

# Lectura y cuidado de sí •

Anthony Sampson<sup>1</sup>

*Estas buenas gentes -añadió Goethe- no saben el esfuerzo y el tiempo que cuesta aprender a leer. ¡Hace ochenta años que me dedico a ello y, en verdad, no puede decirse que haya alcanzado aún la meta!*  
(Johann Peter Eckermann, *Conversaciones con Goethe*,  
Lunes 25 de enero de 1830)\*

La historia de la escritura posee sus títulos de nobleza que la acreditan como una disciplina académica de las más eruditas y exigentes. Numerosos y doctos volúmenes la narran. Por lo demás, la razón de ser de tal disciplina es obvia para cualquiera. Pero que haya también una historia de la lectura no resulta tan evidente.

Pues, si se dejan de lado consideraciones sociológicas sobre la difusión del alfabetismo y del aumento vertiginoso del número de textos disponibles gracias a la imprenta, no parece, a primera vista, que tal historia de la lectura exista ni tenga que existir. A lo sumo, habría una historia del texto o del libro. Tan natural nos parece leer, y tan natural nuestra manera de leer, que su carácter de modalidad puramente contingente e históricamente constituida desaparece ante el automatismo de nuestra práctica cotidiana. Sin embargo, por extraño que parezca, sí existe una historia de la lectura, de las modalidades del ejercicio de esta técnica tan característica del mundo occidental. Esta historia apenas comienza a conocerse, pero ya unos cuantos hitos cruciales han sido establecidos por los historiadores<sup>2</sup>.

Uno de estos hitos memorables fue el viraje que hizo que la lectura dejara de ser una práctica pública y controlada por un auditorio, para convertirse en un ejercicio eminentemente *privado, individual y singular*. En otros términos, la lectura abandonó el espacio de lo colectivo para recluirse en el espacio de la intimidad personal. Hoy en día, el ciudadano de la metrópoli halla esa intimidad incluso en los escenarios más congestionados de la vida cotidiana. Montado en un bus repleto de pasajeros, el impenitente lector abre su libro de bolsillo y se sumerge en sus páginas, abstrayéndose del ajetreo en torno suyo. Leer no es, pues, necesariamente un acto que se realiza sólo en la clausura del hogar, protegido de la intromisión de importunos, o en el mudo espacio de la biblioteca donde cada lector está a solas consigo mismo.

---

□ (1997) *Revista Universidad del Valle*, v. 16, p. 4-16.

<sup>1</sup> Profesor Instituto de Psicología de la Universidad del Valle.  
Edit. Iberia, Barcelona, 1956, TII, p. 282.

<sup>2</sup> Gérard Génette deploraba, hace apenas 30 años, la ausencia de una historia de la lectura: "Nos hace falta, por ejemplo, una historia de la lectura. Historia intelectual, social e incluso física..." "Structuralisme et critique littéraire", en *Figures I*, Seuil, París, 1966, p. 170.

Dicho en otros términos, la lectura hoy en día es mayoritariamente una actividad de consumo individual que no requiere para su ejercicio más que un retraimiento, en el que el sujeto se aísla de todo lo que lo rodea y se recoge en sí. Es una disposición psicológica que faculta al individuo para ingresar en un espacio propio que no es compartido y que es radicalmente independiente de todo espacio análogo en el que incluso el ser más allegado puede también hallarse sumergido<sup>3</sup>.

Esta práctica privada contrasta notoriamente con el carácter resueltamente público de la lectura en la Antigüedad. Por supuesto, se puede argüir que la lectura está estrechamente ligada a la historia de la escritura, y que las modalidades de lectura dependen de las valoraciones que históricamente se han conferido a la escritura como tal. Los ejemplos de una aparente valoración negativa son muy numerosos. Pitágoras, o Sócrates, pongamos por caso, jamás escribieron. Pero esa abstención ha sido interpretada generalmente a partir de las ulteriores diatribas de Platón contra la escritura. Es muy célebre la fábula egipcia, en el Fedro, en la que el rey Thamus reprocha a Theuth el haber inventado los caracteres de la escritura, pues en vez de ser un bienhechor de la humanidad ha obrado para su desmedro. La escritura, pronostica el rey, tendrá el efecto deletéreo de llevar al descuido de la memoria y de producir tan sólo la apariencia de sabiduría en los lectores. Porque el verdadero saber se adquiere, como lo dirá Platón en su *Carta Séptima*, a través de discusiones «benévolas, en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni respuestas». Sólo entonces «surge de repente la intelección y comprensión de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz la fuerza humana»<sup>4</sup>.

Sin duda, en la escala platónica lo oral recibe una valoración muy superior a la que corresponde a lo escrito. No obstante, el mal no está en la escritura *per se*, sino en su modalidad de empleo. La escritura puede ser un valioso aliado, una técnica alterna, pero sólo si no se independiza de lo oral. Dicho en otros términos, la escritura tiene que pasar por una re-vocalización, debe ser llevada de nuevo a la forma sonora. Así, la escena de la lectura en la Antigüedad implica no dos, sino tres actores empíricos: el lector, el texto leído, y una tercera persona, singular o plural, el público oyente, aunque sea el mismo lector.

Se podrían invocar argumentos sociológicos para explicar este dispositivo de lectura. Por ejemplo, la escasez de copias de un mismo texto para que todo lector poseyera su propio ejemplar. Esta escasez se explicaría, a su vez, por el elevado costo de fabricación de pergaminos (un rebaño entero de ovejas era necesario para copiar un solo libro), lo dispendioso de la tarea de los copistas e iluministas, y así por el estilo. Estos factores sin duda son ciertos. Pero esto no agota todo lo que estaba en juego. Y de hecho, limitarse a estos únicos aspectos sería descuidar lo esencial. Pues, lo crucial es precisamente el modo de conceptualización de la lectura, es decir, la actitud mental adoptada ante los empleos posibles de esta

---

<sup>3</sup> Quién haya visto *Escenas de la vida conyugal* de Ingmar Bergman jamás olvidará la escena de la pareja acostada de noche en una cama doble, él y ella, ambos absortos en sus respectivas lecturas. La lectura individual funciona aquí como una metáfora del hondo abismo que escinde la pareja.

<sup>4</sup> Platón, *Diálogos*, t. VII, Gredos, Madrid, 1992, p. 518.

técnica.

Donde mejor se ilustra esta actitud es en las prácticas filosóficas de la Antigüedad, ejercitadas de manera semejante por las diversas Escuelas, a pesar de su discordia doctrinaria. Son ellas las que permiten comprender la primacía de lo oral y la necesidad de que lo escrito fuera re-verbalizado en lecturas colectivas. Para anclar rápido, podemos decir que la filosofía antigua, al menos a partir de los sofistas y de Sócrates -es decir, cuando la filosofía deja de ser una actividad fuertemente impregnada de chamanismo, de visiones extáticas, propio de reyes taumaturgos<sup>5</sup> -se propone prioritariamente la formación de los hombres y la transformación de sus almas. Se trata de la exigencia espiritual y ética de tomar cuidado de sí.

*La filosofía es concebida, no como la enseñanza de una teoría abstracta, y aún menos como la exegesis de textos, sino como el arte de aprender a vivir (y a morir), una actitud concreta, en un estilo de vida determinado, que compromete toda la existencia. El acto filosófico no se sitúa solamente en el orden del conocimiento, sino en el orden del 'sí mismo' y del ser<sup>6</sup>.*

Consiste en un constante "progreso que confiere cada vez más ser, nos hace mejores. Es una conversión que altera toda la vida, que cambia el ser de aquel que la realiza. Esta le hace pasar de un estado de vida inauténtico, oscurecido por la inconsciencia, corroído por las preocupaciones, a un estado de vida auténtica, en el cual el hombre alcanza la consciencia de sí, la visión exacta del mundo, la paz y la libertad interiores<sup>7</sup>".

Esa conversión no es fácil de lograr. Sólo puede hacerse un tal viaje por etapas, etapas sabiamente escalonadas. De ahí la importancia de los ejercicios, ejercicios filosóficos, o más bien, como habría que llamarlos, a la usanza de Pierre Hadot, "ejercicios espirituales". No existe ningún tratado sistemático que codifique los pasos a seguir en esta progresión. Sin embargo, hay muchísimas alusiones en las diversas Escuelas de la Antigüedad a estas múltiples actividades. La conclusión que se impone es que eran técnicas de sí muy conocidas y que formaban parte de una enseñanza oral tradicional. En resumen, la filosofía antigua era concebida como una terapéutica. Epicuro dice expresamente: "Nuestra única ocupación debe ser nuestra curación"<sup>8</sup>.

¿Cómo lograr esa curación? Las técnicas son múltiples y los ejercicios diversificados. Pero, los que más nos interesan, por su estrecha relación con la

---

<sup>5</sup> Cf., Louis Gernet, "Les origines de la philosophie" en *Anthropologie de la Grèce Antique*, Flammarion, París, 1982, p. 239-258; y Stephen R. L. Clark, "Ancient Philosophy", en *The Oxford History of Western Philosophy*, ed. Anthony Kenny, Oxford, Oxford University Press, 1994.

<sup>6</sup> Cf., Pierre Hadot, *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*, Institut d'Études Augustiniennes, París, 1993, p. 15-16. Nuestra deuda es grande con este autor y en lo que sigue recurriremos a menudo tanto a este texto como a *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (del mismo autor), Gallimard, París, 1995.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Citado por Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 25.

lectura, son la amistad y el diálogo. En últimas, la amistad es en sí misma el ejercicio espiritual por excelencia. En lo que concierne al diálogo, sin duda es la figura de Sócrates -que conocemos sobre todo por la versión profundamente amorosa dejada por Platón<sup>9</sup> - la que ha exaltado al máximo esta forma del ejercicio espiritual. Porque, en efecto, se trata precisamente de una modalidad de ejercicio espiritual, practicada en común, que invita al ejercicio espiritual interior, es decir, al examen de consciencia, a la atención a sí, en breve, al famoso "conócete a ti mismo". Cualquiera que haya sido el sentido original de esta délfica y oracular frase, implica una relación consigo mismo que es el fundamento de todo ejercicio espiritual. Es reconocerse, por ejemplo, como hombre, inferior a los dioses, no sabio, no *sophos*, sino *philo-sophos*, amante de la sabiduría. Es conocerse en su esencia como tal, es decir, desprendido de todo aquello que no forma parte de sí mismo; es conocerse en su verdadero estado moral, y por tanto implica el examen de consciencia.

Pero, como lo advierte Jean-Pierre Vernant, el "conócete a tí mismo" «no preconiza, como tenderíamos a suponer, un repliegue sobre sí mismo para alcanzar, mediante introspección y autoanálisis, un 'yo' escondido, invisible para cualquier otro, y que se plantearía como un puro acto de pensamiento o como el ámbito secreto de la intimidad personal»<sup>10</sup>. Esa suposición hace caso omiso justamente de los largos siglos que el hombre occidental tuvo que recorrer antes de llegar al individualismo contemporáneo. Vernant nos recuerda el pasaje del *Alcibíades* donde Sócrates, después de invocar el ejemplo del ojo que no puede verse a sí mismo - sino que debe recurrir al ojo de otro en el cual se refleja como en un espejo, declara que "si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca"<sup>11</sup>. El "conócete a ti mismo" impone, entonces, no el retiro, el ensimismamiento en una interioridad privada y excluyente, sino todo lo contrario: "el comercio con el otro, a través del cruce de miradas y el intercambio de palabras"<sup>12</sup>.

Esto es lo que hace que sea el diálogo el camino regio para establecer una relación verdadera consigo mismo. En el diálogo el camino no está fijado de antemano. Obviamente, no consiste en una exposición dogmática y teórica, pero sí impone un orden especial de coerciones, debido a la intervención del interlocutor. Es una justa, una contienda, una lucha con el punto de vista del otro, pero sobre todo *consigo mismo*: es preciso cambiar de actitud, de convicción, de punto de vista. En este sentido, es un diálogo consigo mismo, mediante el recurso al interlocutor; y este diálogo es el precursor de la meditación, la cual debe definirse como el

---

<sup>9</sup> La literatura es inmensa, pero el amor sigue intacto, transmitido de generación en generación. Uno de los últimos estudios, y por cierto memorable, es el de Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, Cornell, 1991.

<sup>10</sup> Jean-Pierre Vernant, *El hombre griego*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p.26.

<sup>11</sup> Platón, *Diálogos*, t. VII, p. 80. Cabe señalar que los editores de esta versión agregan en nota que la expresión "cualquier otro objeto que se le parezca", aunque sea oscura, puede referirse también "al pensamiento escrito (un libro)".

<sup>12</sup> Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 27.

diálogo consigo mismo<sup>13</sup>. Sólo aquel que es capaz de un verdadero encuentro con el otro es capaz de un encuentro auténtico consigo mismo, es decir, de una meditación digna de ese nombre.

Esto es lo que confiere el predominio de la forma oral sobre la escrita. Sólo la palabra viva, en los diálogos, en largos intercambios, puede llevar el ejercicio espiritual hacia su culminación en la conversión de la actitud del que quiere aprender a vivir. En cambio, la voz del "interlocutor" del texto escrito está ausente, y de ella no podemos obtener más que la reiteración incesante de palabras idénticas. Esta era la posición respecto a la escritura durante, al menos, un milenio. Así, se puede sostener, con E. A. Havelock<sup>14</sup>, que Píndaro y Platón pertenecían aún a un mundo realmente sin escritura; no se pueden comprender "sus ingeniosas disposiciones de las palabras [...] sin examinar primero los procedimientos orales de composición y de memorización". Su obra escrita está íntegramente ligada a la oralidad y a los dispositivos retóricos orales. Toynbee<sup>15</sup> incluso afirma que "el 'libro' greco-romano era realmente un sistema mnemotécnico para conjurar el poder de evasión de las palabras y no un libro en el sentido en que nosotros lo entendemos, como algo hecho para que uno lo lea a sí mismo". El libro era sólo el eco de la palabra, destinado a volverse a convertir en palabra. Porque el libro en la Antigüedad se leía siempre en voz alta, o bien por un esclavo<sup>16</sup>, quien leía a su amo, o bien por el autor en una lectura pública, o bien por el lector quien vocalizaba para sí mismo.

Las coerciones que la literatura oral imponía a la composición literaria -el ritmo y la sonoridad que se dirigían al oído y no a los ojos- se encuentran claramente en las obras escritas, y estas coerciones tuvieron su consecuencia inevitable en la expresión de las ideas<sup>17</sup>. En estas condiciones, las ideas no pueden ser presentadas de una manera intemporal como en el libro moderno que se puede leer en un orden indeterminado, en el cual todas las partes coexisten, sino que están sometidas al tiempo de la palabra oral. De ahí, sin duda, que Platón expusiera sus tesis bajo la forma de una conversación, de un diálogo que se desenvuelve en el

---

<sup>13</sup> Siglos después, San Agustín convertirá el diálogo, "el mejor método de investigación de la verdad", con un interlocutor real, en una investigación dialógica dentro de los confines de la mente individual, en la que el sujeto es simultáneamente "tú" y "yo", pero ayudado por un tercero: Dios. Cf., "Soliloquios", 2.7. 13-14, *Obras de San Agustín*, t.I, BAC, Madrid, 1979, p. 489-491.

<sup>14</sup> Citado por Pierre Hadot en su "Préface" a *L'Enseignement Oral de Platon*, de Marie-Dominique Richard, Les Éditions du Cerf, París, 1986, p. 9.

<sup>15</sup> También citado por P. Hadot en el texto, p. 10, a que remitimos en la nota anterior.

<sup>16</sup> Recuérdese que el bíblico José desempeñaba el oficio de lector para el egipcio Putifar (cuya mujer es la que más perdura en la memoria colectiva), oficio celebrado por León de Greiff como "catabaucalesista desvelado de don Insomnio de Claro en Claro Perencejo", en su "Velero Paradójico - Relatos de los Oficios y Mesteres de Beremundo, el lelo", *Obras Completas*, Bedout, Medellín, 1960, p. 632.

<sup>17</sup> No hay que olvidar, tampoco, que los antiguos también "escribían" en voz alta: dictaban sus textos al secretario o escriba.

tiempo real de la palabra efectivamente pronunciada<sup>18</sup>.

Por otro lado, el diálogo sólo se podía sostener en un grupo en el seno de la Escuela, una comunidad de hombres ligada por amistad (amistad como ejercicio espiritual), que ponía todo en común, en primer término sus ideas. Ese era el espíritu de la Academia de Platón, y sin duda de todas las restantes Escuelas de la Antigüedad.

En lo que concierne a Platón, parece claro, hoy en día, que sus escritos cumplían esencialmente una función de "protréptica y parénesis": exhortación e incitación en el camino de la conversión. Formaban parte de su enseñanza *exotérica*, dirigida a los lectores generales, deseosos de informarse con respecto a la doctrina que, en su forma decantada, era objeto sólo de enseñanza *esotérica*, o *acroamática*, para los meros iniciados. La literatura pública no era más que una primera etapa en la que se incitaba al lector a emprender el verdadero camino de la filosofía, es decir, la curación de sí.

Según Hadot, cualquiera que sea la forma que adopten los escritos filosóficos de la Antigüedad -diálogos en el caso de Platón, cuadernos de cursos y notas para Aristóteles, tratados para Plotino, comentarios para Proclo- las obras de los filósofos no pueden ser interpretadas por fuera del contexto concreto en que nacieron: emanan de una Escuela filosófica, en la que un maestro forma discípulos y se esfuerza por llevarlos a la transformación y realización de sí. La obra escrita lleva la impronta de esta empresa pedagógica, y por eso la dimensión del interlocutor eventual siempre está presente. En este sentido, la lectura era una de las formas que podía adoptar el ejercicio espiritual -una de las más arduas por cierto, pues exigía un extremo cuidado para alejar de sí las distracciones provenientes del propio yo, para dejar que la voz del texto hablara.

Uno de los más seguros indicios de que todos los textos estaban destinados a una oralización necesaria es que precisamente sin esta oralización eran prácticamente ininteligibles. Esto quiere decir que cada lectura era equivalente a un establecimiento filológico del texto. Pues, el sentido no estaba fijado de antemano mediante signos que hicieran señal al ojo para guiar al lector. La constitución del sentido del texto se hacía durante la *lectio publica* en voz alta. El escrito no podía lícitamente -a diferencia de la voz humana- ser directamente portador de sentido. Por eso, los textos venían carentes de todo signo de puntuación.

Aquí de nuevo nuestros hábitos actuales de lectura -y de escritura - nos juegan una mala pasada. Nuestros ubicuos signos de puntuación - punto, coma, guión, paréntesis, punto y coma, espacio, mayúscula, interrogación, exclamación - nos parecen tan naturales, tan perfectamente adaptados a la tarea que cumplen, que suponemos que han debido existir desde toda eternidad. Sin embargo, nuestro repertorio actual de signos tardó siglos en aparecer. Es el resultado de complejas fusiones y combinaciones de sistemas y teorías diferentes, que sólo poco a poco se

---

<sup>18</sup> Sería un interesante ejercicio cronometrar la lectura de algún diálogo de Platón, digamos el *Fedón*, silencios dramáticos incluidos, y comparar el registro con la duración que el diálogo mismo dice haber tenido.

fue estabilizando y normativizando en un consenso general<sup>19</sup>.

Claro está, fue la invención de la imprenta la que terminó por eliminar las formas idiosincrásicas de puntuación, junto con los signos superfluos e invenciones caprichosas. Sin embargo, aún aquí es necesario no dejarse llevar por evidencias supuestas y excesivamente fáciles. La imprenta parecería ser, de acuerdo con opiniones recientes, mucho más la consecuencia que la causa de la elaboración de técnicas modernas de trabajo intelectual durante el Renacimiento.

Sea como sea, está claro que en la época que nos ocupa, la Antigüedad greco-romana, simple y llanamente no existían los signos de puntuación. No sólo no había signos, sino que incluso toda separación entre las palabras, todo espacio en blanco, era suprimido. Y sin embargo, los griegos no carecían de ejemplos, de antecedentes que hubieran podido ser imitados, pues hasta los escribas de la civilización creto-minoana en sus cuneiformes dejaban espacios entre las palabras. Hubo, pues, una renuncia voluntaria de los griegos a esta cómoda práctica<sup>20</sup>. P. Saenger piensa que la invención de letras para las vocales, que no existían en el alfabeto fenicio, fue lo que indujo a los griegos a elegir una escritura sin separaciones entre las palabras<sup>21</sup>.

Los romanos, en sus prácticas escriturales, siguieron el modelo griego. Ellos también abandonaron la costumbre de los etruscos de emplear "intrapuntos" -puntos suspendidos entre cada palabra - para adoptar una escritura sin ninguna frontera entre palabras ni ningún otro signo de puntuación. "Cicerón mismo desdeñaba la puntuación, e insistía en que una frase de buena cadencia manifestaría audiblemente su terminación, sin necesidad de que el copista interpusiera ningún trazo"<sup>22</sup>. Un texto, como lo formula P. Saenger, "era

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, San Isidoro de Seviella (562 aprox. – 636 d.c.), en sus *Etimologías*, en la entrada 21, "Sobre los signos en los textos escritos", enumera 26 signos gráficos – agregados a los de puntuación propiamente hablando – para la inteligibilización de un texto: asterisco, obelo, obelo sobrepuntado, lemnisco, antígrafo puntado, asterisco obleado, párrafo, positura, crifia, antisimma, antisimma puntada, diple, diple peristichon, diple periestigmene, diple obolismene, diple vuelta obolismene, diple contraria obelada, diple supra obelada, diple recta y contraria supra obelada, ceraunio, crisímon, phi-ro, áncora superior, áncora inferior, corona, álogo. BAC, Madrid, t. I, 1982, p. 309-313

<sup>20</sup> A esta renuncia voluntaria de griegos y romanos corresponde una idéntica postura entre los árabes: "Abad Allah ibn Tahir, gobernador del Korasan, recibió en el año 844 una misiva que llevaba por primera vez signos para representar las vocales. Molesto con que el gobierno central pusiera en duda su capacidad de lector, y considerando como una indelicadeza a su persona esta introducción de los signos vocálicos, Abad Allah ibn Tahir, después de haber leído el texto, habría declarado: "¡Qué obra maestra sería esto, sin todos esos granos de culantro que le tiraron encima!", James G. Février, *Histoire de l'écriture*, París, Payot, s.f., p. 270.

<sup>21</sup> Cf., Paul Saenger, "La separación de las palabras y la filosofía de la lectura", en *Cultura escrita y oralidad*, David R. Olson y Nancy Torrance (eds.), Gedisa, Barcelona, 1995, p. 263-284.

<sup>22</sup> Nicholson Baker, "Survival of the Fittest", reseña del libro de M. B. Parkes, *Pause and Effect: An Introduction de the History of Punctuation in the West*, University of

esencialmente una transcripción que, como la notación musical moderna, no se volvía un mensaje ininteligible sino una vez pronunciado oralmente a otros o a sí mismo"<sup>23</sup>.

Esta forma de escritura, sin separaciones entre palabras, es conocida como la *scriptura continua*. Se podría intentar justificarla, invocando el caso de escribas esclavos que no deberían atreverse a dejar espacios, o a puntuar de otro modo, porque así estarían imponiendo su lectura personal de las letras constitutivas del texto y así usurpando el lugar del amo; pero, esta explicación olvida que el amo escribía de idéntica manera.

De paso, se puede señalar que esta *scriptio continua*, o *scriptura continua* les resulta habitual a los niños. A veces, como concesión a los adultos agregan alguna que otra coma para mayor claridad:

FELISCUMPLEAOSKERIDAPRIMAQUEDENMUCHOPASTE

Se podría quizá conjeturar que los sistemas de escritura en los niños aún no se han emancipado de la oralidad, y sobre todo, de una segmentación del texto dependiente del sentido captado por el oído -es decir, es el oído el que asegura y afirma la comprensión mediante la oralización.

Pena volvamos a la situación histórica de la lectura tal como era practicada durante toda la Antigüedad e incluso en los primeros tiempos del cristianismo. Leer, pues, era una práctica pública, colectiva. Consistía literalmente en el desciframiento de un texto, aportando una puntuación (había que distinguir las palabras, las proposiciones, las frases, anticipar los giros interrogativos o exclamativos, espirar en un punto adecuado, respirar en otro). Era *una* puntuación, no *la* puntuación del texto. La autoridad del lector, en caso de que fuera el maestro, por sí sola no podía garantizar que la puntuación que realizaba al leer en voz alta tuviera que coincidir con toda exactitud con la que, de naturaleza sumamente insegura, se desprendía del texto mismo. El alumno encontraba enseñanza en este ejercicio e interrogaba no sólo lo que estaba asentado en el papel sino también a su maestro, el cual se exponía a ser interrogado por sus alumnos. La lectura se constituía a partir de estas interrogaciones y del diálogo que suscitaban. De este modo, el «texto» no se reducía a ser la mera vocalización de los caracteres escritos, sino que era la sucesión fónica *puntuada* por la voz del maestro, pero en la que participaban igualmente otras voces que contribuían al establecimiento del texto.

Así, un concierto de voces constituía el sentido al escribirlo oralmente. Sin embargo, el texto resultante sólo raras veces era vuelto a escribir, o anotar formalmente en un cuaderno de apuntes; casi siempre quedaba consignado en la

---

California Press, 1993, publicada en *The New York Review*, vol. XL, Nº 18, nov. 4, 1993, p. 18.

<sup>23</sup> Citado por Jean Hébrard, "À propos de deux portraits de saint Jérôme lisant: Lectures et lecteurs en Europe médiévale", en *Littoral*, No. 1, Toulouse, 1981, p. 134.



memoria mediante diversos sistemas mnemotécnicos.

En resumen, la lectura era habitualmente un acto público, colectivo, una exigente modalidad de ejercicio espiritual, una etapa en el camino de la transformación de sí, de la búsqueda de la *conversión*. Todos sabemos que ese modo público de lectura ha desaparecido, y que hoy en día la lectura forma parte más bien de los actos privados de la vida cotidiana.

¿Cuándo, dónde, y cómo se produjo este gran viraje? Como tantas cosas de nuestro mundo occidental, esa mutación profunda es obra del cristianismo. Sin duda se produjo gradualmente y con todo un cortejo de innovaciones a nivel de la puntuación, pasando por las marcas y señales altamente estilizadas que los copistas dejaban en los manuscritos, por las ilustraciones y los signos convencionales que abreviaban comentarios, etc. Por supuesto que la gran innovación con respecto a las prácticas de la Antigüedad fue la re-introducción de espacios entre las palabras. Esto ocurrió en Irlanda, desde el siglo VII, debido a la ignorancia del latín de los monjes copistas, pues Irlanda nunca formó parte del imperio romano. Era en los márgenes del mundo romano donde se sentía la necesidad de una nueva modalidad de escritura; allí el latín era una lengua totalmente extranjera. Por tanto, al oralizar un texto sin segmentaciones, con su propio sistema fonológico, los monjes irlandeses y anglo-sajones no podían reconocer lo que leían, es decir, conferirle un sentido. De ahí la imperiosa necesidad de introducir un espacio en blanco entre las palabras como un primer signo ideográfico. Pero esta transformación sólo fue aceptada tardíamente, y con renuencia, en el continente, entre doscientos y trescientos años después<sup>24</sup>. En la estela de esta memorable mutación, vendrían luego paulatinamente otros signos de puntuación semántica y lógica.

Pero, aún antes de estas modificaciones de la técnica escritural, algo absolutamente inaudito ocurrió en relación con la lectura como tal. Tomo de Jorge Luis Borges el relato: "... a fines del siglo IV se inició el proceso mental que, a la vuelta de muchas generaciones, culminaría en el predominio de la palabra escrita sobre la hablada, de la pluma sobre la voz. Un admirable azar ha querido que un escritor fijara el instante (apenas exagero al llamarlo instante) en que tuvo principio el vasto proceso"<sup>25</sup>. Ese autor, cuyo texto Borges cita enseguida, no es nadie menos que San Agustín. Se trata de la escena narrada en el Capítulo III del Libro VI de las *Confesiones*, titulado en algunas ediciones como "Difícil Acceso de Ambrosio".

Pero, antes de citar a San Agustín a nuestro turno, conviene brevemente esbozar el contexto de la escena. Agustín, en este punto de su autobiografía, es un hombre atormentado, desgarrado por el intenso conflicto entre su búsqueda de transformarse a sí y su apasionado apego a las cosas de la carne. Es incapaz de resistir tanto las tentaciones de explotar sus dones como maestro de retórica,

---

<sup>24</sup> Cf., Jean Hébrard, *op. cit.*, p. 135.

<sup>25</sup> Jorge Luis Borges, "Del culto de los libros", en *Otras Inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960 (edición original 1952), p. 158-9.

como las de ceder ante los atractivos de las mujeres. Sobra decir que su conversión aún no ha tenido lugar. Pero Agustín ha escuchado los sermones predicados por el bueno de Ambrosio, literalmente venerado por Mónica, beata madre del atriulado Agustín. En esas prédicas, saturadas de neoplatonismo y de alegorías, Agustín aprendió a distinguir el sentido espiritual de los textos bíblicos de su sentido literal o histórico. Y esto, en combinación con su lectura asidua de las epístolas de Pablo, le había llevado a discernir entre el «espíritu» y la «letra» como un paralelo entre el hombre "interior" y el "exterior"<sup>26</sup>. Pero, aún no logra hallar la armonía personal que anhela. Está desesperado por escapar de sí mismo, y lo peor es que no logra nunca acceso a Ambrosio para dialogar con él, y preguntarle lo que quiere saber. Ambrosio, pues, ignora todo de sus inquietudes y "del hondo peligro" en que se encuentra. En suma, aunque Agustín ha elegido a Ambrosio como su maestro, entre los dos no hay ninguna relación personal. Agustín lo imagina feliz, y "por carecer de experiencia" no se le ocurre que Ambrosio es también un hombre en lucha consigo mismo "contra las tentaciones de su propia excelencia", compensadas por "el sabroso placer que experimentaba cuando, con la boca interior de su corazón rumiaba [el] pan [de Dios]"<sup>27</sup>. Lo que dificultaba el contacto personal con Ambrosio era la "multitud de hombres de negocios" que le "impedían hablarle cara a cara".

Ahora podemos hacer la extensa cita que Borges, premonitoriamente -teniendo en cuenta el conjunto de investigaciones actuales que confieren un carácter ejemplar a este episodio- destaca como un "singular espectáculo":

*Cuando éstos [los hombres de negocios] le dejaban libre -que no era por mucho tiempo- se dedicaba a reparar el cuerpo con el sustento necesario o el alma con la lectura. Cuando leía, sin pronunciar palabra ni mover la lengua, pasaba sus ojos sobre las páginas, y su inteligencia penetraba en su sentido (Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant). Todo el mundo podía entrar a verle, ni era su costumbre hacerse avisar, de forma que, cuando yo entraba a menudo a verle, le hallaba leyendo en silencio, pues nunca lo hacía en voz alta (sic eum legentem vidimus tacite, et aliter nunquam, sedentesque in diuturno silentio). Me sentaba a su lado sin hacer ruido -pues ¿quién se atrevía a molestar a un hombre tan absorto? (intento)- y pasado un tiempo me marchaba. Sospechaba que no quería se le distrajera con otro asunto en el poco tiempo de que disponía para reparar su espíritu, alejado del tumulto de los negocios ajenos. Sospecho que leía así por si alguno de los oyentes, suspenso y atento (suspenso et intento) a la lectura, hallaba algún pasaje oscuro en el libro que leía, exigiéndole que se lo explicara u obligándole a exponer las cuestiones más difíciles. De este modo se veía obligado a emplear el tiempo en estas tareas, impidiéndole leer otros libros que deseaba. Aunque quizá la razón más fuerte para leer en voz baja era la conservación de su voz, pues se ponía ronco con suma facilidad. Cualesquiera que fueran sus razones, ciertamente eran*

<sup>26</sup> Cf., Brian Stock, *Augustine the Reader*, Harvard, Cambridge Massachusetts, 1996, p. 54.

<sup>27</sup> San Agustín, *Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 144. Emplearé esta edición para las citas en español. Cuando doy la versión latina será tomada de *Obras de San Agustín*, texto bilingüe, t. II, Madrid, BAC, 1979.

*buenas* (Quolibet tamen animo id ageret, bono utique ille vir agebat).

Comencemos nuestro comentario por la última frase. Agustín está intrigado, impactado, asombrado, incluso escandalizado por el comportamiento de Ambrosio. No ha visto nunca cosa igual. ¿Qué puede significar tan insólita conducta? *Tamen*, "en todo caso", "no obstante", "sin embargo", "sea lo que fuere", "al fin" -la traducción al español que hemos utilizado tiende a disminuir el aspecto disculpatorio del término latino: "a pesar de mis dudas, de mis intuiciones, de mis sospechas, de lo que me temo, este santo varón no puede hacerlo sino por buenos motivos». Seguramente no es el caso de que Ambrosio fuese la primerísima persona que leyera en silencio. El secreto de Estado (o de alcoba) ha existido en todas las épocas, más de un lector al recibir una misiva puede haber preferido, «cualquiera que fueran sus razones», leerla, no en voz alta para que todos oyeran sino para sí, bien sea del todo silenciosamente o bien articulando en un murmullo ininteligible. No sabemos con absoluta certeza si Ambrosio leía de una manera "moderna", en total silencio, sin mover los labios en absoluto, y sin ninguna vibración, por mínima que fuera, de las cuerdas vocales. Sin embargo, el testimonio de Agustín parece contundente: ".. leía sin pronunciar palabra ni mover la lengua". Además, Agustín se sentaba a su lado sin hacer ruido y hubiera podido percibir cualquier susurro, ronroneo u otro sonido que involuntariamente se le escapara a Ambrosio. "Sea lo que fuere", el hecho incontrovertible es que Agustín ha quedado profundamente conmovido por lo que Borges llama "aquel singular espectáculo: un hombre en una habitación, con un libro, leyendo sin articular las palabras"<sup>28</sup>.

Es más, no se trata de un episodio aislado, único. Es una conducta reiterada que Agustín ha contemplado muchas veces. Pues, esa es la práctica habitual de Ambrosio. Ya hemos visto cómo Agustín aún no se ha convertido, se mantiene indeciso, suspenso sobre el umbral. Quisiéramos sugerir que esta escena de lectura, este "instante" como lo llama acertadamente Borges, es el *instante de ver* que, luego de un breve *tiempo para comprender*, precipita a Agustín hacia su decisión irrevocable: su *acto de conversión*, como *momento de concluir*<sup>29</sup>. Pero, más allá de la dimensión puramente individual que concierne a la persona de Agustín, postulamos que la escena de lectura que reconstruye el autor de las *Confesiones* es la escena de la *subversión del sujeto de la Antigüedad*. De ella saldrá eventualmente -Descartes mediante- el sujeto de la Modernidad. Pero, moderemos nuestro paso, y detengámonos en el examen de lo que Agustín en silencio contempla.

Destaquemos, en primer término, justamente ese *silencio* que reina. Por un lado, contrasta con el «tumulto de negocios ajenos» que Ambrosio se veía obligado a atender. Pero, por el otro, el silencio es el medio en el cual transcurren todas las

---

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 159.

<sup>29</sup> Aludimos a los tres tiempos del proceso de subjetivación formulados por Jacques Lacan en su texto "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1971, p. 187-203. Reservamos para una próxima publicación el desarrollo en detalle de esta tesis, pues en este texto no tiene cabida.

relaciones entre Agustín y Ambrosio. Es verdad que, en la Catedral, Ambrosio predica. Pero allí Agustín es oyente silencioso -así como en la escena de la lectura es un observador silencioso de un hombre que lee en silencio-. El silencio llegará a ser, luego de su conversión, un tema central en su pensamiento. Estará ligado íntimamente a la meditación. "Así como el habla incorpora intervalos de silencio, *el silencio implica un tipo interior de habla*. El silencio es un espacio hermenéutico que es vaciado de sonido exterior, físico, para que pueda abrirse al saber interior, permanente"<sup>30</sup>. Por lo demás, el silencio se erige en el muro que resguarda a Ambrosio de toda solicitud importuna e inoportuna. Basta con que se sumerja en su libro para hallarse protegido de toda molestia, pues "¿quién se atrevía a molestar a un hombre tan absorto?"

Pero hay mucho más en esta silenciosa subversión cristiana de la modalidad pagana de lectura. Por ejemplo, al leer de esta manera, Ambrosio no arriesga para nada su autoridad de maestro. No se expone a ninguna interrogación, ni a ninguna contradicción. También es preciso recordar que Ambrosio leía necesariamente un texto escrito a la antigua, cualquiera que fuese -Plotino, Isaías, Cicerón, San Pablo, Platón-, es decir, sin separaciones entre las palabras y carente de todo otro signo de puntuación. Su labor silenciosa, por tanto, ha debido exigir gran "absorción" y un considerable esfuerzo mental. Su ejercicio individual, por eso mismo, tenía que haber impuesto silencio a cualquier alumno respetuoso. Ambrosio está *intento*; según el diccionario: «absorto, ocupado, intenso, atento, diligente, aplicado, severo, riguroso», pero también "*amenazado*"<sup>31</sup>. Y a su codo también está Agustín, silencioso observador -tan *suspenseo et intento*- como el que lee. ¿Amenazados, entonces, ambos por la letra que mata<sup>32</sup>?

Por su silencio mismo, Ambrosio se sustrae al diálogo -el principio formativo por excelencia en la Antigüedad. Leyendo en silencio, *tacite legens*, guarda en secreto los pensamientos que la lectura suscita en él. Además, evita tener que explicar, responder a las preguntas molestas y difíciles. Agustín añade piadosamente que era seguramente para no perder tiempo en explicaciones y así poder abarcar otras muchas lecturas.

"Sea como fuere", la relación tradicional entre el maestro y el alumno se transforma radicalmente, pues la *lectio publica*, la habitual reconstrucción filológica conjunta del texto, y su puntuación semántica, son abolidas. La recitación oral es reemplazada por la contemplación silenciosa. Como ya lo hemos dicho, a Agustín, en su calidad de discípulo, no le queda de otra que limitarse a ser un simple oyente de los sermones de Ambrosio y es del todo evidente que el sermón justamente no deja lugar para la interpelación y el diálogo.

La *lectio tacita* introduce, así, la relación solitaria y «amenazada» de un lector con

<sup>30</sup> Brian Stock, *op.cit.*, p. 7. Las itálicas son nuestras.

<sup>31</sup> *Diccionario de la lengua latina*, Luis Macchi, Pbro. S., Apis, Rosario, Argentina, 1942. La lectura de *L'oeil du silence*, de Maria Tasinato, Verdier, París, 1989 y la reseña crítica de dicho libro de Jean Allouch en *Littoral* Nº 33, E.P.E.L., París 1991, nos indujeron a volver a leer a Agustín con diccionario en mano.

<sup>32</sup> "...que la letra mata, pero el espíritu da vida", 2 *Corintios*, 3:6.

las Escrituras. ¿Exactamente qué hace Ambrosio? ¿Qué puede pasar por su mente? ¿Qué piensa? El alumno silencioso que contempla el acto silencioso del maestro no podía dejar de interrogarse, *en silencio*, con respecto al sentido de ese acto, y preguntarse si Ambrosio había hecho la lectura correcta. ¿Qué garantía existía de que el texto había sido acertadamente interpretado? La conversión de Agustín, en otro acto de lectura, nos proporcionará la respuesta. En este sentido, la escena de la lectura silenciosa de Ambrosio es el prelude, o anuncio de la tan anhelada conversión que vendrá muy poco después.

No obstante, esta modalidad de lectura privada, esta subversión de la lectura clásica por Ambrosio, presagiaba aún otra cosa: la Reforma, y la proliferación de lecturas individuales que vendrían como consecuencia de la traducción de la Biblia a las lenguas vernaculares (no olvidemos que Lutero era agustino). Nadie pudo haber previsto las consecuencias de la lectura privada que Ambrosio inauguraba como práctica habitual. En la lectura pública, el auditorio de co-lectores, los alumnos, servía de contralor de la interpretación. Pero, ahora en la *lectio tacita* cualquiera accede directamente a la letra de las Escrituras con su propio entendimiento como única guía<sup>33</sup>. Agustín no ignorará la posibilidad del error, pero una teoría de la espiritualidad de la palabra divina le servirá de garante de la lectura correcta. El diálogo entre inteligencias humanas, típico en la *lectio publica*, en la lectura silenciosa se vuelve diálogo interior, mudo, con la divinidad como tal.

Pero atendamos a la descripción precisa que Agustín nos da de la actividad de su maestro: "Cuando leía, sin pronunciar palabra ni mover la lengua, pasaba sus ojos sobre las páginas, y su inteligencia penetraba en su sentido": *et cor intellectum rimabatur*.

*Cor* es, por supuesto, "corazón, ánimo, valor, espíritu", sinónimo de *anima*, *animus*, *mens*, y, en cuanto órgano interno, habla en el silencio del hombre interior; se opone, entonces, a *vox*, *os*, *lingua*, *labia*, los órganos exteriores que participan en la producción del habla sonora y, por ende, pública.

El verbo *rimor* significa "registrar, escudriñar, inquirir, buscar con sumo cuidado y como registrando todos los rincones"; también es «labrar la tierra; tomar vientos (los perros de caza) levantando el hocico; tratar de penetrar un secreto"; y, por último, "interrogar a las entrañas de las víctimas". El sustantivo *rima* significa "rendija, resquicio, hendidura"<sup>34</sup>. Ambrosio leyendo, *rimabatur*, buscaba con sumo cuidado la *rima*, la hendidura, la fisura que separa una palabra de otra. Leer sería, en un primer nivel (pues veremos que hay otro), hallar la fisura, escindir, cortar o separar a un significante de otro en la cadena; en otros términos, puntuar.

---

<sup>33</sup> La Iglesia siempre había desconfiado de las lecturas no controladas de las Escrituras, pues nunca se podía descartar la intromisión del Tentador quien podía hacer al lector tergiversar el texto y engendrar una interpretación errónea. Hoy día, de nuevo, la querrela en torno a las interpretaciones es viva, y en ella se ha designado a Jacques Derrida el papel del Demonio. Cf. Umberto Eco, *Los límites de la interpretación* (París. Grasset, 1992) y también *Interpretación y sobreinterpretación*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>34</sup> *Diccionario de la lengua latina, op. cit.*

Pero *rima* puede también querer decir: “efugio, escapatoria”; como en la frase de Ovidio: *Fortuna rimas faciens*, “fortuna que nos deja, que se va”. En ese caso, la *rima* ofrece la posibilidad de huir del texto, de eludirlo, de no concluir, de no llegar a transformar la lectura en acto. Se puede incluso llegar a ser *rimosus*: “abierto por muchas partes, lleno de rendijas” y ser como la “barca que hace agua por todas partes” o como “el oído lleno de rendijas (al que nada se puede fiar)”<sup>35</sup>. La lectura silenciosa es, por tanto, profundamente ambigua; el sentido que engendra es escurridizo, inestable, precario<sup>36</sup>.

Agustín en silencio se interroga, e implícitamente interroga el silencio de Ambrosio quien, a su vez, interroga el mudo texto en busca de su *rima*. Nunca sabremos qué leyó Ambrosio, pues su *tacite legens* no dejó testimonio de ello. Ese silencio será llenado por las *Confesiones* donde Agustín avala por escrito la justeza de la práctica de Ambrosio. Pues, el hecho es que Agustín se convierte. Conversión doble: *al cristianismo y a la lectura silenciosa*. Por eso postulamos que su conversión es la respuesta, en acto, a su propia pregunta por la naturaleza de la lectura de Ambrosio.

Nos acercamos, así, a la escena de la conversión que es narrada en el Libro VIII, Capítulo 12 de las *Confesiones*<sup>37</sup>. Agustín quiere, y al mismo tiempo no quiere, esa es “la enfermedad de [su] alma” (VIII, 9). “Era yo quien quería tomar esta decisión y también quien no quería” (VIII, 10). El está en ascuas, “enfermo y atormentado” (VIII, 11); dice dentro de sí: “Ahora mismo, que sea ahora mismo”. Está a punto de decidirse, pero “cuanto más inminente era el momento en que iba a cambiar de vida, más horror sentía”. “Reteníanme antiguas amigas mías, que no tienen otro nombre más que bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades. Me tiraban del vestido de mi carne y murmuraban por lo bajo: ‘¿Nos dejas? ¿Y desde este momento no te será lícito esto ni aquello?’ ¿Qué era, Dios mío, lo que me estaban sugiriendo con aquellas palabras ‘esto y aquello’? ¡Qué cosas más sórdidas me sugerían! ¡Qué indecencias!” (VIII, 11 ). Aún “los susurros inmundos de [sus] miembros” le hablan de deleites no conformes a la ley del Señor. “Esta lucha dentro de mi corazón no era otra cosa que la lucha de mí mismo contra mí mismo”.

La escena de la conversión transcurre en un jardín (una imagen reiterativa en las *Confesiones*). Agustín está acompañado por Alipio, un joven amigo que atraviesa una crisis semejante a la suya. La “miseria” de Agustín se hace imposible de soportar y está a punto de estallar en lágrimas. Para poder desahogarse en llanto y clamor, Agustín decide alejarse de su amigo y refugiarse solo en un rincón del jardín. Alipio se da clara cuenta de que su amigo sufre una honda conmoción interna, y atónito lo deja irse con su pena:

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Este punto es muy pertinentemente señalado por J. Allouch en su reseña ya mencionada.

<sup>37</sup> *Op.cit.*

*Me arrojé, como pude, debajo de una higuera y di rienda suelta a las lágrimas, que brotaron como dos ríos de mis ojos, sacrificio aceptable a ti, Señor. Y te dije muchas cosas, si no con las mismas palabras, sí con el mismo sentido que éstas: "Y tú, Señor, ¿hasta cuándo? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en este mismo momento?"*

*Todas estas cosas me decía a mí mismo mientras lloraba con la mayor amargura de mi corazón. De repente oigo una voz como de niño o niña -no lo sé de cierto- que venía de la casa vecina. Una y otra vez cantaba y repetía: "Toma y lee (Tolle, lege); toma y lee (Tolle, lege)". Al punto cambié de semblante y centré mi atención por si conocía alguna clase de juego en que los niños acostumbraen a cantar cosas como éstas, pero no pude recordar haberlas oído nunca. Reprimí mis lágrimas y me levanté, interpretando esto como un mandato divino de que abriese el libro (de la Escritura) y leyera el primer capítulo que encontrase.*

Enseguida, el Obispo de Hipona, quien narra estos sucesos aproximadamente una década después de ocurridos, nos aclara que ya había oído la historia de Antonio que fue convertido cuando entró por casualidad en una iglesia mientras se leía el Evangelio. Al oír las palabras de Mateo 19:21: "Vete, vende todas las cosas que tienes, dálas a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y después ven y sígueme" las tomó como destinadas a él. "Y con este oráculo al punto se convirtió" al catolicismo.

*A toda prisa volví sobre mis pasos al lugar donde estaba sentado Alipio, pues al levantarme de allí había dejado el libro de las Epístolas de San Pablo. Lo tomé, lo abrí y leí **en silencio** el primer pasaje que cayó ante mis ojos. Decía: "Nada de comilonas ni borracheras; nada de lujurias y de desenfrenos; nada de rivalidades y envidias. Revestíos más bien del Señor Jesucristo y no os preocupéis por la carne para satisfacer sus concupiscencias". No quise leer más ni era necesario tampoco. En un instante -no bien hube terminado de leer la frase- se disiparon todas las tinieblas de mis dudas, como si una luz de seguridad se hubiera apoderado de mi corazón<sup>38</sup>.*

Agustín, transformado -al fin convertido-, ha recuperado la alegría y por primera vez experimenta la serenidad de alma que observaba en Ambrosio. Alipio ignora -así como antaño Ambrosio ignoraba la honda desdicha de Agustín- lo que le ha sucedido a su compañero. Cuando Agustín se lo explica, Alipio también desea poner a prueba en su propio caso el método de la lectura al azar. Lee el versículo que sigue a lo leído por Agustín: «Acoged bien al que es débil en la fe», presumiblemente también en silencio, y su lectura surte el mismo efecto de conversión instantánea. Los dos nuevos cristianos, en alborozo, cuentan a Mónica su transformación espiritual y su decisión común de asumir los votos de celibato de la vida monástica. La piadosa mujer ve concedida su plegaria y, jubilosa, salta de alegría.

Esta historia ha sido glosada, comentada, analizada en centenares de libros y

---

<sup>38</sup> Subrayado nuestro.

artículos a lo largo de los siglos. Lo que queremos destacar en este acto de *lectura silenciosa* en el jardín, que disipa en un momento de absoluta certeza subjetiva la tiniebla de las dudas, es el hecho de que constituye el modo a través del cual Agustín al fin entra en comunión con su maestro Ambrosio. En su muda contemplación de las reiteradas escenas de lectura silenciosa, el *cor* de Ambrosio que *rimabatur* el texto en busca de su *intellectum* le era totalmente impenetrable a Agustín. Ambrosio estaba absorto – *intento* – en su lectura y Agustín absorto – *intento* – en su contemplación del acto silencioso del otro. Entre los dos, en ausencia de toda modulación sonora, no podía haber intelección, entendimiento alguno. Entre «tú» y «yo» había el muro del silencio que enclaustraba a cada uno dentro de su propia impenetrabilidad. Ahora, en el supremo instante de la iluminación, Agustín intuye que hay un *Él* que media entre una mente y otra. Comprende que en su acto aparentemente solipsista, Ambrosio buscaba con sumo cuidado a *Él* dentro de sí y que *Él* se da a *ver*, no oír, en la letra. El *Otro* se vuelve en ese instante interior, y ya no exterior. *In interiore hominem Christum habitare*<sup>39</sup>: era ese hombre-dios, que habita en todos -el Verbo hecho carne- él que hacía posible una comunidad universal de las mentes: la catolicidad. Entonces, *rimabatur* no es sólo hallar la fisura entre una palabra y otra, es hallar el horde corno tal, el tercero que no es ni una ni otra sino el filo, la fisura que los separa. En la lectura silenciosa lo que Ambrosio buscaba era ese hombre interior, que no se revela en el orden sonoro, físico, exterior, sino en el orden visual que la luz deja ver. El hombre interior, ya que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios, es la dimensión espiritual como tal; es el que permite descubrir la luz interior que “ilumina el espacio en el que estoy presente ante mí mismo”<sup>40</sup>. Lo que ilumina, la luz del alma, es la razón divina, es decir, el Cristo que habita en el interior del espíritu humano. Lo que Ambrosio buscaba en el silencio de su lectura era esa luz, y es ella la que Agustín encuentra en su propia lectura silenciosa: “una luz de seguridad” que se apodera de su “corazón”. Agustín ha penetrado en el secreto de Ambrosio: para conocer a Dios, y tener la certeza de su ser, hay que penetrar en sí. Y al penetrar hondamente en sí será inexorablemente arrastrado hacia arriba, en un ascenso ascético de transformación de sí. Por vía de la lectura se inaugura el tránsito del retorno a Dios, pues la letra lleva al sentido espiritual que es invisible para los sentidos del cuerpo pero no para un corazón iluminado. La letra escrita conduce al texto interior, al Logos en su preciso sentido juánico<sup>41</sup>. Después del asombro al ver, en *un instante*, la lectura silenciosa de Ambrosio, Agustín pasa por un relativamente corto *tiempo para comprender*. En el jardín, sobreviene el *momento de concluir*: la conversión definitiva que se impone con todas las consecuencias que conlleva. Con esto nos referimos no meramente a la renuncia, a una vida mundana, inherente a los votos clericales, sino sobre todo al hecho de que *Agustín se vuelve escritor*. Leer para Agustín es ineludiblemente escribir: “la persona que asimila textos, comparando sus doctrinas, tiene que ser

<sup>39</sup> *Efesios* 3: 16-17, pero sólo en la antigua versión latina usada por Agustín en la que, justamente, un error de copista junta dos segmentos de frase que las ediciones modernas separan. Cf., Pierre Hadot, “L’histoire de la pensée hellénistique et romaine”, en *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 213.

<sup>40</sup> Charles Taylor, *The Sources of the Self*, Harvard, Cambridge, Mass., 1989, p. 13.

<sup>41</sup> Juan 1:1: “En el principio era el Logos, y el Logos estaba con Dios, y el Logos era Dios”.



un transformador de textos, alguien que crea escritos a partir de lo que lee"<sup>42</sup>.

En el "vasto proceso" que "culminaría en el predominio de la palabra escrita sobre la hablada, de la pluma sobre la voz", es decir, en la modalidad específicamente occidental de la consciencia de sí, Agustín desempeñó un papel esencial. Desarrolló largamente la primera teoría de la lectura en el Occidente, y su concepción del sí mismo como lector -como aquel que mentalmente, vía la memoria, vuelve a leer las narrativas de su propia vida- es una etapa crucial en el camino de la constitución de la interioridad característica de nuestra cultura. Agustín es en sí mismo un hito memorable en la historia de la lectura y también de lo que Michel Foucault llamó la "escritura de sí"<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Brian Stock, *op. cit.*, p. 66.

<sup>43</sup> Michel Foucault, *Dits et Écrits*, t. IV, Gallimard, París, 1994, p. 415-430.