Jordi-Agustí Piqué.

Al Sr. Ramon Fàbrega, al Sr. Xavier Palmeiro i a la Sra. Maria Àngels Casals per la seva diligència i disponibilitat en la satisfacció de les obligacions administratives.

Al Sr. Francesc Xavier Bou, per l'assistència en les tasques d'edició del treball i per les facilitats que ens ha donat en tot moment per al seu correcte desenvolupament.

A l'equip de professionals de la biblioteca de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, pel servei exquisit que ens han dispensat sempre i, de manera especial, a la seva responsable de préstec interbibliotecari, la Sra. Laia Molina. Igualment, als responsables de les biblioteques de Filosofia de la Universitat de Barcelona, de la Universitat

Autònoma de Barcelona, del Centre Borja de Sant Cugat del Vallès, i a la Sra. Evelyne Bret, conservadora en cap de la Bibliothèque du Carré d'Art de Nîmes (França).

Al Dr. Marc Sureda, pels seus valuosos comentaris al present treball i la seva ajuda en la comprensió dels textos d'alguns dels autors que hi són estudiats.

A la Prof. Mathilde Baron, de la Université de Toulouse-Le Mirail, per l'ajuda inestimable en l'obtenció d'alguns documents que sense ella difícilment haurien arribat a les nostres mans.

Als companys amb qui tenim el goig de compartir la passió per la filosofia antiga, i dels quals aprenem en cada nova conversa, especialment el Dr. Oriol Farrés i Raül Garrigasait.

I, finalment, a tots aquells que no només aconsegueixen fer-me suportable cada dia que passa, sinó que desperten en mi el pur goig de viure i alimenten aquesta admiració quotidiana per la vida, que està en l'arrel de tota actitud filosòfica: en Joan, en Marc, en Jaume, en David, en Blai, en Gerard i en Xavi. La Georgina i en Xavier, que hi són sempre. La mare i el pare, en Carles i la Margarida.

ÍNDIX

INTRODUCCIÓ	p.15
PRIMERA PART	p. 30
ANTECEDENTS DEL DEBAT SOBRE EL <i>TOLLE, LEGE</i> (1888-1950)	
1. INTRODUCCIÓ	p. 33
2. GASTON BOISSIER	p. 34
2.1. <i>Sinceritat i veracitat en Agustí</i>	
2.1. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Boissier</i>	
3. ADOLF VON HARNACK	p. 42
3.1. <i>Faust i Agustí</i>	
3.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Harnack</i>	
4. LOUIS GOURDON	p. 47
4.1. <i>La interpretació de Louis Gourdon</i>	
4.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Gourdon</i>	
5. JOSEPH MACCABE	p. 53
5.1. <i>El sexe en l'antropologia agustiniana</i>	
5.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de McCabe</i>	
6. HÉLÈNE GROS	p. 74
6.1. <i>El valor documental de les Confessions</i>	
6.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Gros</i>	
7. E[RIC] R[OBERTSON] DODDS	p. 79
7.1. <i>Retrat d'una crisi neuròtica</i>	
7.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Dodds</i>	
8. JOHANNES GEFFCKEN	p. 87
8.1. <i>La vivència d'Agustí en el context literari de l'època</i>	
8.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Geffcken</i>	
SEGONA PART	p. 99
EL DEBAT MODERN (1950-2003)	
9. INTRODUCCIÓ	p. 101
10. LES <i>RECHERCHES</i> DE PIERRE COURCELLE	p. 103
10.1. <i>La primer lectura simbòlica de Confessions, VIII, 12.</i>	
10.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de les Recherches de Courcelle</i>	
11. EL DEBAT FULBERT CAYRÉ-PIERRE COURCELLE	p. 115
11.1. <i>Rèplica i contrarèplica assumpcionista</i>	
11.2. <i>Anàlisi crítica del debat Cayré-Courcelle</i>	
12. PIERRE COURCELLE. NOVES APORTACIONS	p. 137
12.1. <i>L'infant i les sorts bíbliques</i>	
12.2. <i>Anàlisi crítica de les sorts bíbliques de Pierre Courcelle</i>	
13. JOHN J. O'MEARA	p. 146
13.1. <i>Una nova resposta realista</i>	
13.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació d'O'Meara</i>	

14. J.-G. PRÉAUX	p. 155
14.1. <i>Noves fonts per reforçar la interpretació al·legòrica</i>	
14.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Préaux</i>	
15. FRANCO BOLGIANI	p. 164
15.1. <i>El triple argument realista</i>	
15.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Bolgiani</i>	
16. A. SIZOO	p. 170
16.1. <i>Una interpretació excèntrica</i>	
16.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Sizoo</i>	
17. HENRI-IRÉNÉE MARROU	p. 175
17.1. <i>La crítica de Marrou a Courcelle</i>	
17.2. <i>Anàlisi crítica de l'aportació de Marrou</i>	
18. VINZENZ BUCHHEIT	p. 182
18.1. <i>La figuera i el pecat (sexual)</i>	
18.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Buchheit</i>	
19. LEO CHARLES FERRARI	p. 190
19.1. <i>L'anàlisi de referències</i>	
19.2. <i>Anàlisi crítica de la interpretació de Ferrari</i>	
TERCERA PART	p. 199
ELEMENTS PER A UNA INTERPRETACIÓ RADICALMENT AL·LEGÒRICA DE <i>CONFESSIONS</i>, VIII, 6-12	
20. INTRODUCCIÓ	p. 201
21. INTERPRETACIÓ DE LA FIGURA DE PONTICIANUS	p. 203
22. <i>PUER AN PUELLA</i> («LINGUAS INFANTIUM FACIS DISERTAS»)	p. 207
23. TOLLE (CRUCEM), LEGE (CODICEM)	p. 211
24. PAU I L'IDEAL ANTROPOLÒGIC DE LA CONTINÈNCIA	p. 222
25. LA CONVERSIÓ COM A ADOPCIÓ D'UNA FORMA DE VIDA FILOSÒFICA	p. 227
26. CONCLUSIONS	p. 239
ANNEX	p. 245
BIBLIOGRAFIA	p. 255

Proficiendo scribere, et scribendo proficere

(Agustí. *Epistola 143*)

PATRI MICHAELI ESTRADÉ (MCMXX - MCMIIIC)
MAGISTRO, SCRIPTORI, MONACHO ORDINIS SANCTI BENEDICTI
HOC OPUS, QUOD ILLE SEMINAVIT, TEMPUS IRRIGAVIT
A PATIENTIA CRETUM, AD SAPIENTIAM NATUM

DDD

INTRODUCCIÓ

1. Presentació i objectius

L'obra d'Agustí d'Hipona (354-430) representa un dels cimals del pensament antic i, alhora, una baula imprescindible en el trànsit de la filosofia hel·lenística a la filosofia medieval. La seva és una obra inabastable, ordida al llarg de 44 anys (386-430) i que alterna amb tota naturalitat els gèneres més diversos: diàlegs, tractats, cartes, sermons, obres polèmiques i apologètiques (contra maniqueus, pelagians, donatistes i priscil·lianistes), comentaris exegetics i obres per a les quals encara avui se'ns fa difícil trobar un gènere literari on adscriure-les perquè Agustí va ser potser el primer a cultivar-lo. És el cas de *De ciuitate Dei*, que és alhora obra apologètica i el primer gran tractat de filosofia de la història; o de les *Confessions*, que tot i no ser una autobiografia tal com l'entendem contemporàniament, marca l'inici del gènere i desplega l'artifici de la introspecció psicològica, posant les bases del que molts segles més tard anomenarem *monòleg interior*. Són justament les dificultats de classificació i interpretació d'una obra com les *Confessions* les que han propiciat que sobre aquesta obra tinguessin lloc, des de finals del segle XIX i fins l'actualitat, debats interpretatius intensíssims. El que sens dubte ha provocat més aportacions i solucions diverses és el que ens ocuparà en aquest treball: la interpretació del passatge de les *Confessions* on Agustí relata la crisi decisiva, viscuda a Milà l'estiu de l'any 386, que el portaria a la definitiva conversió al cristianisme. Els motius de fons de la controvèrsia són dos de clars. En primer lloc, i a la llum del que nosaltres entenem per gènere autobiogràfic, s'imposa aclarir si un relat com el de les *Confessions* s'hi pot adscriure, i per tant ens relata una sèrie d'esdeveniments viscuts per Agustí històricament, o bé si cal interpretar els elements

que l'autor desplega al llarg de la narració com a símbols d'un missatge que supera la narració que es troba a la superfície. La segona qüestió, directament vinculada a la primera, és el sentit que cal donar a aquesta conversió i les conseqüències que tindrà en la seva biografia i el seu pensament. Entendre el sentit d'aquest passatge clau, des del nostre punt de vista, equival no només a aclarir uns determinats esdeveniments en la vida d'Agustí (si es tractés només d'això, aquest treball tindria una pobra raó de ser, o com a mínim, una pobra raó de ser filosòfica) sinó copsar el sentit que per a un pensador del segle IV com Agustí té el fet d'adoptar una vida filosòfica de caràcter cristià. La comprensió d'un fet com aquest té conseqüències interpretatives molt marcades per entendre els primers diàlegs filosòfics d'Agustí, escrits immediatament després d'aquesta conversió, però també per emmarcar el pensament madur d'Agustí, un pensament en el qual filosofia i cristianisme avancen de manera indestriable, fent impossible la pràctica separació del discurs teològic i del discurs filosòfic. Alhora, una justa comprensió del text de la conversió d'Agustí, ens hauria d'ajudar a *desmoralitzar* un relat que tradicionalment ha estat llegit gairebé com una conversió d'una vida *depravada* a una vida *santa*. Aquesta és la percepció *popular* que es té de la figura d'Agustí, un personatge de joventut dissoluta que, en un moment determinat de la seva vida, es penedeix i emprèn una nova vida, marcada per la moderació i la santedat. Naturalment, l'Església ha estat la primera a abonar una lectura com aquesta, que erigia el bisbe d'Hipona en figura exemplar per a tots aquells que havien viscut una joventut poc ordenada i de moral relaxada. Un poema del nostre genial poeta —i sacerdot— Jacint Verdaguer ens sembla que reflecteix especialment bé aquesta consideració de la figura d'Agustí:

SANT AGUSTÍ

Si sequutus es errantem,
sequere poenitentem.

Torna a bon camí
si el feres dolent:
Sies penitent
com sant Agustí.

Com Ell de primer,
si ets esclau del vici,
mudant de plaer
mudes de suplici.
De Déu lo Judici,
ai!, si et troba així!

Del fang de la terra
lo tragué lo Senyor,
per alçar la guerra
contra el temptador.
Qui fou pecador
és ja querubí.

Si de la innocència
despullat estàs,
amb la penitència
te'n revestiràs.
Plorant rentaràs
ton cor que fallí.

Si et tempten del món
les vanes memòries,
sos gustos on són,
ses pompes i glòries?
Què et valdran quan mòries
la plata i l'or fi?

Qui de la llicència
son camí prengué,
en la penitència
seguesca també.
A Déu qui perdé
lo trobarà aquí:
Sies penitent
com sant Agustí.¹

¹ Jacint Verdaguer. *Poesia, I* (Totes les obres – III). A cura de Joaquim Molas i Isidor Cònsul. Proa: Barcelona, 2005, p. 791-792.

És cert que la superfície del relat de les *Confessions* d'Agustí (que, no ho hem d'oblidar, va ser escrit entre els anys 397 i 400, és a dir 11 anys més tard dels fets narrats) ens podria portar a pensar en un procés de penitència i canvi radical com el que descriu tan bé Jacint Verdaguer. I també és cert que la importància de la presència de Pau de Tars en el procés pot intensificar encara més aquest caràcter moral de la conversió agustiniana. Tal com procurarem mostrar, però, la tradició interpretativa tant de Pau com d'Agustí ha tendit a llegir l'obra d'aquests dos autors gairebé en una sola clau: l'obsessió pel pecat, i especialment pel pecat carnal. En el cas de Pau, bona part de la responsabilitat d'aquesta desviació interpretativa prové de les traduccions de les seves cartes en llengües vernacles, traduccions que sovint semblen haver assumit gairebé com un programa metodològic el vell adagi segons el qual el traductor sempre és, poc o molt, traïdor. La substitució, en Pau, d'un llenguatge perfectament neutre des del punt de vista moral per un llenguatge tacat de pecat s'ha convertit en una constant. Així, allà on Pau proposa un ideal antropològic basat en la continència, (que entronca perfectament amb una antiga tradició filosòfica greco-romana i que Agustí farà seu també en aquest sentit filosòfic), el traductor ha tendit a veure-hi, en lloc d'una antropologia de la continència, una antropologia del pecat, que és molt diferent, i ens pot abocar a greus confusions interpretatives.

La controvèrsia interpretativa sobre el sentit de la conversió d'Agustí gira entorn del que es coneix com l'episodi del jardí de Milà, o del *tolle, lege*. El passatge és prou conegut (*Confessions*, VIII, 12, 29). L'estiu de l'any 386, en una casa de Milà, Agustí i el seu company Alipi rebran la visita inesperada d'un tal Ponticià (de qui Agustí no ens dóna pràcticament cap referència i que no torna a aparèixer en cap altre lloc de la seva obra), que els explicarà la conversió sobtada al cristianisme de dos agents imperials (*agentes in rebus*) a Trèveris, després d'haver llegit uns fragments de la *Vita Antonii*

d'Atanasi. La impressió que aquest relat causa en Agustí desencadena una crisi interior i, un cop Ponticià ha abandonat la casa, surt al jardí tot sol per reflexionar. Després d'una agitada lluita interior en què Agustí relata la visió de la personificació de Continència, el d'Hipona s'ajau sota una figuera del jardí, des d'on sentirà una veu infantil («quasi pueri an puellae») cantant repetidament els verbs *tolle, lege*. Després d'un primer moment de sorpresa, Agustí reacciona interpretant la veu com un mandat diví que li ordena dirigir-se al còdex de cartes de Pau que hi ha a l'interior de la casa i obrir-lo a l'atzar («interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem»). El primer fragment amb què toparà la seva vista serà Rm 13, 13-14 i la seva exhortació a rebutjar la concupiscència i revestir-se del Crist («non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis»). Aquesta breu lectura provocarà l'expansió d'una mena de llum de seguretat que dissiparà tots els seus dubtes i li permetrà abraçar una vida continent («quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt»).

La controvèrsia sobre la interpretació d'aquest fragment s'inicia l'any 1888, amb la publicació de dos articles (de Gaston Boissier i Adolf von Harnack) on per primera vegada es posa de manifest que els diàlegs filosòfics escrits per Agustí immediatament després d'aquesta crisi no revelen precisament els interessos d'algú que ha viscut una il·luminació com la descrita i que ha abraçat el cristianisme de manera definitiva. Més aviat, sembla que hi continuen prevalent els interessos netament filosòfics i que no serà fins força més endavant que el focus d'interès d'Agustí es decantarà per les qüestions més específicament cristianes. D'aquesta constatació, és clar, en sorgeix el dubte de fins a quin punt podem creure que el relat de les *Confessions* es correspon plenament amb la

realitat històrica. Durant tota la primera meitat del segle XX, el debat sobre aquesta qüestió serà alimentat amb diversos articles i monografies sobre la qüestió, publicats a França, Suïssa, Gran Bretanya, Estats Units i Alemanya. L'any 1950, però, la publicació del llibre *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, de Pierre Courcelle, provocarà un autèntic terratrèmol entre els intèrprets d'Agustí. El motiu no és altre que l'ús, per primera vegada, de mètodes d'anàlisi més propis de la filologia i la crítica textual que no pas de la filosofia o la teologia, mètodes que porten Courcelle a concloure que *alguns* elements del relat d'Agustí s'han de considerar des d'un punt de vista al·legòric per interpretar les *Confessions*. El llibre de Courcelle, a més, serà ampliat amb noves aportacions en forma d'articles sobre aspectes específics de l'episodi del jardí de Milà al llarg de tota la dècada dels cinquanta, i les respostes crítiques (a favor o en contra) se succeiran de manera molt intensa durant els anys cinquanta i seixanta, i continuaran més espaiadament en les dècades posteriors i fins a principis del nostre segle. Els autors que contribuiran a alimentar el debat al llarg de tots aquests anys provenen de països majoritàriament de parla francesa, anglesa i alemanya. Països com Itàlia o Holanda faran també alguna aportació escadussera i no ens consta cap aportació procedent d'àmbit català o espanyol. El debat, doncs, no havia entrat encara a casa nostra i, de fet, la majoria dels articles i llibres que contenen els diversos episodis d'aquesta polèmica es troben, encara avui només a l'estranger, i molt pocs són localitzables en biblioteques catalanes o espanyoles. És per aquest motiu que hem decidit estructurar el treball en tres parts.

La primera i la segona contenen un estat crític de la qüestió. És a dir, hem recopilat i ordenat cronològicament les aportacions fetes pels diversos autors i, després d'oferir una explicació succinta del nucli de les seves tesis, hem procedit a l'anàlisi crítica de cadascuna d'aquestes interpretacions. Per això, l'estructura dels capítols que componen

aquestes dues parts és sempre regular: exposició de la interpretació – anàlisi crítica de la interpretació. D'aquesta manera, assegurem la incorporació a l'àmbit universitari català d'un estat de la qüestió exhaustiu sobre el tema estudiat, i desenvolupem alhora una crítica a cadascuna de les aportacions que ens assegura haver-les valorat totes rigorosament i ens disposa per a la realització de la tercera part del treball. El criteri de separació entre la primera i la segona part no és altre que la publicació de les *Recherches* de Courcelle que, com hem indicat, marquen un punt d'inflexió en el curs de l'estudi de la qüestió; per això, ens ha semblat que era oportú reflectir aquest canvi d'orientació també en l'estructura del nostre treball. La tercera part reuneix la nostra interpretació sobre el passatge del jardí de Milà. Interpretació que cal llegir de manera complementària amb les crítiques efectuades a la resta d'intèrprets en les dues parts precedents. La posició que defensem en aquesta tercera part és la d'un nivell de lectura simbòlic que funcioni paral·lelament al nivell narratiu superficial i que ens permeti anar més enllà en la interpretació del *tolle, lege* del que la simple concatenació dels fets narrats sembla revelar. Per sostenir aquesta interpretació no ens limitem a l'anàlisi d'un sol dels elements que formen part del relat —que és el que fan la major part dels estudiosos analitzats en la segona part, fins i tot els que defensem una lectura parcialment al·legòrica— sinó que partim de la base que el relat en el seu conjunt (no només el paràgraf 29 del capítol 12 del llibre VIII, sinó el conjunt dels capítols 6 al 12 del llibre VIII) està elaborat seguint una lògica simbòlica molt coherent; és a partir d'aquest conjunt de símbols ben travats que ens sembla especialment defensable una lectura simbòlica global d'aquesta segona part del llibre VIII. De la nostra convicció que el relat d'Agustí respon a una estructura simbòlica i no pas a uns esdeveniments realment succeïts, però, no se'n segueix que Agustí *menteixi* ni, encara menys, que el missatge que ens transmet en el text de les *Confessions* estigui mancat d'interès. Més

aviat ens sembla tot el contrari: que una lectura *plana* de les *Confessions*, atenent només a la successió de fets tal com hi són narrats, com si assistíssim a una autobiografia moderna (és a dir, que es vulgui històricament consistent), faria perdre a les *Confessions* bona part del seu interès. Aquest segon nivell de lectura ens sembla aplicable i necessari, en realitat, al conjunt del llibre de les *Confessions*, però nosaltres hem centrat el nostre estudi en el moment clau del relat de la conversió, que és també on ens sembla detectar una densitat simbòlica més evident. I en altres passatges, com per exemple en el conegut episodi de l'innocent furt de peres (*Confessions*, II, 4,10), comès per un Agustí adolescent (16 anys), a la descripció del qual Agustí dedica més de la meitat del llibre II de les *Confessions* i que tindria ben poc interès si no fos pel caràcter simbòlic dels fruits robats al jardí i per tota la reflexió que Agustí desenvolupa, al voltant d'aquest fet, sobre la naturalesa del mal. Era clar, però, que havíem de centrar el nostre interès en un passatge concret de les *Confessions*, ja que pretendre analitzar-ne la totalitat hagués multiplicat com a mínim per deu l'extensió d'aquest treball. Hem preferit centrar-nos en aquell passatge decisiu del llibre VIII, analitzar detalladament tots els arguments esgrimits fins ara pels estudiosos internacionals i convertir el nostre comentari i interpretació en una baula més d'aquest llarg debat sobre el *tolle, lege* que no sembla haver mort, encara.

Potser no és sobrer aclarir que aquesta no és una tesi de teologia. Qui la signa no compta sinó amb rudiments de la ciència teològica i no es veuria, certament, amb cor de desenvolupar de manera rigorosa arguments d'anàlisi i interpretació teològics. És evident que l'obra d'Agustí conté un elevat nivell de reflexió teològica, que ha fornit, en realitat, bona part de la sistematització doctrinal de l'Església fins al dia d'avui. No en va Agustí és un dels Pares de l'Església més important. Aquesta legítima *apropiació* de l'obra d'Agustí per part de la teologia, però, sembla haver portat associada una certa

dimissió per part de la filosofia. Tot i haver-hi nombroses i honroses excepcions —més fora de casa nostra que no pas aquí, també és cert— pot donar fàcilment la sensació que el pensament d'Agustí (com el d'Anselm, Tomàs i de pràcticament tots els pensadors de l'Edat Mitjana) no és de domini filosòfic, conté poc material que pugui suscitar interès a un filòsof, i en canvi és majoritàriament d'interès teològic. El resultat d'un plantejament com aquest és que, mentre les facultats de teologia d'arreu del món no han deixat de mantenir viu el seu interès i l'estudi envers l'obra d'Agustí, l'acadèmia laica ha renunciat gairebé completament a dedicar hores i esforços a rellegir i estudiar Agustí i la resta de pensadors cristians antics i medievals. Per adonar-se de fins a quin punt una concepció com aquesta es tradueix en conseqüències acadèmiques preocupants, n'hi ha prou de constatar com l'estudi de la patristica ha desaparegut gairebé completament dels currículums de les nostres facultats de filosofia, com si el pensament d'Orígenes, de Tertul·lià, de Màrius Victori, de Basili de Cesarea, de Jeroni, o d'Agustí no tinguessin res a aportar a la filosofia! Som conscients, per tant, que aquesta tesi neix en un context de relaxament acadèmic envers el pensament cristià antic, i voldríem que aquest treball aportés també, en la modesta mesura que li correspon, el seu gra de sorra per redreçar un panorama d'oblit massa freqüent de la filosofia cristiana antiga. Utilitzem deliberadament l'expressió «filosofia cristiana» perquè, com mostrarem en el seu moment, ens sembla l'única manera de referir-nos al pensament d'un autor com Agustí, la teologia del qual està tenyida de filosofia (sobretot neoplatònica) i la filosofia del qual està tenyida de cristianisme. Fer-se càrrec de l'existència d'aquesta indescindible unitat entre filosofia i teologia ens sembla el primer pas per recuperar novament l'interès de la filosofia envers autors que no haurien d'haver desaparegut mai del punt de mira del nostre estudi.

2. Metodologia

Tradicionalment, la metodologia de les ciències experimentals, o empíriques, i la de les ciències socials, o humanístiques, han estat molt allunyades, fins i tot se les ha considerat contraposades, arribant a l'extrem de reservar l'adjectiu *científic* només per a l'àmbit de la investigació experimental. Sembla que des de la segona meitat del segle XX, aquesta oposició tan pronunciada ha tendit a suavitzar-se. Les investigacions sobre filosofia de la ciència de pensadors com Karl Popper o Thomas Kuhn ens han ajudat a veure que, malgrat basar-se en una metodologia de recerca empírica, les ciències experimentals treballen sempre amb conclusions provisionals, a l'espera de ser falsades per noves evidències (Popper) o ser substituïdes per nous paradigmes (Kuhn). Alhora, les humanitats han après a treballar també valent-se fins on era possible de dades empíriques (paleografia, anàlisi de mostres, crítica textual...) i han tendit a ordenar cada vegada més el seu discurs de manera sistemàtica i a fonamentar amb proves textuais les seves anàlisis. És inevitable, tanmateix, que una discussió hermenèutica, que pretengui aclarir el sentit d'un text o d'un concepte, hagi de basar-se més en la construcció d'un argument ben travat que no pas en l'existència de proves *objectives* independents que avalin aquesta interpretació. En el present treball, hem procurat no oblidar que, tot i que el nostre objectiu final és comprendre el sentit que en Agustí pren la noció de *conversió* —i, per tant, el sentit que dóna a l'activitat filosòfica en funció d'aquesta conversió—, la nostra interpretació havia de basar-se necessàriament en l'anàlisi d'un text. És per això que hem procurat en tot moment combinar la discussió conceptual (filosòfica) amb l'evidència textual (filològica) i, per això, no hem exclòs de la nostra investigació els recursos metodològics de la crítica i la comparació textual, l'aclariment semàntic d'un terme en funció del seu context, o la contextualització històrica. No ens sembla que,

avui per avui, es pugui abordar un treball de recerca filosòfica que no prengui en consideració tots aquests elements *parafilosòfics*. L'adopció d'aquesta metodologia *transversal* ens situa probablement en una línia de recerca de filiació francesa, la línia que va de Pierre Courcelle a Pierre Hadot, i d'aquest a Michel Onfray, i dels quals hem après que, en el marc de l'estudi de la filosofia antiga, un debat conceptual *pur*, que deixi de racó el context textual, els gestos i actituds, la importància vivencial d'una filosofia (la filosofia «com a forma de vida», com ens ha ensenyat Pierre Hadot), és finalment un debat estèril o, en el millor dels casos, parcial.

No volem deixar de fer referència a un aspecte metodològic que ens sembla que té la seva importància: l'ús de tecnologies digitals en l'elaboració d'aquest treball. La recerca de paral·lels textuais, o de referències concretes, en aquest cas, dins l'obra d'Agustí, és naturalment molt més fàcil avui, quan disposem de sofisticats sistemes de recerca electrònica, que no pas fa tan sols cinc anys. Sempre que ens ha convingut recórrer a aquest instrument de recerca, doncs, ho hem fet i això ens ha permès desencallar alguns punts interpretatius que hauria estat molt difícil de resoldre per via *manual*. N'és segurament el millor exemple la recerca, en el capítol 23 (tercera part), de possibles usos per part d'Agustí d'un verset de l'evangeli de Marc (Mc 10, 21) que incorpora una interpolació procedent d'un altre capítol del propi Marc. Després d'una lenta però fructífera recerca electrònica per tota l'obra d'Agustí ens va ser possible localitzar un ús d'aquesta interpolació en el llibre *Contra Adimantium manichaei discipulum*, obra de la qual no tenim concordances (només en tenim de les *Confessions* i *De Ciuitate Dei*). Sense un sistema de recerca electrònica, localitzar aquet verset en el conjunt de l'obra d'Agustí hauria portat mesos de feina (sense saber, en realitat, si l'hi acabaríem trobant). Amb els recursos que la tecnologia digital ens brinda actualment, una localització com aquesta no requereix més d'un dia de feina.

Atents a la importància que el text i la paraula tenen en la transmissió d'un concepte, al llarg d'aquest treball hem respectat la llengua original de totes les citacions, tant de textos antics (llatí i grec), com de les aportacions modernes, quan ens ha semblat convenient citar-les (francès, anglès, italià i alemany). Les úniques citacions de les quals oferim traducció al català són les que provenen de l'Antic Testament, perquè no tenim un coneixement prou sòlid de la llengua hebrea per citar amb seguretat els passatges veterotestamentaris en llengua original.

Hem renunciat a l'ús d'abreviatures, excepte només en els nombrosos casos en què —i només en notes a peu de pàgina— ens referim a l'obra *Confessions*; i ho fem, seguint la tradició habitual amb l'abreviació *Conf.* Aquesta és, també, l'única obra d'Agustí a la qual ens referim sistemàticament pel títol traduït (*Confessions*) i no pas per l'original (*Confessiones*), amb l'única intenció de facilitar la lectura, ja que és un títol que, per raons òbvies apareix molt sovint al llarg del treball.

Quant a la bibliografia, l'hem dividit en tres parts: obres d'Agustí (edicions originals i traduccions més properes); obres generals sobre Agustí (sense voluntat exhaustiva, hi apareixen només les que hem utilitzat per a l'elaboració del treball); obres sobre la qüestió específica del *tolle, lege*. Aquest últim apartat l'hem reproduït dues vegades: la primera seguint l'ordre cronològic del debat i la segona per ordre alfabètic d'autors. La primera ordenació té l'avantatge d'avançar de manera paral·lela al desenvolupament de les dues primeres parts del treball, que també segueixen una progressió cronològica. La segona ordenació permet localitzar amb més rapidesa l'obra dels diversos autors però no reflecteix el desenvolupament cronològic de les aportacions fetes per cadascun d'ells. Volem subratllar que no es tracta d'una bibliografia exhaustiva sobre l'obra d'Agustí, sinó estrictament sobre la qüestió del *tolle, lege*. Avui és més fàcil que mai fer-se amb una de les nombroses bibliografies generals sobre Agustí, amb centenars de

títols, que qualsevol usuari d'internet pot trobar a la xarxa. Naturalment, limitar-nos a copiar un d'aquests directoris, sense haver tingut mai davant dels ulls moltes de les obres citades, no hauria tingut cap sentit. Hem preferit, doncs, oferir una bibliografia que no arriba al centenar de títols però que és realment la bibliografia del nostre treball, és a dir la base bibliogràfica a partir de la qual hem elaborat les pàgines que segueixen. És per això que gairebé totes les obres que apareixen consignades en la bibliografia són citades de manera explícita en un moment o altre al llarg del treball.

Oriol Ponsatí-Murlà
Girona, 24 d'abril del 2009
1622 aniversari del baptisme d'Agustí a Milà.

PRIMERA PART

ANTECEDENTS DEL DEBAT SOBRE EL *TOLLE, LEGE* (1888-1950)

1. INTRODUCCIÓ

El debat hermenèutic sobre el relat de la conversió d'Agustí, exposat al vuitè llibre de les *Confessions* (epígrafs 6-12) esclata amb tota la seva força amb la publicació de l'obra *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*,² de Pierre Courcelle, l'any 1950 a París. La publicació d'aquesta obra, on Courcelle qüestiona la historicitat del passatge central del relat de la conversió d'Agustí —el que correspon, eminentment, a l'audició de les veus *tolle lege, tolle lege*, sota la figuera d'un jardí de Milà (VIII, 12)—, va provocar una autèntica tempesta en les aigües habitualment tranquil·les dels estudis agustinians. Probablement l'única polèmica que s'hi pot comparar —tot i adquirir unes proporcions molt més modestes— és la que va enfrontar fonamentalment les posicions ideogenètiques i antiideogenètiques de Charles Boyer³ i Étienne Gilson en el debat epistemològic sobre la teoria de la il·luminació d'Agustí.⁴ El debat obert per Courcelle i les seves *Recherches* va ser vivíssim durant tota la dècada dels cinquanta (amb noves aportacions, rèpliques i contrarèpliques constants, cada any), va donar encara fruits importants durant la dècada dels setanta, i no va començar a apaivagar-se fins als vuitanta, tot i que es pot dir que el caliu de la discussió s'ha mantingut viu, amb nous articles o capítols al voltant de la qüestió, fins als nostres dies.

Això no obstant, tot i que el tret de sortida de la polèmica el dona Pierre Courcelle l'any 1950, hi ha com a mínim sis antecedents que, si bé d'una manera molt més modesta, podem considerar que ja comencen a obrir l'esclatxa hermenèutica de les *Confessions*,

² Pierre Courcelle. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. París: Éditions E. de Boccard, 1950.

³ Charles Boyer. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. París: G. Beauchesne, 1920 (ed. rev. 1940). I *Essais sur la doctrine de saint Augustin*. París: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1932.

⁴ A l'anàlisi crítica d'aquesta polèmica vam dedicar-hi justament el nostre treball de recerca de doctorat: Oriol Ponsatí-Murlà. *Si unde sit sapiens, a deo inluminatur: la filosofia de la llum en Agustí d'Hipona*. Facultat de Lletres de la Universitat de Girona, 2007.

qüestionant el caràcter autobiogràfic de l'obra i, especialment, del relat de la conversió del llibre VIII. Al llarg d'aquesta primera part del nostre treball analitzarem i criticarem les posicions d'aquests primers autors implicats en el debat sobre la historicitat del relat d'Agustí. Les dues primeres d'aquestes aportacions es remunten ambdues a l'any 1888 i es deuen al francès Gaston Boissier i a l'alemany Adolf von Harnack. El britànic Joseph McCabe és autor del tercer text, datat el 1902, i la tesi doctoral de la franco-suïssa Hélène Gros és el quart. L'irlandès E.R. Dodds, amb un article de 1928 i l'alemany Johannes Geffcken, amb un text de 1934, seran els dos últims autors analitzats en aquesta primera part.

2. GASTON BOISSIER

2.1. Sinceritat i veracitat en Agustí

L'any 1888, l'erudit i secretari de l'Acadèmia Francesa (Marie-Louis-Antoine-) Gaston Boissier (1823-1908) publicava un article a la *Revue des deux mondes* titulat «La conversion de saint Augustin».⁵ Boissier situa el relat de la conversió al cor de les *Confessions* i arriba a afirmar que «l'histoire d'une âme et son passage de l'incrédulité à la foi»⁶ és pràcticament l'únic tema del llibre. Boissier, per tant, no qüestiona —com veurem més endavant que fa Joseph McCabe— que l'estiu de l'any 386 marqui un punt d'inflexió en l'evolució espiritual d'Agustí, ni que aquest canvi radical no estigui directament vinculat amb alguna vivència interior ocorreguda aquells mesos en un jardí de Milà. Podríem dir que Boissier no qüestiona el relat des de dins. Però sí que ho fa des

⁵ Gaston Boissier. «La conversion de saint Augustin». *Revue des deux mondes* n. 85 (1888/01), p. 43-69.

⁶ *Ibid.* p. 43

de fora. Consta que les *Confessions* no és l'única obra on Agustí relata en primera persona la lluita interior que desembocaria en l'assumpció sense reserves de l'estil de vida cristià. Ben al contrari, segons Boissier, de la mateixa època relatada retrògradament en les *Confessions*, conservem cartes, diàlegs, tractats d'Agustí on ens exposa els mateixos fets que trobem en aquest llibre, però presentats de manera diferent. Vet aquí, per tant, un primer element de sospita interpretativa: el propi Agustí es contradia quan explica els detalls de la seva conversió. Boissier s'afanya a aclarir que, tot i deixar en el lector una impressió diferent, el relat dels fets no difereix substancialment en una obra i en les altres: «c'est la couleur générale qui est changée, et il faut bien reconnaître que ces divers récits, quoique au fond semblables, ne laissent pas la même impression».⁷ La pregunta, a partir d'aquí, és inevitable: si Agustí explica les coses de manera diferent en els textos contemporanis de la seva conversió i en el llibre de les *Confessions*, escrit un mínim d'onze anys més tard, això ens ha de portar a desconfiar de la veracitat del relat de les *Confessions*? Boissier no arriba a donar una resposta afirmativa a aquesta pregunta. Des del seu punt de vista, l'Agustí de les *Confessions* és essencialment verídica («Augustin a voulu être vrai, et, pour l'essentiel, il l'a été»)⁸ però immediatament ens adonem que aquesta veracitat, en Boissier, està més emparentada amb la *sinceritat* d'Agustí que no pas amb el que podríem considerar una *veritat* històrica: «s'il lui est arrivé de nous présenter d'une façon un peu différente les divers incidents de sa vie, suivant qu'il en était plus voisin ou plus éloigné, sa sincérité ne peut pas être mise en doute, puisqu'il les a dépeints à chaque fois comme il les voyait».⁹ Vet aquí, doncs, que per la mateixa operació que Boissier preserva la sinceritat d'Agustí (és a dir, evita acusar-lo de falsari), destrueix el valor històric objectiu del relat de les *Confessions*. Aquesta continua essent, és clar, una obra autobiogràfica, que

⁷ *Ibid.* p. 44

⁸ *Ibid.* p. 44

⁹ *Ibid.* p. 45

refleix el punt de vista personal del seu autor en el moment en què el va escriure, però Boissier ja ha obert la porta que ens permet qüestionar l'objectivitat històrica d'aquest relat. Que el relat sigui en primera persona no és garantia del fet que sigui verídic, és a dir no té perquè correspondre's amb uns fets que van ocórrer efectivament. El pas del temps pot ser el responsable de desviacions importants en el relat retrospectiu de les pròpies vivències. I aquestes desviacions salten a la vista quan comparem el text de les *Confessions* amb els textos contemporanis de l'any 386. Amb aquest article, per tant, Gaston Boissier obre —ni que sigui d'una manera tímida— una via interpretativa que fins aleshores havia restat sempre tancada. Per primera vegada és posat en qüestió l'acord fins aleshores unànime segons el qual el relat de la conversió en el jardí de Milà és una expressió fidedigna i objectiva d'un fet històric viscut i relatat per Agustí. Però intentem veure més de prop quin és el valor de l'aportació de Boissier.

2.1. Anàlisi crítica de la interpretació de Boissier

En quines obres pensa, concretament, Gaston Boissier per posar de manifest aquestes divergències textuais? Boissier ens parla, vagament, «des dialogues philosophiques, des traités de grammaire, des lettres», i al llarg del seu article cita de manera explícita només fragments procedents de les *Confessions* i de *Contra Academicos*; a més, dedica tota la segona meitat del seu article a analitzar l'estil de vida menat per Agustí i els seus amics/familiars a la casa de Verecund a Cassiciacum, entre la tardor del 386 i la primavera del 387. És clar, per tant, que els *dialogues philosophiques* són els que van resultar de l'*otium philosophicum* d'Agustí a Cassiciacum, és a dir: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquiorum libri II* i *De immortalitate animae*. Pel que fa a la referència als *traités de grammaire*, només pot referir-se a l'inacabat projecte

enciclopèdic que havia de portar el títol de *Disciplinarum libri*, i del qual Agustí només va arribar a escriure el tractat *De musica* i *De grammatica* (aquest darrer no l'hem conservat), també entre l'any 386 i 387. És igualment just pensar que les cartes en què pensa Boissier (tot i no citar-ne cap explícitament) siguin com a mínim de finals de l'any 386 o principis del 387, que és quan —coincidint amb el recés de Cassiciacum— s'inicia la prolífica correspondència agustiniana. Per tant, Boissier té al cap justament les primers obres de la producció d'Agustí, totes immediatament posteriors a l'estiu de 386. Quines són, però, les contradiccions que Boissier detecta entre el relat de les *Confessions* i les obres de Cassiciacum?

D'entrada cal destacar que cap de les obres que hem esmentat no té en cap sentit un caràcter introspectiu, com el que podem atribuir a les *Confessions* i per tant es fa difícil pensar que pugui haver-hi contradiccions entre, posem per cas, un tractat de gramàtica o un diàleg sobre la immortalitat de l'ànima i un autoretrat —en bona part— psicològic com el de les *Confessions*. En allò que es fixa Boissier, més aviat, és en aquells fragments, sobretot del *Contra Academicos*, que permeten treure conclusions sobre l'estil de vida que Agustí i els seus portaven a Cassiciacum i, per tant, podrien permetre'ns també intuir en quin punt es trobava la transició d'Agustí cap a la plena adopció del cristianisme. En aquest sentit, Boissier es mostra estranyat perquè la mena de vida que regia a Cassiciacum (i que podem identificar plenament amb l'ideal de l'*otium philosophicum* antic) no sembla correspondre's precisament amb l'ideal de vida d'algú que acaba de sofrir una crisi existencial i de fe com la del jardí de Milà. És a dir, que la reacció lògica, segons Boissier, seria que després del *tolle, lege*, Agustí hagués corregut a abraçar la vida monàstica, «entre les abstinences, les larmes et la prière»,¹⁰ més que no pas anar-se'n a passar una temporada amb família i amics en una casa enmig de la natura, estudiant-hi força més els clàssics de la literatura llatina, i de la

¹⁰ *Ibid.* p. 59

filosofia, que no pas la Bíblia, i dedicant hores a l'ensenyament de la retòrica i la gramàtica, justament després d'haver abandonat el seu càrrec de professor d'aquestes matèries. Tot plegat porta Boissier a afirmar que «cette retraite était plutôt une communauté de sages qu'un couvent de moines».¹¹

És a dir, Boissier sembla veure un Agustí de dues cares: el penitent i el filòsof. El retrat de les *Confessions* correspondria al penitent; i es veuria enfrontat amb el filòsof de l'estada a Cassiciacum. Agustí mateix hauria resolt aquesta dicotomia a favor del penitent, decidint, immediatament després del seu bateig, l'abril del 387, tornar al nord d'Àfrica per fer-hi, ara sí, vida plenament monàstica. I per tant, aquest període de Cassiciacum caldria interpretar-lo més aviat com un període de transició («une sorte de periode intermédiaire») entre la conversió i la plena adopció de la fe cristiana. De transició i de síntesi, tal com observa el propi Boissier quan destaca que Agustí, durant el seu recés, va intentar «concilier l'homme ancien et l'homme nouveau, le professeur et le chrétien».¹²

La descripció que Boissier fa de la vida d'Agustí a Cassiciacum no sembla ser gens esbiaixada. És evident que tant l'estil de vida d'aquests mesos immediatament anteriors al baptisme com el caràcter de les obres escrites per Agustí durant aquest període difereixen molt de la seva vida i obra un cop establert novament a Tagaste (388) i, sobretot, un cop rep el sacerdocí de mans del bisbe Valeri (391). D'aquí, però, en podem extreure conclusions sobre la veracitat del relat de les *Confessions*? És lícit pensar que la vida a Cassiciacum contradiu en res l'episodi del jardí de Milà? Ho seria només —i relativament— si creguéssim en l'estricta literalitat del passatge del *tolle, lege*. Podria arribar a fer-se, efectivament, una mica estrany que una crisi com la del jardí de Milà, si és que aquesta s'hagués desenvolupat efectivament tal com Agustí ens

¹¹*Ibid.* p. 66

¹²*Ibid.* p. 67

la relata a les *Confessions*, no hagués tingut altra conseqüència que el retir filosòfic a Cassiciacum. Però aquí cal tenir en compte que la dicotomia excloent entre vida filosòfica i vida monàstica no era ni molt menys tan clara a finals del segle IV, i molt menys per a un nou cristià com Agustí, que —com havia succeït a altres intel·lectuals anteriorment, com Porfiri— havia trobat la seva porta d'entrada al cristianisme ni més ni menys que a en l'obra de Plotí. Filosofia i cristianisme són, per tant, com a mínim en aquests moments previs al baptisme del 387, una unitat indissoluble. El cultiu de la *sapientia* (la filo-sofia, per tant) i el *vacare deo* són una sola i idèntica cosa, tal com es desprèn, per exemple, d'aquest fragment del segon llibre *Contra Academicos* en què la saviesa és assimilada al fill de Déu:

Oro autem ipsam summi Dei Virtutem atque Sapientiam.¹³ Quid est enim aliud, quem mysteria nobis tradunt Dei Filium?¹⁴

Contradicció més aparent que real, per tant, entre un Agustí ja plenament cristià però alhora plenament aferrat també a una concepció filosòfica neoplatònica. No és, per tant, en l'adopció d'un estil de vida filosòfic després de l'episodi del jardí de Milà que hi ha motius per sospitar de la historicitat del passatge de les *Confessions*. Boissier detecta el problema però no sembla disposat a extreure'n totes les conclusions possibles. Hauria estat suficient, per fer-ho, comparar el fragment de *Contra Academicos* en què Agustí explica a Romanià l'experiència de la seva lectura de Pau, amb el fragment del jardí de Milà a les *Confessions*, on s'hi reflecteix el mateix fet.

¹³ *ICor* 1, 24

¹⁴ *Contra Academicos* II, 1

Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum Litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime.¹⁵

És evident que aquí se'ns està descrivint essencialment el mateix fet que en *Confessions* VIII, 12, és a dir, es tracta de la simple descripció d'una experiència lectora. Només que en el text que acabem de citar, escrit pocs mesos després de l'estiu del 386, Agustí hi adopta un enfocament textual i estilístic diferent. Tot i estar explicant exactament el mateix que explicarà a les *Confessions* (onze anys més tard), no fa ni la més mínima referència a cap element concret dels que constitueixen el relat del jardí de Milà; tan sols a l'essencial: la lectura de l'apòstol, i ni tan sols a cap fragment concret de les cartes de Pau. Si l'episodi de Milà s'hagués esdevingut literalment com és contat a les *Confessions*, és realment estrany que en el seu relat a Romanià, de pocs mesos més tard, Agustí no s'hi refereixi en absolut, i en canvi el recordi amb tanta vivacitat més d'una dècada més tard. Gaston Boissier no sembla haver donat importància a aquest passatge de *Contra Academicos* i s'aferra més aviat a la —des del seu punt de vista— *inconseqüència* entre el relat de la conversió i la plena dedicació filosòfica de Cassiciacum. Boissier resol aquesta aparent manca de coherència apel·lant a la sinceritat d'Agustí i a un pur problema de perspectiva; amb onze anys de diferència, Agustí forçosament havia de recordar les coses de manera diferent a com havien succeït històricament, no pot evitar projectar categories i opinions presents en el relat dels fets passats, però això no vol dir que el seu relat no sigui *essencialment* vertader.

La lliçó que sembla que caldria extreure de l'observació de Boissier és que el relat de la conversió tal com el trobem a les *Confessions* reflecteix un Agustí que en realitat correspon al d'una etapa més madura, posterior al recés de Cassiciacum. I si Agustí ens

¹⁵ *Contra Academicos* II, 2

indueix a confondre els dos moments de la seva evolució no és mogut per la voluntat d'alterar la realitat sinó, simplement, perquè la distància històrica entre els fets ocorreguts i el moment de contar-los implica necessàriament una confusió de perspectives. Ara bé, no sembla precisament que Agustí tingui cap mena de problema memorístic a l'hora de recordar, una dècada més tard, fins els detalls més nimis dels fets ocorreguts en aquell jardí de Milà l'agost del 386. Costa de creure que Agustí errí en l'atribució de la importància que aquell episodi va tenir en la seva evolució espiritual (o que simplement confongui aquell moment per un altre força més avançat en el temps), i en canvi recordi amb tota precisió detalls com ara totes les reflexions que van passar pel seu cap en el jardí, o el passatge exacte que va trobar quan va obrir el còdex de Pau. És a dir, si hem d'admetre que en el relat de les *Confessions* hi ha un biaix explicatiu, com sembla estar disposat a admetre Boissier, no ens podem quedar amb la conclusió parcial que aquest biaix és degut a un simple problema de perspectiva i no acceptar que tant la historicitat del relat com la intenció explicativa del seu autor es veuen seriosament compromeses.

El valor del text de Boissier és doncs, des del nostre punt de vista, sobretot el d'obrir una via intransitada fins aleshores, fins i tot si en algun moment dóna la sensació que l'obre *sense voler-ho*, o que no acaba d'extreure totes les conseqüències de les seves pròpies observacions. El llegat de Gaston Boissier als estudis agustinians pren, així doncs, més aviat la forma d'una pregunta que no pas d'una resposta: ¿no tenim bones raons per sospitar de la veracitat històrica del relat de *Confessions*, VIII, 12?

3. ADOLF VON HARNACK

3.1. *Faust i Agustí*

No el Faust coetani d'Agustí, bisbe maniqueu, contra el qual el d'Hipona escriví els trenta-tres llibres del seu *Contra Faustum Manichaeum*. No, el Faust de Goethe. El mateix any que apareixia l'article de Gaston Boissier que acabem de comentar, el teòleg luterà Adolf von Harnack (1851-1930) publicava l'opuscle *Augustins Konfessionen*, un text que —potser més i tot que no pas el de Boissier, que va passar més desapercbut, sobretot en el món protestant— es convertiria en el punt de referència inicial de la discussió hermenèutica sobre la conversió d'Agustí.

En realitat, existeixen nombrosos punts de contacte entre la crítica de Harnack i la de Boissier i no és gens improbable, de fet, que Harnack hagués tingut accés a l'article de Boissier abans d'escriure el seu *Augustins Konfessionen*, atès que aquell va aparèixer el primer de gener de 1888 a la *Revue des deux mondes*, que ja aleshores era una publicació d'altíssim prestigi que circulava amb tota facilitat per les principals capitals d'Europa, Rússia i Amèrica. Malgrat les coincidències en la tesi, però, l'enfocament de Harnack és força menys ortodox que el de Boissier. D'entrada reconeix que l'únic llibre amb el qual pot comparar les *Confessions* d'Agustí és el *Faust* de Goethe. La diferència més important que Harnack sembla veure entre totes dues obres és el desenllaç: «a les *Confessions* hi trobem un Faust vivent la fi del qual, és clar, no és la del Faust del poema».¹⁶ Però no sembla que representi cap obstacle per posar les dues obres de costat el fet que les *Confessions* no siguin —en principi— una creació literària mentre que el *Faust* de Goethe no sigui altra cosa. Faust i Agustí fan un ressò similar a les orelles de

¹⁶ Citem el text de Harnack traduït en català, atès que l'hem estudiat a partir de la traducció anglesa de 1901 (v. bibliografia) degut a les enormes dificultats que suposa localitzar l'original alemany de 1888.

Harnack, per exemple en les darreres pàgines del segon acte, on Faust ateny la salvació mitjançant l'amor diví:

Petgeu més altes esferes
pugeu, creixent d'amagat
per les eternes tresqueres
on l'ésser és confortat de la presència divina.
Car és de Déu la presència,
que en l'èter lliure domina,
la que nodreix l'esperit
i ens mena al goig benaurat
de l'Amor eterna.¹⁷

Igualment, Harnack sent ressonar la filosofia neoplatònica en els darrers versos de la tragèdia de Goethe:

El transitori
és sols paràbola.
Ací es performa
el que ens mancava;
l'indescriptible
esdevé un acte aquí.¹⁸

¹⁷ Johann Wolfgang von Goethe. *Faust*. Part II, acte cinquè. Traducció de Josep Lleonart. Badalona: Edicions Proa, 1938. L'original alemany fa: «Steigt hinan zu höherm Kreise / Wachset immer unvermerkt, / Wie, nach ewig reiner Weise, / Gottes Gegenwart verstärkt. / Denn das ist der Geister Nahrung, / Die im freisten Äther waltet: / Ewigen Liebens Offenbarung, / Die zur Seligkeit entfaltet».

¹⁸ *Ibid.* L'original alemany fa: «Die zur Seligkeit entfaltet. / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzulängliche, / Hier wird's Ereignis; / Das Unbeschreibliche, / Hier ist's getan». Cal fer notar que, amb tota la intenció, Harnack ha escapat de la cita els dos darrers versos: «Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan» (Atrets som tots els homes / de l'Etern Femení). Si els hi hagués mantingut, el ressò neoplatònic hauria estat difícilment sostenible.

A efectes del nostre treball, el més rellevant d'aquesta comparació és que suposa una assumptió velada del caràcter literari de la narració no només de la conversió d'Agustí sinó del conjunt del llibre de les *Confessions*. Però a més —i aquí comencen les similituds amb Boissier—, Adolf von Harnack es vol oposar a una interpretació lineal de l'evolució intel·lectual i espiritual d'Agustí i allunyar-se de qui ha volgut veure en les *Confessions* una mena de narració del retorn a casa del fill pròdig. Segons Harnack, tenim evidències tant anteriors com posteriors a la conversió del 386 que ens han de portar a pensar en les *Confessions* sobretot com en «el retrat d'una ànima», amb unes constants i una evolució progressiva, sense canvis sobtats. En aquest sentit, Harnack destacarà, d'una banda, que el propi llibre de les *Confessions* mostra com, fins i tot potser a desgrat del seu autor, molt abans de l'adopció del cristianisme, Agustí ja perseguia la veritat amb vehemència; i, de l'altra, que «els textos escrits immediatament després d'aquesta suposada “ruptura amb el passat” demostren que aquesta ruptura no va ser de cap manera tan definitiva com les *Confessions* ens voldrien fer creure». Aquí, naturalment, Harnack està pensant també en els primers diàlegs filosòfics escrits a Cassiciacum i, per tant, el seu acord amb Boissier és total. Per tant, l'estiu del 386 no suposaria en absolut una ruptura radical i l'aparença de trencament provindria només d'un relat fet a una dotzena d'anys de distància d'uns fets que no haurien ocorregut amb la grandiloqüència amb què se'ns apareixen en les *Confessions*. La conclusió és clara: «en les seves *Confessions*, Agustí va avançar molt un canvi de pensament» que de fet es va produir molts anys després. Harnack, però, ho justifica apel·lant a la profunda impressió que li degué produir a Agustí l'inici del seu procés de retrobament amb el cristianisme. Harnack ens recorda, però, que l'Agustí del 386 «no és encara un teòleg eclesiàstic, sinó que estava encara immers del tot en problemes filosòfics». Retrobem, doncs, aquí, la distinció de Boissier entre el *filòsof* i el *penitent*. Finalment, el teòleg

protestant posa de manifest la contradicció que representa que l'evolució intel·lectual d'Agustí el porti de manera ascendent a la llibertat i a l'estabilitat en Déu, i alhora la seva conversió al cristianisme estigui tan estretament vinculada a la submissió a l'Església.

3.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Harnack

L'aportació de Harnack suposa, potser d'una manera més radical que no pas la de Boissier, un qüestionament de la historicitat del relat de les *Confessions*. Cal tenir present que Harnack, el pensador protestant més influent i reconegut de la seva època, defensava els postulats de la teologia liberal (d'arrel racionalista) i l'aplicació del mètode historico-crític en la recerca teològica. En aquesta línia va dedicar esforços importants a la investigació del Jesús històric i a la deshel·lenització¹⁹ del missatge cristià, convençut del fet que els evangelis contenen sobretot un missatge eminentment ètic que ha estat desvirtuat per la infiltració del pensament grec en la doctrina dels Pares de l'Església. Aquesta convicció el va portar a proposar la formulació d'un credo molt més breu, despulat de tots els dogmes que ell considerava sobreafegits per decisions històriques i temporals.

No és estrany, per tant, que algú disposat a llegir els evangelis des d'aquesta òptica, realitzés també sense falsos escrúpols una lectura de les *Confessions* d'Agustí en clau historico-crítica, és a dir, intentant separar els elements genuïnament històrics d'aquells que cal prendre amb més cautela perquè no casen prou bé amb textos contemporanis d'Agustí. En aquest sentit, Harnack és potser el primer analista que s'allunya d'una

¹⁹ A aquest intent de deshel·lenitzar la doctrina cristiana protagonitzat per Harnack ha estat ressenyat ben recentment, encara, per Joseph Ratzinger en el seu cèlebre i polèmic discurs a l'Aula Magna de la Universitat de Regensburg, el 12 de setembre del 2006. La versió íntegra del text, en diversos idiomes, és consultable a la url següent:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/index_en.htm

manera important d'una actitud innecessàriament reverencial davant d'Agustí i això li permet fer plantejaments agosarats, com ara la comparació amb el *Faust* de Goethe (que pressuposa la consideració del text de les *Confessions*, sobretot com això: un text, i no pas l'obra d'un sant, que no hi podia haver posat res de fals, esbiaixat, equivocat o simplement fantasiós) o l'observació (que podria haver begut de Boissier) segons la qual els diàlegs de Cassiciacum ens han de fer sospitar que en les *Confessions* s'hi recull un moment de l'evolució d'Agustí al qual cal donar una data molt més tardana.

En una paraula, Adolf von Harnack no fa hagiografia sinó crítica textual. I la diferència no és gens banal, atès que això inicia una línia d'investigació liberal que (tot i que ha conviscut certament —i molt— amb la línia hagiogràfica) al capdavant és la que ha donat els fruits més madurs dels estudis agustinians en el segle XX. Així, tot i els punts de contacte entre Harnack i Boissier, aquest últim es mostra encara massa preocupat per preservar la *sinceritat* d'Agustí, per no *macular* la figura de l'autor i en aquest sentit entronca potser més fàcilment amb la línia hagiogràfica que no pas Harnack. Això no deixa de ser fins a cert punt paradoxal, atès que el teòleg (luterà) és Harnack, mentre que Boissier és historiador i filòleg laic. Probablement, cal buscar el desllorigador d'aquesta paradoxa en el paper que juga el *text* en les tradicions protestant i catòlica. Així, si la primera és —fins i tot dins d'un marc confessional— més donada a l'oberta discussió textual (començant per la discussió de l'Escriptura), a la segona probablement li costa desempallegar-se de l'ascendent dogmàtic i de les interpretacions canòniques.

4.- LOUIS GOURDON

4.1 La interpretació de Louis Gourdon

El continuador de les passes d'Adolf von Harnack i Gaston Boissier és Louis Gourdon.²⁰ En la seva obra *Essai sur la conversion de saint Agustin*,²¹ Gourdon constata que totes les biografies d'Agustí estan basades en una recepció acrítica de la informació que ell mateix ens dona a les *Confessions*. Gourdon es fa ressò de l'aparició d'una «science spéciale», anomenada psicologia religiosa, que demostra un interès particular envers el fenomen de la conversió. Gourdon critica, però, els resultats que pugui obtenir una disciplina com aquesta si no són basats en evidències històriques. En aquest sentit, el seu treball pretén fornir una base sòlida des del punt de vista històric, que permeti el desenvolupament de discursos que s'entrecreuen amb la història, com el de la psicologia religiosa. Gourdon constata, com ja havien fet abans Gaston Boissier i Adolf Harnack, que l'Agustí de les *Confessions* i l'Agustí de les obres de Cassiciacum són dos personatges diferents. En un cas (*Confessions*) hi trobem un Agustí que, després de l'escena del jardí de Milà, esdevé ferventment cristià, es distancia de la saviesa profana i abandona la seva tasca professional com a professor de retòrica, es lliura a la meditació de les Escriptures per preparar la seva iniciació al cristianisme, troba la quietud i la pau tants anys desitjada en la doctrina de l'Església. En els altres escrits, en canvi (els diàlegs produïts durant el recés a Cassiacum: *Contra Academicos*, *De beata*

²⁰ No ens ha estat possible seguir la pista biogràfica de Gourdon més enllà de les notícies que tenim directament relacionades amb la seva tesi doctoral, que és l'obra a la qual justament dedicarem l'atenció en aquest capítol. Sabem que la va presentar a la Facultat de Teologia Protestant de la Universitat de París per obtenir el grau de *bachelier* en teologia, el 20 de juliol del 1900 (la portadella de l'edició de la tesi ens informa fins i tot de l'hora: les nou del matí).

²¹ Louis Gourdon. *Essai sur la conversion de saint Augustin*. Cahors: Coueslant, 1900. Existeix una segona edició d'aquesta tesi, també de 1900, publicada per la llibreria Fischbacher, de París. Hem pogut comparar les dues edicions a la Bibliothèque Carré d'Art de Nîmes, i l'única diferència rau en la portadella. L'edició de Cahors forneix informació molt detallada sobre la presentació de la tesi doctoral (dia, lloc, hora, i composició del tribunal), informació que no apareix en l'edició de París.

vita, De ordine, Soliloquia), Agustí s'hi mostra entusiasmat per l'estudi de la filosofia i frapat per la lectura de Pau, es retira a Cassiciacum amb la seva mare, el seu fill i una colla d'amics i deixebles per prosseguir-hi un tipus de vida on la saviesa pagana i la poesia hi ocupen un lloc de primer ordre, i, lluny d'haver trobat la pau intel·lectual, continuarà interrogant-se, buscant, lluitant per conquerir aquella saviesa que als dinou anys li va despertar la lectura de l'*Hortensius* de Ciceró. Gourdon expressa el problema amb molta plasticitat: «saint Augustin s'oppose à saint Augustin».²²

Gourdon accepta implícitament la distinció de Gaston Boissier entre sinceritat i veritat. No podem dir que Agustí sigui insincer (de què li hauria servit, no ser sincer en unes confessions dirigides a Déu?) però això no implica que tot allò que ens relata sigui veritat. És a dir, caldria acceptar que les *Confessions* persegueixen en primer lloc un objectiu edificant, que implica una relectura de la pròpia vida d'Agustí en clau teològica, per fer comprendre al lector «l'action souveraine, dans sa vie, de la grâce de Dieu».²³ Acceptat aquest objectiu edificant, doncs, no es podria dubtar de la sinceritat d'Agustí, fins i tot si aquesta relectura teològica de la pròpia biografia l'allunya dels fets històrics tal com van succeir. Acceptada aquesta distinció, Gourdon farà seva la tesi que la conversió d'Agustí no és una conversió «per revolució», sinó «per evolució»,²⁴ és a dir que s'inicia l'any 386 però que no arribarà a la seva plenitud fins a la data de la redacció de les *Confessions*, poc abans de l'any 400. Això implica acceptar que, en el moment de redactar les *Confessions*, Agustí donarà un valor exagerat als fets de Milà, transportarà el present (tot allò que Agustí és plenament en el moment d'escriure les *Confessions*) al passat, quan aquesta vida nova tot just apuntava, s'iniciava.

La interpretació de Gourdon coincideix de manera tangencial amb les aportacions prèvies de Boissier i Harnack, però se'n distancia explícitament en qüestions no pas poc

²² Louis Gourdon. *Op. cit.*, p. 47.

²³ Louis Gourdon. *Op. cit.*, p. 9.

²⁴ Louis Gourdon. *Op. cit.*, p. 87.

importants, sobretot de Boissier. D'una banda, critica l'intent de conciliació entre el filòsof i el penitent que realitza Gaston Boissier. Tal com hem vist, aquest darrer interpretava que l'Agustí del 386 es trobava en una lluita interior entre el filòsof que encara no havia desaparegut del tot i el cristià que pugnava per fer-se lloc. Gourdon, en canvi, no veu proves d'una conversió al cristianisme en els textos que ell considera històricament més fiables, és a dir, els diàlegs de Cassiciacum. Però tampoc no interpreta que Agustí es trobi en una fase de desvinculació del neoplatonisme, sinó més aviat de sorgiment d'aquesta filosofia, la qual farà de transició pausada cap a la completa conversió al cristianisme, una conversió que no té lloc a Milà aquell estiu del 386 sinó molt més tard (Gourdon dona, com a *terminus ad quem*, l'any 400). Boissier i Gourdon, per tant, difereixen essencialment en la consideració del paper que juga el cristianisme en aquesta conversió, però convergeixen en la detecció dels problemes d'interpretació que plantegen les obres escrites per Agustí a Cassiciacum contraposades a les *Confessions*. La posició d'Adolf Harnack és esmentada només de manera breu per Gourdon, i en destaca tan sols el fet que l'autor alemany interpreti que la crisi d'Agustí a Milà implica sobretot una renúncia sexual però no pas un distanciament rellevant del que fins aleshores eren els seus interessos. Gourdon interpreta, per tant, que Harnack apunta en la mateixa direcció crítica que ell.

En síntesi, doncs, la lectura que Louis Gourdon fa de les *Confessions* les converteix en un testimoni edificant escrit per l'Agustí teòleg una dècada llarga després de la seva conversió i implica un canvi important de sentit en aquesta conversió; el que realment va ser una crisi filosòfica que va desembocar en l'assumpció de posicions neoplatòniques, és interpretat de manera retroactiva pel bisbe d'Hipona com una conversió al cristianisme. Aquesta conversió, però, no hauria tingut lloc fins anys més

tard i d'una manera progressiva, no pas com a conseqüència del que Gourdon anomena una «crisi per revolució».

4.2 Anàlisi crítica de la interpretació de Louis Gourdon

L'aportació de Louis Gourdon recull les constants de la tradició crítica que estem trobant i trobarem al llarg d'aquesta primera part, dedicada a contribucions prèvies a 1950. És a dir, allò que impulsa la recerca és sempre una certa perplexitat derivada de les dificultats que implica el fet de conciliar una lectura d'allò que Agustí ens diu que passà al voltant de l'estiu de l'any 386 i allò que constatem que va passar realment mitjançant la lectura de les seves obres contemporànies. Els autors que, com Gourdon, plantegen el problema en aquests termes acaben, és clar, donant més crèdit a un o altre testimoni, o bé —com és el cas de Boissier— assagen una lectura que pugui reconciliar tots dos punts de vista. Els extrems són clars: o bé Agustí encara no era *gens* cristià —i la seva fou una conversió només al neoplatonisme—, o bé ja n'era *plenament* però conservava encara rèmores d'influència neoplatònica, compatibles amb la nova religió a la qual s'acabava d'adherir, i de les quals es desfaria en els següents mesos. Gourdon, com hem vist, es decanta per la primera opció. Cal dir que el seu és un plantejament valent, per haver estat formulat l'any 1900, en un moment molt incipient encara del desenvolupament de la disputa sobre el *tolle, lege*. Implica, de fet, negar de manera global la possibilitat d'una lectura literal i realista de les *Confessions*. Estem lluny, això no obstant, de les interpretacions simbòliques que marcaran la segona part d'aquest treball. Per tal de sostenir la seva lectura no realista i preservar alhora la *sinceritat* d'Agustí, Gourdon es veu obligat a considerar les *Confessions* com una obra edificant, exemplar, que vol sobretot posar de manifest l'obra de Déu sobre els homes. En aquest

sentit, Agustí es prendria a si mateix com a model per donar fe de com la gràcia divina pot modificar el curs d'una vida esgarriada tal com ell presenta la pròpia. Vist així, s'entén que no es podria acusar Agustí d'insincer (perquè està parlant de com ell creu sincerament que la gràcia obra en els éssers humans), malgrat que els detalls històrics que utilitzi per a construir la seva narració edificant, puguin ser fins i tot molt imprecisos. Gourdon no és l'únic autor que situarà la qüestió de la gràcia al centre interpretatiu de les *Confessions*. En la segona part d'aquest treball,²⁵ analitzarem amb detall l'ús que Agustí fa del terme *gratia* al llarg de les *Confessions* i podrem comprovar que la doctrina de la gràcia d'Agustí, tal com la coneixem, és un fruit tardà, que es construeix en diàleg amb el pelagianisme i, en qualsevol cas, anys més tard de les redacció de les *Confessions*. Cal no oblidar que Agustí és un autor molt prolífic, i que desenvolupa el seu pensament de manera gradual. Així, abans d'atribuir a una obra com les *Confessions* una relació directa amb la doctrina de la gràcia del propi Agustí, cal analitzar amb detall quan i en quines circumstàncies sorgeix aquesta doctrina i com es desenvolupa. Si considerem, per tant, que és improcedent interpretar el relat de les *Confessions* des de la perspectiva de la gràcia, aleshores continua quedant per respondre la pregunta que mou Gourdon: com s'explica que les *Confessions* i les obres de Cassiciacum reflecteixin experiències tan diferents? O, dit d'una altra manera: com hem d'interpretar la conversió milanesa d'Agustí, si els textos cronològicament més propers ens donen bona prova del fet que una lectura literal és inviable?

Aquest no és, però, l'únic problema que planteja la interpretació de Gourdon. La seva lectura decididament neoplatonitzant de les *Confessions* fa que deixi de racó alguns aspectes importants fins i tot de les obres de Cassiciacum, i que es resisteixen a deixar-se explicar si minimitzem tant —o, fins i tot neutralitzem— el component cristià de la conversió d'Agustí. És cert que en diàlegs escrits a finals de l'any 386, com el *Contra*

²⁵ Vegeu el capítol 11 (El debat Fulbert Cayré-Pierre Courcelle) d'aquest treball.

Academicos, és gairebé més fàcil trobar-hi citat Ciceró o Plató que no pas Crist. També és cert, però, que, més enllà de les distàncies que els separen, el punt d'acord més important entre les *Confessions* i *Contra Academicos*, es troba en el reconeixement de la centralitat que ocupa la figura de Pau en la conversió d'Agustí. No sembla que sigui precisament l'adopció de la doctrina neoplatònica la que hagi fet decidir Agustí a adoptar un nou estil de vida, sinó més aviat la lectura de Pau. Seria, d'altra banda, difícil d'entendre com una doctrina abstracta com la neoplatònica, que si té un ideal ètic és el de la virtut concebuda com la unió intel·lectual amb Déu=Bé, pot forçar algú a un canvi de vida ascètic que té com a eix principal l'adopció de la continència definitiva i l'allunyament de la pràctica sexual. Sembla que un canvi com aquest és molt més fàcil d'entendre com a conseqüència de la lectura de Pau que no pas de la de Plotí. Gourdon minimitza massa, doncs, des del nostre punt de vista, la transcendència que inequívocament té Pau —i per tant, el cristianisme— en aquesta conversió del 386. I potser el seu límit interpretatiu prové del fet de voler optar de manera tallant per *una* o *altra* opció (cristianisme o neoplatonisme), no acceptant que, de fet, totes dues són perfectament conciliables de manera conjunta, i fins i tot complementàries. Allò que no podia fornir Pau (un corpus conceptual coherent i elaborat, com certament era el neoplatonisme d'arrel plotiniana), ho fornia el neoplatonisme. I allò que no podia fornir el neoplatonisme (un estímul antropològic, un model de vida basat en la continència), ho fornia Pau.

5. JOSEPH MACCABE

5.1. *El sexe en l'antropologia agustiniana*

Amb l'entrada en escena del lliurepensador britànic Joseph McCabe (1867-1955), la línia d'investigació crític-textual, o liberal, que esmentàvem fa un moment guanya un important defensor. McCabe va ser membre de l'orde franciscà durant deu anys de la seva vida (1886-1896) i el seu text que ens proposem d'analitzar és un article de tot just sis anys després d'haver abandonat la vida conventual, titulat *The Conversion of St. Augustine*.²⁶ McCabe comença lamentant-se del fet que els estudis agustinians arreu d'Europa hagin quedat en mans d'hagiògrafs al servei d'una teologia estreta de mires, en lloc d'abordar-se des d'una perspectiva psicològica. Aquesta perspectiva esbiaixada ha fet, segons McCabe, que la qüestió de la conversió d'Agustí es veiés també tenyida d'un a priori pervers: considerar-la des d'un punt de vista ètic i no pas antropològic. És a dir, que tota la tradició —recolzant, si es vol, en el propi text de les *Confessions*— hauria volgut veure la biografia d'Agustí dividida per un teló inevitable: en una banda, una vida fosca i marcada pel pecat; en l'altra, la perfecció moral. Llegides des d'aquest punt de vista, marcadament ètic, les *Confessions* caldria entendre-les com una conversió radical des del pecat i, per tant com un testimoni de canvi moral. Repetim que aquest punt de vista és alimentat primerament per Agustí i, per tant, no es pot dir que faci violència al text. Ara bé, el text hi és per ser *criticat*, és a dir, per sotmetre'l a crítica i procurar entendre què *diu*, més enllà de què *vol dir* i, sobretot més enllà de què se li ha volgut *fer dir*. En aquest sentit, McCabe creu que els hagiògrafs s'han limitat a repetir el que Agustí explica a les *Confessions*, i d'aquesta manera, seguint el voler de l'autor, han

²⁶ Joseph McCabe. *The Conversion of St. Augustine*. «International Journal of Ethics». Vol. 12, n. 4 (Juliol, 1902) p. 450-459.

subordinat tot el relat de la conversió a una perspectiva moral i didàctica, que era la que perseguia Agustí, però que podia tenir, en realitat, molt poc a veure amb els fets de l'estiu del 386.

En primer lloc, malgrat el lirisme de l'episodi del jardí de Milà, McCabe recorda que els dos grans obstacles que separaven Agustí del cristianisme no eren cap dels dos d'índole moral, sinó simplement intel·lectual. McCabe està pensant, naturalment, d'una banda, en un límit exegetíc (la incapacitat per accedir als llibres de l'Antic Testament, resolta mitjançant la lectura al·legòrica d'Ambròs) i, de l'altra, en un límit filosòfic (resolt, en aquest cas, mitjançant la lectura de l'obra dels neoplatònics, que li permetrà bastir un pont entre cristianisme i neoplatonisme que li faci el primer filosòficament consistent). Aquestes dues *conversions*, totes dues de caràcter intel·lectual, posen les condicions prèvies per a la conversió definitiva, que tradicionalment s'ha considerat de caràcter moral però que en realitat té molt més a veure amb l'antropologia paulina i, especialment, amb la doctrina que Pau predica sobre la mortificació carnal, doctrina que no ha de ser necessàriament entesa moralment.

McCabe observa que Agustí mateix, en les *Confessions*, deixa entreveure indicis d'excel·lència moral en la seva joventut, molts anys abans de la seva suposada conversió sobtada a Milà. Està pensant, concretament, en el passatge on Agustí rememora els seus anys d'estudiant a Cartago i es destaca intel·lectualment i moral de la resta dels seus companys,

Et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho, quamquam longe sedatior, *Domine, tu scis*,²⁷ et remotus omnino ab eversionibus, quas faciebant eversores²⁸ (hoc

²⁷ Jn 21, 15

²⁸ Dolç opta per no traduir la correspondència *eversionibus/eversores* i tradueix el primer per «patentes» i el segon per «subversors». D'aquesta manera obté un traducció certament justíssima del mot *eversio* però perd el joc i, sobretot, dóna potser un sentit un xic massa fort al segon mot. Al capdavant, Agustí està parlant de joves estudiants que es diverteixen fent bromes als companys primerencs. Parlar de «subversors», en aquest cas, segurament és exagerat, fins i tot si Agustí considera que «nihil est illo actu

enim nomen scaevum et diabolicum velut insigne urbanitatis est) inter quos vivebam pudore impudenti, quia talis non eram; et cum eis eram et amicitias eorum delectabar aliquando, a quorum semper factis abhorrebam, hoc est ab eversionibus, quibus proterve insectabantur ignotorum verecundiam, quam perturbarent gratis illudendo atque inde pascendo malivolas laetias suas. Nihil est illo actu similius actibus daemoniorum.²⁹

Per a McCabe aquesta no és precisament la imatge d'un Agustí submergit en una corrupció moral profunda, que no serà superada fins a una quinzena d'anys més tard, quan passi per l'experiència del jardí de Milà. Com qualsevol jove de criteri immadur, Agustí es deixa arrossegar de tant en tant («cum eis delectabar aliquando») per la massa dels companys però té molt clar que ell no és com ells («quia talis non eram»), tant des d'un punt de intel·lectual («maior iam eram in schola rhetoris»), com des d'un punt de vista moral («longe sedatior»). A aquest testimoni en primera persona del mateix Agustí, McCabe hi afegeix el del bisbe donatista Vicent, que havia coincidit amb Agustí en la seva època d'estudiant a Cartago i anys més tard deixa constància del caràcter greu i reposat del jove de Tagaste. McCabe, doncs, està convençut que malgrat l'interès que Agustí mostra a accentuar l'aspecte moral, de conversió respecte al pecat, el que hi ha a la base de la seva conversió és quelcom molt diferent: l'obsessió envers la continència sexual.

Aquesta qüestió esdevé sens dubte material doctrinal predilecte pels Pares de l'Església, tant oriental com occidental (només cal pensar en els contemporanis d'Agustí, Ambròs i Jeroni) i és evident que beu fonamentalment de les fonts de Pau, que és on Agustí s'abeura també abundantment tot just després d'haver superat les seves dificultats filosòfiques i exegetiques amb el cristianisme. Ara bé, segons McCabe, aquesta obsessió envers la continència sexual no pertany, encara, d'entrada, a l'àmbit de la

similius actibus daemonium». Potser hauria estat més just parlar d'«agitadors», «esvalotadors», o simplement «brètols».

²⁹ *Confessions* III, 6

moral sinó que respon a un determinat model antropològic. Seguint Pau, Agustí no pot veure en el matrimoni sinó una feblesa de l'esperit, una concessió que cal fer als dèbils. Però ell no n'és ni en vol ser, de dèbil. Som dins un marc estrictament ascètic, que concep d'una manera molt determinada el perfeccionament espiritual i, sobretot, dins una antropologia profundament misògina que no veu en la dona altra cosa que un agent procreatiu.³⁰ Joseph McCabe veu reflectida aquesta concepció antropològica agustiniana en relació a les relacions sexuals en tres tractats breus:³¹ *De continentia* (395), *De sancta virginitate* (399-406) i *De bono coniugali* (401) i, especialment, en aquest darrer, autèntic tractat de *bones pràctiques* que ha de regular la vida conjugal i els principis del qual han marcat fins avui mateix la doctrina sexual de l'Església: el matrimoni és una institució divina, que troba el seu origen en el llibre del *Gènesi* i per tant cal buscar bones raons que justifiquin la pràctica sexual que implica; aquestes bones raons, òbviament, només poden raure en la procreació i —en segon terme— en el fet de convertir-se en instrument dissuasiu contra la temptació;³² el plaer que la relació sexual implica no ha de ser ni desitjat ni gaudit; qui no es pugui abstenir del matrimoni hauria de viure en continència dins el matrimoni i, en qualsevol cas, abstenir-se de tenir relacions sexuals els dies de pregària. McCabe veu en tota aquesta doctrina la convicció òbvia d'un mal inherent a la relació sexual («It is always the same unhappy idea of an

³⁰ També en aquest cas, hem de tornar a Pau; les cites paulines que podríem referir i que revelen una antropologia clarament misògina són inacabables. Una de les més clares: «L'home és imatge i glòria de Déu, mentre que la dona és la glòria de l'home.» (1Cor 11, 7). Agustí recull i amplifica aquest bagatge i quan, per exemple, en el seu comentari al llibre del *Gènesi* es pregunta per quin motiu Déu creà la dona com a ajuda de l'home, no troba altra resposta que la procreació: «Si autem quaeritur, ad quam rem fieri oportuit hoc adiutorium, nihil aliud probabiliter occurrit, quam propter filios procreandos.» (*De Genesi ad Litteram*, IX, 5).

³¹ De manera secundària, McCabe hi afegeix també aquests tres tractats posteriors: *De bono viduitatis*, *De coniugiis adulterinis*, *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium*, que prolonguen la mateixa reflexió.

³² Atès que la relació sexual dins del matrimoni i sense finalitats reproductives és només un pecat venial, mentre que la fornicació fora del matrimoni és pecat mortal. Aquesta distinció obliga Agustí a introduir una altra consideració de gran transcendència: atès que el sexe dins el matrimoni és vist com una manera d'evitar un pecat mortal, el cònjuge és responsable d'evitar aquest pecat en l'altre i, per tant, el seu cos està a plena disposició de l'altre membre de la parella (sempre i quan no sigui per a satisfer relacions contranaturals. En aquest cas, la relació de gravetat s'invertiria —«exsecrabiliter in meretrice, sed exsecrabilis in uxore»—). Això implica que dins el matrimoni la continència només pot ser una decisió presa de mutu acord perquè cap dels dos membres de la parella no és amo del seu propi cos, sinó que ho és l'altre (tornem, amb això, a Pau, en aquest cas a *1Cor* 7, 4).

inherent evil»³³. Aquesta concepció antropològica, segons McCabe viciada per la doctrina de la relació sexual, sumada a l'agudització del problema del pecat original en el context del litigi pelagià, hauria donat com a resultat una teoria finalment sí, ètica, de les relacions interpersonals, però Agustí no es trobaria encara en aquest punt d'elaboració teòrica l'estiu del 386. Ell mateix, per tant, hauria volgut retroactivament llegir en clau moral allò que en el seu moment no era més que un problema antropològic, derivat d'una concepció intrínsecament dolenta de la relació sexual, i que tindria el seu origen en la doctrina promoguda per Pau en les seves cartes.

5.2. Anàlisi crítica de la interpretació de McCabe

Adolf von Harnack, tal com hem vist més amunt, ja havia apuntat la idea que no són només les obres d'Agustí posteriors al 386 les que ens han de fer pensar que la conversió no va ser tan sobtada com el mateix Agustí voldria mostrar. En aquest sentit, Harnack recordava que els indicis biogràfics que tenim dels primers anys d'Agustí ens mostren un jove tothora esperonat per la voluntat de saber, de trobar la veritat i de perfeccionar-se moralment. Això que en Harnack era gairebé un comentari *en passant* (ell recolzava la seva hipòtesi sobretot en els diàlegs posteriors, escrits a Cassiciacum) es converteix en autèntica tesi per a McCabe. No deixa de sorprendre que ja el 1902 aquest autor combatés una idea que encara en els nostres dies continua essent un lloc comú aparentment imbatible. Efectivament, moltes persones de cultura mitjana, o fins i tot alta, fins i tot potser havent fet alguna lectura d'Agustí, l'identifiquen tòpicament com algú que es va convertir tard al cristianisme, després d'haver-se lliurat a una vida plena d'excessos, entre els quals el fet d'haver tingut un fill en concubinatge no és el

³³ Joseph McCabe. *The Conversion of St. Augustine*. «International Journal of Ethics». Vol. 12, n. 4 (Juliol, 1902), p. 450.

menor. Aquest tòpic té, com a mínim, dues lectures. Segons la primera, la biografia d'Agustí es podria mirar com una moneda de dues cares, oposades i irreconciliables; als seus 32 anys la moneda hauria girat, hauria deixat enrere la cara fosca dels excessos morals i hauria donat lloc a la perfecció lluminosa d'una vida santa. Segons la segona lectura, la conversió d'Agustí tindria un valor menor, atès que va arribar de manera tardana i seria una falsa renúncia (Agustí no hauria renunciat a res, de fet, sinó que hauria viscut una vida de plaer desenfrenat i s'hauria convertit només quan aquest estil de vida hauria arribat a una mena de saturació). És ben clar que totes dues lectures tenen ben poca cosa a veure amb la realitat, perquè el tòpic mateix —i denunciar això és una de les aportacions més transcendents de McCabe— és fals.

Tal com hem vist, el mateix Agustí sembla el primer interessat a potenciar la primera lectura tòpica, i la tradició hagiogràfica s'hi ha aferrat secularment de manera totalment acrítica fins que estudiosos rigorosos com Harnack i sobretot McCabe no van començar a desconstruir el mite. Hem de considerar, per tant, que la segona lectura seria una conseqüència no volguda de la primera. La tradició hagiogràfica hauria potenciat una lectura moral —i moralitzant— de la conversió d'Agustí, i hauria *pagat el preu* d'exagerar els excessos de la primera part de la vida del sant per tal de poder magnificar el punt àlgid, excepcional, miraculós, de la conversió i contrastar la primera part de la vida amb la segona. Repetim que una interpretació com aquesta fa ben poca violència al text de les *Confessions* i, per tant, també a la intenció del seu autor. Ara bé, McCabe, com hem vist, realitza un exercici que podríem anomenar genealògic³⁴ *avant la lettre*, és a dir, intenta que el text mostri, d'una banda, allò que hi havia abans del text, les motivacions que l'han portat a aflorar, i de l'altra, allò que hi ha després del text, és a dir, allò que ha condicionat en bona part la nostra manera de llegir-lo i d'entendre'l. És

³⁴ *Genealògic* entès de manera foucaultiana, és a dir, no pas com a recerca d'un origen, d'una primera identitat, sinó com una manera d'*escoltar la història* per entendre el procés intern que ha fet sorgir i evolucionar el discurs, per entendre'n la lògica interna.

en el context d'aquest enfocament —que podem considerar inèdit en els estudis agustinians— que McCabe pot denunciar per primera vegada la impostura del tòpic dels *dos Agustins*, i emmarcar la conversió d'Agustí en l'àmbit antropològic i no en el moral. Ara bé, fins a quin punt és viable, la separació entre aquests dos àmbits? La interpretació de McCabe només se sosté si s'accepten, com a mínim, dos judicis interconnectats: 1) Que una teoria sobre les relacions sexuals no ha de revestir obligatòriament un caràcter moral, és a dir que la sexualitat no és necessàriament material teoritzable des de l'ètica; i 2) Que en les cartes de Pau no hi ha pròpiament un discurs ètic sinó simplement antropològic. Es tracta, en tots dos casos, de pressupòsits forts, que McCabe no fa explícits però sense la validesa dels quals la interpretació del lliurepensador anglès s'esfondraria. Procurem, per tant, desgranar aquests dos punts per separat.

Podem desvincular la sexualitat del domini de l'ètica? Sembla clar que aquesta és l'opinió que trobem amagada rere la interpretació de McCabe: Agustí no es converteix fugint del pecat, del mal, i per tant la seva no és una decisió moral, està responent només a un esquema antropològic que es correspon al paulí. Però és evident que aquesta conversió d'Agustí té directament a veure amb l'abstenció sexual i per tant, la interpretació de McCabe només s'entén si aquesta abstenció sexual es pot desvincular d'una doctrina moral i circumscriure només en una doctrina antropològica. És sostenible aquesta posició? Creiem que sí, gairebé plenament, i sense que el «gairebé» llevi, de fet, la validesa a la interpretació de McCabe. En realitat, si no fos per tants segles de (con)fusió absoluta entre sexe i moral, de *contaminació* per part del discurs ètic en l'àmbit sexual, costaria francament de veure exactament quin punt de contacte pot haver-hi entre un domini i l'altre. Hi ha, és cert, una vinculació que salta a la vista, però no es pot dir que sigui aquella a la qual la tradició ha donat més importància (si és

que n'hi ha arribat a donar mai gens) i amb la mateixa evidència amb què es manifesta aquesta raó, desapareixen totes les altres. Aquesta única vinculació patent és, naturalment, la de la llibertat moral. A partir del moment que l'activitat sexual compartida exigeix la concurrència de dues o més persones, és ben clar que exigeix també l'acceptació lliure de tots els concurrents. Estem parlant de llibertat moral, que pressuposa evidentment l'absència de coacció física (llibertat física) i acostuma a anar acompanyada d'absència de coacció psicològica (llibertat psíquica); però la llibertat moral no s'identifica amb cap d'aquestes dues llibertats. Suposa, més aviat, la doble llibertat de *decidir* (què es fa) i d'*assumir* (les conseqüències d'allò que es fa).³⁵ En aquest sentit, per exemple, algú que actuï sota engany (al qual s'oculti informació rellevant, que per tant pugui arribar a desvirtuar l'anàlisi que ell mateix fa dels seus actes) estaria moralment condicionat i, segons el grau d'engany al qual se'l sotmetés podria fins i tot arribar a veure's del tot privat de llibertat moral.³⁶ Quan s'aborda una relació sexual, prengui la forma que prengui, és necessari que s'hi faci present també la llibertat moral: tots els concurrents han de poder decidir lliurement què volen fer, calculant i assumint les conseqüències dels seus actes. Si no és així, la relació serà immoral, en el sentit que no respectarà un pressupòsit absolutament bàsic i inalienable de l'acció humana compartida. Ara bé, aquesta exigència de llibertat moral ens pot portar —falsament— a pensar que l'ètica i les relacions sexuals tenen res a veure. Fixem-nos, però, que tal i com l'hem formulat, la llibertat moral actua simplement com a *condició* de possibilitat, com a *requisit* previ, per tal de poder dir que la relació té lloc de manera moral. Però òbviament aquesta llibertat moral, no només no ens dóna cap mena d'informació sobre cap de les preguntes que es pugui formular des d'un discurs

³⁵ Per una anàlisi detallada de la qüestió de la llibertat moral, vegeu: Josep-Maria Terricabras. *Ètica i llibertat*. Barcelona: Curial, 1989. «La llibertat com a font i norma de la moralitat» p. 135-160.

³⁶ Podem pensar, a tall d'exemple irreal, en una situació com la del protagonista del conegut film *The Truman Show*, de Peter Weir, que veu la seva llibertat moral anul·lada totalment pel simple fet de desconèixer que totes les seves accions tenen lloc en un entorn manipulatiu.

ètic,³⁷ sinó que, precisament perquè es tracta d'una condició en forma de llibertat, un cop satisfeta la condició, la relació pot concretar-se en *qualsevol* de les seves possibilitats.

Aquest plantejament és fàcilment criticable, sobretot des d'una posició ètica deontològica. Seria suficient que algú considerés que determinades pràctiques sexuals no són moralment acceptables perquè incorren en una desviació, per exemple, de la funció fisiològica natural dels nostres òrgans. Algú així, *naturalment*, estaria pressuposant, en primer lloc, que existeixen funcions fisiològiques *naturals*; i, en segon lloc, que el fet de ser naturals —si és que es pugués demostrar que ho són— hauria de determinar per algun abstrús motiu la nostra conducta. Algú així no acostuma a considerar que un pianista sigui immoral, tot i que la funció fisiològica *natural* dels dits i de les mans, sigui quina sigui, segur que no és tocar el piano. Sí, en canvi, que considerarà fàcilment immorals aquelles pràctiques sexuals que no vagin encaminades a la procreació. L'arbitrarietat, en el naturalisme deontològic, és moneda de canvi molt estesa, i sovint s'acaba fixant més en qüestions sexuals que no pas en altres, justament perquè una prolongada tradició d'ètica teològica ho ha volgut així. Més enllà del seu interès històric, per tant, la majoria de presumptes arguments ètics de caràcter deontològic són filosòficament poc substanciosos, o fins i tot poc racionals. Cal analitzar-los amb cura i donar-los la importància que tenen, que acostuma a ser poca, per més estesos que estiguin.

D'altra banda, el *problema* amb què topem parlant de plantejaments ètics deontològics, es dissol si pensem en plantejaments teleològics. Efectivament, hauríem de pensar que ningú que es prengui seriosament la importància de les *conseqüències* d'una acció a l'hora de determinar la seva eticitat, no perdre ni un minut reflexionant sobre la

³⁷ Estem pensant, sobretot, en la kantiana «Què he de fer?», tant si es vol respondre deontològicament («He de fer x perquè és així com s'ha de fer») com teleològicament («He de fer x perquè les conseqüències d'x són millors que no pas les de y»).

moralitat de les relacions sexuals, sempre que es donin dins un marc de llibertat moral; ni tampoc no farà passar el carro davant dels bous (com acostuma a fer el deontòleg), supeditant la llibertat moral a les conseqüències de l'acció. És a dir, que l'única resposta sensata que un filòsof teleològic pot donar a la pregunta: «Quan és ètica una relació sexual?» serà: «Sempre que sigui mútuament consentida», és a dir, sempre que tingui lloc sota l'ègida de la llibertat moral. Això, en realitat, és una forma de no-resposta, atès que no s'entra a detallar el *contingut* de l'acte moral, sinó les *condicions* de l'acte moral. Podem concloure, per tant, que l'única relació que es pot establir entre l'activitat sexual humana i qualsevol teoria ètica és una relació únicament *formal*. Algú podria objectar que l'ètica sí que té alguna cosa a dir-hi en la situació inversa, és a dir, quan justament no es dona relació sexual per disconformitat d'algun dels dos membres. Aquesta situació ha estat sovint contemplada com una situació de conflicte moral, com a mínim en el marc del matrimoni, civil o religiós.³⁸ Novament, però, un filòsof rigorós no pot considerar seriosament des d'un prisma ètic situacions com aquesta. L'incompliment d'una clàusula contractual (suposant que aquesta clàusula s'hagi fet explícita en el moment del matrimoni) és un problema estrictament legal, i no pas moral, de la mateixa manera que si un dels dos membres de la parella deixa de complir amb les tasques domèstiques que s'han encomanat mútuament, ningú no en farà un problema moral, sinó més aviat de *política domèstica*.

Suposem, per tant, que estem d'acord sobre la possibilitat de desvincular totalment la reflexió ètica i les relacions sexuals humanes, més enllà de la condició prèvia de la llibertat moral. Aquesta pot ser una consideració fàcilment acceptable per a nosaltres, i podríem fins i tot convenir que es tracta d'una mena d'assumpció inconscient en el cas

³⁸ Recordem que s'ha arribat a encunyar una expressió legal (matrimoni rat) que es refereix precisament al cas en què els dos membres de la parella no arribin a tenir relacions sexuals, i aquesta situació era contemplada fins fa poc com una raó que justificava fins i tot el divorci civil. La unió entre matrimoni i relació sexual es fa del tot evident quan es parla de «consumar el matrimoni», quan el que es vol dir és «consumar la relació sexual». La deriva de l'expressió permet entendre, per tant, també una deriva molt forta de sentit: el matrimoni no és dissociable de la relació sexual; són una mateixa cosa.

de McCabe. Inconscient o no, perquè repetim que l'acceptació d'aquesta clàusula ens sembla bàsica per admetre també el nucli de la seva interpretació. Ara bé, la pregunta important és: podem pensar que també per a Agustí, en algun moment de la seva vida, sexe i moral podien avançar deslligats? Perquè la interpretació de McCabe no deixa de ser una interpretació sobre la veritable naturalesa de la conversió agustiniana. I, és clar, perquè ho fos per Agustí ho havia de ser també per Pau, que és el valedor últim de la doctrina sexual d'Agustí, abans i després de la conversió. Si ens mantenim en la perspectiva genealògica que ens ha de permetre entendre alguna cosa d'un text escrit fa 1500 anys i procurem desfer-nos del llast gravíssim que durant segles ha vinculat indissociablement allò que era inviolable, veurem que tenim bons motius per pensar que la tesi de McCabe és viable.

Fixem-nos, primerament, en una qüestió que Joseph McCabe sembla apuntar però novament sense treure'n totes les conclusions. Posem de costat qualsevol dels textos d'Agustí que hem apuntat i sintetitzat més amunt —i que la tradició justament ha agrupat sota el títol d'obres didàctiques i *morals*—, especialment el tractat *De bono coniugali*, i comparem-lo amb el text de les *Confessions*. La diferència, tot i ser molt elemental, és de gran transcendència. Els dos textos són de la mateixa època (les *Confessions* van ser acabades d'escriure l'any 400, i l'any següent Agustí va escriure *De bono coniugali*). És clar, per tant, que traspuen la mateixa doctrina. Ara bé, quan adoctrina sobre les bondats de la vida conjugal, inevitablement està fent la seva particular ètica —netament deontològica— de les relacions sexuals. No pot fer el mateix, fins i tot escrivint-ho en el mateix moment, quan escriu les *Confessions*, perquè en aquest cas, l'única decisió que ha de prendre el protagonista és acollir o rebutjar l'estil de vida matrimonial. En *De bono coniugali* Agustí entra clarament en el terreny dels continguts morals, mentre que en les *Confessions* la dicotomia és simplement entre

un estil de vida (el celibat) i un altre (el matrimoni). Si la dicotomia fos entre matar o no matar algú, aquest seria inequívocament un dilema moral, perquè és fàcil convenir que, segons el cas, serà moralment bo, o no ho serà, matar l'individu en qüestió. Però ni tan sols Agustí no pot afirmar que moralment el celibat sigui una opció millor que el matrimoni. Fer-ho equivaldria a negar el caràcter d'unió sagrada, beneïda per Déu i orientada a la reproducció, que inequívocament té el matrimoni en un context cristià. No ho pot fer Agustí ni ho pot fer Pau. Sí, en canvi, que tant l'un com l'altre (o un recolzant en l'altre) poden adduir raons que facin pensar que l'ideal de vida ascètic, tot i ser moralment equivalent al matrimonial, és antropològicament més desitjable. Per arribar a aquesta conclusió és suficient pensar que l'home (marco el gènere) trobarà més fàcilment la seva plena realització allunyat de la dona (que és un ésser inferior i que compleix una funció pràcticament instrumental en la societat) i consagrat a la pregària. Tot això, ja es veu, no té cap relació amb la moralitat, de la mateixa manera que realitzar esport diàriament, fer una dieta equilibrada o cultivar un jardí, són opcions que tenen molt més a veure amb un ideal antropològic que no pas ètic. Per tant seria perfectament viable que Agustí, en el moment de convertir-se, tal com afirma McCabe, ho hagués fet molt més fixant-se en l'ideal de vida que resumíem ara fa poc que no pas fugint de cap mena de prejudici moral, fins i tot si en el moment de relatar-ho, una dècada més tard, hagués volgut plantejar-ho com una lluita moral, entre una *bona* i una *mala* opció.

Quedaria, encara, l'interrogant, sobre si, també en els textos de Pau de Tars, és possible desvincular sexualitat i discurs moral. Un primer assaig de resposta podria ser, en la mateixa línia que apuntàvem en el cas d'Agustí, que els dos plans hi estan barrejats. És a dir, de la mateixa manera que quan Agustí, en les obres que volen regular la pràctica conjugal, parla seguint un discurs ètic, també Pau, especialment en la primera *Carta als*

corintis, fa un exercici similar; en canvi, quan Pau parla de l'ideal de la continència i el compara amb el de la vida matrimonial, aleshores estaríem en un nivell simplement antropològic, com el de l'Agustí de les *Confessions*. Bé, aquesta podria ser una primera aproximació però, en realitat, els textos de Pau tenen un caràcter molt menys moralista del que la tradició ha volgut deliberadament fer creure. Aquest és un dels casos que mostra amb tota la seva radicalitat fins a quin punt és important la *manera* com es transmeten els textos, és a dir, fins a quin punt aspectes del tot exògens al propi text en poden arribar a condicionar totalment la seva interpretació. En aquest cas, és evident que el fet que la transmissió dels textos paulins (i de la resta de textos bíblics) hagi tingut lloc sempre sota control eclesiàstic ha impedit als lectors que no tenen la formació suficient per accedir als textos originals hebreus o grecs (és a dir, a la immensa majoria dels lectors) accedir a una versió fiable de cap dels textos bíblics. Naturalment, no és per manca de coneixements que els traductors tendeixen a maquillar, adulterar o pervertir profundament els textos. Ben al contrari, sovint editors i traductors de la Bíblia són els millors coneixedors de la llengua i del context cultural que estan traduint. És, ben evidentment, un simple problema de distorsió absolutament intencionada del missatge original. En el cas de Pau, que és un escriptor punyent, clar, incisiu, sovint potser fins i tot incòmode per a segons quines orelles, la tergiversació del seu missatge ha estat flagrant. En alguns casos per allò que se li ha llevat; en d'altres per allò que se li ha afegit. En el cas concret que ara en ocupa, el problema seria d'aquesta segona mena. Són freqüentíssims els passatges, especialment de la *Primera carta als corintis*, on Pau expressa determinades idees i que deliberadament són substituïdes per les idees del traductor sobre aquella mateixa qüestió. Naturalment, en aquests casos, el lector, en una situació d'indefensió total, no té altre remei que donar per bona la versió que se li ofereix. Aquests fets constitueixen un inacceptable abús de poder epistèmic i és

un deure intel·lectual denunciar amb tota la vehemència necessària aquesta instrumentalització del coneixement amb finalitats doctrinals. Vegem, però, un dels exemples més clars d'aquesta tergiversació precisament en un text de la *Primera carta als corintis* de Pau:

Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε, καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι: διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἔχέτω, καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἔχέτω.³⁹

Vegem com el tradueixen les versions més *prestigioses* de la Bíblia.

Passo a tractar del que em vau escriure. És bo abstenir-se de relacions sexuals. Però per a evitar comportaments immorals, val més que cada home tingui la pròpia muller, i cada dona, el propi marit.⁴⁰

Quant a allò que m'escrivíreu: sí, és bo que l'home s'abstingui de dona. Però, per a evitar les impureses, que cadascun tingui la pròpia muller, i cadascuna tingui el propi marit.⁴¹

J'en viens maintenant à ce que vous m'avez écrit à savoir, «il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme». Toutefois, à cause des débauches, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari.⁴²

Now for the questions about which you wrote. Yes, it is a good thing for a man not to touch a woman; yet to avoid immorality every man should have his own wife and every woman her own husband.⁴³

³⁹ *ICor 7, 1-2*. Per a les cites del Nou Testament en llengua original, seguim sempre Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece*. 27^a edició, revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

⁴⁰ *Biblia Catalana Interconfessional* (BCI). Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret, Societats Bíbliques Unides, 1994.

⁴¹ *La Bíblia. Nou Testament. Versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat*. (4a ed., rev.) Andorra: Editorial Casal i Vall, 1970.

⁴² *La Bible de Jérusalem*. París: Éditions du Cerf, 1998.

⁴³ *The New Jerusalem Bible* (NJB). New York: Darton, Longman & Todd, 1985

Wovon ihr aber mir geschrieben habt, darauf antworte ich: Es ist dem Menschen gut, daß er kein Weib berühre. Aber um der Hurerei willen habe ein jeglicher sein eigen Weib, und eine jegliche habe ihren eigenen Mann.⁴⁴

Quanto poi alle cose di cui mi avete scritto, è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito.⁴⁵

Hem escollit aquest fragment perquè toca de ple el centre de la qüestió que estem tractant en aquest apartat, a saber, si és possible pensar una antropologia paulina de les relacions sexuals que no estigui tenyida de discurs moral, i que hagués pogut influir Agustí —sota aquesta forma amoral— en el moment de la seva conversió el 386. Si atenem estrictament al text original grec, ens adonarem que la visió de Pau és absolutament amoral, la qual cosa no es pot afirmar de cap (amb excepció, només, de la traducció de Luter) de les traduccions que hem donat, totes elles reconegudes cadascuna en el seu país com a versions de referència i que compten, naturalment, amb el vistiplau de l'autoritat eclesiàstica.

Si posem la versió original de costat amb qualsevol de les traduccions crida l'atenció, com a mínim, la traducció de dues paraules: d'una banda, *καλὸν* i, de l'altra, *τὰς πορνείας*. Ens afanyem, en primer lloc, a confirmar que no existeixi cap variant textual per a cap de les dues expressions, atès que la distància entre l'original i la traducció és, en alguns casos, tan sorprenent, que fa pensar veritablement que hagin seguit una lliçió textual diferent. No és el cas, però. L'edició crítica de referència⁴⁶ no assenyala cap ni

⁴⁴ *Die Bibel: nach der Übersetzung Martin Luthers: mit Apokryphen*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.

⁴⁵ *Sacra Bibbia*. Roma: Conferenza Episcopale Italiana, 1974.

⁴⁶ L'edició de Nestle-Aland. Vegeu nota 39.

una variant per a *καλὸν* i només una variant poc rellevant per a *τὰς πορνείας*: en lloc d'escriure-ho en plural, quatre famílies de manuscrits ho fan en singular *τὴν πορνείαν*. La variant textual, tanmateix, no pot fer pensar en cap variant semàntica; es tracta clarament d'una correcció estilística. No hi ha, per tant, altra lliçó que la que hem citat més amunt. I això no obstant, és sorprenent veure com una darrere l'altra, les versions vernacles tradueixen *καλὸν* per bo (*és bo; il est bon; it's a good thing; es ist Gut; è cosa buona*). Però com és ben sabut, *καλὸν* vol dir bell, i no pas bo. És cert que ens trobem, en part, davant d'un problema simplement idiomàtic. Els traductors poden haver considerat que una solució de la mena «és bell...» era poc idiomàtica i que la solució «és bo...» no necessàriament ha de revestir un sentit moral (de la mateixa manera que diem que «és bo fer esport» i no ho diem pas des d'un punt de vista moral). Però en un cas com aquest, la solució és problemàtica perquè obre la porta a una ambigüitat conflictiva; «és bo», en aquest cas, està massa a la vora d'«està bé». El lector pot pensar fàcilment que amb l'expressió «és bo» se li està fent una recomanació moral (com quan diem «és bo respectar el proïsme», o «no és bo assassinar escandinaus», en el sentit de «no està bé»). Atesa la presència d'aquesta ambigüitat, però sobretot atesa l'evidència que ens brinda el text original (al qual es deu en primer lloc el traductor, i al qual cal ser sempre absolutament fidel), hauria resultat molt més adequada una solució de la mena: «és bell» o «és una bella cosa», o «és bonic». La diferència és abismal, i ens allunya, en aquest cas, del Pau legislador i rigorista, i fins i tot obre la possibilitat d'una interpretació estetitzant de l'antropologia paulina: hi ha coses que és bonic fer-les, en el sentit que fa goig fer-les, sense que això hagi de tenir res a veure amb la *belleza moral* platònicament entesa.

Però si el cas de la traducció de *καλὸν* plantejava només un problema d'ambigüitat sospitosa, la traducció de *τὰς πορνείας* suposa, en gairebé totes les traduccions, una

tergiversació inadmissible del sentit original. ἡ πορνεία és un substantiu que prové del verb πορνεύω (prostituir-se) i no vol dir altra cosa que «prostitució». No vol dir, de cap manera, ni *comportaments immorals*, ni *impureses*, ni *débauches*, ni *immorality*, ni *incontinenza*. Que cadascun dels traductors hagi considerat que qui anava amb prostitutes era, segons el cas, immoral, impur, dissolut, o incontinent, no té, naturalment, res a veure ni amb el text ni amb Pau. La versió de Jeroni (*Vulgata*) tradueix, en aquest cas, τὰς πορνείας per *fornicationes*. La traducció és perfectament justa, és l'equivalent exacte del mot grec; el *fornix* és el bordell, on es prostitueixen (*fornicare*, o *fornicor*) les prostitutes, és a dir, on tenen lloc les prostitucions (*fornicationes*). Es tracta d'una descripció perfectament neutra, sense cap mena de deriva moralitzant possible.⁴⁷ No és Jeroni, però, l'únic que tradueix encertadament. De les traduccions en llengües vernacles que hem citat més amunt, Luter és l'únic seguidor digne de Jeroni. El reformador tradueix τὰς πορνείας per *Hurerei*, dins l'expressió *um der Hurerei willen*, que és molt aproximada a la grega original διὰ δὲ τὰς πορνείας. No deixa de ser sorprenent que sigui infinitament més ajustada a la versió original una traducció de 1545 que no pas cap de les versions aparegudes ben recentment i totes sota l'ègida de conferències episcopals i societats bíbliques.

Si en el fragment de la primera carta de Pau al corintis que acabem d'analitzar, el sentit del mot ἡ πορνεία ens sembla difícilment discutible, també és cert que en la mateixa

⁴⁷ ¿Com es, doncs, que en les llengües romàniques, la *fornicació* ha deixat de tenir directament a veure amb la prostitució i s'ha convertit en qualsevol tracte sexual fora del matrimoni? La resposta no pot ser altra que precisament per aquesta deriva moralitzant que estem denunciant. Quan Pau o Jeroni parlen de fornicar es refereixen a una pràctica social perfectament normalitzada i consistent a tenir relacions sexuals amb prostitutes. Una concepció antropològica fortament influïda per l'ideal de la continència fa que Pau prediqui la conveniència de limitar les relacions sexuals dins l'àmbit del matrimoni o bé senzillament abstenir-se'n. No és fins a un tercer moment que l'ideal antropològic de la continència és substituït per una recomanació moral. El sexe deixa de ser dolent i comença a ser dolent qui practica el sexe. El salt és abismal, de la mateixa manera que ho seria passar de dir que fumar és dolent a condemnar moralment qui fuma (la qual cosa ha estat certament assajada per alguna de les recents companyes per eradicar el tabaquisme). És comprensible, a partir d'aquí, que termes com *fornicatio*, que en llatí tenien exclusivament un valor descriptiu, es converteixin, en passar a les llengües romàniques, en termes carregats de connotacions morals (negatives) i fins i tot ampliïn el seu camp semàntic.

carta Pau utilitza el vocable en un sentit lleugerament diferent. Es tracta de l'inici del capítol cinquè, quan Pau condemna un cas de convivència amb la pròpia madrastra i dóna, a aquesta unió, novament, el nom de πορνεία.

Ὡς ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἣτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν,
ὥστε γυναικῶς τινὰ τοῦ πατρὸς ἔχειν.⁴⁸

És evident que, en aquest cas, Pau no parla de πορνεία en el sentit de *prostitució*, sinó d'un tipus concret de relació sexual que no és subsumible dins l'àmbit contractual del matrimoni, a causa dels lligams familiars que uneixen els dos individus, i per tant ha de ser exclosa de la norma. Aquí ens trobem davant d'un problema gairebé més jurídic que moral. La colònia romana de Corint (Colonia laus Iulia Corinthiensis) havia estat refundada per Juli Cèsar l'any 44 aC., després d'haver estat totalment destruïda pels propis romans (sota Lucius Mummius) cent anys abans, el 146 aC. La repoblació d'aquella ciutat devastada es va portar a terme amb pobladors grecs, jueus i romans i aquesta barreja cultural va impedir que el dret civil romà, que prohibia explícitament la unió d'un fill amb la seva madrastra, s'apliqués de manera homogènia. Probablement, la comunitat jueva de Corint va mantenir algunes de les seves tradicions jurídiques, malgrat anessin en contra del dictat del dret romà. Una d'aquestes tradicions era, precisament, la tolerància per part dels rabins jueus de la convivència d'un individu amb alguna de les esposes o exesposes del seu pare, sempre i quan aquesta unió tingués lloc entre pagans convertits, i no pas jueus de naixement. Es tracta, per tant, d'una interpretació laxa de la prohibició veterotestamentària: «No descobriràs la nuesa de la dona del teu pare. És la nuesa del teu pare».⁴⁹ Però aquesta prohibició té ben poc o gens

⁴⁸ 1Co 5, 1.

⁴⁹ Lv 18, 8.

de recomanació de moral sexual. En l'Antic Testament, la visió del pare nu és interpretada com un deshonor (recordi's el cas de la visió de Noè ebri i nu per part del seu fill petit, Cam, a Gn 9, 21-27) i, en aquest cas, la prohibició del Levític fa extensiva la deshonra a les mullers del pare. Ens trobem, per tant, davant d'un cas de prevenció del pudor que pot suscitar qualsevol mena de contacte físic o sexual amb membres de la pròpia família. És a dir, de prevenció davant del tabú de l'incest. Es podria interpretar que Pau mateix, però, dona contingut moral a aquesta prevenció quan, en el mateix capítol cinquè d'aquesta primera carta als cristians de Corint, afegeix també usurers, idòlatres, injuriosos, embriacs, lladres etc. a la llista d'aquells que cal excloure de la comunitat.

νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοιδόρος ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.⁵⁰

Novament, assistim a una sobreinterpretació des del nostre punt de vista inacceptable del mot πόρνος, que en les traduccions que més amunt hem citat, s'acaba convertint en:

Volia dir que no heu de tenir tractes amb els qui duen el nom de germans però són immorals, usurers, idòlatres, calumniadors, embriacs o lladres. Amb gent d'aquesta mena no heu de compartir ni tan sols la taula!⁵¹

Us vaig escriure, doncs, que no tinguéssiu tractes amb ningú que, tot i tenir el nom de germà, fos impúdic, o usurer, o idòlatra, o malparlat, o embriac, o lladre; amb un home així, ni menjar-hi.⁵²

⁵⁰ 1Co 5, 11

⁵¹ *Biblia Catalana Interconfessional* (BCI). Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret, Societats Bíbliques Unides, 1994.

⁵² *La Bíblia. Nou Testament. Versió dels textos originals i notes pels monjos de Montserrat*. (4a ed., rev.) Andorra: Editorial Casal i Vall, 1970.

Non, je vous ai écrit de n'avoir pas de rapports avec celui que, tout en portant le nom de frère, serait débauché, cupide, idolâtre, insulteur, ivrogne ou rapace, et même, avec un tel homme, de ne point prendre de repas.⁵³

In fact what I meant was that you were not to have anything to do with anyone going by the name of brother who is sexually immoral, or is greedy, or worships false gods, or is a slanderer or a drunkard or dishonest; never even have a meal with anybody of that kind.⁵⁴

Vielmehr habe ich euch geschrieben: Ihr sollt nichts mit einem zu schaffen haben, der sich Bruder nennen läßt und ist ein Unzüchtiger oder ein Geiziger oder ein Götzendiener oder ein Lästere oder ein Trunkenbold oder ein Räuber; mit so einem sollt ihr auch nicht essen.⁵⁵

Vi ho scritto di non mescolarvi con chi si dice fratello, ed è impudico o avaro o idolàtra o maldicente o ubriacone o ladro; con questi tali non dovete neanche mangiare insieme.⁵⁶

Comprovem, doncs, com aquell qui té relacions sexuals fora del marc matrimonial, tant si ho fa amb prostitutes (com vèiem a 1Co 5, 1), com en qualsevol altre context (com el de l'incest polític, que trobem a 1Co 5, 11), aquell que Pau, de manera més aviat neutra, definia com a πόρνος, es converteix, en les diverses traduccions en *immoral*, *impúdic* (*impudico*, en la italiana), *débauché*, *sexually immoral*; en aquest cas, també Luter introdueix un matis moralitzant, traduint πόρνος per *Unzüchtiger*, és a dir, *lasciu*, o *luxuriós*. El fet que Pau sigui, en general, poc partidari de qualsevol pràctica sexual extramatrimonial, i que si a més d'extramatrimonial és intrafamiliar, li sembli inacceptable, és un fet incontrovertible. Ara bé, ja no és tan clar —com sovint han

⁵³ *La Bible de Jérusalem*. París: Éditions du Cerf, 1998.

⁵⁴ *The New Jerusalem Bible* (NJB). New York: Darton, Longman & Todd, 1985

⁵⁵ *Die Bibel: nach der Übersetzung Martin Luthers: mit apokryphen*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1985.

⁵⁶ *Sacra Bibbia*. Roma: Conferenza Episcopale Italiana, 1974

volgut fer creure els traductors— que *ser inacceptable* vulgui dir *ser moralment inacceptable*. I ens hauria d'ajudar a reforçar aquesta idea el fet que Pau situï al costat dels *πρόγονοι*, idòlatres o embriacs. La idolatria és clarament un problema antropològic, doctrinal i religiós, però en cap cas un problema moral. L'embriaguesa no arriba ni tan sols a doctrinal i religiós; de la mateixa manera que no arriba, tampoc, a moral.

Ens sembla urgent, per tant, revisar a fons el pensament moral de Pau. I cal fer-ho, naturalment, de manera filològicament responsable, és a dir, retraduint les seves cartes a partir de la versió original i de manera crítica, és a dir, anotant les nombroses variants que poden fer canviar substancialment el sentit final del missatge paulí. Una relectura en aquest sentit ens hauria de permetre comprovar que potser l'obsessió que l'Església ha mostrat durant segles per les qüestions de moral sexual, potser no arrenquen de Pau ni d'Agustí (com es repeteix sistemàticament de manera tòpica), sinó que són un fruit molt més modern, i directament relacionat amb un problema de traducció dels textos paulins. Només una confusió lamentable entre laïcisme i incultura pot haver portat a la trista situació de no comptar, encara ara, amb cap traducció veritablement autoritzada i científica dels llibres bíblics.

No perdem, però, Joseph McCabe de vista. Hem intentat justificar les bases del seu argument, bases que ell dóna per sobreenteses, però que calia fonamentar per fer sostenible la seva tesi interpretativa. I tal com acabem de veure, la interpretació d'una conversió amb un rerefons més antropològic que no pas ètic, seria perfectament viable, basant-nos tant en els textos d'Agustí com en els que li donen suport doctrinal, les cartes de Pau. Joseph McCabe, per tant, obre una nova porta que ens permet considerar la possibilitat que el relat de la conversió d'Agustí, tal com apareix a les *Confessions*, tingui poc a veure amb el desenvolupament real dels fets i les seves motivacions. És a dir, que es tracti d'un relat on els detalls concrets tinguin una importància mínima i

puguin ser considerats, fins i tot, del tot ficticis, perquè l'objectiu de la narració sigui un altre.

6. HÉLÈNE GROS

6.1. *El valor documental de les Confessions*

No tenim constància de cap publicació —ni sobre Agustí ni sobre cap altre qüestió— de l'estudiosa Hélène Gros, a part de l'obra que ens disposem a ressenyar: *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*.⁵⁷ Igualment, desconeixem quina ha estat la seva trajectòria professional, més enllà del fet que el seu treball sobre les *Confessions* li va valer el títol de doctora⁵⁸ per la Universitat de Friburg (Suïssa). Malgrat l'absència de notícies complementàries sobre l'autora, aquesta obra s'ha consolidat en la bibliografia agustiniana i ens sembla important dedicar-hi uns moments, atès que es tracta d'una monografia i que dedica una atenció força específica a qüestions que són centrals per al nostre treball. Gros realitza, en realitat, un estudi de característiques prou similars al que estem portant a terme nosaltres. Ella, però, ha de treballar, per raons òbvies, amb bibliografia anterior a l'entrada en escena de Pierre Courcelle i per tant el seu treball, avui dia, només té valor com a crítica del que

⁵⁷ Hélène Gros. *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*. París: Éditions de la Vie Spirituelle, Libre. Desclée & Cie, 1927.

⁵⁸ No ens sabem estar de consignar una observació formal sobre el perfil de la tesi doctoral de Gros. Tot i que, segons sembla, l'autora no va prosseguir la seva carrera investigadora (o no n'hem sabut seguir la traça), la seva tesi doctoral és citada, encara ara, vuitanta anys després d'haver estat escrita i publicada, en qualsevol bibliografia mínimament completa sobre el pensament d'Agustí d'Hipona. El que ens crida l'atenció és que, a diferència del format de tesi doctoral que preval avui a casa nostra, aquest treball d'Hélène Gros ocupa un total de 157 pàgines de text en octaus, que equivaldria a menys d'un centenar de pàgines en el format de les tesis doctorals actuals. Ens crida l'atenció, és clar, perquè aquella tesi que la Universitat de Friburg acceptava l'any 1927 i que s'ha consolidat com a referència obligada en la bibliografia agustiniana, avui molt probablement seria rebutjada d'entrada per raons quantitatives en qualsevol universitat de casa nostra.

nosaltres considerem que són els precedents de la discussió. El llibre d'Hélène Gros, però, ens ajuda a constatar que aquests precedents ja s'havien llegit entre ells i havien desplegat una polèmica plena de matisos. En el context d'aquesta polèmica entre *precedents*, Gros és probablement l'autora que d'una manera més clara defensa una posició conservadora, o polèmica amb aquells autors —especialment Boissier i Harnack— que, com hem vist anteriorment, van qüestionar per primera vegada la historicitat del relat de la conversió agustiniana. La tesi doctoral de Gros estableix tres línies de treball: una primera dedicada a l'anàlisi que la crítica moderna fa de la conversió d'Agustí; la segona analitza el conjunt de textos contemporanis de la conversió (és a dir, els diàlegs de Cassiciacum); i en la tercera analitza —i compara amb aquest anterior grup de textos— el testimoni que Agustí dona a les *Confessions* sobre la seva pròpia conversió.

D'entrada, Gros constata que diversos crítics de principis del segle XX han volgut desmentir que l'any 386 Agustí patís una *conversió* en sentit fort, i han volgut substituir aquesta noció per la d'*evolució*. Gros intenta conciliar aquests dos punts de vista afirmant que Agustí realitza una *evolució intel·lectual* que precedeix un moment de conversió *moral* en tota regla. Tot el camí que Agustí comença als dinou anys, després de la lectura de l'*Hortensius* de Ciceró, doncs, desembocaria en el re-descobriment i acceptació del cristianisme com a saviesa autèntica. Aquest camí de recerca de la saviesa és, segons Gros, anterior i posterior al moment de la conversió. La lectura dels diàlegs de Cassiciacum ens permet adonar-nos del fet que Agustí en aquell moment ja disposava de fe, i en canvi encara pensa en la saviesa com un bé que cal adquirir. Per això no ens hauria d'estranyar, segons Gros, que Agustí immediatament després de la conversió s'acollís a una vida d'estudi en comunitat; el cristianisme i l'*otium philosophicum* no són opcions excloents per a un pensador com Agustí que no és, de fet, ni filòsof ni cristià, sinó filòsof cristià. Amb tot aquest plantejament, Gros vol esquivar

les crítiques formulades per Boissier i Harnack (no esmenta, ni durant el llibre ni en la bibliografia, Joseph McCabe) contra la historicitat de les *Confessions* basades en les diferències textuais entre aquesta obra i els diàlegs immediatament posteriors a la conversió. La seva tesi última, expressada en les conclusions, és que les *Confessions* són «un document psychologique d'une incomparable valeur, les annales spirituelles de l'âme humaine».⁵⁹

6.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Gros

El llibre d'Hélène Gros sobre el valor documental de les *Confessions* d'Agustí es fa difícil de criticar atès que parteix, des del nostre punt de vista, d'un error metodològic que travessa la seva anàlisi de cap a cap. L'objectiu de Gros és clarament la *rehabilitació de la veritat* autobiogràfica continguda en les *Confessions*, una veritat que havia estat qüestionada per diversos autors anteriors a Gros però que ella concreta en la figura d'Adolf von Harnack (vegeu capítol 2 d'aquesta primera part). El respecte ple de pietat que Gros manifesta sentir envers Agustí, a qui arriba a demanar perdó per haver gosat, de manera irreverent, analitzar la seva obra,⁶⁰ li impedeix clarament un exercici hermenèutic que es desvii de la interpretació més tradicional dels textos agustinians. Seguint aquest objectiu, en realitat, Gros acaba caient en la paradoxa de negar la literalitat de les *Confessions* però en sentit contrari al de Harnack. En lloc de dubtar de la veracitat del relat de la conversió, Gros posa en dubte que la narració dels fets que li són anteriors ens l'hàgim d'agafar al peu de la lletra. Segons ella, Agustí és tan rigorós a l'hora d'avaluar el seu passat que ens posaria a nosaltres lectors en l'obligació (!) de rehabilitar moralment el seu autor:

⁵⁹ *Ibid.* p, 154

⁶⁰ «Qu'il nous pardonne, ce noble et doux génie, devant qui toute analyse semble irrévérencieuse, d'avoir tenté *vel incondita ac rudi voce* cette réhabilitation de son livre préféré». *Ibid.* p. 157.

Dans les *Confessions*, Augustin juge tout son passé d'un point de vue ascétique si rigoureux qu'il donne au lecteur le droit, s'il ne lui impose même le devoir, de le réhabiliter moralement. C'est là surtout qu'il faut se garder de prendre le texte à la lettre et de faire d'Augustin une sorte de héros débauché de roman moderne.⁶¹

És a dir, que quan Agustí es mostra compungit per haver robat, de petit, un grapat de peres que no necessitava per res, hem d'interpretar que està exagerant i tenim l'obligació de rehabilitar la bondat moral de l'autor. En canvi, si ens explica que un dia, des de sota una figuera, va sentir veus que li ordenaven obrir un còdex bíblic, no només ho hem de creure al peu de la lletra sinó que hem d'interpretar aquest fet com un punt d'inflexió definitiu en l'evolució espiritual del nostre autor. No cal dir que, des del nostre punt de vista, un principi metodològic com aquest és radicalment incompatible amb una lectura rigorosa d'Agustí i de qualsevol altre autor. Llegir un text amb l'objectiu de provar la *bondat* del seu autor només pot portar a conclusions que acabin tenint molt poc a veure, justament, amb el pensament d'aquest autor. Agustí és *escriptor*, i ho és en les *Confessions*, segurament més que en cap de les seves obres. És a dir, és algú que transmet un missatge servint-se d'un gènere literari determinat (en aquest cas, a més, un gènere que pràcticament inaugura ell). I un gènere literari és sempre un filtre formal per explicar allò que volem explicar. Gros ho veu perfectament quan s'adona que tanta *maldat* prèvia a la conversió només pot ser un recurs estilístic. No es pot aplicar, però, un criteri crític de manera puntual, on convé, i renunciar a fer-ho en el conjunt de l'obra donant com a única justificació precisament el criteri d'autoritat que abans s'ha renunciat a aplicar. D'altra banda, tot i perseguir l'objectiu (fet explícit ja des del títol mateix de l'obra) de provar el valor documental de les

⁶¹ *Ibid.* p. 152.

Confessions, Hélène Gros deté certa inconsistència terminològica a l'hora de concretar des de quin punt de vista hem de considerar aquest valor. Tal com hem citat més amunt, les *Confessions* serien, per Gros, sobretot un document de valor psicològic. És a dir, Agustí hi reflectiria el complex procés interior que porta fins a la crisi de l'any 386. Però en algun altre lloc, Gros ens dirà que «ce livre est un document indispensable pour établir la biographie d'Augustin».⁶² S'entén que Gros es refereix a una biografia no pas literària, sinó realista, i aleshores persisteix el problema. ¿Podem afirmar el valor psicològic d'un relat com les *Confessions*, i alhora renunciar a formular cap hipòtesi interpretativa que vagi més enllà de la literalitat del text? Si és un document amb un valor psicològic, aleshores ens pot revelar sens dubte de manera fidedigna la biografia d'Agustí, però caldrà reconèixer que aquesta biografia ens és transmesa mitjançant precisament elements psicològics, que no sempre caldrà que prenguem literalment, sinó que requeriran de nosaltres un esforç interpretatiu que vagi més enllà del realisme i de la literalitat. Si —com diu Gros— les *Confessions* són un «document psychologique d'une incomparable valeur»,⁶³ i «un document indispensable pour établir la biographie d'Augustin»⁶⁴ aleshores caldrà admetre que aquesta biografia no es pot establir atenent a la literalitat del text, sinó que requereix una aproximació cautelosa, atenta als sentits que s'oculten sempre entre línies en un text que ens vol transmetre informació psicològica rellevant del seu autor.

⁶² *Ibid.* p. 154.

⁶³ *Ibid.* p. 154.

⁶⁴ *Ibid.* p. 154.

7. E[RIC] R[OBERTSON] DODDS

7.1. *Retrat d'una crisi neuròtica*

L'any 1928, l'hel·lenista irlandès Eric Robertson Dodds (1893-1979), professor aleshores de grec a la Universitat de Birmingham, intervenia en la discussió crítica sobre el relat de la conversió d'Agustí amb un article a *The Hibbert Journal* titulat «Augustine's Confessions: A study of spiritual maladjustment»,⁶⁵ reeditat l'any 1990 per Donald Capps (ed.) a *The Hunger of the Heart: Reflections on the Confessions of Augustine*.⁶⁶ Si bé l'aportació de Dodds toca només tangencialment la qüestió de la historicitat de la conversió d'Agustí, resulta tot i així de gran interès la seva interpretació psicologitzant del conjunt del llibre de les *Confessions* i d'aquest episodi en concret. Abans d'entrar en la descripció detallada de la tesi de Dodds convé recordar que aquest gran estudiós del món clàssic cultivà alhora, al llarg de la seva vida, un interès sostingut envers els estudis de psicologia i els fenòmens místics. No és d'estranyar, doncs, que fruit d'aquest últim interès la seva obra probablement més divulgada i celebrada sigui justament un volum que aprofundeix en el caràcter irracional i religiós de la cultura grega d'època preclàssica.⁶⁷ Quant a les seves inquietuds envers l'àmbit de la psicologia, serà bo recordar que tot just un any abans (1927) de la publicació de l'article que ara analitzem, Dodds va esdevenir membre del consell de la Society for Psychological Research, institució fundada el 1882 amb la intenció de donar cobertura investigadora a aquells fenòmens que acostumem a anomenar psíquics o

⁶⁵ E.R.Dodds. «Augustine's Confessions: a study of spiritual maladjustment». *The Hibbert Journal* vol. 26 (1928). pàg. 459-473.

⁶⁶ Donald Capps (ed.). *The Hunger of the Heart: Reflections on the Confessions of Augustine*. West Lafayette, IN: Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series, 1990.

⁶⁷ E. R. Dodds. *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press, 2004 (últ. ed.). L'interès de Dodds envers el misticisme en el món antic es completa amb el llibre *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, la darrera edició del qual ha estat publicada per Cambridge University Press l'any 1990.

paranormals. Entre 1960 i 1963, Dodds esdevindria, a més, el president d'aquesta societat. És comprensible, per tant, que l'enfocament de Dodds en un moment tan immediatament anterior al seu ingrés a la Society for Psychical Research fos predominantment psicològic.

D'entrada, Dodds comença per desmarcar-se dels punts de vista teològic i devocional. El seu text, afirma ell mateix, va adreçat a un «ordinary reader»⁶⁸ i convida aquest lector a considerar el llibre de les *Confessions* des del següent doble punt de vista complementari: d'una banda, l'obra d'Agustí és el primer exemple d'un gènere literari que no havia estat cultivat encara fins aleshores: «the introspective autobiography»;⁶⁹ de l'altra, el relat de les *Confessions* revela l'«intimate record of a neurotic conflict».⁷⁰ Situant el relat de la conversió d'Agustí sota l'ègida del conflicte neuròtic, doncs, Dodds es situa decididament entre els defensors de l'escrupolosa historicitat del relat. Considera raonable que autors com Harnack sospitin de la distància que separaria els fets i la narració d'aquests fets, però no creu que aquest sigui un motiu suficient per dubtar de la «essential truthfulness»⁷¹ de les *Confessions* en general i d'aquest passatge en concret. Dodds es mostra crític, sobretot, amb la posició de Louis Bertrand, que en la seva biografia⁷² d'Agustí defensa que les *Confessions* serien més aviat una obra de caràcter apològic, que tindria l'objectiu de reafirmar les posicions de l'Agustí madur, recorrent a una exageració dels defectes de joventut —per oposició a les virtuts de la maduresa. No hem dedicat un capítol específic a l'obra de Bertrand perquè més enllà d'aquesta apreciació sobre el conjunt de les *Confessions* —i no pas sobre l'episodi del jardí de Milà en concret— la seva obra no deixa de ser una biografia d'Agustí que es limita fonamentalment a seguir el fil de les *Confessions*, fent ús, això sí, d'un estil

⁶⁸ E.R.Dodds. «Augustine's Confessions: a study of spiritual maladjustment». *The Hibbert Journal* vol. 26 (1928). pàg. 460.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.* pàg. 471, nota 1.

⁷² Louis Bertrand. *Saint Augustin*. París: A. Fayard, 1913.

brillant però que Dodds encara considera «sentimental, and not always accurate».⁷³ Per a Dodds és evident que l'Agustí de les *Confessions* revela un conflicte neuròtic. Això explicaria, per exemple, la seva tendència a exagerar històricament (en sentit psicològic estricte) alguns *pecats* de joventut, especialment el robatori de peres.⁷⁴ Segons Dodds, seria del tot inescapaent confondre l'autocondemna d'Agustí amb un acte d'hipocresia. L'estudiós irlandès veu, més aviat, rere aquesta exageració històrica, una manera d'expressar en llenguatge religiós un conflicte psicològic que va molt més enllà de la mera experiència religiosa.

Però en quin tipus de conflicte està pensant, Dodds? Quin és aquest «spiritual maladjustment» del qual ens parla des del títol? Fonamentalment, en una tensió irresoluble entre la influència exercida sobre Agustí per la figura del seu pare i per la de la seva mare, Patrici i Mònica, el pagà i la cristiana, Adam i Crist, el mal i el bé. El destí tràgic d'Agustí hauria estat, segons Dodds, «to combine in a small and sickly body the warring souls of both his parents and a fastidious intellect which served each soul in turn». Per servir l'ànima paterna, Agustí havia estudiat primer a Madaura —feu de cultura i religió paganes—, i després a Cartago —*Carthago Veneris*, com l'anomenaven els romans, on Agustí coneixeria l'amor, el teatre i les diversions més mundanes—, i havia esdevingut professor de retòrica. Dodds veu en tot el període de formació d'Agustí una clara influència paterna, influència que es veurà només trencada als dinou anys, gràcies a la descoberta de la filosofia, de la mà (de manera relativament sorprenent⁷⁵) d'un diàleg perdut de Ciceró: *Hortensius*. La lectura d'aquest diàleg i la ferma decisió de dedicar-se a la recerca de la saviesa (*ipsam quaecumque esset*

⁷³ E.R.Dodds. «Augustine's Confessions: a study of spiritual maladjustment». *The Hibbert Journal* vol. 26 (1928). pàg. 459. nota 1.

⁷⁴ *Confessions*. II, 4-6.

⁷⁵ És sorprenent, d'una banda, que fos Ciceró i no pas, posem per cas, Plató, qui despertés a Agustí el gust per la filosofia. Hem de recordar, però, que Agustí es va mantenir sempre en un coneixement més aviat superficial de la llengua grega i que, per tant, el pensament hel·lenitzant de Ciceró, reforçat pel seu excel·lent estil retòric, podien convertir-se fàcilment en porta d'entrada a la filosofia per a un jove estudiant romà com Agustí.

*sapientiam*⁷⁶) obriria a Agustí seriosament per primera vegada la possibilitat de decantar-se cap al costat matern. Però el lamentable nivell estilístic dels llibres sagrats del cristianisme, als quals Agustí accedia, a més, en traduccions llatines⁷⁷ de vàlua discutible, va convèncer-lo ràpidament de la impossibilitat de trobar en la Bíblia res de veritable valor filosòfic. Això explica la facilitat amb què Agustí es va allunyar de la religió de la seva mare i es va apropar al maniqueisme. Mentrestant, però, Dodds ens recorda que el pare d'Agustí mor (sense que Agustí doni a aquest traspàs cap importància destacable) i que la figura de Mònica pren un relleu cada vegada més important. El lligam entre mare i fill tal com és expressat per Agustí a les *Confessions* és interpretat per Dodds com una relació d'enamorament que impedirà a Agustí satisfer cap relació amorosa amb una altra dona, i l'abocarà als substitutius de l'amistat, la filosofia i la religió. Finalment, gràcies a les claus de lectura al·legòrica transmeses per Ambròs, i a la descoberta i conciliació entre neoplatonisme i cristianisme, Agustí abraça definitivament el cristianisme, és a dir, es decanta pel pol matern. Ara bé, segons Dodds, aquest decantament no té lloc de manera plàcida. El pas que porta Agustí a abandonar de manera definitiva la seva joventut, és a dir, tot allò que representava l'opció paterna, és un pas dolorós, que es realitza en una crisi neuròtica, en el jardí de Milà. Segons Dodds, «in all literature there is no more faithful and arresting picture of neurotic crisis». Dodds, però, acaba conclouent que ni tan sols la crisi de Milà es pot considerar un tall definitiu amb la vida anterior d'Agustí, personalitat psicològica

⁷⁶ *Confessions*. III, 4.

⁷⁷ Recordem que la traducció llatina oficial de la *Bíblia*, la Vulgata, encarregada pel papa Damas a Jeroni, es realitzà entre 382 i 405 i, un cop acabada, trigaria diverses dècades, encara, a ser adoptada com el text de referència generalitzat de l'església cristiana antiga. Fins aleshores, s'utilitzaven versions llatines de la Bíblia traduïdes per iniciativa pròpia de cristians individuals. Aquest corpus de traduccions anteriors a la Vulgata el coneixem amb el nom de Vetus Latina i comprèn una quantitat ingent de manuscrits amb versions diverses de la Bíblia. Agustí va tenir el seu primer contacte amb els llibres sagrats del cristianisme a través d'aquestes traduccions i ell mateix, a *De doctrina christiana*, II, 10-16, posa de manifest les dificultats que suposava haver de decidir quina era la versió bona entre tantes de diferents, o simplement comprendre el sentit de passatges que havien estat traduïts per autors sense els coneixements lingüístics suficients: «plerumque a sensu auctoris devius aberrat interpres, si non sit doctissimus» (*De doctrina christiana*, II, 13).

dividida des del primer moment, i condemnada a viure dins aquesta tensió irresoluble.

7.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Dodds

Com totes les interpretacions excessivament focalitzades, la interpretació psicologista de Dodds té la virtut de posar de manifest aspectes que normalment potser ens passarien desapercebuts, però comporta alhora el risc de caure en una lectura reduccionista o excessivament unívoca. La seva interpretació està tota ella tenyida de color psicològic. La hipòtesi de la tensió entre les influències paterna i materna; el caràcter freudià que dóna a la relació mare-fill; la descripció de l'episodi del jardí de Milà com una crisi neuròtica; l'assignació constant de categories psicoclíniques a Agustí (és un neuròtic egocèntric, histèric, té depressions nervioses, etc.); tot plegat apunta tan unidireccionalment en el mateix sentit que costa pensar que allò que es vol demostrar no es troba més implícit en els supòsits metodològics de l'autor que en els textos que analitza. D'altra banda, cal destacar que Dodds és el primer autor de qui tinguem notícia que considera el llibre de les *Confessions*, en el seu conjunt, com una mostra —la primera— d'autobiografia psicològica, o instrospectiva. En aquest sentit, inaugura una línia d'interpretació valuosa, que allunya el text d'Agustí de la literatura de devoció i l'obre al camp del pensament i la literatura. Ara bé, ¿què en podem dir, de la tesi central del seu article, a saber, que rere el procés de conversió d'Agustí s'hi amaga un conflicte neuròtic, fruit de l'oposició irreconciliable entre els interessos defensats pel pare i els de la mare?

Ens sembla que l'interès de Dodds per rendibilitzar la fructífera oposició pare-mare (i la relació del fill amb cada progenitor), en aquest cas, va més enllà d'on el text li permetria d'anar. En primer lloc, és cert que Mònica representa —si es vol, per oposició a Patrici,

però també per oposició a qualsevol altre personatge no cristià lligat a Agustí— l'opció cristiana que Agustí acabarà fent seva, i en aquest sentit no cal dir que l'Agustí de després del *tolle, lege* està molt més a prop de Mònica que no pas de Patrici. Aquesta proximitat final de creences, però, no ens dóna encara motius per suposar que tornar al cristianisme, fins i tot tornar al cristianisme que li havia estat transmès per la mare, equivalgui a tornar a la mare i a allunyar-se del pare. El cristianisme era la religió materna d'Agustí, és cert, però Mònica no sembla que tingui gran cosa a veure amb el retorn d'Agustí a la religió cristiana (si no volem creure, com no fa Dodds, en el miraculós poder de conversió que l'Església atribueix a les llàgrimes de santa Mònica). Hi tenen certament molt més a veure Ambròs (quant a l'acceptació del vell testament) i el neoplatonisme (quant al Nou), que ajuden a Agustí a superar els entrebancs que des de feia més d'una dècada, les Escriptures li plantejaven. Entrebancs, sigui dit de passada, que no havien existit mai per a Mònica. En realitat, la perspectiva i formació d'Agustí i la seva mare eren fins a tal punt diferents que seria lícit preguntar-nos fins i tot si professaven la mateixa religió, car és evident que una mateixa fe es pot professar de maneres tan diverses que es converteixi, en realitat, en una religió enterament diferent. És innegable, certament, la importància que Mònica devia tenir en el fet que Agustí incorporés en el seu imaginari, des de petit, l'element cristià. I seria fàcilment descriptible el periple intel·lectual i espiritual d'Agustí com un retorn en forma de cercle al cristianisme del qual parteix. Però identificar fins a tal punt cristianisme i mare com fa Dodds, tan sols és possible si acceptem la seva premissa de la relació freudiana, d'enamorament, entre tots dos. Si Dodds no pot deixar de llegir el relat de la conversió d'Agustí com un episodi de crisi neuròtica és perquè no el llegeix com un text literari, sinó com un cas clínic. I és sorprenent que, després d'haver enunciat que les *Confessions* eren la primera mostra d'autobiografia introspectiva, Dodds hi vulgui veure

només la part d'instrospecció i s'oblidi que les *Confessions* és per sobre de tot una autobiografia, text literari, és a dir, l'obra d'un autor que s'ha volgut expressar amb intenció estilística i recurrent, com fa tot escriptor, als elements que són propis de la creació literària: imatges, metàfores, figures retòriques, molt més un escriptor com Agustí, que no va abandonar mai la seva predilecció pels clàssics llatins, que havia estudiat a fons.

La frase de les *Confessions* que, segons Dodds, resumeix millor aquesta tensió neuròtica d'Agustí és: «ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam».⁷⁸ És innegable que aquest dualisme, tal com el planteja Agustí, facilita qualsevol analogia que es vulgui fer, també de caràcter dual. Dodds opta per la dicotomia pare-mare, i ja hem dit que no ens sembla cap error d'interpretació associar la *voluntas vetus carnalis* amb tot allò que representa el pare, i la *voluntas nova spiritalis*, amb la mare. Però jocs semblants d'associació dual es podrien fer igualment de manera lícita, aportant cert sentit a l'oposició, sense que per això hàgim de creure que aquests elements associats són veritablement el motor de l'oposició mateixa. Així, podríem veure, rere aquestes dues *voluntates*, l'oposició entre dos estils de vida (laic-monàstic), entre dues ciutats (la de Déu i la dels homes, tot i que Agustí encara estava lluny de l'inici de la redacció de *De civitate Dei*), també entre dos espais (el nord d'Àfrica o la península itàlica), entre una vida sexual activa i el celibat, etc. En tots aquests casos, l'oposició respondria d'alguna manera complementària a la dualitat de voluntats que planteja Agustí. Quina necessitat tenim, per tant, d'atorgar una importància preferent a la tensió pare-mare? Ens cal, realment, per entendre el sentit profund de la crisi agustiniana? Creiem que més aviat pot distorsionar el sentit que cal atorgar al llibre vuitè de les *Confessions*. Per seguir l'oposició en els termes de Dodds, a nosaltres ens sembla més aviat que Agustí no

⁷⁸ *Confessions* VIII, 5

s'havia arribat a allunyar mai seriosament de la religió materna. Tota la seva joventut és una lluita no entre paganisme i cristianisme sinó una lluita per accedir intel·lectualment a aquest cristianisme que en la versió simple i acrítica que li havia estat transmesa per la mare, era inacceptable per Agustí. Ben mirat, podem arribar a pensar més en una *superació* de la posició religiosa de la mare, més que no pas en una trobada. Gràcies a Ambròs, al neoplatonisme i a les cartes de Pau, Agustí aconsegueix entrar, en definitiva, en una religió de la qual Mònica havia plantat la llavor però que ella mateixa havia estat incapaç de fer germinar. ¿Vol dir això que el *maladjustment* del qual parla Dodds no és tant de caràcter psicològic com religiós? Des del nostre punt de vista, vol dir, més aviat, que no hi ha *maladjustment*. Tota la tesi de Dodds es sosté en l'acceptació de la historicitat literal del relat de la crisi de Milà. Tal com sostindrem en la tercera part d'aquest treball, ens sembla que tenim bons motius per pensar que el relat d'Agustí és una recreació literària absolutament inventada a la qual no té cap sentit intentar donar credibilitat històrica. Partint d'una interpretació com la nostra —que desplegem oportunament en el seu moment— les possibilitats de convertir la crisi del jardí de Milà en l'expressió d'un conflicte neuròtic viscut en una data concreta són mínimes, i per tant, mínimes també les possibilitats de trobada amb la interpretació de Dodds.

8. JOHANNES GEFFCKEN

8.1. La vivència d'Agustí en el context literari de l'època

[Karl Heinrich] Johannes Geffcken (1861-1935), nascut a Berlín, inicia els estudis de filologia clàssica a la Universitat d'Estrasburg i els finalitza a la Universitat de Göttingen. Treballa com a professor de secundària a Hamburg entre 1887 i 1907, i alhora s'especialitza en literatura cristiana antiga. Des de 1907 és professor a la Universitat de Rostock i, en dues ocasions, rector (1916/1917 i 1924). Durant aquest període, destacarà pels seus estudis sobre patristica i sobre la relació entre literatura cristiana i pagana antiga.

L'article⁷⁹ que ens disposem a analitzar va ser publicat tot just un any abans de la mort del seu autor, a *Archiv für Religionswissenschaft*. Si no fos per motius estrictament cronològics, situaríem de grat aquest article en el segon apartat del nostre treball, atès que l'enfocament metodològic de Geffcken s'avança significativament al seu temps i ens permet dir que ens trobem, per primera vegada, davant d'un plantejament plenament modern, molt més en la línia dels treballs que respondran les anàlisis de Pierre Courcelle que comentarem més endavant, que no pas en el context intel·lectual dels precedents que estem estudiant en aquesta primera part, fortament influït, encara, per una aurèola de respecte reverencial davant la figura d'Agustí que fa impossible una anàlisi plenament rigorosa, tant des del punt de vista filosòfic com filològic de l'obra i el pensament d'Agustí.

D'entrada, Geffcken reconeix que, malgrat petites diferències d'accent, predomina entre els estudiosos la convicció de la veracitat de l'experiència religiosa d'Agustí al jardí de Milà. Reconeix també que la recerca destaca una connexió notable entre la conversió d'Agustí i la de Pau i que autors com Harnack (vegeu el capítol segon d'aquesta part)

⁷⁹ J. Geffcken. «Augustins Tolle-Gehe-Erlebnis». *Archiv für Religionswissenschaft* (1934), p. 1-13.

destaquen una forta *estilització* del relat i, en darrer terme, el caràcter literari de les *Confessions*. Però Geffcken no es proposa discutir la veritat subjectiva de la vivència del *tolle, lege* d'Agustí, sinó donar al seu relat un context històric i literari que permeti ubicar-lo en relació a l'ambient religiós i les formes literàries del seu temps («in religiöse Stimmungen der Zeit und deren literarische Formgebung»⁸⁰).

Amb la intenció, precisament, de situar el *tolle, lege* d'Agustí en el marc de la literatura de l'època, Geffcken comença per fer esment d'un text grec contemporani de les *Confessions*, la *Vida de Porfiri*,⁸¹ de Marc el Diaca, on apareix la traducció grega exacta de l'expressió *tolle lege*: λάβε, ἀνάγνωθι. Aquesta expressió apareix en el capítol 45 de l'obra, dins una llarga resposta en forma de visió que el bisbe de Gaza, Porfiri, dona a l'emperadriu Eudòxia. L'any 1930 havia estat publicada la versió francesa de la *Vida de Porfiri*,⁸² a càrrec d'Henri Grégoire i M. A. Kugener. Aquests autors volen veure, en l'expressió que Marc el Diaca posa en boca de Porfiri, una primera influència del *tolle, lege* agustiniana. Segons Grégoire i Kugener, el fet que Agustí, en el moment de sentir les veus, al jardí de Milà, no n'identifiqui immediatament l'origen o el sentit, ens ha de fer pensar que «de son temps, l'expression: 'Prends et lis' n'était ni consacrée ni proverbiale». I, per tant, l'aparició en grec de la mateixa expressió «dans la vision de Porphyre (401) quinze ans après la publication des *Confessions*, est certainement remarquable».⁸³ Els editors de la versió francesa reblen el seu argument apel·lant al fet que, als ulls dels escriptors cristians orientals, en el moment de la redacció de la *Vida de Porfiri*, Agustí era el doctor occidental més conegut, com ho prova el fet que, sense ni tan sols ser bisbe metropolità, l'any 430 se'l convidés a assistir al Concili d'Efes (431)

⁸⁰ *Ibid.* p. 2

⁸¹ No s'ha de confondre, naturalment, aquest Porfiri, bisbe de Gaza, de cronologia incerta (ca. 347-420), i conegut només a través d'aquest document hagiogràfic de Marc el Diaca, amb el filòsof neoplatònic Porfiri (232-304).

⁸² Marc le Diacre. *Vie de Porphyre, évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté par Henri Grégoire et M. A. Kugener.* Paris: Budé, 1930.

⁸³ *Op. cit.* p. 119.

—invitació que, per cert, no arribaria a fer-se efectiva perquè la mort va sorprendre el bisbe d’Hipona abans de rebre-la. Geffcken es mostra fortament crític amb el raonament de Grégoire-Kugener, que no considera ni *versemblant* ni *correcte*.⁸⁴ Geffcken recorda que les traduccions de textos llatins al grec eren molt menys habituals que no pas les traduccions en sentit invers i, per tant, és poc probable que un autor com Marc el Diaca prengués coneixement —i, a més, un coneixement detallat, aprofundit— de les *Confessions* amb tanta rapidesa i les convertís immediatament en material per a l’elaboració de la seva biografia de Porfiri. Geffcken reconeix haver-se adonat, temps enrere, d’aquesta similitud entre el *tolle, lege* d’Agustí i el λάβε, ἀνάγνωθι de Porfiri (o de Marc el Diaca) però considera innecessari anar a buscar les fonts d’aquesta expressió grega en un text llatí.

Segons Geffcken, els oradors àtics ens ofereixen diversos exemples d’aquesta mateixa expressió. Autors com Iseu de Calcis,⁸⁵ o Aristòfanes (parodiant l’orador Isòcrates)⁸⁶ la utilitzen precisament amb una connotació religiosa, com una crida a la conversió a través d’un document que cal llegir. Geffcken està convençut, d’altra banda, del fet que les veus que pronuncien el *tolle lege* cal circumscriure-les en un context com el dels moviments religiosos —de tota mena— dels segles IV i V, que es mostren especialment crèduls a la idea de les revelacions mitjançant veus, somnis reveladors i visions, especialment quan aquestes veus provenen de la boca d’un nen. L’Escriptura ens donaria exemples d’aquesta supremacia de la veu infantil en el Salm 8,⁸⁷ o en el capítol 21 de l’evangeli de Mateu.⁸⁸ I és sabut que la participació dels nens, per la seva puresa

⁸⁴ «Ich kann diese Beurteilung des Sachverhaltes nicht für wahrscheinlich, geschweige denn für richtig halten». *Op. cit.* p. 4.

⁸⁵ Λαβὲ δὴ καὶ ἀνάγνωθι τοὺς νόμους τουσοῦ ἀυτοῖς. Iseu de Calcis, *Περὶ Πύρρου*, 38.

⁸⁶ λαβὲ τὸ βιβλίον καὶ φιάλην δοῦναι, καὶ σπλάγχνων χεῖρ' ἐπιπλησαι. Aristòfanes. *Αμφιάρως* 974-975.

⁸⁷ Amb la paraula dels infants i dels nadons has assentat els fonaments d’un baluard. Salm 8, 3. *Biblia Catalana Interconfessional* (BCI). Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret, Societats Bíbliques Unides, 1994.

⁸⁸ καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ἀκούεις τί οὗτοι λέγουσιν; ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς, Ναί: οὐδέποτε ἀνέγνωτε ὅτι Ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον. Mt 21, 16.

sexual, garantia, des de l'antiguitat,⁸⁹ la correcció dels actes religiosos. Així, segons Geffcken, la veu del nen que crida Agustí a prendre i llegir és un esdeveniment que s'inscriu perfectament en l'ambient emocional del seu temps, i sense la intervenció del qual, la brillantor personal d'aquesta confessió hauria empal·lidor.

Geffcken dedica, a partir d'aquí, una part important del seu article a enumerar casos de somnis visionaris en la literatura clàssica, i de *portenta* que apareixen en altres obres d'Agustí (especialment, a *De civitate Dei*, XXI, 8), sempre amb l'objectiu de relacionar tots aquests fenòmens amb el *tolle lege*. La tesi de Geffcken seria que l'actitud intel·lectual d'Agustí davant d'esdeveniments sense explicació natural és la de sotmetre's a un escepticisme sempre present, que li fa atribuir qualsevol fenomen a causes del tot naturals i casuals.⁹⁰ Ara bé, tot i no assumir, sense examinar-les atentament, les experiències religioses o prodigis, Agustí no podia quedar al marge de totes les creences sobre *portenta* del seu temps. A més, recorda Geffcken, cal no perdre mai de vista que Agustí era retòric i, com a tal, havia d'estilitzar cadascun dels seus relats. Això vol dir que fins el relat de la vivència més autèntica demanava una plasmació formal precisa (que podia ser un somni o una audició prodigiosa) per proveir aquest mitjà estilístic concret. En aquest sentit, caldria interpretar que el *tolle, lege* no és sinó el recurs formal, la forma externa i adient en les seves coordenades temporals d'un alliberament interior sobtat que es vol convincent.

8.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Geffcken

⁸⁹ Cal reconèixer que aquesta predilecció envers els nens per desenvolupar algunes funcions del servei litúrgic tenia encara una predilecció sobreposada, que és la que feia preferibles els nens (marco gènere) a les nenes. És en aquest sentit que cal entendre per quin motiu no serà fins ben entrat el segle XX que tant l'Església catòlica com la protestant acceptaran la participació de nenes en algunes funcions del servei litúrgic com el cant. I, encara avui, tasques litúrgiques com l'acolitat (que històricament havia estat el quart dels ordes menors, però que avui es desenvolupa majoritàriament sense necessitat de rebre cap orde) són desenvolupats molt majoritàriament per infants mascles.

⁹⁰ «Einen immer wieder sich meldenen Skeptizismus gebieten will, der ihn auch den Ruf: tolle, lege zunächst noch auf einen rein natürlichen, zufälligen Vorgang zurückführen läßt». J. Geffcken. *Op. cit.* p. 12.

Com acabem de veure, la interpretació de Johannes Geffcken s'estableix, en primer lloc, de manera polèmica amb Henri Grégoire i M. A. Kugener, editors de la *Vita Porphyrii* en francès l'any 1930. Hem de dir que la crítica que Geffcken fa a Grégoire-Kugener ens sembla perfectament justa i en realitat obvia encara un fet de cabal importància. Geffcken sembla donar per bona (perquè no en diu res) la relació cronològica que Grégoire-Kuegener estableixen entre la *Vita Porphyrii* i les *Confessions*. Segons els francesos, la visió de Porfiri on apareix el λάβε, ἀνάγνωθι dataria de l'any 401, «quinze ans après la publication des *Confessions*».⁹¹ Però és ben clar que l'any 401 feia tot just uns mesos que Agustí havia enllestit la redacció de les *Confessions* (397-400), i no pas «quinze ans». L'error de Grégoire-Kuegener prové d'una simple confusió entre la cronologia dels fets relatats tant en la *Vita Porphyrii* com en les *Confessions* i la seva data de publicació. El text de Marc el Diaca narra la visita de Porfiri, bisbe de Gaza, a Constantinoble, on intentarà convèncer l'emperadriu Eudòxia perquè intercedeixi davant l'emperador Arcadi i obtingui un decret de destrucció dels temples pagans de Gaza.⁹² Aquest viatge, efectivament, va tenir lloc, tal com indiquen Grégoire-Kugener, durant l'hivern del 401-402. I també és veritat que els fets narrats per Agustí havien succeït exactament quinze anys abans d'aquest viatge, l'any 386. Però la redacció de les *Confessions* no quedarà enllestida fins l'any 400 i per tant, entre el viatge de Porfiri i la publicació de les *Confessions* no hi van pas 15 anys, sinó tot just uns quants mesos. És sorprenent que aquest detall passés per alt als editors de la versió francesa de la *Vita Porphyrii*, atès que l'any 1930, naturalment, la cronologia agustiniana estava perfectament establerta. I, és clar, és encara més sorprenent que aquest detall passés per alt a Geffcken, perquè adonar-se d'això no hauria fet sinó reforçar la seva tesi. Si era

⁹¹ Marc le Diacre. *Vie de Porphyre, évêque de Gaza. Texte établi, traduit et commenté par Henri Grégoire et M. A. Kugener*. París: Budé, 1930, p. 119.

⁹² El viatge no va ser fet en va. El maig del 402 arribava el decret que portaria a la destrucció de vuit temples erigits en honor de divinitats paganes, entre els quals el famós Marneion (dedicat a Zeus Marnas), que havia estat aixecat per l'emperador Adrià a mitjan segle II dC., i sobre les ruïnes del qual s'hi construiria (407) una gran església cristiana en honor a l'emperadriu Eudòxia.

diffícilment pensable que un autor grec com Marc el Diaca tingués notícia d'una obra llatina d'un bisbe remot com Agustí, quinze anys després de la seva publicació, ja és directament impossible pensar que aquest contacte podia tenir lloc amb pocs mesos. Es podria dir, a favor de Grégoire-Kugener, que, també en el cas de la *Vita Porphyrii*, allò que compta no és pas la cronologia dels fets relatats, sinó l'any de publicació, ja que confondre una cosa amb l'altra equivaldria a creure —potser amb una excessiva ingenuïtat filològica— que Marc el Diaca va relatar de manera rigorosa exactament les paraules pronunciades per Porfiri davant d'Eudòxia i que, per tant, no va elaborar formalment o estilitzar gens ni mica la seva obra. Això costa de creure, sobretot si tenim en compte que estudiosos recents com Ramsay MacMullen dubten fins i tot de l'existència tant de Porfiri de Gaza com de Marc el Diaca.⁹³ Sigui com sigui, el més important de la crítica de Geffcken a Grégoire-Kugener és que posa de manifest que un text com la *Vita Porphyrii*, fos escrit quan fos escrit, no tenia cap necessitat de pouar una expressió com ara λάβε, ἀνάγνωθι a en el seu equivalent llatí d'un text més o menys contemporani d'Agustí. I que, en canvi, —podríem dir per pura aplicació d'un principi d'economia explicativa— és molt més fàcil que tant Marc el Diaca com, fins i tot, Agustí, havien après aquesta fórmula dels retors clàssics grecs. És cert que caldria explicar per quin motiu Agustí és l'únic que llatinitza la fórmula i no la trobem, en canvi, en altres escriptors llatins anteriors. Molt més quan els models retòrics d'Agustí, per context cultural i per un coneixement no aprofundit de la llengua grega, no són precisament els clàssics grecs (Demòstenes, Lísies, Isòcrates) sinó els llatins (Quintilià, Tàcit, Ciceró).

L'altre pern de l'argumentació de Geffcken és la vinculació del *tolle, lege* amb la literatura de somnis i la concepció dels *portenta* en Agustí. Si bé és cert que la nostra

⁹³ Ramsay MacMullen. *Christianizing the Roman Empire: AD 100-400*. New Haven (Connecticut): Yale University Press, 1989, p. 86.

lectura de l'article de Geffcken té lloc en un clima d'acord general, tant metodològic com de conclusions, aquí no podem deixar d'exposar les nostres reserves sobre la pertinència de posar en relació el *tolle, lege* tant amb els nombrosos testimonis de visions oníriques que trobem en la literatura cristiana i pagana de l'antiguitat tardana, com amb la doctrina dels *portenta* d'Agustí, especialment tal com és exposada en *De civitate Dei*, XXI, acompanyada d'un seguit d'exemples que es despleguen en el capítol següent. L'intent de vinculació del *tolle, lege* amb les veus que hom pot sentir en somnis ens sembla poc pertinent, d'entrada, per un motiu tan simple com que Agustí, quan diu sentir el *tolle, lege*, tot i trobar-se en posició ajaguda i sota una figuera, no ens diu pas que dormís, sinó que «plorava amargament».⁹⁴ Tota la literatura onírica, que és gairebé un gènere en si mateixa, persegueix la divisió entre dos estats de consciència: el de la vetlla i el del son (durant el qual tenen lloc les visions o l'audició de veus). Aquest principi de divisió no es dona en les *Confessions*, i per tant, no veiem viable la comparació. L'important no ens sembla que siguin les veus, sinó el context en què aquestes tenen lloc. Quant a la doctrina dels *portenta* d'Agustí creiem igualment que poca cosa té a veure amb el *tolle, lege*. Geffcken sembla voler recórrer a aquesta doctrina per demostrar que Agustí és un home caut (*escèptic* arriba a dir, fent un ús arriscat —perillós, gairebé— del terme)⁹⁵ i que davant de fets difícils d'explicar per la naturalesa es comporta de manera racional i no atribueix amb facilitat el succés de segons quins esdeveniments a causes sobrenaturals. De manera succinta, la tesi d'Agustí és que allò que anomenem *miracles* no són en cap cas esdeveniments que tinguin lloc al marge de les lleis de la naturalesa, per la simple raó que aquestes han estat dictades pel creador, i per tant són inviolables.⁹⁶ Quan succeeix algun fet que el nostre coneixement

⁹⁴ «Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei». *Conf.* VIII, 12.

⁹⁵ «Einen immer wieder sich meldenen Skeptizismus gebieten will». J. Geffcken. *Op. cit.* p. 12.

⁹⁶ L'únic cas possible de violabilitat de les lleis de la naturalesa hauria de ser aquell que passés per mans de la llibertat humana. Efectivament, així com Agustí es mostra fèrriment contrari a parlar de fets *contra naturam* quan parla d'esdeveniments naturals, adopta aquesta expressió de manera reiterada, per exemple, quan parla de qüestions de moral sexual. Es tracta, en realitat, d'una *prolongació moral*, podríem dir, de

de la naturalesa no sap explicar, haurem de pensar, doncs, justament que allò té lloc al marge del nostre coneixement de la naturalesa, no pas al marge de la naturalesa, la qual cosa seria impossible.⁹⁷ Totes les referències de Geffcken a la doctrina dels *portenta* d'Agustí ens permeten visitar un aspecte del pensament del bisbe africà al qual potser no s'ha donat suficientment importància, però no ens sembla, tot i així, que l'associació entre el capítol VIII de les *Confessions* i el XXI-XXII de *De civitate Dei* sigui prou justificada. L'associació de Geffcken podria servir-nos potser per adonar-nos que davant del fet *portentós* del *tolle, lege*, Agustí no té una reacció supersticiosa ni assigna, d'entrada, a la crida un caràcter sobrenatural. Simplement, procura trobar una explicació simple i quotidiana al fet.⁹⁸ I, en adonar-se que tal explicació queda fora del seu abast, interpreta immediatament que la veu és un mandat diví.⁹⁹ Però és que, des del nostre punt de vista, la sèrie de *portenta* (bàsicament: curacions de malalties aparentment irreversibles i exorcismes de posseïts) enumerats per Agustí a *De civitate Dei*, XXII semblen tenir un caràcter molt diferent del *tolle, lege*. El denominador comú dels *portenta* enumerats per Agustí (coincidint, d'altra banda, amb el sentir general) és que es tracti de fets aparentment extraordinaris, que s'escapin del comportament al qual la

mateixa concepció dels *portenta* que acabem d'exposar. En el fons, allò més nuclear d'aquesta concepció és el fet que, segons Agustí, la naturalesa, creada per Déu, no es pot contradir a ella mateixa. Això, que en l'àmbit natural serveix a Agustí per assentar que no hi pot haver fenomen natural que actuï per sobre, més enllà o contra la naturalesa, en l'àmbit moral li serveix per atacar justament aquells comportaments mitjançant els quals la llibertat humana infringeix les regles naturals. (Agraïm al Dr. Marc Sureda haver-nos fet observar aquesta excepció en l'interior de la doctrina agustiniana.)

⁹⁷ «Quo modo est enim contra naturam, quod Dei fit uoluntate, cum uoluntas tanti utique conditoris conditae rei cuiusque natura sit? Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura». (*De civitate Dei*, XXI, 8). Convé destacar el caràcter racionalista i modern d'aquest plantejament agustinianà. Lamentablement, la doctrina de l'Església en aquesta matèria ha avançat en una direcció completament contrària i avui sembla formar part de la definició de *miracle* el fet que la ciència no pugui explicar-lo i, per tant, atribuir-li caràcter sobrenatural. La darrera edició del *Catecisme de l'Església Catòlica* renuncia a definir *miracle*, però *The Catholic Encyclopedia* ens diu: «The wonder of the miracle is due to the fact that its cause is hidden, and an effect is expected other than what actually takes place. Hence, by comparison with the ordinary course of things, the miracle is called *extraordinary*. In analyzing the difference between the extraordinary character of the miracle and the ordinary course of nature, the Fathers of the Church and theologians employ the terms *above*, *contrary to*, and *outside* nature. These terms express the manner in which the miracle is extraordinary» (*The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1911).

⁹⁸ «Cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam». *Conf.* VIII, 12.

⁹⁹ «Repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem». *Ibid.*

naturalesa ens té habituats. Que un cec hi vegi, que un mort torni a la vida, que un endimoniat es curi... Però no pas que algú senti unes veus infantils sense saber ben bé d'on vénen i interpreti que, a falta de millor interpretació, tenen un origen diví i decideixi alçar-se i respondre al dictat d'aquestes veus. Sembla força clar que aquest caràcter (aparentment, segons Agustí) *contranatural* que caracteritza els miracles no és precisament el més interessant del *tolle, lege*. Agustí no perd ni un moment preguntant-se, si hagués estat el cas: «¿Com pot ser que senti veus infantils si sé segur que no hi ha cap nen en una milla al meu voltant?». No és la *possibilitat* o *impossibilitat*, ni molt menys el caràcter natural o sobrenatural del fet, allò que preocupa Agustí, sinó l'*origen* i el *sentit* de les veus.

Unes veus «quasi puer an puellae, nescio», i en això sí que ens sembla que, novament Geffcken indica una via d'interpretació adequada. No és gens casual que, en el relat d'Agustí, la crida definitiva a la conversió provingui d'una veu infantil. Que sigui un *puer an puellae*, justament, qui canta el *tolle, lege*, ens endinsa més en aquesta concepció *racionalista* d'Agustí, poc donada a la credulitat sobrenatural. Des del nostre punt de vista, no hem de veure en aquesta veu infantil res de portentós o ultraterrenal. Fóra un error voler posar en relació aquesta veu amb alguna mena de so místic, directament provinent de Déu. Això clarament no es correspondria amb la concepció de l'infant com a transmissor de la voluntat divina, que és pròpia no només del segle IV, sinó de tota l'antiguitat tardana i fins i tot medieval. Agustí ens diu ben clarament¹⁰⁰ que la veu prové de la casa del costat, i que no arribi a identificar a quin joc juga el *puer an puella* de la casa veïna no justifica ni molt menys pensar que es tracti d'una veu sorgida del no-res. Ni tan sols el fet que Agustí acabi interpretant aquesta veu com una

¹⁰⁰ A no ser que seguim la lliçó del *Codex Sessorianus* (s. VI), el manuscrit més antic conservat del text de les *Confessions*, i que és l'únic que afirma que la veu provenia «de domo divina», i no pas «de domo vicina». Tindrem ocasió, en qualsevol cas, d'analitzar àmpliament aquesta variant i procurar atorgar-li el seu valor en la història textual de les *Confessions*.

admonició divina no ens ha de portar a pensar que el *puer an puella* no pogués ser igualment ben real —en l’interior del relat, o fins i tot en la realitat, si l’episodi s’hagués donat *efectivament*. Com veurem en la segona part d’aquest treball, per fer comprensible la presència d’aquesta veu en el conjunt del llibre VIII de les *Confessions*, hi ha autors¹⁰¹ que les han volgut posar directament en relació amb la *casta dignitas continentiae*, que en una mena de visió interior, tot just un capítol abans del mateix llibre, presenta a Agustí, com un exemple a seguir entre molts altres, una munió de nens i nenes, caracteritzats per la seva castedat.¹⁰² Aquest intent d’*espiritualitzar* les veus del *tolle, lege* ens sembla que s’allunya precisament d’aquest esperit epocal que Geffcken intenta descriure, on l’infant —l’infant de debò, físic i terrenal, no pas cap àngel o veu mística— és, per la seva condició innocent i presexual, un bon transmissor dels designis divins. Serveixi només, com a botó de mostra ben explícit d’aquesta predilecció dels antics —i, en aquest exemple concret, fins protomedievals— envers allò que surt de la boca dels més joves, l’apartat 3 del tercer capítol («De adhibendis ad consilium fratribus») de la *Regula monachorum* de Benet de Núrsia, on s’aconsella a l’abat convocar fins i tot els monjos més joves, ja que «sovint el Senyor revela al més jove allò que és millor».¹⁰³

¹⁰¹ Vegeu, per exemple: Maurice P. Cunningham. «Casta Dignitas Continentiae in Augustine’s Confessions». *Classical Philology*. Vol. 57, n. 4 (1962), p. 234-235.

¹⁰² «Ibi tot pueri et puellae, ibi iuventus multa et omnis aetas et graves viduae et virgines anus, et in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, Domine». *Conf.* VIII, 11.

¹⁰³ «Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est». Ignasi M. Fossas [et al.]. *Regla per als monjos: text llatí/català (text llatí segons el manuscrit de Sankt-Gall)*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1997 (Subsidia Monastica, 21).

SEGONA PART

EL DEBAT MODERN (1950-2003)

9. INTRODUCCIÓ

Quan el 18 de febrer del 1983 el filòsof francès Pierre Hadot (1922) va dictar la seva cèlebre lliçó inaugural¹⁰⁴ a la Càtedra d'història del pensament hel·lenístic i romà del Collège de France, el primer nom propi que va pronunciar, després dels formulismes inicials, va ser el de Pierre Courcelle (Orleans, 1912-1980). Pronunciar aquest nom equivalia, per a Hadot, a situar-se ell mateix en una genealogia metodològica i un tarannà filosòfic molt concrets. En aquell moment feia trenta-tres anys que Pierre Courcelle havia publicat les seves *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*,¹⁰⁵ essent professor a la Sorbona de París, però el record de l'*escàndol*¹⁰⁶ suscitat per aquesta publicació era encara ben viu en Hadot i entre els estudiosos de l'època. ¿Però quin era el contingut d'aquest llibre de Courcelle, que fos capaç de desencadenar una tempesta que, com també recorda Hadot, va durar gairebé vint anys? Allò que va provocar una reacció frontal per part de molts estudiosos de la patrologia fou sobretot que Courcelle qüestionés la *literalitat* —és a dir, la historicitat— de l'episodi de les *Confessions* que correspon a la narració de la conversió d'Agustí al jardí de Milà.¹⁰⁷ En realitat, Courcelle es va atrevir només a posar en dubte que alguns dels elements que Agustí fa aparèixer en escena —com la figuera sota la qual plora amargament, o les veus a les quals sent pronunciar reiteradament *tolle, lege*— correspongessin a elements

¹⁰⁴ Pierre Hadot. *Éloge de la philosophie antique. Leçon inaugurale de la Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine faite au Collège de France, le vendredi 18 février 1983*. Paris: Éditions Allia, 1999.

¹⁰⁵ Pierre Courcelle. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1950.

¹⁰⁶ «Les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, dont la première édition parut en 1950, suscitèrent presque un scandale, notamment à cause de l'interprétation que Pierre Courcelle proposait du récit que fait Augustin de sa propre conversion». Pierre Hadot. *Op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁷ *Conf.* VIII, 12.

reals, i no a recursos literaris posats en escena per l'escriptor amb l'únic objectiu d'obtenir un relat més persuasiu.

Com hem vist a la primera part d'aquest treball, alguns treballs d'autors previs al 1950 ja havien gosat assenyalar les diferències existents entre els diversos relats de la conversió d'Agustí, o havien intentat contextualitzar l'obra en un context de referències literàries determinades.¹⁰⁸ Cap d'ells, però, no s'havia atrevit a analitzar els elements concrets que apareixen a les *Confessions* com a mers recursos literaris, com farà Courcelle. El canvi de registre que suposen les *Recherches* de Courcelle és tan important en si mateix, i trobarà un eco crític tan estès, que hem cregut justificat estructurar aquest treball prenent en consideració l'irreversible punt d'inflexió que suposa l'any 1950 en la matèria que estem estudiant.

Pierre Hadot parlava d'una tempesta que s'havia prolongat durant gairebé vint anys. L'any 1968 sembla marcar novament un retorn a la calma, després de les nombroses respostes i contrarespostes a (i de) Courcelle. Fins aleshores, com permet veure un simple cop d'ull a la bibliografia cronològica, aquesta qüestió suscitarà aportacions importants cada any —a vegades, més d'una el mateix any— en les principals revistes d'estudis de filosofia i cultura antiga. Això no obstant, tampoc no es pot dir que el 1968 el debat mori definitivament. Després d'una dècada justa de silenci, és reprès, de manera molt més atenuada, i donarà lloc encara a noves aportacions que duraran, pràcticament fins l'actualitat, si bé és cert que la majoria ja no es centraran específicament en el relat de la conversió al jardí de Milà, sinó, de manera més general, en el caràcter literari de les *Confessions*. En aquesta segona part del nostre treball, doncs, analitzarem les aportacions més importants d'aquest llarg debat que va ocupar

¹⁰⁸ En realitat, Johannes Gefcken (vegeu capítol 8 de la primera part d'aquest treball) s'apropa molt a Courcelle, ja que parla obertament de les possibles fonts que podien haver originat el tolle, lege. Fins i tot ell, però, es limita a constatar que la historicitat del relat com un fet generalment acceptat i procura desmarcar-se de cap controvèrsia en aquest sentit.

bona part de la segona meitat del segle XX. Una anàlisi exhaustiva de totes les aportacions ens obligaria necessàriament a restar espai a les aportacions importants i, sobretot, no ens permetria seguir el fil de la polèmica en els seus trets més essencials. Començarem amb una descripció i anàlisi crítica de l'obra que desencadenarà tota la polèmica. Atès que Pierre Courcelle va respondre amb nous articles diverses de les objeccions que se li van fer en el moment de publicar les *Recherches*, i que no tindria cap sentit analitzar aquestes rèpliques de Courcelle abans d'haver vist amb detall els arguments que les van suscitar, dedicarem un capítol diferent a cadascuna de les noves aportacions de Courcelle. En canvi, en el cas d'altres autors que van fer la seva aportació a aquest debat de manera fragmentada (en diversos articles) o repartida en el temps, ens permetrem d'agrupar els seus arguments en un sol capítol per evitar la proliferació innecessària d'apartats que certament no contribuirien a facilitar la lectura ni a seguir l'argumentació de fons.

10. LES *RECHERCHES* DE PIERRE COURCELLE

10.1. La primera lectura simbòlica de Confessions, VIII, 12.

En la introducció de les seves *Recherches*, Pierre Courcelle comença per fer-se ressò de la controvèrsia desenvolupada al llarg dels (seus) darrers setanta anys i a la qual hem dedicat una descripció i anàlisi tan detallada com ens ha estat possible en la primera part d'aquest treball. Des del punt de vista de Courcelle, les diferències entre autors com Harnack, Boissier, Gourdon o Alfàric,¹⁰⁹ d'una banda, i Loisy, Gilson, Boyer, o Gros,

¹⁰⁹ Courcelle no esmenta autors les crítiques dels quals, en canvi, a nosaltres ens han cridat vivament l'atenció i per això els hem dedicat un espai important de la primera part d'aquest treball. Entre els autors que no esmenta Courcelle, hi ha Joseph McCable i E.R. Dodds. L'absència d'aquests dos autors es deu,

d'una altra, defineixen a grans trets dues famílies crítiques en relació a les *Confessions*. Els primers representen «une tendance critique toujours plus hardie»; els segons «une tendance conservatrice, renaissante depuis 1920».¹¹⁰ Però Courcelle renuncia d'entrada a prendre partit, en aquesta controvèrsia, a favor d'una o altra part. Denuncia que tant uns com altres s'han preocupat més d'intentar discernir si l'any 386, d'acord amb el relat de les *Confessions*, Agustí va adoptar definitivament el cristianisme, o si bé en realitat la seva va ser una conversió de l'escepticisme al neoplatonisme i l'adopció del cristianisme no vindria fins més tard, gairebé *obligat* per les circumstàncies de la seva ordenació presbiteral. Tant uns estudis com els altres, segons Courcelle, s'haurien conduït «selon une méthode d'histoire doctrinale, plutôt que selon une méthode d'analyse philologique des textes».¹¹¹ Courcelle renuncia explícitament a resoldre en un sentit o un altre aquesta controvèrsia. Aspira, més aviat, a realitzar una mena de gir copernicà metodològic i elaborar un programa de recerca filològica i d'història literària que permeti assolir nous resultats que es puguin establir de manera rigorosa i incontestable gràcies al mètode de la comparació de textos.¹¹²

Entrant ja de ple en el relat de la conversió d'Agustí, Pierre Courcelle comença per analitzar alguns elements del discurs que Ponticià adreça a Agustí i Alipi.¹¹³ Com és sabut, aquest relat, que marca l'inici de la crisi definitiva tal com és narrada per Agustí en les *Confessions*, descriu el cas de dos funcionaris de la cort (*agentes in rebus*) que, després d'entrar en contacte amb uns cristians fent vida retirada (*servi tui spiritu*

probablement al fet que es tracta d'autors anglesos o nord-americans. Courcelle demostra un gran control de la bibliografia francesa i alemanya però, en canvi, pràcticament no fa cap referència a publicacions anglòfonas. El seu escàs coneixement de l'anglès i la poca difusió de la bibliografia anglesa l'any 1950 podria explicar aquests buits.

¹¹⁰ Pierre Courcelle. *Op. cit.*, p. 11.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² És evident que la pretensió d'*incontestabilitat* de les conclusions de Courcelle era exagerada, atesa l'allau de crítiques i respostes que el seu llibre va propiciar. Sobre l'orientació *radicament* nova del seu treball, ja hem vist en la primera part que justament l'article de Geffcken (1934) que Courcelle no esmenta se situa en unes coordenades molt similars a les seves, defugint explícitament la discussió doctrinal i centrant-se en la història filològica i literària.

¹¹³ *Conf.* VIII, 15.

pauperes), i havent llegit un fragment de la *Vita Antonii*, decidiren abandonar el seu càrrec al servei de l'emperador i posar-se al servei de l'evangeli (*reliquendi omnia sua et sequendi te*). Als dos convertits se'ls sumaren tot seguit les seves promeses, que consagraren la seva virginitat a Déu. Courcelle és del parer que el relat d'aquests dos convertits de Trèveris exposat per Ponticià a Agustí podria perfectament correspondre a la conversió de Jeroni i Bonosi, atès que aquests van residir a Trèveris entre el 367 i el 374 i l'emperador Valentinià I resideix en aquesta ciutat entre el 367 i el 381. A més, tant Jeroni com Bonosi s'establiren a la capital imperial, un cop acabats els seus estudis a Roma, per desenvolupar-hi una carrera administrativa similar al que podríem entendre que exercien els *agentes in rebus* convertits en el relat de Ponticià. Finalment, Courcelle considera igualment probable que tant Jeroni com Bonosi en aquell moment (tenien vint-i-cinc anys) estiguessin promesos. Aquesta darrera hipòtesi porta Courcelle fins i tot a considerar que la germana de la qual Jeroni sovint diu que es va consagrar a Déu no fos exactament una germana biològica sinó una antiga promesa.

Entrant pròpiament en l'episodi del *tolle, lege* en el jardí de Milà, Courcelle pren distància de les interpretacions realistes que, per preservar la historicitat de les *Confessions*, han intentat explicar la procedència de la veu infantil,¹¹⁴ i es mostra més proper als crítics que han intentat establir relacions entre el *tolle, lege* i usos literaris pagans. A més de Johannes Geffcken,¹¹⁵ Courcelle esmenta també els estudiosos

¹¹⁴ Aquestes interpretacions suggereixen que el *tolle, lege* seria la repetició d'un exercici escolar, relacionat amb l'aprenentatge dels verbs de la tercera conjugació llatina, o fins i tot una ordre donada per un adult a un infant que es nega a seguir la lliçó (Jean Le Clerc, en *Patrologia Latina* XLIII, 210); altres suggereixen que l'expressió caldria vincular-la a un joc relacionat amb el món naval, on *tolle, lege* voldria dir «lleva (l'àncora) i plega (veles)», aollint-se a la polisèmia del verb *legere*, que efectivament pot significar també *recollir, plegar*. (H. Lindau. «Augustin und das Dämonische», dins *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXXVI, 1916, p. 107). Nosaltres no hem volgut prestar una atenció monogràfica a aquestes interpretacions *hiperrealistes*, en la primera part del nostre treball. Ens sembla força obvi que pràcticament totes forcen la semàntica i es fan difícilment creïbles. Com a botó de mostra d'una de les interpretacions en aquest sentit més exagerades, en aquesta mateixa part del nostre treball dedicarem un capítol a l'article d'A Sizoo *Ad August. Conf. VIII, XII, 29*, publicat en llatí a la revista *Vigiliae Christianae* n. 12 (1958).

¹¹⁵ Vegeu el capítol 8 de la primera part d'aquest treball.

alemanys J. Balogh¹¹⁶ (que interpreta aquesta escena en clau de *sortilegium*) i J. Boehmer (que busca més aviat els orígens de l'expressió en fonts veterotestamentàries, especialment en Ex 24, 7 i Is 29, 11). Sense decantar-se per cap d'aquestes solucions concretes, Courcelle resol que «le *tolle, lege* s'explique, lui aussi, par ce souci de présentation littéraire».¹¹⁷ Segons ell no té cap sentit perseguir una interpretació realista d'un fragment del qual no sabem del cert si va ser protagonitzat per un nen o una nena i sense tenir, tampoc, constància de cap joc infantil antic que comportés la intervenció de l'expressió *tolle, lege*. En canvi, Courcelle sí que creu tenir bons motius per interpretar de forma no realista la presència de la figuera sota la qual Agustí s'ajeu a plorar just abans de sentir el *tolle, lege*.¹¹⁸ Agustí se situa sota la figuera en un moment en què encara se sent aclaparat pels seus pecats antics («sentiebam enim eis me teneri») i allò que el farà sortir de sota l'arbre serà justament l'exhortació *tolle, lege*, que en el relat marca un punt d'inflexió definitiu en la vida d'Agustí. Així, Courcelle llegeix la presència de l'arbre en clau estrictament simbòlica i en continuïtat amb la figuera evangèlica sota la qual el publicà Natanael és vist per Jesús;¹¹⁹ és a dir, caldria entendre la presència de la figuera com un símbol de «l'ombrage mortel des péchés du genre humain, en proie à la concupiscence, mais justifié gratuitement par le Christ». Aquesta interpretació simbòlica ve acompanyada d'un bon seguit d'exemples exegètics on el propi Agustí parla de la figuera de Natanael en aquest mateix sentit.¹²⁰ Segurament aquest suggeriment d'interpretació al·legòrica per part de Courcelle ja hauria estat suficient per remoure les quietes aigües de l'exegesi agustiniana. Però, immediatament,

¹¹⁶ J. Balogh. «Zu Augustins Konfessionen, Doppeltes Kledon in der Tolle-lege Szene», dins *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXV, 1926, p. 265-270.

¹¹⁷ P. Courcelle. *Op. cit.* p. 192.

¹¹⁸ «Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum, et non quidem his verbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: *Et tu, Domine, usquequo? Usquequo, Domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum.* Sentiebam enim eis me teneri». *Confessions* VIII, 12, 28.

¹¹⁹ Jn 1, 45-50.

¹²⁰ Els exemples són abundants. Per a una relació detallada, vegeu P. Courcelle. *Op. cit.* p. 193, nota 2.

Courcelle introdueix un segon element que provocarà encara més controvèrsia. Segons l'estudiós francès, la veu del *tolle, lege* cal posar-la en relació amb l'audició mística de la pàgina precedent de les *Confessions*, en què Agustí sent la veu de la Continència proposant-li un seguit de bons exemples a seguir, entre els quals hi ha també una multitud de *pueri et puellae*. La reaparició, poc després, d'una veu de *puer an puellae*, repetint *tolle, lege*, caldria posar-la directament en relació amb l'exemple proposat per Continència poc abans. Courcelle pren com a aval la lliçó que d'aquest fragment ens proposa el Sessorianus, el manuscrit més antic de les *Confessions*, l'únic d'època precarolíngia, datat entre els segles V i VI. Segons aquest manuscrit, Agustí hauria sentit unes veus provinents no pas *de domo vicina*, sinó *de domo divina*. Això explicaria la facilitat amb què Agustí assumeix que es tracta d'una ordre divina (*divinitus*) i que hi reaccioni interpretant que la veu li està requerint que es dirigeixi al volum de l'apòstol. A més, naturalment, reforça la connexió entre l'audició interior de la veu de Continència i l'audició del *tolle, lege*.

En definitiva, el fragment de la conversió d'Agustí es converteix, en la lectura de Courcelle, en un simple *doublet* de l'escena de la conversió a Trèveris que unes línies més amunt Ponticià ha relatat a Alipi i Agustí. En tots dos relats s'hi descobreix la presència de dos amics, un text, la lectura del text per part d'un dels dos, i l'exhortació final a la conversió per part d'aquest últim, que finalment és seguit pel primer. En aquest sentit, la situació dels dos *agentes in rebus* i d'Agustí i Alipi és perfectament equivalent. La *Vita Antonii* (el llibre obert pels dos funcionaris imperials en el relat de Ponticià) es convertiria, doncs, per Courcelle, en la clau de lectura al·legòrica del relat de la conversió d'Agustí. Ara bé, allò susceptible de ser interpretat al·legòricament es reduiria, segons Courcelle, als dos elements esmentats suara: les veus del *tolle, lege*, i la presència de la figuera. Aquests dos elements són extrets del conjunt per Courcelle, que

no dubta, però, de la veracitat absoluta de la resta del relat: «On ne saurait douter que la crise suprême n'ait eu lieu un certain jour, dont Augustin a retenu la date». Una data que Courcelle no dubta a situar a principis d'agost, atès que, segons ens detalla el propi Agustí, l'escena tingué lloc quan «paucissimi dies supererant ad vindemiales ferias».¹²¹ No podem abandonar, encara, aquesta síntesi de la interpretació courcelliana sense fer esment de l'apèndix VII de les *Recherches*, titulat «Les “voix” dans les *Confessions*». Partint de la base, com hem vist, que Courcelle no està disposat a concedir que les veus del *tolle, lege* siguin d'ordre material, l'estudiós francès es pregunta a quina mena de veu interior hem de considerar que corresponen. L'eix de la seva argumentació parteix del convenciment que les veus del *puer an puella* cal posar-les en relació amb les dels *pueri et puellae*, fills de Continència, que han aparegut en la pàgina anterior. Això mena Courcelle a considerar la veu del *tolle, lege* com una «illumination d'ordre intellectuel»,¹²² és a dir, el moment exactament intermedi entre, d'una banda, una audició externa d'una experiència de continència (la de Trèveris) i una audició interna dels fills i filles de Continència, i de l'altra, la lectura de l'exhortació paulina, novament cridant-lo a la continència. És a dir, Courcelle situa en un primer pla la importància de la continència en el relat d'Agustí i li confereix un valor filosòfic: «Contenance est la Philosophie des ascètes, qui sont les vrais chrétiens». Tot seguit, a la part final de la nostra anàlisi crítica, procurarem justificar el nostre acord —parcial— amb aquest enfocament de Courcelle, que, centrant-se en la importància de la continència, potser no remarca prou explícitament el fons paulí d'aquesta concepció antropològica.

¹²¹ Les festes de la verema (*feriae vindemiales*) s'extenien del 23 d'agost al 15 d'octubre.

¹²² Pierre Courcelle. *Op. cit.* p. 307.

10.2. Anàlisi crítica de la interpretació de les *Recherches de Courcelle*

Per entendre fins a quin punt l'anàlisi de l'obra d'Agustí no s'havia pogut desenvolupar de manera científica i rigorosa fins a mitjan segle XX, cal només constatar la reacció absolutament desproporcionada que la publicació de les *Recherches* de Courcelle van provocar entre els estudiosos agustinians. I és que, malgrat el canvi d'orientació metodològic anunciat per Pierre Courcelle, el que en realitat trobem en la seva obra és un apropament molt tímid a un enfocament que es limiti a analitzar estrictament la lògica interna del relat d'Agustí a les *Confessions*, ja sigui amb l'objectiu d'aclarir la seva evolució doctrinal o d'entendre el material amb el qual Agustí va elaborar aquesta seva obra. D'entrada, Courcelle no sembla disposat a aplicar una reserva que a nosaltres ens sembla metodològicament fonamental, i que consisteix a dubtar simplement del fet que res del que Agustí explica al llibre VIII de les *Confessions* hagi de respondre a cap mena de realitat històrica. Des de l'òptica de Courcelle, per exemple, es dóna absolutament per fet que Ponticià és un personatge històric, i no pas un personatge del relat.¹²³ Dotant d'entitat històrica Ponticià, és clar, Courcelle intenta tot seguit analitzar també històricament el contingut del relat de Ponticià i acaba creient tenir bons motius per pensar que els dos *agentes in rebus* convertits a Trèveris són Jeroni i Bonosi. Una hipòtesi sostinguda sobre proves tan vagues no es pot desmentir amb arguments taxatius. Es podria respondre a Courcelle, simplement, que hi ha exactament els mateixos *bons* motius per pensar que els convertits són Jeroni i Bonosi que per pensar tot el contrari. El criteri cronològic és naturalment massa vague; el fet que els set anys d'estada de Jeroni a Trèveris coincidissin amb l'establiment de la capital imperial en aquesta localitat no sembla que doni peu a establir res a favor de la hipòtesi de

¹²³ A la tercera part del nostre treball dedicarem l'atenció deguda a aquesta qüestió. Avancem, per ara, que des del nostre punt de vista la figura de Ponticià és un mer recurs estilístic posat al servei del relat i, en cap cas se n'ha de pressuposar l'existència real.

Courcelle. D'altra banda, a la seu administrativa de l'imperi li corresponia estar plena d'*agentes in rebus*; el perfil d'aquest càrrec és novament massa genèric com per pensar que s'adeqüi amb especial encert a Jeroni i Bonosi. Sobre el fet de suposar que la germana consagrada de Jeroni no era realment una germana de carn sinó una antiga promesa, es tracta d'una mera suposició que ni el propi Courcelle es veu amb cor de recolzar. Cal tenir present que les conversions —més o menys espectaculars— al cristianisme, poques dècades després de l'edicte de Milà, eren un fet ben natural, que no es pot dir que singularitzés gens un personatge com Jeroni. A la vaguetat dels arguments de Courcelle, podríem aportar, d'altra banda, una evidència textual que es fa difícil entendre com pot haver passat per alt a l'erudit francès. Per reblar el clau de la seva lectura, Courcelle afirma que «on comprend que Pontitianus ait choisi, pour frapper Augustin et Alypius, le cas de ces intellectuels [Jeroni i Bonosi] qui ont préféré à la carrière des honneurs une carrière ascétique». Però tot just Ponticià abandona la casa, Agustí es dirigeix a Alipi, referint-se a «ces intellectuels» que, segons Courcelle serien Jeroni i Bonosi, en termes ben diferents: «Quid patimur? Quid est hoc? Quid audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine!». On Courcelle parla d'*intellectuels*, Agustí parla d'*indocti*. És prou evident que un i altre s'estan referint a un perfil de persona ben diferent. Es podria objectar que, atès que en el moment de la confecció de les *Confessions*, les relacions entre Agustí i Jeroni no passaven pel millor moment,¹²⁴ aquest *indocti* caldria llegir-lo com una invectiva del d'Hipona contra el de Stridon. Però atès que la lectura del relat de Ponticià no permet intuir en cap cas (Courcelle ho fa per hipòtesi històrica, però no pas textual) que un dels agents imperials convertits hagués de ser Jeroni, la ironia no podria ser copsada per cap lector. Courcelle arriba a imaginar

¹²⁴ La correspondència entre Agustí i Jeroni s'interromp entre 397 i 403 (les *Confessions* seran confegides entre 397 i 400). Agustí havia adreçat diverses crítiques a Jeroni en cartes de 395 i 397, que no seran respostes des de Betlem fins al 403.

que Ponticià podria no haver pronunciat el nom de Jeroni i Bonosi davant d'Agustí, la qual cosa explicaria més simplement per què Agustí tampoc no els esmenta. Ara bé, l'oposició entre els *intellectuels* de Courcelle i els *indocti* d'Agustí ens mostra que no ens trobem pas davant d'un problema de noms, sinó de *perfiles*. Costa de creure que la mena de personatges descrits per Ponticià hagués pogut tenir mai res a veure amb Jeroni. Sembla que Courcelle interpreti el càrrec d'*agentes in rebus* més aviat com una tasca administrativa i per això li sembla normal que «Jérôme et son ami Bonose se sont rendus de Rome, une fois leurs études terminés, à Trèves, capitale impériale, pour y faire une carrière administrative telle que celle de nos deux *agentes in rebus*». És cert que l'encàrrec laboral dels *agentes in rebus* és difícil de concretar, atès que tant podien desenvolupar tasques de missatgeria curial com de guardaespalles de la cort imperial. Els *agentes in rebus* eren, d'altra banda, els successors immediats de la xarxa de *frumentarii* ideada per Adrià i que fins a Dioclecià desenvoluparia tasques d'espionatge a les províncies. Missatgeria, protecció de l'emperador i espionatge, per tant, eren tasques que conflüen i es barrejaven al voltant dels *agentes in rebus*. Tot plegat, sembla molt més proper a un perfil policial que no pas administratiu. I costaria de creure que Jeroni i Bonosi, finalitzats els seus estudis de retòrica i filosofia a Roma, s'haguessin traslladat a Trèveris per desenvolupar-hi una *carrera* com aquesta. Hi ha, encara, un altre element textual, en la figura dels *agentes in rebus*, que des del nostre punt de vista ajuda molt millor a explicar quin paper juguen els dos oficials en el relat de Ponticià. D'acord amb el que acabem de comentar, la figura dels *frumentarii* no havia gaudit precisament de popularitat en els segles II-IV. Aquesta animadversió popular (fruit de la naturalesa mateixa de la tasca que desenvolupaven, però també de la facilitat amb què es lliuraven a la corrupció) es va veure notablement disminuïda amb la introducció dels *agentes in rebus*. Això no obstant, la tasca d'aquests últims, com qualsevol altra que

impliqui fer de mitjancer i controlador entre el poble i el govern, no era exempta de perills. En dona testimoniatge el mateix relat de Ponticià, que posa en boca d'un dels dos oficials la frase: «Et ibi quid non fragile plenumque periculis? Et per quot pericula pervenitur ad grandius periculum? Et quando istuc erit?».¹²⁵ En aquest sentit, des del nostre punt de vista és més fàcil pensar que Agustí ha utilitzat el recurs dels *agentes in rebus* de manera similar a com, en l'evangeli, s'utilitza la figura del publicà Zaqueu.¹²⁶ Com els publicans, els *agentes in rebus* havien de ser vistos per la població com a enemics, que representaven a cara velada el control del govern sobre la població. I en l'interior del relat de Ponticià, resulta molt més efectiu que siguin dos *indocti* encarregats de fer la feina bruta al govern, els qui es converteixin tot d'una, que no pas que fossin dues persones amb estudis superiors com ho eren Jeroni i Bonosi. D'aquesta manera, tot just acabat d'escoltar el relat, Agustí pot exclamar-se davant d'Alipi: «Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi volutamur in carne et sanguine!». Des d'un punt de vista retòric, aquesta mena d'oposició, si s'hagués hagut d'operar entre Agustí/Alipi i Jeroni/Bonosi, no hauria funcionat gens bé. És cert que el pensament de Jeroni no assoliria mai la volada especulativa i creativa del d'Agustí. Però també és cert que la distància que separava els dos doctors no era en cap cas tan gran com per titllar el primer d'*indoctus*.

Però allò que en el seu moment va convertir aquest llibre de Courcelle en font de polèmica, com hem vist, va ser la lectura espiritual, o metafísica, de les veus del *tolle, lege*, i la negació de la presència real de la figuera, que no seria sinó un símbol de l'ombra del pecat sota el qual Agustí s'ajaça. No podem estar més d'acord (com mirarem de mostrar de manera àmplia en la tercera part d'aquest treball) amb Courcelle, i és justament d'aquest acord que neix el nostre sentit de pertinença —o la voluntat,

¹²⁵ *Confessions* VIII, 7, 15.

¹²⁶ Lc 19, 1-10.

com a mínim, de pertànyer-hi— a una escola d'interpretació que no sap destriar la filosofia de la filologia i que, arrencant justament de Pierre Courcelle, troba en Pierre Hadot i Michel Onfray una noble escola filosòfica. Ara bé, aquest mateix acord de base amb Courcelle és el que ens empeny, alhora, a la dissensió més profunda. Efectivament, des del nostre punt de vista, és difícil d'entendre que Courcelle separi amb tanta netedat els elements que són susceptibles de ser tractats al·legòricament d'aquells que no ho són. Sorpren, sobretot, que l'anàlisi textual de Courcelle el porti a concloure que tot el fragment del jardí de Milà no és sinó un *doublet* del relat de la conversió a Trèveris fet per Ponticià, però en canvi no estigui disposat a qüestionar la historicitat de la major part del relat d'Agustí. Què caldria entendre, aleshores? Que l'episodi del jardí de Milà va esdevenir-se tal com Agustí el relata i, casualment, immediatament després d'haver escoltat un episodi equivalent? Si efectivament els dos relats són equivalents, no seria més lògic pensar que l'episodi del jardí de Milà és una recreació literària a imitació del relat de Ponticià? I, fet i fet, ¿quin motiu tenim per creure que, ni tan sols el relat de Ponticià —el mateix personatge de Ponticià, fins i tot—, correspon efectivament a uns fets que es van esdevenir un dia de la primera quinzena d'agost de l'any 386? Pierre Courcelle enceta la via de l'anàlisi al·legòrica del relat d'Agustí, però només l'enceta. Des del nostre punt de vista, la narració d'Agustí dóna prou evidències textuais per permetre'ns assajar una lectura radicalment al·legòrica del fragment, que és el que procurarem fer en la tercera part d'aquest treball.

Ja hem avançat, al final de la nostra síntesi de la interpretació de Courcelle, que trobàvem parcialment encertat posar en relació les veus del *tolle, lege* amb l'exigència de continència, que per a Agustí es convertirà en un veritable ideal antropològic. Ara bé, la negativa de Courcelle de considerar l'episodi del jardí de Milà des d'una òptica exclusivament literària, el condueix a atorgar una importància realista, existencial, a allò

que no és sinó un recurs estilístic de caràcter prosopopeic, la personificació d'un ideal, el de la continència, que fa sentir a Agustí —mitjançant la veu dels seus *pueri et puellae*, primer, i d'un *puer an puella*, més tard— la necessitat d'abraçar un cristianisme fonamentat en el rebuig de la luxúria. La centralitat que Courcelle confereix a aquesta personificació de la continència li fa perdre de vista, creiem, la veritable centralitat del relat, que també rau, és cert, en la continència, però no en una continència abstracta o mística, sinó en aquella que deriva directament de la lectura de Pau i que, per tant, fa seva tota l'antropologia paulina. Més amunt,¹²⁷ ja ens hem referit de manera prou extensa a les possibilitats que, des del nostre punt de vista, ofereix una lectura de Pau no tant en clau moral —menys encara, moralista— i sí, en canvi, en clau antropològica. Courcelle l'encerta plenament donant a la continència la clau de volta del relat. Però, per tal que prengui sentit ple, aquesta continència cal fer-la arrelar en una concepció antropològica concreta. I Agustí mateix ens indica amb tota claredat que aquesta antropologia és la paulina.

En definitiva, no pot deixar de causar-nos certa perplexitat que un text com el de Courcelle, que va néixer envoltat de polèmica justament per haver gosat qüestionar la historicitat d'algun dels elements de les *Confessions*, es mostri, alhora no només crèdul amb la veracitat històrica del text d'Agustí sinó que s'hi aferri també per extreure conclusions que no són gens implícites en el text (com la vinculació entre els *agentes in rebus* de Ponticià i Jeroni i Bonosi) i que, de fet, no cerquen sinó reforçar la versemblança històrica de les *Confessions*.

¹²⁷ Vegeu el capítol 5.2 de la primera part d'aquest treball.

11. EL DEBAT FULBERT CAYRÉ-PIERRE COURCELLE

11.1. Rèplica i contrarèplica assumpcionista

La primera resposta a les *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* no es va fer esperar. Pocs mesos després d'aparèixer el llibre, el teòleg agustinia Fulbert Cayré (1884-1971), director de la revista assumpcionista *L'Année Théologique*, publicava en aquesta revista l'article «La conversion de saint Augustin. Le *tolle, lege* des *Confessions*».¹²⁸ Cayré va permetre a Courcelle de llegir el manuscrit de l'article i, d'aquesta manera, en el mateix número de *L'Année Théologique* s'hi publicaren, de forma consecutiva, l'article de Cayré, el de Courcelle, titulat «Note sur le *tolle, lege*»,¹²⁹ i una segona rèplica de l'agustinia, sota el títol «Pour le réalisme de “tolle, lege”. Essai de conciliation».¹³⁰ L'article de Fulbert Cayré és important i representatiu sobretot en la mesura que posa de manifest, de manera immediata a la publicació del llibre de Courcelle, la posició teològica davant dels *excessos* interpretatius de la filosofia, posició que anirem trobant de manera reiterada al llarg de les diverses crítiques que l'obra de Courcelle suscitarà durant tota la dècada dels anys cinquanta i seixanta.

D'entrada, cal dir que el debat entre Cayré i Courcelle ve marcat per una dissensió bàsica d'ordre metodològic. Cayré esgrimeix arguments teològics, mentre Courcelle opera amb recursos d'història textual i hermenèutica. L'acord, naturalment, és impossible. Mentre Cayré articula la seva crítica a partir de nocions com *gràcia* o *do sobrenatural*, Courcelle ho fa en termes paleogràfics i de text-context. La preocupació principal de Cayré és preservar, d'una banda, la indiscutibilitat de la realitat històrica de

¹²⁸ Fulbert Cayré. «La conversion de saint Augustin. Le *tolle, lege* des *Confessions*». *L'Année Théologique* 12 (1951), p. 144-252.

¹²⁹ Pierre Courcelle. «Note sur le *tolle, lege*». *L'Année Théologique* 12 (1951), p. 253-260.

¹³⁰ Fulbert Cayré. «Pour le réalisme de *tolle, lege*». *L'Année Théologique* 12 (1951), p. 261-271.

l'episodi del jardí de Milà, i de l'altra, el seu caràcter netament moral: «La réalité du fait est indiscutable et, semble-t-il, indiscutée. Personne, jusqu'ici, n'a nié de façon sérieuse que saint Augustin n'ait été réellement changé dans ses dispositions morales et ne soit devenu un homme nouveau sur le plan spirituel».¹³¹ La lectura de l'article de Cayré permet intuir que una de les principals preocupacions del seu autor és que, seguint la clau interpretativa de Courcelle, no només el llibre VIII de les *Confessions* sinó el conjunt d'aquesta obra pugui convertir-se en objecte d'una interpretació literària i no literal: «Je me demande où va nous conduire l'hypothèse en question. Où s'arrêtera-t-on en ce domaine?» i aquest temor el condueix a l'exigència de «contrôler les raisons que l'on invoque pour recourir à ce procédé».¹³² En realitat, el text s'acaba amb una autèntica petició de rectificació dirigida a Courcelle: «On a le droit d'attendre de lui [P. Courcelle] une parfaite mise au point de sa thèse, sans aucune diminution des éléments surnaturels qui sont l'âme des *Confessions*».¹³³ Però en què consisteix, segons Cayré, el *perill* de la literaturització de les *Confessions*? L'agustinia posa en joc l'oposició entre les nocions de *decisió* i *gràcia*. La lectura de Courcelle podria fer pensar que la conversió d'Agustí és fruit del seu llarg debat interior, que precedeix l'audició —real o imaginada, física o mística— del *tolle, lege*. És a dir, que es tracta d'una *decisió* personal que podria deixar de banda l'acció de Déu, la *gràcia*.

Com hem dit, tot seguit de l'article de Cayré, podem llegir la resposta de Courcelle. Aquest darrer procura minimitzar el caràcter antirealista del seu propi article, afirmant que «je n'ai nullement suspecté la sincérité d'Augustin (...) je ne vois une *part* de fiction que dans l'*expression*».¹³⁴ Però al marge d'aquesta relativització, que sembla més encaminada a esquivar la polèmica que no pas a disminuir la seva convicció antirealista,

¹³¹ Fulbert Cayré. *Op. cit.* p. 145.

¹³² Fulbert Cayré. *Op. cit.* p. 244-245.

¹³³ Fulbert Cayré. *Op. cit.* p. 252.

¹³⁴ Pierre Courcelle. «Note sur le *tolle, lege*». *L'Année Théologique* 12 (1951), p. 254.

Courcelle fa, en aquest text, una aportació important i que no trobàvem a les *Recherches*. L'erudit francès afirma: «Si l'on veut savoir comment, derrière le voile de l'expression, je conçois la scène du jardin, je dirais qu'il n'y a eu aucun événement matériel». Segons Courcelle, doncs, Alipi no hauria sentit res del que Agustí va sentir al jardí de Milà, tot i trobar-se a pocs metres d'ell, perquè la veu del *tolle, lege* (no cal dir, igualment, l'exhortació immediatament anterior de Continència) seria una veu interior. De manera més concreta, Courcelle resumeix en tres temps el desenvolupament d'aquest procés interior:

- 1) conflicte interior portat al paroxisme, expressat en la controvèrsia entre les Vanitats i Continència;
- 2) presa de consciència del seu pecat i de la seva impotència per superar-lo tot sol, expressada en l'escena que transcorre sota la figuera;
- 3) presa de consciència aguda, després del relat de Ponticià, de la perfecció que exigeix Pau en el fragment llegit a l'atzar.

Courcelle conclou aquesta rèplica a Fulbert Cayré assumint que el filòsof no pot anar més enllà, en la seva interpretació, del que li permeten les proves històriques i filològiques, i traspasa als teòlegs la tasca de discernir fins a quin punt la veu del *tolle, lege* correspon a una il·luminació d'ordre intel·lectual o bé a una experiència mística.

Fulbert Cayré no se sabrà estar d'introduir, encara dins el mateix número de *L'Année théologique*, la seva contrarèplica a la resposta de Courcelle, sota el títol «Pour le réalisme de *tolle, lege*.¹³⁵ Essai de conciliation». Cayré comença establint el caràcter «surnaturel, d'ordre supérieur, mystique» que representa l'episodi de la conversió al

¹³⁵ Fulbert Cayré. «Pour le réalisme de *tolle, lege*. Essai de conciliation». *L'Année Théologique* 12 (1951), p. 261-272.

jardí de Milà, i introdueix una distinció àmpliament raonada entre *miraculós* i *sobrenatural*. Dedicarem en el següent apartat l'espai necessari per analitzar aquesta distinció que, seguint allò que ja hem establert a 8.1, no sembla que se segueixi precisament de la doctrina agustiniana sobre els miracles. Segons Cayré, Courcelle s'equivoca cercant en el context immediat del text de la conversió les causes de la reacció d'Agustí, és a dir cercant en l'àmbit del *sobrenatural comú*, allò que cal explicar recorrent al *sobrenatural superior*. Cayré no veu motius textuais per considerar que el relat de la conversió d'Agustí estigui mancat de veritat històrica, i posa l'accent en l'aspecte doctrinal, que Courcelle deixaria de banda i que apunta directament a la qüestió de la gràcia. Tot el llibre de les *Confessions* (el relat d'una infantesa i una joventut marcades pel pecat i la desorientació degut a la incapacitat per abraçar de manera incondicional la fe cristiana) trobaria, segons Cayré, la seva culminació en aquests pocs capítols del llibre VIII, que es converteixen, doncs, en una mena d'apoteosi de la gràcia.

Quant al punt de vista metodològic, Cayré es mostra respectuós davant l'erudició de Courcelle, però insisteix en el fet que la cerca de paral·lels textuais, l'intent d'explicar les veus del *tolle, lege* recorrent a la noció del *sortilegium*, la interpretació simbolista d'elements com la figuera sota la qual s'ajeu Agustí, etc. confereixen al text de Courcelle alhora la seva riquesa i el seu límit, atès que les similituds massa llunyanes que Courcelle detecta entre el text d'Agustí i el que serien els seus referents immediats no constitueixen, als ulls de Cayré, proves de la veritable intenció d'Agustí. Malgrat les crítiques a Courcelle, però, Fulbert Cayré conclou el seu article amb un intent d'aproximar posicions basat en el que més amunt hem considerat l'aportació més rellevant de la rèplica de Courcelle: el caràcter interior del procés descrit per Agustí. Segons Cayré, aquest procés interior ens ha de portar a pensar en el *tolle, lege* «comme

un appel sensible intérieur (...) dû uniquement à l'action divine, et dépassant, de ce fait, les seules forces humaines courantes de nos actes même chrétiens». I conclou —de manera força sorprenent— que «chacun sait que de tels modes sensibles intérieurs d'action divine existent».

11.2. Anàlisi crítica del debat Cayré-Courcelle

D'entrada, tal com ja apuntàvem en l'apartat anterior, cal fer notar que l'entesa entre dos punts de vista com el de Courcelle i Cayré és pràcticament impossible, atesa la distància metodològica que els separa. Tots dos autors estudien el mateix text, però ho fan des de perspectives tan diverses que, naturalment, acaben extraient-ne conclusions diferents i, fins i tot, contradictòries. D'altra banda, Cayré no fa gaires esforços per ocultar la seva voluntat de contenir, controlar, la interpretació d'una obra que, lliurada de ple a mans de filòlegs i filòsofs, podria acabar dient coses molt diferents del que el discurs teològic tradicionalment ha defensat, és a dir, podria desembocar en una interpretació literària i no literal. Això no obstant, és obvi que entre l'enfocament de Pierre Courcelle i el de Fulbert Cayré hi ha una diferència no només d'orientació metodològica sinó sobretot de qualitat científica. El primer utilitza el text per extreure conclusions que poden ser més o menys encertades però que es volen coherents amb la lletra d'Agustí i rigoroses des del punt de vista filològic i històric. En aquest sentit, posar en relació la figuera de les *Confessions* amb la figuera de l'evangeli de Joan, sota la qual Natanael s'està moments abans de reconèixer Jesús com el messies, és un acte interpretatiu que sorgeix del text mateix i que es reforça, a més, amb el context textual agustinianà (totes les referències exegetiques d'Agustí on el d'Hipona interpreta al·legòricament la figuera de Natanael com l'arbre que projecta l'ombra mortal dels

pecats humans). És a dir, Courcelle defensa una hipòtesi textual i ho fa amb el text a la mà i amb les proves circumdants, també textuales, que l'ajuden a verificar la hipòtesi. Com qualsevol altra hipòtesi científica, és clar, és més fàcil de falsar que no pas de verificar de manera incontestable. No és això tampoc el que es demana ni a Courcelle ni a cap altre estudiós humanístic; és suficient exposar de manera rigorosa les raons que segons ell avalen la seva hipòtesi. El grau de persuasió que aconsegueixi exercir, naturalment, ja no depèn d'ell sinó de la recepció que en faci el lector. En canvi, Fulbert Cayré defensa igualment una hipòtesi però la defensa no pas amb proves textuales, sinó apel·lant a la concepció doctrinal d'Agustí, la qual cosa aboca necessàriament a una certa circularitat (és ben fàcil decidir el sentit d'un text recorrent a un sentit establert prèviament). Cayré no està disposat a renunciar a la importància que segons ell tenen els elements sobrenaturals en les *Confessions* i que n'arribarien a constituir el nucli. Però és clar: introduir una clau de lectura prèvia a la lectura condiciona ja d'entrada el sentit final del text. Courcelle no sembla que vulgui, *a parte ante*, demostrar el caràcter simbòlic d'alguns dels elements dels text, sinó que el text, més aviat, el porta a concloure que aquests elements han de ser simbòlics. En la lectura de Cayré, en canvi, s'opera en sentit contrari, condicionant la conclusió a les premisses doctrinals prèviament establertes. Així, l'oblit de la gràcia —a favor de la noció *decisió*— que Cayré retreu a Courcelle es pot dir que atempta clarament contra el text en la seva literalitat, ja que va més enllà d'allò que el propi Agustí interpreta. Efectivament, la narració que Agustí ens ha deixat relata una lluita interna entre les vanitats i la personificació de la continència i com aquesta lluita interna és resolta, finalment, gràcies a l'audició d'una veu que, *interpretans divinitus mihi iuberi*, condueix Agustí a l'obertura del còdex de l'Apòstol i a la descoberta del fragment de la carta de Pau als romans. La interpretació a favor de la gràcia gairebé deixaria al marge el component de

llibertat individual, de decisió per part d'Agustí, indispensable perquè el passatge tingui sentit i versemblança. I, en darrer terme, si Cayré vol confiar totalment a la gràcia la clau de volta interpretativa del fragment, haurà d'acabar considerant —més i tot que no ho fa Courcelle— que tot el relat d'Agustí és pura ficció, ja que els fets tal com són presentats per l'autor no ens parlen per res d'una experiència de la gràcia (i bé ho podria haver fet explícit, Agustí) i, en canvi, ens relaten algú plenament immers en una crisi en el seu sentit etimològic, en un moment de decisió radical. Per això l'opció de substituir *decisió per gràcia*, com proposa Cayré, no sembla precisament escaient.

Però hi ha més que això. Utilitzar la gràcia com a clau d'interpretació de cap fragment de les *Confessions* d'Agustí no sembla una bona estratègia de lectura a la llum del que el mateix text de les *Confessions* ens mostra i de l'evolució del pensament d'Agustí en relació a la doctrina de la gràcia. Tot seguit procurarem mostrar com la interpretació de Cayré utilitza la doctrina de la gràcia d'Agustí de manera intempestiva, és a dir extemporània, sense tenir present l'estat d'elaboració d'aquesta doctrina en el moment de la redacció de les *Confessions*. Efectivament, com sabem, bona part de l'obra d'Agustí neix de circumstàncies sovint ben poc neutres, és a dir, fruit de les discrepàncies amb altres concepcions del cristianisme, que obligaven el bisbe d'Hipona a definir amb precisió el punt de vista que calia adoptar en cada cas i, sobretot, el que calia rebutjar. La qüestió de la gràcia no s'escapa d'aquesta norma. És cert que Agustí no desenvolupa en el buit la qüestió de la gràcia (*gratia*). Parteix de diversos textos de l'Antic Testament, especialment Pau (sobretot la *Carta als romans*) però és una idea que trobem també en les cartes de Jaume i de Pere. Igualment, és veritat que la noció de la χάρις en el Nou Testament, la trobem tot just presentada de manera vaga i serà precisament Agustí qui la desenvoluparà de manera definitiva. ¿Quan tindrà lloc, però, aquest desenvolupament? La qüestió de la gràcia ocuparà de manera especial l'atenció

del bisbe d'Hipona arran del seu enfrontament amb el bisbe Pelagi¹³⁶ i aquest enfrontament tindrà lloc no pas abans de la dècada del 410. Aquest mateix any, Pelagi, envoltat per una aura d'eremita i home sant, es desplaça al nord d'Àfrica i coincideix amb Agustí a Cartago. De la trobada entre els dos homes aquest any 410 no ens n'han pervingut sinó testimonis de cordialitat, tot el contrari de l'animadversió mútua que, a partir de 412 es professaran l'un a l'altre, i que tindrà com a resultat la redacció de quatre obres¹³⁷ per part d'Agustí atacant el pelagianisme i la convocatòria de diversos sínodes episcopals fins aconseguir, l'any 418, que Roma condemnés definitivament les tesis de Pelagi. És, per tant, en aquesta època, ben entrada la dècada del 410, que Agustí desenvolupa les seves tesis sobre la gràcia, com una resposta al pensament de Pelagi sobre el lliure arbitri. La qüestió de la llibertat és, doncs, la que desencadena la necessitat de plantejar seriosament el problema de la gràcia. Així, allò que en primer terme es concreta com una discussió entre Pelagi i Agustí sobre el paper que ha de jugar la llibertat en la vida del cristià, acabarà forçant l'aparició en escena, per part d'Agustí, del do de la gràcia: el moderador entre el lliure i el serf albir, en Agustí, és la gràcia. Tot aquest debat, repetim, tindrà lloc a partir del 412 però encara no el trobem plantejat en cap obra prèvia a l'any 400, com és el cas de les *Confessions* (397-400). Fulbert Cayré, doncs, quan defensa que el llibre VIII de les *Confessions* «raconte la conversion et le triomphe de la grâce» no sembla basar-se precisament en allò que el text ens diu sinó en allò que —a la llum de doctrines d'Agustí elaborades amb posterioritat— el text ens podria dir. Un buidatge exhaustiu de les aparicions del terme *gratia* en les *Confessions* ens pot acabar de convèncer de la improcedència de voler interpretar aquest llibre

¹³⁶ Pelagi (350-420). Religiós ascètic nascut a la Bretanya Romana, fundador de la doctrina anomenada *pelagianisme*, fortament combatuda per Agustí i condemnada finalment per l'Església. Defensava la llibertat individual i la possibilitat d'atènyer la salvació mitjançant el propi esforç, deixant al marge, per tant, les nocions de *gràcia* i *peccat original*, claus en la teologia.

¹³⁷ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum ad Marcellium libri tres* (412), *De spiritu et littera liber unus* (412), *Definitiones Caelestii* (414), i *De natura et gratia contra Pelagium, ad Timasium et Iacobum liber unus* (415).

utilitzant una clau de lectura que és cert que podria ser rellevant en alguna obra molt posterior d'Agustí però no pas aquí, encara.

Podem classificar les diverses aparicions del terme *gratia* (o qualsevol dels seus parents per declinació o per derivació) en cinc grups. Cap d'ells, però, no correspona a l'accepció de *gràcia* que Agustí desplegarà ben explícitament a partir del seu tractat *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvolorum ad Marcellium libri III* (412).

1) Aparicions de *gratia* (*gratias*) com a expressió de gratitud:

Sed tamen, Domine, tibi excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis, *Deo nostro gratias*, etiamsi me puerum tantum esse voluisses. [...] **Gratias** tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, Deus meus, **gratias** tibi de donis tuis (*Conf. I, 20, 31*)

Quid retribuam Domino, quod recolit haec memoria mea et anima mea non metuit inde? Diligam te, Domine, et **gratias** agam et confitear nomini tuo, quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. (*Conf. II, 7, 15*).

Et multa vera de creatura dicunt et veritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inveniunt, aut si inveniunt, cognoscentes *Deum non sicut Deum* honorant aut **gratias** agunt et evanescunt *in cogitationibus suis* et dicunt *se esse sapientes*. (*Conf. V, 3, 5*).

Qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est, si cognoscens te sicut te glorificet et **gratias** agat et non evanescat in cogitationibus suis. (Conf. V, 4, 7).

*Discite a me, quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris, etsi cognoscunt Deum, non sicut Deum glorificant aut **gratias** agunt, sed evanescunt in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum.* (Conf. VII, 9, 14)

Deus meus, recorder in **gratiarum** actione tibi et confitear misericordias tuas super me. (Conf. VIII, 1, 1).

Et est aliud genus impiorum, qui *cognoscentes Deum non sicut Deum glorificaverunt aut **gratias** egerunt.* (Conf. VIII, 1.2).

Accipe confessiones meas et **gratiarum** actiones, Deus meus, de rebus innumerabilibus etiam in silentio. [...] Cuius rei gratia et propter senectam ac mores optimos in domo christiana satis a dominis honorabatur. (Conf. IX, 8, 17)

Ego vero cogitans dona tua, *Deus invisibilis*, quae immittis in corda fidelium tuorum, et proveniunt inde fruges admirabiles, gaudebam et **gratias** tibi agebam. (Conf. IX, 11, 28).

Ego itaque, *laus mea* et *vita mea*, *Deus cordis mei*, sepositis paulisper bonis eius actibus, pro quibus *tibi* gaudens *gratias ago.* (Conf. IX, 13, 35).

Domine Deus meus, *ut a multis tibi gratiae agantur de nobis.* (*Conf. X, 4, 5*).

Et omnem creaturam tuam bonam esse *nihilque abiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur* [...] Didici haec, **gratias** tibi, laudes tibi, Deo meo, magistro meo, pulsatori aurium mearum, illustratori cordis mei; eripe ab omni temptatione. (*Conf. X, 31, 46*).

Scimus haec, **gratias** tibi, et scientia nostra scientiae tuae comparata ignorantia est. (*Conf. XI, 4, 6*)

Hoc novi, Deus meus, et **gratias** ago. (*Conf. XI, 7, 9*).

2) Aparicions de *gratia* com a locució prepositiva precedida de genitiu (amb valor final)

Et anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a Madauris, in qua vicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae **gratia** peregrinari, longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus praeparabantur animositate magis quam opibus patris, municipis Thagastensis admodum tenuis. (*Conf. II, 3, 5*).

Qui cum causas ab ea quaesisset maestitiae suae quotidianarumque lacrimarum docendi, ut assolet, non discendi **gratia**, atque illa respondisset perditionem meam se plangere, iussisse illum, quo segura esset, atque admonuisse, ut attenderet et videret, ubi esset illa, ibi esse et me. (*Conf. III, 11, 19*).

In qua sane experirer exemplo meo, quid distaret inter coniugalis placiti modum, quod foederatum esset generandi **gratia**, et pactum libidinosi amoris, ubi proles etiam contra votum nascitur, quamvis iam nata cogat se diligi. (*Conf.* IV, 2.2).

Et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli **gratia** quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur. (*Conf.* IV, 16, 28).

Praeteritum tempus longum verbi **gratia** vocamus ante centum annos, futurum itidem longum post centum annos. (*Conf.* XI, 15, 18).

Ego scire cupio vim naturamque temporis, quo metimur corporum motus et dicimus illum motum verbi **gratia** tempore duplo esse diuturniorem quam istum. (*Conf.* XI, 23, 30).

3) Aparicions de *gratia* amb valor d'ablatiu plural adverbial (*gratis*)

Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem **gratis** malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. (*Conf.* II, 4, 9).

Hoc est ab eversionibus, quibus proterve insectabantur ignotorum verecundiam, quam perturbarent **gratis** illudendo atque inde pascendo malivolas laetitias suas. (*Conf.* III, 3, 6).

Quos utique amicos **gratis** diligebam vicissimque ab eis me diligi **gratis** sentiebam.
(*Conf.* VI, 16, 26).

Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te **gratis** colerem fruique te vellem,
Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate
roboratam. (*Conf.* VIII, 5, 10).

Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te **gratis** colunt, quorum gaudium
tu ipse es. (*Conf.* X, 22, 32).

Non novi, Domine, non novi alia tam *casta eloquia*, quae sic mihi persuaderent
confessionem et lenirent cervicem meam iugo tuo et invitarent colere te **gratis**. (*Conf.*
XIII, 15, 17).

4) Aparicions de *gratia* equivalents a *favor*

Gratiae tuae deputo et misericordiae tuae, quod peccata mea tamquam glaciem solvisti.
Gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala. (*Conf.* II, 7, 15).

Nam illius morbi tu sanator, qui resistis *superbis*, *humilibus autem das gratiam*¹³⁸ (*Conf.*
IV, 3.5).

¹³⁸ 1Pe 5, 5; Jm 4, 6.

Et mentitus sum matri, et illi matri, et evasi, quia et hoc dimisisti mihi misericorditer servans me ab aquis maris plenum execrandis sordibus usque ad aquam **gratiae** tuae, qua me abluto sicarentur flumina maternorum oculorum. (*Conf.* V, 8, 15)

Ubi vero etiam comperi ad imaginem tuam hominem a te factum ab spiritualibus filiis tuis, quos de matre catholica per **gratiam** regenerasti, non sic intellegi, ut humani corporis forma determinatum crederent atque cogitarent. (*Conf.* VI, 3, 4)

Et primo uolens ostendere mihi, quam *resistas superbis, humilibus autem des gratiam*.¹³⁹ (*Conf.* VII, 9, 13).

Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione **gratiae** tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat (quid enim habet quod non accepit?) [...] *Quis eum liberabit de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum Dominum nostrum*.¹⁴⁰ (*Conf.* VII, 21, 27).

Et immisisti in mentem meam visumque est bonum *in conspectu meo* pergere ad Simplicianum, qui mihi bonus apparebat servus tuus et lucebat in eo **gratia** tua. (*Conf.* VIII, 1, 1).

Perrexi ergo ad Simplicianum, patrem in accipienda **gratia** tunc episcopi Ambrosii et quem vere ut patrem diligebat. [...] Habet enim magnam laudem **gratiae** tuae confitendam tibi. (*Conf.* VIII, 2, 3).

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Rm 7, 24-25.

Denique ut ventum est ad horam profitendae fidei, quae verbis certis conceptis retentisque memoriter de loco eminentiore in conspectu populi fidelis Romae reddi solet ab eis, qui accessuri sunt ad **gratiam** tuam, oblatum esse dicebat Victorino a presbyteris, ut secretius redderet, sicut nonnullis, qui verecundia trepidaturi videbantur, offerri mos erat; illum autem maluisse salutem suam in conspectu sanctae multitudinis profiteri. (*Conf.* VIII, 2, 5).

Miserum ergo me *quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, Dominum nostrum?*¹⁴¹ (*Conf.* VIII, 5, 12).

Et insinuavi per litteras antistiti tuo, viro sancto Ambrosio, pristinos errores meos et praesens votum meum, ut moneret, quid mihi potissimum de libris tuis legendum esset, quo percipiendae tantae **gratiae** paratior aptiorque fierem. (*Conf.* IX, 5, 13)

Sociavimus eum coevum nobis in **gratia** tua, educandum in disciplina tua: et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae. (*Conf.* IX, 6, 14).

Postremo nobis, Domine, omnibus, quia ex munere tuo sinis loqui servis tuis, qui ante dormitionem eius in te iam consociati vivebamus percepta **gratia** baptismi tui, ita curam gessit, quasi omnes genuisset, ita servivit, quasi ab omnibus genita fuisset. (*Conf.* IX, 9, 22).

Sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine **gratiae** tuae. (*Conf.* X, 3, 4).

¹⁴¹ *Ibid.*

Numquid non potens est manus tua, Deus omnipotens, sanare *omnes languores* animae meae atque abundantiore **gratia** tua lascivos motus etiam mei soporis exstinguere? (*Conf. X, 30, 42*).

Hinc fit vel maxime non amare te nec caste timere te, ideoque tu *superbis resistis, humilibus autem das gratiam*.¹⁴² (*Conf. X, 36, 59*).

Sed sibi placentes multum tibi displicent non tantum de non bonis quasi bonis, verum etiam de bonis tuis quasi suis, aut etiam sicut de tuis, sed tamquam ex meritis suis, aut etiam sicut ex tua **gratia**, non tamen socialiter gaudentes, sed aliis invidentes **eam**. (*Conf. X, 39, 64*).

Vide, Pater, aspice et vide et approba, et placeat in conspectu misericordiae tuae invenire me **gratiam** ante te, ut aperiantur pulsanti mihi interiora sermonum tuorum. (*Conf. XI, 2, 4*).

Ut et quod utcumque vivit et quod beate vivit, non deberet nisi **gratiae** tuae, conversa per commutationem meliorem ad id. (*Conf. XIII, 3, 4*).

Sed etiam spiritales tui in eodem firmamento positi atque distincti manifestata per orbem **gratia** tua *luceant super terram et dividant inter diem et noctem et significant tempora*. (*Conf. XIII, 18, 22*).

Ergo in Ecclesia tua, Deus noster, secundum **gratiam** tuam, quam dedisti ei non solum qui spiritualiter praesunt sed etiam hi qui spiritualiter subduntur eis qui praesunt

¹⁴² 1Pe 5, 5; Jm 4, 6

(*masculum enim et feminam* fecisti hominem hoc modo in **gratia** tua spiritali, ubi secundum sexum corporis *non est masculus et femina*, quia *nec Iudaeus neque Graecus neque servus neque liber*) spiritales ergo. [...] *Quid enim ei de his, qui foris sunt, iudicare* ignoranti, quis inde venturus sit in dulcedinem **gratiae** tuae et quis in perpetua impietatis amaritudine remansurus? (*Conf. XIII, 23, 33*).

5) Aparicions de *gratia* equivalents a *encant, encís*.

Deus, creator omnium
polique rector vestiens
diem decoro lumine,
noctem sopora **gratia**,
artus solutos ut quies
reddat laboris usui
mentesque fessas allevet
luctuque solvat anxios
(*Conf. IX, 12, 32*)

Vegem quines conclusions podem extreure del nostre buidatge. Queda clar, d'entrada, que dels cinc usos del terma *gratia* que hem referenciat, tan sols el 4) té un interès veritablement conceptual. La primera accepció, fins i tot si, tal com la utilitza Agustí, va indissociablement unida a Déu, només és en termes de reconeixement, d'agraïment, d'acció de *gràcies*. Així, tot i el sentit teològic que pugui adquirir l'expressió, no és utilitzada de manera diferent a qualsevol expressió d'agraïment que pogués tenir lloc

fora d'un context teològic (*gratias agere*). En la segona accepció, el terme *gratia* hi apareix pràcticament buidat de contingut semàntic, tan sols com a locució prepositiva, i fins i tot fossilitzada en les dues expressions *verbi/exempli gratia*, expressions que han arribat fins als nostres dies amb el mateix sentit que les utilitza Agustí. Les sis aparicions del terme *gratia* en ablatiu adverbial, *gratis*, ens situen, com en el cas anterior, en una expressió fossilitzada i d'ús encara actual en llengües romàniques com el català; no ens remetent, per tant, en cap cas a la doctrina de la gràcia d'Agustí. Donem a la cinquena accepció que hem recollit (*gratia* = encant) un valor anecdòtic, en què la mà mestra d'Ambròs s'insereix en una llarguíssima tradició poètica per donar forma a un himne litúrgic que s'ha mantingut viu en la pràctica eclesial durant gairebé disset segles, i centrem-nos en la quarta accepció, de la qual podem extreure conclusions importants sobre l'estat d'elaboració de la doctrina de la gràcia d'Agustí entorn a l'any 400. Una simple lectura dels fragments recollits en l'accepció quarta ens permet observar, d'entrada, els trets següents:

- 1) Aquesta accepció de *gratia* (i qualsevol altra, de fet) no apareix ni una sola vegada en els capítols 6-12 del llibre VIII de les *Confessions*, és a dir, en els capítols centrals de l'obra, en què té lloc tota la preparació i la culminació de la conversió en el jardí de Milà.
- 2) Tot i que hem considerat oportú recollir sota el mateix epígraf els diversos usos de *gratia* que apareixen a 4), no podem obviar una certa inconsistència semàntica, que ens porta a pensar que la noció de *gratia*, fortament travada com apareix en escrits posteriors d'Agustí, no és encara la que fa presència aquí. Concretament, podem distingir entre:

- a) El terme *gratia* és associat a *miserericordia* (*Gratiae tuae deputed et misericordiae tuae / Sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae / et placeat in conspectu misericordiae tuae invenire me gratiam ante te*).
- b) El terme *gratia* és utilitzat a partir d'una cita bíblica. En tres ocasions diferents al llarg de les *Confessions* trobem la cita «superbis resistis, humilibus autem das gratiam», que és extreta de la primera carta de Pere (1Pe, 5, 5) i de la carta de Jaume (Jm 4, 6). Tant Pere com Jaume, però, extreuen al seu torn aquesta frase d'un verset del llibre dels *Proverbis* (Pr 3, 34) segons l'antiga traducció hel·lenísita dels Setanta Savis (LXX): «Κύριος ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν». Aquest és el cas en què es fa més evident que no ens trobem davant d'una noció de gràcia teològicament elaborada per Agustí sinó d'un ús del terme que ens remet simplement al favor que Déu atorga als humils (*humilis / ταπεινοῖς*) i que la tradició cristiana poua en l'Antic Testament.
- c) El terme *gratia* és utilitzat com a cita paulina: «Quis eum liberabit de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum Dominum nostrum» (Rm 7, 24-25). Aquest ús paulí ens situa a mig camí de l'ús predominant del terme *gratia* en les *Confessions*, que ressenyem a continuació.
- d) El terme *gratia* és utilitzat en relació al baptisme («ad aquam gratiae tuae» / «gratia baptismi tui», etc.). L'associació entre gràcia i baptisme és tan assumida per Agustí que arriba a utilitzar l'expressió «coaevum nobis in gratia tua» per referir-se al seu fill Adeodat, que va batejar-se alhora que Agustí, accedint, per tant, de manera *coetània*, «in gratia tua».
- e) El terme *gratia* és utilitzat en contraposició a l'ús anterior, no com a gràcia *re-creativa* sinó com a gràcia *creativa* («manifestata per orbem gratia tua»). No és

estrany que sigui justament en el llibre XIII de les *Confessions* —on Agustí realitza un comentari al llibre del *Gènesi* — que aparegui aquest concepte de gràcia, no entesa com la gràcia de la salvació, sinó com la gràcia de la creació, i que Agustí distingirà de manera més explícita en obres posteriors.¹⁴³

- f) El terme *gratia* és utilitzat una sola vegada en termes que podrien fer-nos començar a pensar en la doctrina de la gràcia que trobarem en les obres posteriors d'Agustí. Al final del llibre VII, Agustí explica que la lectura de les cartes de Pau li va revelar les mateixes veritats contingudes en els llibres dels neoplatònics, però sota la influència de la gràcia: «Et coepi et inveni, quidquid illac verum legeram, hac cum commendatione gratiae tuae dici, ut qui videt non sic gloriatur, quasi non acceperit non solum id quod videt, sed etiam ut videat (quid enim habet quod non accepit?)». No sembla, però, que Agustí estigui pensant en una gràcia exterior, una mena d'influència divina sobre l'acció humana, sinó que sembla més aviat que allò que distingeixi els textos dels neoplatònics dels textos de Pau sigui justament l'absència de la gràcia en els primers i la presència en els segons. De no haver estat així, Agustí podia haver llegit igualment els textos dels neoplatònics *cum commendatione gratiae tuae*. Recordem que aquí no ens trobem en el registre indicat a d), on la *gratia* és la gràcia del baptisme; no, la lectura de les cartes de Pau per part d'Agustí i l'acció de la gràcia que segons Agustí aquesta lectura pogués comportar no van ser anterior només al baptisme d'Agustí sinó fins i tot a la seva conversió.

¹⁴³ En *De natura et de gratia* (415), Agustí distingirà aquella *gratia ergo Dei, non qua instituat, sed qua restituat* (*De natura et de gratia*, I, 53, 62). Que la distinció sigui efectuada en aquest ordre i no en l'invers («*gratia non qua restituat, sed qua instituat*») ens pot portar a pensar que el discurs d'Agustí sobre la gràcia s'estructura lògicament en dos moments: la creació és la primera manifestació de la gràcia divina; la redempció n'és la segona.

Per tant, de les sis accepcions detectades del terme *gratia* amb cert valor conceptual, tan sols d) i f) ens podrien posar en la pista del que Fulbert Cayré anomena «le triomphe de la grâce». Recordem, però, en primer lloc, que en cap de les seves accepcions el terme *gratia* no és esmentat en cap dels sis capítols (6-12) d'aquest llibre VIII que estem analitzant. Però fins i tot arraconant aquesta dada —no pas poc rellevant, d'altra banda— podem considerar que l'ús d) o f) justifiquen una lectura com la que fa Cayré? Queda clar que la conversió d'Agustí tal com queda explicada en les *Confessions* no és pas una conversió estricta al baptisme, tot i que evidentment una de les conseqüències que tindrà serà l'inici del catecumenat per part d'Agustí i el seu baptisme la primavera de l'any següent. Seria difícil de defensar una lectura que volgués veure en el baptisme un interès primordial del llibre VIII de les *Confessions*, ni que sigui tan sols perquè en tot el llibre el terme *baptismus* hi és esmentat una sola vegada, a l'inici, i en relació a Victori. No, la història que Agustí ens vol explicar en aquest llibre VIII (i, en darrer terme, en tota l'obra de les *Confessions*) és una història de conversió, no pas una mena d'*apoteosi del baptisme*. L'accepció que hem recollit sota la lletra f), en canvi, no es deixa excloure amb tanta facilitat. Agustí parla de *gratia* en aquest sentit justament quan ens explica l'experiència de la primera lectura de les cartes de Pau. I ja sabem que la lectura de Pau no és precisament irrellevant en el passatge de la conversió al jardí de Milà. Tal com hem indicat més amunt, però, el que es desprèn del text final del llibre VII és més aviat una gràcia imputable al text de Pau que no pas a circumstàncies exteriors al text (recordem que aquesta lectura té lloc abans del baptisme i de la conversió, i per tant aquí certament no val «le triomphe de la grâce»). Per tant, una lectura analògica de la lectura de Pau en el llibre VII i en el llibre VIII de les *Confessions*, ens autoritza a pensar que quan Agustí llegeix Pau al jardí de Milà, ell mateix interpreta que aquesta lectura té lloc, també, *cum commendatione gratiae tuae*.

Però fins i tot aquesta interpretació és poc fonamentada, amb el text al davant, i només la permetria l'extrapolació raonable d'elements propers referits a una lectura prèvia de les cartes de Pau. En cap cas, però, com hem procurat mostrar de manera exhaustiva, Agustí no ens autoritza a interpretar el passatge de la conversió al jardí de Milà com una experiència de gràcia o que la gràcia faci possible. En canvi, tal com llegeix Courcelle i critica Cayré, sí que és viable interpretar l'escena com una crisi de decisió, que troba el seu punt màxim en l'aparició de Continència, les llàgrimes sota la figuera i l'audició del *tolle, lege*. Una escena, si es vol, que només en el seu moment darrer, en la lectura del còdex de l'apòstol, es pot interpretar tenyida de la gràcia que Agustí, al final del llibre anterior, ha declarat que li havia comportat la lectura de Pau.

Hi ha encara la distinció que Fulbert Cayré estableix entre *miraculós* i *sobrenatural*. En una extensa nota,¹⁴⁴ l'agustiniana ens explica que «le *miracle* est un phénomène *sensible* accompli hors des causes physiques communes et ayant une valeur de signe d'ordre religieux, de sorte que Dieu seul puisse en être la cause». Mentre que «le vrai *surnaturel*, grâce ou vertu, touche directement la sanctification intérieure et est, par conséquent d'ordre *spirituel*, *suprasensible*». Naturalment, aquesta distinció és introduïda per Cayré amb la intenció de mostrar que el passatge de la conversió a Milà caldria entendre'l més com un fenomen sobrenatural que no pas miraculós. Cayré aprofita igualment la rèplica de Pierre Courcelle, que pretén explicar el conjunt del passatge i especialment l'audició de les veus *tolle, lege* com una experiència interior, per ratificar que el sentit d'aquesta experiència interior ha de ser sobrenatural i cal interpretar-lo com una acció de gràcia sobre la figura d'Agustí. Però, tal com hem intentat mostrar, és justament el fet de recórrer a l'explicació de la gràcia el que fa flaquejar l'anàlisi de Fulbert Cayré i, en aquest sentit, si calgués mantenir una

¹⁴⁴ Fulbert Cayré. «Pour le réalisme de *tolle, lege*. Essai de conciliation». *L'Année théologique* 12 (1951), p. 262.

explicació basada en alguna mena d'experiència extraordinària, semblaria més coherent recórrer a la noció de *miracle* (de *portentum*, tal com l'exposa Agustí a *De civitate Dei*, XXI, 8) per explicar la presència d'unes veus la procedència de les quals Agustí mateix no sap justificar ni identificar. Naturalment, nosaltres no defensarem ni una lectura que faci necessària la intervenció de la noció de *miracle* ni la de fet *sobrenatural* tal i com els entén Cayré. Totes dues nocions van encaminades a *salvar* una lectura literal del text, que eviti incórrer en una interpretació al·legòrica del text agustiniana, i la nostra convicció, tal com exposarem en la tercera part d'aquest treball, és que tal lectura literal no és possible i que la interpretació al·legòrica és viable sense fer cap mena de violència ni al text ni a la respectabilitat de l'autor. Finalment, de manera paradoxal, Cayré, que declara que «nous avons le devoir de croire ce qu'en déclare le témoin, quand il s'appelle Augustin», sembla força menys interessat a atendre el testimoni d'Agustí que Pierre Courcelle, la lectura —tímidament— simbòlica del qual té certament la virtut de no fer cap mena de violència ni filològica ni conceptual al text d'Agustí.

12. PIERRE COURCELLE. NOVES APORTACIONS

12.1. *L'infant i les sorts bíbliques*

Després de la publicació de les *Recherches* i de la polèmica alimentada per Fulbert Cayré a *L'Année Théologique*, Pierre Courcelle mateix nodrirà el debat amb noves aportacions, mitjançant quatre articles publicats de manera successiva entre 1951 i 1954 a la publicació del Collège de France *Revue de l'histoire des religions*,¹⁴⁵ la revista

¹⁴⁵ Pierre Courcelle. «L'oracle d'Apis et l'oracle du Jardin du Milan». *Revue de l'histoire des religions*, 139, 1951, p. 216-231.

alemanya (editada a Wiesbaden) *Hermes*,¹⁴⁶ la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*,¹⁴⁷ de la Facultat de Teologia Protestant d'Estrasburg i *Vigiliae Christianae*¹⁴⁸ (que actualment publica la britànica Brill Academic Publishers però que aleshores s'editava a Amsterdam). En tots quatre articles, la investigació de Pierre Courcelle avança en la mateixa direcció: l'ànalisi del passatge en què Agustí sent pronunciar la frase *tolle, lege* en relació als textos precedents (tant de la literatura cristiana com pagana), on apareixen elements similars en un context clarament oracular. La intenció de Courcelle és aportar noves proves a la interpretació al·legòrica del passatge, procurant mostrar que Agustí va utilitzar de manera deliberada els elements propis d'una situació de sorts¹⁴⁹ bíbliques per descriure l'audició de les veus *tolle, lege* que forçaria l'obertura del còdex paulí i desembocaria en la seva plena conversió. Probablement degut al fet que les conclusions de Courcelle prenen forma de manera sintètica en el quart article, «L'enfant et les *sorts bibliques*», i potser també, en bona part, al fet que de les quatre publicacions periòdiques on van aparèixer els articles,

¹⁴⁶ Pierre Courcelle. «Les voix dans les *Confessions* de saint Augustin». *Hermes*, 80 (1952), p. 31-46.

¹⁴⁷ Pierre Courcelle. «Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du *Tolle, lege*». *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 32 (1952), p. 171-200.

¹⁴⁸ Pierre Courcelle. «L'enfant et les *Sorts Bibliques*». *Vigiliae Christianae*, vol. 7, n. 1 (1953), p. 194-220.

¹⁴⁹ Se'ns planteja un problema lingüístic a l'hora de referir-nos en català a aquesta noció que Courcelle anomena *sorts bibliques* i escriu sovint entre cometes. El fet és que, tant en francès com en català, la paraula *sort* admet amb dificultat un ús en plural, a diferència de la llengua llatina, en què l'ús del plural (*sortes*) gairebé és més habitual que no pas el singular (*sors*). El motiu d'aquesta diferència entre l'original llatí i els derivats romànics rau en què les llengües derivades del llatí han tendit a convertir la noció *sort* en un terme abstracte, en un universal de nombre singular. En llatí, en canvi, una *sors* és cadascuna de les boles o tauletes que entren en joc en un sorteig i com que, per raons òbvies, aquestes boles o tauletes mai eren una de sola, el llatí tendeix a parlar sempre de les *sortes*, en plural i referint-se més a l'objecte concret que no pas al concepte abstracte de *sort*. Quan Courcelle es vol referir, per tant, a les *sortes biblicae*, es troba amb la paradoxa que el francès no acull amb simpatia la declinació plural del terme (*sorts bibliques*) i per això opta per escriure-ho —a vegades, no de manera sistemàtica— en cursiva. En català ens trobem amb el mateix problema i la darrera edició (2007) del *Diccionari de la llengua catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans només contempla usos abstractes i en nombre singular (encadenament de successos... bon o mal èxit... atzar al qual hom confia la seva decisió...). Tot i no ser normatiu, el *Diccionari de la llengua catalana* d'Enciclopèdia Catalana (1993) recull una accepció del terme *sort*, relacionat amb història de les religions, que coincidiria amb el sentit de la *sors* original llatina: «Cadascun dels objectes (pedres, daus, tauletes escrites, cartes, etc.) usats amb fins endevinatoris o oraculars». Aquí utilitzarem l'expressió *sorts bibliques* acollint-nos a aquesta accepció, sobreentenen que donem a l'expressió un sentit genèric, no restringint-nos de manera estricta als objectes que intervenen en una endevinació sinó més aviat a tot procés en què el text de la Bíblia sigui utilitzat de manera oracular. Utilitzarem, per tant, d'ara en endavant l'expressió sense fer ús de cursiva ni de cap altra marca tipogràfica.

Vigiliae Christianae era la que comptava amb un prestigi i difusió més notables, la qüestió és que les tres primeres van passar pràcticament desapercebudes als ulls de la crítica posterior (*habent sua fata libelli!*), mentre que la lectura i discussió del quart article va ser més àmplia. Per tal de no perdre, doncs, el fil d'aquest debat intertextual, nosaltres també ens centrarem en la descripció i anàlisi crítica d'aquest quart article de Pierre Courcelle.

En la mateixa línia de les seves *Recherches*, l'autor de «L'enfant et les *sorts bibliques*» es proposa posar elements suficients sobre la taula perquè ens puguem tornar a qüestionar on cal situar la línia que, en les *Confessions*, separa realitat i ficció. Courcelle comença constatant que entre els directoris de jocs infantils de l'edat antiga que ens han pervingut no n'apareix cap que impliqui l'ús de la fórmula *tolle, lege*. La versemblança realista del fragment, però, es veu compromesa, segons Courcelle, a més, pel fet que Alipi no hauria sentit res tot i trobar-se a pocs metres d'Agustí i que la veu sembla provenir de l'interior d'una casa veïna (*de domo vicina*), mentre que «un jeu bruyant d'enfants italiens se conçoit mieux en plein air qu'entre quatre murs».¹⁵⁰ Courcelle considera encara un argument contra una lectura realista el fet que Agustí interpreti de manera immediata que el subjecte directe dels verbs *tolle* i *lege* sigui *librum*, tenint en compte que Agustí mateix ens ha explicat que s'havia allunyat força de l'interior de la casa, on romania el còdex de l'apòstol, que apareix a l'inici del relat.¹⁵¹ És a dir, que l'associació immediata de l'audició de les veus i l'obertura el llibre és considerada poc realista per part de Courcelle. D'altra banda, Courcelle constata que, així com fa de mal situar la seqüència de les dues accions (audició de les veus – obertura del llibre) des d'una perspectiva realista, és en canvi molt més fàcil situar aquesta mateixa concatenació de fets en una tradició molt estesa en l'església antiga: «le tirage au sort

¹⁵⁰ Pierre Courcelle. «L'enfant et les *Sorts Bibliques*». *Vigiliae Christianae*, vol. 7, n. 1 (1953), p. 195.

¹⁵¹ *Conf.* VIII, 6, 14.

est souvent un moyen de faire apparaître la volonté de Dieu si l'on hésite sur une décision à prendre ou si l'on veut contrôler de manière objective la décision que l'on est porté à choisir par goût personnel». ¹⁵² A partir d'aquí, bona part de l'article de Courcelle consisteix en una enumeració d'exemples extrets de textos d'entre els segles IV i VIII en què apareixen, d'una banda, la figura del *puer* que treu (*tollere*) per atzar un text, un llibre, o un verset de la Bíblia i el llegeix (*legere*), i de l'altra, la situació d'endevinació per *apertio libri*, ja sigui literalment obrint una Bíblia a l'atzar per extreure'n un text a la sort o entrant en una església i interpretant el primer fragment escoltat com una ordre divina (essent el cas d'Antoni el més paradigmàtic). En tots els casos, Courcelle hi detecta la mateixa seqüència de fets present també en el passatge de les *Confessions*: pregària preparatòria per part de qui consulta les sorts; revelació oral per part d'un *puer*; verbs *tolle, lege* (tot i que en grec: λάβε, ἀνάγνωθι); percepció de la procedència divina de l'ordre (*divinitus*); còdex bíblic d'on s'extreu un fragment a l'atzar. A tot això, Courcelle hi afegeix l'observació *precieuse* del fet que en el moment immediatament anterior a l'obertura del llibre, Agustí fa explícit el paral·lelisme amb l'*apertio libri* d'Antoni ¹⁵³ (que, a més, ja havia fet aparició en la conversió dels dos agents imperials narrada per Ponticià ¹⁵⁴). D'aquesta manera, l'*apertio libri* d'Antoni a la *Vita Antonii* d'Atanasi, i la d'Agustí a les *Confessions* queden relligades per una mateixa lògica oracular, que justifica que Agustí atribueixi a l'audició de les seves veus la categoria d'ordre divina (*diuinitus*). Però aquest context endevinatori, segons Courcelle, ens ha de conduir finalment a reforçar la hipòtesi segons la qual ni la veu ni la *uicina domus* poden ser interpretades literalment. Retorna, per tant, la idea courcelliana que ja hem

¹⁵² *Op. cit.*, p 199.

¹⁵³ «Surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput invenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tanquam sibi diceretur quod legebatur: Vade, uende...». *Confessions*. VIII. 12. 29.

¹⁵⁴ *Conf.* VIII, 6, 15.

analitzat més amunt¹⁵⁵ del *tolle, lege* entès com a experiència interior, no com a esdeveniment físic (contribuiria poderosament a reforçar aquesta tesi el fet que Agustí mateix introdueix l'adverbi *quasi* per referir-se a l'emissor de la veu; no té dubtes sobre l'existència de la veu, però sí sobre el fet que sigui veritablement un nen o una nena qui els emet) i la concepció igualment de la *domus* —*vicina* o *divina*, tant se val— com un espai ideal, la *domus Dei*, on habita l'estol de continents que han aparegut tot just al capítol anterior.¹⁵⁶ Per tant, Courcelle continua defensant una lectura de la narració de la conversió al jardí de Milà que encara és només parcialment al·legòrica, però representa un pas endavant respecte la tesi que trobàvem a les *Recherches*. Es reforça la idea que, en el moment de la redacció de les *Confessions*, entre onze i tretze anys més tard dels fets ocorreguts a Milà, Agustí hauria utilitzat un model narratiu propi d'una tradició hagiogràfica que ja tenia precedents i que es desenvoluparia al llarg dels segles posteriors, i en què un *puer* és l'actor principal d'un procés de sorts bíbliques, que desemboquen en una *apertio libri* i la lectura del primer passatge trobat, al qual es dóna una interpretació adequada segons les circumstàncies que han motivat el procés (en aquest cas, clarament, una crisi que enfronta Agustí a una vida continent).

12.2. Anàlisi crítica de les sorts bíbliques de Pierre Courcelle

Pierre Courcelle, que és inqüestionablement una autoritat en l'anàlisi textual i intertextual, no sembla mostrar la mateixa perícia quan intenta extreure conclusions a partir de fets no escrits (o de fets escrits però que ens remetent a realitats no textuales). És en aquesta línia de conclusions precipitades o poc convincents que creiem que cal situar les dues afirmacions inicials de l'article «L'enfant et les *sorts bibliques*»: que tant el fet

¹⁵⁵ Vegeu el capítol 11.2 d'aquesta segona part del nostre treball.

¹⁵⁶ *Conf.* VIII, 11, 27.

de no tenir constància de cap joc d'època antiga en què hi intervingui l'expressió *tolle, lege*, com la inversemblança de pensar que el *puer an puella* estiguessin jugant dins i no fora de la casa, ens hagin de portar a pensar que cal fer una interpretació simbòlica del fragment. Tot i que disposem de catàlegs de jocs infantils antics,¹⁵⁷ aquests han de ser necessàriament limitats. El món del joc infantil està sotmès a canvis constants, capriciosos i imaginatius. Per més notícies que en tinguem, és impossible tenir-ne un coneixement exhaustiu i hem de suposar que els jocs que han arribat fins a nosaltres són els pocs que van trobar una acceptació generalitzada i que van perviure un temps suficientment llarg. Els infants veïns del jardí d'Agustí podien haver estat jugant perfectament a un joc acabat d'inventar i al qual potser no es tornaria a jugar mai més, i naturalment d'un joc com aquest no en quedaria constància en cap directori de jocs infantils en el món antic. Sorprèn igualment que Courcelle pretengui fer passar per seriosa l'objecció segons la qual «un jeu bruyant d'enfants italiens se conçoit mieux en plein air qu'entre quatre murs».¹⁵⁸ D'entrada, l'expressió *de domo vicina* és suficientment ambigua per permetre'ns pensar que el *puer an puella* estan jugant ja sigui al jardí de la casa del costat, com a l'interior, en una galeria, sota un cobert, etc. Però el que sobretot no ens diu Agustí és ni que el cant repetit del *tolle, lege* correspongués a «un jeu bruyant» ni que, suposant que efectivament es tractés d'un joc sorollós, perquè els nens italians no sabessin jugar si no és a jocs sorollosos —com sembla que insinua Courcelle—, no es pogués jugar dins de casa.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Vegis, sobretot: A. Ferrua. «Tavole lusorie scritte», dins *Epigraphica*, 8 (1946), p. 53-73, 10 (1948), p. 21-58 i, del mateix autor, «Tavole da giuoco», dins *Civiltà cattolica*, 98, 1 (1947), p. 134-142 i p. 495-503.

¹⁵⁸ *Op. cit.* p. 195.

¹⁵⁹ L'estudiós italià Franco Bolgiani, l'anàlisi del qual veurem en el capítol següent, no es pot estar de posar una objecció crítica i alhora no absent de certa comicitat, quan objecta a Pierre Courcelle: «Possiamo garantire al Courcelle che i bambini italiani giocano e gridano anche all'interno di una casa...». Franco Bolgiani. *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*. Torí: Giappichelli, 1956, p. 119, nota 171.

Més enllà d'aquestes objeccions, fins a cert punt secundàries (l'argument de Courcelle no reposa sobre la base d'aquestes petites aparents incongruències en l'ordre de la realitat històrica, sinó en la similitud entre els elements que intervenen en el passatge del jardí de Milà i els que ho fan en una fórmula endevinatòria de sorts bíbliques), hi ha altres observacions de Courcelle que efectivament enriqueixen de manera molt rigorosa el debat. Courcelle documenta de manera àmplia casos en què un *puer* treu a sorts un text bíblic, i estableix fins i tot les bases per interpretar que hi ha una constant que prové de la pràctica litúrgica a la sinagoga i que acaba desembocant en l'articulació dels diversos graus de l'ordenació sacramental cristiana, en què la lectura —sovint triada a l'atzar— d'un passatge bíblic és confiada a un *puer*. Això no obstant, cal entendre que *puer* a vegades significa literalment un nen, però sovint també és aplicat a un clergue menor, o a un diaca, és a dir als ministres que es troben en els graus inferiors al presbiterat dins la carrera eclesiàstica i als quals sovint es confia precisament la lectura bíblica. Fins i tot Jesús desenvolupa, a l'inici del seu ministeri, una funció d'aquest tipus, encara en un context naturalment jueu: l'evangeli de Lluç¹⁶⁰ ens explica que Jesús el dissabte tenia per costum anar a la sinagoga de Natzaret i allí li van donar el volum d'Isaïes i ell el va obrir —o desplegar— (ἀναπτύξας) i hi va trobar (εὑρεν) el text que llegiria tot seguit. Està clar que en el gest de confiar a algú de manera aleatòria la lectura d'un fragment bíblic hi ha la creença que serà un atzar providencial el que determinarà el text llegit. Més amunt¹⁶¹ ja hem insistit en la importància que en el món antic i medieval es donava a les *decisions* preses per *pueri*, tant si desembocaven en una lectura bíblica com si no. El que ens sembla veritablement central —més enllà de la fórmula de sorts bíbliques— és el fet que el món antic pressuposa precisament que quan

¹⁶⁰ [...] καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν, καὶ ἀνέστη ἀναγνῶναι. ἐδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου ἠσαΐου, καὶ ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὑρεν τὸν ὅπον οὗ ᾧν γεγραμμένον [...] (Lc 4, 17).

¹⁶¹ Vegi's capítol 8.2 de la primera part d'aquest treball.

un infant opina o pren una decisió no ho fa amb els mateixos instruments racionals que una persona adulta. Com que està desproveït de la maduresa intel·lectual per triar, cal suposar que, de fet, no és ell qui tria, sinó que *algú* tria a través seu. En molts casos, la literatura hagiogràfica exagera aquest paper jugat pels *pueri* i el farà relliscar cap a l'àmbit del meravellós, donant la paraula, per exemple, a un infant¹⁶² que no té encara l'ús de la parla. La diferència, en qualsevol cas, seria només de grau: el món antic es mostra especialment receptiu davant dels mots que surten de la boca d'un puer i els hi dóna amb molta facilitat el valor de pronòstic. Des del nostre punt de vista, que Agustí estigui reproduint o no (tot seguit procurarem mostrar que no és ben bé així) un esquema de sorts bíbliques és secundari davant del fet, veritablement important, d'introduir en el seu relat la veu d'un *puer an puella* com a factor desencadenant de la conversió. Potser, capficat com està per mostrar que el relat d'Agustí s'adiu amb exactitud a un procés de sorts bíbliques, Courcelle oblida posar èmfasi en el fet que és també un tret típic del món antic i medieval el desenvolupament de discursos que podríem anomenar del *kairós*, del moment oportú, i que desemboquen sempre en l'establiment de premonicions. En aquest sentit, els exemples que dóna Courcelle es limiten als segles IV-VIII però probablement aquesta tendència es referma i fins i tot s'incrementa en segles posteriors.¹⁶³ Tot i que, com bé indica Courcelle, els elements

¹⁶² No ens sembla sobrer recordar, aquí, per reforçar aquesta vinculació estretíssima que en el món antic té la (no) parla com a tret definitori del món infantil, que en sentit estricte *infans* significa «el que no parla» (*in-for*).

¹⁶³ Valgui, a tall d'exemple, i en la nostra pròpia tradició literària medieval, el triple cas de pronòstic, sempre entorn a esdeveniments litúrgics, que trobem al *Llibre dels fets*, de Jaume I. «E nostra mare sempre que nos som nats enuians a sancta Maria, e portaren nos en los braces, e deyen matines en la esglesia de nostra Dona: e tantost com nos meseren pel portal cantaren: *Te Deum laudamus*. E no sabien los clergues que nos deguessen entrar allí: mas, entram quant cantauen aquel cantich. E puy leuaren nos a sent Fermi e quant aquels quins portauen entraren per la esglesia de sent Fermi, cantauen: *Benedictus Dominus Deus Israel*. E quan nos tornaren a la casa de nostra mare, fo ella molt alegre daquestes prenostigues quens eren esdeuengudes. E feu fer XII candeles totes de I pes e duna granea, e feules encendre totes ensemps, e a cada una mes sengles noms dels apostols, e promes a nostre Senyor que aquela que pus duraria, que aquel nom auriem nos. E dura mes la de sent Jacme be III dits de traues que les altres. E per açò e per la gracia de Deu haurem nos nom en Jacme». (*Chronica o comentaris del gloriosíssim e invictíssim Rey en Jacme I*. Barcelona: Marian Aguiló y Fuster, 1873). En aquest petit text hi trobem dos casos consecutius d'endevinació litúrgica i un tercer de paralitúrgic, tots plegats ordenats de manera ascendent. Quan Jaume I entra a l'església acabat de néixer sona el *Te Deum laudamus*, que és un himne d'acció de gràcies per acompanyar esdeveniments no ordinaris. El càntic de Zacaries (Lc 1, 68-

propis de les sorts bíbliques els trobem també reproduïts en al passatge del jardí de Milà, cal reconèixer, això no obstant, que la funció que aquests elements desenvolupen en la narració d'Agustí és ben diferent. D'entrada, tota la insistència en la figura del *puer* lector per part de Courcelle sembla que pot acabar fins i tot fent perdre força a la tesi de les sorts bíbliques, ja que el *puer an puella* de les *Confessions* només incita a la lectura però no podem considerar-lo un *puer* lector en el marc precisament de la tradició que Courcelle consigna. Qui acaba obrint el llibre i llegint és Agustí i no pas el *puer*. D'altra banda, el paral·lelisme amb la conversió d'Antoni tal com ens és narrada en la *Vita Antonii* d'Atanasi sembla complir simplement en Agustí la funció de justificar la seva acció esperant obtenir uns resultats similars als d'Antoni; aquest últim es va convertir a la pobresa després d'entrar a l'església i escoltar un passatge de l'evangeli¹⁶⁴ que va considerar que li anava dirigit. Agustí, doncs, pensa en Antoni abans d'obrir el còdex de l'apòstol esperant trobar-hi, també ell, aquest missatge personalitzat que l'ha de convertir, no a la pobresa, sinó a la continència.¹⁶⁵ Agustí ha de recórrer a l'exemple d'Antoni justament per justificar el pas del *tolle, lege* a l'*apertio libri*. Però l'*apertio libri*, en si mateix, ja es pot interpretar com un acte de sorts bíbliques i si és defensable la noció de sorts bíbliques en el passatge d'Agustí sembla que ha de ser renunciant a incloure de manera massa forçada el *puer* (que no fa de lector) en el mateix procés. Més aviat, el *puer an puellae*, amb el seu cant repetit del *tolle, lege*, seria simplement el

75) sembla tenir igualment un clar valor premonitori: de la mateixa manera que Zacaries i Elisabet no podien tenir fills —perquè es trobaven en edat avançada— Maria de Montpeller i Pere II d'Aragó tampoc no en podien tenir —perquè no se suportaven l'un a l'altra— i en tots dos casos es va fer necessari l'ajut de la providència. D'altra banda, Zacaries entona el càntic just després de néixer Joan Baptista, de la mateixa manera que Jaume I entra a l'església acabat de néixer. Finalment, en lloc de posar-li el nom del pare o de l'avi, la mare de Jaume I confia a la *sort* l'elecció del nom del seu fill, encenent dotze ciris cadascun amb el nom d'un apòstol. Fixem-nos com el rei Jaume interpreta clarament tots aquets signes en clau d'auguris: com que totes les accions que s'esdevenen semblen confiades a l'atzar («no sabien los clergues que nos deguessen entrar alli»), la mare no dubta ni un moment a considerar que es tracta de *preostigues*. Finalment, l'elecció aleatòria del nom és igualment interpretada com voluntat divina: «per açò e per la gracia de Deu haurem nos nom en Jacme»).

¹⁶⁴ «Si vols ser perfecte, ven tot el que tens, dóna-ho als pobres i segueix-me». (Mt 19,21)

¹⁶⁵ «Lluny de festins i d'ebrietats, lluny d'alcoves i disbauxes, lluny de querelles i de gelosies, ans revestiu-vos del Senyor Jesucrist, i no feu cabal de la carn en les seves concupiscències». (Rm 13, 13-14).

detonant narratiu que posaria Agustí en el camí de l'*apertio libri*. El propi Courcelle havia defensat fins aquí¹⁶⁶ la tesi que el *puer* cal posar-lo en relació amb els infants continents que apareixen en el capítol anterior de les *Confessions* i, per tant, sembla que la sobreabundància d'interpretacions incompatibles entre elles, proposades per Courcelle mateix, pot acabar convertint-se en la seva principal font de controvèrsia.

Centrant-nos, però, només en la interpretació en clau de sorts bíbliques que Courcelle proposa en l'article que aquí estem analitzant, podem considerar, de manera més restringida del que defensa Courcelle, que l'acció d'Agustí, dirigint-se al llibre amb la intenció explícita de trobar-hi la resolució a la seva crisi interior, és efectivament una acció emparentada amb la tradició de les sorts bíbliques. Però Pierre Courcelle ha fet entrar en joc la noció de sorts bíbliques per poder justificar que la totalitat del passatge de Confessions VIII, 6-12 s'hi pot acollir i això constituïria una prova a favor d'una interpretació més àmpliament al·legòrica del que ell mateix havia defensat a les seves *Recherches*. Si, com ens sembla a nosaltres, la lectura del passatge sencer en termes de sorts bíbliques no és plenament viable, continua quedant oberta la qüestió de quina pot ser la clau de lectura que ens permeti fonamentar una lectura plenament al·legòrica.

13. JOHN J. O'MEARA

13.1. *Una nova resposta realista*

D'entre les nombroses respostes crítiques que les *Recherches* de Pierre Courcelle van desencadenar, la segona que es fa sentir, després de la de Fulbert Cayré, que ja hem vist,

¹⁶⁶ Tant a les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, com en l'article posterior «Source Chrétienne et Allusions Païennes de l'épisode du *Tolle, Lege*». *Revue d'histoire et philosophie religieuse*, 32 (1952), p. 171-200.

és la del professor de l'University College Dublin (UCD) John J. O'Meara.¹⁶⁷ L'any 1954, entre el 21 i el 24 de setembre, coincidint amb el 1600 aniversari del naixement d'Agustí, va tenir lloc a París un congrés internacional sobre el pensament d'Agustí, les actes del qual van ser publicades en tres volums entre 1954 i 1955 sota el títol *Augustinus Magister*.¹⁶⁸ Tot i que feia només quatre anys que Pierre Courcelle havia publicat les seves *Recherches*, curiosament només una de les comunicacions presentades al congrés tracta monogràficament la qüestió del *tolle, lege*. Es tracta de la contribució de John J. O'Meara, escrita en anglès i titulada «Arripui, aperui, et legi».¹⁶⁹ O'Meara es posiciona obertament contra les tesis de Courcelle a les *Recherches* i creu poder trobar, en altres textos d'Agustí diferents de les *Confessions*, proves a favor del realisme de l'episodi del jardí de Milà. O'Meara comença per analitzar les similituds entre el relat de la conversió que trobem a les *Confessions* i el que trobem a l'inici del segon llibre de *Contra Academicos*.¹⁷⁰ Naturalment, O'Meara no descobreix aquest segon relat de la conversió. Courcelle en les seves *Recherches* ja havia analitzat en paral·lel les possibles similituds entre els dos relats i, molt abans i tot de Courcelle, diversos dels autors que hem tractat en la primera part d'aquest treball, pensen en aquest

¹⁶⁷ John Joseph O'Meara (1915-2003) va exercir de professor de llatí a l'University College Dublin entre 1948 i 1984. Nascut a Eyrecourt, va ingressar a la Companyia de Jesús l'any 1933 i es va doctorar a Oxford el 1942. El 1945 va abandonar els jesuïtes i va començar a ensenyar al Departament de Clàssiques de l'University College Dublin. Va centrar el seu interès en l'obra d'Agustí d'Hipona i de Joan Escot Erígena. D'entre la seva bibliografia, destaca la biografia sobre la joventut d'Agustí, *The Young Augustine* (1954), i *Eriugena* (1988). Va mantenir postures polèmiques en el si de l'acadèmia irlandesa, criticant la política d'ensenyament de l'irlandès a les escoles i suprimint l'obligatorietat del coneixement de la llengua llatina per accedir a l'University College Dublin.

¹⁶⁸ *Augustinus magister: Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. París: Études augustiniennes, 1954-1955.

¹⁶⁹ John J. O'Meara. «Arripui, aperui, et legi». *Augustinus magister: Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. París: Études augustiniennes, 1954-1955, p. 59-65.

¹⁷⁰ «Cum ecce tibi libri quidam pleni, ut ait Celsinus, bonas res arabicas ubi exhalarunt in nos, ubi illi flammulae instillarunt pretiosissimi unguenti guttas paucissimas; incredibile, Romaniane, incredibile, et ultra quam de me fortasse et tu credis; quid amplius dicam? etiam mihi ipsi de meipso incredibile incendium concitarunt. Quis me tunc honor, quae hominum pompa, quae inanis fama cupiditas, quod denique huius mortalitatis vitae fomentum atque retinaculum commovebat? Prorsus totus in me cursim redibam. Respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata: verum autem ipsa ad se nescientem rapiebat. Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum Litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime». (*Contra Academicos*, II, 2).

fragment quan detecten desajustos entre les *Confessions* i els diàlegs de Cassiciacum (entre els quals hem de comptar-hi *Contra Academicos*). O'Meara, això no obstant, no tan sols no hi veu desajust, sinó que creu veure en la successió verbal d'aquest fragment la reproducció dels mateixos moviments que Agustí descriu a les *Confessions*.¹⁷¹ Segons O'Meara, és *indeniable* que les paraules «itaque titubans, properans, haesitans, arripio apostolum Paulum... perlegi totum intentissime atque cautissime» de *Contra academicos*, troben el seu eco en «itaque concitus redii... arripui (codicem apostoli), aperui, et legi in silentio capitulum», de les *Confessions*. És ben clar que les coincidències verbals són mínimes, però O'Meara afirma que les coses que descriuen són idèntiques.¹⁷² Del fragment de *Contra Academicos* citat, O'Meara es fixa, encara, en la frase «respexi tamen, confiteor, quasi de itinere in illam religionem, quae pueris nobis insita est, et medullitus implicata: verum autem ipsa ad se nescientem rapiebat» i la compara amb el cèlebre «et ecce audio uocem de uicina domo... quasi pueri an puellae nescio» de les *Confessions*. Aquí, el paral·lelisme entre «pueris... nescientem» i «pueri... nescio» li sembla revelador del fet que efectivament Agustí relata un fet verídic quan explica que va sentir la veu d'un nen (o una nena) que cridava *tolle, lege* i que, en el relat condensat de la conversió a *Contra Academicos*, aquest *puer* va aparèixer en la figura d'ell mateix infant. El segon text on O'Meara creu detectar un ressò de la vivència del jardí de Milà prové d'una altra de les obres sorgides en el recés d'Agustí a Cassiacum, *De beata uita*.¹⁷³ Aquí hi reapareixen, segons ell, les mateixes al·lusions a

¹⁷¹ «His words graphically reproduce the dramatic motions of getting up from the ground where he was lying, and seizing St. Paul's text from the table –motions which are particularly if not exclusively applicable to the garden scene». (John J. O'Meara. *Op. cit.* p. 60).

¹⁷² «The expressions are by no means close: but the items they describe are identical». (John J. O'Meara. *Op. cit.* p. 61).

¹⁷³ «Lectis autem Plotini paucissimis libris, cuius te esse studiosissimum accepi, conlataque cum eis, quantum potui, etiam illorum auctoritate, qui diuina mysteria tradiderunt, sic exarsi, ut omnes illas uellem ancoras rumpere, nisi me nonnullorum hominum existimatio commoueret. Quid ergo restabat aliud, nisi ut immoranti mihi superfluis tempestas, quae putatur aduersa, succurreret? Itaque tantus me arripuit pectoris dolor, ut illius professionis onus sustinere non ualens, qua mihi uelificabam fortasse ad Sirenas, abicerem omnia et optate tranquillitati uel quassatam nauem fessamque perducerem». (*De beata uita*, I, 4).

l'ambició i a l'èxit que retrobem a les *Confessions*, el tema central continua essent l'estudi de les cartes de Pau (!), i l'emoció de l'escena del *tolle, lege* es manifesta en l'expressió «itaque tantus me arripuit pectoris dolor». Però fins i tot en el altres passatges del mateix llibre de les *Confessions*, O'Meara creu que Agustí hi deixa entreveure l'empremta del passatge del *tolle, lege*. Concretament, en la prou coneguda descripció que Agustí fa del seu primer contacte amb la filosofia, mitjançant el diàleg de Ciceró, *Hortensius*, avui perdut.¹⁷⁴ Interpretar que darrere l'experiència de la lectura de l'*Hortensius* s'hi amaga, en realitat, l'experiència de conversió del jardí de Milà porta O'Meara a considerar que en realitat Agustí va estar sempre interessat en primer lloc en la religió, o en el costat religiós de la filosofia, més que no pas en la filosofia mateixa. Finalment, O'Meara esmenta encara un darrer fragment de les *Confessions* on hi trobaríem ecos de l'escena del jardí. Partint de la tesi de Pierre Courcelle segons el qual el passatge del *tolle, lege* seria un doblat de la conversió dels dos *agentes in rebus* explicada per Ponticià pocs paràgrafs abans, O'Meara la inverteix i considera, més aviat, que la impressió de la seva pròpia conversió devia deixar-li un record tan viu que quan escriu el relat de Ponticià aflora la seva pròpia experiència. En conclusió, O'Meara es mostra convençut que una vivència com la de Milà no pot passar desapercibuda en la resta de l'obra d'Agustí i és esperable que reaparegui una vegada i una altra.¹⁷⁵

¹⁷⁴ «Et usitato iam discendi ordine perueneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur Hortensius. Ille uero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas, et uota ac desideria mea fecit alia. Uiluit mihi repente omnis uana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam, ut ad te redirem. [...] ardebam, deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! [...] accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi, [...] hoc nomen in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat et alte retinebat [...] Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas [...] et ecce uideo rem non compertam superbis neque nudatam pueris [...] ego dedignabar esse paruulus». (*Conf.* III, 4-5).

¹⁷⁵ «It would be indeed remarkable if he did not revisit again and again in his mind the scene of the most momentous crisis of his life». (John. J. O'Meara. *Op. cit.* p, 64).

13.2. Anàlisi crítica de la interpretació d'O'Meara

L'anàlisi que John J. O'Meara desenvolupa en el seu article «Arripui, aperui, et legi» presenta la particularitat de recolzar no sobre principis doctrinals, com hem vist que feien altres autors precedents, sinó sobre una metodologia de crítica textual molt similar a la que fa servir Pierre Courcelle. Això ens mostra de manera clara fins a quin punt el canvi de paradigma metodològic introduït per Courcelle és indefugible i fins i tot els seus propis crítics, de manera més o menys marcada, es veuen obligats a fer les seves aportacions assumint la metodologia courcelliana. En el cas d'O'Meara, però, ens sembla clar que l'aplicació d'aquest mètode li dona uns resultats molt més modestos que a Pierre Courcelle. O'Meara, en realitat, parteix d'una hipòtesi difícilment sostenible (a saber, que l'experiència del jardí de Milà ha de ser forçosament real atès que la trobem rememorada una vegada i una altra en diversos textos d'Agustí, alguns dels quals molt anteriors a la composició de les *Confessions*) i utilitza la metodologia de comparació textual per localitzar paral·lels molt febles que, finalment, no aconsegueixen reforçar la hipòtesi. El resultat de tot plegat és que al final de l'article la hipòtesi que es volia defensar continua tan indefensa com a l'inici. Però vegem-ho amb detall. El primer paral·lel que O'Meara analitza, com hem vist, és *Confessions* VIII, 12, 29 i *Contra Academicos* II, 2. Les similituds textuais, en realitat comencen i acaben en «*arripio apostolum Paulum*» (*Contra Academicos*) i «*arripui, aperui, et legi in silentio capitulum*» (*Confessions*). És a dir, tota la similitud rau en l'ús del verb *arripio* i el seu complement directe (*Paulum / capitulum [Pauli]*). És només en aquest sentit, que podem afirmar que les dues descripcions corresponen a una mateixa experiència, l'experiència de la lectura de Pau, que és indubtable que va deixar en Agustí una empremta fortíssima, però d'aquí no se'n pot pas deduir amb certesa que Agustí

s'estigui referint en tots dos casos a un mateix episodi històric transcorregut tal com ens és narrat a les *Confessions*. És més, en *Contra Academicos*, Agustí utilitza un recurs literari pel qual sent una gran predilecció, el de la contraposició de parells oposats. Així, *titubans* i *haesitans* es contraposen clarament a *properans* i *arripio*. El dubte i la decisió. No és pas aquesta mena de descripció la que trobem a les *Confessions*, per més que hi hagi coincidència en l'ús del verb *arripio*. En aquesta última obra, després de l'audició de les veus que canten *tolle, lege*, Agustí es dirigeix, sense dubtes, de manera decidida, cap al còdex de Pau i «l'arreplega, l'obre i llegeix en silenci» («arripui, aperui et legi in silentio»). Tota la coincidència, per tant, rau en la lectura de Pau, però sembla precisament que les circumstàncies que envolten aquesta lectura no tenen res a veure en un cas i en l'altre. Senzillament perquè Agustí utilitza recursos literaris diferents per explicar aquesta mateixa experiència de lectura, que és el que és veritablement important i nuclear tant en un cas com en l'altre. Si de debò Agustí hagués viscut de manera històrica tota la crisi del jardí, l'estesa sota la figuera, l'audició del *tolle, lege* i la lectura de Pau allà mateix, el que seria realment difícil de creure és que quan relata a Romanià aquesta experiència, pocs mesos més tard, a Cassiciacum, de tot plegat només en quedi la trista coincidència d'un sol verb. Ni rastre del *puer*, ni de la figuera, ni de les veus. Només Pau. I que, en canvi, quan explica la mateixa experiència onze anys més tard, aleshores aflorin amb una nitidesa sorprenent tots aquests detalls, com si haguessin estat viscuts el dia abans. Ni rastre del *puer*, hem dit. Però O'Meara, com hem vist, sí que creu detectar una connexió *evident* entre «in illam religionem, quae *pueris* nobis insita est... ad se *nescientem* rapiebat» de *Contra Academicos* i «audio uocem... quasi *pueri* an *puellae nescio*», de les *Confessions*. Aquí, ja es veu, el substantiu *puer* i el verb *nescio* hi són utilitzats, en cada cas, de manera completament diferent, sense paral·lelisme possible. Si es transcriu el context immediat de l'aparició d'aquests dos

termes tal com hem fet (i no fa O'Meara, que es limita al «pueris... nescientem» i «pueri... nescio»), es veu de seguida que la comparació no és sostenible. El subjecte de *nescio*, en el primer cas és *religio*, mentre que en el segon és *ego*. Quant al *puer*, en el primer cas es refereix a Agustí mateix, i en el segon a l'emissor del *tolle, lege*. Encara en el fragment citat de *De beata uita*, O'Meara hi detecta també la presència velada de l'experiència al jardí de Milà. L'estudiós irlandès hi veu, d'una banda la presència reiterada de l'estudi de Pau,¹⁷⁶ i de l'altra, novament, l'aparició del verb *arripuit*. La presència de Pau no la sabem veure enlloc. Ni en aquest fragment, ni en la resta del *De beata uita*, que no conté ni una sola referència explícita a l'apòstol i tan sols una sola citació paulina¹⁷⁷ que hàgim sabut detectar (en un text, en canvi, que està farcit de citacions de Terenci, Ciceró, Plutarc i Ambròs). Quant a la presència, encara, del verb *arripere* («itaque tantus me arripuit pectoris dolor») tampoc no veiem en quin sentit es podria connectar amb la frase «arripui, aperui et legi in silentio» de les *Confessions*. Sembla evident que, malgrat la coincidència del verb, la relació entre el dolor pectoral d'Agustí i la lectura de Pau és simplement nul·la. Finalment, la similitud entre la lectura del diàleg de Ciceró *Hortensius* i l'experiència del *tolle, lege*, ens sembla novament infundada i, en aquest cas, a més, porta O'Meara a treure conclusions des del nostre punt de vista ben desencertades sobre un hipotètic interès d'Agustí en la religió —o la vessant filosòfica de la religió— més que no pas, pròpiament en la filosofia. Amb aquesta distinció, des del nostre punt de vista poc vàlida, O'Meara alimenta encara la idea clàssica del divorci entre teologia i filosofia, que si bé és cert que té algun sentit a partir de força avançada l'edat mitjana, no es pot sostenir en el cas d'Agustí. Seguint aquesta distinció entre teologia i filosofia, tan tallant com artificial, estudiosos com O'Meara s'han llançat a perseguir les influències o els interessos *teològics* d'Agustí i

¹⁷⁶ «Here again the main topic is his prolonged study of St. Paul». (John J. O'Meara. *Op. cit.* p. 62).

¹⁷⁷ «Quae est autem dicenda sapientia, nisi quae Dei Sapientia est? Accepimus autem etiam auctoritate divina, Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam» (I Cor. I, 24). *De beata uita*. I, 4, 34.

haurien deixat de banda, en canvi, els *filosòfics*, o viceversa. Sense adonar-se que les etiquetes de *filòsof* o de *teòleg* no són vàlides per a un pensador cristià del segle IV. Algú es veu amb cor de decidir si les *Confessions* és un llibre filosòfic o teològic? *La ciutat de Déu* és la primera obra que intenta dotar de sentit filosòfic la història o és un simple llibre d'apologètica cristiana? L'intent de trobar una línia de demarcació precisa entre la filosofia i la teologia no arribarà fins molt més tard, segurament amb la teoria de la doble veritat propugnada per Siger de Brabant (1240-1284), que pretenia salvar la incompatibilitat de les tesis d'Averroes (1126-1198) amb la doctrina cristiana i, sobretot, amb Tomàs d'Aquino que estableix de manera definitiva la distinció entre teologia i filosofia. En Agustí, però, aquesta separació és poc vàlida. No pas perquè en el segle IV no s'utilitzessin ja els dos termes amb certa voluntat de distinció (Plató sembla haver estat el primer a encunyar el terme *θεολογία*) sinó perquè Agustí tendeix precisament a confondre'ls expressament. Així, en el llibre VI de *De Civitate Dei*, dedica una llarga anàlisi a les tres teologies de Varró (*fabulosa*, *naturalis*, i *ciuilis*) i a les seves mancances. Agustí condemna aquestes teologies perquè una «iactat deorum crimina» (la *fabulosa*), una altra «indicat deorum desideria crimosiora» (la *ciuilis*) i perquè quan arriba l'hora de tractar la *theologia naturalis*, abandona Varró i es gira cap als filòsofs perquè si la filosofia és amor per la saviesa i Déu és, per definició, aquell «cui hoc est esse quod sapientem esse»,¹⁷⁸ aleshores el bon filòsof és el millor teòleg. I entre els filòsofs, el que Agustí considera més proper a la seva concepció teològica és Plató: «Si ergo Plato dei huius imitorem cognitorem amatorem dixit esse sapientem, cuius participatione sit beatus, quid opus est excutere ceteros? nulli nobis quam isti propius accesserunt».¹⁷⁹ Tenim, per tant, d'una manera molt clara, una confusió expressa de filosofia i teologia que està molt lluny de la separació que buscaran, segles

¹⁷⁸ *De Trinitate*, VI, 9

¹⁷⁹ *De civitate Dei*. VIII, 5.

més tard, Tomàs d'Aquino o Siger de Brabant. Això hauria de fer-nos més conscients, a l'hora d'estudiar el sentit i el rerefons de l'obra d'Agustí, de la necessitat de tractar totes les influències, tant si provenen de Plató com de la Bíblia a un mateix nivell discursiu. En aquest sentit, la relació entre l'experiència de lectura de Ciceró i la de Pau pot ser ben vista, però no pas si ens condueix precisament a les conclusions d'O'Meara. Ambdues experiències constitueixen una influència intel·lectual de primer ordre, per a Agustí, totes dues el condueixen a una certa *conversió*. Tanmateix, cap de les dues no pot usurpar l'espai que li correspon a l'altra. És fàcil de comprovar, d'altra banda, que la tesi d'O'Meara segons la qual l'experiència de Milà ha de deixar necessàriament seqüeles textuales en altres obres d'Agustí, és molt més fàcilment aplicable precisament a l'experiència de lectura de l'*Hortensius*, aquesta sí, rememorada de manera ben explícita més de mitja dotzena de vegades per Agustí.¹⁸⁰ La simple comprovació quantitativa de les vegades que Agustí recorda el moment en què va llegir l'*Hortensius* gairebé ens podria portar a la tesi contrària de la defensada per O'Meara, a saber, que el

¹⁸⁰ Que nosaltres hàgim sabut detectar, com a mínim, en els següents set passatges de *Contra Academicos*, *Soliloquia*, *De beata uita*, i les *Confessions*: «Praesertim cum *Hortensius* liber Ciceronis iam eos ex magna parte conciliasse philosophiae videretur». (*Contra Academicos*, I, 1, 4); «Admoneo tamen ut pergas potum, si voles, et ad scholam redeas nostram, si tamen aliquid iam de te *Hortensius* et philosophia meretur, cui dulcissimas primitias iam vestro illo sermone libasti, qui te vehementius quam ista poetica incederat ad magnarum et vere fructuosarum rerum scientiam». (*Contra Academicos*, III, 4, 7); «Prorsus mihi unus Ciceronis liber facillime persuasit, nullo modo appetendas esse divitias, sed si provenerint, sapientissime atque cautissime administrandas». (*Soliloquia*, 1, 10, 17); «Ego ab usque undeigesimo anno aetatis meae, postquam in schola rhetoris librum illum Ciceronis, qui *Hortensius* uocatur, accepi, tanto amore philosophiae succensus sum, ut statim ad eam me ferre meditarer». (*De beata uita*, I, 4). «Nam in *Hortensio*, quem de laude ac defensione philosophiae librum fecit: *Ecce autem*, ait, *non philosophi quidem, sed prompti tamen ad disputandum, omnes aiunt esse beatos qui uiuant ut ipsi uelint. Falsum id quidem: Uelle enim quod non deceat, id est ipsum miserimum. Nec tam miserum est non adipisci quod uelis, quam adipisci uelle quod non oporteat. Plus enim mali prauitas uoluntatis affert, quam fortuna cuiquam boni*». (*De beata uita*, I, 2, 10). «Ed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur *Hortensius*. Ille uero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia». (*Conf.* III, 4, 7); «Tunc uero quanto ardentius amabam illos, de quibus audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto execrabilius me comparatum eis oderam, quoniam multi mei anni mecum effluerant, forte duodecim anni, ex quo ab undevicesimo anno aetatis meae lecto Ciceronis *Hortensio* excitatus eram studio sapientiae et differebam contempta felicitate terrena ad eam investigandam vacare, cuius non inventio, sed uel sola inquisitio iam praeponebatur erat etiam inventis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis voluptatibus». (*Conf.* VIII, 7, 17). Els passatges citats remetent directament al record d'Agustí d'aquesta primera lectura de l'*Hortensius*. Si hi volguéssim afegir totes les cites del diàleg escampades al llarg del corpus agustinianà, aleshores la llista s'allargaria de manera notable. Només cal recordar que una de les principals fonts que han utilitzat els estudiosos de Ciceró per reconstruir el text d'*Hortensius* és justament l'obra d'Agustí.

relat del *tolle, lege* constitueix una recreació de la lectura de Ciceró. No ens sembla, però, que calgui recórrer a aquest extrem per defensar una lectura al·legòrica de *Confessions* VIII, 6-12. Més aviat som del parer que, efectivament, existeixen paral·lels de fons entre les dues lectures (la de Ciceró i la de Pau), però que cal interpretar aquests paral·lels com dues manifestacions diferents d'un mateix moviment de conversió. Malgrat que Ciceró i Pau puguin semblar lectures irreconciliables, oposades, el cert és que l'efecte que produeixen en Agustí és transcendent i molt similar. La *conversio philosophiae* que es materialitza en el jardí de Milà havia començat, en realitat, molts anys abans, amb la lectura de Ciceró, i avançat tortuosament fins a desembocar en la lectura de Pau.

14. JEAN-G. PRÉAUX

14.1. Noves fonts per reforçar la interpretació al·legòrica

Després de les primeres reaccions a les anàlisis de Courcelle, per part de Cayré, O'Meara, Bolgiani, i després de les respostes i noves aportacions en forma d'articles per part de Courcelle mateix, el 1955 veu la llum el primer text que no només recolza la interpretació al·legòrica de Courcelle sinó que aporta noves fonts i pistes per situar el text d'Agustí en aquesta perspectiva simbòlica. Es tracta de l'article «Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du *tolle, lege*»,¹⁸¹ de Jean-G. Préaux.¹⁸² Aquest autor inicia el seu article cridant l'atenció sobre la importància que, en el lent procés de conversió d'Agustí, pren l'abandonament dels ídols d'Egipte, tal com ens és relatat en el

¹⁸¹ Jean-G. Préaux. «Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du *tolle, lege*». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. n. 33-3 (1955), p. 555-576.

¹⁸² No disposem de cap notícia biogràfica sobre Préaux. La seva producció bibliogràfica ens el situa en l'àmbit d'estudi dels problemes d'història del cristianisme i el pensament d'autors com Marcià Capella, Tertul·lià i Varró. La majoria dels seus llibres i articles són escrits en francès i publicats a Brussel·les; hem de suposar, per tant, que és de procedència belga.

llibre VII de les *Confessions*.¹⁸³ Segons Préaux, «cette lutte victorieuse contre les idoles apparaît comme l'une des premières conditions à remplir par le candidat à la conversion».¹⁸⁴ I, per aprofundir en la importància d'aquest abandonament dels ídols en Agustí, Préaux cita un sermó de l'any 399 (contemporani, per tant, de la redacció de les *Confessions*) en què Agustí hi fa aparèixer l'expressió «contra idola praedicamus, de cordibus illa tollimus»,¹⁸⁵ immediatament després d'un fragment en què Agustí compara els pagans molestos perquè l'Imperi decreta lleis contra els ídols amb els nens petits que s'embruten les mans amb fang fins que arriba el mestre, els les fa rentar, i els torna a posar el llibre al davant.¹⁸⁶ El que interessa a Préaux no és tant destacar l'ús de l'expressió *tollere idola*, com d'associar-la amb una altra expressió que apareix en el mateix sermó: *codicem porrigere*. En aquesta associació, Préaux ja hi veuria una aparició velada del *tolle, lege (librum)*. El fragment citat del *Sermó 62* d'Agustí, però, interessa a l'autor de l'article no només per posar de manifest la relació entre *tollere idola* i *codicem porrigere*, sinó per analitzar l'ús de la metàfora del fang (*lutum*). Per ampliar i aclarir el sentit que aquesta metàfora pot tenir en Agustí, Préaux recorre a un fragment del *Protrèptic* (Προτρπητικός) de Climent d'Alexandria, on el Pare de l'Església parla dels «homes-porcs que es reboquen en el llot i el fang; els porcs, diu [Heràclit] troben plaer en el fang més que no pas en l'aigua pura i, segons Demòcrit, es deleixen per la immundícia».¹⁸⁷ El fragment de Climent d'Alexandria és posat encara en

¹⁸³ «Et non attendi in idola Aegyptiorum, quibus de auro tuo ministrabant, qui transmutaverunt veritatem Dei in mendacium et coluerunt et servierunt creaturae potius quam creatori» (*Conf.* VII, 9, 15).

¹⁸⁴ Jean-G. Préaux. «Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du *tolle, lege*». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*. n. 33-3 (1955), p. 556.

¹⁸⁵ Agustí. *Sermo 62*, 12, 18. PL 32.

¹⁸⁶ «Rursus quia contra Paganos placuit ut leges ferrentur, imo pro Paganis, si sapiant —sicut enim pueris insensatis ad lutum ludentibus, et manus inquinantibus, paedagogus cum venit severus, lutum de manu excutit, codicem porrigit— ita voluit Deus per principes subditos sibi terrere corda insensata puerilia, ut abiciant lutum de manibus, et aliquid utile faciant. Quid est utile de manibus? *Frangere esurienti panem tuum, et egenum sine tecto induc in domum tuam*. Et tamen pueri evadunt ab oculis paedagogi, et redeunt ad lutum furtim; et quando inveniuntur, abscondunt manus, ne videantur; quia ergo voluit Deus, putant nos ubicumque quaerere idola; quae cum invenerimus, in omnibus locis frangere». Agustí. *Sermo 62*, 12, 18. PL 32.

¹⁸⁷ οἱ δὲ σκολῆκων δίκην περὶ τέλματα καὶ βορβόρους, τὰ ἡδονῆς ρεύματα, καλινδούμενοι ἀνονήτους καὶ ἀνοήτους, ἐκβόσκονται τρυφᾶς, ὑδάεις τινες ἄνθρωποι. ὕες γὰρ, φησὶν, «ἡδονται βορβόρω»

relació amb una epístola de Jeroni en què, en el context de la querella origenista, deixa constància que els seguidors d'Orígenes consideraven els cristians com a *πηλουσιώτας*,¹⁸⁸ incapaçs d'accedir als sentits espirituals perquè es trobaven enfangats en el llot dels sentits corporals.¹⁸⁹ Tota aquest reguitzell de referències textuais aparentment inconnexes, Préaux les veu connectades en un nou text, també contemporani de la redacció de les *Confessions*, el de les *Quaestiones Evangeliorum*. En el capítol 33 del segon llibre, quan Agustí analitza la paràbola del fill pròdig, hi apareixen de manera successiva la lluita contra els ídols,¹⁹⁰ la imatge dels homes-porcs que hem trobat també en Climent d'Alexandria¹⁹¹ i l'audició d'un cant coral quan el fill pròdig s'apropa a casa¹⁹² (que caldria interpretar en consonància amb el capítol 14 de l'Apocalipsi: «et audiui uocem de caelo... et uox quam audiui quasi citharedorum citharizantium. Et cantabant nouum canticum in conspectu troni», fragment que segons Courcelle és la font directa del *tolle, lege* —els *pueri continentiae* de *Confessions* VIII, 11, 27 que reapareixen en el capítol següent per cridar Agustí a la conversió). En el fragment de les *Quaestiones Evangeliorum*, a més, hi apareix novament el que podria considerar-se una reformulació (o preformulació) del *tolle lege*, en la combinació dels verbs *sumere* i *legere*.¹⁹³

μᾶλλον ἢ καθαρῶ ὕδατι καὶ «ἐπὶ φορτωτῶ μαργαίνουσιν». (Climent d'Alexandria. Πρωτοκρητικός, X, 98, 4).

¹⁸⁸ El terme *πηλουσιώτας* prové del terme grec *πηλός* que significa *fang*.

¹⁸⁹ «Nos quasi pro brutis habent animantibus et vocant *πηλουσιώτας* eo quod in luto iustius corporis constituti non possimus sentire caelestia». (Jeroni. *In Hierem.*, V, 66. CSEL LIX, 1913, p. 359).

¹⁹⁰ «Homo habens duos filios Deus habens duos populos intellegitur, tamquam stirpes duas generis humani, unam eorum qui permanserunt in unius Dei cultu, alteram eorum qui usque ad colenda idola deseruerunt Deum». (*Quaestionum Evangeliorum libri duo*, II, 33, 1).

¹⁹¹ «Porci immundi spiritus qui sub ipso essent; siliquae quibus porcos pascebat saeculares doctrinae sterili vanitate resonantes, de quibus laudes idolorum fabularumque ad deos Gentium pertinentium vario sermone atque carminibus percrepant, quibus daemonia delectantur» (*Ibid.* 33, 1)

¹⁹² «Veniens de agro domui propinquare coepit, id est labore servilis operis improbato ex isdem Scripturis Ecclesiae libertatem consideravit. Audit simphoniam et chorum, scilicet Spiritu plenos vocibus consonis Evangelium praedicare, quibus dictum est: *Obsecro vos, fratres, ut id ipsum dicatis omnes*, et concorditer conversantium animam et cor unum in laudes Dei». (*Ibid.* 33, 4).

¹⁹³ «Vocat unum de servis et interrogat quae illa sint, sumit utique ad legendum aliquem Prophetarum et in eo quaerens quodammodo interrogat, unde ista festa in Ecclesia celebrentur, in qua se esse non videt». (*Ibid.* 33, 4)

Resta oberta, encara, la qüestió del còdex Sessorianus 55, el manuscrit més antic (segle VI) que ens ha arribat de les Confessions i que indica que la procedència de la veu *tolle, lege* prové no pas d'una casa veïna (*de uicina domo*), sinó de la casa divina (*de diuina domo*). Aquí, Préaux s'allunyarà de la crítica de Courcelle i donarà per bona la lliçó dels manuscrits carolingis, posteriors al Sessorianus però que contenen de manera unànime *de uicina domo*. Allò que porta Préaux a decantar-se per la lliçó dels manuscrits carolingis és la convicció que existeix una connexió entre un text de Sèneca (reprès per Minuci Fèlix) i l'expressió *de uicina domo* d'Agustí. Efectivament en la *Epistula ad Lucilium*, 75, Sèneca ensenya que cal distingir entre tres graus d'iniciació en el camí del perfeccionament moral, i d'aquests tres graus, «primi sunt qui sapientiam nondum habent, sed iam in uicinia eius constiterunt».¹⁹⁴ Igualment, el cristià Marc Minuci Fèlix reprèn aquesta fórmula en el seu *Octavi*: «nam quod religioni nostrae hominem noxium, et crucem eius adscribitis, longe de uicinia veritatis erratis».¹⁹⁵ Préaux creu que la connexió entre la fórmula «in uicinia eius (sapientiae)» de Sèneca i «de uicinia ueritatis» de Minuci Fèlix és evident (el cristià l'hauria manllevat a l'estoic, naturalment). Que la fórmula estoica hagués arribat a ambients cristians com el de Minuci Fèlix, constitueix la base de la hipòtesi de Préaux a favor de la lectura «de uicina domo» d'Agustí. Efectivament, el d'Hipona s'hauria servit de l'«in uicinia sapientiae» de Sèneca per crear l'expressió «de uicina domo».

La idea de la proximitat amb la saviesa o amb la casa (veïna), implica també la noció de recorregut, de camí, i això porta Préaux a introduir la idea estoica del progrés moral interior, el camí ascètic, com a clau d'interpretació del *tolle, lege*. Agustí no hauria inventat aquesta fórmula, sinó que l'hauria recollit de la tradició estoica dels

¹⁹⁴ Luci Anneu Sèneca. *Epistulae morales ad Lucilium*, LXXV, 9.

¹⁹⁵ Marc Minuci Fèlix. *Octavius*, XXIX, 2.

proficientes, dels qui progressen moralment cap a la saviesa, que en el cas d'Agustí és la casa veïna interpretada espiritualment.

14.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Préaux

Abans d'iniciar la crítica detallada dels arguments esgrimits per Jean G. Préaux a favor d'una interpretació al·legòrica, en la línia courcelliana, de l'escena del *tolle, lege*, es fa necessària una observació de conjunt, de tipus metodològic. Tot l'article de Préaux s'inciu en una metodologia de recerca que troba la seva figura pionera precisament en la persona de Pierre Courcelle. Nosaltres mateixos hem considerat que el canvi de paradigma metodològic que suposa l'entrada en escena de Pierre Courcelle justificava a bastament una estructuració del nostre treball que prengué en consideració *un abans i un després* de les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* de Courcelle. La separació, en el nostre treball, de la primera i la segona part —totes dues, al capdavall, dedicades a una anàlisi crítica extensa de l'estat de la qüestió del *tolle, lege*— no respon a cap altra motiu que a aquest canvi de paradigma metodològic. En aquest sentit, podem considerar que Jean-G. Préaux es comporta com un alumne plenament fidel de Courcelle.¹⁹⁶ No és estrany que el revolucionari canvi de plantejament introduït per aquest en l'estudi de la filosofia de l'antiguitat i l'antiguitat tardana comportés també adhesions entusiastes. Més amunt¹⁹⁷ hem indicat com un dels també deixebles metodològics de Pierre Courcelle, Pierre Hadot, recordava tres dècades més tard de la

¹⁹⁶ Entengui's aquesta filiació acadèmica no necessàriament de manera literal, car, com ja hem apuntat més amunt, desconeixem els detalls de la biografia de Préaux i, per tant, desoneixem fins a quin punt podia haver estat en contacte personal amb Courcelle. Ens referim, naturalment, a una filiació metodològica.

¹⁹⁷ Vegi's la introducció a aquesta segona part del nostre treball.

publicació de les *Recherches*, com aquestes van suposar «presque un scandale».¹⁹⁸ En síntesi, podríem dir que la gran aportació de Courcelle va ser la d'introduir en un debat que fins aleshores s'havia desenvolupat només en termes doctrinals¹⁹⁹ l'ús de la crítica textual i intertextual per extreure conclusions interpretatives. D'alguna manera, Courcelle va ajudar-nos a veure que el pensament d'un autor no s'estructura només com a herència de nocions i conceptes vagues, en una determinada tradició filosòfica, sinó en primer lloc com una construcció textual, prestant atenció, per tant, a la lògica interna dels relats, al gènere literari al qual pertanyen i, que a l'hora de buscar connexions amb autors anteriors, s'han de buscar sobretot i en primer lloc, en l'àmbit textual. Si diem que hi ha un abans i un després de Courcelle, volem dir que l'obra de Courcelle suposa un punt d'inflexió que no es pot passar per alt. No es pot fer història de la filosofia *com si* Courcelle no hagués existit. En aquest sentit, ens agradaria pensar que la nostra aproximació al problema del *tolle, lege*, incorpora amb totes les conseqüències no tant les conclusions concretes que Courcelle tragués de la seva recerca, sinó, sobretot, el seu mètode d'indagació. Un mètode, d'altra banda, que no exclou en cap cas metodologies complementàries, com la consideració dels trets epicals, pròpiament històrics, ni tan sols la importància del debat a un nivell més abstracte, doctrinal. Les aportacions de Courcelle no constitueixen en cap sentit una reducció de la filosofia a la filologia, sinó la presa de consciència que quan estudiem filosofia, estem estudiant textos filosòfics i per tant no ens podem permetre renunciar a prestar atenció als aspectes textuais. Tota l'anàlisi de Préaux, per tant, respon plenament a aquest nou paradigma d'estudis d'història de la filosofia. Per entendre un text d'Agustí, Préaux no apel·la ni a la doctrina agustiniana, ni tan sols —només— a altres textos d'Agustí sinó a Sèneca,

¹⁹⁸ Pierre Hadot. *Éloge de la philosophie antique. Leçon inaugurale de la Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine faite au Collège de France, le vendredi 18 février 1983*. Paris: Éditions Allia, 1999, p. 13.

¹⁹⁹ La diferència essencial de plantejaments entre un Pierre Courcelle i un Fulbert Cayré, per exemple, ens sembla que cal entendre-la justament en aquest sentit.

Minuci Fèlix, Climent d'Alexandria, Jeroni o Plutarc. El que cerca Préaux en tots aquests autors és, justament, referents textuais que li permetin explicar d'on sorgeix l'expressió *tolle lege*, o aclarir quina de les dues lliçons que fan referència a la procedència de les veus (*de uicina domo* / *de diuina domo*) és preferible. Darrere de qualsevol plantejament de crítica intertextual com el de Courcelle i Préaux, s'hi amaga aquella imatge que el filòsof italià Umberto Eco, en la seva cèlebre novel·la *Il nome della rosa*, va plasmar de manera tan gràfica: la concepció d'una biblioteca com una gran sala de diàleg en què els llibres parlen els uns amb els altres en un diàleg intertextual que travessa els anys i els segles.²⁰⁰ Una concepció com aquesta, presa de manera literal, és naturalment una exageració. Els llibres *no només* parlen de llibres. I és en aquesta exageració que una anàlisi com la de Préaux pot caure amb facilitat. Vegem-ho, però, amb més detall.

El primer contacte intertextual que Préaux estableix és entre l'expressió *tollere idola*, i *codicem porrigere*, ambdues extrems del *Sermó 62* d'Agustí. No sembla, d'entrada, que la qüestió del rebuig dels ídols per part d'Agustí tingui gran importància en el context de l'episodi al jardí de Milà. És veritat que Agustí s'hi ha referit —sense donar-hi aparentment més importància— a la meitat del llibre VII,²⁰¹ però es fa difícil no sospitar que si Préaux ha anat a buscar aquesta referència ha estat molt més pensant en la presència del verb *tollere* que no pas en la importància que puguin tenir, aquí, els ídols. Ara bé, pensar que Agustí construeix l'expressió *tolle, lege (librum)* en base a les expressions *tollere idola* / *codicem porrigere* fa de mal digerir. Que el *Sermó 62* sigui coetani de les *Confessions*, no ens ha de portar a pensar que qualsevol ús del verb

²⁰⁰ «Sino ad allora avevo pensato che ogni libro parlasse delle cose, umane e divine, che stanno fuori dei libri. Ora mi avvedo che non di rado i libri parlano di libri, ovvero è come parlassero tra loro. Alla luce di questa riflessione, la biblioteca mi parve ancora più inquietante. Era dunque il luogo di un lungo secolare sussurro, di un dialogo impercettibile tra pergamena e pergamena, una cosa viva, un ricettacolo di potenze non dominabili da una mente umana». (Umberto Eco. *Il nome della rosa: in appendice postille a «Il nome della rosa»*. Milà: Tascabili Bompiani, 2005).

²⁰¹ *Conf.* VII, 9, 15.

tollere per part d'Agustí (la producció del qual, no ho oblidem, en aquesta època ja creix a un ritme ingent) està relacionat amb l'ús que en fa a les *Confessions*. Però Préaux tampoc no dedica més atenció a aquesta coincidència; seguint el seu particular *joc* d'encadenaments textuais, en el mateix *Sermó 62* hi detecta la presència del mot *lutum*, i aleshores salta a un altre text —aquesta vegada en grec, el *Προτρεπτικὸς* de Climent d'Alexandria— que permeti ampliar el sentit que pot tenir per a Agustí la imatge del fang (obviant que, difícilment podia tenir cap sentit directament per a Agustí, atès que no llegia el grec), i d'aquí a un altre fragment de Jeroni on apareix la qüestió dels *πηλουσιώτας*. Fixat com està a detectar aparicions del mot fang en llatí (*lutum*) o en grec (*πηλός* o *βόρβορος*), Préaux no presta atenció suficient al sentit que aquestes expressions tenen en Climent o en Jeroni. D'entrada, l'expressió «ύες ἡδονται βορβόρω», tal com apareix en Climent d'Alexandria, és una citació literal del fragment 37²⁰² d'Heràclit, i Climent, com la majoria d'autors d'època hel·lenística, utilitza la imatge dels porcs que troben plaer a rebolcar-se en el fang per combatre i ridiculitzar posicions epicúries, els partidaris de les quals van mantenir-se actius fins a principis del segle IV, quan els edictes de Constantí van arraconar definitivament el materialisme epicuri i la seva *perillosa* doctrina sobre els déus apàtics. En la particular zoologia filosòfica del món antic, és ben conegut que, de la mateixa manera que el gos era identificat amb els seguidors de l'ètica cínica, el porc era associat a Epicur i els epicuris. La referència als porcs que es rebolquen en el fang i es mostren incapaços d'apreciar la puresa de l'aigua (*μᾶλλον ἢ καθαρω ὕδατι*) ens remet directament a la crítica a una teoria hedonista que identifica la consecució del bé màxim amb la satisfacció de les necessitats corporals i es mostra incapaç d'alçar el cap (els porcs, efectivament, no poden mirar enlaire) envers una virtut menys materialista. Préaux no sembla detectar que aquest és el nucli del text

²⁰² Seguim la numeració dels fragments heraclitians proposada per Hermann Diels i Walther Kranz a *Die Fragmente der Vorsokratiker; Griechisch un Deutsch; von Hermann Diels; herausgegeben von Walther Kranz*. Zürich: Weidmann, 1952.

de Climent —i també de Jeroni, en la seva discussió amb els origenistes— i, en lloc d'aturar-se a analitzar la interessant qüestió de les maneres diverses de concebre la consecució de la virtut i, potser, d'extreure'n també conclusions per al cas d'Agustí (al capdavall, tota la crisi descrita en el jardí de Milà i la seva diatriba interior en termes de continència implica l'acceptació d'un determinat model antropològic i de virtut), Préaux torna a saltar a un altre text, aquesta vegada a les *Quaestiones Evangeliorum* d'Agustí, amb la intenció de relligar les diverses citacions que ha detectat fins al moment. Ara, els verbs que novament li semblarà que prefiguren el *tolle, lege* seran *sumere* i *legere*, tot i no aparèixer cap dels dos en imperatiu.²⁰³

En definitiva, no ens sembla que la millor manera de demostrar la viabilitat d'una interpretació al·legòrica del passatge del jardí de Milà sigui mitjançant la dèria de localitzar arreu —en autors que Agustí podia haver llegit però també en els que era impossible que hagués llegit— citacions on apareguin els verbs *tollere* i *legere*, fins i tot si ho fan en contextos absolutament diferents del de les *Confessions*. D'altra banda, sembla que el més interessant de l'article de Préaux és més aviat allò que *no* desenvolupa. Efectivament, Préaux és el primer autor dels que fins ara hem ressenyat i criticat que fa aparèixer nocions que ens semblen de gran rellevància, com ara el progrés moral dels estoics (*proficientes*), o la polèmica entre diverses escoles ètiques hel·lenístiques. Préaux sembla esmentar aquestes qüestions gairebé *per casualitat*, perquè apareixen en els textos d'on ell extreu els mots que li semblen prefigurar el llenguatge de les *Confessions*, i en algun cas —com hem mostrat en l'esment dels porcs com a crítica epicúria— no sembla ni detectar-ho. Des del nostre punt de vista, aquestes qüestions tenen molt més interès que no pas la localització *forçada* de referents textuais que acaben tenint una rellevància més aviat accidental en la comprensió del problema

²⁰³ «[...] sumit utique ad legendum aliquem Prophetarum». (*Quaestionum Evangeliorum libri duo*, II, 33, 4)

del *tolle, lege*. Tal com procurarem mostrar en la tercera part d'aquest treball, una bona manera de comprendre el problema plantejat per Agustí en el jardí de Milà és llegint-lo sobretot com un problema de contraposició de models antropològics i, en aquest context, és fonamental fer entrar en joc nocions com la *forma de vida* hel·lenística i, de retruc, els diversos models plantejats per estoics, epicuris, cínicos, etc.

15. FRANCO BOLGIANI

15.1. *El triple argument realista*

Com hem vist fins ara, el debat sobre la conversió d'Agustí té lloc de manera predominant en països de parla francesa, i, en segon terme, en països anglòfons i germànics. L'eco de la polèmica desencadenada per la publicació de les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, de Pierre Courcelle no arribarà a trobar un espai de reverberació adequat a l'acadèmia espanyola (que no passava, en la dècada dels anys cinquanta, certament pel seu millor moment) i de fet, encara avui, la immensa majoria dels textos fonamentals que van marcar aquest debat, no es poden trobar en cap biblioteca universitària de l'estat espanyol. Itàlia tampoc no va comptar amb cap actor destacat en el desenvolupament del debat però el professor d'història del cristianisme de la Universitat de Torí, Franco Bolgiani,²⁰⁴ va publicar l'any 1954²⁰⁵ un opuscle dedicat a l'anàlisi del Codex Sessorianus, el manuscrit més antic —segle VI— que hem conservat

²⁰⁴ Franco Bolgiani (n. 1922) es forma a la càtedra de patristica del futur arquebisbe i cardenal de Torí, Michele Pellegrino, i amplia la seva formació a París, on és alumne directe de Pierre Courcelle i Henri-Irénée Marrou.

²⁰⁵ Franco Bolgiani. *Intorno al piu antico Codice delle "Confessioni" di S. Agostino*. Torí: Giappichelli, 1954. 51 pàgines.

amb el text de les *Confessions*, i el 1956 una monografia²⁰⁶ que donava fe de la polèmica iniciada per Pierre Courcelle l'any 1950 i de les primeres respostes que l'havien seguit. Més enllà de posar al dia el lector italià de les diverses contribucions que havien alimentat la polèmica (especialment, a més naturalment de la de Courcelle, les que ja hem vist de Geffcken i Préaux), Bolgiani realitza una triple crítica de conjunt a les anàlisis dels seus predecessors. Els tres aspectes criticats per l'estudiós torinès són el valor simbòlic de la figuera del jardí de Milà, el sentit que cal donar a l'expressió *tolle, lege*, i la manera com cal interpretar el terme *divinitus*, que Agustí posa en relació amb l'audició de les veus infantils.

Franco Bolgiani no veu suficients elements en el text de les *Confessions* que permetin concloure una intenció al·legòrica per part d'Agustí en la posada en escena de la figuera del llibre VIII. Reconeix tota una tradició al·legòrica que vincula l'arbre de la figuera com a mínim a tres passatges bíblics diferents: la figuera sota la qual Jesús veu Natanael, a Jn 1, 45-50;²⁰⁷ les fulles de figuera amb què Adam i Eva es tapen la nuesa, a Gn 3, 7;²⁰⁸ i la maledicció de la figuera per part de Jesús a Mt 18-22.²⁰⁹ Bolgiani detecta aquesta tradició al·legòrica, ja abans d'Agustí, en Orígenes, Hilari, Ambròs i Jeroni. Ara bé, segons ell, el fet que la figuera remeti en alguns casos a un sentit simbòlic, no vol dir que hi hagi de remetre sempre necessàriament. Bolgiani observa que, en totes aquelles ocasions en què Agustí fa un ús simbòlic de la figuera, és en el context d'obres exegètiques i que la interpretació simbòlica hi és desplegada explícitament en tots els casos de manera extensa pel propi Agustí. Per això, Bolgiano conclou que «lungi

²⁰⁶ Franco Bolgiani. *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*. Torí: Giappichelli, 1956.

²⁰⁷ «Quan Jesús veié Natanael que venia cap a ell, digué: -Mireu un autèntic israelita, un home que no enganya. Li diu Natanael: -D'on em coneixes? Jesús li respon: -Abans que Felip et cridés, t'he vist sota la figuera».

²⁰⁸ «Llavors a tots dos se'ls obriren els ulls i es van adonar que anaven nus. Van cosir fulles de figuera i se'n van fer faldars».

²⁰⁹ «De bon matí, tornant a la ciutat, Jesús va tenir gana. Veié vora el camí una figuera i s'hi va acostar, però no va trobar-hi res més que fulles. Llavors digué a la figuera: -Que mai més no surti fruit de tu! I a l'instant la figuera es va assecar».

dall'aver valore simbolico, il richiamo dell'albero di fico ha, per noi, il valore di un tratto narrativo che si connette agli altri numerosi ricordati da Agostino a proposito della scena della sua conversione».²¹⁰ Vet aquí, doncs, el primer argument contra-al·legòric de Franco Bolgiani.

El segon, al qual Bolgiani dedica més atenció, és el sentit que cal atorgar al *tolle, lege*. Bolgiani no creu que la interpretació de Geffcken, que fa derivar el *tolle, lege* de la fórmula grega λάβε, ἀνάγνωθι, sigui correcta. En primer lloc, Bolgiani posa de relleu la desproporció absoluta que hi ha entre l'ús grec de la fórmula i el seu pretès equivalent llatí. Mentre en grec, l'expressió és utilitzada a bastament i en textos d'índole molt diferent, l'única vegada que la trobem en llatí és en el cèlebre text d'Agustí. Bolgiani observa, a més, que la fórmula grega acostuma a aparèixer en tres contextos diferents: durant el desenvolupament d'un procés judicial en l'antiguitat (quan l'orador requereix al gramàtic la lectura d'algun document); en aquells casos no judicials, més generals, en què per algun motiu es fa necessari recórrer a la lectura en veu alta; i, finalment, en el context d'elaboració d'un text dictat, especialment quan es tracta d'un text que en comenta o n'aclareix un altre i on, per tant, es fa necessària la lectura en veu alta abans de l'escriptura. En conclusió, Bolgiani no creu que hi hagi motius per pensar que el context del *tolle, lege*, tal com apareix a les *Confessions*, permeti establir un lligam amb cap dels tres usos descrits del λάβε, ἀνάγνωθι. D'aquesta manera, Bolgiani pretén afeblir novament una lectura no realista del passatge agustinianà, i no veu raons per pensar que les veus tal com són descrites per Agustí no puguin ser veritablement les veus d'un *puer an puellae*.

Queda, aleshores, per resoldre la tercera qüestió. Com és que Agustí utilitza l'advèrbi *diuinitus* per interpretar la veu que canta *tolle, lege*? Bolgiani fa intervenir aquí la noció

²¹⁰ Franco Bolgiani. *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*. Torí: Giappichelli, 1956, p. 110.

gairebé psicològica de *disponibilitat al diví*, per explicar que «il mondo religioso cristiano intorno ad Agostino era, come da più testimonianze appare, dominato dalla convinzione che le manifestazioni della volontà divina assumessero le forme più varie e imprevedute». És a dir, que no seria incompatible pensar que una acció perfectament quotidiana —com podria ser l'audició d'uns nens cantant en una casa veïna— fos interpretada per Agustí com una ordre divina, i aquest caràcter sobrenatural no implica en cap cas la negació del realisme de l'escena. Vet aquí, doncs, el tercer argument que converteix Bolgiani en un dels defensors d'una lectura radicalment realista del llibre VIII de les *Confessions*.

15.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Bolgiani

La interpretació del llibre vuitè de les *Confessions* que Franco Bolgiani proposa en el seu llibre *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni* pot ser considerada com un intent de retorn a una posició precourcelliana. L'obra de Bolgiani té el mèrit indiscutible d'haver introduït —si bé és cert que aquesta introducció no donarà cap fruit palpable posterior per part d'estudiosos italians— la qüestió tan debatuda del *tolle, lege* en àmbit itàlic. Potser, però, justament per haver d'assumir el paper d'introduïdor, Bolgiani dedica molts més esforços a descriure l'estat de la qüestió i a criticar les postures exposades pels autors previs, des de la publicació de les *Recherches* de Courcelle, que no pas a articular una veritable interpretació pròpia, al marge de les aportacions anteriors. I en aquest moviment de descripció i crítica de les interpretacions precedents, Bolgiani sembla incórrer en un defecte o assumptió metodològica que no és poc important i que li passa per alt. Sense fer-ho explícit, és evident que Bolgiani sembla voler tornar a una posició d'interpretació *neutra*, la que trobàvem abans de la

sacsejada courcelliana. Aquesta *posició neutra* es caracteritzaria per l'assumpció de la veracitat històrica del text d'Agustí. Ens trobem, per tant, davant la idea subjacent que si un autor —Agustí o qui sigui— descriu una experiència aparentment autobiogràfica, el que cal és donar raons que deslegitimïn aquesta veracitat autobiogràfica (a favor, per exemple, d'una lectura al·legòrica) i no cal, en canvi, oferir arguments per a la lectura contrària, per preservar-ne el caràcter realista. Aquest punt de partida pot ser conscient o no, però ens sembla important recordar que no és un punt de partida neutre. Sigui quina sigui la interpretació per la qual ens acabem decantant, és evident que mai no partirà d'una lectura totalment neutra. No hi aspirem, però sí que ens sembla important procurar establir criteris metodològics que ens permetin fer una lectura que sobretot no traeixi la naturalesa del text i del seu context immediat. Així, nosaltres sempre partirem de la base metodològica que qualsevol text —també les *Confessions*— és un artifici creat d'acord amb una normes internes determinades, unes condicions formals concretes, i que s'acollirà a un determinat gènere literari que n'ha de condicionar necessàriament la lectura. En aquest sentit, la primera crítica de Bolgiani ens sembla no tenir en compte precisament alguns d'aquests condicionaments. Quan ell pretén criticar la interpretació simbòlica de la figuera en les *Confessions*, ho fa apel·lant a tots aquells textos d'Agustí —i d'altres autors— de caràcter exegetíc on la figuera dels evangelis o del llibre del *Gènesi* és considerada explícitament un símbol del pecat. De l'absència d'aquesta interpretació explícita en les *Confessions*, Bolgiani en vol concloure que, en aquest cas, la figuera no es pot situar en la mateixa línia de lectura simbòlica. Sembla, per tant, que Bolgiani oblidi que seria tan estrany que, en una obra exegetica, un autor inscrit dins la tradició al·legòrica com és Agustí no desplegués el simbolisme que considera inherent en els textos bíblics, com que en una obra que no té cap mena de caràcter exegetíc, com són les *Confessions*, Agustí interrompés la narració dramàtica de

la seva conversió per exposar el sentit simbòlic d'un arbre. Excursus com aquest els trobem tan sols en els darrers tres llibres de les *Confessions*, on Agustí trenca amb la linealitat narrativa que caracteritza els deu primers llibres d'aquesta obra i aborda un comentari del llibre del *Gènesi* (amb la cèlebre reflexió sobre el temps continguda en el llibre XI). Justament aquest trencament del model narratiu és el que ha portat alguns intèrprets a considerar que els llibres I-X i XI-XIII constitueixen unitats separades, que Agustí va refundre sense que formessin part inicialment del mateix projecte. És evident, doncs, que el llibre de les *Confessions* i el relat de la conversió no es pot inscriure dins el gènere exegetic i això tot sol ja justifica que Agustí no desplegui el possible simbolisme que hi és contingut. Recórrer a altres obres, pertanyents a un altre gènere, on l'autor sí que porta a terme aquest desplegament no prova sinó que ens trobem davant de dos gèneres narratius diferents, amb finalitats i condicionaments diversos.

Davant la segona (la dificultat de posar en relació el λάβε, ἀνάγνωθι grec i el *tolle, lege* llatí) i tercera (el sentit que cal donar a l'adverbi *divinitus*) crítica de Bolgiani, ens trobem amb la mateixa mena de problema, que ja hem apuntat a l'inici d'aquest apartat. Més enllà de les crítiques que es puguin fer a la lectura de Geffcken, concloure que el *tolle, lege* no és l'equivalent d'una fórmula sinònima en llengua grega, o que l'adverbi *divinitus* té una importància tan sols *psicològica*, imputable només al protagonista del relat de la conversió, no ens porta necessàriament a concloure que cal interpretar el fragment de manera realista. La crítica de Bolgiani a la interpretació de Geffcken coincideix parcialment amb la nostra²¹¹ i la consideració del *divinitus* com una reacció pròpia de l'època pot semblar-nos, també, escaient i lúcida. Però això no ens retorna, encara, a una pretesa posició inicial que ens doni bons motius per no defensar una lectura simbòlica. Bolgiani exposa les seves crítiques a *una* interpretació simbòlica però fins i tot si aquestes crítiques són encertades, resten múltiples lectures possibles (en

²¹¹ Vegi's el capítol 8.2 de la primera part d'aquest treball.

veurem diverses encara al llarg d'aquesta segona part i nosaltres mateixos exposarem la nostra en la tercera), que no han de ser necessàriament la realista.

16. A. SIZOO

16.1. Una interpretació excèntrica

El debat sobre el sentit del *tolle, lege*, que va viure el seu moment més intens en la dècada dels anys cinquanta del segle passat, va comptar també amb aportacions originals, tant en la seva presentació com en les seves conclusions. Més endavant veurem l'anàlisi de Leo Charles Ferrari, que es mou en un terreny força heterodox en relació a la crítica erudita precedent. Però força abans de les publicacions de Ferrari²¹² trobem a la revista *Vigiliae Christianae* un breu article²¹³ d'un autor holandès que, amb molta diferència, és qui s'emporta els llores de l'excentricitat. A. Sizoo²¹⁴ destaca d'entrada per signar l'única contribució bibliogràfica al debat sobre el problema del *tolle, lege* escrita en llatí. El seu breu article, format només per tres pàgines, està dividit de manera clara en dues parts. En la primera fa la seva aportació crítica a la qüestió del còdex Sessorianus 55, és a dir, intenta resoldre si, a *Confessions* VIII, 12, 29 cal llegir, amb el Sessorianus «de diuina domo», o bé, amb tota la resta de manuscrits d'època

²¹² Ferrari farà la seva aparició en el debat sobre el *tolle, lege* l'any 1979 i anirà allargant les seves contribucions durant més de vint anys. La darrera és del 2003 (vegi's la bibliografia cronològica).

²¹³ A. Sizoo. «Ad. August. Conf. VIII, XI, 29». *Vigiliae Christianae*, Vol. 12, n. 2 (Jul. 1958), p. 104-106.

²¹⁴ Sizoo signa arreu només amb la inicial del nom i el cognom (A. Sizoo) i per tant ens ha estat impossible indagar pràcticament cap informació sobre la seva biografia. No sabem, de fet, ni tan sols si és un home o una dona. Entengui's, per tant, que ens hi referirem amb el terme *autor* en sentit genèric. L'únic que en podem assegurar és que és holandès i viu a Amsterdam (hi vivia l'any 1958, és clar), i fins i tot en sabem l'adreça, car paradoxalment, no signa amb el nom complet però al final del seu article hi consta el número i el carrer d'Amsterdam on viu (Raphaëlplein, 26). Una recerca en catàlegs de biblioteques holandeses ens ha permès saber, només, que és autor de diversos estudis i edicions sobre Agustí d'Hipona i d'un llibre sobre cristianisme en el món antic (*Christenen in de antieke wereld*), tots ells escrits en holandès.

carolíngia, «de uicina domo». En la segona part de l'article, Sizoo aporta la seva interpretació a la qüestió del *tolle, lege*, en una direcció, com veurem, fins ara del tot intransitada, però no pas mancada d'interès. Vegem amb detall el contingut de l'article. En relació a la primera qüestió, Sizoo planteja el problema —sembla la manera més lògica, potser l'única, de fer-ho— en els termes següents: Agustí va escriure o bé *diuina* o bé *uicina*. Si va escriure *diuina*, tots els còdexs excepte el Sessorianus van canviar aquesta paraula per *uicina*. Si, en canvi, va escriure *uicina*, el còdex Sessorianus va canviar-ho per *diuina*. «Utra mutatio facilius explicatur?», es pregunta Sizoo. I ell mateix es respon: «procul dubio posterior». L'explicació que dóna per fer prevaler la segona lliçó (la de la tradició carolíngia) és espectacular. Sizoo intenta posar-se en el lloc del copista del segle VI responsable de l'*error*. Segons Sizoo, el copista del còdex Sessorianus primer hauria escrit correctament *uicina*²¹⁵ però, com que poques línies més endavant topa amb la frase «surrexi nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem», la lectura de l'adverbi *diuinitus* el fa aturar i reflexionar. Si Agustí considera que la veu correspon a un mandat diví, aleshores la veu, lògicament, ha de procedir «de diuina domo», i no pas «de uicina domo». D'aquesta manera, el copista hauria reconsiderat el que acabava d'escriure i hauria corregit, erròniament, *uicina* per *diuina*, sense saber que estava plantejant una qüestió difícil de resoldre als erudits dels segles futurs.²¹⁶

La segona part de l'article està dedicada, com ja hem dit, a la interpretació del *tolle, lege*. La perspectiva de Sizoo, en abordar aquesta qüestió, trenca radicalment amb les orientacions precedents i focalitza la qüestió en la intenció del *puer an puellae* que canta *tolle, lege* a la casa del costat del jardí on Agustí es troba ajagut sota la figuera. Sizoo,

²¹⁵ «Librarius archetypi codicis S. primo recte scripserat *vicina*». (A. Sizoo. «Ad. August. Conf. VIII, XI, 29». *Vigiliae Christianae*, Vol. 12, n. 2 (Jul. 1958), p. 105).

²¹⁶ «Tum stilo resumpto *vicina*, quod vocabulum prius scripserat, mutavit in divina nescius se locum depravare et viris doctis temporum futurorum quaestionem difficilem praeponeere». (*Ibid.*).

per tant, renuncia ja d'entrada a buscar una interpretació que no respongui a fets històrics, tot i que és conscient que diversos autors han interpretat que «haec verba nunquam ex ore puerili profluxerint».²¹⁷ La primera pregunta que es fa Sizoo és què esperava el nen, dient i repetint les paraules *tolle, lege*. Per donar resposta a aquesta pregunta, i seguint un mètode de reconstrucció històrica similar al cas anterior, s'imagina què devia veure un nen que hagués estat jugant a la finestra de la casa del costat del jardí d'Agustí. Hauria mirat al jardí veí i, a través de les branques hauria vist un home estirat sota una figuera.²¹⁸ El nen, naturalment hauria suposat que Agustí era sota la figuera per recollir figues i s'hauria posat a exclamar *tolle, lege*. El verb *legere*, en aquest cas, naturalment no es podria entendre en el sentit de *llegir* sinó en la seva accepció d'*aplegar, recollir*.²¹⁹ L'expressió sencera *tolle, lege*, en aquest cas, caldria interpretar-la en el sentit de «pren, recull», i no pas «pren, llegeix». Sizoo imagina que la tonada *tolle, lege* podia ser un cant habitual entre els joves de la regió milanesa en temps de recol·lecció i, per tant, és normal que fos el primer que vingués al cap al *puer*, veient Agustí estirat sota l'arbre.²²⁰

16.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Sizoo

La interpretació d'A. Sizoo té, des del nostre punt de vista, interès sobretot perquè aconsegueix trencar de manera important amb les anàlisis precedents, tot i que aquest trencament no aconsegueix tenir gairebé cap conseqüència en les interpretacions

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ «Fingamus in domus vicinae superiore parte puerum ludentem ad fenestram. Prospectans hortos vicinos quid per arborum ramos et sarmenta fructicum videt? Virum stratum sub quadam fici arbore (“ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo”»).

²¹⁹ En realitat, l'accepció *llegir* és derivada de *recollir*. Efectivament, l'activitat de la lectura és assimilada a la de la recol·lecció, probablement mitjançant també l'accepció figurada de *copsar*. En qualsevol cas, és clar, molt abans que es generalitzés la *lectura* s'havia generalitzat la *recol·lecció*.

²²⁰ Estne cantio, quam fructum colligendorum temporibus in regione Mediolanensi iuventus decantare solebat, quae cantio puero virum genibus nixum sub arbore videnti statim animo occurrit? (*Op. cit.* p. 106).

posteriors (pràcticament cap autor esmenta l'article de Sizoo ni es pren la molèstia de criticar-lo). El text de Sizoo és, en realitat, tan marcadament excèntric (en sentit literal, s'aparta tant del nucli de la discussió tal i com s'havia desenvolupat en els darrers anys) que tant el seu contingut com el fet de ser redactat en llatí pot arribar a fer pensar en una broma erudita. Fins i tot la darrera frase de l'article ens pot fer pensar en una mena de relativisme interpretatiu, partint de la constatació realista que en matèria hermenèutica moltes interpretacions poden ser versemblants i mai no tindrem la plena certesa que la nostra sigui la interpretació correcta: «Ecce novam interpretationem proposui, mihi quidem verisimilem; utrum recta sit necne, semper ignorabo».²²¹

Això no obstant, cap de les dues tesis exposades per Sizoo ens sembla fàcilment sostenible. En el primer cas, pensar que l'autor del còdex Sessorianus va rectificar *uicina* per *diuina* després de llegir el *diuinitus* d'unes línies més avall, és fàcilment rebatible com a mínim per dos motius. En primer lloc, si la lliçó correcta és «de diuina domo», caldria explicar per quin motiu Agustí comença a interrogar-se sobre un possible joc infantil en què hi intervingués la frase *tolle, lege*. Escriure «de diuina domo» hauria equivalgut a sortir tot d'una del joc realista i no hagués tingut cap sentit que Agustí hagués continuat interrogant-se sobre les circumstàncies concretes que envoltaven el jardí i la *uicina domus* si ell mateix hagués parlat de *diuina domus*. Disposem, però, d'una prova encara més incontestable de la impossibilitat de la versió de Sizoo. Una correcció en un pergami suposa la conversió —parcial— del pergami en un palimpsest, i això deixa proves físiques, ja que implica raspar la primera lliçó per introduir-hi la segona. En el cas del Sessorianus 55, una simple inspecció ocular permet detectar que no hi ha hagut cap correcció sobre el mot *diuina*.

Quant a la interpretació del *tolle, lege*, podem considerar que l'article de Sizoo té la virtut d'introduir un canvi de perspectiva semàntic. Fins aquí, hem donat sempre per

²²¹ *Ibid.*

suposat de manera unívoca tant el significat dels verbs *tollere* i *legere*, com l'objecte directe que els correspon (*librum, codicem*). El text de Sizoo ens situa gairebé a l'extrem oposat del que la tradició interpretativa havia donat sempre per vàlid. Pràcticament només conserva intacte el sentit de *tollere*, però el seu objecte directe, així com el de *legere* (que, com hem vist, canvia radicalment de significat) hauria de ser *fructum*, o *ficos*. Ara bé, més enllà del toc d'atenció sobre la necessitat de no restringir excessivament les possibilitats semàntiques dels termes analitzats, la interpretació de Sizoo no ens sembla que aportí cap llum definitiva sobre el problema el *tolle, lege*. És cert que es mou dins l'àmbit de les interpretacions *verisimiles* però també és cert que si ens situem en un pla realista, la quantitat d'explicacions que podem donar a la pregunta ¿per què un nen o una nena repetia *tolle, lege* en un jardí de Milà el mes d'agost de l'any 384? seria gairebé infinita, i en tots els casos podríem obtenir explicacions igualment versemblants però que no ens permetrien arribar a cap versió concloent. En canvi, creiem que el text d'Agustí accepta molt millor —exigeix, de fet— una lectura en clau simbòlica, que no ha de passar necessàriament per les conclusions conquerides per Courcelle o per Préaux. I que, en canvi, paradoxalment potser pot aprofitar algun element de la interpretació realista d'A. Sizoo, concretament el seu gir semàntic en l'expressió *tolle, lege*. Això ho veurem, però, amb detall, a la tercera part d'aquest treball.

17. HENRI-IRÉNÉE MARROU

17.1. La crítica de Marrou a Courcelle

Quan Pierre Courcelle va publicar, a finals de l'any 1950, les seves *Recherches*, un dels primers estudiosos a fer-se'n ressò va ser el prestigiós historiador del món antic i filòsof de la història Henri-Irénée Marrou,²²² mitjançant una extensa i elogiosa ressenya publicada a la *Revue des Études Latines*.²²³ Les reserves que Marrou expressa envers les tesis de Courcelle, en aquesta ressenya, són mínimes comparades amb els elogis que li dedica. Això no obstant, els diversos articles que Courcelle va publicar entre 1951 i 1954 i que, tal i com ja hem ressenyat, van suposar un aprofundiment important en les tesis esbossades en les *Recherches*, van fer que també les reserves de Marrou incrementessin. Així, el 1958, Marrou publica un nou article²²⁴ on es mostra molt més crític amb les tesis de Courcelle i s'alinea més aviat amb els punts de vista expressats per Franco Bolgiani en el seu llibre, publicat dos anys abans.²²⁵ Marrou comença per enumerar tots els articles que Courcelle ha publicat d'ençà de l'aparició de les *Recherches* i situa sintèticament l'estat de la qüestió de la discussió entre Courcelle i

²²² Henri-Irénée Marrou (Marsella, 1904-Bourg-la-Reine, 1977). Després d'estudiar a l'École normale supérieure de París, entra a l'École française de Roma, on es dedica a l'estudi d'Agustí d'Hipona. Col·labora des de 1935 amb Emmanuel Mounier en la revista *Esprit* i funda la revista *Études augustiniennes*. L'any 1937 es doctora amb un treball sobre Agustí d'Hipona titulat *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (publicat el 1938 per Éditions de Boccard (París). S'interessa igualment per qüestions musicals i signa els seus articles sobre música a *Esprit* amb el pseudònim «Henri Davenson». Durant la Segona Guerra Mundial lluita al costat de la Resistència i entre 1945 i 1975 ocupa la càtedra d'història del cristianisme de la Sorbona. Entre les seves obres més importants destaquen *Saint Augustin et l'augustinisme* (París: Le Seuil, 1955), *Patristique et humanisme* (París: Le Seuil, 1976), i *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique* (Roma: École française de Rome, 1978), que recull de manera pòstuma alguns dels articles més importants de Marrou, entre ells també el que comentem en aquest capítol.

²²³ Henri-Irénée Marrou. «À propos de Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*». *Revue des Études Latines*, 29 (1951). Reeditat a *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Roma: École française de Rome, 1978, p. 393-400.

²²⁴ Henri-Irénée Marrou. «La Querelle autour du "Tolle, lege"». *Revue d'histoire ecclésiastique* (1958). Reeditat a *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Roma: École française de Rome, 1978, p. 381-391.

²²⁵ Franco Bolgiani. *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle Confessioni*. Torí: Giappichelli, 1956.

Bolgiani, per decantar-se, tot seguit, més aviat a favor de les reserves de Bolgiani. Sabem que, per explicar la identitat del *puer an puella* que canta repetidament *tolle, lege*, Courcelle recorre a l'estol d'infants i joves continents que han aparegut tot just dos paràgrafs abans.²²⁶ Ara bé, Marrou observa que la descripció que trobem en aquest passatge d'Agustí no sembla que vulgui posar un accent especial sobre els *pueri et puellae*. Més aviat, sembla que hi són esmentats només com un element més dins una enumeració que es vol exhaustiva d'edats (*pueri et puellae, iuventus, omnis aetas...*) i de condicions (*viduae et virgines*). En aquest sentit, Marrou no troba raons que permetin fer el salt d'aquest estol de continents al solitari *puer an puella* que, dos paràgrafs més avall, canta el *tolle, lege*.²²⁷ Segons Marrou, però, aquest només és un exemple de les dificultats que suposa mantenir una lectura simbòlica com la de Courcelle. Una altra, la trobem en el fet que Courcelle esgrimeixi com a motiu per dubtar del caràcter realista del relat d'Agustí el fet que el propi Agustí dubti de si el *tolle, lege* és pronunciat per un nen o per una nena.²²⁸ Però Marrou observa que, tal i com Courcelle mateix havia posat de relleu, el *quasi* introdueix un dubte només sobre el sexe del *puer an puella* però no pas sobre la seva realitat, amb la qual cosa, Marrou no entén què en queda de l'argument anti-realista de Courcelle, si ell mateix s'ha cuidat d'aclarir aquest punt. Com sabem, un dels elements més controvertits de la lectura de Courcelle és la interpretació que fa de la figura. A Marrou el sobta que Courcelle obvii amb tanta facilitat el sentit literal («Il ne faut pas évacuer à la légère le sens littéral!», s'exclama) i no doni altres motius per dotar la figura d'un sentit figurat que la simple possibilitat de

²²⁶ «Ibi tot pueri et puellae, ibi iuventus multa et omnis aetas et graves viduae et virgines anus, et in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, Domine». (*Conf.* VIII, 6, 27).

²²⁷ «Plus je le relis, moins je trouve apparent le lien postulé entre les deux paragraphes disjoints 29 et 27: de celui-ci on retient l'image d'une multitude de tout âge et condition; rien n'attire l'attention sur la première des catégories énumérées; si Augustin avait voulu en tirer son *puer* ou sa *puella*, il aurait certainement trouvé le moyen de souligner l'allusion —sa rhétorique était assez habile pour cela!» (Henri-Irénée Marrou. «La Querelle autour du "Tolle, lege"». *Revue d'histoire ecclésiastique* (1951), p 51).

²²⁸ [...] «quasi pueri an puellae, nescio». (*Conf.* VIII, 12, 29).

considerar-lo, a la llum de l'exegesi que Agustí realitza de la figuera evangèlica, una realitat simbòlica com ho és també per a Agustí la figuera de Natanael.

Més enllà de les reserves que Marrou pugui tenir sobre la lectura simbòlica de Courcelle, creu tenir bons motius per pensar que el relat d'Agustí és verídic: la voluntat de sinceritat expressada reiteradament per part d'Agustí; la naturalitat del relat del jardí de Milà (comparada amb l'artificialitat fantàstica dels textos amb els quals Courcelle compara el relat d'Agustí —la literatura hagiogràfica de la *Vita Antonii*, sobretot); la banalitat dels versets paulins llegits com a resposta al *tolle, lege*, etc. En definitiva, la crítica de Marrou a Courcelle es resumeix tota en una pregunta: ¿si Courcelle mateix no dubta que la crisi d'Agustí va tenir lloc un dia determinat i en un lloc determinat, per què aleshores hauria de dubtar dels fets ocorreguts aquest dia i de les seves circumstàncies? Marrou considera que Courcelle ha portat fins a la paradoxa el seu mètode de recerca de paral·lels textuais. Fins a la paradoxa, perquè gairebé cada detall de l'escena del jardí de Milà l'explica de maneres diferents, en cadascun dels articles que publica després de les *Recherches*, i naturalment no totes les interpretacions són compatibles entre elles. A la metodologia de la recerca de paral·lels textuais, Marrou hi oposa la tesi d'una certa constant en la naturalesa humana i en els fenòmens religiosos, que explicaria que, a segles de distància, experiències similars fossin també explicades de maneres similars, i això no vol dir necessàriament que els relats d'aquestes experiències s'hagin influït els uns als altres, i ni tan sols que hagin entrat en contacte. Al capdavall, recorda, Marrou, és de la vida d'on poua la literatura.²²⁹

²²⁹ [...] «je veux seulement rappeler qu'avant la littérature, et parallèlement à elle, il y a la vie, qui souvent lui sert de modèle». Henri-Irénée Marrou. *Op. cit.* p. 57.

17.2. Anàlisi crítica de l'aportació de Marrou

Com hem vist, l'article «À propos de Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*» d'Henri-Irénée Marrou suposa un retorn al realisme, en forma de vindicació dels «res non verba», en una línia molt semblant a la plantejada per Franco Bolgiani i que, en el capítol precedent ja hem criticat. Podem fer extensius, per tant, pràcticament tots els comentaris que hem dedicat a Bolgiani a l'article de Marrou. No tenim intenció, per tant, de repetir una anàlisi que ja ha estat feta, però potser val la pena parlar d'atenció en dos aspectes de l'article de Marrou que sí que ens semblen difícilment acceptables. Estem pensant, en primer lloc, en el fet d'apel·lar a la voluntat de sinceritat reiteradament expressada per Agustí com a argument a favor de la interpretació realista;²³⁰ i, en segon lloc, a l'opinió —que camina en la mateixa direcció— segons la qual els versets de Pau amb els quals Agustí topa quan obre el còdex Paulí són *banals* perquè si l'escena veritablement hagués estat inventada, Agustí s'hauria pres la molèstia de buscar un fragment de Pau que contingués realment «un appel à la vie parfaite».²³¹

La primera qüestió —apel·lar a la sinceritat d'Agustí per defensar el realisme del relat— planteja, des del nostre punt de vista una confusió elemental entre autor i personatge (o, si es vol, entre el jo-que-escriu i el jo-literari). Marrou no és, certament, el primer estudiós que interposa l'argument de la sinceritat d'Agustí per esquivar una interpretació no literal de les *Confessions*. La crítica de Marrou hem d'entendre que comporta, alhora, una acusació a Courcelle de *suspiciàcia* exagerada envers les intencions d'Agustí com a escriptor. Res més lluny de la realitat, des del nostre punt de vista. Una de les aportacions més decisives de Courcelle, i que desenvoluparà de

²³⁰ Henri-Irénée Marrou. *Op. cit.* p. 52.

²³¹ Henri-Irénée Marrou. *Op. cit.* p. 53.

manera magistral algun dels seus successors (pensem sobretot en Pierre Hadot)²³² és precisament l'aplicació de paràmetres d'estudi que són del tot habituals en l'àmbit de la crítica literària envers la literatura produïda durant l'època hel·lenística i l'Antiguitat tardana, inclosa, per tant, l'obra de Pares de l'Església com Agustí. No sembla, efectivament, que hi hagi d'haver cap motiu científic de pes per donar un tractament diferent a un text literari²³³ produït en una època o en una altra, ni signat per un autor o per un altre. És més, probablement l'única manera de no confondre qualsevol text escrit dins un mateix magma indistint, és l'aplicació estricta i sistemàtica de categories de crítica textual i literària que ens permetin comprendre'l en el seu context, gènere literari, estructura formal interna, etc. Vist així, no ens sembla que Courcelle ofereixi ni un sol argument que permeti dubtar de la sinceritat d'Agustí com a autor. El problema és força més complicat. No es tracta de decidir quin dels dos intèrprets *traeix* Agustí, sinó de mostrar quin dels dos ofereix una interpretació més satisfactòria del *text*. Plantejar el problema en termes de relació personal entre l'intèrpret (Marrou o Courcelle) i l'autor (Agustí) ens abocaria a un cul de sac interpretatiu. La sinceritat d'Agustí ens hauria d'interessar ben poc, si no és que, allà on diem *sinceritat*, volem dir *intenció*, i per tant ens estem interessant per la *intentio auctoris*.²³⁴ En aquest cas, però, té novament ben poca importància interpretativa que Agustí sigui o no sigui sincer. De sincer n'és exactament igual si la seva obra ha de ser llegida en un sentit literal (realista) o al·legòric. Marrou, per tant, desvia el debat amb Courcelle quan insereix el problema de la sinceritat. Els dos autors defensen dues lectures diferents del text; Courcelle separa l'Agustí que escriu i l'Agustí protagonista de les *Confessions*. Marrou dissol els dos

²³² Qualsevol de les obres de Pierre Hadot referenciades en la nostra bibliografia mostren, d'una manera o altra, els fruits de l'aplicació d'aquesta metodologia, que és una constant en tota la seva obra.

²³³ Utilitzem, aquí, l'adjectiu *literari* per referir-nos a qualsevol text escrit amb voluntat estilística (és a dir, pràcticament qualsevol text que no tingui un caràcter purament funcional (una llista, un document jurídic...)). En aquest sentit, *totes* les obres d'Agustí són clarament literàries.

²³⁴ Per a un desenvolupament contemporani del problema de la *intentio auctoris / intentio operis*, vegi's Umberto Eco. *Interpretation and overtinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

personatges en un de sol. Tornem, per tant, a la distinció establerta unes línies més amunt entre el jo-que-escriu i el jo-literari. En aquest cas, atès que el jo literari aparenta escriure sobre el jo que escriu, és especialment fàcil caure en la temptació de no distingir-los. Però ens cal fer-ho. Les *Confessions* —molt especialment les *Confessions*, que són un cim literari en tota regla— són un artefacte (literalment, quelcom *fet* amb *art*) que no tenen res d'espontani i natural. Són el resultat de tres anys d'elaboració i creativitat per part d'Agustí, representen un punt d'inflexió en el gènere autobiogràfic tal com s'havia desenvolupat en l'antiguitat,²³⁵ suposen una simbiosi constant del jo literari amb altres veus, procedents sobretot de l'Escriptura, i voler-les llegir com una relació històricament fidedigna de la vida del seu autor és sens dubte la millor manera de no copsar-ne tot el sentit, equival a fer-ne una lectura parcial, quedant-se probablement amb els elements menys interessants que l'obra és capaç de revelar-nos. Quant a la qüestió de la suposada *banalitat* del fragment de la *Carta als Romans*²³⁶ de Pau, no podem estar més en desacord amb Marrou. Probablement la percepció de banalitat d'aquest fragment prové d'una interpretació feta amb anterioritat, és a dir, en certa manera, d'un pre-judici. L'exegesi habitual d'aquest fragment de les *Confessions* (i en això es pot dir que estan d'acord tots els crítics) consisteix a afirmar que la conversió d'Agustí és, sobretot, una conversió religiosa i que una conversió religiosa s'ha d'entendre sobretot com un canvi doctrinal, l'acceptació d'un determinat credo. Només alguns estudiosos,²³⁷ portant fins a les últimes conseqüències l'anàlisi dels interessos d'Agustí reflectits en els diàlegs de Cassiciacum, immediatament posteriors a la conversió del 386, han arribat a dir que, en realitat, l'episodi del jardí de Milà representa una conversió del maniqueisme al neoplatonisme, però no pas, encara, una

²³⁵ Vegi's, sobre aquesta qüestió, la monografia probablement encara no superada de Georg Misch. *Geschichte der Autobiographie. Augustins Bekenntnisse*. Leipzig, 1907.

²³⁶ «Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitibus, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis». (Rm 13, 13-14).

²³⁷ Vegi's, sobretot, Prosper Alfaric. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. París: E. Nourry, 1918.

conversió al cristianisme. Aquesta anàlisi pot tenir algun interès a la llum de la producció d'Agustí posterior al 386 però no ens ajuda, realment a aclarir res sobre el sentit de les *Confessions* (justificar que la lectura d'un fragment de Pau porta a la conversió al neoplatonisme requeriria unes quantes acrobàcies interpretatives...). Des del nostre punt de vista, el fragment de Pau conté de manera perfecta tots els elements que ens ajuden a entendre precisament en què consisteix exactament la conversió d'Agustí, i entendre'n el significat dissipa alhora les aparents contradiccions que pot semblar que els diàlegs de Cassiciacum contenen. Això no implica, de cap manera, excloure la idea d'una veritable conversió en Agustí. Però sí que implica tornar-nos a plantejar en què consisteix aquesta conversió, i adonar-nos que lluny de poder ser considerada, *simplement*, com l'adopció d'una determinada doctrina —la cristiana— que el conduirà pocs mesos més tard a la recepció del sagrament del baptisme, hem d'entendre aquesta conversió en el marc d'una llarga tradició de conversions *filosòfiques*, pròpies de la cultura hel·lenística, en què l'element fonamental no rau en l'acceptació d'una determinada doctrina, sinó, sobretot, en l'adopció d'una determinada forma de vida. I hem d'entendre que, en Agustí, aquesta conversió, aquesta adopció d'una determinada forma de vida respon principalment al model antropològic i moral proposat per Pau, i contingut plenament en el fragment de la *Carta als romans* que Agustí obre al jardí de Milà. Aquest serà, però, un dels punts centrals del desenvolupament de la tercera part d'aquest treball i per tant, deixem la concreció d'aquesta qüestió per aleshores.

18. VINZENZ BUCHHEIT

18.1. *La figuera i el pecat (sexual)*

Després de la publicació de l'article d'Henri-Irénée Marrou, l'any 1958, el debat sobre el *tolle, lege* sembla haver entrat en una fase de cert estancament i la controvèrsia serà alimentada de manera molt més espaiada pels estudiosos. La reedició, l'any 1968, de les *Recherches*²³⁸ de Courcelle, propiciarà un efímer renaixement del debat, que es veurà, però, de seguida interromput i no donarà més de si fins al cap d'una dècada llarga. El fruit més madur d'aquest breu *revival* de la qüestió el signa Vinzenz Buchheit,²³⁹ en un article a *Vigiliae Christianae* titulat «Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)».²⁴⁰ Buchheit comença per fer-se ressò de les crítiques exposades per Marrou i Bolgiani, que ja hem vist, per alinear-se tot seguit amb Courcelle. En realitat es pot interpretar que tot l'article de Buchheit busca reforçar una petita part de la interpretació al·legòrica de Courcelle, concretament, la que fa referència al caràcter simbòlic de la figuera del jardí de Milà, des d'on Agustí viurà el punt àlgid de la seva crisi interior i des d'on sentirà el cant reiterat de *tolle, lege*. D'aquesta anàlisi, tanmateix, Buchheit n'extreurà conclusions interpretatives que afectaran la clau de lectura de la totalitat del llibre VIII de les *Confessions*. De manera sintètica, Buchheit, procurarà mostrar com la figuera no només es pot posar en relació amb l'arbre del pecat, la figuera de Natanael, com ja havia indicat Courcelle, sinó que aquest pecat és molt concretament el pecat sexual i això ens portarà a entendre la totalitat d'aquest llibre VIII com el relat de l'alliberament del sexe per part d'Agustí, que troba la seva perfecta plasmació gràfica en

²³⁸ Pierre Courcelle. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. (Nouvelle édition augmentée et illustrée). Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

²³⁹ Professor emèrit de Filologia Llatina de la Universitat de Gießen.

²⁴⁰ Vinzenz Buchheit. «Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)». *Vigiliae Christianae*, XXII (1968), p. 257-271.

el moviment que porta el d'Hipona des de sota la figuera fins al còdex de Pau. En conseqüència, Buchheit començarà per alertar sobre la impossibilitat de comprendre el passatge del *tolle, lege* si es renuncia al seu context immediat, que ja no serà la segona part del llibre VIII (capítols 6 al 12), com havia indicat Courcelle, sinó la totalitat d'aquest llibre VIII.²⁴¹ Aquesta anàlisi de conjunt permet a Buchheit interpretar les paraules que obren el llibre, en què Agustí s'adreça a Déu amb les paraules del salmista,²⁴² com la constant que en marcarà la totalitat: la història d'un alliberament — sexual— com a resolució d'una lluita que enfronta la consciència de la veritat (*perceptio ueritatis*) i el costum del pecat (*consuetudo peccati*). Segons Buchheit, aquesta *consuetudo peccati*, és reiterada per Agustí tan sovint i tan gràficament que no pot quedar-nos cap dubte que la feblesa davant l'ànsia sexual és el que impedeix el seu abandonament últim i espiritual a Déu.²⁴³ Agustí s'hauria pogut alliberar de tot i adquirir una plena *perceptio ueritatis*; de tot, excepte d'aquesta ànsia sexual. No és estrany, així, que tot el llibre VIII, segons Buchheit, condueixi a la figuera del capítol dotzè. Buchheit veu en aquesta figuera la reproducció d'un model literari amb arrels tant en la tradició grega i romana com en l'hebraica; i en tots els casos, aquestes tradicions literàries ens presenten la figura de la figuera indissociablement unida al sexe. Alguns dels exemples més representatius que Buchheit dona per il·lustrar aquesta associació són els faldars amb fulles de figuera que Adam i Eva es cusen per tapar-se els sexes;²⁴⁴ el comentari que d'aquest passatge del *Gènesi* ofereix el filòsof jueu del segle I Filó d'Alexandria;²⁴⁵

²⁴¹ «Ich möchte dies für unsere Erwägungen insofern erweitern, als ich meine, daß man das ganze Buch ins Auge fassen müßte». (Vinzenz Buchheit, *Op. cit.* p. 267).

²⁴² «Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me. Perfundantur ossa mea dilectione tua et dicant: *Domine, quis similis tibi? Dirupisti vincula mea: sacrificem tibi sacrificium laudis*. Quomodo dirupisti ea, narrabo, et dicent omnes, qui adorant te, cum audiunt haec: *Benedictus Dominus in caelo et in terra; magnum et mirabile nomen eius*». (*Conf.* VIII, 1, 1).

²⁴³ «Diese consuetudo peccati wird aber von Augustin so oft und so eindringlich konkretisiert, daß darüber keine Zweifel möglich sind. Es ist das Verfallensein an die sexuelle Begier, das ihn noch immer an der letzten, d.h. geistigen Hingabe an Gott hindert». (Vinzenz Buchheit, *Op. cit.* p. 268).

²⁴⁴ «Llavors a tots dos se'ls obriren els ulls i es van adonar que anaven nus. Van cosir fulles de figuera i se'n feren faldars». (Gn 3, 7).

²⁴⁵ «Cur folia ficus consuunt in perizomata: Primum quia suauior est ficulneus fructus, et gustui jucundus. Symbolice itaque designat eos, qui consuunt contexuntque uoluptates uoluptatibus multiplici ratione; ideo

o, quatre segles més tard, el que ofereix el prevere Evagri, que ja associa clarament el fruit de la figuera no només amb el sexe sinó amb el pecat sexual,²⁴⁶ o Agustí mateix, que en el seu *Sermó 69* associa les fulles de la figuera amb la pruija del desig sexual.²⁴⁷ Buchheit remarca com l'exemple de continència que Ponticià posa davant dels ulls d'Agustí, l'aboca a la lluita interior que té lloc al jardí, on mirarà d'alliberar-se d'aquest obstacle de la *libido carnis* que l'allunya de Déu. Aquesta és, segons Buchheit la clau de volta de tot el llibre VIII i per això, just abans d'aquest punt àlgid, Agustí fa entrar en escena la contraposició entre les vanitats i continència, i les *antiquae amicae meae*, a les quals —com ja havia fet Courcelle— Buchheit confereix un autèntic valor eròtic.²⁴⁸ Enmig d'aquesta lluita de pulsions oposades, Agustí es llança sota la figuera, una figuera que, segons Buchheit, només pot ser entesa com a figura literària, com el recurs que Agustí utilitza per expressar la seva confessió de l'únic pecat que encara l'esclavitza. Des de sota la figuera, Agustí pregarà pel seu alliberament, es penedirà, i d'aquest penediment en vindrà el gest de distanciament de la figuera, del pecat sexual, i l'aproximació a Déu, com Natanael s'allunya de la figuera per anar a trobar Jesús. No és estrany, doncs, segons Buchheit, que el text que Agustí troba quan obre el còdex de Pau (Rm 13, 13) sigui precisament un passatge que pretén allunyar de la *voluptas carnea*, de les alcoves i la impudícia.²⁴⁹ Tot aquest episodi d'alliberament dels llaços carnals es

circumcigunt circa locum genitalium, quod instrumentum est maiorum negotium. Secundo quod quamvis fructus, ut dixi, ficulneus suavior ceteris est, at folia duriora. Ut ergo per symbolum patefacere, quod quidem lubricus ac levis uidetur motus uoluptatis, uere dolens, et iterum de nouo dolens: semper enim dolere est inter duplicem maerorem dolorosum, alterum puta incipientem et alterum superuenientem». (Filó d'Alexandria. *Quaestiones et solutiones in Genesim*, I, 41).

²⁴⁶ «Quid de ficulneis dicturus es, vel quibus argumentis tractatibus tuis probabis ficum peccatum non esse, cum, quando protoplastus Adam in transgressione sua folia ficus pudenda contextit, quae fuit prurigo et amaritudo peccati». (Evagri. *Alterc. inter Theopk. Christ, et Sim. Jud.*, 31).

²⁴⁷ «Recordare originale peccatum Aadae, in quo omnes morimur. Quando primo peccauit, de foliis ficulneis succinctoria sibi fecit, significans in illis foliis prurimum libidinis, quo peccando peruenit». (Agustí. *Sermo 69*, 3, 4).

²⁴⁸ «Retinebant nugae nugarum et uanitates uanitantium, antiquae amicae meae, et succutiebant uestem meam carneam et submurmurabant: "Dimittisne nos?" et: "A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum", et: "A momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum". Et quae suggerebant in eo, quod dixi: "hoc et illud", quae suggerebant, Deus meus!». (*Conf. VIII*, 11, 26).

²⁴⁹ «Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis». (Rm 13, 13).

resol, encara, en la comunicació d'Agustí a la seva mare, Mònica, que es mostra exultant perquè ja havia assumit un futur matrimoni d'Agustí i no esperava que les seves llàgrimes donessin un resultat tan inesperat, que Agustí ja «no busqués ni muller ni cap esperança d'aquest segle».²⁵⁰

18.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Buchheit

Com hem vist, l'article de Vinzenz Buchheit «Augustinus unter dem Feigenbaum» representa una prolongació de la línia d'investigació intertextual de Courcelle, centrada, però, de manera única, en l'anàlisi de la figuera com a figura simbòlica. La centralitat que Buchheit atorga a la figuera li permet, d'una banda, convertir aquest element i la seva simbologia en la clau de volta interpretativa de tot el llibre VIII de les Confessions, però, d'altra banda, això impedeix al seu autor de realitzar un treball d'exegesi més detallada de la resta d'elements que estructuren el teixit narratiu d'aquest llibre. Ens trobem, per tant, davant d'una anàlisi força completa d'un element certament important del relat d'Agustí però que deixa de banda altres elements igualment importants (com el *puer*, o el *tolle, lege*) dels quals Buchheit no ens diu res i ni tan sols queda clar si considera que el clar caràcter simbòlic de la figuera és suficient per justificar el caràcter també simbòlic del conjunt del fragment o si l'al·legoria afecta estrictament la figuera. A part d'aquests possibles dèficits explicatius, el principal problema que ens sembla detectar en l'anàlisi de Buchheit, tal com hem apuntat més amunt, és l'associació que realitza entre la figuera com a símbol de la sexualitat i la lluita d'Agustí entesa fonamentalment com a alliberament d'una *consuetudo peccati* que és interpretada, en el fons, com a costum del pecat sexual. Per justificar aquesta nostra reserva envers la interpretació de Buchheit ens caldrà, però, analitzar en primer lloc l'abast i el significat

²⁵⁰ «Nec uxorem quaerem nec aliquam spem saeculi huius». (*Conf.* VIII, 12, 30).

de l'expressió *consuetudo peccati*. Cal dir, en primer lloc, que Agustí no utilitza, pròpiament, aquesta expressió en les *Confessions*. Sí, en canvi que la trobem en el paràgraf penúltim de *De duabus animis*,²⁵¹ escrit entre 391 i 396. Aquí, però, apareix en un context força diferent: la *consuetudo peccati* és el costum que impedeix a qui accepta l'heretgia maniquea de prendre consciència d'aquesta heretgia, penedir-se'n i retornar a l'Església catòlica. En les *Confessions*, en canvi, Agustí no hi parla directament de *consuetudo peccati*. Aquesta és una expressió que ha estat adoptada recurrentment per la crítica d'Agustí i en oposició a la noció de *perceptio ueritatis*, però potser es tracta d'una derivació poc encertada. Els dos fragments de les *Confessions* que han permès a la tradició crítica encunyar l'expressió *consuetudo peccati* són els següents:

Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seruitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellauit) tenebat me obstrictum dura seruitus. Uoluntas autem noua, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te uellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem uetustate roboratam. Ita duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam. (*Conf.* VIII, 5, 10).

Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis meae et captiuum me duceret in lege peccati, quae in membris meis erat. Lex enim peccati est uiolentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito, quo in eam uolens illabitur. (*Conf.* VIII, 5, 12).

Com podem comprovar, en el primer fragment hi apareix la *consuetudo libidini* (no *peccati*), mentre que en el segon hi trobem la *lex* (no *consuetudo*) *peccati*. Sembla que la noció de la *consuetudo peccati*, per tant, hauria sorgit com a creuament de les dues

²⁵¹ «O consuetudo peccati! O comes poena peccati! Vos me tunc a rerum tam manifestarum consideratione avertistis; sed non sentienti nocebatis: nunc uero in familiarissimis meis similiter non sentientibus me iam vulneratis torquetisque sentientem». (*De duabus animis*, I, 14, 23).

expressions. Des del nostre punt de vista, parlar de *consuetudo peccati* en les *Confessions* ens porta —com podem comprovar amb l’anàlisi de Buchheit— a una interpretació moralitzant de la conversió d’Agustí. És a dir, a les *Confessions*, Agustí hauria descrit el seu progressiu alliberament del pecat, i d’un pecat entès de manera gairebé exclusiva com a pecat sexual. Això, des del nostre punt de vista, presenta com a mínim dos problemes difícils de resoldre. En primer lloc, un problema doctrinal. A la llum de tot el pensament madur d’Agustí, es faria difícil acceptar la possibilitat d’alliberar-se d’un pecat que és congènit. I no és el pecat sexual (perquè caldria veure fins a quin punt Agustí considera, realment, l’acte sexual com un pecat), aquell del qual l’home no pot alliberar-se sinó *qualsevol* pecat perquè la condició pecadora de l’ésser humà és un fet indefugible. En segon lloc, cap dels dos textos que acabem de citar no ens permet extreure una noció semblant a la de *consuetudo peccati* si l’hem d’entendre associada a l’activitat sexual. És probable que la presència de l’adjectiu *peruersa*, associat a *uoluntas*, a l’inici del primer fragment («Quippe ex uoluntate peruersa facta est libido»), hagi donat lloc a una lectura moralitzant que no sabem veure en Agustí. És fàcil, efectivament, pensar que una *uoluntas peruersa* és una voluntat pecadora, però en el context del fragment citat, en què Agustí vol contraposar dues voluntats irreconciliables («duae uoluntates... confligebant inter se») ens sembla clar que cal llegir *peruersa* en el seu sentit clàssic: *capgirada*, *inversa*, *oposada*, no pas *peruersa*, *depravada*. A partir d’aquí la seqüència del raonament d’Agustí és clara: de la voluntat capgirada en neix el desig, i l’obediència al desig es torna costum, i si no es resisteix a aquest costum, esdevé necessitat. En aquest primer fragment, doncs, la noció de pecat hi és completament absent. Sí, en canvi, que apareix en el segon: «Lex enim peccati est uoluntas, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito, quo in eam uolens illabatur». La llei del pecat és la força del costum. És a dir, la llei del pecat

és la que torça, capgira, la nostra voluntat, sotmetent la *uoluntas spiritalis* a la *uoluntas carnalis*. Ara bé, aquest és un esquema netament platònic, al qual Agustí afegeix el problema de la *voluntat torçada (uoluntas peruersa)*. Agustí constata, contra Plató, que el coneixement no equival a la virtut. La virtut que Agustí persegueix és la d'una vida filosòfica, lliurada a la *sapientia* màxima, que és Déu. Però la seva *uoluntas spiritalis*, aquella que l'hauria de conduir a aquesta virtut filosòfica, es veu enterbolida per una *uoluntas carnalis* que el n'allunya. Si es pot parlar, doncs, d'una *consuetudo peccati* és només, en la mateixa línia del *De duabus animis*, com del triomf d'una *uoluntas* per sobre de l'altra. La voluntat es pot tórcer en moltes direccions i és pròpiament aquest torçament el que reflecteix el pecat primigeni, no pas les seves concrecions, que poden anar des de l'acceptació d'una heretgia (com veiem en *De duabus animis*) fins a la incapacitat per portar una vida netament filo-sòfica, d'amor a la suprema *sapientia*, no enterbolida pel desig sexual. Darrere aquest model de vida filosòfica hi ha, en Agustí, un ideal antropològic molt clar, que prové sobretot de Pau, i que té a veure amb l'assumpció d'una vida basada en la *continentia affectuum*, la repressió del desig, de les passions, però no pas perquè una vida sexualment activa sigui pecaminosa —i això val tant per Pau com per Agustí— sinó perquè l'ideal de la vida bona, de la vida d'amor a la saviesa, des d'una òptica platònica com la d'Agustí, no pot conciliar la satisfacció de les dues voluntats (*carnalis* i *spiritalis*), les ha de concebre necessàriament com a contraposades i incompatibles. Però aquí estem parlant de vida bona (de *bo*, no pas de *bé*) i per tant ens sembla que una lectura que associï l'hàbit sexual amb l'hàbit del pecat traeix la lletra d'Agustí. Al capdavant, l'ideal ascètic de la continència, el trobem en gairebé totes les propostes de *vida bona* que sorgeixen al llarg de l'hel·lenisme, incloses aquelles que fan seus postulats clarament atomistes i materialistes (en la línia de Demòcrit i Leucip), com el cinisme, el cirenisme, o l'epicureisme, i en cap d'aquests

casos és clar que no se'ns acudiria de parlar de *peccat*. Convé no oblidar que, si bé Agustí es troba ja en l'extrem d'un context hel·lenístic, Pau (que constitueix la seva principal exhortació a la continència) sí que escriu i pensa en un context no només fortament influït per la cultura hebraica, sinó també per totes les escoles filosòfiques hel·lenístiques, que eren ben vives a finals del segle I dC, i que, malgrat les diferències que les allunyen, comparteixen en tots els casos l'interès per una filosofia que persegueix molt més la consecució d'una determinada forma de vida (un ideal, per tant, ètic i antropològic) que no pas l'assumpció d'una doctrina abstracta (ontològica o metafísica).

Hi ha, encara, una segona qüestió en l'anàlisi de Vinzenz Buchheit que deriva directament d'aquesta primera i que suposa una lectura poc afortunada del significat del terme *confessio*. Com hem vist, Buchheit veurà en la seqüència d'esdeveniment narrada en el llibre VIII de les *Confessions*, un esquema de confessió gairebé sacramental: reconeixement del pecat, pregària, contrició, alliberament.²⁵² Naturalment, Buchheit pensa en confessió d'un pecat, el pecat carnal i, sense que ho digui, sobreentenem que posa en relació aquesta confessió amb el títol de l'obra d'Agustí. Però el sentit que Agustí dona ben explícitament a la seva *confessio* és tot un altre. En l'inici del mateix llibre VIII, Agustí proclama: «Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me». Ens trobem, per tant, davant d'una confessió de lloança, un reconeixement de la misericòrdia de Déu i de la seva acció benèfica sobre Agustí. Però, d'altra banda, les *Confessions* és clar que no es dirigeixen només a Déu sinó també als homes. I, en aquest cas, sembla clar que el que Agustí vol aconseguir amb el seu llibre és mostrar, manifestar (*confiteor*) la seva evolució espiritual per tal que

²⁵² «Auch diese Szene kann nach dem Vorhergehenden nur symbolisch verstanden werden und zwar auf dem dargestellten Hintergrund nur als Bekenntnis zur einzigen Sünde, die ihn noch in Fesseln hielt, und als Befreiung davon. In der Reue darüber wird er davon erlöst und wie Nathanael unter dem Feigenbaum zur wahren Liebe berufen». (Vinzenz Buchheit. *Op. cit.* p, 271).

serveixi també d'exemple als altres. No en queda exclòs, tampoc, un cert component apologètic. Agustí era ja bisbe quan va escriure les *Confessions*, i el seu passat maniqueu li va valer retrets en més d'una ocasió. En aquest sentit, es poden llegir també les *Confessions* com una *confessió* de fe netament catòlica, que reconeix els errors d'un passat maniqueu però que alhora posa de manifest justament que pertanyen al passat. Lloança, manifestació, confessió de fe. Tots aquests sentits ens sembla que poden coexistir raonablement bé en la lectura de les *Confessions*, i Agustí, hàbil escriptor com era, va escollir justament un títol prou obert i polisèmic perquè els diversos sentits poguessin coexistir. Però si hi ha un sentit que costa de conciliar amb el text de les *Confessions* és justament el que defensa Buchheit: la confessió del pecat carnal encaminat a l'obtenció del perdó, que sembla més aviat una lectura extemporània del terme.

19. LEO CHARLES FERRARI

19.1. L'anàlisi de referències

Un dels darrers autors que ha fet aportacions importants i reiterades (al llarg dels darrers vint anys) sobre la qüestió del *tolle, lege* ha estat el professor de la St. Thomas University i de la University of New Brunswick de Fredericton, Canadà, Leo Charles Ferrari.²⁵³ Més enllà de les nombroses publicacions de Ferrari sobre Agustí d'Hipona, la seva dedicació a la qüestió del *tolle, lege* queda reflectida en tres articles, publicats els

²⁵³ Leo Charles Ferrari (Bathurst, New South Wales, Austràlia, 1927). Després d'haver fet estudis de química i haver exercit durant uns anys com a químic industrial, l'any 1955 va emigrar al Canadà, on va realitzar estudis de filosofia i es va doctorar l'any 1957. Després d'ensenyar a Halifax durant quatre anys, el 1961 entra a la St. Thomas University. És internacionalment reconegut com un dels principals estudiosos sobre Agustí d'Hipona, sobre el qual ha publicat una trentena llarga d'obres. Des del 1998 és professor emèrit de St. Thomas. És cofundador de The Flat Earth Society, una organització dedicada a «renovar la fe basant-se en la veracitat de l'experiència sensible».

anys 1979-1980,²⁵⁴ 1987,²⁵⁵ 1990²⁵⁶ i en un capítol del llibre *A Reader's Companion to Augustine's Confessions* (2003)²⁵⁷ consagrat a l'anàlisi del capítol VIII de les *Confessions*. Com que les diverses aportacions de Ferrari giren gairebé totes al voltant d'un mateix eix (l'anàlisi de les referències paulines en les *Confessions*), i per tant les podem considerar complementàries les unes de les altres, procurarem fer una descripció i posterior anàlisi crítica de conjunt. Primerament, convé tenir present que Ferrari publica el seu primer article sobre la qüestió del *tolle, lege* l'any 1980 i és potser el primer autor que pot començar a aplicar procediments informàtics a la seva recerca. Gràcies a la informàtica, Ferrari publicarà, l'any 1991, les primeres concordances de les *Confessions*.²⁵⁸ I també gràcies a la informàtica, desenvoluparà un sistema de buidatge de dades textuais que anomenarà «anàlisi de referències»,²⁵⁹ i que no consisteix en altra cosa que en detectar, amb l'ajuda de la informàtica, la freqüència amb què determinades citacions (en el seu cas, sobretot paulines) apareixen en l'obra d'Agustí, i extreure'n les conclusions pertinents. Nosaltres mateixos ens hem valgut ocasionalment d'aquest instrument de recerca, que en l'era de les Tecnologies de la Informació i la Comunicació (TIC), constitueix un procediment metodològic més, molt més habitual, és clar, del que ho era per Ferrari. Aquest autor s'autoerigeix en un intèrpret carismàtic de l'obra d'Agustí. Els seus textos semblen moure's entre dos extrems: d'una banda, una ingenuïtat aclaparadora i, de l'altra, una agudeses sorprendent a l'hora d'orientar la seva

²⁵⁴ Leo Charles Ferrari. «Paul at the Conversion of Augustine (Conf. VIII, 12, 29-30)». *Augustinian Studies* n. 10-11 (1979-1980), p. 5-20.

²⁵⁵ Leo Charles Ferrari. «An Analysis of Augustine's Conversional Reading (Conf. 8. 12, 29)». *Augustinian Studies*, 18 (1987), p. 30-51.

²⁵⁶ Leo Charles Ferrari. «Truth and Augustine's Conversion Scene». *Collectanea Augustiniana*. Peter Lang, 1990.

²⁵⁷ Leo Charles Ferrari. «Book Eight: Science and the Fictional Conversion Scene». Dins Kim Paffenroth & Robert P. Kennedy (eds.). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2003.

²⁵⁸ *Concordantia in libros XIII confessionum S. Aurelii Augustini*. 2 vols. Hildesheim, Germany: Olms/Weidmann, 1991.

²⁵⁹ «I have named this technique reference analysis. In essence, this technique explores, in a diachronic manner, the paratextual world of Augustine's biblical references». (Leo Charles Ferrari. «An Analysis of Augustine's Conversional Reading (Conf. 8. 12, 29)». *Augustinian Studies*, 18 (1987), p. 44, nota 4).

investigació envers punts d'interès que fins aleshores havien passat sorprenentment per alt a la resta d'investigadors. Això fa que el resultat dels seus escrits sigui molt desigual, o que sovint ell mateix magnifiqui d'una manera gairebé còmica descobriments que tenen un interès només relatiu. Resulta una constant en els seus articles la voluntat de distanciar-se de la resta d'investigadors agustinians. Ferrari, que com hem vist té un bagatge com a químic experimental, dóna una importància superlativa al seu *background* científic i es considera a si mateix molt més autoritzat i preparat per desplegar una recerca basada en la formulació d'hipòtesis i la seva posterior confirmació que no pas la resta d'estudiosos d'Agustí, dels quals lamenta la seva manca de formació *científica*.²⁶⁰ L'aportació més important de Ferrari —des del nostre, però també des del seu punt de vista— és haver-se adonat de l'absència pràcticament total, en les obres anteriors a les *Confessions*, del fragment de la *Carta als romans* (Rm 13, 13-14) que Agustí llegeix quan obre el còdex al jardí de Milà. El plantejament que motiva la investigació de Ferrari és: si aquests versets de Pau veritablement van causar un efecte tan decisiu en Agustí com per induir-lo a canviar definitivament de vida, aleshores hauria de ser relativament fàcil de localitzar el mateix fragment de Pau en les obres escrites per Agustí entre l'any de la seva conversió (386) i l'inici de la composició de les *Confessions* (397). Paradoxalment, però, Ferrari localitza unes 850 citacions²⁶¹ de la *Carta als romans* en obres escrites durant aquest període però cap d'elles no conté, pròpiament, els versets 13-14 del capítol tretzè de la carta de Pau. Només en l'*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos* (394) Agustí comenta, molt de passada, aquests dos versets. O, en realitat, només el segon. Del verset 11, Agustí passa

²⁶⁰ Quan Ferrari enumera els diversos investigadors que han intervingut en el debat del *tolle, lege*, afirma «Unfortunately none of the participants had acquired a scientific education». (Leo Charles Ferrari. «Book Eight: Science and the Fictional Conversion Scene». Dins Kim Paffenroth & Robert P. Kennedy (eds.). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2003), p. 245, nota 26.

²⁶¹ Leo Charles Ferrari. «Paul at the Conversion of Augustine (Conf. VIII, 12, 29-30)». *Augustinian Studies* n. 10-11 (1979-1980), p. 11.

a comentar la segona part del verset 14: «et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis»²⁶² i elideix els versets 12, 13 i mig 14. Podríem pensar que amb aquest mig verset 14, Agustí ja en té prou per fer l'exegesi dels dos versets sencers (13-14), però Ferrari remarca que fins i tot el comentari²⁶³ que Agustí fa d'aquest mig verset es fa difícil creure que provingui de la mateixa persona que vuit anys abans, en llegir-lo al jardí de Milà, va decidir canviar radicalment la seva vida. La primera conclusió que Ferrari extreu d'aquesta observació empírica és que no sembla que Rm 13, 13-14 tingui cap importància especial en els escrits d'Agustí anteriors a les *Confessions*.²⁶⁴ La segona que, atesa la poca importància real que Agustí dóna a aquest fragment de Pau, l'hem de considerar un embelliment artístic i, per tant, hem de pensar que l'episodi del *tolle, lege* és una ficció.²⁶⁵ Ferrari recupera aquesta seva tesi central en l'últim text que, fins ara, ha publicat sobre la qüestió del *tolle, lege*. Es tracta del capítol VIII de *A Reader's Companion to Augustine's Confessions* (2003),²⁶⁶ on Ferrari, no fa cap aportació pròpiament nova al debat però sí que intensifica amb molta vehemència el caràcter únic, excepcional i científic de la seva descoberta.²⁶⁷ L'última pàgina d'aquest capítol no està exempta de comicitat. Ferrari hi explica la reacció d'indignació que va suscitar la

²⁶² El comentari d'Agustí, doncs, no té en compte el verset 13 tot sencer i mig 14: «Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum».

²⁶³ «Quod autem ait: Et carnis providentiam ne perfeceritis in concupiscentiis, ostendit non esse culpandam carnis providentiam, quando ea providentur, quae ad necessitatem salutis corporalis valent. Si autem ad superfluas delectationes atque luxurias, ut quisque in his gaudeat, quae carne cupit, recte reprehenditur, quia providentiam carnis in concupiscentiis facit, quoniam qui seminat in carne sua, de carne metet corruptionem, id est, qui delectationibus carnalibus gaudet». (*Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos*, 77).

²⁶⁴ «It would seem that Romans xiii, 13-14 was *not* of particular importance to Augustine prior to the writing of the *Confessions* somewhere in the period of 397-401». (*Op. cit.* 1980, p. 15).

²⁶⁵ «Rather would it seem that those textual encounters are artistic embellishments added later in Augustine's carefully constructed portrayal of his conversion. The *tolle lege* episode would thus be a fiction of Augustine's genius». (*Op. cit.* 1980, p. 15).

²⁶⁶ Leo Charles Ferrari. «Book Eight: Science and the Fictional Conversion Scene». Dins Kim Paffenroth & Robert P. Kennedy (eds.). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2003.

²⁶⁷ «It remains then that, despite years of controversy, the reading of the above-mentioned verses (Rom. 13:13-14) in the well-known "conversion scene" of the *Confessions* was therefore *scientifically demonstrated* for the first time in history as being obviously quite *fundamentally fictional in nature*. [Totes les cursives són de l'autor]. (Leo Charles Ferrari. *Op. cit.* 2003, p. 135).

lectura de les seves conclusions durant la Tenth International Conference on Patristic Studies, a la Universitat d'Oxford, l'any 1987.²⁶⁸ Després d'aquest incident acadèmic, Ferrari afirma haver estat esperant que algú criticqués per escrit la seva interpretació. Però després d'esperar durant més de quinze anys, es veu obligat a arribar a la conclusió que «silence means consent».

A més de les seves «anàlisis de referències», Ferrari dedica un article²⁶⁹ a una qüestió també directament relacionada amb l'episodi al jardí de Milà: com conciliar la concepció de la veritat d'Agustí amb una interpretació simbòlica del llibre VIII de les *Confessions*. O dit d'una altra manera: com fer-ho per evitar haver de fer passar Agustí per mentider. No sembla que la qüestió pugui donar gaire de si, i en qualsevol cas, Ferrari la resol per la via més previsible: Agustí va escriure dos tractats contra la mentida²⁷⁰ però en cap cas no hagués considerat que l'ús d'un llenguatge figuratiu en el context d'una obra com les *Confessions* equivalgués a la mentida. Algú que s'havia format amb Ambròs en la interpretació espiritual o al·legòrica de l'Antic Testament, difícilment podia considerar que transmetre un missatge mitjançant figures simbòliques pogués equivaler a mentir.

19.2. Anàlisi crítica de la interpretació de Ferrari

Tal com avançàvem en el punt anterior, l'obra de Leo Ch. Ferrari sembla moure's entre dos pols sorprenentment oposats. D'una banda, és innegable la seva perícia en les seves «anàlisis de referències» i el bon ull investigador que el porta a resseguir la presència de

²⁶⁸ «All went well till the conclusion of the paper, whereupon to my astonishment a general uproar of my audience occurred, consisting of a loud cacophony of shoutings, accompanied by many violent gesticulations. I have never, anywhere, seen the likes of it, before since! And there was I, the center of this rage. The possibility of a question period was not even mooted and I consider myself most fortunate to have escaped unharmed». (Leo Charles Ferrari. *Op. cit.* 2003, p. 136).

²⁶⁹ Leo Charles Ferrari. «Truth and Augustine's Conversion Scene». *Collectanea Augustiniana*. Peter Lang, 1990.

²⁷⁰ *De mendacio* (394-395) i *Contra mendacium* (420).

Rm 13, 13-14 en l'obra d'Agustí anterior a les *Confessions*, amb resultats que no poden deixar ningú indiferent. D'altra banda, però, la seva prosopopeia científica resulta gairebé insultant envers la resta de la comunitat certament també científica (o algú s'atreveria a posar en dubte que figures com les de Pierre Courcelle o Henri-Irénée Marrou no apliquen una metodologia perfectament científica en les seves recerques?) i alhora el porta a exagerar l'abast i la repercussió de les seves descobertes. En realitat, Ferrari fa un ús fraudulent del terme *científic*. El que ell vol dir és que la seva recerca no es basa en discussions conceptuals, sinó en comparació de dades empíriques, i aquesta comparació de dades ell la realitza amb un ordinador. Però que no aplicava exactament el mateix mètode, per exemple, Pierre Courcelle, i sense ordinador? És més científic Ferrari perquè utilitza una computadora que Courcelle, amb milers de fitxes sobre l'escriptori? En realitat, algú com Courcelle (és a dir, que escrivís als anys 50-60 i que aplicés la mateixa metodologia de Courcelle) hauria pogut buidar manualment totes les citacions bíbliques que es troben en les obres d'Agustí d'entre 386 i 400, de la mateixa manera que fa Ferrari. L'autor australià-canadenc afirma haver-se passat un estiu sencer²⁷¹ fent aquesta feina de buidatge i haver obtingut un total de 8.378 citacions. Algú que hagués fet aquesta mateixa feina sense ordinador, no hi hagués pas estat més de tres mesos. No, el mèrit innegable de Ferrari és haver estat el primer de prendre's la molèstia de comprovar fins a quin punt aquest fragment de la *Carta als romans* (Rm 13, 13-14), que aparentment havia resultat tan decisiu en la crisi de la conversió d'Agustí, mantenia la seva presència en les obres posteriors a l'estiu del 386. I la constatació que de les prop de 850 citacions pertanyents a aquesta carta de Pau cap ni una no es correspon plenament amb la que Agustí cita a les *Confessions* és certament sorprenent. Des del nostre punt de vista, l'anàlisi de Ferrari és decisiva i dona un argument que

²⁷¹ «This task occupied an entire summer, with myself as the patient laborer». (Leo Charles Ferrari. *Op. cit.* 2003, p. 135).

costaria molt de rebatre a qui volgués mantenir la historicitat del fragment del relat de la conversió que afecta directament el còdex de Pau. Però aquest argument és vàlid només per a aquest petit passatge dins de l'episodi, molt més extens, de la conversió. El que no ens sembla en cas cas legítim és pretendre extrapolar els resultats d'una recerca que afecten un element molt concret del relat, al conjunt del relat. En aquest sentit, de la mateixa manera que Vinzenz Buchheit²⁷² s'havia fixat en l'element de la figuera però havia descuidat la resta del relat, Ferrari es fixa només en el còdex de Pau i descuida igualment la resta. El reiterat orgull científic de Ferrari sembla fer-li perdre de vista que, ni tan sols en l'àmbit de les ciències experimentals, però molt menys encara en el de les humanitats, les hipòtesis científiques es demostren afirmativament i d'una manera definitiva sinó que, en el millor dels casos, podem instaurar hipòtesis que compleixin unes condicions de falsabilitat i permetin, a la resta de la comunitat científica, criticar i desmentir la nostra hipòtesi.²⁷³ En aquest sentit, el lamentable succés d'Oxford el 1987 és molt probable que fos ocasionat per una barreja de sorpresa i d'indignació davant d'aquesta pretensió científica absolutament exagerada. Ferrari mateix ens diu que no va ser fins al final de la seva intervenció que la indignació es va generalitzar. Certament, no podem imaginar un auditori d'Oxford (ni d'enlloc) escandalitzar-se perquè un erudit fa notar que el fragment de la *Carta als romans* al qual Agustí dona una importància central en la narració del *tolle, lege*, és del tot absent de l'obra d'Agustí prèvia a les *Confessions*. Ara bé, si aquest mateix autor, un cop arribat a aquesta observació, en vol extreure conseqüències que afectin tota la resta del relat (del qual no ha dit ni una paraula) i, a més, vol convertir aquesta hipòtesi en una demostració científica irrevocable, que posa fi a una querella d'un segle en la qual han intervingut els més grans especialistes en Agustí —«cap des quals, lamentablement, no tenia una preparació

²⁷² Vegeu el capítol precedent. Vinzenz Buchheit. «Augustinus unter dem Feigenbaum (zu Conf. VIII)». *Vigiliae Christianae*, XXII (1968), p. 257-271.

²⁷³ Vegeu Karl Raimund Popper. *La Lògica de la investigació científica*. Barcelona: Laia, 1986.

científica»— aleshores sembla que gairebé l'única resposta esperable, fins i tot d'un auditori culte i refinat com el d'Oxford, és l'escriadassada. Igualment, la resposta crítica que Ferrari ha estat esperant durant quinze anys, pot no haver arribat perquè hi ha afirmacions —i actituds— a les quals no cal respondre.

TERCERA PART

ELEMENTS PER A UNA INTERPRETACIÓ RADICALMENT AL·LEGÒRICA DE *CONFESSIONS*, VIII, 6-12

20. INTRODUCCIÓ

Al llarg de les dues primeres parts d'aquest treball hem vist com la controvèrsia del *tolle, lege* evolucionava entre els dos pols d'un realisme estricte i d'un cert simbolisme que, fixant-se en un o altre detall del relat d'Agustí (la figuera, la interpretació del *puer an puella...*), acabava donant un caràcter al·legòric parcial al relat de la conversió. El mètode de treball que hem adoptat ens ha permès realitzar no només un seguiment descriptiu de les principals contribucions des de 1888 sinó també una anàlisi crítica de cadascuna d'aquesta vintena d'interpretacions. El nostre punt de vista es troba, doncs, inevitablement disseminat al llarg de les dues primeres parts d'aquest treball. Hem procurat adoptar, però, sempre una òptica que ens permetés entrar en diàleg amb cadascuna de les interpretacions sense que la nostra pròpia interpretació de l'episodi del jardí de Milà s'hi fes present. És a dir, hem intentat assumir la funció d'un lector crític però que no necessàriament té una interpretació pròpia de *Confessions* VIII, 6-12. Així, en aquesta tercera part, podem desplegar el nostre punt de vista sense haver de reiterar opinions ja expressades amb anterioritat en les dues primeres parts del treball. El que inevitablement s'ha anat fent present en diversos punts del treball, tot i que de manera poc concreta, és la nostra convicció que una lectura adequada del conjunt de les *Confessions* i, sobretot, de l'episodi del jardí de Milà, requereix una perspectiva que no desatengui la lògica interna del relat d'Agustí i que faci compatible, al costat d'una lectura dels esdeveniments tal com són presentats en la superfície, també una lectura que intenti entendre el sentit de cadascun dels elements que hi apareixen i la manera

com es connecten a un altre nivell de lectura, simbòlic. La justificació d'una lectura no només parcialment sinó totalment simbòlica de *Confessions* VIII, 6-12 hauria de servir, creiem, no només per fer un pas més en la llarga discussió sobre el sentit —històric o simbòlic— d'aquests pocs però fonamentals capítols sinó per entendre d'una manera profunda la importància i l'abast del terme *conversió* i el sentit que aquesta conversió pren en Agustí. Un sentit que, des del nostre punt de vista, no es pot deslligar de la llarga tradició de conversions filosòfiques que s'inicia amb l'hel·lenisme i que al segle IV encara era ben viva, i que ens ha de permetre entendre la conversió d'Agustí no tant en clau de conversió religiosa (és a dir, com l'acceptació d'un determinat credo) sinó en clau filosòfica (és a dir, com l'adopció d'una determinada forma de vida). Aquesta forma de vida filosòfica, en el cas d'Agustí, està directament relacionada amb un plantejament antropològic cristià i, més específicament paulí. Això no només no es pot obviar sinó que pren el màxim relleu en les *Confessions*, de tal manera que estem convençuts que el missatge essencial del jardí de Milà no és cap altre que aquest. Ara bé, això no ens ha de fer perdre de vista que la distinció entre filosofia i religió, que des de la contemporaneïtat apliquem amb tanta naturalitat, no és aplicable quan parlem de filosofia antiga i ni tan sols en els primers segles de l'Edat Mitjana. Una lectura radicalment al·legòrica de l'episodi de Milà ens permetrà veure com les aparents contradiccions que existeixen entre les *Confessions* i els diàlegs de Cassiciacum (i que van ocupar especialment els intèrprets que hem analitzat en la primera part d'aquest treball) no són tals, o només ho són si es vol considerar que el relat del jardí de Milà ens narra una conversió religiosa que hauria de comportar alguna mena de reacció immediata també explícitament religiosa. Deixant de banda que, de fet, Agustí trigarà pocs mesos a rebre el sagrament del baptisme, la reacció és evident i immediata: reuneix uns quants amics, la seva mare i el seu fill Adeodat, i es trasllada a la residència del seu

amic Romanià, a Cassiciacum, als afores de Milà per lliurar-se plenament a l'*otium philosophicum*. Només una perspectiva moderna, que escindeixi religió i filosofia pot no veure en aquesta reacció la conseqüència directa de la seva conversió. Una conversió que té exactament la mateixa importància en clau filosòfica que en clau religiosa, car és una conversió a la filosofia cristiana, i a la filosofia cristiana entesa (com qualsevol altra filosofia antiga) sobretot com una forma de vida.

Al llarg d'aquesta tercera part, doncs, intentarem mostrar per quins motius una lectura simbòlica ens sembla no només viable sinó l'única manera de no trair el text de les *Confessions*. La nostra interpretació parteix de l'anàlisi dels elements que, des del nostre punt de vista, són els puntals narratius del relat de la conversió: la figura de Ponticià, la figuera, el *puer an puella*, el sentit que cal donar a l'expressió *tolle, lege*, i la importància absolutament fonamental per a Agustí de la lectura de Pau.

21. INTERPRETACIÓ DE LA FIGURA DE PONTICIANUS

La tradició interpretativa no sembla haver donat pràcticament cap importància al paper que el personatge de Ponticià desenvolupa en el relat de la conversió d'Agustí al jardí de Milà. I això no obstant, és ell qui, amb el seu relat de la conversió dels *agentes in rebus* a Trèveris, de fet desencadena la crisi d'Agustí. Probablement la discreció amb què ha passat la figura de Ponticià prové, en primer lloc, del fet que la majoria dels intèrprets, com hem vist, se centren més en el nucli dels esdeveniments ocorreguts al jardí de Milà que no pas en els seus antecedents immediats. Els pocs intèrprets que dediquen alguna atenció a Ponticià ho fan simplement per esmentar-lo com una referència més o menys llunyana dels fets esdevinguts al jardí. Des del nostre punt de vista, però, la figura té una

importància cabdal en el desenvolupament del text. Amb ell s'inicia, de fet, pròpiament el relat de la conversió, molt abans de la sortida d'Agustí al jardí, i amb ell es precipita, també, la càrrega simbòlica de la segona part del llibre de les *Confessions*. Recordem, en primer lloc, el context de l'aparició de Ponticià. Agustí i Alipi són a casa, a Milà, un dia que l'altre amic, Nebridi, n'és absent per alguna raó desconeguda («non recolo causam, qua erat absens Nebridius»)²⁷⁴ i reben la inesperada visita d'un tal Ponticià, africà també i, per tant, conciutadà d'ells («Ponticianus quidam, civis noster»),²⁷⁵ que ocupa un càrrec important a la cort («praeclare in palatio militans»). Agustí no dóna cap informació sobre el motiu de la visita («nescio quid a nobis uolebat») però recorda perfectament com Ponticià es mostra agradablement sorprès de veure un còdex amb les cartes de Pau sobre una taula («tulit, aperuit, invenit apostolum Paulum») i en felicita Agustí. Ponticià és cristià i la topada amb les cartes de Pau el porta a donar notícia a Agustí i a Alipi de la figura de l'anacoreta Antoni, d'una comunitat monàstica establerta als afores de Milà, i finalment de la conversió espectacular de dos agents imperials (*agentes in rebus*) coneguts per Ponticià i que van abraçar el cristianisme només fullejant la *Vita Antonii* un dia a Trèveris. Mentre Ponticià parla, Agustí projecta la història de la conversió que està escoltant cap a ell mateix («narrabat haec Ponticianus. Tu autem, Domine, inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum»). Quan acaba el seu relat, Ponticià, després d'haver enllestit l'assumpte desconegut pel qual havia vingut, marxa («terminato autem sermone et causa, qua uenerat, abiit ille») i Agustí es precipita al jardí. Aquí acaba la intervenció de Ponticià, un personatge que no tornem a retrobar ni en les *Confessions* ni en cap altre punt de l'obra d'Agustí, i del qual no tenim tampoc cap altra notícia addicional. Sorprèn, d'entrada, que en el marc d'una narració prolífica de detalls, la figura de Ponticià ens aparegui tan poc perfilada, gairebé misteriosa. És un

²⁷⁴ *Conf.* VIII, 6, 14.

²⁷⁵ *Ibid.* Si no indiquem el contrari, totes les citacions d'aquest capítol pertanyen als paràgrafs 14-18 del capítol sisè del llibre VIII de les *Confessions*.

africà alt funcionari de la cort, que arriba per fer no se sap exactament què, parla de Pau, d'Antoni i dels conversos de Trèveris a Agustí i a Alipi (discurs que és reproduït amb tota exactitud per part d'Agustí) i, un cop acabat el seu relat, desapareix i continuem sense saber ni qui és ni què ha vingut a fer. Sembla ben bé un personatge introduït en la narració amb l'única funció de fer aparèixer els *dramatis personae* de la crisi que tindrà lloc tot seguit: el còdex de Pau al qual Agustí tornarà després de l'audició del *tolle, lege*; la figura d'Antoni i la seva conversió, que serà recordada també immediatament després de sentir el *tolle, lege*; els dos agents imperials, que llegeixen, com faran Agustí i Alipi, un fragment d'un llibre (la *Vita Antonii* en un cas, la *Carta als romans* de Pau en l'altre) i, impressionats tots dos per la lectura, es converteixen de manera immediata. La seqüència verbal amb què Agustí narra la lectura del còdex de Pau per part de Ponticià és sospitosament semblant a la d'Agustí mateix llegint el mateix còdex unes pàgines més endavant («tulit, aperuit, invenit apostolum Paulum» / «arripui, aperui et legi in silentio capitulum»). Tot plegat sembla carregar sobre la figura de Ponticià un rol altament simbòlic, el d'un missatger que compareix tan sols per avançar els esdeveniments que tindran lloc tot seguit, i per desencadenar, amb el seu relat, la crisi interior d'Agustí que tindrà lloc tot seguit. Ens inclinem per pensar, doncs, que Ponticià és el primer element simbòlic d'un relat que, en el seu conjunt, se sosté molt més sobre un encadenament de fets amb una alta càrrega simbòlica que no pas sobre fets que puguin ser interpretats de manera realista i superficial. Fins i tot la decisió de posar a aquest personatge el nom de *Ponticianus* ens remet a una onomàstica (Ponticianus, o Pontitianus, o Pontianus) derivada de *pons*, i per tant ens retorna a la idea de Ponticià com un missatger, un transmissor a qui Agustí vol donar un caràcter gairebé angèlic (en el sentit etimològic literal, de *missatger*). Només que Agustí humanitza el seu *àngel* perquè probablement hauria resultat excessiu introduir en un relat que té una pretensió

de naturalitat, un personatge sobrehumà. L'angeologia agustiniana és encara deutora de la tradició bíblica i les *Confessions* incorporen la figura de l'àngel com a mínim en dues modalitats diferents. En primer lloc, els àngels *doxològics*, és a dir els que lloen la glòria de Déu.²⁷⁶ En segon lloc, l'àngel que —sense rebre explícitament aquest nom— s'apareix a Mònica en somnis en el tercer llibre de les *Confessions*.²⁷⁷ Tant en un cas com en l'altre, per tant, l'àngel d'Agustí és un ésser que no es manifesta en l'àmbit terrenal, sinó en l'àmbit celeste o bé oníric. Agustí, per tant, no podia convertir Ponticià explícitament en un àngel perquè això hauria representat una ruptura en un relat que es vol realista. Això no exclou, però, que Agustí no atorgui a Ponticià un estatut semiangèlic, ja que se'ns apareix com un àngel velat, amb un nom que desperta ressons angèlics i caracteritzat com un personatge perfectament humà però alhora tenyit de misteri, desdibuixat en el context d'un relat que no és gens ni mica parc a l'hora de consignar tota mena de detalls.

Una mica més amunt hem dit que el nom de Ponticianus està relacionat amb el de Pontianus (que en seria una forma sincopada). No hauríem d'excloure, en realitat, que Agustí pensés en el nom de *Pontianus*, quan va escriure *Ponticianus*. El mateix any del naixement d'Agustí (354), es feia públic el directori de *Depositiones martirum*, dins el qual hi apareixia el nom de Pontianus, màrtir africà que havia estat bisbe de Roma entre els anys 230 i 235. És fàcil imaginar que el carisma d'una víctima cristiana de les persecucions del segle III, procedent del nord d'Àfrica, com Agustí, i que havia arribat a detenir durant cinc anys les claus de Pere, no podia passar per alt en l'imaginari cristià que Agustí —a través de Mònica, la seva mare— havia heretat. Fer un pas més i

²⁷⁶ Vegeu, per exemple, en el llibre VII de les *Confessions*, com Agustí manlleua les paraules del salmista (Ps 148, 1-5) amb aquesta intenció laudatòria: «Cum vero etiam de caelis te laudent, laudent te, Deus noster, in excelsis omnes angeli tui, omnes Virtutes tuae, sol et luna, omnes stellae et lumen, caeli caelorum et aquae, quae super caelos sunt, laudent nomen». (Conf. VII, 13, 19).

²⁷⁷ «Vidit enim se stantem in quadam regula lignea et advenientem ad se iuvenem splendidum hilarem atque arridentem sibi, cum illa esset maerens et maerore confecta». (Conf. III, 11, 19). Sembla clar que aquest *iuvenis splendidus* remet directament a la idea d'un àngel.

defensar que la lliçó correcta fos *Pontianus*, en lloc de *Ponticianus*, seria més difícil, atès que suposaria una alteració sistemàtica de la lliçó original, en cadascuna de les x vegades que apareix el nom del visitant d'Agustí en el llibre VIII de les *Confessions*. Això no obstant, probablement algun dels centenars de manuscrits de les *Confessions* que corrien en època medieval contenia aquesta variant, atès que en el seu *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*²⁷⁸ (datat a mitjan segle XIII), el dominic Etienne de Bourbon es refereix al personatge de les *Confessions* amb el nom de *Pontianus*. És perfectament probable que la variant sigui deguda a un error de Bourbon mateix, i no pas a una variant diferent en el manuscrit de les *Confessions* que utilitzava. En qualsevol cas, l'exemple d'Etienne de Bourbon reflecteix la proximitat entre les dues formes, i fa més plausible que efectivament Agustí volgués acabar de dotar el personatge de Ponticià de contingut simbòlic mitjançant l'associació, d'una banda, amb el nom (sinopat) del màrtir i papa africà (com Ponticià mateix, l'única informació que tenim del qual és justament aquesta) i, de l'altra, amb el ressò angèlic que pot generar un nom que ens remet a la idea de pont (*pons*), de missatger (*ἄγγελος*).

22. PUER AN PUELLA («LINGUAS INFANTIUM FACIS DISERTAS»)

En el capítol anterior afirmàvem que un dels motius més probables de la *negligència* crítica envers la figura de Ponticià provenia del fet que la seva aparició es troba encara lluny del nucli del relat de la conversió. En el cas de la interpretació de la figura del *puer an puella* de la boca del qual Agustí afirma que surt la veu del *tolle, lege*,²⁷⁹ creiem que succeeix quelcom de similar. No que no s'hagi prestat prou atenció a la figura del *puer an puella* (és, de fet, un dels elements que ha generat més interpretacions) sinó que

²⁷⁸ Stephanus de Borbone. *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*. Turnhout: Brepols, 2003.

²⁷⁹ «Et ecce audio uocem de uicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: "Tolle lege, tolle lege"». (*Conf.* VIII, 12, 29)

potser el seu sentit s'ha d'anar a buscar una mica lluny del passatge estrictament del jardí de Milà. Recordem que un dels elements de la interpretació simbòlica de Pierre Courcelle²⁸⁰ que més polèmica havia generat era justament la seva tesi segons la qual calia posar en relació simbòlica aquest *puer an puella* amb els *pueri et puellae* fills de Continència que s'apareixen a Agustí en el capítol onzè del llibre VIII.²⁸¹ Ja havíem vist que una de les principals crítiques que els diversos estudiosos erigien contra l'argument de Pierre Courcelle és la dificultat de passar del plural dels *pueri et puellae* fills de Continència, en un marc on els infants semblen complir tan sols la funció de completar una llista que es vol exhaustiva, al *puer an puella* singular de VIII, 12, 29. El nexa és efectivament difícil d'establir perquè sembla que la funció narrativa que compleixen els *pueri et puellae* i el *puer an puella* és ben diferent, i costa d'establir un lligam convincent entre tots dos. Sorpren, però, novament, que aparentment la crítica hagi passat per alt una altra referència als *pueri* que ens sembla molt més fàcil de connectar amb el «*puer an puella nescio*» que apareixerà més tard. Es tracta del «*linguas infantium facis disertas*», que trobem poc abans de la visita de Ponticià.²⁸² Agustí utilitza aquesta frase en el moment de recordar com el retòric cristià Victorí va preferir abandonar l'ensenyament de la literatura i l'art oratòria (acatant un edicte de Julià l'Apòstata que prohibia l'ensenyament d'aquestes matèries als cristians) abans d'abandonar la paraula divina, amb la qual «feu eloqüents les llengües dels infants». Agustí extreu la sentència del llibre de la Saviesa²⁸³ i en trobem un eco similar al salm vuitè.²⁸⁴ Aquí no se'ns hi

²⁸⁰ Pierre Courcelle. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions du Broccard, 1968, p. 194-195.

²⁸¹ «[...] *pueri et puellae, ibi iuventus multa et omnis aetas et graves viduae et virgines anus*». (*Conf.* VIII, 11, 27).

²⁸² «Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Uictorino ista narrauit, exarsi ad imitandum: ad hoc enim et ille narrauerat. Posteaquam uero et illud addidit, quod imperatoris Iuliani temporibus lege data prohibiti sunt Christiani docere litteraturam et oratoriam (quam legem ille amplexus loquacem scholam deserere maluit quam uerbum tuum, quo **linguas infantium facis disertas**) non mihi fortior quam felicius uisus est, quia inuenit occasionem uacandi tibi». (*Conf.* VIII, 5, 10).

²⁸³ «Perquè la Saviesa va obrir els llavis dels muts i donà eloqüència als nadons». (*Sv* 10, 21)

²⁸⁴ «Amb la paraula dels infants i dels nadons has assentat els fonaments d'un baluard contra els adversaris, per fer callar el rebel i l'enemic». (*Sl* 8,3).

parla de *pueri* sinó d'*infantes*, literalment, els qui encara no poden parlar, els nadons. Ens trobem, per tant, davant d'una tradició que, com veiem, arranca amb la Bíblia i trobarà ressò al llarg dels primers segles del cristianisme i fins a l'Edat Mitjana, en què un nen que encara no posseeix la facultat de la parla, expressa de manera sobrenatural la voluntat divina. Com ja hem assenyalat quan criticàvem la interpretació de Johannes Geffcken,²⁸⁵ és una constant en l'època antiga considerar els nens un bon canal de transmissió dels designis divins. Que el nen sigui infant o no, és a dir, que ja hagi après a parlar no, estableix només una diferència de grau en el caràcter prodigiós del missatge. El que és important és la identificació entre infant i innocència.²⁸⁶ «Allò que és millor sovint és revelat al més jove», hem recordat més amunt que ens diu Benet de Núrsia a la seva regla.²⁸⁷ Agustí ens ve a dir el mateix inserint la cita del *Llibre de la Saviesa* en el capítol VIII de les *Confessions*. I ho fa just abans de donar inici al relat de la crisi de conversió definitiva (que considerem que comença amb la visita de Ponticià) i set capítols abans de fer aparèixer un *puer an puella* que canta repetidament *tolle, lege*, missatge que Agustí s'afanya a considerar *divinitus*. En realitat, el «linguas infantium facis disertas» hauria pogut perfectament ser introduït per Agustí immediatament després del *tolle, lege*, com a justificació del fet que Agustí consideri amb tanta facilitat la veu que prové de la casa veïna com una ordre divina. Això, però, potser hauria restat credibilitat al realisme del relat, hauria pogut semblar el que justament és, és a dir, que no és el «linguas infantium facis disertas» el que justifica el *tolle, lege*, sinó el *tolle, lege* el que justifica el «linguas infantium facis disertas». Agustí és un escriptor racional i ponderat, que evita tothora caure en el prodigi gratuït, en la deshumanització dels fets

²⁸⁵ Vegeu capítol 8.2 d'aquest treball.

²⁸⁶ Fins i tot en l'actualitat aquesta concepció no ens és del tot aliena. Expressions com *mà innocent*, referida al nen o nena que extreu les boles en un sorteig, són reflex de la nostra confiança en l'absència de mala voluntat per part dels infants (i també de la suspicàcia que ens despertaria la mateixa acció realitzada per un adult).

²⁸⁷ «Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus quia saepe iuniori Dominus revelat quod melius est». Ignasi M. Fossas [et al.]. *Regla per als monjos: text llatí/català (text llatí segons el manuscrit de Sankt-Gall)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997 (Subsidia Monastica, 21).

narrats. El seu control dels elements que posa en joc, però, és total, i aquest llibre VIII de les *Confessions* és tot ell un gran joc intertextual, amb poquíssims elements gratuïts, on tot allò que apareix ho fa per avançar o justificar allò que vindrà més endavant, i on, per tant, els esdeveniments del final del llibre cal entendre'ls i llegir-los, sovint, de manera retroactiva, com és el cas que ara mateix estem analitzant. Sembla gairebé més difícil de provar que Agustí deixés anar aquest «linguas infantium facis disertas» poc abans de fer aparèixer un *puer an puellae* (que de seguida és interpretat en clau de revelació eloqüent), que no pas que siguin dos elements completament deslligats, que, per dir-ho així, s'han escapat del control de l'autor. Podria objectar-se, és clar, que el *puer an puella* són perfectament reals i que si Agustí avança el «linguas infantium facis disertas» és, justament, perquè sap que apareixeran més tard en el seu relat. Però sembla que en aquest cas, no hauria hagut de tenir cap problema per apropar molt més la sentència del *Llibre de la Saviesa* al *tolle, lege*. Si realment els dos elements estan relacionats, com creiem, la seva distància —poca però suficient perquè un pugui ser llegit com un eco de l'altre— fa pensar en la disposició d'un escriptor que controla a la perfecció l'artefacte literari, prepara i elabora el curs dels esdeveniments sense deixar-ne cap de desatès (seguint la màxima de Txèchov, segons el qual si en el primer capítol d'una novel·la hi apareix un clau, algú s'hi haurà de penjar en el darrer). I, en aquest cas, podem interpretar que Agustí acaba decidint fer entrar en escena un *puer an puella* perquè ja ha preparat el *context de justificació* en què les veus dels infants poden ser eloqüents transmissores del designi diví.

23. TOLLE (CRUCEM), LEGE (CODICEM)

Arribem al nucli de la discussió, que no en va ha rebut el nom justament de «debat entorn del *tolle, lege*».²⁸⁸ Quin sentit cal donar a les veus que Agustí diu haver sentit procedents «de uicina domo» i cantant de manera repetida *tolle, lege*? Com hem vist en les dues primeres parts d'aquest treball, la discussió sobre aquest punt oscil·la entre dos pols: d'una banda els intèrprets realistes intenten buscar contextos de legitimació de l'expressió en un context històric. De l'altra, els al·legoristes, amb Pierre Courcelle al capdavant, apel·len a arguments com el de les sorts bíbliques, o a la lliçó alternativa que ens proporciona el Còdex Sessorianus («de uicina domo» / «de diuina domo») per justificar una lectura no realista. Seguint el curs de l'anàlisi interna del relat que estem procurant aplicar en aquesta tercera part del nostre treball, aquí volem proposar una interpretació alternativa basada en la relació entre l'expressió *tolle, lege* i la presència, tot just unes poques línies més endavant, del verset sinòptic que hauria forçat la conversió d'Antoni segons la *Vita Antonii* d'Atanasi.²⁸⁹ Com és sabut, les primeres paraules que Antoni sentí entrant un dia a l'església foren el verset de l'evangeli de Marc: «Només et falta una cosa: vé, ven tot el que tens i dóna-ho als pobres, i tindràs un tresor al cel. Després vine i segueix-me».²⁹⁰ Aquest verset troba el seu paral·lel en cadascun dels dos altres evangelis sinòptics posteriors.²⁹¹ La versió llatina amb què

²⁸⁸ Aquesta expressió va ser instaurada per Henri-Irénée Marrou, amb la publicació del seu article «La Querelle autour du “Tolle, lege”». *Revue d'histoire ecclésiastique* (1958). Reeditat dins Henri-Irénée Marrou. *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Roma: École française de Rome, 1978, p. 381-391. [Vegeu el capítol 17 de la segona part d'aquest treball].

²⁸⁹ Atanasi. *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink. Paris : Les Éditions du Cerf, 2004.

²⁹⁰ «ὕπαγε, ὅσα ἔχεις πώλησον καὶ δὸς <τοῖς> πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανῶ, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι». Mc 10, 21.

²⁹¹ Mc 10, 21 = Mt 19, 21 i Lc 18,22. És precisament perquè es tracta d'un passatge plenament sinòptic que hem de considerar que té la seva font en Marc. És costum que les edicions de les *Confessions* que incorporen la procedència dels textos bíblics citats per Agustí, indiquin que el passatge en qüestió és Mt 19, 21 en lloc de Mc 10, 21. Desconeixem per quin motiu els editors prefereixen donar Mateu com a referència, en lloc de Marc, tenint present que les diferències textuais entre els tres evangelis, en aquest cas, són mínimes, i en realitat Agustí cita una traducció que no es correspon literalment a cap de les tres. Tenint en compte aquestes circumstàncies, doncs, ens sembla més propi remetre a Marc, que és la font de

Agustí cita aquest fragment de l'evangeli de Marc és: «Vade, vende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et veni, sequere me».²⁹² Tot i que, en aquest cas, la versió llatina d'Agustí és pràcticament igual que la de la *Vulgata* de Jeroni,²⁹³ sabem que Agustí, per motius cronològics, quan va escriure les *Confessions* no podia fer servir la versió de Jeroni, sinó que se servia de les diverses traduccions llatines del *Nou Testament* que la crítica bíblica ha agrupat sota el nom de *Vetus Latina*, una família de la qual era la *Vetus Africana*, és a dir el conjunt de traduccions llatines de la Bíblia anteriors al segle V que eren utilitzades per les comunitats cristianes de les províncies romanes del nord d'Àfrica, com era el cas de la d'Hipona. La traducció llatina de Jeroni suposaria, a la llarga, la consolidació d'una sola versió llatina i posaria fi a les divergències entre traduccions diferents utilitzades durant els primers segles del cristianisme. Algunes d'aquestes diferències provenien certament de traduccions no prou acurades de l'original grec. És sabuda la diligència i el respecte literal amb què Jeroni va abordar la seva feina de traducció (mantenint constantment la disposició del text original grec, paraula per paraula). No totes les traduccions que formaven part de la *Vetus Latina* havien estat elaborades amb tanta perícia. N'eren autors, sovint, preveres o membres de la comunitat cristiana amb una formació retòrica llatina limitada i fins i tot amb escassos coneixements de grec (la qual cosa no ens ha de sorprendre si tenim en compte que fins i tot un professor de retòrica com Agustí tenia una competència en llengua grega força limitada). Més enllà dels possibles errors o imprecisions d'aquestes traduccions —que eren les que Agustí tenia a l'abast i de les quals s'havia de confiar— en alguns casos aquestes versions recollien variants textuais procedents d'alguna manuscrits grecs i que més tard Jeroni no recolliria en la seva traducció, motiu pel qual

Lluc i de Mateu. D'altra banda, Marc és l'únic dels tres evangelis que incorpora, en la versió grega original, la interpolació que més endavant comentarem.

²⁹² *Conf.* VIII, 12, 29.

²⁹³ «Vade quaecumque habes vende et da pauperibus et habebis thesaurum in caelo et ueni sequere me» (Mc 10, 21). *Novum Testamentum Graece*. 27^a edició, revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

han acabat desapareixent del text canònic. El verset sinòptic que ara ens ocupa (Mc 10, 21) es troba precisament en aquesta situació que acabem de descriure. Una variant textual que es remunta fins al segle IV²⁹⁴ incorpora al verset la frase *αρας τον σταυρον σου* («pren la teva creu»). La variant és, en realitat una interpolació del propi evangeli de Marc (Mc 8, 34),²⁹⁵ que troba eco igualment en la resta dels altres dos evangelis sinòptics.²⁹⁶ És previsible que una variant del text original grec tan estesa com aquesta havia de deixar forçosament traça en alguna de les traduccions de la *Vetus Latina*, com efectivament va ser. Diversos escriptors llatins dels segles IV – V, quan citen el verset de Marc, hi incorporen la frase «et tolle crucem tuam», davant de «et sequere me». Hem pogut detectar aquesta variant llatina, com a mínim en els dos testimonis següents, pràcticament contemporanis d'Agustí:

1) Zenó de Verona (bisbe d'aquesta localitat italiana des del 362, i que probablement havia nascut a Mauritània), en el capítol «De iustitia» del seu segon *Tractatus*, escriu: «Nostram nobis stultitiam derelinquant, habeant secum sapientiam suam; cuius quidem sectatores paene omnes conspicio Christianos, qui perfectam putant esse iustitiam propria tueri, aliena non quaerere, sapientiae verae negligentes imperium, quod uerbis huius modi continetur: Si uis perfectus esse, uade et uende omnia tua et da pauperibus **et tolle crucem tuam** et ueni sequere me».²⁹⁷

2) En el capítol VII de la versió llatina de la *Regula ad monachos I* de Serapi, Macari i Pafnuti (s. IV), hi trobem novament: «Quod si diues est, et habens multas

²⁹⁴ Els manuscrits grecs més antics que recullen la variant són *κ* (s. IV), B (s. IV), C (s. V) i D (s. V). També les traduccions copta-bohàirica i copta-saídica donen suport a aquesta lliçó.

²⁹⁵ «καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς, εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι».

²⁹⁶ Mc 8, 34 = Mt 16, 24 i Lc 9, 23.

²⁹⁷ Zenó de Verona. *Tractatus, II* («De iustitia»). Turnhout: Brepols, 1971, CCSL 22.

diuitias in saeculo, et conuerti uoluerit, debet primo Dei uoluntate implere, et consequi praeceptum illud praecipuum, quod adolescenti diuiti dicitur: "Uende omnia bona tua, et da pauperibus, **et tolle crucem tuam** et sequere me"». ²⁹⁸

Aquests dos testimonis contemporanis d'Agustí avalen l'existència de traduccions llatines prou esteses, que provenien d'algun dels manuscrits que incorpora la interpolació que hem esmentat. Ja hem vist que la cita que Agustí dona del verset de Marc, gairebé immediatament després de l'audició del *tolle, lege* no incorpora aquesta variant. Si ho hagués fet hagués estat molt senzill establir una relació entre el *tolle* de *tolle, lege* i el de *tolle crucem*. Al marge de la citació concreta de les *Confessions*, però, disposem d'algun testimoni que ens permeti afirmar que Agustí coneixia i havia utilitzat també la variant *tolle crucem*? Una recerca exhaustiva de l'ús que Agustí fa del verset de Mc 10, 21 al llarg de la seva obra ens ha permès localitzar 13 citacions d'aquest passatge evangèlic:

1) Et ideo respondentem quod omnia mandata illa seruauit, dicit unum ei deesse, si uult esse perfectus, ut uendat omnia quae habet, et det pauperibus, et sequatur eum. ²⁹⁹

2) Licet saepe a Manichaeis ista quaestio uentilata sit, non uideo tamen quid habeat huic sententiae contrarium quod ex Euangelio Adimantus opponendum putauit, ubi Dominus ait: Si uis perfectus esse, uende omnia quaecumque possides, et diuide pauperibus, et **tolle crucem tuam**, et sequere me. Hicpraeterquam quod crucem nominat, nihil attendit esse contrarium ei quod dictum est: Maledictus omnis qui in ligno pependerit: quasi uero talem crucem possit quisque tollere et sequi Dominum. Sed illa tollitur, cum sequimur Dominum, de qua dicit Apostolus: Qui autem Iesu Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum passionibus et concupiscentiis. Tali enim cruce uetus homo, id est, uetus uita perimitur,

²⁹⁸ *Regulae ad monachos sanctorum patrum Serapionis, Macario, Paphnutii, et alterius Macario.* «Regula ad monachos I», 7. No ens consta edició del text. La versió que hem transcrit prové de <http://www.thelatinlibrary.com/regula.html>

²⁹⁹ *Contra Adimantium manichaei disciplum*, 6. [Escrit l'any 394].

quam de Adam traximus, ut quod in illo fuit uoluntarium, in nobis fieret naturale. Quod ostendit Apostolus dicens: Fuimus et nos aliquando natura filii irae, sicut et ceteri.³⁰⁰

3) Audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: Uade, uende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et ueni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conuersum.³⁰¹

4) Deinde, ubi ponimus, quod multi ac multae ita custodiunt continentiam uirginalem, ut tamen non faciant, quae Dominus ait: Si uis esse perfectus, uade, uende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo, et ueni, sequere me.³⁰²

5) Si ergo sponsus ab sponsa tamquam de loco familiaris dilecto et cubili quodam suo secreto interrogatus responderet esse in meridie, multo probabilius Ecclesia catholica in his membris suis hoc agnosceret, quae sunt in Aegypto in milibus seruorum Dei, qui per heremum sancta societate uiuunt, perfectionem praecepti euangelici studentes tenere quo dictum est: Uis esse perfectus? Uade uende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelis; et ueni, sequere me.³⁰³

6) Unde et ipsi qui contra haec disputant, cum sint casta uita moribusque laudabiles nec dubitent facere, quod illi diuiti pro consequenda uita aeterna consilium requirenti, cum se respondisset iam omnia legis impleuisse mandata, praecepit Dominus, si uellet esse perfectus, uenderet omnia quae habebat et daret pauperibus thesaurumque transferret in caelum, nemo tamen eorum audet dicere se esse sine peccato.³⁰⁴

7) Porro si faceret etiam quod Dominus addidit, dicens: Si uis perfectus esse, uade, uende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et ueni, sequere me.³⁰⁵

³⁰⁰ *Contra Adimantium manichaei disciplum*, 21.

³⁰¹ *Confessions*, VIII, 12, 29. [Escrites entre els anys 397-400].

³⁰² *De sancta uirginitate*, 45, 46. [Escrit l'any 401].

³⁰³ *Epistula ad catholicos de secta donatistarum*, 16, 41. [Escrit l'any 405].

³⁰⁴ *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, 16, 25.[Escrit entre els anys 411-412].

³⁰⁵ *De fide et de operibus liber unus*, 16, 27. [Escrit entre els anys 411-418].

8) Dicit illi adolescens: Omnia haec custodiui, quid adhuc mihi deest? Ait illi Iesus: Si uis perfectus esse, uade, uende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo; et ueni, sequere me.³⁰⁶

9) Et ille respondens, ait illi: Magister, haec omnia seruauit a iuuentute mea. Iesus autem intuitus eum, dilexit eum; et dixit illi: Unum tibi deest: uade, quaecumque habes uende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo; et ueni, sequere me.³⁰⁷

10) Quo audito, Iesus ait ei: Adhuc tibi unum deest: omnia quaecumque habes uende, et da pauperibus, et habebis thesaurum in coelo; et ueni, sequere me.³⁰⁸

11) Neque enim diligeret proximum tamquam se ipsum nisi recepta dilectione Dei, sine qua non diligeret se ipsum. Porro si faceret etiam quod Dominus addidit dicens: «Si uis perfectus esse, uade, uende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et ueni, sequere me».³⁰⁹

12) Ait illi Dominus consiliarius uitae aeternae: Unum tibi deest. Si uis esse perfectus, uade, uende omnia quae habes et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo.³¹⁰

13) Non audiuit quod uoluit, sed audiuit quod debuit: desiderans uenerat, sed tristis abscessit. Quid, si ei diceretur: Perde quod habes? quando tristis abscessit, quia dictum est, Bene serua quod habes. Uade, inquit, uende omnia quae habes, et da pauperibus.³¹¹

Com podem comprovar, efectivament Agustí coneixia la variant interpolada i la utilitza com a mínim una vegada, en el fragment número 2 (*Contra Adimantium manichaei disciplum*, del 394). Hem reproduït aquest fragment *in extenso* perquè el seu context immediat ens mostra amb tota claredat que el passatge d'Agustí no pot haver sofert, al seu torn, cap interpolació, és a dir, que no és imaginable que la inserció del «tolle

³⁰⁶ *De scriptura sacra speculum*, 291. [Escrit entre els anys 419-430].

³⁰⁷ *De scriptura sacra speculum*, 301.

³⁰⁸ *De scriptura sacra speculum*, 318.

³⁰⁹ *De octo dulcissimi quaestionibus*, 1, 6. [Escrit entre els anys 423-425].

³¹⁰ *Sermo* 38, 7. [En desconeixem l'any].

³¹¹ *Sermo* 86, 2 [En desconeixem l'any].

crucem tuam» provingui d'una mà diferent de la d'Agustí (per part d'un copista, per exemple, que només hagués conegut una traducció llatina de l'original grec interpolat), atès que tot el comentari que Agustí desenvolupa d'aquest verset es basa precisament en l'exegesi de la frase «tolle crucem tuam». En canvi, sí que podríem pensar —tot i ser aquesta una hipòtesi per a la validesa de la qual no podem aportar proves— que en algun dels altres dotze casos detectats en què Agustí cita el verset de Marc, originalment hagués escrit «tolle crucem tuam» i algun copista hagués detectat la interpolació i l'hagués corregit. Això ens permetria explicar per què la lliçó interpolada i la que no ho és conviuen, en Agustí, fins i tot en la mateixa obra, a pocs paràgrafs de distància (la citació 1 no inclou «tolle crucem tuam» mentre que la citació 2, extreta de la mateixa obra, 15 paràgrafs més endavant, ja l'incorpora). En qualsevol cas, tampoc no es fa necessari *provar* en l'obra d'Agustí una presència més estesa de la variant interpolada. La detecció d'un sol cas, en una obra de l'any 394 (tres anys abans de començar a escriure les *Confessions*, doncs) és prova suficient del fet que Agustí tenia present aquesta variant. Al capdavall, la presència de la variant en un cas i no en els altres, només intensifica la variabilitat de les citacions bíbliques per part d'Agustí i dona bona mostra del fet que sens dubte Agustí les citava de memòria. En cap dels tretze exemples reproduïts més amunt, Agustí no cita el verset de la mateixa manera. Així, per exemple, en els casos 1, 2 i 13 no hi apareix la frase «et habebis thesaurum in caelo» i quan hi apareix ho fa de manera variant (alterna «in caelo» / «in coelo» / «in caelis» / «in caelum»). Agustí, per tant, coneixia la variant interpolada. No només la coneixia sinó que en una obra escrita tres anys abans de les *Confessions*, dedica un llarg paràgraf a comentar exegeticament el verset de Mc 10, 21 basant-se justament en la interpolació «tolle crucem tuam». Com és, però, que quan aquest verset apareix a les *Confessions*, justament a tocar del *tolle, lege*, és citat sense el «tolle crucem tuam»? Una explicació

podria ser que Agustí efectivament ho hagués escrit però que una correcció en algun dels manuscrits primitius n'hagués fet desaparèixer la variant. El fet, però, és que les edicions crítiques no donen constància d'aquesta variant i per comprovar la veracitat de la hipòtesi caldria estudiar els centenars de manuscrits medievals que ens han transmès el text de les *Confessions*. Però de fet no és necessari provar l'improbable. Agustí podia haver escrit perfectament el verset de Marc sense la interpolació amb la intenció manifesta de fer ressonar en les orelles del lector, al costat mateix del *tolle, lege*, un «tolle crucem tuam» no escrit però que formava part de la tradició de la Vetus Latina i que Agustí mateix havia comentat pocs anys abans. Fins i tot és probable que Agustí eviti conscientment d'incloure en aquest cas el «tolle crucem tuam» per evitar que la connexió sigui massa evident. En realitat, del que es tracta és d'intentar entendre l'origen de l'expressió *tolle, lege* i com funciona en l'interior de la narració d'Agustí. Des del nostre punt de vista, una lectura perfectament plausible és la que remet l'expressió *tolle, lege* a la interpolació «tolle crucem tuam» del verset de Mc 10, 21, que justificaria l'elecció del verb *tollere* en boca dels infants «de uicina domo» i donaria al passatge un grau més de complexitat o ambigüitat semàntica, atès que l'objecte directe de *tolle* tant pot ser *codicem* com *crucem*. Una interpretació com aquesta permet al relat moure's en dos nivells diferents: el de la seqüència d'esdeveniments tal com haurien pogut succeir-se (*tolle codicem*) i el nivell simbòlic, més abstracte, on l'exhortació de les veus infantils caldria interpretar-la com una exhortació no pas a una acció concreta (obrir un llibre) sinó a canviar de vida, mitjançant l'exercici de la continència plena (*tolle crucem*). És clar, però, que si acceptem aquest segon nivell d'interpretació, aleshores el primer, el nivell *aparentment* realista ha de derivar del segon. És a dir, Agustí posa en boca del *puer an puella* justament el verb *tolle* perquè d'aquesta manera el relat funciona a tots dos nivells, la qual cosa reforça la tesi de la interpretació

simbòlica del conjunt. Sabem que el relat de la conversió d'Antoni tal com és explicat per Atanasi a la *Vita Antonii* ja s'erigeix en un precedent important de la conversió del propi Agustí a les *Confessions*. Com hem vist, això portarà Pierre Courcelle fins i tot a considerar que les dues conversions són un *doublet* l'una de l'altra. Però més enllà de la relació entre les dues conversions, que és un element narrativament important, cal entendre també per quin motiu Agustí recorda el passatge de l'evangeli de Marc que va portar a la conversió d'Antoni immediatament després d'haver sentit les veus del *tolle, lege*. Novament, una explicació *superficial* (és a dir, que ressegueixi només la superfície del relat, obviant la seva càrrega simbòlica) ens porta a pensar que, de la mateixa manera que Antoni havia trobat un revulsiu de conversió en l'audició a l'atzar d'un fragment de l'evangeli, Agustí espera trobar el mateix en la lectura a l'atzar d'un passatge de les cartes de Pau i per això justament en aquest moment recorda l'episodi d'Antoni i cita el verset de Marc. Però amb la referència a Antoni, Agustí sembla que està fent força més que justificar el pas que porta de l'audició del *tolle, lege* a la lectura de Pau. Agustí no ens explica per què decideix obrir el còdex paulí, sinó que ens anticipa el que finalment hi acabarà trobant. Aquesta anticipació equival a restar una part de la tensió dramàtica que recau sobre la lectura del còdex i desplaçar-la més a la vora del *tolle, lege*. El relat d'Agustí sembla voler-nos indicar que només amb l'audició de la frase *tolle, lege* ja ho ha entès tot: que la veu és una ordre divina («*diuinitus mihi iuberi...*») que li ordena obrir les cartes de Pau a l'atzar («*ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem*») i que aquí hi trobarà una exhortació que el farà canviar de vida, tal com li succeí a Antoni entrant a l'església i sentint un verset de l'evangeli de Marc a l'atzar («*audierat enim de Antonio, quod, ex euangelica lectione...*»). Si aquest verset de Marc fa de manera tan clara de pont entre el *tolle, lege* i l'obertura del còdex de Pau, sembla que hi ha d'haver alguna altra cosa que reforci

aquest nexa. Al capdavant, les coincidències entre les *circumstàncies* d'Agustí i les d'Antoni són mínimes. Antoni sent el verset proclamat a l'església, i Agustí se'l llegirà tot sol, *in silentio*, en un jardí; Antoni es converteix *escoltant* Marc, i Agustí *llegint* Pau. Sembla que perquè el vincle entre tots dos fragments funcioni realment bé cal que també el cant del *tolle, lege* compleixi una certa funció exhortativa, no només d'exhortació a la lectura del còdex de Pau sinó que ja avanci el que Agustí hi trobarà, i que ell mateix posa de relleu que sap que hi trobarà. Si la nostra interpretació (segons la qual Agustí té ben present el «tolle crucem tuam», interpolació del verset de Mc 10, 21 quan el cita després del *tolle, lege*) fos certa, aleshores el vincle queda perfectament reforçat i la mateixa expressió *tolle, lege* remet a la lectura de Pau (*tolle codicem*) i alhora tant a l'exhortació evangèlica de Marc com, finalment, a l'exhortació de Pau a Rm 13, 13-14, on encara que no hi aparegui explícitament l'expressió «tolle crucem tuam», hi apareix un imperatiu similar, on s'anima el lector a revestir-se del Crist («induite Dominum Iesum Christum») i a abraçar una vida de continència. Entesa així, doncs, l'elecció de l'expressió *tolle, lege* per part d'Agustí ens permet convertir-la en l'eix al voltant del qual gira tot el relat de la conversió, i que relliga elements tan allunyats com la primera aparició de la conversió d'Antoni,³¹² on no s'esmenta el fragment de Mc 10, 21 (potser perquè se'n vol reservar la seva citació explícita en el punt àlgid del jardí de Milà), però ja hi és present de manera velada en la lectura que els *agentes in rebus* fan de la *Vita Antonii*. Uns agents que es converteixen gràcies a una lectura a l'atzar, com ho farà Agustí més tard. D'aquesta manera, els agents i Agustí llegeixen, Antoni escolta, però el que escolta Antoni és el que els agents llegeixen i el que Agustí sent —si acceptem que en el *tolle, lege* hi ha, implícit, el «tolle crucem tuam». Dit d'una altra manera, Agustí ens està explicant tothora la mateixa història: la dels *agentes in rebus*, la d'Antoni, la seva pròpia, la història d'una lectura que porta

³¹² *Conf.* VIII, 6, 15

associada l'assumpció d'una creu que és vista com un alliberament, i que desemboca en un canvi radical de vida. L'única particularitat que la història personal d'Agustí aporta en aquesta història reiterada és la importància innegable de la lectura de Pau. La mateixa funció que en Antoni i, indirectament, en els *agentes in rebus*, compleix el text de Marc, en Agustí la satisfà el text de Pau. Però si veritablement el *tolle, lege* porta implícit el «tolle crucem tuam», aleshores és clar que Agustí busca també una aproximació entre el text de Pau i el de l'evangeli. Sabem que les diferències estilístiques i doctrinals entre els evangelis i Pau són notòries. En cap dels quatre evangelis no hi trobem l'elaboració doctrinal que trobem en les cartes de Pau (perquè són gèneres diferents, que persegueixen objectius diferents) i Agustí naturalment també era conscient que tot allò que predicava l'apòstol es movia en un grau de concreció molt més elevat que res del que trobem en els evangelis. És molt probable que fos aquest elevat nivell conceptual que trobem en Pau el que aconseguís desbloquejar les reticències que, des de jove, Agustí havia experimentat davant del cristianisme, però cal igualment no perdre de vista el paper fonamentador que no poden deixar de jugar els evangelis en una conversió al cristianisme (sobretot vist des de la perspectiva d'un bisbe, com era ja Agustí quan escriu les *Confessions*). Ens decantem per pensar, doncs, que la presència implícita del verset de Marc en la narració d'Agustí no ens remet només a la conversió d'Antoni sinó que té la voluntat d'apropar Pau i els evangelis. I aquesta aproximació té lloc, en part mitjançant l'ús d'una expressió —*tolle, lege*— que remet alhora al verset de Marc («tolle crucem tuam») i al còdex de Pau («tolle codicem apostoli»). És justament tota aquesta elaboració interna tan ben travada la que no trobem en el relat que Agustí fa de la seva conversió des de Cassiciacum,³¹³ on el verb *tollere* ha desaparegut i només resta el verb *arripio*, que també era present en la versió de les

³¹³ «Itaque titubans, properans, haesitans arripio apostolum Paulum. Neque enim vere isti, inquam, tanta potuissent, vixissentque ita ut eos vixisse manifestum est, si eorum Litterae atque rationes huic tanto bono adversarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime». (*Contra Academicos*, II, 2).

Confessions. I és aquesta mateixa elaboració interna la que ens dona bona mostra del caràcter *artificial*, de perfecta vinculació entre els diversos elements interns de la narració, i de la viabilitat d'una lectura completament simbòlica de cadascun d'aquests elements que, alhora, no traeixi la lletra d'Agustí, cosa que confirmaria encara més el caràcter simbòlic del conjunt del relat.

24. PAU I L'IDEAL ANTROPOLÒGIC DE LA CONTINÈNCIA

«Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis».³¹⁴ Aquest és el fragment de la *Carta als Romans*, de Pau, que Agustí troba quan obre a l'atzar el còdex de l'apòstol, com a resposta a l'audició de les veus *tolle, lege*. Que sigui aquest fragment i no qualsevol altre de les cartes de Pau, bé deu tenir prou importància, i això no obstant, no sembla que la tradició interpretativa hagi mostrat gaire interès per encertar el sentit d'un passatge paulí com aquest en el clímax del relat agustinianà. Assagem-ne, d'entrada, una traducció al català que ens sembli que satisfaci el sentit de l'original. Tal com hem vist en diversos moments d'aquest treball, aquesta és una prevenció que s'imposa constantment quan tractem amb textos del *Nou Testament*, dels quals tenim molt present la traducció habitual d'ús litúrgic, que no sempre és precisament satisfactòria. En aquest cas, la traducció catalana més habitual, fa: «sense orgies ni borratxeres, sense luxúries ni disbauxes, sense baralles ni enveges. Revestiu-vos de Jesucrist, el Senyor, i no us preocupeu de satisfer els desigs terrenals».³¹⁵ No tindrem en compte, en aquest cas, la

³¹⁴ Rm 13, 13-14.

³¹⁵ *Biblia Catalana Interconfessional* (BCI). Barcelona: Associació Bíblica Catalana. Editorial Claret. Societats Bíbliques Unides, 1994.

versió original grega perquè ens interessa, sobretot, escatir el sentit que per a Agustí podien tenir aquestes paraules de Pau en la traducció llatina que ell utilitzava.³¹⁶ Com acostuma a succeir, la traducció catalana habitual mostra un *excés de zel doctrinal*, a conseqüència del qual algunes expressions acaben presentant un sentit perillosament allunyat de l'original. En aquest cas, traduir *comessationes* per *orgies* és una opció possible però també la més dura per referir-se a un terme que pot designar, de manera més suau, *gresques, festins*, etc. Si bé aquest podria ser un cas discutible, no sembla, en canvi, que admeti ni requereixi discutir gaire res la traducció de *cubiles* per *luxúries*. Un *cubilis* és i no pot ser altra cosa que un llit. Fins i tot un tàlem, és a dir, un llit destinat a la parella i a l'aparellament. Però en cap cas *cubilis* no equival a *luxúria* —si no és, naturalment, que algú creu que en un llit només s'hi poden desenvolupar activitats luxurioses. En la mateixa línia, la traducció d'*impudicitia* (que té un equivalent exacte en català —impudicícia, o impudícia—) per *disbauxes*, suposa una desviació exagerada d'un terme que es refereix simplement a la manca de pudor. La traducció de *contentio* i *aemulatio* per *baralla* i *enveja* presenta potser menys problemes que els casos precedents. Aquesta traducció té la virtut de poder-se adaptar a contextos molt diversos. No ens sembla improcedent, tot i així, remarcar que tots dos mots són perfectament aplicables en un context de competitivitat, de rivalitat més aviat professional, un matís que prendria un especial significat per a un Agustí que, coincidint amb el —suposat— encontre d'aquest fragment de Pau, abandona la seva competició professional. Finalment, traduir «et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis» per «i no us

³¹⁶ I que coincideix pràcticament de manera literal amb la traducció de Jeroni. Això no obstant, hi trobem una petita diferència que té la seva importància. La darrera expressió de la citació paulina fa, en la traducció que ens refereix Agustí «ne feceritis in concupiscentiis», mentre que Jeroni tradueix l'original grec (μη ποιεισθε εις επιθυμιας) per «ne feceritis in desideriiis». Sembla, per tant, que, en aquest cas, Jeroni ofereix una traducció més suau (i probablement més ajustada a l'original επιθυμια que no pas la versió utilitzada per Agustí. La diferència entre *desiderium* i *concupiscentia* és, de fet, de grau, però potser en aquest cas aquesta gradació ens porta d'un desig neutre, no problemàtic, a un desig irreflexiu, incontrolable. I aquesta pot convertir-se en una diferència fonamental per interpretar bé la doctrina agustiniana del desig sexual.

preocupeu de satisfer els desigs terrenals» sembla ben poc apropiat. *Desigs terrenals* és una expressió d'una gran vaguetat, mentre que tant l'original (τῆς σαρκός) com la traducció llatina (*carnis*) ens parlen clarament de *carn*. Una traducció molt més respectuosa d'aquesta darrera frase, ens sembla, seria: «i no presteu atenció a la cobejança carnal». Per tant, recollint totes aquestes observacions, ens podria quedar una traducció del fragment sencer de Rm 13, 13-14 com el que segueix: «Lluny de gresques i borratxeres, lluny de llits i impudícies, lluny de rivalitats i competicions, ans³¹⁷ revestiu-vos del Senyor Jesucrist i no presteu atenció a la cobejança carnal».

Un cop aclarit el sentit que ens sembla que cal donar a la citació paulina, ens cal fer un esforç per entendre la funció que desenvolupa en el context del relat de la conversió d'Agustí. Ens podem preguntar, en primer lloc, si disposem de cap evidència que ens permeti pensar que aquest fragment de Pau té realment cap importància especial per a Agustí. Tal com hem recalcat quan hem analitzat les tesis de Leo Charles Ferrari,³¹⁸ no sembla que Agustí dediqui cap atenció especial —de fet, pràcticament no li dedica *cap* atenció— a Rm 13, 13-14 durant els anys que van del 386 a la data d'inici de redacció de les *Confessions* (397). D'altra banda, el text més proper a la data de la conversió on Agustí ens parla per primera vegada de l'experiència de la lectura de Pau és un fragment de l'inici de *Contra Academicos*,³¹⁹ on Agustí no ressalta cap fragment de Pau, ni tan sols cap carta en especial, sinó que ens parla d'una lectura de *tot* Pau: «Perlegi totum intensissime atque cautissime». Aquesta pista coincideix, de fet, amb l'inici del relat de

³¹⁷ La solució «lluny... ans» és de Miquel Dolç i ens sembla clarament la més preferible. La versió catalana del fragment que estem comentant que Dolç ofereix en la seva traducció de les *Confessions* és clarament més encertada que la versió habitual d'ús litúrgic però potser n'és encara en algun aspecte deutora: «Lluny de festins i d'ebrietats, lluny d'alcoves i de disbauxes, lluny de querelles i de gelosies, ans revestiu-vos del Senyor Jesucrist, i no feu cabal de la carn en les seves concupiscències». Agustí d'Hipona. *Confessions*. Traducció de Miquel Dolç. Barcelona: Proa, 1989.

³¹⁸ Vegeu capítol 19 d'aquest treball.

³¹⁹ «Itaque titubans properans haesitans arripio apostolum Paulum. Neque enim uere, inquam, isti tanta potuissent uixissentque ita, ut eos uixisse manifestum est, si eorum litterae atque rationes huic tanto bono aduersarentur. Perlegi totum intentissime atque cautissime». (*Contra Academicos*, 2, 2, 5).

la conversió a les *Confessions*. Quan Ponticià troba el còdex de Pau sobre una taula de joc («supra mensam lusoriam»), i fa avinent a Agustí la seva agradable sorpresa per aquesta descoberta, el d'Hipona li respon que dedica la màxima atenció a aquests textos («illis me scripturis curam maximam impendere»). Vist d'aquesta manera, el relat d'Agustí sembla prendre un caràcter literalment parabòlic: inici i final es toquen, el terme del relat coincideix amb l'inici, l'únic que se'ns ha volgut dir al llarg de *Confessions* VIII, 6-12, és allò que ja se'ns diu a l'inici. Que la lectura de Pau té una importància cabdal en el canvi de vida adoptat per Agustí després de l'agost del 386, i que aquesta lectura, naturalment no es va fer de cop sinó que va tenir lloc de manera molt intensa i prudent («intensissime atque cautissime»). Aleshores, ens hem de preguntar, per què Agustí «fa veure» que el fragment de Rm 13, 13-14 té una importància especial? Novament, si no oblidem la perspectiva al·legòrica des de la qual ens sembla que cal llegir tot aquest relat, se'ns farà ben comprensible que Agustí recorri a un fragment de Pau que no legitima ni una vida relaxada de gresques i borratxeres, ni l'activitat sexual, ni la rivalitat (professional o personal), i que acaba rebutjant la *carn* i la *concupiscència*. És molt clar, per tant, que la citació paulina *trobada* per Agustí exemplifica un model de vida basat sobretot en la continència, en la renúncia sexual. Però quin valor cal donar a aquesta renúncia? Una opinió que ens sembla molt estesa ha convertit Pau i Agustí en els principals responsables de l'aversion que l'Església ha demostrat reiteradament, al llarg de la història, envers el fet sexual. Aquesta mateixa visió traçaria un arc interpretatiu que situaria en un extrem Pau i Agustí i, en l'altre, Sigmund Freud, que a principis del segle XX hauria aconseguit construir una crítica profunda d'aquest model sexualment repressiu. Obres recents, com el llibre *Agape, Eros, Gender*,³²⁰ de Francis Watson, han contribuït a mostrar que el suposat

³²⁰ Francis Watson. *Agape, Eros, Gender. Towards a Pauline Sexual Ethic*. Cambridge University Press, 2004.

alliberament freudià no ens allibera d'importants dosis de servitud, i que, tot i liberalitzar —només parcialment, també— el nostre llenguatge que fa referència a qüestions sexuals, la sexualitat continua essent una realitat problemàtica, gens exempta de pudor i de malentesos.³²¹ De la mateixa manera que es fa necessària una revisió de la qüestió de la sexualitat moderna que no es negui a tenir presents tots els elements problemàtics que comporta, cal igualment una aproximació a la doctrina sexual de Pau i d'Agustí que rebutgi atribuir-los un caràcter més negatiu del que tenen. Podríem dir que en Pau i en Agustí hi trobem una intuïció comuna que té directament a veure amb el caràcter problemàtic del desig de la carn. És allò que Pau designa amb l'expressió ἐπιθυμία σαρκός,³²² i que en Agustí es converteix en «concupiscentia carnis».³²³ On rau, però, exactament el problema, segons Agustí? És a dir ¿d'on prové aquesta prevenció tan accentuada envers el desig sexual, que sembla convertir-se en el principal escull per a adoptar una vida plenament filosòfica (o plenament cristiana, segons altres interpretacions que no compartim, però que posen igualment de manifest l'escull que suposa no renunciar a la sexualitat, o com a mínim a la genitalitat)? Sorpren especialment que Agustí hagi estat tan malentès en relació a aquesta qüestió, quan

³²¹ En el capítol tercer de l'obra esmentada, titulat «Sex: a critique», Watson (professor d'exegesi del *Nou Testament* a la Universitat de Durham) desenvolupa una interessant anàlisi lingüística —en anglès, però la majoria tenen equivalents també en català— d'expressions que formen part d'aquesta nova era del sexe *sense complexos* (com per exemple «sex-appeal», «sexual intercourse», «sex act», «to have sex with», «go to bed with», etc.). El resultat de tota aquesta anàlisi permet a Watson concloure que el nostre desig de conèixer i promoure la joia que suposa l'activitat sexual, ens ha portat a oblidar el component problemàtic i pudorós que té la sexualitat humana.

³²² Per exemple, en Gal 5, 16: «λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκός οὐ μὴ τελέσητε» (Us dic: comporteu-vos d'acord amb l'Esperit i no satisfareu els desigs de la carn). L'expressió, però, no és exclusiva de Pau. La trobem, utilitzada en termes molt similars, en la *Primera Carta* de Joan: «ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἢ ἐπιθυμία τῆς σαρκός καὶ ἢ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἢ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ κόσμου ἐστὶ» (Perquè allò que pertany al món és el desig de la carn i el desig dels ulls i l'orgull de la vida; tot això no ve del Pare sinó del món).

³²³ Aquesta expressió apareix desenes de vegades en el corpus agustinian, especialment en aquelles obres redactades durant la controvèrsia pelagiana. Potser un dels fragments on aquesta noció queda més ben explicada, per oposició a la noció —positiva— de «concupiscentia nuptiarum», és l'*Epistola 6*: «Ex hoc errore concupiscentiam nuptiarum, hoc est concupiscentiam pudicitiae coniugalis, concupiscentiam legitime propagandae proles, concupiscentiam uinculi socialis, quo uterque inter se sexus obstringitur, non discernunt a concupiscentia carnis, quae licitis atque illicitis indifferenter ardescit et per concupiscentiam nuptiarum, quae hac bene utitur, frenatur ab illicitis et ad sola licita relaxatur, contra cuius impetum repugnantem legi mentis omnis castitas pugnat et coniugatorum, ut ea bene utantur, et continentium uirginumque sanctarum, ut ea melius et gloriosius non utantur». *Epistola 6*, 5.

aquest és un dels aspectes del seu pensament al qual va dedicar més esforços clarificadors. La posició d'Agustí davant del sexe la trobem repetidament desplegada i explicitada, sempre seguint una coherència que deixa poc marge al dubte interpretatiu, en moltes de les obres polèmiques escrites al llarg de la dècada 410-420 en pugna ideològica amb el pelagianisme i, de manera especial, amb el que probablement va ser el seu defensor més dotat i enemic acèrrim d'Agustí, Julià d'Eclani.³²⁴ Aquest darrer va creure trobar elements de maniqueisme en la doctrina sexual d'Agustí, i va obligar el bisbe d'Hipona a escriure diverses cartes i tractats apològics per distanciar-se explícitament del maniqueisme, sense caure, naturalment, tampoc, en el pelagianisme, per al qual el pecat original no tenia cap transcendència en l'àmbit sexual i no calia preocupar-se'n si no era per evitar-ne els excessos, els quals poden ser corregits mitjançant la voluntat del cristià. Aquest és, de fet, el punt central del debat Agustí-pelagianisme: fins a quin punt la voluntat humana juga un paper decisiu a l'hora d'evitar o regular els seus impulsos sexuals. Cal fer notar que en aquest debat, tant Agustí com els pelagians (Julià) s'hi jugaven moltíssim. Si l'acusació de Julià contra Agustí hagués resultat convincent, això hauria representat no només la neutralització de la doctrina agustiniana, titllada de maniquea, sinó que hagués permès que el pelagianisme es difongués amb molta més facilitat. Agustí havia de defensar, per tant, una teoria que vinculava sexe i pecat original, distanciant-se, però, dels dos extrems del pelagianisme i del maniqueisme. Una de les obres on, des del nostre punt de vista, la doctrina sexual d'Agustí apareix dibuixada de manera més nítida són els dos llibres del tractat *De nuptiis et concupiscentia*. Abans de veure'n l'argument en detall, podem sintetitzar la teoria d'Agustí dient que el sexe no és vist en cap cas com quelcom pecaminós *per se*. Adam i Eva podien haver fruit sexualment abans del pecat original. Allò que vincula pecat i sexe és, senzillament, un *esquinçament de la voluntat*, és a dir, el fet que, a

³²⁴ Agustí l'anomena «Pelagiani dogmatis machinae architectus» (*Contra Iulianum*, VI, 11, 36).

diferència d'Adam, els fills d'Adam no puguin exercir un control sobre els seus desigs ni sobre la seva fisiologia, quan es tracta de qüestions sexuals. Vist més en detall, Agustí no creurà mai que el sexe sigui quelcom pecaminós. No ho pot creure, a partir del moment que Déu va beneir la unió entre Adam i Eva amb l'ordre de créixer i multiplicar-se, és a dir de reproduint-se sexualment. Agustí redueix aquesta qüestió gairebé a un problema fisiològic, o fins i tot, mecànic. Després del pecat original, sorgeix un *moviment inesciaent* («indecens motus»), que escapa al control de l'home.³²⁵ Efectivament, els humans movem a voluntat peus, braços, dits, llavis, llengua, etc. Fins i tot ordenem al cos el moment en què volem orinar. Sembla que tots els nostres actes corporals obeeixen la nostra voluntat excepte aquest «indecens motus», del qual Agustí no ens dóna més detalls però la concreció del qual podem endevinar fàcilment, com a mínim en l'home.³²⁶ Seria igualment possible fer-lo extensiu a la dona, en qualsevol cas, ja que Agustí ens parla, en plural, de les «genitales partes corporis».³²⁷ Aquest «indecens motus» és inesciaent, però, només en la mesura que no respon a la nostra voluntat. I és per aquest motiu que Adam i Eva corren a tapar-se justament els genitals amb fulles de figuera (reapareix, per tant, novament la figuera com a símbol no pas del pecat, sinó com a recordatori d'aquesta vergonya que sent el primer home davant d'un gest propi

³²⁵ «Nonne illi coniuges primi, quorum nuptias benedixit Deus dicens: *Crescite et multiplicamini, nudi erant et non confundebantur?* Cur ergo ex illis membris confusio post peccatum, nisi quia exstitit illic indecens motus, quem, nisi homines peccassent, procul dubionuptiae non haberent?» (*De nuptiis et concupiscentia*, I, 5, 6).

³²⁶ La relació entre erecció masculina i voluntat havia ocupat ja Aristòtil. L'estagirita, en el seu *Περὶ ζώων κινήσεως* (citada habitualment en traducció llatina: *De motu animalium*) estableix una distinció entre *moviments involuntaris* i *moviments no voluntaris* (distinció que retrobem en l'*Ètica a Nicòmac*, III, 1). Els dos exemples que Aristòtil ens dóna de moviments involuntaris són precisament els batecs del cor i l'erecció del membre sexual masculí (*Περὶ ζώων κινήσεως*, 703 a).

³²⁷ «Non ergo hic quaestio est de motu corporum, sine quo non possent omnino misceri, sedde pudendo motu genitalium, qui profecto non esset et tamen seminatix commixtio non deesset, si genitalia non libidini, se uoluntati sicut cetera membra seruient. Annon etiam nunc in corpore mortis huius imperatur pedi, brachio, digito, labro, linguae, et ad nutum nostrum continuo porriguntur? Humori denique, quod est mirabilis, in uesica intus posito, qui, et quando eius copia non urgemur, imperatur ut profluat et obtemperat? Immo ipsis abditis uisceribus et neruis, quibus idem humor continetur, imperatur, ut eum propellant, exprimant, eiciant, et, si sanitas adest, sine difficultate seruiunt uoluntati. Quanto ergo facilius atque tranquillius oboedientibus genitalibus corporis partibus et ipsum membrum porrigeretur et homo seminaretur, nisi hominibus illis inoboedientibus membrorum istorum inoboedientia iusto supplicio redderetur?» (*De nuptiis et concupiscentia*, II, 31, 53).

que li resulta alhora aliè, incontrolable).³²⁸ El primer pecat, que és un pecat de desobediència, troba, d'aquesta manera, la seva justa correspondència en la desobediència del propi cos d'Adam i Eva. Com veiem, doncs, el plantejament d'Agustí és ben lluny de considerar negativament ni la genitalitat ni el sexe. Els sexes i l'activitat sexual han estat volguts per Déu, i en la sexualitat humana no hi hauria res de blasmable si no fos per aquest moviment dels genitals, que actua de manera independent a la nostra voluntat, suscitant en nosaltres el pudor i la vergonya.³²⁹ D'aquesta manera, queda configurada la idea del matrimoni com quelcom intrínsecament bo, que ha de fer ús, això no obstant, d'un mitjà dolent, la *libido* o *concupiscentia carnis*, que aboca l'home a la vergonya. Si no hagués estat per la caiguda d'Adam, els humans ens reproduiríem sexualment, sotmetent els nostres genitals a una «voluntat tranquil·la».³³⁰ Queda clar, per tant, que és només aquest caràcter independent, aliè a la nostra voluntat, allò que converteix el sexe en pecaminós, és a dir, allò que li imprimeix la marca del pecat original. Tota altra consideració relacionada amb el sexe i la seva legitimitat, ha d'emmarcar-se en aquest discurs. El sexe fora del matrimoni, la fornicació, o els excessos sexuals dins el matrimoni són dolents precisament perquè esclavitzen la nostra voluntat, ens converteixen en reus d'aquest moviment inesciaient i incontrolable. És comprensible, des d'aquest punt de vista, que només en el marc del matrimoni l'activitat sexual trobi la seva plena legitimitació. No que la *concupiscentia carnis* no actuï exactament igual com en activitats sexuals extramatrimonials, però els cònjuges es

³²⁸ «Hunc itaque motum ideo indecentem, quia inoboedientem, cum illi primi homines in sua carne sensissent et in sua nuditate erubuissent, foliis ficulneis eadem membra texerunt, ut saltem arbitrio uerecundantium uelaretur, quod non arbitrio uolentium mouebatur, et, quoniam pudebat quod indecenter libebat, operiendo fieret quod decebat». (*De nuptiis et concupiscentia*, I, 6, 7).

³²⁹ «Deus enim fecit sexus, quia *masculum et feminam fecit eos*, sicut scriptum est. Unde autem fieri posset, ut qui fuerant coniungendi et ipsa coniunctione generaturi sua corpora non moverent, quandoquidem nullus fit hominis ad hominem corporalis accessus, si desit corporis motus? Non ergo hic quaestio est de motu corporum, sine quo non possent omnino misceri, sedde pudendo motu genitalium, qui profecto non esset et tamen seminatrix commixtio non deesset, si genitalia non libidini, se voluntati sicut cetera membra seruirent». (*De nuptiis et concupiscentia*, II, 31, 53).

³³⁰ «Opus Dei est homo: *sed carnis concupiscentia*, sine qua, si peccatum non praecessisset, tranquillae voluntati oboedientibus sicut cetera membra genitalibus seminaretur homo, *non est a Patre, sed ex mundo est*». (*De nuptiis et concupiscentia*, II, 7,17).

veuen obligats a assumir i a *patir* aquesta *concupiscentia* com un mal mitjà —l'únic— per obtenir un bon fi. Queda clar, per tant, que Agustí no llança un anatema anti-hedonista. El problema no és el plaer que s'obté de la realització de l'acte sexual (hem de suposar que si el primer home i la primera dona es van aparellar, no ho devien pas fer sense plaer), sinó el fet de no poder controlar el moviment que condueix a aquest plaer. Tot l'ideal de continència al qual Agustí dóna una importància capital, i que jugarà un paper central en la conversió exposada a les *Confessions*, s'ha d'entendre des d'aquest punt de vista. Agustí no defuig el sexe perquè sigui dolent, sinó perquè s'adona que la *concupiscentia carnis* esclavitza la seva voluntat. Ell vol una vida filosòfica. La vol des que, als 19 anys, va llegir una exhortació a la filosofia de Ciceró, *Hortensius*.³³¹ Durant una dècada llarga, va festejar amb doctrines maniquees, sempre com un membre extern, oient, una distància que li evitava justament haver de prendre una decisió radical en relació a la seva situació personal (recordem que Agustí va mantenir una relació de concubinatge durant diversos anys amb la dona que li donaria el fill Adeodat). Quan finalment es va desencantar del maniqueisme, va flirtejar amb la filosofia escèptica, poc abans de llegir, per primera vegada un text neoplatònic. Ja som a les vigílies de l'estiu del 386, moment en què té lloc l'episodi del jardí de Milà. Al descobriment dels neoplatònics, Agustí hi suma la lectura —o relectura— de Pau, que es converteix novament en un text protrèptic, com ho havia estat l'*Hortensius* en el seu moment, en una exhortació a la filosofia, entesa sobretot de manera vivencial, com una renúncia voluntària a la *concupiscentia carnis*, per tal de minimitzar els efectes devastadors sobre la voluntat humana d'aquest desig involuntari. No es poden servir dos amos alhora. Agustí vol servir la filosofia però veu la seva voluntat entorpida, esclavitzada per un

³³¹ Al llarg de l'obra d'Agustí s'hi fa esment en diverses ocasions d'aquest diàleg ciceronià, avui perdut. A les *Confessions*, hi apareix per primera vegada en el tercer capítol: «Sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur *Hortensius*. Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia». (*Confessions*, III, 4, 7).

desig que l'allunya d'una vida dedicada plenament a la recerca de la saviesa, aquella saviesa que en l'etapa cristiana serà assimilada a Déu, convertint l'amor a la *Sapientia* (filo-Sofia) en l'activitat més elevada i digna de totes.

El nostre objectiu en el proper capítol serà mostrar com aquest ideal de conversió que pot implicar també renúncia sexual, continència, no només no és original del cristianisme, sinó que el trobem precisament en els reculls doxogràfics de filòsofs grecs des d'època clàssica. Agustí, en aquest sentit, s'insereix plenament en una tradició de conversions filosòfiques antiquíssimes.

25. LA CONVERSIÓ COM A ADOPCIÓ D'UNA FORMA DE VIDA FILOSÒFICA

Quan actualment parlem de *conversió*, associem immediatament aquest terme a l'àmbit religiós. Pensem en conversions religioses (convertir-se a l'islamisme, al cristianisme), i anomenem *convers* aquell que ha adoptat una religió, especialment la cristiana, tant si provenia d'una altra religió (especialment islam i judaisme), com si la conversió té lloc des del paganisme. La tradició literària i pictòrica s'ha encarregat de transmetre'ns aquest moment clau de la vida de l'apòstol Pau que representa la seva conversió del judaisme més ortodox al cristianisme. Fins i tot hem adoptat l'expressió «caiguda de cavall»³³² per referir-nos a aquest moment de la biografia de Pau. Sembla clar, per tant, que el camp semàntic del terme *conversió* és difícilment destriable de la religió. No és possible, però, donar un sentit a aquest terme que no passi necessàriament per la religió?

³³² En cap dels quatre relats de la conversió de Pau que apareixen en el *Nou Testament* (Ac 9, 1-8; 22, 3-16; 26 9-18 i Gal 1, 11-17) no s'hi fa present cap cavall. Hem de suposar, més aviat, que els 250 quilòmetres que aproximadament separen Jerusalem de Damasc, Pau els va realitzar a peu, en diverses jornades, com era habitual. Això no obstant la tradició iconogràfica ha instituït de manera definitiva la figura del cavall. Destaca de manera molt notable, dins d'aquesta tradició, la *Conversione di San Paolo* de Caravaggio, pintada el 1601 i exposada a la Cappella Cerasi de la Basílica de Santa Maria del Popolo, a Roma.

Conversió vol dir, etimològicament, gir, revolució, canvi, mutació. Aquell que es converteix és aquell que realitza un gir radical en la seva vida, un canvi d'orientació. Si la naturalesa d'aquesta orientació és religiosa, naturalment, la conversió serà religiosa, però molt abans que la noció de conversió s'implanti en el cor de la terminologia cristiana, trobem conversions netament filosòfiques que es remunten a la Grècia clàssica. Efectivament, sembla ser un lloc comú de les biografies i doxografies de filòsofs antics, el fet que l'adopció d'una determinada filosofia impliqui i requereixi alhora una conversió vital, un canvi d'ofici, d'interessos, una consagració a la tasca filosòfica, sigui quina sigui la filosofia que s'abraça. Una conversió. I no és tampoc una raresa que aquesta nova vida filosòfica impliqui també una renúncia voluntària a l'activitat sexual. En aquest sentit, ens és possible trobar diverses conversions filosòfiques, en l'antiguitat precristiana, que són —tant en el fons com en la forma— molt similars a la conversió d'Agustí.

La nostra principal font biogràfica de la filosofia antiga, des dels presocràtics fins a Epicur, és Diògenes Laerci. A aquest compilador del segle II dC devem bona part de la informació que ens ha arribat de filòsofs grecs antics, i en algun cas, fins i tot hem preservat algunes obres senceres gràcies a la transcripció que ell mateix ens en facilita (és el cas, per exemple, de gairebé tota l'obra conservada d'Epicur). És destacable, d'entrada, que el títol complet de l'obra de Diògenes Laerci sigui *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμησάντων*. És a dir, que es vulgui reflectir en la mateixa obra les *vides* i *opinions* dels filòsofs més il·lustres. En el segle II dC, el gènere biogràfic —i molt menys encara la biografia múltiple— ha estat encara molt poc cultivat. Per això l'obra de Diògenes Laerci se'ns apareix com una barreja, als nostres ulls sovint sorprenent, de les doctrines filosòfiques professades per cadascun dels filòsofs, detalls biogràfics, anècdotes i sovint gairebé acudits. Però és probablement en aquest element sorprenent

de les *Vides* de Diògenes Laerci que rau la seva principal virtut. En lloc de considerar que aquest el seu és un gènere literari poc refinat, que se'ns apareix en estat brut, nosaltres preferim pensar que la seva aproximació múltiple resulta molt més reveladora de la personalitat filosòfica de cadascun dels personatges ressenyats que no pas els relats biogràfics o doctrinals més específics, més *nets*, que la tradició anirà imposant. Així, tot allò que la historiografia ha tendit a considerar sobrer, o fins i tot fútil,³³³ d'aquestes *Vides*, creiem que és alhora allò que ens permet comprendre el caràcter inseparable que en l'antiguitat té la pràctica i la teoria filosòfiques. Perquè és en les anècdotes, en els acudits, en la descripció dels elements quotidians de la vida dels filòsofs que se'ns revela la pràctica de la seva filosofia. I no podem oblidar que, en l'antiguitat, adoptar una filosofia suposava sobretot adoptar una manera determinada de viure, que pogués ser reconeguda, seguida, imitada, pels altres. Òbviament, hi havia sempre un corpus conceptual més o menys desenvolupat que sostenia aquesta pràctica vital, però allò que feia diferent un epicuri d'un estoic o d'un escèptic no era tant que defensessin posicions filosòfiques diferents, sinó que vivien de manera diferent, és a dir, reaccionaven de manera diferent davant del plaer, davant del dolor, esmerçaven el seu temps en ocupacions diferents, i en llocs diferents.³³⁴

³³³ Vegi's, sense anar més enllà, la consideració que el component anecdotari de l'obra de Diògenes Laerci mereix a Antoni Piqué Engordans en el seu —excel·lent, d'altra banda— pròleg a l'edició catalana de les *Vides*: «Si llevem de les *Vides* les fonts i els excerpta, l'anecdotari —la futilitat—, el que en resta és socint insuficient per provar de descriure qui és realment el biografat». Diògenes Laerci. *Vides dels filòsofs*. Traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Engordans. Barcelona: Laia, 1988. p. 26.

³³⁴ Resulta molt revelador, en aquest sentit, fixar-se, per exemple, en la ubicació de les principals escoles d'època hel·lenística, i posar en relació aquesta ubicació amb l'erecció del que podríem anomenar una cultura material filosòfica, relacionada amb posicions diverses en filosofia política. Així, per exemple, Epicur, fidel al seu viure ocult (λάθε βιώσας), és qui emplaça el seu Jardí a més distància del centre d'Atenes. Zenó de Cítion, en canvi, va situar-se des de bon començament en un cèntric pòrtic pintat (Stoa) i d'aquesta manera l'estoïcisme es va acabar convertint en una de les doctrines políticament més influents, fins i tot en època romana. Plató, que tenia la intenció de formar filòsofs-reis que renovessin la saba política atenesa, va obrir la seva Acadèmia en un emplaçament suficientment llunyà del centre per poder operar amb autonomia, però alhora suficientment a la vora per no quedar desconnectat dels debats que es produïen a Atenes o dels nombrosos visitants que hi acudien i que apareixen en els seus diàlegs. Finalment, Aristòtil es veié obligat a instal·lar el seu Liceu en un gimnàs públic perquè era macedoni (és a dir, metec) i no tenia dret a adquirir propietats a Atenes. Aquest mateix distanciament respecte els afers atenencs sembla que el trobem també reflectit en la seva obra política, molt més dirigida a una investigació de tipus descriptiu sobre les diverses menes de govern possibles, que no pas a una voluntat política directament intervencionista, com la que trobem clarament en Plató. (Devem bona part d'aquestes

Si seguim la descripció que ens en dóna Diògenes Laerci, però, constatem que més enllà de les diferències entre escoles, era comú a gairebé tots els filòsofs antics, en primer lloc, el fet d'escoltar diversos mestres, a vegades d'escoles la filosofia de les quals era difícilment conciliable, abans d'abraçar una pràctica filosòfica *definitiva*. I, en segon lloc, trobem un fil —que no és constant, però sí regular— de conversions més o menys radicals a la filosofia. Qui es posa a fer filosofia, és a dir, a viure filosòficament, sovint ho fa procedint de professions o actituds vitals que marquen un contrast important amb la nova vida filosòfica, un punt d'inflexió, i Diògenes es complau sovint a ressaltar aquest element de contrast. De Tales de Milet, ens en diu que «després d'haver-se lliurat als afers públics emprengué l'estudi de la natura».³³⁵ D'Anaxàgoras, que «es retirà i es lliurà a l'estudi de la natura, sense interessar-se per les qüestions públiques. Quan hom li preguntà: “No t'importa gens, la teva pàtria?” respongué: “Calla, car molt m'importa, la meva pàtria”, assenyalant el cel».³³⁶ [II, 7]. Aquesta resposta es podria haver atribuït perfectament a gairebé qualsevol Pare de l'Església, inclòs Agustí. En el benentès, és clar, que el cel, per Anaxàgoras, sintetitza l'estudi de la φύσις, de la naturalesa, i no pas cap realitat metafísica. A l'entorn de l'Acadèmia platònica hi trobem unes quantes conversions de perfil molt semblant a les conversions cristianes com la d'Agustí. Així, de Menedem, Diògenes Laerci ens n'explica que «fou enviat pels eretrians a la guarnició de Mègara, visità Plató a l'Acadèmia, en restà encisat i abandonà la milícia».³³⁷ Una conversió que diríem que difereix poc, per exemple, d'aquella que Agustí ens relata dels dos funcionaris imperials (*agentes in rebus*) després de la lectura de la *Vita Antonii*.³³⁸

Però fins i tot de Plató podem dir-ne que es convertí a la filosofia després d'escoltar

observacions a un text inèdit de la Sra. Andrea Ferrer Welsch, elaborat en el marc de l'assignatura Filologies Hel·lenístiques, del Màster en Iniciació a la Recerca en Humanitats de la Universitat de Girona.)

³³⁵ Diògenes Laerci. *Vides dels filòsofs*. Traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Engordans. Barcelona: Laia, 1988. I, 23. [D'ara en endavant, citarem aquesta obra, com es fa correntment, amb les inicials DL].

³³⁶ DL II, 7.

³³⁷ DL II, 125

³³⁸ *Confessions* VIII, 6, 15

Sòcrates i rebutjar la seva activitat poètica, de manera semblant a com Agustí abandonarà la retòrica per abraçar la filosofia: «Llavors [Plató], ja a punt de participar en una agon amb una tragèdia, havent escoltat Sòcrates davant el teatre de Dionís, cremà les poesies, amb aquestes paraules: “Vine'm ací, Hefest: ara Plató et sedeja”. Des d'aquell moment, diuen, i ja als seus vint anys, fou deixeble de Sòcrates».³³⁹ El model de conversió d'Antoni, que és tothora present en el llibre VIII de les *Confessions* i que sembla impactar tant Agustí, és a dir, la conversió *auricular*, per la qual algú de vida relaxada entra en un espai tancat (una església en el cas d'Antoni), sent parlar d'un model de vida oposat al seu, i decideix tot d'una canviar de vida, el trobem de manera calcada en la conversió de l'acadèmic Polemó: «Un dia, juntament amb altres joves, begut i amb una corona al cap, s'abrivà impetuosament a l'escola de Xenòcrates, qui, immutable, prosseguí l'explicació: versava sobre la temperància. El bordegàs, en sentir-lo, a poc a poc en restà encisat i es lliurà a l'estudi amb tal aplicació que avantatjà tothom, fins a succeir-lo en la direcció de l'Escola, a partir de l'Olimpáda 116a».³⁴⁰

També entre els cíncics es donen conversions filosòfiques espectaculars, que impliquen l'abandonament no només d'un estil de vida sinó també de totes les possessions materials que hi estaven vinculades, un aspecte que es convertirà en una constant en les conversions d'era cristiana. Així, per exemple, Crates el cínic «vengué la propietat, car era dels distingits, i aplegà cap a dos-cents talents que distribuí entre els conciutadans. Es lliurà amb tanta fermesa a la filosofia que àdhuc el poeta còmic Filèmon s'hi refereix quan diu: “A l'estiu portava un mantell pelut, per assemblar-se a Crates, i a l'hivern, una pellerina”».³⁴¹

En les *Vides* de Diògenes Laerci, però, no hi falten les conversions sobtades mitjançant la lectura d'un passatge revelador, com succeeix als dos *agentes in rebus* que Ponticià

³³⁹ DL III, 5.

³⁴⁰ DL IV, 16.

³⁴¹ DL VI, 87.

dóna a conèixer a Agustí, o al propi Agustí després de la lectura de Pau. Ni més ni menys que Zenó de Cítion «viatjava amb un carregament de porpra adquirit a Fenícia, quan naufragà a les envistes del Pireu. Pujà a Atenes —tenia ja trenta anys— i s'assegué prop d'un llibreter. Estava llegint el segon llibre dels *Records* de Xenofont i, tenint-ne grat, s'interessà per on professaven homes com aquells. Com que bonament s'escaigué que passava per allí Crates, el llibreter l'assenyalà dient: “Segueix-lo”. Des de llavors fou oient de Crates». ³⁴² Com és sabut, després de seguir durant un temps les lliçons i l'estil de vida de Crates el cínic, Zenó decidí començar a ensenyar pel seu compte, donant lloc a l'inici de l'estoïcisme.

No és estrany, igualment, que aquestes conversions sobtades anessin acompanyades d'actituds de continència sexual. Cal reconèixer que no són generals, i que de molts dels filòsofs *biografiats* per Diògenes Laerci, se'ns n'expliquen les trifulgues amoroses, homosexuals o heterosexuals, i en cap cas Diògenes resta valor a un pensador per qüestions relacionades amb la seva vida sexual. Els passatges, en canvi, en què revela episodis de continència protagonitzats per algun filòsof, semblen estar tenyits d'una aura d'admiració. És novament de Zenó de Cítion de qui es diu que «menjava bocins de pa amb mel i bevia algun glop de vi flac i flairós. Rarament tenia relació amb vailets, possiblement una o dues vegades amb una certa xicota per tal de no donar la sensació de ser misogin». ³⁴³ Més radical es mostra Xenòcrates, de qui Diògenes Laerci ens revela que va resistir amb total impassibilitat les temptacions de les dues heteres més belles de l'Atenes clàssica: «En una ocasió l'hetera Friné volgué seduir-lo i, fingint que alguns individus la perseguïen, es refugià a la seva caseta. Per humanitat ell l'acollí i, com que només hi havia un llit, li'n cedí una part; a la fi, després d'haver instat molt, ella se n'anà sense haver aconseguit res. Als que s'interessaven pel que havia passat, els explicava

³⁴² DL VII, 3.

³⁴³ DL VII, 13

que acabava de deixar, no un home, sinó una estàtua. Altres diuen que va ser Lais qui els seus deixebles van fer jeure amb ell».³⁴⁴ A episodis com aquest, només caldria canviar-los el nom dels protagonistes i serien perfectament intercanviables amb passatges de les vides dels Pares del desert.

Hem volgut mostrar aquestes similituds —des del nostre punt de vista, manifestes— per intentar comprendre els trets principals de la conversió d'Agustí en línia amb una tradició de conversions filosòfiques que, per raons òbvies, no tenen res a veure ni amb el cristianisme ni tan sols amb la religió. Vist des d'aquest punt de vista, creiem poder afirmar —tal com hem apuntat en altres punts d'aquest treball— que la conversió d'Agustí és alhora filosòfica i cristiana, o és filosòfico-cristiana justament perquè en el segle IV el cristianisme era encara una opció filosòfica més, al costat de la resta d'opcions que havien fet aparició al llarg de l'hel·lenisme. D'aquesta manera, caldria resoldre el contenciós que hem vist que apareix en diversos dels autors tractats en aquest treball, els quals no es posen d'acord sobre si la conversió d'Agustí és una conversió al cristianisme o al neoplatonisme. Potser hi ha un element aparentment paradoxal, en aquest punt, i és el següent. Sembla que allò que ens permet dir que Agustí realitza un viratge realment filosòfic, com a mínim des del punt de vista pràctic, existencial, és la lectura de Pau (el cristianisme). En canvi, l'adopció del neoplatonisme, (la filosofia) potser aporta un contingut doctrinal a Agustí, però no pas una forma de vida. Novament, un plantejament com aquest perd de vista el component filosòfic del cristianisme i, alhora, el component religiós del neoplatonisme. La perspectiva historiogràfica tradicional potser ens ha fet perdre de vista que Plató era un teòleg. I no només Plató. En gairebé tots els corrents filosòfics hel·lenístics hi trobem un contingut teològic, amb l'única excepció, potser, dels escèptics, l'afàsia epistemològica dels quals els impedia pronunciar-se ni a favor ni en contra de l'existència de déu. Però fins i tot en

³⁴⁴ DL IV, 7.

l'Epicur materialista d'arrel democritiana hi trobem una teologia, un discurs sobre els déus, malgrat siguin déus impassibles i inabastables. Hem dit que Plató era teòleg. I no hem d'oblidar que —tot i tractar-se, ben segur, d'una exageració retòrica— Ciceró s'hi havia arribat a referir ja no com a teòleg, sinó com a déu: «ille deus noster».³⁴⁵ El que sembla clar és que el neoplatonisme plotinià, tal com arribà a Agustí (probablement a través de la traducció llatina de Màrius Victori de les *Enneades*) tenia elements igualment filosòfics i teològics. Hauria estat precisament la facilitat per transitar del neoplatonisme al cristianisme (i especialment a l'evangeli de Joan) el que hauria permès a Agustí dotar d'un contingut doctrinal una mica sòlid el cristianisme. Ara bé, si el neoplatonisme fornía al cristianisme un esquelet conceptual —filosòfic, si es vol—, calia que el cristianisme fornís al neoplatonisme una forma de vida. Probablement tant el platonisme com el neoplatonisme foren els corrents filosòfics que portaren associada una pràctica vital menys marcada, o en tot cas molt menys que l'estoïcisme, l'epicureisme o, no cal dir, el cinisme. Aquí és on entra en joc Pau. I no sembla que ho faci de manera gens discreta, si entenem —com entenem nosaltres— que la conversió del llibre VIII de les *Confessions* ens parla sobretot de la importància crucial que el model de vida, l'antropologia, paulina juga en l'adopció per part d'Agustí d'un determinat model de vida filosòfica. ¿Ens ha d'estranyar, doncs, que el primer que faci Agustí després de l'estiu de 386 sigui adoptar una vida de continent i anar a viure amb una colla d'amics i familiars en una casa retirada on, aparentment, no sembla que deixi d'interessar-se per qüestions ben poc cristianes, com la filosofia de Ciceró o la poesia de Virgili? No, si entenem que per a Agustí abraçar el cristianisme no vol dir tant l'acceptació d'un determinat credo (que, en realitat tampoc no tardarà a acceptar litúrgicament; recordem que el seu baptisme té lloc per Pasqua del 387) com l'adopció d'una forma de vida, que en el seu cas es concreta amb l'ideal de continència que recull

³⁴⁵ Per exemple, a *Ad Atticum*, IV, 16.

de les epístoles de Pau.

26. CONCLUSIONS

Arribem al final de la nostra recerca interpretativa sobre l'episodi del jardí de Milà d'Agustí. En el recorregut d'aquesta recerca hem situat i criticat l'estat de la qüestió d'un debat que s'inicia el 1888, amb articles de Gaston Boissier i Adolf von Harnack, i es prolonga durant bona part del segle XX, arribant al seu punt àlgid a les dècades dels anys cinquanta i seixanta del segle passat, després del punt d'inflexió definitiu que suposa la publicació de les *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, de Pierre Courcelle. Hem vist com, tot i veure's esmorteït en les darreres dècades, el debat ha continuat viu i rebent aportacions originals pràcticament fins a l'actualitat. Probablement hauria valgut la pena, un estudi com aquest, només per fer entrar de manera crítica en l'àmbit acadèmic del nostre país una discussió que fins ara s'havia desenvolupat en països majoritàriament francòfons i germànics però que encara no havia tingut l'ocasió de penetrar a casa nostra. No hem volgut, però, limitar-nos a la mera descripció de l'estat de la qüestió, ni tan sols a l'anàlisi crítica de cadascuna de les principals aportacions a aquest debat. Hem volgut també, més enllà de les consideracions desenvolupades sobre l'obra d'altres autors, deixar constància de la nostra aposta raonada per una interpretació radicalment al·legòrica dels capítols 6-12 del llibre de les *Confessions* d'Agustí d'Hipona. Lluny de considerar una lectura d'aquesta naturalesa com una desviació interpretativa respecte la intenció original del seu autor, hem fet un esforç per mostrar com la lectura simbòlica sorgeix de manera natural del relat i per tant ens dona bons motius per pensar que, per a un lector del segle V, el caràcter històric,

literalment autobiogràfic, d'un relat com el de les *Confessions* no era ni molt menys un pressupòsit, com ho és justament per a nosaltres, lectors moderns.

Qualsevol recerca desenvolupada en el domini de la filosofia acostuma a quedar lluny d'arribar a demostracions conclouents. És en la crítica i el diàleg entre diverses posicions interpretatives que el debat s'enriqueix i es podria dir, gairebé, que la consecució del final del debat no hauria de ser mai un fi desitjable. Quan el debat s'estronca acostuma a ser més aviat perquè perd interès, i no pas perquè la seva evolució ens hagi instal·lat en conviccions definitives. Això no obstant, després d'un treball com aquest bé ha de ser possible identificar, si no les conclusions, sí com a mínim, el que considerem que són les aportacions més rellevants de la nostra recerca, allò que presentem a la comunitat acadèmica amb una intenció innegable d'aportar coneixement i persuasió però, igualment i en la mateixa mesura, amb la intenció d'avivar i prolongar el debat amb noves idees, que puguin ser al seu torn revisades i criticades. Procurarem enumerar, doncs, a continuació aquestes *fites* seguint el fil de les quals pren consistència la nostra recerca.

En primer lloc, l'aproximació crítica realitzada en la primera part del nostre treball, i que inclou el període 1888-1950 del debat sobre el *tolle, lege*, ens ha permès constatar la introducció de paràmetres d'anàlisi en la interpretació de les *Confessions* d'Agustí, tals com el literari, l'antropològic o el psicològic, que fins aleshores probablement no havien tingut cabuda en la lectura d'una obra de la qual es pressuposava la total veracitat històrica, com a conseqüència de l'aplicació d'una lectura poc crítica i aprofundida. És important destacar com les aparents incongruències detectades per aquestes primers autors, ja a finals del segle XIX, entre el text de les *Confessions* i el dels primers diàlegs

escrits a Cassiciacum, immediatament després de la conversió milanesa, són un dels principals revulsius de la polèmica sobre el *tolle, lege*, i en aquest sentit, es pot dir que posen les bases de l'aplicació sistemàtica del mètode de comparació textual que aportarà molts anys més tard Pierre Courcelle. Alhora, però, hem pogut mostrar com aquestes aparents incoherències entre les *Confessions* i els diàlegs de Cassiciacum són fruit precisament d'una interpretació molt restrictiva del que suposa el terme *conversió* i tot el relat d'Agustí al jardí de Milà. Si s'emmarca el terme *conversió* en el context filosòfic de l'antiguitat hel·lenística, en què tenia molt abans el sentit d'adopció d'una determinada forma de vida filosòfica que no pas d'incorporació a una determinada creença religiosa, aleshores no sembla que hi hagi cap contradicció entre el fet de passar per una crisi profunda de conversió i, al cap de poques setmanes, estar vivint seguint l'ideal de *otium philosophicum* antic. Així, des del nostre punt de vista, la interpretació dels primers autors estudiats en aquest treball té alhora la virtut i el límit de posar en qüestió per primera vegada la plena historicitat de l'episodi del jardí de Milà, però fer-ho sense haver-se desfet encara d'un patró interpretatiu molt restringit, que actua com a obstacle per continuar avançant més enllà d'aquesta *perplexitat* inicial fruit de l'aparent manca de correspondència entre *Confessions* i diàlegs.

En segon lloc, el límit que tot just ara apuntàvem en relació als autors tractats en la primera part d'aquest treball és trencat de manera definitiva per Pierre Courcelle i la publicació de les seves *Recherches*. Es pot dir que Courcelle obre tot un nou horitzó de perspectives interpretatives, que permeten per primera vegada començar a contemplar la possibilitat de fugir de la literalitat del text i endinsar-se en una exploració textual i contextual que permeti fer aflorar les possibilitats simbòliques de l'episodi del jardí de Milà. Si bé la ruptura de Courcelle serà contundent i definitiva, és cert que vista amb

perspectiva representa només una *insinuació* de les possibilitats simbòliques del text, però Courcelle no veurà la necessitat (o no s'atrevirà, car ja hem vist com les respostes realistes no es fan esperar i apareixen fins i tot amb certa contundència polèmica) de fer extensiu el caràcter simbòlic de la seva interpretació més enllà dels elements centrals de l'episodi: la figuera, principalment, i la figura del *puer an puella* que repetidament canta *tolle, lege*. És precisament aquest caràcter parcial de la interpretació de Courcelle el que des del nostre punt de vista constitueix un límit del seu treball. Els defensors d'una lectura al·legòrica que el succeiran tendiran, com hem vist al llarg de la segona part d'aquest treball, a fixar-se sempre també en elements concrets del relat per defensar-ne el caràcter al·legòric, limitant-lo per tant només a aquests pocs elements o bé extrapolant, a partir del caràcter simbòlic d'aquests pocs elements, el caràcter simbòlic del conjunt del relat, però sense justificar el pas interpretatiu.

En tercer lloc, nosaltres hem volgut sostenir una lectura al·legòrica comprensiva de *Confessions* VIII, 6-12, és a dir, que no es limités a un sol o a uns pocs elements interpretats simbòlicament, sinó que prenent en consideració la manera com estan disposats els diversos motius centrals del relat (Ponticià, la figuera, el *puer an puella*, el *tolle, lege*, la lectura de Pau) i la seva relació entre ells, es pogués defensar una lectura totalment simbòlica del fragment. Una interpretació com aquesta ens retorna a la qüestió que ens sembla realment central del fragment, que és la importància decisiva de la lectura de Pau en l'adopció per part d'Agustí d'una filosofia de vida cristiana.

En quart lloc, hem posat èmfasi en la concepció de l'antropologia paulina de la qual beu Agustí com una antropologia de la continència, i no pas una antropologia del pecat. Això ens permet contextualitzar tant el pensament de Pau com el d'Agustí en el context

de la proliferació de propostes morals d'època hel·lenística (i hem concretat que entenem l'hel·lenisme no pas seguint la seva definició més escolar, sinó com el llarg període postclàssic —segles IV aC - V dC— en què la cultura occidental continua *pensant en grec*), per a totes les quals, incloses doctrines hedonistes com el cirenaisme o l'epicureisme, l'ascetisme i la continència formaven part indissociable de la seva manera d'entendre la pràctica filosòfica.

Finalment, hem volgut defensar la transcendència filosòfica que té el relat de la conversió d'Agustí si el posem en relació amb l'adopció d'una forma de vida filosòfica. Així, contra l'exegesi tradicional, que ha vist en aquest fragment la narració d'una crisi religiosa que desemboca en l'adopció del credo cristià, hem volgut posar de manifest el fet que la distinció radical entre filosofia i religió és impracticable en època d'Agustí, i això ens ha de fer considerar que fins i tot l'adopció de la religió cristiana tenia molt més a veure amb la vivència d'una determinada forma de vida —de manera comuna, per tant, a qualsevol altra escola filosòfica de l'antiguitat— que no pas amb l'adopció *intel·lectual* d'una determinada doctrina.

ANNEX

Agustí d'Hipona. Confessions, VIII, 6-12³⁴⁶

6. 13. Et de uinculo quidem desiderii concubitus, quo artissimo tenebar, et saecularium negotiorum seruitute quemadmodum me exemeris, narrabo *et confitebor nomini tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus*. Agebam solita crescente anxietudine et quotidie suspirabam tibi, frequentabam ecclesiam tuam, quantum uacabat ab eis negotiis, sub quorum pondere gemebam. Mecum erat Alypius otiosus ab opere iuris peritorum post assessionem tertiam, exspectans, quibus iterum consilia uenderet, sicut ego uendebam dicendi facultatem, si qua docendo praestari potest. Nebridius autem amicitiae nostrae cesserat, ut omnium nostrum familiarissimo Verecundo, Mediolanensi et ciui et grammatico, subdoceret, uehementer desideranti et familiaritatis iure flagitanti de numero nostro fidele adiutorium, quo indigebat nimis. Non itaque Nebridium cupiditas commodorum eo traxit (maiora enim posset, si uellet, de litteris agere) sed officio beneuolentiae petitionem nostram contemnere noluit amicus dulcissimus et mitissimus. Agebat autem illud prudentissime cauens innotescere personis *secundum hoc saeculum* maioribus, deuitans in eis omnem inquietudinem animi, quem uolebat habere liberum et quam multis posset horis feriatum ad quaerendum aliquid uel legendum uel audiendum de sapientia.

6. 14. Quodam igitur die (non recolo causam, qua erat absens Nebridius) cum ecce ad nos domum uenit ad me et Alypium Ponticianus quidam, ciuis noster, in quantum Afer, praeclare in palatio militans; nescio quid a nobis uolebat. Et consedimus, ut colloqueremur. Et forte supra mensam lusoriam, quae ante nos erat, attendit codicem: tulit, aperuit, inuenit apostolum Paulum, inopinate sane; putauerat enim aliquid de libris, quorum professio me conterebat. Tum uero arridens meque intuens gratulatorie miratus est, quod eas et solas prae oculis meis litteras repente comperisset. Christianus quippe et fidelis erat et saepe tibi, Deo nostro, prosternebatur in ecclesia crebris et diuturnis orationibus. Cui ego cum indicassem illis me scripturis curam maximam impendere, ortus est sermo ipso narrante de Antonio Aegyptio monacho, cuius nomen excellenter clarebat apud seruos tuos, nos autem usque in illam horam latebat. Quod ille ubi comperit, immoratus est in eo sermone insinuans tantum uirum ignorantibus et admirans

³⁴⁶ *Aurelii Augustini Opera*. Turnhout: Brepols, 1955-1990, CCL, 32.

eamdem nostram ignorantiam. Stupebamus autem audientes tam recenti memoria et prope nostris temporibus testatissima *mirabilia tua* in fide recta et catholica Ecclesia. Omnes mirabamur, et nos, quia tam magna erant, et ille, quia inaudita nobis erant.

6. 15. Inde sermo eius deuolutus est ad monasteriorum greges et mores suaueolentiae tuae et ubera deserta heremi, quorum nos nihil sciebamus. Et erat monasterium Mediolanii plenum bonis fratribus extra urbis moenia sub Ambrosio nutritore, et non noueramus. Pertendebat ille et loquebatur adhuc, et nos intenti tacebamus. Unde incidit, ut diceret nescio quando se et tres alios contubernales suos, nimirum apud Treueros, cum imperator pomeridiano circensium spectaculo teneretur, exisse deambulatum in hortos muris contiguos atque illic, ut forte combinati spatiabantur, unum secum seorsum et alios duos itidem seorsum pariterque digressos; sed illos uagabundos irruisse in quamdam casam, ubi habitabant quidam serui tui *spiritu pauperes*, qualium *est regnum caelorum*, et inuenisse ibi codicem, in quo scripta erat uita Antonii. Quam legere coepit unus eorum et mirari et accendi et inter legendum meditari arripere talem uitam et relicta militia saeculari seruire tibi. Erant autem ex eis, quos dicunt agentes in rebus. Tum subito repletus amore sancto et sobrio pudore iratus sibi coniecit oculos in amicum et ait illi: "Dic, quaeso te, omnibus istis laboribus nostris quo ambimus peruenire? Quid quaerimus? Cuius rei causa militamus? Maiorne esse poterit spes nostra in palatio, quam ut amici imperatoris simus? Et ibi quid non fragile plenumque periculis? Et per quot pericula peruenitur ad grandius periculum? Et quando istuc erit? Amicus autem Dei, si uolueris, ecce nunc fio". Dixit hoc et turbidus parturitione nouae uitae reddidit oculos paginis: et legebat et mutabatur intus, ubi tu uidebas, et exuebatur mundo mens eius, ut mox apparuit. Namque dum legit et uoluit fluctus cordis sui, infremuit aliquando et discreuit decreuitque meliora iamque tuus ait amico suo: "Ego iam abrumpi me ab illa spe nostra et Deo seruire statui et hoc ex hac hora, in hoc loco aggredior. Te si piget imitari, noli aduersari". Respondit ille adhaerere se socium tantae mercedis tantaeque militiae. Et ambo iam tui aedificabant turrem sumptu idoneo relinquendi omnia sua et sequendi te. Tunc Ponticianus et qui cum eo per alias horti partes deambulabant, quaerentes eos deuenerunt in eundem locum et inuenientes admonuerunt, ut redirent, quod iam declinasset dies. At illi narrato placito et proposito suo, quoque modo in eis talis uoluntas orta esset atque firmata petiuerunt, ne sibi molesti essent, si adiungi recusarent. Isti autem nihilo mutati a pristinis fleuerunt se tamen, ut dicebat, atque illis pie congratulati sunt et commendauerunt se orationibus

eorum et trahentes cor in terra abierunt in palatium, illi autem affigentes cor caelo manserunt in casa. Et habebant ambo sponsas: quae posteaquam hoc audierunt, dicauerunt etiam ipsae uirginitatem tibi.

7. 16. Narrabat haec Ponticianus. Tu autem, Domine, inter uerba eius retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et uidebam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Et si conabar auertere a me aspectum, narrabat ille quod narrabat, et tu me rursus opponebas mihi et impingebas me in oculos meos, ut inuenirem iniquitatem meam et odissem. Noueram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliuiscabar.

7. 17. Tunc uero quanto ardentius amabam illos, de quibus audiebam salubres affectus, quod se totos tibi sanandos dederant, tanto exsecrabilius me comparatum eis oderam, quoniam multi mei anni mecum effluxerant, forte duodecim anni, ex quo ab undeuicesimo anno aetatis meae lecto Ciceronis *Hortensio* excitatus eram studio sapientiae et differebam contempta felicitate terrena ad eam inuestigandam uacare, cuius non inuentio, sed uel sola inquisitio iam praeponenda erat etiam inuentis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis uoluptatibus. At ego adulescens miser ualde, miser in exordio ipsius adulescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram: "Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo". Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam extingui. Et ieram *per uias prauas* superstitione sacrilega non quidem certus in ea, sed quasi praeponens eam ceteris, quae non pie quaerebam, sed inimice oppugnabam.

7. 18. Et putaueram me propterea differre *de die in diem* contempta spe saeculi te solum sequi, quia non mihi apparebat certum aliquid, quo dirigerem cursum meum. Et uenerat dies, quo nudarer mihi et increparet in me conscientia mea: "Ubi est lingua? Nempe tu dicebas propter incertum uerum nolle te abicere sarcinam uanitatis. Ecce iam certum est, et illa te adhuc premit umerisque liberioribus pinnas recipiunt, qui neque ita in quaerendo attriti sunt nec decennio et amplius ista meditati". Ita rodebar intus et confundebar pudore horribili uehementer, cum Ponticianus talia loqueretur. Terminato autem sermone et causa, qua uenerat, abiit ille, et ego ad me. Quae non in me dixi? Quibus sententiarum uerberibus non flagellaui animam meam, ut sequeretur me conantem post te ire? Et renitebatur, recusabat et non se excusabat. Consumpta erant et

conuicta argumenta omnia; remanserat muta trepidatio et quasi mortem reformidabat restringi a fluxu consuetudinis, quo tabescebat in mortem.

8. 19. Tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaueram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam uultu quam mente turbatus inuado Alypium, exclamo: "Quid patimur? Quid est hoc? Quid audisti? Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi uolutamur in carne et sanguine! An quia praecesserunt, pudet sequi et non pudet nec saltem sequi?". Dixi nescio qua talia, et abripuit me ab illo aestus meus, cum taceret attonitus me intuens. Neque enim solita sonabam. Plus loquebantur animum meum frons, genae, oculi, color, modus uocis quam uerba, quae promebam. Hortulus quidam erat hospitii nostri, quo nos utebamur sicut tota domo; nam hospes ibi non habitabat, dominus domus. Illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo impediret ardentem litem, quam mecum aggressus eram, donec exiret, qua tu sciebas, ego autem non; sed tantum insaniebam salubriter et moriebar uitaliter, gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem. Abscessi ergo in hortum et Alypius pedem post pedem. Neque enim secretum meum non erat, ubi ille aderat. Aut quando me sic affectum desereret? Sedimus quantum potuimus remoti ab aedibus. Ego fremebam spiritu indignans indignatione turbulentissima, quod non irem in placitum et pactum tecum, Deus meus, in quod eundum esse *omnia ossa mea* clamabant et in caelum tollebant laudibus; et non illuc ibatur nauibus aut quadrigis aut pedibus, quantum saltem de domo in eum locum ieram, ubi sedebamus. Nam non solum ire, uerum etiam peruenire illuc nihil erat aliud quam uelle ire, sed uelle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac uersare et iactare uoluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem.

8. 20. Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando uolunt homines et non ualent, si aut ipsa membra non habeant aut ea uel conligata uinculis uel resoluta languore uel quoquo modo impedita sint. Si uulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia uolui, feci. Potui autem uelle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat uelle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut uellem, possem, quia mox, ut uellem, utique uellem. Ibi enim facultas ea, quae uoluntas, et ipsum uelle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae uoluntati animae, ut ad nutum

membra mouerentur, quam ipsa sibi anima ad uoluntatem suam magnam in sola uoluntate perficiendam.

9. 21. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Luceat misericordia tua, et interrogem, si forte mihi respondere possint latebrae poenarum hominum et tenebrosissimae contritiones filiorum Adam. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat animus corpori, et paretur statim: imperat animus sibi, et resistitur. Imperat animus, ut moueatur manus, et tanta est facilitas, ut uix a seruitio discernatur imperium; et animus animus est, manus autem corpus est. Imperat animus, ut uelit animus, nec alter est nec facit tamen. Unde hoc monstrum? Et quare istuc? Imperat, inquam, ut uelit, qui non imperaret, nisi uellet, et non facit quod imperat. Sed non ex toto uult: non ergo ex toto imperat. Nam in tantum imperat, in quantum uult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non uult, quoniam uoluntas imperat, ut sit uoluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim uelle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine prae-grauatus. Et ideo sunt duae uoluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri.

10. 22. *Pereant a facie tua, Deus, sicuti pereunt, uaniloqui et mentis seductores, qui cum duas uoluntates in deliberando animaduenterint, duas naturas duarum mentium esse asseuerant, unam bonam, alteram malam. Ipsi uere mali sunt, cum ista mala sentiunt, et idem ipsi boni erunt, si uera senserint uerisque consenserint, ut dicat eis Apostolus tuus: Fuistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.* Illi enim dum uolunt esse lux non in Domino, sed in se ipsis, putando animae naturam hoc esse, quod Deus est, ita facti sunt densiores tenebrae, quoniam longius a te recesserunt horrenda arrogantia, a te, uero lumine illuminante *omnem hominem uenientem in hunc mundum.* Attendite, quid dicatis, et erubescite et *accedite ad eum et illuminamini, et uultus uestri non erubescunt.* Ego cum deliberabam, ut iam seruirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui uolebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram. Nec plene uolebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebar et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me inuito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, *sed quod habitabat in me peccatum* e supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam.

10. 23. Nam si tot sunt contrariae naturae, quot uoluntates sibi resistunt, non iam duae, sed plures erunt. Si deliberet quisquam, utrum ad conuenticulum eorum pergat an ad

theatrum, clamant isti: "Ecce duae naturae, una bona hac ducit, altera mala illac reducit. Nam unde ista cunctatio sibimet aduersantium uoluntatum?". Ego autem dico ambas malas, et quae ad illos ducit et quae ad theatrum reducit. Sed non credunt nisi bonam esse, qua itur ad eos. Quid? Si ergo quisquam noster deliberet et secum altercantibus duabus uoluntatibus fluctuet, utrum ad theatrum pergat an ad ecclesiam nostram, nonne et isti quid respondeant fluctuabunt? Aut enim fatebuntur, quod nolunt, bona uoluntate pergi in ecclesiam nostram, sicut in eam pergunt qui sacramentis eius imbuti sunt atque detinentur, aut duas malas naturas et duas malas mentes in uno homine conflagrare putabunt, et non erit uerum quod solent dicere, unam bonam, alteram malam, aut conuertentur ad uerum et non negabunt, cum quisque deliberat, animam unam diuersis uoluntatibus aestuare.

10. 24. Iam ergo non dicant, cum duas uoluntates in homine uno aduersari sibi sentiunt, duas contrarias mentes de duabus contrariis substantiis et de duobus contrariis principiis contendere, unam bonam, alteram malam. Nam tu, *Deus uerax*, improbas eos et redarguis atque conuincis eos, sicut in utraque mala uoluntate, cum quisque deliberat, utrum hominem ueneno interimat an ferro, utrum fundum alienum illum an illum inuadat, quando utrumque non potest, utrum emat uoluptatem luxuria an pecuniam seruet auaritia, utrum ad circum pergat an ad theatrum, si uno die utrumque exhibeatur; addo etiam tertium, an ad furtum de domo aliena, si subest occasio; addo et quartum, an ad committendum adulterium, si et inde simul facultas aperitur, si omnia concurrant in unum articulum temporis pariterque cupiantur omnia, quae simul agi nequeunt; discerpunt enim animum sibimet aduersantibus quattuor uoluntatibus uel etiam pluribus in tanta copia rerum, quae appetuntur, nec tamen tantam multitudinem diuersarum substantiarum solent dicere. Ita et in bonis uoluntatibus. Nam quaero ab eis, utrum bonum sit delectari lectione Apostoli et utrum bonum sit delectari psalmo sobrio et utrum bonum sit Euangelium disserere. Respondebunt ad singula: "Bonum". Quid? Si ergo pariter delectent omnia simulque uno tempore, nonne diuersae uoluntates distendunt cor hominis, dum deliberatur, quid potissimum arripiamus? Et omnes bonae sunt et certant secum, donec eligatur unum, quo feratur tota uoluntas una, quae in plures diuidebatur. Ita etiam, cum aeternitas delectat superius et temporalis boni uoluptas retentat inferius, eadem anima est non tota uoluntate illud aut hoc uolens et ideo discerpitur graui molestia, dum illud ueritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

11. 25. Sic aegrotabam et excruciarum accusans memetipsum solito acerbius nimis ac uoluens et uersans me in uinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen. Et instabas tu in occultis meis, Domine, seuera misericordia flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem et non abrumperetur id ipsum exiguum et tenue, quod remanserat, et reualesceret iterum et me robustius alligaret. Dicebam enim apud me intus: "Ecce modo fiat, modo fiat", et cum uerbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebam tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam et tenebam; et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et uitae uiuere, plusque in me ualebat deterius inolitum, quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis, quo aliud futurus eram, quanto propius admouebatur, tanto ampliorem incutiebat horrorem; sed non recutiebat retro nec auertebat, sed suspendebat.

11. 26. Retinebant nugae nugarum et uanitates uanitantium, antiquae amicae meae, et succutiebant uestem meam carneam et submurmurabant: "Dimittisne nos?" et: "A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum", et: "A momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum". Et quae suggerebant in eo, quod dixi: "hoc et illud", quae suggerebant, Deus meus! Auertat ab anima serui tui misericordia tua! Quas sordes suggerebant, quae dedecora! Et audiebam eas iam longe minus quam dimidius, non tamquam libere contradicentes eundo in obuiam, sed uelut a dorso mussitantes et discedentem quasi furtim uellicantes, ut respicerem. Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo uocabar, cum diceret mihi consuetudo uiolenta: "Putasne sine istis poteris?".

11. 27. Sed iam tepidissime hoc dicebat. Aperiebatur enim ab ea parte, qua intenderam faciem et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, serena et non dissolute hilaris, honeste blandiens, ut uenirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae, ibi iuuentus multa et omnis aetas et graues uiduae et uirgines anus, et in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, Domine. Et irridebat me irrisione hortatoria, quasi diceret: "Tu non poteris, quod isti, quod istae? An uero isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit

te". Et erubesceram nimis, quia illarum nugarum murmura adhuc audiebam, et cunctabundus pendebam. Et rursus illa, quasi diceret: "Obsurdesce aduersus immunda illa membra tua super terram, ut mortificentur. Narrant tibi *delectationes, sed non sicut lex Domini Dei tui*". Ista controuersia in corde meo non nisi de me ipso aduersus me ipsum. At Alypius affixus lateri meo inusitati motus mei exitum tacitus opperiebatur.

12. 28. Ubi uero a fundo arcano alta consideratio traxit et congegit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum. Et ut totum effunderem cum uocibus suis, surrexi ab Alypio (solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur) et secessi remotius, quam ut posset mihi onerosa esse etiam eius praesentia. Sic tunc eram, et ille sensit; nescio quid enim, puto, dixeram, in quo apparebat sonus uocis meae iam fletu grauidus, et sic surrexeram. Mansit ergo ille ubi sedebamus nimie stupens. Ego sub quadam fici arbore strauit me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum, et non quidem his uerbis, sed in hac sententia multa dixi tibi: *Et tu, Domine, usquequo? Usquequo, Domine, irasceris in finem? Ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum*. Sentiebam enim eis me teneri. Iactabam uoces miserabiles: "Quamdiu, quamdiu: "cras et cras"? Quare non modo? Quare non hac hora finis turpitudinis meae?".

12. 29. Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio uocem de uicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: "Tolle lege, tolle lege". Statimque mutato uultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me usquam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: *Vade, uende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et ueni, sequere me*, et tali oraculo confestim ad te esse conuersum. Itaque concitus redii in eum locum, ubi sedebat Alypius; ibi enim posueram codicem Apostoli, cum inde surrexeram. Arripui, aperui et legi in silentio capitulum, quo primum coniecti sunt oculi mei: *Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis prouidentiam ne feceritis in concupiscentiis*. Nec ultra uolui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce

sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.

12. 30. Tum interiecto aut digito aut nescio quo alio signo codicem clausi et tranquillo iam uultu indicaui Alypio. At ille quid in se ageretur (quod ego nesciebam) sic indicauit. Petit uidere quid legissem: ostendi, et attendit etiam ultra quam ego legeram. Et ignorabam quid sequeretur. Sequebatur uero: *Infirmum autem in fide recipite*. Quod ille ad se rettulit mihi que aperuit. Sed tali admonitione firmatus est placitoque ac proposito bono et congruentissimo suis moribus, quibus a me in melius iam olim ualde longaque distabat, sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est. Inde ad matrem ingredimur, indicamus: gaudet. Narramus, quemadmodum gestum sit: exsultat et triumphat et benedicebat tibi, *qui potens es ultra quam petimus et intellegimus facere*, quia tanto amplius sibi a te concessum de me uidebat, quam petere solebat miserabilibus flebilibusque gemitibus. Conuertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei reuelaueras, et *conuertisti luctum eius in gaudium* multo uberius, quam uoluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat.

BIBLIOGRAFIA

OBRES D'AGUSTÍ

Agustí d'Hipona. *Confessions*. Introducció i traducció de Miquel Dolç. Barcelona: Proa, 1989.

Agustí d'Hipona. *Dels acadèmics*. Introducció a la lectura d'Agustí, [text revisat i traducció] de Josep Batalla. Barcelona : Fundació Bernat Metge, 1991.

Augustinus. *Confessiones*. Turnhout: Brepols Publishers, 1983. Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum (CCSL 27).

Dombart (ed.) *De civitate dei (Augustinus)*. Corpus Christianorum Scholars Version Turnhout: Brepols Publishers, 2003.

Green (ed.) *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio (Augustinus)*. Corpus Christianorum Series Latina, 29. Turnhout: Brepols Publishers, 1970.

Saint Augustin. *Les Confessions – Dialogues philosophiques. (Oeuvres, I)*. París: Gallimard, 1998. Édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon.

San Agustín. *Las Confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1991.

San Agustín. *La Ciudad de Dios*. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2004.

Sant Agustí. *Confessions*. Traducció de Josep Maria Llovera. Barcelona: Lluís Gili, 1931.

OBRES GENERALS SOBRE AGUSTÍ

Alfaric, Prosper. *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris: E. Nourry, 1918.

Arquillière, H.-X.. «Ch. Boyer — Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin — Paris, Beauchesne, 1920. In-8° de 225 pages». *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol 9, n. 42 (1923), p. 70-72.

Atanasi. *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink. Paris : Les Éditions du Cerf, 2004.

Bertrand, Louis. *Saint Augustin*. Paris: A. Fayard, 1913. [n'hi ha traducció anglesa a Gutenberg Project.

Boyer, Charles. *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, 1920. [Nova edició, revisada, a Roma: Officium Libri Catholici, 1953].

Brown, Peter. *Augustine of Hippo*. Londres: University of California Press (1967/2000).

Capánaga, Victoriano. «Valor documental de las *Confesiones* de san Agustín». Dins *Primicias agustinianas*. Madrid: Augustinus, 1978.

Freccero, John. «Autobiography and Narrative». Dins T. C. Heller et al. *Reconstructing Individualism*. Standford (California): Standford University Press, 1986.

Gilson, Étienne. «Compte rendu d'Alfaric», dins *Revue philosophique*, t. LXXXVIII, 1919, p. 503.

Hadot, Pierre. *Eloge de la philosophie antique. Leçon inaugurale de la Chaire d'histoire de la pensée hellénistique et romaine faite au Collège de France, le vendredi 18 février 1983*. Paris: Éditions Allia, 1999.

Hatzfeld, Adolphe. *Saint Augustin*. Paris: Libraire de Victor Lecoffre, 1897.

Georg Misch. *Geschichte der Autobiographie. Augustins Bekenntnisse*. Leipzig, 1907. [N'hi ha traducció anglesa: *A History of autobiography in antiquity / by Georg Misch*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1950].

Joly, Robert. *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*. Brussel·les : Palais des Académies, 1956.

Loisy, Alfred. «Compte rendu d'Alfaric», dins *Revue critique*, t. LXXXVI, 1919, p. 146.

Naville, Adrien. *Saint Augustin. Sa pensée jusqu'à son ordination. Suivi de la philosophie platonico-chrétienne de St. A.* Ginebra: [s.n.], 1872.

Nourrisson, Jean-Félix. *La philosophie de saint Augustin*. Paris: Didier et Cie., Libraires-Éditeurs, 1866. 2 vols.

Piqué Collado, Jorge. *Teología y música: Una contribución dialéctico-trascendental sobre la sacramentalidad de la percepción estética del Misterio (Agustín, Balthasar, Sequeri; Victoria, Schönberg, Messiaen)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.

Possidius. *Vita sancti Aureli Augustini, Hipponensis episcopi*. P.L. 32, t. I.

Vance, Eugene. «Augustine's Confessions and the Poetics of the Law». *Modern Language Notes (MLN)*, Vol. 93, n. 4. (1978), p. 618-634.

Wills, Garry. *San Agustín*. Barcelona: Mondadori, 2001.

OBRES SOBRE LA CONVERSIÓ D'AGUSTÍ (Ordenació cronològica)

Boissier, Gaston. «La conversion de saint Augustin». *Revue des deux mondes* n. 85 (1888/01), p. 43-69. Versió ampliada dins Gaston Boissier. *La fin du paganisme. Étude*

sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle. Paris: librairie Hachette et Cie, 1891. p. 339-381.

Harnack, Adolf von. *Augustins Konfessionen*. Giessen: J. Ricker, 1888. (Traducción inglesa: *Monasticism, its ideals and history and the Confessions of Saint Augustine*. Londres: Williams & Norgate, 1901.)

Gourdon, Louis. *Essai sur la conversion de saint Augustin*. Cahors: Coueslant, 1900.

McCabe, Joseph. «The Conversion of St. Augustine». *International Journal of Ethics*. Vol. 12. n. 4 (1902). p. 450-459.

Gros, Hélène. *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions de la Vie Spirituelle, Libre. Desclée & Cie, 1927.

Dodds, E.R.. «Augustine's Confessions: A study of spiritual maladjustment». *Hibbert Journal* n. 26 (1928) p. 459-473. Reeditat dins Donald Capps (ed.). *The Hunger of the Heart: Reflections on the Confessions of Augustine*. West Lafayette, IN: Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series, 1990.

Geffcken, Johannes. «Augustins Tolle-Lege-Erlebnis». *Archiv für Religionswissenschaft* (1934) 1-13.

Le Blond, Jean-Marie. *Les conversions de Saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950.

Courcelle, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1950.

Cayré, Fulbert. «La conversion de Saint Augustin. Le "tolle, lege" des *Confessions*». *L'Année théologique* 12 (1951), p. 144-151; 244-252.

Courcelle, Pierre. «Note sur le *tolle, lege*». *L'Année théologique* 12 (1951), p. 253-260.

Cayré, Fulbert. «Pour le réalisme du “tolle, lege”. Essai de conciliation». *L'Année théologique* 12 (1951), p. 261-271.

Marrou, Henri-Irénée. «À propos de Pierre Courcelle, Recherches sur les *Confessions* de saint Augustin». *Revue des Études Latines*, 29 (1951). Reeditat dins Henri-Irénée Marrou. *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Roma: École française de Rome, 1978, p. 393-400.

Courcelle, Pierre. «L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin du Milan». *Revue de l'histoire des religions*, 139 (1951) p. 216-231.

Courcelle, Pierre. «Les voix dans les *Confessions* de saint Augustin». *Hermes*, 80 (1952) p. 31-46.

Courcelle, Pierre. «Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du *Tolle, lege*». *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 32 (1952) p. 171-200.

Fabre, Pierre. «Saint Augustin, le Jardin de Milan... et M. Courcelle». *Revue des études latines (REL)* 30 (1952) p. 71-72.

Courcelle, Pierre. «L'enfant et les “Sorts Bibliques”». *Vigiliae Christianae* Vol. 7, n. 4 (1953), p. 194-220.

O'Meara, John J. «Arripui, aperui, et legi». *Augustinus magister: Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. Paris: Études augustiniennes, 1954-1955.

Bolgiani, Franco. *Intorno al piu antico Codice delle “Confessioni” di S. Agostino*. Torí: Giappichelli, 1954.

Préaux, Jean-G.. «Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du “tolle, lege”». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, n. 33-3 (1955).

Joly, Robert. «La scène du Jardin de Milan. Saint Augustin, *Confessions* VIII, XII, 29». *La nouvelle Clio*, VII-VIII-IX (1955-1956-1957), p. 443-464.

Bolgiani, Franco. *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle "Confessioni"*. Tori: Giappichelli, 1956.

Courcelle, Pierre. «À propos d'un livre nouveau sur la conversion de saint Augustin». *Revue des Études Anciennes*, 59 (1957), p. 376-380.

Ratzinger, Joseph. «Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio», *Revue des études augustiniennes* (1957), vol. 3, p. 375-392.

Mohrmann, Christine. «Saint Augustin écrivain». *Recherches agustiniennes* n. 1 (1958), p. 43-66. Reeditat a *Revue des études augustiniennes et patristiques* n. 50 (2004).

Mohrmann, Christine. «La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle "Confessioni" by Franco Bolgiani (Review)». *Vigiliae Christianae*, vol. 12, n. 1 (1958), p. 50-52.

Sizoo, A.. «Ad August. Conf. VIII, XII, 29». *Vigiliae Christianae* n. 12 (1958), p. 104-106.

Marrou, Henri-Irénée. «La Querelle autour du "Tolle, lege"». *Revue d'histoire ecclésiastique* (1958). Reeditat dins Henri-Irénée Marrou. *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Roma: École française de Rome, 1978, p. 381-391.

Cunningham, Maurice P.. «Casta Dignitas Continentiae in Augustine's "Confessions"». *Classical Philology*. Vol. 57, n. 4 (1962), p. 234-235.

Courcelle, Pierre. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*. Paris: Études Augustiniennes, 1963.

Courcelle, Jeanne et Pierre. «Le "Tolle Lege" de George Sand». *Revue des études augustiniennes*, n° 12 (1966), p. 1-7.

Courcelle, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. (Nouvelle édition augmentée et illustrée). Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

Pellegrino, Michel. *Les Confessions de S. Augustin. Guide de lecture*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

Mandouze, André. *Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

Buchheit, Vinzenz. «Augustinus unter dem Feigenbaum (Zu Conf. VIII)». *Vigiliae Christianae* vol. 22 n. 4 (1968), p. 257-271.

Schmidt-Dengler, Wendelin. «Der retorische Aufbau des achten Buches der Konfessionen des heiligen Augustin». *Revue des Études Augustiniennes*, XV (1969), p. 195-208.

Ferrari, Leo Charles. «Paul at the Conversion of Augustine (Conf. VIII, 12, 29-30)». *Augustinian Studies* n. 10-11 (1979-1980), p. 5-20.

Rothfield, Lawrence. «Autobiography and Perspective in the Confessions of St. Augustine». *Comparative Literature*, Vol. 33, n. 3 (1981), p. 209-223.

Cambronne, Patrice. *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1982.

Suchocki, Marjorie. «The Symbolic Structure of Augustine's "Confessions"». *Journal of American Academy of Religion*. Vol. 50, n. 3 (1982). p. 365-378.

Ferrari, Leo Charles. «An Analysis of Augustine's Conversional Reading (Conf. 8. 12, 29)». *Augustinian Studies*, 18 (1987): 30-51.

McMahon, Robert. *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on Literary Form of the Confessions*. University of Georgia Press, 1989.

Markus, R. A.. «Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career». Dins *Sacred and Saecular*. Aldershot: Variorum, 1994. Publicat originalment per Villanova University Press (1989).

Ferrari, Leo Charles. «Truth and Augustine's Conversion Scene». *Collectanea Augustiniana*. Peter Lang, 1990.

Luman, Richard. «Journeys and Gardens: Narrative Patterns in the Confessions of St. Augustine». *Collectanea Augustiniana*. Peter Lang, 1990.

Starnes, Per Colin. *Augustine's Conversion: A Guide to the Argument of Confessions IX*. Wilfrid Laurier University Press: Waterloo (Ontario): 1990.

Shanzer, Danuta. «Latent Narrative Patterns, Allegorical Choices, and Literary Unity in Augustine's *Confessions*». *Vigiliae Christianae*, vol. 46, n. 1 (1992), pp. 40-56.

Bonner, Gerald. «Augustine's "conversions": historical fact or literary device?». *Augustinus* n. 38 (1993), p. 103-119.

Graham, Tyler. «St. Augustine's Novelistic Conversion». *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 5 (1998), pp. 135-154.

Ferrari, Leo Charles. «Book Eight: Science and the Fictional Conversion Scene». Dins Kim Paffenroth & Robert P. Kennedy (eds.). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2003.

OBRES SOBRE LA CONVERSIÓ D'AGUSTÍ

(Ordenació alfabètica)

Blond, Jean-Marie Le. *Les conversions de Saint Augustin*. París: Aubier, 1950.

Boissier, Gaston. «La conversion de saint Augustin». *Revue des deux mondes* n. 85 (1888/01), p. 43-69. Versió ampliada dins Gaston Boissier. *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*. París: librairie Hachette et Cie, 1891. p. 339-381.

Bolgiani, Franco. *Intorno al piu antico Codice delle "Confessioni" di S. Agostino*. Torí: Giappichelli, 1954.

Bolgiani, Franco. *La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle "Confessioni"*. Torí: Giappichelli, 1956.

Bonner, Gerald. «Augustine's "conversions": historical fact or literary device?». *Augustinus* n. 38 (1993), p. 103-119.

Buchheit, Vinzenz. «Augustinus unter dem Feigenbaum (Zu Conf. VIII)». *Vigiliae Christianae* vol. 22 n. 4 (1968), p. 257-271.

Cambronne, Patrice. *Recherches sur la structure de l'imaginaire dans les Confessions de saint Augustin*. París: Institut d'études augustiniennes, 1982.

Cayré, Fulbert. «La conversion de Saint Augustin. Le "tolle, lege" des *Confessions*». *L'Année théologique* 12 (1951), p. 144-151; 244-252.

Cayré, Fulbert. «Pour le réalisme du "tolle, lege". Essai de conciliation». *L'Année théologique* 12 (1951), p. 261-271.

Courcelle, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. París: Éditions E. de Boccard, 1950.

Courcelle, Pierre. «Note sur le *tolle, lege*». *L'Année théologique* 12 (1951), p. 253-260.

Courcelle, Pierre. «L'oracle d'Apis et l'oracle du jardin du Milan». *Revue de l'histoire des religions*, 139 (1951) p. 216-231.

Courcelle, Pierre. «Les voix dans les *Confessions* de saint Augustin». *Hermes*, 80 (1952) p. 31-46.

Courcelle, Pierre. «Source chrétienne et allusions païennes de l'épisode du *Tolle, lege*». *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 32 (1952) p. 171-200.

Courcelle, Pierre. «L'enfant et les "Sorts Bibliques"». *Vigiliae Christianae* Vol. 7, n. 4 (1953), p. 194-220.

Courcelle, Pierre. «À propos d'un livre nouveau sur la conversion de saint Augustin». *Revue des Études Anciennes*, 59 (1957), p. 376-380.

Courcelle, Pierre. *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*. Paris: Études Augustiniennes, 1963.

Courcelle, Jeanne et Pierre. «Le "Tolle Lege" de George Sand». *Revue des études augustiniennes*, n° 12 (1966), p. 1-7.

Courcelle, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. (Nouvelle édition augmentée et illustrée). Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

Cunningham, Maurice P.. «Casta Dignitas Continentiae in Augustine's "Confessions"». *Classical Philology*. Vol. 57, n. 4 (1962), p. 234-235.

Dodds, E.R.. «Augustine's Confessions: A study of spiritual maladjustment». *Hibbert Journal* n. 26 (1928) p. 459-473. Reeditat dins Donald Capps (ed.). *The Hunger of the Heart: Reflections on the Confessions of Augustine*. West Lafayette, IN: Society for the Scientific Study of Religion Monograph Series, 1990.

Fabre, Pierre. «Saint Augustin, le Jardin de Milan... et M. Courcelle». *Revue des études latines (REL)* 30 (1952) p. 71-72.

Ferrari, Leo Charles. «Paul at the Conversion of Augustine (Conf. VIII, 12, 29-30)». *Augustinian Studies* n. 10-11 (1979-1980), p. 5-20.

Ferrari, Leo Charles. «An Analysis of Augustine's Conversional Reading (Conf. 8. 12, 29)». *Augustinian Studies*, 18 (1987): 30-51.

Ferrari, Leo Charles. «Truth and Augustine's Conversion Scene». *Collectanea Augustiniana*. Peter Lang, 1990.

Ferrari, Leo Charles. «Book Eight: Science and the Fictional Conversion Scene». Dins Kim Paffenroth & Robert P. Kennedy (eds.). *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*. Louisville-London: Westminster John Knox Press, 2003.

Geffcken, Johannes. «Augustins Tolle-Lege-Erlebnis». *Archiv für Religionswissenschaft* (1934) 1-13

Gourdon, Louis. *Essai sur la conversion de saint Augustin*. Cahors: Coueslant, 1900.

Graham, Tyler. «St. Augustine's Novelistic Conversion». *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Vol. 5 (1998), pp. 135-154.

Gros, Hélène. *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*. Paris: Éditions de la Vie Spirituelle, Libre. Desclée & Cie, 1927.

Harnack, Adolf von. *Augustins Konfessionen*. Giessen: J. Ricker, 1888 (Traducció anglesa: *Monasticism, its ideals and history and the Confessions of Saint Augustine*. Londres: Williams & Norgate, 1901.)

Joly, Robert. «La scène du Jardin de Milan. Saint Augustin, *Confessions* VIII, XII, 29». *La nouvelle Clio*, VII-VIII-IX (1955-1956-1957), p. 443-464.

Luman, Richard. «Journeys and Gardens: Narrative Patterns in the Confessions of St. Augustine». *Collectanea Augustiniana*. Peter Lang, 1990.

Mandouze, André. *Saint Augustin*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

Markus, R. A.. «Conversion and Disenchantment in Augustine's Spiritual Career». Dins *Sacred and Saecular*. Aldershot: Variorum, 1994. Publicat originalment per Villanova University Press (1989).

Marrou, Henri-Irénée. «À propos de Pierre Courcelle, Recherches sur les *Confessions* de saint Augustin». *Revue des Études Latines*, 29 (1951). Reeditat dins Henri-Irénée Marrou. *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Roma: École française de Rome, 1978, p. 393-400.

Marrou, Henri-Irénée. «La Querelle autour du "Tolle, lege"». *Revue d'histoire ecclésiastique* (1958). Reeditat dins Henri-Irénée Marrou. *Christiana Tempora. Mélanges d'histoire d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Roma: École française de Rome, 1978, p. 381-391.

McCabe, Joseph. «The Conversion of St. Augustine». *International Journal of Ethics*. Vol. 12. n. 4 (1902). p. 450-459.

McMahon, Robert. *Augustine's Prayerful Ascent: An Essay on Literary Form of the Confessions*. University of Georgia Press, 1989.

Mohrmann, Christine. «Saint Augustin écrivain». *Recherches agustiniennes* n. 1 (1958), p. 43-66. Reeditat a *Revue des études augustiniennes et patristiques* n. 50 (2004).

Mohrmann, Christine. «La conversione di S. Agostino e l'VIII libro delle "Confessioni" by Franco Bolgiani (Review)». *Vigiliae Christianae*, vol. 12, n. 1 (1958), p. 50-52.

O'Meara, John J. «Arripui, aperui, et legi». *Augustinus magister: Congrès international Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*. Paris: Études augustiniennes, 1954-1955.

Pellegrino, Michel. *Les Confessions de S. Augustin. Guide de lecture*. Paris: Études Augustiniennes, 1968.

Préaux, Jean-G.. «Nouvelles approximations sur l'épisode augustinien du "tolle, lege"». *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, n. 33-3 (1955).

Ratzinger, Joseph. «Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio», *Revue des études augustiniennes* (1957), vol. 3, p. 375-392.

Rothfield, Lawrence. «Autobiography and Perspective in the Confessions of St. Augustine». *Comparative Literature*, Vol. 33, n. 3 (1981), p. 209-223.

Shanzer, Danuta. «Latent Narrative Patterns, Allegorical Choices, and Literary Unity in Augustine's *Confessions*». *Vigiliae Christianae*, vol. 46, n. 1 (1992), pp. 40-56.

Schmidt-Dengler, Wendelin. «Der rhetorische Aufbau des achten Buches der Konfessionen des heiligen Augustin». *Revue des Études Augustiniennes*, XV (1969), p. 195-208.

Sizoo, A.. «Ad August. Conf. VIII, XII, 29». *Vigiliae Christianae* n. 12 (1958), p. 104-106.

Starnes, Per Colin. *Augustine's Conversion: A Guide to the Argument of Confessions IX*. Wilfrid Laurier University Press: Waterloo (Ontario): 1990.

Suchocki, Marjorie. «The Symbolic Structure of Augustine's "Confessions"». *Journal of American Academy of Religion*. Vol. 50, n. 3 (1982). p. 365-378.

FINIUNT PARITER RENOVANTQUE LABORES

