

Quid autem ista loquor? El sentido económico de la 'confessio' en las Confesiones de San Agustín.

Santos Meza, Anderson Fabián.

Cita:

Santos Meza, Anderson Fabián (2021). *Quid autem ista loquor? El sentido económico de la 'confessio' en las Confesiones de San Agustín* (Tesis de Licenciatura). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/16>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p1RE/Zn8>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

ANDERSON FABIÁN SANTOS MEZA

QUID AUTEM ISTA LOQUOR?

**EL SENTIDO ECONÓMICO DE LA *CONFESSIO* EN LAS
CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 12 de julio de 2021

QUID AUTEM ISTA LOQUOR?
**EL SENTIDO ECONÓMICO DE LA *CONFESSIO* EN LAS
CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN**

**Trabajo de Grado presentado por Anderson Fabián Santos Meza, bajo
la dirección del Profesor Alfonso Flórez, como requisito parcial para
optar al título de Filósofo**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 12 de julio de 2021

*Et si totum tibi confiteatur vox et stilus meus quidquid de ista
quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit?*

Conf., 12.6.6

Tabla de contenido

Carta del Director	6
Agradecimientos	7
Introducción	8
1. La <i>confessio</i> y la unidad de las <i>Confessiones</i>	14
1.1. La escritura confesional agustiniana	14
1.2. El propósito de las <i>Confessiones</i>	20
1.3. La estructura de las <i>Confessiones</i>	23
2. El sentido económico de la <i>confessio</i> agustiniana	82
2.1. <i>Mysterium salutis</i> : la economía de la salvación	82
2.2. La comprensión agustiniana de la economía de la salvación.....	88
2.2.1. <i>Confessio creationis</i>	99
2.2.2. <i>Confessio conversionis</i>	114
2.2.3. <i>Confessio formationis</i>	133
Conclusiones	152
Bibliografía	154

12 de julio de 2021

Profesor
Luis Fernando Cardona Suárez
Decano

Apreciado señor Decano:

Me permito presentar a la Facultad el trabajo titulado: “*Quid autem ista loquor?* El sentido económico de la *confessio* en las *Confessiones* de San Agustín”, con el que el alumno Anderson Fabián Santos Meza cumple una de las condiciones para optar al título de Filósofo.

En este trabajo, el autor adelanta una lectura comprensiva de las *Confesiones* de San Agustín, con el propósito de prestar una contribución a la *vexata quaestio* de la unidad de la obra. El estudio se cumple en dos pasos, de los cuales, en el primero, se investiga la noción misma de confesión como clave hermenéutica de ordenación de la obra, mientras que, en el segundo, la obra se interpreta bajo el prisma de la economía de la salvación, en los tres momentos de creación, conversión y conformación. El resultado de este cuidadoso e ilustrado análisis ofrece nuevos recursos para entender en qué consiste la unidad formal y temática de esta obra magistral.

Juzgo, en consecuencia, que este escrito cumple de forma muy destacada con las condiciones que la Facultad ha establecido al respecto.

Atentamente,



Alfonso Flórez
Profesor Titular

Agradecimientos

A mi familia. A mi abuela María del Tránsito Barajas, por enseñarme a creer en Dios, a pesar de todo. A mi papá Gustavo Santos, por su presencia amorosa. A Nohelia León, por su amor infinito.

Al profesor Alfonso Flórez, mi tutor y amigo. Por su acompañamiento, exigencia y cercanía. Gracias por creer en mí desde el primer momento y por poner a mi disposición, además de todo su conocimiento y lucidez, una ingente bibliografía agustiniana.

A todos mis amigos, la familia que he escogido. A Karol Villamizar, por su amistad incondicional. A Teoloma, por su inestimable compañía; especialmente, a Héctor Camargo, Daniela Torres y Juan Esteban Ruiz. A Pedro Meléndez, Andrés Suarez y Sebastian Vocinglero, por enseñarme a resistir desde el amor. A Gabriela Rubiano, Juliana Zuluaga y María Fernanda Pinilla, con quienes comencé mi vida filosófica. A María Fernanda Galindo, a Danna Beltrán y Juan David Alfonso, por tantos cafés y conversaciones en torno al tema de este trabajo.

A mis profesoras y profesores de Filosofía; especialmente, a Biviana Unger Parra, Anna Brigante, Fernando Cardona, Juan Fernando Mejía, Luis Antonio Cifuentes y Ángela Calvo.

Agradezco, con mi corazón, a todos los que confiesan, con voz y pluma como Agustín, que la vida es bella y llena de sentido, a pesar de todo.

Introducción

Las *Confessiones* de San Agustín han sido consideradas a lo largo de la historia como una de las obras maestras de la literatura universal, una perla de la cultura occidental como la llaman en el reciente *Cambridge Companion to Augustine's Confessions* (Toom, 2020); se trata de la obra más importante del mundo cristiano, después de la Sagrada Escritura, por supuesto. De hecho, todavía hoy, se siguen publicando ediciones, traducciones, comentarios y monografías sobre ella. Adolf von Harnack considera que esta obra constituye un género literario único, totalmente original y propio, que nace con el obispo de Hipona, y, como todas las creaciones del genio, nace ya perfecta, íntegra, sin enmiendas ni retoques¹; André Mandouze afirma que esta obra es una manera particularmente directa de ilustrar la relación entre Dios y el ser humano²; Wittgenstein se refiere a esta obra como *el libro más serio jamás escrito*³; Peter Brown dice que las *Confessiones* son un manifiesto del mundo interior⁴; Juan Pablo II, en la carta apostólica *Augustinum Hipponensem*, manifiesta que esta obra del Doctor de la Gracia es “al mismo tiempo filosofía, teología, mística y poesía, en la que las personas sedientas de verdad y conscientes de sus propios límites, se han encontrado y se siguen encontrando a sí mismas” (1986, p. 2).

En los últimos siglos, el acercamiento a las *Confessiones* ha estado atravesado por dos perspectivas radicalmente opuestas. Para algunos académicos de finales del siglo XIX, la lógica evolucionista marca el sendero de la obra confesional agustiniana, pues afirman que se trata de un relato en el que se presentan varias conversiones: maniqueísmo, platonismo y cristianismo (Boissier, 1888; von Harnack, 1888; Alfaric, 1918). Según esta comprensión, la conversión al cristianismo habría implicado una ruptura radical en el pensamiento de Agustín, por lo que estos académicos hablan de un Agustín filósofo y de un Agustín creyente, que expresa por primera vez su pensamiento cristiano en las *Confessiones*. Frente a esta ruptura, Pierre Courcelle (1950) sostiene que la conversión de Agustín en el año 386 fue tanto neoplatónica como cristiana, pues estuvo mediada por

¹ Cfr. Vega, 1946, pp. 270-271.

² Cfr. Mandouze, 1968, p. 64

³ Cfr. Rhees, 1981, p. 105.

⁴ Cfr. Brown, 1969, p. 168.

la influencia del círculo neoplatónico milanés. Aunque, como afirman algunos críticos contemporáneos, como Chr. Mohrmann (1961) y G. Catapano (2000), este aporte de Courcelle puso fin al debate sobre las conversiones de Agustín y la división entre su pensamiento filosófico y cristiano, en años posteriores los importantes estudiosos P. Brown (1967) y K. Flasch (1994) apoyaron de nuevo la idea de la existencia de dos etapas distintas e irreconciliables en Agustín; tal fue la influencia de esta consideración que Gaetano Lettieri publicó un estudio titulado *L'altro Agostino* (2001), como si en el pensamiento del obispo de Hipona pudiéramos encontrar la presencia de un *alter ego*. Como bien afirma Biviana Unger (2018, p. 16), de este modelo interpretativo que divide en partes el pensamiento de Agustín surgen las siguientes consecuencias: (i) la escisión definitiva entre filosofía y teología; (ii) la marginación de los primeros escritos agustinianos; (iii) la incompreensión del proyecto dialogal de Agustín y (iv) la preeminencia del neoplatonismo como fuente clásica del pensamiento de Agustín.

Por fortuna, en contra de aquel modelo interpretativo dominante, nos encontramos la lúcida obra de la teóloga Carol Harrison, *Rethinking Augustine's Early Theology* (2006). Para Harrison, es imposible hablar de una división entre filosofía y teología, y muchísimo menos aludir a un Agustín filósofo neoplatónico que se contrapondría a un Agustín teólogo de la gracia y de la caída. En efecto, resulta inadmisibile considerar que en el pensamiento agustiniano haya cierta separación entre filosofía y teología; por este motivo, se hace necesario establecer un nuevo modelo interpretativo que identifique un criterio unificador. Unger (2018, p. 17) sintetiza la propuesta de Harrison, que en este trabajo defenderemos, a través de las siguientes implicaciones: (i) la conciliación entre filosofía y teología; (ii) la recuperación de los diálogos como obras fundamentales; (iii) la comprensión del proyecto hermenéutico agustiniano; y, (iv) la revaluación de la importancia de otras fuentes clásicas en el pensamiento agustiniano.

Asumido como una unidad, el pensamiento agustiniano no excluye la idea de un progreso intelectual, como es natural, pero sí se contrapone a cualquier ruptura radical que busque presentar el pensamiento teológico de Agustín como 'poco filosófico'. Precisamente, los diálogos de Casiciaco, primeros escritos conservados de Agustín, se presentan como el fruto de las reflexiones de un pensador cristiano que elige el diálogo filosófico como vehículo que le permite avanzar en la búsqueda de la verdad; se trata de un proyecto intelectual y existencial en el que él mismo se involucra como interlocutor.

Los coloquios entre los miembros de la comunidad con la que Agustín se retira a Casiciaco son una suerte de ejercitación mayéutica, pues, partiendo de algunas cuestiones fundamentales, se confrontan las opiniones de cada uno de los interlocutores y, en un ambiente fraternal, se busca responder de la mejor manera a sus inquietudes filosóficas. Sobre lo anterior, B. Unger y D. Sánchez (2017, p. 80) llaman la atención a que el diálogo agustiniano no es un género filosófico abstracto que se utilice para exponer unos contenidos, sino que está al servicio de unas temáticas específicas y se presenta en un medio muy particular; el diálogo, entonces, no sólo es el género heredado por Agustín de la importante obra de Cicerón⁵ y la tradición clásica, sino que se presenta como el medio por el cual Agustín le da forma a un proyecto filosófico, teológico y pedagógico que está enmarcado en la búsqueda de la verdad y en cuyo desarrollo la dimensión comunitaria deviene determinante. Son cuatro los diálogos que se sostienen durante la estadía en Casiciaco: *De beata vita*, *Contra Academicos*, *De ordine* y *Soliloquia*⁶. En los tres primeros encontramos una investigación sobre cada una de las Tres Personas Divinas y, en el cuarto, una exposición sobre el alma humana; por esto, afirmamos que el objetivo de Agustín, con la producción de esta tetralogía dialógica, es el de “conocer a Dios y al alma” (*Sol.*, 2,7).

Junto a estas obras, las *Confessiones* se presentan como la culminación del proyecto dialogal agustiniano y en ellas encontramos la consumación del itinerario vital, espiritual y filosófico del autor. La ingente exposición que hace Agustín de ciertos acontecimientos de su vida en el contexto de la alabanza de Dios, de la manifestación de la fe, del reconocimiento de sí mismo como pecador y de la necesidad de Dios para acceder a la verdad y a la vida feliz, convierte a las *Confessiones* en una obra en la que se despliega magistralmente la confesión del mensaje económico de la salvación.

Dentro de la inmensa bibliografía agustiniana existen, sin embargo, muy pocos estudios sobre la historia de la salvación en las *Confessiones*. La tesis doctoral de Marie-

⁵ Los primeros diálogos agustinianos no son solo estilísticamente similares a los de Cicerón, sino que actúan como respuestas a un número específico de sus obras. El *Contra Academicos* de Agustín es una reacción obvia a la *Academica* de Cicerón; su *De beata vita* es una respuesta a las disputas *De finibus* y *Tusculanae*, que tratan del *summum bonum* y el arte de “vivir bendecidamente” (*ad beate vivendum*), respectivamente; y su *De ordine*, que trata la cuestión de la providencia, es una respuesta al *De natura deorum*, *De adivinatione* y *De fato*, una trilogía de Cicerón que trata la misma pregunta.

⁶ Como afirma Serge Lancel, estas obras fueron compuestas sobre la base de diálogos copiados por algún estenógrafo o reconstruidos y escritos por Agustín, entre noviembre y diciembre del 386 (2002, p. 102).

Anne Vannier (1997), *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*, sienta un importante precedente en los estudios agustinianos, pues Vannier descubre que la terna *creatio-conversio-formatio* ocupa un lugar esencial en el *corpus Augustinianum*; es más, dicha terna se presenta como el eje comprensivo del pensamiento de Agustín. Esta tesis tiene muchísimo sentido, pues, como obispo de Hipona, sin duda, Agustín tiene la función de instruir a los fieles en la doctrina cristiana. La profesora Vannier se percató que la terna económica que aparece en Agustín es una contraposición de la doctrina maniquea y tiene su origen en los escritos patrísticos que influyeron en la interpretación agustiniana del Génesis (Filón de Alejandría, Ambrosio de Milán y Basilio de Cesarea); por eso, se detiene en las cinco obras en las que Agustín comenta el texto bíblico sobre el *hexaemeron*: *De Genesi contra manichaeos*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *Confessiones*, *De Genesi ad litteram* y *De Civitate Dei*. No obstante, la filósofa y teóloga francesa se acerca a las *Confessiones* centrando su atención en los tres últimos libros de esta obra, dando a entender que sólo ellos son necesarios para comprender el papel de la terna económica en la obra confesional. Quizás, dicha decisión se debe a que en una investigación sobre tantas obras a la vez resulta difícilísimo prestarle la atención que reclama una obra tan extensa como las *Confessiones*. O, quizás, se debe a que Vannier, al igual que muchos otros académicos, considera que la obra confesional agustiniana se divide en dos partes distintas, una que habla sobre él y otra que trata sobre los primeros versículos del Génesis; empero, incluso si asumiera esta división, no hay un motivo de peso para pensar que en los primeros diez libros de las *Confessiones* no se encuentra una confesión magistral de la economía salvífica. En la misma línea de Vannier, encontramos el lúcido trabajo de la filósofa ecuatoriana Tamara Saeteros (2014), *Amor y creatio, conversio, formatio en San Agustín de Hipona*. Saeteros va más allá y afirma que el análisis de los repetidos intentos de Agustín por comentar el relato de la creación, mediante la interpretación literal, alegórica y espiritual, revela un novedoso esquema metafísico que constituye a los seres en su devenir existencial y que, además, sirve como clave de lectura válida de su propia comprensión del ser finito. Saeteros (2014, pp. 9-10) reconoce, por un lado, que conviene explicitar la terna *creatio-conversio-formatio* y rastrear su presencia en el *corpus Augustinianum* para enriquecer su comprensión con la aportación de las imágenes con las que el obispo de Hipona piensa y transmite su propio constructo, encuadrándolo coherentemente en las poco estudiadas dimensiones

ontológicas *modus-species-ordo*; por otro lado, considera necesario estudiar la noción de amor en Agustín para poder identificar la categoría analógica de *ordo* con el *amor*, con su *pondus* específico que marca la tendencia de las criaturas espirituales -principalmente- pero también del resto de la creación, la cual vuelve de este modo a su origen y alcanza la paz, entendida como ‘tranquilidad del orden’, y, en cuanto tal, como aquietamiento y descanso amoroso. Sin duda, se trata de una gran empresa, Saeteros se percató de ello y, por mor de la rigurosidad, decide mantener como principal punto de referencia el *De Genesi ad litteram*; no obstante, en el extenso texto de la filósofa ecuatoriana abundan las referencias a los demás comentarios de Agustín al Génesis y, sobre todo, a las *Confessiones*.

Ahora bien, tanto en la investigación de Vannier como en la de Saeteros, es notable el auténtico interés filosófico por encontrar demostraciones textuales que indiquen la emergencia del esquema *creatio-conversio-formatio* en la obra de Agustín⁷. Con este trabajo de grado buscamos asumir dicho interés académico, identificando, justamente, la presencia de la doctrina de la economía de la salvación, núcleo de la fe cristiana, en la *confessio agustiniana*. Para alcanzar tal propósito, hemos dividido este trabajo en dos grandes partes.

En la primera parte, presentamos un acercamiento general a las *Confessiones* como obra literaria para indagar tanto por el lugar de la *confessio* como por la unidad de la obra. Primero, nos referimos a la particularidad de la escritura confesional agustiniana; luego, consideramos el propósito según el cual se escribió esta obra confesional; por último, exponemos los trece libros de la obra en cuestión, deteniéndonos particularmente en aquellos pasajes que nos permiten señalar los dos polos desde los que Agustín desarrolla su confesión, a saber, el polo de la afirmación de Dios y el polo de la contraafirmación del ser humano. A través de este recorrido por las *Confessiones*, reconocemos que el sentido de la confesión agustiniana va desplegándose a lo largo de toda la obra (*in sensu lato*).

En la segunda parte, ahondamos en las diferentes aristas de la *confessio* con el propósito de considerar algunos rasgos específicos (*in sensu stricto*) que enriquecen el sentido del acto confesional agustiniano. Por eso, teniendo en cuenta los tres momentos

⁷ Cfr. Madec, 1992, pp. 447–448.

teológicos que conforman el plan sabiamente ordenado de la salvación, organizamos nuestra investigación en dos momentos: primero, presentamos un breve acercamiento a la economía de la salvación desde el Catecismo de la Iglesia Católica; segundo, rastreamos la comprensión agustiniana de dicha economía cristiana en su obra confesional y nos detenemos en tres perspectivas específicas de la confesión del obispo de Hipona: la *confessio creationis*, la *confessio conversionis* y la *confessio formationis*.

Consultamos y citamos los textos de Agustín de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), pues se trata de una edición comentada y bilingüe que nos permite realizar un necesario trabajo de revisión de los textos latinos. Por calidad y economía, a las obras de Agustín se hace referencia en su título en latín; es oportuno manifestar que algunos pasajes se citan en latín y en español con el propósito de explicitar aquellas expresiones latinas que resultan de vital importancia en este trabajo. En cuanto a la bibliografía secundaria, tantos libros como artículos de revista, los citamos en español dentro del cuerpo del texto y agregamos los pasajes en su lengua original a pie de página, puesto que todas las traducciones son realizadas por el autor.

Capítulo 1

La *confessio* y la unidad de las *Confessiones*

En la primera parte de este trabajo de grado presentamos un acercamiento general a las *Confessiones* como obra literaria, puesto que la escritura confesional es el recurso que le permite al obispo de Hipona avanzar en la consideración de su itinerario vital, acercándose a su propia historia y reconociendo en ella la presencia de Dios. Con nuestra aproximación, buscamos señalar el carácter intencional y estructural de la obra en cuestión, pues estableceremos un compromiso interpretativo sobre los motivos de la composición de este magistral diálogo entre Dios y el hombre Agustín; no se trata, entonces, de hacer un mero resumen de esta obra, situándola dentro de una rígida lógica expositiva, sino de comprender la unidad temática en la que se despliega la trayectoria espiritual e intelectual del autor.

Para cumplir nuestro objetivo, en primer lugar, exponemos algunas generalidades acerca de la escritura confesional agustiniana; en segundo lugar, indicamos el propósito de las *Confessiones*; y, en tercer lugar, presentamos un acercamiento a los trece libros que conforman la obra en cuestión.

1.1. La escritura confesional agustiniana

Mucho se ha escrito en las últimas décadas acerca de las narrativas de carácter confesional con el propósito de responder a los interrogantes que emergen de dicha manera de escribir; sin embargo, en el caso de las *Confessiones* de Agustín, parece que todavía hoy un gran número de académicos se refiere equivocadamente a esta obra como una simple autobiografía, olvidando que se trata, sobre todo, de una confesión. Quizás el principal motivo por el que históricamente la escritura confesional ha sido asumida como autobiográfica se encuentra en que la crítica literaria ha relacionado el sentido confesional con el autobiográfico, sin señalar con claridad la diferencia que hay entre uno y otro; es más, en la explicación de la autobiografía que presenta uno de los diccionarios de términos literarios más distinguidos se afirma que “la modalidad más cercana a la autobiografía es la llamada confesión” (Estébanez, 1996, p. 67). Si son modalidades cercanas, pero no iguales, ¿cuál es la diferencia entre ambas?

Uno de los intelectuales más importantes en el estudio del campo autobiográfico ha sido Philippe Lejeune, cuya definición de este subgénero narrativo es la siguiente: “un relato retrospectivo en prosa que una persona hace de su propia existencia, poniéndose énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad” (1991, p. 48). Puede que esta impronta retrospectiva sea la que señale el considerable parentesco entre la autobiografía y la confesión, pues, aunque lo principal en la confesión no son los hechos relatados, en la narrativa confesional emerge una suerte de ‘secreto conflictivo’ que informa la vida total de la persona que confiesa; esta relación entre conflicto interior y vida real consiste en algo que se puede llamar ‘orientación cualitativa’ que da tanto a los hechos, como a los no hechos, su color, olor y sabor, es decir, su cualidad imponderable, pero segura, incanjeable, inconfundible, insustituible⁸. Podemos decir, entonces, que la confesión “es una investigación de lo que uno ha hecho. Su resultado envuelve el conocerse a sí mismo. El sentido de una *confessio* es la mirada sobre sí mismo, una introspección” (Zubiri, 2010, p. 41).

Las *Confesiones* de San Agustín son la primera obra narrativa introspectiva de la historia, en la que se muestra la confesión en toda su plenitud y con una claridad que no ha vuelto a conseguirse, puesto que se trata de una obra que es palabra de la vida, palabra a viva voz. Agustín no escribe esencialmente por necesidad literaria, sino por la necesidad que tiene la vida misma de expresarse⁹; antes de él, nadie había hecho confesiones, nadie había vivido confesiones¹⁰. Si esta obra agustiniana se ha comprendido como una autobiografía ha sido porque no se ha profundizado suficiente en ella y se la leído como una obra más de la filosofía y de la teología; por el momento, es necesario señalar que el gran impacto que generó la publicación de esta obra de Agustín se debió a que por primera vez se daba en la historia el caso extraño de que un hombre, en la cumbre de su gloria, escribiera un libro de su vida íntima, confesándose en voz alta ante Dios y tomándolo como testigo de la verdad de su confesión¹¹.

La aproximación a la confesión como género literario que presenta María Zambrano resulta fundamental para comprender ciertos aspectos propios de la obra agustiniana. En

⁸ Cfr. Chacel, 1971, p. 130.

⁹ Cfr. Zambrano, 2011, p. 53; Zambrano, 1995, pp. 26-27; Frederiksen, 2014, p. 294.

¹⁰ Cfr. Zambrano, 2000, p. 72.

¹¹ Cfr. Vega, 1946, p. 277.

primer lugar, Zambrano subraya que la confesión es una acción o, mejor, la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra¹²; en segundo lugar, que este extraño género literario es un esfuerzo por mostrar el camino por el que la vida se acerca a la verdad, “saliendo de sí sin ser notada”¹³; en tercer lugar, que se trata de una narrativa que en nuestros tiempos se ha atrevido a llenar el terrible abismo abierto a causa de la enemistad entre la verdad divina y la vida humana¹⁴. Además de estos tres aspectos, la filósofa española percibe que la confesión es una manifestación de la interioridad, según la cual el ser humano busca comprender la realidad en la que ha vivido y reconciliarse con ella, puesto que todos los que han hecho el relato de su vida en tono de confesión parten de un momento en que vivían de espaldas a la realidad, en que vivían olvidados de ella¹⁵.

Como diferenciación radical frente a la autobiografía, Zambrano presenta el rasgo *ejecutivo* de la narrativa confesional: “cuando leemos una confesión auténtica sentimos repetirse aquello en nosotros mismos, y si no lo repetimos no logramos la meta de su secreto” (Zambrano, 2011, p. 48); aunque la confesión tiene muy pocas exigencias, esta impronta ejecutiva sí es una de ellas, pues parece motivar al lector sensato a hacer el mismo ejercicio que ha hecho el que se confiesa: “ponernos como él a la luz” (Zambrano, 2011, p. 57). Entonces, podemos decir que en la confesión se asiste a un doble ofrecimiento: por un lado, la ofrenda de quien escribe y, por otro lado, la ofrenda de quien lee la confesión con un corazón dispuesto a dejarse atravesar por las experiencias confesadas; en el caso de Agustín, su manera de dirigirse a la realidad soberana fue ofreciéndose a ella, con hambre de ser visto, y esa acción de ofrecerse a la mirada divina fue lo que constituyó propiamente su confesión¹⁶. La narrativa confesional del obispo de Hipona se articula en el instante en que él se descubre y verifica en sí mismo el movimiento que ha ocurrido en su trayectoria intelectual y espiritual, a saber, aquel movimiento contrario a aquel de la salida del paraíso, cuando Adán, avergonzado, se escondió ante la voz divina; aunque en tiempos pasados el hombre Agustín se escondió y se desvió del orden divino, cuando escribe las *Confessiones* ya ha vuelto al camino y

¹² Cfr. Zambrano, 2011, p. 48.

¹³ Se trata, evidentemente, de una paráfrasis de María Zambrano de la expresión contenida en la primera estrofa de *Noche Oscura* de San Juan de la Cruz: “*En una noche oscura, / con ansias en amores inflamada, / ¡oh dichosa ventura! / salí sin ser notada, / estando ya mi casa sosegada*”.

¹⁴ Cfr. Zambrano, 2011, pp. 43-44.

¹⁵ Cfr. Zambrano, 2011, p. 54.

¹⁶ Cfr. Zambrano, 2011, pp. 56-57.

recorre “con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes” (*Conf.*, 2.1.1). En efecto, no podemos afirmar que es la correspondencia cronológica de los hechos la que justifica la confesión agustiniana, sino que es esa acción de ofrecerse íntegramente a la mirada divina, a la mirada omnisapiente, mirada que siempre ve al ser humano, pero que es eludida por el hombre en muchas ocasiones; lo importante en la confesión de Agustín, entonces, no fue ser visto, sino ofrecerse a la vista para ser recogido por la mirada divina y unificado por ella.

Desde el rasgo ejecutivo de la escritura confesional, también, observamos una semejanza con la filosofía, pues, como ella, necesita ser actualizada. Así como estudiar filosofía es en realidad filosofar, leer una obra confesional como la de Agustín es en realidad comenzar la confesión de la propia vida. Según Zambrano, la filosofía aprendida tiene que seguir el camino de lo que se quiere aprender y la confesión tiene que motivar al lector comprometido a que indague en su propia vida sobre aquello que ha descubierto en la confesión que leyó: “la confesión, al ser leída, obliga al lector a verificarla, le obliga a leer dentro de sí mismo, cosa que el lector curioso no quiere por nada, pues él iba para mirar por una puerta entreabierta, para sorprender secretos ajenos, por una falta de precaución, y se encuentra con algo que le lleva a mirar su propia conciencia” (Zambrano, 2011, p. 57). Quizás esto último es lo que ha incapacitado a muchos académicos para acceder al corazón de las *Confessiones* de Agustín, puesto que se han limitado a realizar un acercamiento superficial y descorazonado al texto, olvidándose del carácter ejecutivo con el que fue escrita esta obra magistral.

Ahora bien, en la confesión de Agustín hay una evidente impronta teológica que no puede pasar desapercibida en un estudio que pretenda comprometerse radicalmente con el texto agustiniano; esta impronta teológica no está presente en el estudio literario que realiza María Zambrano y, por esto mismo, la filósofa española llega en varias ocasiones a equivocarse en su explicación de la confesión agustiniana, comparándola excesivamente con la confesión secular de Rousseau. Vale la pena presentar algunas observaciones sobre esto, con el propósito de corregir algunos de los traspiés más notables en la lectura de Zambrano. Notemos, en primer lugar, que se afirma que la confesión “es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en

confusión” (Zambrano, 2011, p. 47); si bien es verdad que el sujeto que confiesa se revela, resulta inadmisibles afirmar que la confesión agustiniana se escribió en un momento de horror, incertidumbre y desasosiego, pues, además de no ser cierto, esto oscurece la comprensión de la obra. Notemos, también, que se asegura irresponsablemente que la confesión tiene un comienzo desesperado en el que el ser humano se revela cansado de ser hombre, cansado de sí mismo (Zambrano, 2011, p. 51); pero, la confesión de Agustín, aunque habla de la inquietud del corazón humano, comienza con una oración de alabanza, reconocimiento e invocación de Dios que se extiende a lo largo de toda la obra como indicación del lugar de descanso desde el que Agustín se escribe su confesión. Siguiendo el orden de ideas anterior, notemos cómo equivocadamente se asume que el doble movimiento de la confesión es la huida de sí y la búsqueda de algo que sirva de sostén (Zambrano, 2011, p. 49); seguramente algo de eso se encuentra en la confesión agustiniana, pero no se puede afirmar que, al momento de escribir las *Confessiones*, Agustín está huyendo de sí mismo y buscando algún sostén para su vida, porque precisamente el obispo de Hipona realiza su acto confesional de cara a Dios, que es su verdadero sostén y en quien ha podido encontrarse a sí mismo. Notemos, además, cómo se concluye erradamente que la narrativa confesional es “una huida que al mismo tiempo quiere perpetuar lo que fue, aquello de lo que se huye” (Zambrano, 2011, p. 51); pero asentir semejante conclusión es, en cierto sentido, afirmar que la gracia del encuentro con Dios no fue eficaz para recrear plenamente el corazón de Agustín y que los pecados del pasado devendrían motivos perpetuos de inquietud. La confesión agustiniana no busca perpetuar lo que Agustín ha sido, eso sería un ejercicio sumamente ególatra, sino recorrer los anchos terrenos de la memoria para recordar lo que él ha vivido, sólo con el propósito de hacer de dicha recordación un sacrificio de alabanza que, ofrecido a Dios, logre excitar los afectos propios y de sus lectores hasta el punto de decir: “grande eres Señor y sumamente laudable” (*Conf.*, 1.1.1; 11.1.1).

El filósofo Xavier Zubiri va más allá que Zambrano en esta cuestión y se detiene en el carácter teológico de las *Confessiones*. En el segundo volumen de sus cursos universitarios, Zubiri afirma que “la confesión no es biografía, sino entrada en la totalidad radical de la vida. (...) Es entenderse uno a sí mismo en la Divinidad” (Zubiri, 2010, p. 79). De ahí que la confesión, como saber de sí mismo, sólo pueda darse si la pregunta por lo humano se responde frente a Dios, puesto que la posibilidad del conocimiento de sí

mismo depende de la posibilidad de conocer la propia existencia en Dios¹⁷; esto es precisamente lo que se apreciará en el libro décimo de las *Confessiones*, cuando Agustín encuentra en su Creador la respuesta a la pregunta en la que él mismo se había convertido. Por ello, dice Zubiri que el hombre “en tanto en cuanto dirige su mirada hacia Dios, ha abierto ante sus ojos la necesidad de una confesión” (Zubiri, 2010, p. 80). En este contexto podemos afirmar que la particularidad esencial de la escritura confesional agustiniana consiste en que se trata de una confesión que emerge como necesidad en el obispo de Hipona, un hombre que primero se sintió mirado por su Creador y luego se atrevió a levantar la mirada hacia Él, un hombre que se situó en el eje horizontal de lo humano y desde allí se elevó a través de la potencia de su corazón hacia el terreno divino. Por esto, se debe reconocer que la *confessio* de San Agustín no consistió sólo en una búsqueda introspectiva en los fondos de su alma, sino en escuchar a Dios dentro de sí, en entenderse ‘en’ y ‘desde’ Dios, y, por lo tanto, en entender su existencia particular como la historia de lo que Dios hace ‘en’ ella y ‘con’ ella¹⁸.

Si como lectores de las *Confessiones* reconocemos que nos encontramos ante una obra con una impronta teológica inestimable, que no puede pasar desapercibida, es porque comprendemos que las palabras fundamentales de la Teología exigen una narrativa discursiva específica, pues la existencia es impulsada a devenir escritura; además, en el caso de la escritura confesional agustiniana, la presencia del lenguaje bíblico añade a la comprensión de su narrativa una comunicación igualmente específica, a saber, un horizonte discursivo compartido, en el que la comunidad eclesial se identifica como la comunidad de interpretación¹⁹. Luego de la Sagrada Escritura, las *Confessiones* son la obra narrativa con la que la comunidad cristiana ha podido descubrir no sólo ‘qué’ es, sino también ‘cómo’ acontece la comunicación de la gracia divina en el corazón del ser humano, pues la eficacia de la gracia en el progreso del corazón humano es la verdadera materia de la confesión de Agustín²⁰.

¹⁷ Cfr. Zubiri, 2010, p. 71.

¹⁸ Cfr. Zubiri, 1974, p. 144.

¹⁹ Cfr. Ricoeur, 1976, p. 247.

²⁰ Cfr. Brown, 2001, p. 30.

1.2. El propósito de las *Confessiones*

Luego de un breve acercamiento a la particularidad de la escritura confesional agustiniana, podemos dar paso a una de las cuestiones que ha resultado más problemática para aquellos que se dedican al estudio de las *Confessiones*, a saber, el propósito por el que se escribieron. Sobre este respecto, lo primero que debemos señalar, y que ya fue sugerido en la alusión al carácter teológico de la obra, es que se presenta como un diálogo entre Dios y el hombre Agustín; esto quiere decir que esta obra no es expositiva o narrativa y que el propósito del autor no es poner a consideración de sí mismo y de sus futuros lectores una serie de hechos y eventos que le han ocurrido en el transcurso de su vida²¹. El propósito de esta obra confesional está relacionado esencialmente con su carácter dialógico, pues, además, se trata de la obra culmen del proyecto dialogal de Agustín.

En las *Retractationes*, el libro en que el Hiponense realiza una revisión crítica de sus obras, se refiere a las *Confessiones* de la siguiente manera:

Las *Confessiones* alaban la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas, como por las buenas, y mueven hacia Él el espíritu humano. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron cuando las escribí, y continúan haciendo cuando se leen. Qué piensan otros de ellas, ¡allá ellos!; sin embargo, sé que a muchos hermanos les han gustado mucho, y continúan gustando. Tratan de mí desde el libro primero hasta el décimo; en los tres restantes tratan de las Sagradas Escrituras desde aquello: “*En el principio Dios creó el cielo y la tierra*”, hasta el descanso sabático (*Retr.*, 2.6.1).

Esta alusión crítica permite que nos enteremos de la forma en la que Agustín comprende su obra, por lo menos en tres aspectos. En primer lugar, se hace referencia al nombre del escrito y con ello se indica que se trata de unas confesiones; esta mención en plural invita al lector a agudizar su mirada interpretativa y a indagar con atención sobre las múltiples confesiones que aparecen en la narrativa de este diálogo magistral, en el que el autor se dirigirá a su Creador con una abundancia de detalles, que suponen la alusión a su propia vida y, en específico, la manifestación tanto de las obras malas como a las buenas con la intención de alabar a Dios por su justicia y bondad. En segundo lugar, se manifiesta que las *Confessiones* tienen un motivo pedagógico y una elocuencia didascálica, puesto que,

²¹ Cfr. Flórez, 2008, p. 81.

así como aconteció con su autor, la obra logra conducir el espíritu humano hacia Dios; en otras palabras, este diálogo invita a quien lo lee a orientar su vida a Dios y, para ello, Agustín se vale de su propio itinerario, pues desde su experiencia personal comunica la acción de la gracia de Dios. En tercer lugar, se afirma que los trece libros que componen la obra constituyen una unidad en la que los primeros diez libros hablan de Agustín y los últimos tres son una meditación sobre la Sagrada Escritura, desde el relato genesiaco hasta el descanso escatológico; si bien un gran número de académicos considera que estas palabras denotan una división de la obra en dos partes, y se atreven a asegurar que no hay ningún vínculo entre los hechos de la vida de Agustín y la exégesis del relato bíblico, en la narrativa de las *Confessiones* percibimos una radical afirmación de Agustín como ser creado por Dios, pues él mismo se reconoce como parte de la obra de Dios y de la historia de la salvación que se relata en el Génesis. Estos tres aspectos señalan, al mismo tiempo, tres rasgos del diálogo confesional agustiniano: es un diálogo que alaba a Dios; es un diálogo que mueve hacia Dios el espíritu humano; y, es un dialogo en el que se trata el asunto de la creación desde el relato genesiaco hasta el tiempo escatológico, sabiendo que esto implica comprender al ser humano como una pequeña parte de lo creado.

Ahora bien, las primeras líneas de las *Confessiones* son una síntesis de toda la obra y merecen una especial atención, pues Agustín presenta en ellas las ideas centrales de su texto²². El pasaje al que nos referimos tiene ciertas particularidades: está al inicio de la obra, pero no es una presentación explícita de la misma; además, no antecede el cuerpo de la obra, sino que da comienzo al escrito, haciendo parte importante de él; y, tampoco, se puede asumir como prólogo, puesto que no consiste en un texto preliminar que busque dar cuenta de la obra. Si se comprenden las *Confessiones* como un diálogo descubrimos que en estas primeras líneas se presentan los dos interlocutores que hablarán a lo largo de la narrativa confesional, a saber, Dios y el hombre. Por un lado, Dios se caracteriza por la triple grandeza con la que es invocado por el salmista David²³: la grandeza insondable de su ser (*magnus es*), por la que es sumamente laudable; la grandeza de su sabiduría (*magna sapientia*), que no tiene número; y la grandeza de su poder (*magna virtus*). Este

²² Sobre esto, Diana Sánchez agrega que las primeras líneas “tienen un carácter original y singular para la época; de hecho, podemos decir que en la literatura de la Antigüedad no existe otra obra con un prólogo como este” (2013, p. 141).

²³ Cfr. Salmos 145, 5; 147,5.

reconocimiento de Dios recoge la convicción trinitaria de Agustín que se sublima en el título único de *Señor (Domine)*²⁴. Por otro lado, se presenta al hombre, que revestido de su mortalidad y llevando consigo el testimonio del pecado, hace énfasis en que es una pequeña parte de la creación, pues en estas líneas en las que se dibuja la semblanza de lo humano se duplica el uso de la expresión “*aliqua portio creaturae tuae*” (*Conf.*, 1.1.1); también, en dos momentos se subraya que el ser humano quiere alabar a su Creador, a pesar de su condición de criatura insignificante hecha de tierra y ceniza, pero se detalla que este deseo es suscitado por el mismo Creador, que impulsa al ser humano a que lo alabe y se deleite alabándolo. Esta descripción del ser humano se desenvuelve en una redacción impersonal, pues no sólo se refiere al hombre Agustín, sino a todo el género humano; luego, un giro redaccional, que va de lo impersonal a lo plural personal, marca la presentación del motivo por el cual la humanidad toda se siente incitada a alabar a su Creador: “porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”, en latín “*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*” (*Conf.*, 1.1.1).

El giro redaccional que se señala nos ubica en una situación particular, dado que, además de encontrarnos con el hombre Agustín invocando a Dios para entablar diálogo con Él, también nos encontramos con la desconcertante posibilidad de hacer parte de dicho diálogo²⁵, como un tercer interlocutor que se identifica con gran parte de las palabras de Agustín y las suscribe, así como Agustín hace suyas las palabras de la Sagrada Escritura, reconociendo que no hay una forma mejor de dirigirse a Dios que con sus propias palabras. Siguiendo este orden de ideas, se puede asegurar que otro de los objetivos de las *Confessiones* es el de conducir al lector por un itinerario que lo transforme en un interlocutor más en el diálogo con Dios; es decir, en un lector que no busque comprender sólo los temas que aparecen en la narrativa confesional, sino que se esfuerce por entrar en diálogo con la obra agustiniana y con sus dos interlocutores, Dios y Agustín. No se trata de leer un diálogo entre Dios y Agustín, sino de asumir el compromiso dialógico que surge en una obra que habla, que enseña, que pregunta y que confronta. Sin duda, este es el motivo por el que estudiosos de las *Confessiones* como el Padre Paul Henry afirman que, cumpliendo con su propósito, “este libro ha dejado conmovidas y

²⁴ Cfr. Flórez, 2008, p. 82.

²⁵ Cfr. O'Donnell, 2012, p. 8.

convencidas a numerosas generaciones de la convicción del autor de que Dios nos ha hecho para Él mismo, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Él” (1981, p. xxvii)²⁶. El objetivo de Agustín es, entonces, el de conducirnos hacia la apertura del horizonte de la eternidad, pero muchos lectores no se percatan de ello.

1.3. La estructura de las *Confessiones*

Wolf Steidle, en su extenso artículo *Augustins Confessiones als Buch*, comienza la exposición de la estructura de las *Confessiones* expresando el compromiso hermenéutico bastante particular que debe asumir quien pretenda acercarse a esta obra agustiniana: “debemos continuar buscando los principios de diseño de los libros individuales y de los grupos de libros para que, a partir de ahí, se puedan encontrar algunas respuestas a la cuestión de la uniformidad y otros problemas de la obra” (1982, p. 444)²⁷. En este apartado, precisamente, presentamos un compromiso interpretativo sobre los motivos de la composición de este diálogo confesional, desde un acercamiento a los dos polos según los cuales se despliega la obra en cuestión, a saber, el polo de la afirmación de Dios y el polo de la contra-afirmación del ser humano. El estudio detallado y comprometido de Alfonso Flórez (2008, pp. 85-88) señala cómo la contra-afirmación del ser humano, que se presenta en el bloque conformado por el segundo, el tercer y el cuarto libro, va exacerbando según el triple motivo de la concupiscencia (*ambitio saeculi, concupiscentia oculorum* y *concupiscentia carnis*) hasta alcanzar su anticlímax en el libro cuarto; a partir de allí, se percibe un movimiento de recuperación de los motivos ternarios auténticos que encuentra su punto de inflexión en el libro séptimo, y que concluye en la primera parte del libro décimo con el grandioso examen de la memoria. En este contexto de la afirmación de Dios, los tres últimos libros se presentan como una anticipación de la plenitud trinitaria de la eternidad, pues en el libro undécimo se alude al tiempo creado, en el duodécimo a la sabiduría y la belleza, y, en el libro decimotercero, a la caridad y a la

²⁶ Original: “Generations have put down this book moved and convinced by the author’s conviction that God has made us for Himself, and our hearts are restless until they rest in Him”.

²⁷ Original: “Es muß also weiter nach Gestaltungsprinzipien der einzelnen Bücher und Buch gruppen gesucht werden, damit von da aus vielleicht bestimmte Ant worten zur Frage der Einheitlichkeit und zu anderen Problemen des Werks gefunden werden können”.

Iglesia. Teniendo como punto de partida este amplio panorama podemos, ahora, profundizar en cada uno de los trece libros.

El libro primero, al que ya se han hecho algunas alusiones, establece a Dios como principio y presenta al ser humano bajo el dominio del triple motivo de concupiscencia; por ende, se percibe la afirmación de las tres personas de la Trinidad, primero, y la contraafirmación del hombre pecador hacia cada una de las Personas divinas, después. De un lado, la afirmación de la Trinidad se expresa, en primer lugar, en la oración que abre las *Confessiones* y en la que se reconoce la triple grandeza del Señor Dios, a saber, la grandeza insondable de su ser, la grandeza de su sabiduría y la grandeza de su poder (*Conf.*, 1.1.1); en segundo lugar, en la respuesta a la pregunta por la esencia de Dios (*quid est ergo Deus meus?*), pues el extenso catálogo²⁸ de atributos del Señor Dios (*Dominus Deus*) se condensa en un nuevo reconocimiento ternario: “Dios mío, vida mía, dulzura mía santa” (*Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta*) (*Conf.*, 1.4.4); en tercer lugar, hacia el final del libro, cuando Agustín realiza la acción de gracias que describe al Señor como “excelentísimo y óptimo creador y gobernador del universo” (*excellentissimo atque optimo conditori et rectori universitatis*) (*Conf.*, 1.20.31). De otro lado, la contraafirmación del hombre hacia Dios se presenta de forma magistral en el último párrafo del libro, en donde los tres vestigios de la secretísima unidad de Dios que lleva el ser humano, a saber, existir, sentir y vivir²⁹, comienzan a oscurecerse por el pecado, que trae abyección (*abiectio*), ignorancia (*ignorantia*) y dolor (*dolor*). Este ser humano que existía, sentía y vivía no buscaba (*quaerebam*) en la fuente divina, sino en él mismo, o en las otras criaturas, las grandezas (*sublimitates*), las verdades (*veritates*) y los deleites (*voluptates*) y, por esto, erraba (*inruebam*) en confusiones (*confusiones*), errores (*errores*) y dolores (*dolores*); en eso radicaba su pecado. Este último pasaje del libro concluye con una duplicación de la acción de gracias a Dios, “dulzura mía y honor mío y confianza mía” (*dulcedo mea et honor meus et fiducia mea*), por ser el dueño y provisor de todos los

²⁸ El extenso catálogo al que se hace alusión es el siguiente: “Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprensible, inmutable, mudando todas las cosas; nunca nuevo y nunca viejo; renueva todas las cosas y conduce a la vejez a los soberbios sin ellos saberlo; siempre obrando y siempre en reposo; siempre recogiendo y nunca necesitado; siempre sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando; siempre buscando y nunca falto de nada” (*Conf.*, 1.4.4).

²⁹ Como bien afirma Flórez, esta presentación de los tres vestigios de Dios en el ser humano hace parte de “una densa reflexión trinitaria que establece los principios que habrán de tenerse en cuenta cuando se piense sobre el ser del hombre” (2008, p. 88).

dones que recibe el ser humano, y el único que los puede guardar, aumentar y perfeccionar, puesto que la propia existencia del hombre es don de Dios (*quia et ut sim tu dedisti mihi*) (*Conf.*, 1.20.31). En suma, como afirma A. Flórez (2008, p. 89),

el ser del hombre es don de Dios y se despliega en una unidad ternaria, compleja y dinámica, que sólo encontrará en Dios mismo, su Creador, la respuesta a sus anhelos de ser, saber y querer; sin embargo, cuando en su búsqueda de grandezas, verdades y deleites el hombre erre por las criaturas, dicho error llevará en sí un vestigio de su condición originaria. Esta imagen, sencilla sólo en apariencia, mostrará cuán intrincada es y puede llegar a ser en el decurso de la misma vida del hombre, como muy pronto lo confesará el propio Agustín.

Los libros segundo, tercero y cuarto conforman el gran bloque de la contra-afirmación del hombre y señalan una profundización paulatina de la condición de alejamiento de Dios: en el libro segundo, que corresponde al Agustín adolescente, se hace énfasis en la concupiscencia de la carne (*concupiscentia carnis*); en el libro tercero, que corresponde al Agustín estudiante, se ahonda en la concupiscencia de los ojos (*concupiscentia oculorum*) o curiosidad sacrílega (*sacrilega curiositas*); y, en el libro cuarto, que corresponde al Agustín como orador de profesión, se trata la ambición del siglo (*ambitio saeculi*).

En el libro segundo encontramos una ilustración de todos los aspectos negativos de la vida de un adolescente al margen de la ley divina; en la pubertad, el joven africano se halla en un estado mayor y más evidente de lejanía de Dios³⁰, en el que los deseos de la carne, junto con el ocio, las inquietudes propias de dicho momento y la influencia de otras personas, hacen que el pecado se vaya arraigando, cada vez más, en él. Paul Rigby, parafraseando a Gerald Schlabach, afirma que esta época de la adolescencia se presenta como una desproporción en el delicado equilibrio que debe existir entre el cuerpo y el alma, que se manifestó en todo aquel deseo desordenado y en la enorme lujuria sexual³¹. El adolescente de quince años fue dominado por el ímpetu de las pasiones a las que se

³⁰ Dice Kotzé (2004, p. 211) que el tono del libro segundo es negativo y en el primer grupo de párrafos, especialmente de 2.1.1 a 2.2.4, se hace hincapié en la distancia de Agustín frente a Dios; a través de la imagen de vía propia de los textos protrépticos, se señala su estado de dispersión y su incapacidad para ver o escuchar.

³¹ Cfr. Rigby, 2001, p. 1025.

entregó; estas tomaron la dirección de su vida y, adheridas a él, lo rodearon como una enredadera o nudo difícil de desatar (*Conf.*, 2.2.2; 2.2.4; 2.3.6; 2.3.8; 2.10.18).

El libro tercero presenta al joven Agustín, de dieciséis años, como estudiante en la ciudad de Cartago; el ambiente cultural, educativo y religioso de esta ciudad resulta fundamental, pues este contexto es el que posibilita que el adolescente Agustín acreciente su deseo de buscar la sabiduría. Precisamente el afán de un corazón inquieto y deseoso de sabiduría se muestra como el *leitmotiv* en la vida del adolescente Agustín, puesto que, en esta época, se encontrará, primero, con la lectura protréptica del *Hortensius* de Cicerón, luego se acercará a la Sagrada Escritura y, finalmente, se iniciará en la secta maniquea; este curioso afán por alcanzar la sabiduría, que en otros contextos pudiera interpretarse como virtud, marca el énfasis particular del libro, a saber, la vana curiosidad³². Es bastante dicente que, en este libro tercero, se caracteriza el pecado como “un tumor abrasador y una horrible postema y podredumbre” (*Conf.*, 3.2.4) y se afirma que la causa de esta enfermedad radica en que el ser humano prefiere amar sus propios caminos y llevar una vida desbocada; más adelante se enfatiza que hay pecado cuando Dios, fuente de vida, único y verdadero Creador, y rector del universo, es abandonado y con privada soberbia se ama en la parte una falsa unidad. En este contexto, Agustín se apropia del símil usado por Jesús en la parábola de la oveja perdida³³ y describe la situación pecaminosa de su juventud en Cartago comparándose con una infeliz ovejuela descarriada del rebaño de Dios (*Conf.*, 3.2.4). El joven Agustín descuida los pactos eternos, se olvida de ellos y, ensoberbecido, desvía el rumbo de su vida; ese desvío viene acompañado de un desordenado apetito sensual y de un afán desequilibrado por conocer bagatelas y novedades³⁴. Por un lado, aquella concupiscencia de la carne, que se mencionó en el libro segundo, ahora se refleja en los amores impuros y en la secreta indigencia que el joven Agustín vive en Cartago (*Conf.*, 3.1.1), pues él mismo confiesa cómo sentía que su alma se restregaba en el fango de la sensibilidad y gozaba del cuerpo de sus amantes, al

³² En este contexto, es oportuno referir al artículo de Giovanni Catapano sobre la filosofía en las *Confessiones*. Con lucidez, Catapano explora las menciones de filosofía y de filósofos que aparecen en la obra confesional de Agustín; se trata de un recuento útil, donde hay que destacar la precisión del autor al señalar que el encuentro con Cicerón mueve a Agustín no tanto a la filosofía, cuanto a la sabiduría. Además, nos ayuda a percatarnos de la diferencia entre la verdadera filosofía y las filosofías de este mundo, a partir de Col. 2, 8, único texto de la Sagrada Escritura donde se menciona la filosofía (Cfr. Catapano, 2020, pp. 191-207; Flórez, 2021, p. 254).

³³ Cfr. Lc 15, 1-7; Mt 18, 10-14.

³⁴ Cfr. Flórez, 2008, p. 85

sumergirse en los vapores tartáreos de la lujuria; aquí se amplía, además, la comprensión de la mal que causa la concupiscencia de la carne, puesto que, al manchar la naturaleza humana con la perversidad de la libidine, quebranta la sociedad que el ser humano debe tener con su Creador (*Conf.*, 3.8.15). Por otro lado, observamos que el estudiante de Cartago deseaba con afán rebosante de vanidad pasar por elegante y cortés (*Conf.*, 3.1.1) y tenía una enfermiza curiosidad que lo conducía hacia los más bajos, desleales y engañosos obsequios demoníacos (*Conf.*, 3.3.5); esta extrema curiosidad hizo que Agustín se apropiara de doctrinas que no le trajeron ningún provecho, sino que lo alejaron de la Verdad (*Conf.*, 3.7.12). La consideración de aquel ambiente pecaminoso en el que estuvo sumergido suscita en el obispo de Hipona la siguiente exclamación:

¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas! (...) ¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! (*Conf.*, 3.6.11)³⁵.

En el libro cuarto se presenta el momento en el que Agustín estuvo más alejado de Dios. Luego de que en los dos libros anteriores se hiciera énfasis en los pecados de la *concupiscentia carnis* y la *concupiscentia oculorum*, siguiendo la estructura ternaria del pecado, ahora se presenta el arraigo de la tercera cabeza de la iniquidad, a saber, la *concupiscentia principandi*, con la que se alcanzará el anticlímax de la contra-afirmación del ser humano. Los acontecimientos de la vida del santo de Hipona, aquí narrados, ocurren entre los años 373 y 382; esta es la época en que él, ya orador profesional, se inclina con mayor furor hacia las ambiciones del siglo, es decir, hacia aquellos “traicioneros callejones del poder y la gloria” (Flórez, 2008, p. 89). Así, alcanza una enorme perversión de su condición originaria: su ser se encuentra manchado, en exceso, por los pecados de la lujuria carnal, la sacrílega curiosidad y la vanagloria; su corazón, inquieto sobremanera, no logra calmarse con nada, pues es bastante pesada la carga de tal miseria (*Conf.*, 4.7.12). Ahora bien, en este libro cuarto, mientras se recuerdan los pecados, se describe con detenimiento la situación del alma del pecador. Pero, ¿cómo es, pues, el alma de un pecador que se encuentra en la profundidad más sombría del pecado?

³⁵ Como bien afirma Saeteros (2019, p. 89), esta exclamación de Agustín señala la cosecha del alma en las tierras del olvido, a saber, abandono, hambre y necesidad. Todo ello, resultado de la esclavitud maniquea.

Agustín afirma que su alma suspiraba por la superstición y fornicaba con ello (*Conf.*, 4.2.3), que era “miserable, como lo es toda alma prisionera del amor de las cosas temporales” (*Conf.*, 4.4.11), y que estaba enferma por el pecado (*Conf.*, 4.3.4). A causa de dicha enfermedad su alma estaba

rota y ensangrentada, impaciente de ser llevada por mí, y no hallaba dónde ponerla. Ni descansaba en los bosques amenos, ni en los juegos y cantos, ni en los lugares olorosos, ni en los banquetes espléndidos, ni en los deleites del lecho y del hogar, ni, finalmente, en los libros ni en los versos (*Conf.*, 4.7.12).

En efecto, el alma del hombre Agustín, apoyada fuera de Dios, estaba enferma y hallaba solamente dolores, pues no encontrará descanso si sigue fijándose en las criaturas y no en su Creador (*Conf.*, 4.10.15). El alma de Agustín cae en tales sufrimientos porque se ha dejado dominar por los deseos pestilenciales de los sentidos del cuerpo (*Conf.*, 4.10.15) y ha ensordecido su corazón en el tumulto de la vanidad (*Conf.*, 4.11.16). Su enfermedad es degenerativa, es un movimiento vicioso, inmoderado y turbulento (*Conf.*, 4.15.25); una enfermedad a la que sólo Dios puede ponerle fin, pero, para alcanzar tal favor, Agustín deberá, primero, elevarse desde el abismo de sus miserias:

A ti, Señor, debía ser elevada para ser curada. Lo sabía, pero ni quería ni podía. Tanto más cuanto que lo que pensaba de ti no era algo sólido y firme, sino un fantasma, siendo mi error mi dios (*Conf.*, 4.7.12).

El camino que se ha recorrido por las *Confessiones* ha estado marcado por una afirmación de Dios que, por el yerro humano, ha devenido contra-afirmación del hombre; además, hemos percibido cómo esta contra-afirmación se incrementa a medida que Agustín iba manchándose con los pecados de la triple concupiscencia. Estos cuatro primeros libros presentaron a Agustín en su infancia, puericia, adolescencia y juventud como ávido de los placeres sensuales, enceguecido por la vana curiosidad y dominado por una diabólica soberbia que lo llevó a abandonar la casa de su Padre y a descender “hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad” (*Conf.*, 3.6.11). La soberbia, raíz de aquel alejamiento, logra entretejer una compleja red que ata y esclaviza a Agustín, y lo arrastra hacia las más sombrías y amargas vivencias: privado hasta de las algarrobas y bellotas que comían los cerdos y deseando aquellos

manjares que sólo en la casa de su Padre encontraría³⁶. El deseo de alcanzar la sabiduría lo condujo hacia el infértil terreno del orgullo y la vanagloria, hacia el desértico y árido territorio de la sacrílega torpeza; el afán por conquistar el amor se desvió hacia el placer de la carne, en el que nunca nadie alcanzará a sentirse plenamente amado; su vida se tornó en muerte y su contento en un gran dolor. Deseoso de regresar a la casa de su Padre, pero con un espíritu errante y desconocedor del Camino, no logra retornar a la tierra de la que nunca debió apartarse. Y, así, sigue marchando por aquellas cosas que no son nada (*Conf.*, 4.15.26).

La terna conformada por los libros quinto, sexto y séptimo exponen la anticipación y prefiguración de Dios en el hombre Agustín que comienza a volver a Él; se trata de un movimiento, lento primero, más intenso después, de recuperación de los motivos ternarios auténticos³⁷.

La narrativa del libro quinto presenta un dinamismo sorprendente. Luego de que el libro cuarto concluyera con la manifestación del paupérrimo escenario de perversidad en el que Agustín se encontraba a causa de sus muchos pecados, ahora, se comienza a exponer la manera en que este pecador emprende su trayecto de regreso a la casa del Padre. El libro quinto, entonces, presenta la sima de la condición de extravío de Agustín, al tiempo que el comienzo de un largo camino de retorno a sí mismo y a Dios. El primer asunto que observamos en el libro es el constante desplazamiento de Agustín, alejándose cada vez más de Tagaste, su ciudad natal. Aunque con anterioridad, en el periodo de estudios y en el comienzo de sus labores como rétor, ya se había desplazado a Cartago, ahora desde esta capital cultural dirige su marcha a otro continente. En el año 383, el joven africano viaja a Roma con la esperanza de encontrar un mejor ambiente para seguir ejerciendo su profesión como maestro de retórica. Allí vive un año y se traslada a Milán, centro intelectual, aristocrático y, además, residencia del emperador³⁸. Si bien dichos desplazamientos hacen referencia a los lugares particulares en los que vive Agustín, esta lejanía paulatina de Tagaste podemos interpretarla como una expresión más de su alejamiento de Dios. Ya en los libros anteriores se ha explicitado que, por el pecado, Agustín abandonó su ‘patria espiritual’; además, se subrayó que la raíz de su pecado era

³⁶ Cfr. Lc 15, 16-17.

³⁷ Cfr. Flórez, 2008, p. 87.

³⁸ Cfr. Di Berardino, 2001, pp. 892-893.

el desenfreno de la concupiscencia en sus tres géneros. Ahora, en este libro quinto, se presenta el alejamiento de la ‘patria terrenal’ en el trayecto por tres ciudades (Cartago, Roma, Milán). Aunque esta interpretación puede parecer un poco forzada, algunos pasajes anteriores a este libro posibilitan esta consideración respecto del alejamiento exterior de Agustín como reflejo de su alejamiento interior. Notemos que en el libro primero Agustín afirma que al no amar a Dios se alejaba de Él (*Conf.*, 1.13.21), porque no es con los pies del cuerpo ni recorriendo distancias como el ser humano se acerca o se aleja de Dios, sino que se debe al modo en que se busca colmar los anhelos de “ser, saber, querer”³⁹; además, se concluye que el estar enegrecido en placeres libidinosos es lo mismo que estar lejos del rostro de Dios (*Conf.*, 1.18.28). Notemos que en el libro segundo Agustín confiesa que se encuentra lejos, desterrado de las delicias de la casa de Dios (*Conf.*, 2.2.4); y, también, reconoce que este alejamiento es consecuencia del buscar, movido por una soberbia abyección y una inquieta laxitud, las semillas estériles de dolores (*Conf.*, 2.2.2). Notemos que en el libro tercero Agustín hace alusión a la parábola del hijo pródigo y exclama: “¡Oh, y qué lejos, sí, y qué lejos peregrinaba fuera de ti, privado hasta de las bellotas de los puercos que yo apacentaba con ellas!” (*Conf.*, 3.6.11). Notemos que en el libro cuarto se vuelve a concluir que el pecado es consecuencia del haberse marchado a la región lejana en la que habitan las tres concupiscencias (*Conf.*, 4.16.30); y, finalizando el libro, se manifiesta la necesidad que tiene todo pecador de volver a la casa del Padre, “porque de allí hemos venido y, aunque ausentes nosotros de allí, no por eso se derrumba nuestra casa, tu eternidad” (*Conf.*, 4.16.31).

Ahora bien, como el paulatino alejamiento desencadenó una enfermedad en el alma de Agustín, el punto de inflexión del quinto libro enfatiza en la simbología de dicha enfermedad de una manera muy particular. En uno de los primeros párrafos del libro se afirma que los inquietos pecadores son castigados con la enfermedad por haber rechazado la blandura de Dios, ofendido su santidad y caído en sus rigores (*Conf.*, 5.2.2); en otras palabras, la enfermedad es la consecuencia de caer en la perversidad del pecado, al rechazar y ofender a Dios. En este contexto, nuevamente observamos una correspondencia entre lo físico y lo espiritual, pues el fuerte azote de una dolencia corporal que padece Agustín justo cuando llega a Roma (*Conf.*, 5.9.16) es una directa

³⁹ Cfr. Flórez, 2008, pp. 88-89.

manifestación física de la enfermedad que también tiene en su alma; el joven rétor se encontraba enfermo en el cuerpo y en el alma, y Dios restablece su salud corporal como un anticipo de la futura salud que alcanzará en su alma (*Conf.*, 5.10.18).

Hay otro detalle que es decisivo en el proceso de retorno a Dios de Agustín, a saber, el encuentro con dos obispos, uno maniqueo y otro católico. El lugar en el cual ocurre el encuentro con cada obispo expone una clave hermenéutica fundamental⁴⁰, pues cada territorio, implícitamente, representa un estado particular del alma del joven profesor de retórica: por un lado, a Fausto, el obispo maniqueo, lo conoce en Cartago, ciudad del placer, en la que había alcanzado el máximo descendimiento en el abismo del pecado; por otro lado, a Ambrosio, el obispo católico, lo conoce en Milán, ciudad imperial, y en donde dos años después se convertirá al cristianismo. Por ende, metonímicamente, Cartago alude al pecado y Milán a la gracia de la conversión; la primera ciudad representa el momento de la contra-afirmación de Dios y, la segunda, el comienzo de la afirmación del hombre en Dios. Del encuentro con ambos obispos, surge una conclusión importantísima, formada por dos afirmaciones: primero, Agustín reconoce que, mientras Fausto erra entre las fábulas maniqueas, Ambrosio enseña saludablemente la salud eterna (*Conf.*, 5.13.23); segundo, que a pesar del impacto que causó Ambrosio en su vida, la secta maniquea aún no era vencida por la religión católica (*Conf.*, 5.14.24). Motivado por estas afirmaciones, Agustín se determina a abandonar la secta maniquea para introducirse en una suerte de escepticismo moderado, alejándose hasta de algunos filósofos a los que tampoco debía encomendar la curación de su alma, por no hallarse en ellos el nombre de Cristo (*Conf.*, 5.14.25); también se determina a permanecer como catecúmeno en la Iglesia católica, de la que formaban parte sus padres, hasta que encuentre un camino por donde dirigir con acierto sus pasos (*Conf.*, 5.14.25).

La narrativa que hace Agustín del encuentro con Ambrosio, hombre de Dios, tiene una característica esencial y que una lectura desprolija podría pasar por alto. Agustín afirma que Ambrosio lo recibió paternalmente (*Conf.*, 5.13.23). Esta paternidad espiritual que Agustín empieza a descubrir en Ambrosio prefigura el futuro encuentro con su Padre Dios; la hospitalidad y la caridad que recibe Agustín de las manos del obispo de Milán

⁴⁰ Resulta oportuno recordar una de las principales ideas que desarrolla el P. Edward Schillebeeckx en su obra sobre teología hermenéutica: “la experiencia de nuestro existir en el mundo debe conferir sentido y realidad a nuestro hablar teológico” (1973, p. 19).

no es otra cosa que el anticipo de la hospitalidad con la que su Padre Dios lo recibirá cuando retorne a casa. Sin duda, Ambrosio ayuda a que Agustín se ‘ponga en camino’. Cristina Kaufmann, monja carmelita descalza y lectora de San Agustín, explica en qué consiste, para el cristianismo, aquel ‘ponerse en camino’:

‘Ponernos en camino’ como el hijo pródigo es salir de nuestros laberintos, de nuestras heridas o nuestro pecado, de nuestros recovecos del pasado y saltar hacia adelante sin ocultar o desconocer lo anterior. Ponerse en camino es también, como diría Santa Teresa, ‘entrar’ en el castillo interior, dejar los arrabales de nuestra persona para ir hacia el reclamo fuerte de la Vida que nos habita. Ponerse en camino no es llegar (2004, p. 28).

Empezando el libro quinto de las *Confessiones*, Agustín manifiesta el modo en que él puede retornar a Dios: “se levante hacia ti nuestra alma de su laxitud y pase a ti, su hacedor admirable, donde está la hartura y verdadera fortaleza” (*Conf.*, 5.1.1). Pero, ¿cómo levantarse del abismo del pecado? Agustín responde a esta cuestión de la siguiente manera:

Conviértanse (*convertantur*), pues, y búsqente (*quaerant te*), porque no como ellos abandonaron a su Creador así abandonas tú a tu criatura. Conviértanse, y al punto estarás tú allí en sus corazones, en los corazones de los que te confiesen, y se arrojan en ti, y lloran en tu seno a vista de sus caminos difíciles, y tú, fácil, enjugarás sus lágrimas (*Conf.*, 5.2.2).

Aunque el retorno a Dios solo ocurre cuando Él confiere gratuitamente su gracia, este proceso consiste, según el texto citado con anterioridad, primero, en convertirse; y, segundo, en emprender una búsqueda en otra dirección. Como se observará en los siguientes libros de las *Confessiones*, Agustín, de la mano de Ambrosio, empezará a cambiar la orientación de su vida, su manera de ver el mundo y su búsqueda, pues el objeto de su indagación ya no estará en los placeres del exterior, que lo habían conducido hacia el abismo, sino en su interior. La etimología del verbo *quaerere*, que significa tanto preguntar como buscar, refleja el movimiento dinámico que se condensa en este asunto (Flórez, 2008, p. 11).

Avanzando en la anticipación y prefiguración de Dios, en el libro sexto se enfatiza en la importancia de los otros viandantes en esta peregrinación hacia la casa del Padre, dado que es a través de ellos que Dios va mostrando el camino que se debe seguir. La presencia

de la madre de Agustín en Milán, su testimonio de vida cristiana, y la asidua escucha de los sermones catequéticos y apologeticos de Ambrosio, revelan la importancia de la dimensión comunitaria en la maduración de la experiencia cristiana de Agustín, pues el trato con su madre y con el obispo católico lo motivan a descubrir una perspectiva de la Iglesia católica muy diferente a la que los maniqueos describían⁴¹; con esto, la *lumen fidei* se encendía en su corazón y la Iglesia comenzaba a insinuarse como el espacio comunitario propio de la conversión⁴².

Si bien Agustín manifiesta la manera en que su madre lo acompañaba espiritualmente a través de las fervorosas oraciones que elevaba a Dios, luego de unos meses de su estancia en Milán, ella también lo acompaña corporalmente en dicho lugar. La madre había alcanzado la curación de aquella grave enfermedad corporal que aquejó a su hijo en sus primeros días en tierras milanesas y ahora estaba presente para acompañarlo en la mejoría de su alma⁴³. Además, un detalle sobre el talante espiritual de esta gran mujer resalta en este libro sexto: ella es ‘consoladora de los marineros’, pues, precisamente, aparece descrita con el título que se le ha atribuido a la Santísima Virgen María (*Stella maris*), a la Iglesia y, en sumo grado, a Jesucristo. El Hijo de Dios acompañaba a sus discípulos en los viajes en barca (Mt 8, 23-27; Mc 4, 35-41; Lc 8, 22-25), les ayudaba en sus afanes y calmaba las tempestades (Mt 14,22-33; Mc 6, 47-52; Jn 6, 16-21). De la misma manera, la madre de Agustín, en medio de las tormentas que padeció en el mar cuando viajaba a Milán, mostró su fortaleza animando a los marineros y a los tripulantes de la embarcación a mantener la calma y a confiar en que llegarían a puerto seguro, como Dios se lo había revelado (*Conf.*, 6.1.1). Asimismo, Mónica ayudará a calmar las tempestades que inquietan a su hijo: en primer lugar, ayudándolo a entrar en la barca, es decir, en la Iglesia; y, en segundo lugar, impulsándolo en su peregrinar hacia Dios⁴⁴. La fuerte experiencia de confianza en Dios que tiene la madre de Agustín será testimonio de que “sufrimos las olas, pero allí está Dios para socorrernos” (*Sermón 75, 2*).

⁴¹ Cfr. Sánchez, 2013, p. 140.

⁴² Cfr. Flórez, 2008, p. 85.

⁴³ Esta referencia a la madre de Agustín como intercesora se asemeja a la perícopa del Evangelio según San Lucas en la que se narra la resurrección del hijo de la viuda de Naím, luego de que ella intercediera ante Jesús por él (Lc 7, 11-17).

⁴⁴ En uno de sus sermones Agustín dirá que “la nave figuraba asimismo a la Iglesia. Y, en efecto, todo cristiano es templo de Dios, todo cristiano navega en su corazón y, si piensa rectamente, no naufraga” (*Sermón 63, 1*).

Agustín confiesa que su interés por relacionarse con Ambrosio comenzó a crecer al escuchar sus sermones y aunque intentaba acercarse a este obispo muy pocas veces lo lograba, pues las muchas obligaciones que tenía el jerarca de la Iglesia hacían extremadamente difícil que tuviera tiempo de ocio (*Conf.*, 6.3.4). Esta consideración permite que presentemos un nuevo contraste entre la relación de Agustín con Fausto y con Ambrosio: Agustín se reunía en privado con el representante del maniqueísmo y así buscaba responder a sus inquietudes, pues en dicha religión solo los ‘elegidos’ tenían acceso a la revelación; en cambio, en el cristianismo, el mensaje revelado es público y las dudas, los errores doctrinales y prejuicios que Agustín tenía se fueron superando gracias a la fuerza homilética del obispo de Milán.

El respeto y veneración hacia las Sagradas Escrituras que empieza a surgir en el catecúmeno Agustín resulta importantísimo, dado que significa un paso grande y sólido en su peregrinaje ascensional hacia la casa del Padre. Este reconocimiento de la autoridad de las Escrituras es necesario porque en lo que allí está escrito se revela el camino verdadero, de manera profunda, clarísima y con lenguaje humilde (*Conf.*, 6.5.8):

He aquí que ya no me parecen absurdas en las Escrituras las cosas que antes me lo parecían, pudiendo entenderse de otro modo y razonablemente. Fije, pues, los pies en aquella grada en que me colocaron mis padres hasta tanto que aparezca clara la verdad (*Conf.*, 6.11.18).

Como en los libros anteriores, en este libro sexto, Dios se presenta como el único médico que puede calmar las dolencias del corazón inquieto de Agustín, como el médico que sana a todos los que creen en Él (*Conf.*, 6.4.6). No obstante, y por temor de caer nuevamente en una falsedad, Agustín sigue rehusándose a ser curado y se resiste al tratamiento de la fe. Así las cosas, Dios toma la iniciativa y, con la suavidad de su mano blandísima y misericordiosísima, comienza a sanar el corazón fragmentado de Agustín (*Conf.*, 6.5.7). Paradójicamente, este toque suave de la mano de Dios produce un tremendo dolor:

Y tú la punzabas, Señor, en lo más dolorido de la herida, para que, dejadas todas las cosas, se convirtiese a ti, que estás sobre todas ellas y sin quien no existiría absolutamente ninguna; se convirtiese a ti, digo, y fuese curada (*Conf.*, 6.6.9).

Juan de la Cruz, en la explicación de su poema *Llama de Amor viva*, afirma que el verso “¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado!” hace referencia a la mano del piadoso y

omnipotente Padre, que llaga para sanar y, con esto, mata en el ser humano aquello que lo tenía muerto, regalándole de su vida. Esta mano del Padre es su unigénito Hijo, Jesús; Él es el toque delicado con que Dios toca el corazón, para cauterizarlo y llagarlo. Sin duda, se trata de un toque que es suave, porque la delicadeza del Hijo penetra sutilmente en la sustancia del alma y, tocándola delicadamente, la absorbe toda. Notemos que en esta consideración del Doctor místico se le da un papel protagónico al Hijo que ayuda a que nos percatemos del contexto cristológico en el que se encuentra Agustín, *ad portas* de la conversión.

El libro séptimo es el centro de las *Confessiones* y resulta fundamental en la comprensión de la conversión al cristianismo de Agustín, pues da razón de la manera en que, entre una fuerte tensión entre neoplatonismo y cristianismo, se terminan de establecer las condiciones adecuadas para este momento crucial de su vida⁴⁵. El movimiento de retorno al Padre, que se había empezado a exponer desde el libro quinto, encuentra su punto de inflexión en este libro séptimo (Flórez, 2008, p. 87): aquí se encuentra la región media de su salud (*media regio salutis meae*) (*Conf.*, 7.7.11). Los acontecimientos que se describen en este libro los ha vivido Agustín hacia el 386.

En los primeros párrafos de este libro séptimo, Agustín reconoce que desde aquel tiempo su concepción de Dios no estaba relacionada con la figura del cuerpo humano (*Conf.*, 7.1.1) y que, con toda su alma, creía, sin saber de dónde ni cómo, que Dios era incorruptible, inviolable e inmutable. Sin embargo, estas concepciones y creencias se enfrentaban al enjambre de inmundicia, que revoloteaba y oscurecía su mente, y que, principalmente, era consecuencia de la recepción de aquellas doctrinas erróneas de los maniqueos que habían logrado desviar su comprensión ontológica hacia el materialismo y, con esto, la comprensión de la existencia no se le hacía posible sino en términos espaciales-locativos. Así, Agustín afirma que había concebido a Dios como una substancia material extendida y quizás infinitamente difusa. El problema fundamental que se tiene con esta concepción de la materialidad de Dios es que dicha consideración

⁴⁵ Karlheinz Ruhstorfer, en su artículo sobre el libro séptimo de las *Confessiones* de San Agustín, titulado *Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit*, afirma que “el séptimo libro de las *Confessiones* está exactamente en el medio de los trece libros y allí Agustín comienza a describir su conversión decisiva” (1998, p. 283). Original: “*Das siebente Buch der Confessiones befindet sich genau in der Mitte der dreizehn Bücher. Augustinus schreibt die Augustinus schildert im siebenten und im darauffolgenden achten Buch seine entscheidende Bekehrung*”.

implicaba la divisibilidad de Dios (*Conf.*, 7.1.1; 7.3.5). No obstante, Agustín recuerda que gracias al argumento de Nebridio las doctrinas de los maniqueos perdieron su crédito y resultaron abominables⁴⁶.

Ahora bien, mediante la lectura de algunos libros de los platónicos y del catecumenado en la Iglesia católica Agustín llega a transformar su concepción de Dios; esta ‘nueva’ concepción es condensada por Lewis Ayres y Michel R. Barnes en cinco aspectos interrelacionados e inseparables. Primero, Agustín comprende que Dios es la ‘luz’ de la verdad misma, y que Él es inmaterial, eterno, omnipresente e indivisible; que Dios es la fuente de todas las perfecciones y de toda verdad. Segundo, Agustín se da cuenta que Dios es distinto de todo y, sin embargo, llama y atrae todas las cosas hacia la verdad mediante una providencia benevolente. Tercero, Agustín reconoce que Dios es el Ser mismo; que la verdad misma es idéntica con la fuente real de toda la existencia y, por tanto, la incorporeidad y la infinitud de la verdad misma no significa que Dios es la nada (*Conf.*, 7.10.16). Cuarto, Agustín descubre que todas las cosas, que no son ellas mismas el ser, existen tan sólo por participación en Dios y mediante el don de ser que reciben de Dios; por eso, él mismo afirma: “si no permanezco en Él, tampoco podré permanecer en mí” (*Conf.*, 7.11.17). Y, por último, Agustín se da cuenta de la relación paradójica entre el alma y Dios: de un lado, el alma es inmaterial, está por encima de la realidad material del cuerpo, y cuando se descubre que el alma es así esta señala hacia la naturaleza de Dios; de otro lado, el alma sigue siendo mutable y revela una realidad incomparable e infinita, cierta proporción de la ‘luz’ divina⁴⁷.

El reconocimiento de que la incorruptibilidad de Dios significa que nada puede oponerse a Él suscita en Agustín el replanteamiento de la cuestión sobre el origen del mal⁴⁸. Si no hay nada más que Dios y su creación, ¿de dónde viene el mal?, ¿cuál es su causa? Estas son las preguntas a las que Agustín se enfrenta. Sin embargo, está seguro de que los maniqueos no tenían razón cuando enseñaban que el mal era una sustancia separada (*Conf.*, 7.3.4). Si bien Agustín no tenía suficientemente claro cuál era la causa u origen del mal, ya había oído que el libre albedrío de la voluntad (*liberum voluntatis*

⁴⁶ El argumento de Nebridio es el siguiente: “¿Qué podía hacer contra ti aquella no sé qué raza de tinieblas que los maniqueos suelen oponer como una masa contraria a ti, si tú no hubieras querido pelear contra ella?” (*Conf.*, 7.2.3)

⁴⁷ Cfr. Ayres y Barnes, 2001, pp. 411-412.

⁴⁸ Cfr. Starnes, 1990, p. 174.

arbitrium) era la causa del mal. Así, afirma que veía tan claro que tenía voluntad, como que vivía; y que cuando quería o no quería alguna cosa era él el que la quería o no, y no otro ser (*Conf.*,7.4.5). Entonces, ¿qué es lo que no lo satisfacía de esta consideración? No parece haber sido un punto concreto, sino que el torbellino de cuestionamientos sobre el origen de la mala voluntad lo tenía intranquilo e indeciso:

¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que es no sólo bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un creador buenísimo? (*Conf.*,7.3.5).

Con tales inquietudes Agustín revolvía su pecho sin encontrar la verdad que le diera el descanso que anhelaba; buscaba el origen del mal, pero lo buscaba mal. No obstante, notamos que hay un gran avance en el ascenso hacia la verdad: el corazón de Agustín, de modo estable, se afincaba en la Iglesia católica y no la abandonaba, sino que antes cada día se empapaba más y más de su doctrina (*Conf.*,7.5.7). Esta cercanía a la Iglesia resulta crucial en el camino de conversión que Agustín ha emprendido, pues en ella logra poner a salvo aquellas verdades que, poco a poco, empiezan a calar en lo profundo de su corazón y calman las olas de sus razonamientos, encendiendo todo su ser en deseos de encontrar el verdadero origen del mal (*Conf.*,7.7.11); esta no es una pregunta que pudiera dejar a un lado para examinarla en una fecha posterior⁴⁹.

La cuestión del mal empieza a resolverse cuando se concibe como privación del bien (*privatio boni*). El argumento podemos resumirlo del siguiente modo: (i) todo cuanto es una substancia es un bien; (ii) no es posible que el mal sea un bien; por lo tanto, (iii) el mal no es una substancia y lo que se llama mal es la privación del bien. Así, pues, como señala É. Gilson, el mal no tiene una causa positiva, sino sólo una causa privativa. El mal

⁴⁹ Starnes (1990, p. 180) enfatiza que, si bien Agustín estaba seguro de que la causa de sus malas acciones no podía residir en la materia, y por eso había sido liberado de la astrología, todavía era incapaz de encontrar respuesta a sus preguntas sobre el origen del mal: “y busqué la causa del mal, pero no había solución”. Su tormento era intenso, pues esta no era una cuestión que pudiera dejar de lado para examinarla en una fecha posterior. Así, sin encontrar una respuesta, sabía que no conocía la verdad, mientras que al mismo tiempo temía que en cualquier instante pudiera morir y no estaba para nada seguro de que si esto sucedía le iría bien.

es la carencia de un bien debido, como puede ser la ceguera en un hombre. Una naturaleza no corrupta sería totalmente buena, pero aún corrupta sigue siendo buena en tanto que naturaleza:

Esta relación del mal con el bien en un sujeto se expresa diciendo que el mal es una privación. Es, en efecto, la privación de un bien que el sujeto debería poseer, una falta de ser que él debería ser y, por consiguiente, una pura nada (Gilson, 1949, p. 186).

Ya establecidas las condiciones favorables para la conversión, el séptimo libro expone la lucha de Agustín en contra del hábito de sus concupiscencias, con el propósito de librarse de las ataduras con que estaba aprisionado; también, en este libro, Agustín reconoce su entrega total a la autoridad de Cristo, su Principio. Esta tesis volverá a surgir en el libro decimocuarto del *De Civitate Dei*, en donde Agustín afirma que el mal no tiene un principio material, sino que consiste en el apartarse de la voluntad de aquello que es su Único Principio; así, el mal consiste en una voluntad mal dirigida que no se inclina hacia lo que le es más propio, su ser, su bien y su verdad, sino que se aleja de ello volviéndose a sí misma, que, fuera de su fundamento, no es nada. El mal es una mala voluntad, y es por esto por lo que, si se busca la causa eficiente de esta mala voluntad, no se encuentra; la mala voluntad es una deficiencia: “[q]ue nadie busque, por tanto, una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente, sino deficiente. Es como si alguien quisiera ver las tinieblas u oír el silencio” (*De Civitate Dei*, 12, 7).

Aunado con lo anterior, observamos cómo, luego de una larga cadena de argumentos y experiencias (el progresivo descubrimiento intelectual de la trascendencia, el ascenso personal de Agustín, la descripción de los grados de participación, la definición de la felicidad), aparece en la pluma de Agustín, con toda naturalidad, la siguiente consideración sobre el mal:

Comprendí que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse en caso de que fueran buenas en grado sumo. Tampoco podrían corromperse si no fuesen buenas. (...) Y el mal, cuyos orígenes andaba investigando, no es una sustancia, porque si fuera una sustancia sería un bien (*Conf.*,7.12.18).

Avanzando con la narrativa confesional, notamos que antes de que Agustín dé cuenta de su ‘conversión intelectual’, traza una distinción radical entre soberbia (*superbia*) y humildad (*humilitas*) para indicar que su actitud hacia Dios es la cuestión más

importante⁵⁰. Es precisamente en esta parte del libro séptimo, en el ‘centro’ del centro, en la que Dios se revela a los ojos de Agustín; sin embargo, se enfatiza en que Dios resiste a los soberbios y da gracia a los humildes (*Conf.*, 7.9.13). Según algunos estudiosos la obra confesional agustiniana, este libro séptimo es uno de los libros más estudiados, especialmente por encontrarse en él una suerte de conversión intelectual de Agustín, fruto del encuentro con los libros platónicos⁵¹, pues en el momento en que él descubre estos libros logra disipar las dudas y los malentendidos causados, sobre todo, por el maniqueísmo. No obstante, y con el fin de precisar mejor la relación de Agustín con los *libri platoniorum*, debemos afirmar que la lectura que él hace de estos libros, si bien resulta ser de gran importancia, *no* debe presentarse simplemente como una suerte de conversión, ni mucho menos de una ‘conversión intelectual’. Observemos que el hecho de que estas obras caigan en manos de Agustín gracias a “un hombre hinchado con monstruosísima soberbia” (*hominem immanissimo tyfo turgidum*) (*Conf.*, 7.9.13) deja ver que para él no sólo este hombre sino los libros mismos *no* constituyen un camino adecuado de acceso a la verdad. Asimismo, este acercamiento a la filosofía de los platónicos simboliza los alcances limitados de la mente humana; los filósofos, y particularmente los platónicos, son considerados como los sabios del mundo, pero también representan la soberbia propia del hombre que cree que puede alcanzar la verdad sin ningún tipo de ayuda⁵².

El contraste entre soberbia y humildad, asumido como criterio hermenéutico, señala las limitaciones del platonismo como una forma de acercarse a la relación entre Dios y el alma, y llama la atención sobre la actitud que deben tener quienes busquen participar en ella⁵³. Sin embargo, el platonismo y el cristianismo comparten un grupo de presuposiciones filosóficas importantes⁵⁴; por ejemplo, en los libros de los platónicos Agustín encuentra pasajes del prólogo del Evangelio de San Juan, y allí lee que la vida se encuentra en la Palabra de Dios, que esta vida es la luz de los hombres y que, si bien la

⁵⁰ Cfr. Vaught, 2004, p. 37; Bauman, 2020, pp. 214-217.

⁵¹ Cfr. Van Fleteren, 2001, pp. 308-311.

⁵² Cfr. Sánchez, 2013, pp. 58-59

⁵³ Cfr. Vaught, 2004, p. 38

⁵⁴ Agustín no sólo siente fascinación por las obras de los platónicos porque presentan la sabiduría que predominaba en el ambiente intelectual milanés y que era tenida en alta estima por el obispo Ambrosio, sino porque en ellas encuentra términos comunes con la fe que había sido puesta en su corazón (Sánchez, 2013, p. 59).

luz brillaba en la oscuridad, dicha oscuridad no la comprendía (*Conf.*, 7.9.13). Pero Agustín, con la intención de mostrar las diferencias radicales entre el neoplatonismo y el cristianismo, agrega aquellos versículos que no encuentra presentes en los textos neoplatónicos y que suprimen el carácter humilde y kenótico de la encarnación del Hijo. El himno cristológico de San Pablo señala que “Cristo, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, pasando por uno de tantos” (Flp 2, 6-7). Esta caracterización del Hijo resulta radicalmente opuesta a la de los lectores de los *libri platoniorum*. Vaught (2004, p. 40) puntualiza en la importancia de la encarnación y la humillación a las que se refiere este pasaje paulino, pues estos son elementos cruciales en la conversión de Agustín al cristianismo; y es sólo al prestar atención a ambos elementos que comprendemos la ‘nueva prenda’ que Agustín se pondrá en el libro octavo de las *Confessiones*. Siguiendo con este orden de ideas, es oportuno señalar que la discrepancia entre las actitudes de los platónicos y las de Cristo tiene notables implicaciones, tanto teóricas como prácticas: aquellos filósofos no comprenden que el Dios que anhelan ver y escuchar les ha hablado en su Hijo y se ha abajado a la debilidad del intelecto humano, y, enfrascados en su soberbia, sus corazones se oscurecen porque no pueden glorificar y agradecer al Creador por permitir que la Palabra divina redima sus voluntades caídas. El error principal de los platónicos está relacionado con una incapacidad para comprender que la Palabra de Dios se dirige tanto a sus intelectos como a sus voluntades, y por esto Agustín reflexiona sobre el pecado y su presencia insidiosa en ambas realidades⁵⁵.

La visión mística platónica en la que Agustín participa es, al mismo tiempo, un episodio existencial e intelectual (Vaught, 2004, p. 25). Desde el punto de vista existencial, la lectura de estos libros le permite ascender, a través de una ‘escalera neoplatónica’, de lo visible a lo invisible, y ver una luz inmutable que lo llama desde lejos (*Conf.*, 7.10.16)⁵⁶. Esta etapa de la visión platónica requiere una reflexión cuidadosa. En primer lugar, observemos que, cuando Agustín se vuelve hacia adentro, su visión de la luz presupone una comunidad platónica; pero este contexto espacial es contrarrestado

⁵⁵ Cfr. Vaught, 2004, p. 41.

⁵⁶ Vaught aclara que en la medida en que Agustín es un ser en quien la imagen de Dios no ha sido borrada, tiene acceso a la luz inmutable; pero, debido a que también es un ser que se ha alejado de Dios, Dios ‘le habla’ desde la distancia, sugiriéndole que no podrá mantener su visión hasta que esté completamente desarrollado (2004, p. 43).

por el hecho de que también participa en una relación íntima con Dios que no involucra directamente a esta comunidad. Al hacerlo, trasciende el espacio y el tiempo, y se encuentra con Dios a lo largo del eje vertical de la experiencia. Notemos, en segundo lugar, que desde el punto de vista intelectual esta misma experiencia lo ayuda a comprender por qué una sustancia espiritual no puede concebirse en términos espacio-temporales y le enseña que el discurso figurativo es necesario para acceder a Dios, convenciéndolo, con esto, de que el mal que teme no es una sustancia y que la corrupción es tanto una privación del bien como una perversión de la voluntad. Sin duda, esta visión es un elemento crucial en la confirmación de su respuesta al problema del mal, dado que Agustín no resuelve su pesquisa sobre mal como un enigma filosófico, sino que la ubica en la esfera de la corrupción y la incorruptibilidad, y nota que hay algo incorruptible para ser visto, escucha a Dios llamándolo desde lejos y comienza a resolver el problema del mal sobre la base de esta experiencia mística (*Conf.*, 7.10.16).

Como apreciamos, Agustín encuentra en aquellos libros de los platónicos una invitación a la interioridad y este es un gran avance, pues hasta entonces él había centrado su búsqueda de respuestas en la esfera de lo sensible y en las imágenes que de ello se podía hacer en la mente. Sin duda, como afirma Alfonso Flórez, el hombre puede llegar a esclarecer los misterios más profundos, pero esto no puede lograrse por medio de los sentidos o volcándose sobre los objetos materiales, sino “adentrándose en sí mismo, pues en su espíritu residen ciertos vestigios de aquellas verdades inconmutables” (Flórez, 2004, p. 58). Sobre aquellos elementos que encuentra en las obras de los platónicos y que se alejaban de la comprensión cristiana, Agustín afirma que *no* se los comió (*Conf.*, 7.9.15), puesto que en ellos no encontraba “el rostro de esta piedad, ni las lágrimas de la confesión, ni tu sacrificio, el espíritu atribulado y el corazón contrito y humillado, ni la salud del pueblo, ni la ciudad desposada, ni las arras del Espíritu Santo, ni el cáliz de nuestra salud” (*Conf.*, 7.21.27). Aunque es gracias a estos libros que llega a Agustín una nueva doctrina que le permite desengañarse, a través de ellos crece en su ser una dañina soberbia; por este motivo, luego de leer a los platónicos, y de tener aquella visión mística con la que logra superar muchas de sus inquietudes y problemas, comprende que necesita un mediador entre Dios y el alma, Cristo. En sus palabras:

Y buscaba yo el medio de adquirir la fortaleza que me hiciese idóneo para gozarte; ni había de hallarla sino abrazándome con el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre

Cristo Jesús, que es sobre todas las cosas Dios bendito por los siglos el cual clama y dice: Yo soy el camino, la verdad y la vida, y el alimento mezclado con carne (que yo no tenía fuerzas para tomar), por haberse hecho el Verbo carne, a fin de que fuese amamantada nuestra infancia por la Sabiduría, por la cual creaste todas las cosas (*Conf.*, 7.18.24).

Por el misterio de la encarnación, el Hijo se convierte en mediador, en el punto medio entre Dios y el alma. Como Agustín lo entiende, la encarnación es una medida de emergencia, necesaria por el hecho de que, al estar alejado de Dios tanto intelectual como volitivamente, no puede regresar al Padre a menos que Cristo tome sobre sus hombros su condición fragmentada, su corazón herido por el pecado. Cristo es el que levanta y atrae a todos los hombres hacia el Padre (*Conf.*, 7.18.24).

El libro octavo es el más dramático y lleno de patetismo de las *Confessiones* de San Agustín, pues se encuentra el relato de la dolorosa decisión de renunciar a todas las ambiciones mundanas⁵⁷, la lucha contra las concupiscencias y la impotencia de un hombre que quiere decidirse por el bien, pero que aún no cuenta con la fuerza necesaria para tomar tal determinación. El camino de retorno de Agustín a la patria celestial ha estado marcado por pasos obligados, complejos y dolorosos⁵⁸; sin embargo, las experiencias que vivió en su acercamiento a Cristo nunca fueron tan intensas como la que ocurre en el huertecillo de Milán. Notemos que el punto de inflexión expuesto en el libro séptimo mostraba cómo se había comenzado a gestar un cambio en Agustín, pues, abandonando definitivamente el maniqueísmo, rompía con sus prejuicios y aceptaba una nueva interpretación de la Sagrada Escritura; ahora, como progreso notable de la afirmación de Dios en el ser humano, este libro octavo presenta varias figuras de hombres con los que Agustín se siente identificado y confrontado, especialmente, con el hecho de no poder determinarse a dejar atrás la vida del mundo para convertirse y adoptar la vida cristiana, como ellos. Sin embargo, y luego de una lucha desgarradora, recibirá aquella anhelada gracia de la conversión, dado que en aquel huertecillo de Milán se configura el nuevo modo de vida de Agustín, pues se revela la luz de Cristo, se disipan las tinieblas y, por fin, comienza a descansar su inquieto corazón. Tres momentos nos marcan el dramático itinerario que se expone en la narrativa de este libro: el encuentro de Agustín con Simpliciano y

⁵⁷ Cfr. Catapano, 2010, p. 129.

⁵⁸ Cfr. Trapè, 2002, p. 56.

Ponticiano; el acontecimiento del huertecillo de Milán; y, por último, el alegre encuentro con la madre.

Los encuentros con Simpliciano, primero, y Ponticiano, después, ayudarán a que Agustín ascienda en su acercamiento gradual a la fe cristiana, pues ellos le presentarán algunas historias de cristianos ejemplares, que exhiben un orden envidiable en sus vidas al ser auténticos seguidores de Jesús⁵⁹.

Luego del encuentro con el obispo Ambrosio y de la lectura de los libros de los platónicos, Agustín conocerá a Simpliciano. Este hombre era un sacerdote veterano que ayudaba al obispo de Milán en los quehaceres del ministerio, especialmente en la celebración del sacramento bautismal, y que había sido enviado desde Roma a instruir a Ambrosio en el conocimiento de la Sagrada Escritura y la Patrística. Ahora bien, se debe afirmar que, aunque Simpliciano comunicará varios testimonios de conversiones que él conocía, su propia vida resulta ser un gran testimonio para Agustín, pues este sacerdote era conocido por su carácter amable y bondadoso, era un buen siervo de Dios el que brillaba la gracia; además, desde muy temprana edad, se había determinado a llevar una vida devotísima (*Conf.*, 8.1.1). Esta admiración y respeto por Simpliciano hacen que Agustín tome la decisión de dirigirse hacia él para buscar respuesta a sus inquietudes y orientación en su camino de fe. La narrativa de este encuentro con Simpliciano expone varios asuntos que ameritan un detenimiento prolijo: primero, se enfatiza en la actitud penitencial de Agustín, puesto que lo primero que hace cuando llega a donde este sacerdote es contarle acerca de su errancia y su pecado (*Conf.*, 8.2.3); segundo, se recuerda que los libros de los platónicos que Agustín leyó habían sido traducidos al latín por Mario Victorino; y, tercero, se afirma que es precisamente desde la figura de este rétor romano que Simpliciano comienza a exhortar a Agustín a vivir la humildad de Cristo. El anciano sacerdote, animado por las conversaciones que había tenido con Agustín, decide contarle la historia de Victorino, hombre africano, brillante maestro de retórica y traductor de las obras de Plotino y de otros platónicos al latín⁶⁰; este rétor africano fue conocido en todo el Imperio por su habilidad con la palabra de tal modo que estando aún vivo se le erigió una estatua en el foro; se trataba de un doctísimo hombre de una avanzada edad que se hizo cristiano en secreto, puesto que sentía temor de ser cuestionado por su pasado

⁵⁹ Cfr. Burrel, 2004, p. 247.

⁶⁰ Cfr. Brown, 2001, p. 96.

pagano y por haber participado en innumerables ritos profanos. Simpliciano reprendía a Victorino por dicha actitud, pues resulta contradictorio que alguien que crea verdaderamente en Cristo no haga parte de la Iglesia y se niegue a testimoniar su fe. Tal fue la exhortación de Simpliciano que un día Victorino se llenó de temor al considerar que, por el hecho de negar su fe públicamente, Cristo no lo reconocería el día del juicio (Lc 12, 9; Mc 8, 38) y tomó la decisión de empezar su catecumenado, de recibir el bautismo y, finalmente, de hacer profesión pública de su fe, con gran entereza, ante toda la comunidad eclesial (*Conf.*, 8.2.4)⁶¹. Este testimonio enciende el corazón de Agustín en deseos de imitar la vida de Mario Victorino, pues anhela reorientar su vida por un nuevo camino que estaría determinado por la sabiduría; como afirma Brown, él se había convertido en un “entusiasta de la filosofía, pero una filosofía que había dejado de ser un platonismo enteramente independiente, que había sido fortificada de un modo altamente individual por las enseñanzas de San Pablo y que había llegado a identificarse, en un nivel mucho más profundo, con la religión tejida dentro de nuestros huesos cuando niño, esto es, con la sólida piedad católica de Mónica” (Brown, 2001, p. 110). La vida que Agustín deseaba alcanzar, entonces, era la de un filósofo, católico y bautizado, pero para poder lograrlo le faltaba, todavía, dar un paso decisivo: renunciar a todo tipo de relaciones sexuales (*vita coniugali*) y darle una nueva orientación a su carrera profesional. No obstante, el joven rétor aún no estaba dispuesto a renunciar a estos y algunos otros placeres y apegos mundanos, seguía atado por los lazos de la concupiscencia, continuaba ambicionando riquezas, honores y mujeres, y por eso no logra comprometerse a recibir el bautismo y a vivir como un cristiano devoto. En este contexto, Agustín afirma:

Poseía mi querer el enemigo, y de él había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque de la voluntad perversa nace el apetito, y del apetito obedecido procede la costumbre, y de la costumbre no contradicha proviene la necesidad; y con estos a modo de anillos entrelazados entre sí –por lo que antes llamé cadena– me tenía aherrojado en dura esclavitud (*Conf.*, 8.5.10).

Así, pues, Agustín seguía preso de la voluntad carnal; quería hacer el bien, pero sentía una fuerte inclinación a descender nuevamente al abismo del pecado (Rm 7, 19-25). Aquella ‘batalla interior’ era continua y el hombre Agustín sentía que su alma no lograba

⁶¹ Cfr. Flórez, 2004, p. 60.

descansar. Sin embargo, puede reconocer que esta situación provenía de él mismo, era consecuencia de su errar, pues queriendo había caído en la oscuridad que no quería; a puertas de ingresar en la Iglesia católica, estaba bajo la pesadez del sueño, dulcemente oprimido por la carga del siglo (*sarcina saeculi*), cautivo bajo la ley del pecado (*Conf.*, 8.5.12).

Luego del encuentro con Simpliciano, Agustín continuó avanzando en su estudio de la Sagrada Escritura y en particular del apóstol Pablo. En medio del trajín cotidiano, ocurrió el segundo encuentro relatado en este libro octavo de las *Confessiones* (*Conf.*, 8.6.14). Agustín recibe en su casa a Ponticiano, un funcionario de la corte, africano, cristiano fiel y hombre de oración. De los detalles preliminares a la conversación que ocurre en este encuentro nos llama la atención, en primer lugar, que se enfatiza en que Ponticiano llega sin causa alguna, repentinamente, sin una visita agendada; en segundo lugar, que la conversación comienza a fluir luego de que este funcionario de la corte fija su atención en el códice que se encontraba sobre la mesa de juegos; en tercer lugar, que este códice resulta tener por autor a San Pablo; y, en cuarto lugar, que Agustín le manifiesta a Ponticiano el interés y la máxima atención que ocupa la Sagrada Escritura en su vida. De un lado, esta visita inesperada de Ponticiano, por los efectos que trae en la vida de Agustín, puede interpretarse como una muestra evidente de aquella fuerza renovadora que irrumpe en la vida de una persona y logra transformarla por completo; pero debemos aclarar que esta fuerza renovadora no es precisamente Ponticiano, sino el Espíritu Santo, que actúa a través de este cristiano. Jean-Louis Chrétien, en *Lo inolvidable y lo inesperado*, afirma que ‘lo repentino’ sobrecoge a la persona sorprendiéndola, lo que propicia que el suceso se perciba como de origen extra-humano, pues escapa a cualquier previsión posible y se recibe como donación⁶². De otro lado, la figura del códice tendrá una gran relevancia en esta parte del libro octavo, porque el itinerario hacia la sabiduría que Agustín había empezado hace más de trece años, cuando leyó el códice de Cicerón (*Hortensius*), llega, por fin, a puerto seguro, al leer el códice paulino, luego de la conversación que tiene con Ponticiano.

Ahora bien, Ponticiano comienza a recordar la historia de Antonio, un hombre santo y fiel a la Iglesia, que promovió la vida en los monasterios; esta historia era

⁶² Cfr. Chrétien, 2002, p. 119.

completamente desconocida por Agustín y Alipio, a pesar de que a las afueras de Milán había uno de estos lugares monásticos (*Conf.*, 8.6.15). La narración de Ponticiano tuvo un giro y comenzó a recordar algunos eventos que habían tenido lugar en la corte del emperador en Tréveris y en los que dos de sus compañeros cortesanos, que se encontraban caminando por los alrededores de la ciudad, hallaron una cabaña en donde vivían unos hombres consagrados a Dios y allí descubrieron un códice que contenía la vida de San Antonio. La lectura del pasaje en donde se presentaba a Antonio tomando la decisión de hacerse ‘amigo de Dios’ cautivó de tal manera a estos dos cortesanos que inmediatamente optaron por dejar a sus mujeres, cortar con cualquier esperanza terrena y seguir este mismo modo de vida. Estas historias tuvieron tal eficacia en Agustín que no encontró más excusas para continuar dilatando su profesión de fe y su ingreso a la Iglesia:

Narraba estas cosas Ponticiano y tú, Señor, mientras él hablaba, me volvías hacia mí mismo (...), poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sórdido, cubierto de manchas y de úlceras. Me veía y me llenaba de horror, pero no tenía adónde huir de mí mismo. Y si intentaba apartar la vista de mí, con la narración que me hacía Ponticiano, de nuevo me volvías a enfrentar conmigo mismo y proyectabas mi imagen ante mis ojos para que descubriese mi iniquidad y la aborreciera. Bien la conocía, pero disimulaba, reprimía y olvidaba (*Conf.*, 8.7.16).

Desde los primeros años de su juventud, gracias a la lectura del *Hortensius*, el joven Agustín supo que la búsqueda de la sabiduría sería determinante en su vida, pero las malas decisiones y las seductoras concupiscencias lo hicieron perder el rumbo y llegar a tierras lejanas, oscuras y pecaminosas. Aquel día, mientras escuchaba las narraciones de Ponticiano, Agustín peleaba una gran batalla en su ‘casa interior’ (*interioris domus meae*), que tanto su espíritu como su rostro y su voz reflejaban tal contienda interior (*Conf.*, 8.8.19); empero, estaba muy cerca de pasar del desasosiego y la desilusión al descanso y a la paz, pues ya había sido revelada a su corazón una grandísima verdad y ahora él se la comunicaba a su amigo Alipio:

¿Qué es lo que nos pasa?, ¿qué es esto que has oído? Se levantan los ignorantes y arrebatan el cielo y nosotros con todo nuestro saber, faltos de corazón, ¡ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre! ¿Es que, por ventura, con el pretexto de que nos han precedido, nos da vergüenza seguirlos y no nos la da en cambio el no seguirlos? (*Conf.*, 8.8.19).

Las historias que cuenta Ponticiano suscitan en Agustín toda una serie de emociones y sentimientos que lo mueven a no tener más excusas para volver hacia sí mismo, descubrir su iniquidad, aborrecerla y no postergar más su profesión de fe. Un momento que podemos ilustrar con la reflexión que expone el obispo Agustín en uno de sus sermones sobre la parábola del hijo pródigo (*Sermón 112A, 4*): “Al fin, tomó conciencia de dónde se encontraba, qué había perdido, a quién había ofendido y con quién había ido a dar. Y volvió a sí mismo”. En el movimiento de Agustín hacia su interior observamos también un cambio espacial, pues se pasa del lugar en donde había tenido el encuentro con el buen Ponticiano al huertecillo que tenía la posada en la que vivía; un movimiento ocasionado por la contrición del corazón, por la ‘tormenta de su corazón’ (*tumultus pectoris*). En el huertecillo de aquella posada de Milán, la lucha del espíritu contra las apetencias desordenadas es intensa. En medio de aquella tormenta interior, Agustín comprende la diferencia entre ‘querer’ y ‘poder’ (*Conf.*, 8.8.20), pero sigue vacilando y temiendo dar el salto al cristianismo. En este momento dramático el Agustín escritor presenta la figura de la Iglesia que, mientras él lidiaba con su batalla, estaba animándolo a dar el paso de fe: “¿Por qué te apoyas en ti, que no puedes tenerte en pie? Arrójate en él, no temas, que él no se retirará para que caigas; arrójate seguro, que él te recibirá y sanará” (*Conf.*, 8.11.27). Él quería cambiar su vida, pero no podía por sus propias fuerzas y, por tal motivo, clamaba sollozante la vuelta del Señor y su auxilio en la lucha contra aquellos deseos contrarios e imploraba entre lágrimas la anhelada salud, no por sus méritos, sino por la gran misericordia de Dios. Esta aflicción que vive Agustín es una manifestación directa de su trayecto de retorno, es decir, de la transformación en la que el Espíritu cambia su modo de ser, pensar y actuar; en este cambio, se siente lo duro y laborioso que resulta replegarse desde la noche cerrada de los apetitos terrenales hasta la serenidad y tranquilidad de la luz divina (*Enarrationes in Psalmos 6, 5*)⁶³. En medio del aquel desconsolado e impotente llanto, Agustín escucha la voz de unos niños que

⁶³ En aquel pasaje de las *Enarrationes*, continúa diciendo Agustín: “[e]n tal coyuntura decimos: *Vuélvete, Señor*. Es decir, ayúdanos para que nuestro retorno sea completo, te halle dispuesto y te muestres como objeto de fruición de quienes te aman. Por eso, después de decir *vuélvete, Señor*, añadió: *Y libera mi alma*. Como si estuviera estancada entre las vacilaciones y titubeos de este mundo. Como si en esta operación de retorno se viera obligada a aguantar las punzadas de deseos desgarradores. Sálvame, por tu misericordia. Comprende que la sanación no es algo imputable a sus propios méritos, ya que en realidad el pecador y el transgresor de un precepto estipulado eran acreedores de un justo castigo. Sáname, pues, dice, no en atención a mis méritos, sino por tu misericordia” (*Enarrationes in Psalmos 6, 5*).

cantaban una y otra vez “*tolle lege, tolle lege*” (*Conf.*, 8.12.29). Inmediatamente, el semblante de Agustín cambia y se percata de que no conocía ningún cántico con esas palabras; empero, lo que sí recuerda es el pasaje de la vida de San Antonio en el que este hombre se convertía gracias a que leyó la perícopa del Evangelio en la que Jesús invitaba a un joven a vender todas sus pertenencias y seguirlo (Mt 19, 21). Agustín *interpreta* todo lo ocurrido como un precepto divino y diligentemente vuelve al lugar donde estaba el códice del Apóstol. Toma dicho códice y lee el primer pasaje que encuentra; unas pocas líneas de la Epístola de San Pablo a los Romanos fueron suficientes para que Agustín disipara todas sus vacilaciones frente al orden del querer (*Conf.*, 8.12.29): “no en comilonas ni en embriagueces, no en lechos ni liviandades, no en contiendas ni emulaciones, antes vestíos del Señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus concupiscencias” (Rm 13, 13-14). Al cerrar el códice, toma la decisión radical de convertirse al cristianismo⁶⁴.

Es oportuno manifestar que la conversión consiste, sobre todo, en recuperar aquello que se había perdido. Agustín recibió las primeras directrices del camino de la fe de su madre desde su infancia y, ahora, cuando empieza a vivir su infancia en la fe, siguiendo el camino de iniciación sacramental, ella vuelve a estar presente para acompañarlo en la recuperación de la enseñanza cristiana. La conversión es, entonces, un punto de llegada y un punto de partida⁶⁵. Si bien Agustín había alcanzado la fe y la claridad que tanto anhelaba, ahora comienza el camino del aprendizaje y de maduración. Su nueva empresa consiste en empeñarse “en progresar cada día en el camino hacia Dios” (*Sermón* 16A,13). Finalizando el libro octavo, Agustín y Alipio se dirigen a donde estaba la madre de Agustín; ella se llena de gozo al enterarse de estas conversiones, en especial de la de su hijo, y canta victoria, pues ella desde hace varios años tenía la certeza de que un hijo de tales lágrimas no se perdería (*Conf.*, 3.12.21; 8.12.30). Las lágrimas de la madre que suplicaba la ayuda divina, en efecto, no fueron despreciadas por Dios; en aquel huertecillo, su hijo llegó a la *regula fidei*.

⁶⁴ Con este acontecimiento, queda señalado aquello que afirma Boyer: “es por el camino mostrado por las Escrituras por el que Agustín ha marchado hacia la conversión del corazón” (1920, p. 126).

⁶⁵ Cfr. Trapè, 2002, p. 81.

Luego del movimiento emocional y dramático del libro octavo, el libro noveno parece sorprendentemente restringido y extrañamente organizado⁶⁶. La narrativa de este libro trata sobre las enfermedades corporales de Agustín y su renuncia a las labores como profesor de retórica, las vacaciones vendimiales en Casiciaco, la recepción de la gracia bautismal, la persecución de Justina a la Iglesia de Milán, la institución de la liturgia ambrosiana, el milagro de los cuerpos incorruptos, las curaciones en la Basílica de Milán, el diálogo místico de una madre con su hijo y, por último, la enfermedad corporal y la pascua de la madre de Agustín; estos acontecimientos marcan el comienzo del nuevo camino de Agustín⁶⁷, pues, en un sentido más profundo, este apartado de las *Confessiones* se centra en la exposición de la transición espiritual de la muerte a la vida, no sólo para Agustín, sino para todos aquellos que han sido sus compañeros en este proceso de conversión⁶⁸. Notemos que el inicio orante de este libro recuerda el deseo de alabar a Dios con el que comienzan las *Confessiones*: en el libro primero Agustín se preguntaba si debía invocar a Dios o alabarlo y respondía que los que buscan a Dios lo encontrarán, y los que lo encuentran lo alabarán (*Conf.*, 1.1.1); ahora, en este libro noveno, luego de haber encontrado a Dios dentro de sí, Agustín lo alaba con su corazón, su lengua y sus huesos, siendo consciente de que Él es su claridad, su riqueza y su salud (*Conf.*, 9.1.1). Desde la conversión en el huertecillo de Milán, Agustín empieza un nuevo camino y, aunque todavía no formaba parte de la Iglesia católica, ya tiene en su corazón el deseo de configurar su vida según la fe cristiana. Así, pues, no tarda en tomar la decisión de alejarse del “mercado de la charlatanería” (*ministerium linguae meae nundinis loquacitatis*) y de todo aquello que lo hiciera volver atrás (*Conf.*, 9.2.2). De manera providencial, una enfermedad pulmonar lo motiva a retirarse de sus labores de su labor de rétor y, como ya había sido librado de las cadenas de la ambición, no le es difícil dejar tal profesión (*Conf.*, 9.2.4). Un amigo milanés, el gramático Verecundo, le ofrecerá su finca para que se recupere y descanse durante el tiempo de las fiestas de las vendimias (*Conf.*, 9.3.5). Como

⁶⁶ No obstante, los acontecimientos de este libro noveno, aunque sean expuestos con aparente calma, son intensos, dado que son un fiel reflejo del periodo fuertemente emocional en la vida de Agustín.

Cfr. Fredriksen, 2012, p. 89; Conybeare, 2016, p. 30.

⁶⁷ Los ocho libros anteriores, llamados ‘autobiográficos’, iluminan el modelo trinitario de Dios y del hombre como *imago Dei*. Pero, al haberse narrado la historia de la propia decadencia de Agustín, por sus diversos pecados, esta imagen trinitaria se mostró fracturada. En este libro noveno, el bautismo de Agustín representará la muerte a su antigua vida en el mundo y el comienzo de su nueva vida en la Iglesia.

Cfr. Fredriksen, 2012, p. 91.

⁶⁸ Vaught, 2004, p.105.

bien lo expresa Serge Lancel (2002, p. 104), este es el periodo en el que el nuevo converso se permite a sí mismo recobrar el aliento entre la conversión y el bautismo; un tiempo para permitir que el polvo también se asiente; un tiempo, primero de descanso y luego de liberación de sus deberes, en el cual Agustín es aún el hombre de letras enamorado de la filosofía que le reveló dónde hallar a Dios⁶⁹. *Rus Cassiciacum*⁷⁰ fue el lugar en donde Agustín se preparó para recibir la gracia bautismal; este lugar se describe con las palabras del Salmo 67: ‘monte de Dios’, ‘monte fértil’, ‘monte abundante en quesos’ y ‘monte pingüe’. Para que comprendamos esta caracterización resulta acertado acudir a la exégesis que el obispo de Hipona expone en *Enarrationes in Psalmos* (67, 22):

¿Qué monte debemos entender, como el monte de Dios, el monte fértil, monte de abundantes quesos, sino el mismo Cristo Señor, de quien dice el profeta Isaías (2,2) “en los últimos tiempos se manifestará el monte del Señor, asentado sobre la cumbre de montañas”? Es ése el monte de los quesos, *en atención a los niños que hay que nutrir con la gracia como con leche*; y el monte fértil, *para robustecerlos y enriquecerlos con la excelencia de los dones*; la misma leche, de la que se hace el queso, significa de modo admirable *la gracia*, ya que *mana de la exuberancia de las entrañas maternas*, y por una agradable condescendencia *se les da gratis a los niños*.

Los que entran a este monte no son escogidos por sus propios méritos o virtudes, sino que son elegidos entre los impíos para recibir el perdón de sus pecados. Esto mismo es lo que le ha sucedido al hombre Agustín; por gracia de Dios ha sido llamado a formar parte del pueblo elegido, de la Iglesia. En Casiciaco, él sigue disponiendo su corazón para despojarse totalmente del ‘hombre viejo’ y revestirse del ‘hombre nuevo’ (Col 3, 9-10). Ahora bien, son bastante notorios los verbos que Agustín usa cuando hace memoria de los frutos de las experiencias vividas en Casiciaco: *domar, allanar, enderezar y suavizar*; a través de estos verbos podemos vislumbrar el proceso de configuración interior que se gesta en aquel lugar (*Conf.*, 9.4.7). Aunque en *Rus Cassiciacum* se dan varias discusiones

⁶⁹ Como interpreta Karl Jaspers, Agustín no mantiene una insistencia en la investigación a pesar de la fe obtenida, sino que, gracias a su conversión, la actitud filosófica que siempre lo caracterizó alcanza nuevos niveles de profundidad, en cuanto recibe una orientación definitiva y plena (1973, pp. 477-478).

⁷⁰ Casiciaco (*Rus Cassiciacum*) era una finca que se encontraba muy posiblemente en las cercanías del actual Cassago Brianza, a unos 32 kilómetros al noreste de Milán, a mitad de camino entre Monza y Lecco.

filosóficas⁷¹, Agustín y los que estaban con él⁷² se ejercitan, sobre todo, en la lectura de la Sagrada Escritura, en especial de los Salmos. A través de la proclamación del Salmo 4, el neófito Agustín siente cómo aquellas palabras calan en sus entrañas y obran con efectos saludables (*Conf.*, 9.4.8)⁷³; este salmo suscita en Agustín el recuerdo de su condición pecadora, causando, al tiempo, sentimientos de terror y esperanza (*Conf.*, 9.4.9): el terror es resultado del dolor del recuerdo (*dolor recordationis*) y la esperanza del saberse iluminado, alcanzado por la luz de la gracia, y en camino hacia un nuevo nacimiento en las aguas bautismales. Además, la lectura lenta, consciente y pausada, de cada verso salmódico despierta en el corazón de Agustín la dimensión misionera y eclesial de su fe, pues, mientras proclama dicho salmo, piensa en los errores del maniqueísmo y en los ‘sordomuerto’ (*surdus mortuus*) que vagan lejos de la luz y de la verdad; desea llevar aquella luz de la fe a los perdidos y mostrarles el Camino. También, en aquellos días de retiro, Agustín descubre la fuerza de la oración comunitaria, puesto que alcanza la curación de un fuerte dolor de muelas por las plegarias de sus familiares y amigos. Este alivio llena de espanto y asombro a Agustín, dado que nunca le había ocurrido un acontecimiento semejante, y, ante este desvanecimiento del dolor, se regocija en la fe, alaba el nombre de Dios y queda profundamente impresionado con su providencia y poder (*Conf.*, 9.4.12). Aquí, nuevamente percibimos la potencia de la oración, como había ocurrido en la curación que Agustín alcanzó por la intercesión de su madre.

Ahora bien, a pesar de las experiencias que Agustín ha vivido, aún no está totalmente tranquilo, ya que no ha recibido el sacramento del bautismo⁷⁴. Así que, terminado el

⁷¹ En Casiciaco, Agustín escribió algunos libros disputando con los presentes (según la terminación: *De Beata Vita, Contra Academicos y De Ordine*) y consigo mismo en la presencia de Dios (*Soliloquia*): “*Libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te*” (Gentili, 1970, p. xiv).

⁷² Agustín estuvo con “su madre, su hijo, su hermano Navigio, sus amigos Alipio y Evodio, sus primos Lastidiano, Rústico y, Licencio y Trigencio, hijos de Romaniano” (Sánchez, 2013, p. 66). Esta recopilación de los asistentes al retiro de Casiciaco también la presenta A. Zumkeller (1986, p. 9) y A. Mandouze (1982, pp. 1117-1118).

⁷³ Dieter Hattrup (2003, p. 196) afirma que Agustín lee el Salmo 4 y lo interpreta como disolviendo las cadenas del mundo, pues se ha alejado de la vanidad y participa en la paz del bien. Original: “*Er liest den vierten Psalm und deutet ihn als Befreiung aus den weltlichen Ketten. Er hat sich von der Eitelkeit abgewandt und nimmt nun teil am Frieden Gottes*”.

⁷⁴ Frederick van Fleteren enfatiza que el bautismo de Agustín recibe escasa atención en la narrativa de las *Confesiones* porque, como algunos han sugerido, para un hombre del siglo IV, los actos sacramentales debían ser practicados más que descritos (2001, p. 312). Según el espíritu de la Antigüedad, debemos agregar que los sacramentos, aunque son públicos, son un misterio del que se guarda silencio y reverencia; la etimología de la palabra griega *μυστήριον* nos muestra cómo, al provenir del verbo *μύω*, que significa callar y cerrar los ojos, lo misterioso es inexplicable, indescriptible y reclama el secreto. Hay una idea en la Antigüedad de que esas cosas misteriosas no se comunican en las conversaciones del común.

tiempo de retiro en Casiciaco, le confiesa por escrito al obispo de Milán tanto sus antiguas caídas como su propósito de recibir el Sacramento (*Conf.*, 9.5.13). Ambrosio le pide que, como preparación, estudie el libro del profeta Isaías, pero ante la dificultad de su comprensión, Agustín opta por dejarlo de lado y esperar a estar más familiarizado con la lengua de la Escritura. Hacia finales de febrero de 387, Agustín, su hijo Adeodato y su gran amigo Alipio regresan a Milán para realizar la preparación pertinente y poder recibir, así, el sacramento del bautismo; dicha preparación incluía, por parte del aspirante, un compromiso de completar su formación religiosa y poner en práctica los principios morales de la vida cristiana⁷⁵. Agustín ya se ha apartado de la senda de sus concupiscencias y preparado su corazón; su hijo Adeodato, siendo adolescente, cuenta con un ingenio superior al de muchos hombres letrados⁷⁶; su amigo Alipio se siente revestido de humildad y de una gran fuerza para domar su cuerpo. Dispuestos a *renacer* en las aguas del bautismo, siendo testimonios del poder de Dios para dar forma a todas sus deformidades (*Conf.*, 9.6.14), entran a formar parte de la Iglesia en la Solemne Vigilia Pascual del año 387, durante las primeras horas del Día de Resurrección⁷⁷. Con la recepción de la gracia bautismal, subraya Agustín, “huyó de nosotros el cuidado en que estábamos por nuestra vida pasada” (*Conf.*, 9.6.14), pues este sacramento suscita una fuerza que es “signo de la vida nueva, que comienza en el tiempo presente con el perdón de todos los pecados pasados y llegará a su plenitud en la resurrección de los muertos. Pues habéis sido sepultados con Cristo por el bautismo con vistas a la muerte, para que como Cristo resucitó de entre los muertos, así también vosotros caminéis en novedad de vida” (*Sermón* 260A,1).

⁷⁵ Cfr. Sánchez, 2013, p. 67.

⁷⁶ Vaught enfatiza en la adolescencia de Adeodato, pues siendo adolescente es que Agustín roba peras con sus compañeros y cae en el pozo sin fondo del pecado. A diferencia de su padre, Adeodato ha podido entablar una discusión filosófica y se prepara para entrar en la Iglesia (2004, p. 117). Además, resulta notorio que es la primera vez que Agustín menciona el nombre de su hijo en toda la narrativa de las *Confesiones*: “la visión alegre se empaña cuando Agustín mira a su hijo Adeodato, al que se menciona aquí por primera vez por su nombre. A él le dedica una biografía muy reducida pero completa. Lo llama fruto del pecado, pero está encantado con la inusual bondad del muchacho” (Hattrup, 2011, p. 412). Original: “*Der heitere Blick erhält einen Dämpfer, wenn Augustinus auf seinen Sohn Adeodatus schaut, der hier zum ersten Mal mit Namen genannt wird. Ihm widmet er eine ganz kleine und doch vollständige Biographie. Er nennt ihn die Frucht der Sünde, ist aber dennoch entzückt über die ungewöhnliche Wohlgeratenheit des Knaben*”.

⁷⁷ Dicha celebración pascual se llevó a cabo durante la noche del 24 de abril y el amanecer del 25 de abril del 387 (Flórez, 2004, p. 73).

Otro acontecimiento que aparece en la narrativa de este libro noveno de las *Confessiones* está relacionado con la persecución que padeció la Iglesia de Milán por parte de Justina, madre del emperador Valentiniano II y simpatizante de las doctrinas arrianas. Frente a esta persecución, Ambrosio instituye en la liturgia católica milanesa la costumbre de cantar al unísono himnos y salmos en la iglesia; con estos cantos, se invitaba a reemplazar los gritos de lamentación con canciones de redención⁷⁸. La fuerza apostólica de la feligresía de Milán era tal que, en respuesta a las amenazas, los creyentes vigilaban la iglesia, dispuestos a morir con su obispo (*Conf.*, 9.7.15); la madre de Agustín lideraba la defensa de la iglesia. Ahora bien, en este tiempo Ambrosio recibe en una visión las indicaciones sobre el lugar en donde se encontraban los cuerpos incorruptos de los mártires Gervasio y Protasio (*Conf.*, 9.7.16); los miembros de la feligresía los exhuman y con la confirmación de la incorruptibilidad de los cuerpos logran menguar la persecución de Justina, pues, mientras llevan en procesión los cuerpos encontrados hacia la basílica, ocurren varias sanaciones milagrosas de personas poseídas de espíritus inmundos y la recuperación de la visión de un hombre ciego, llamado Severo⁷⁹. Vaught resalta que estos acontecimientos hacen que Agustín comprenda un mensaje crucial: “donde está presente el espíritu de Dios, la integridad siempre llega, no sólo al alma, sino también al cuerpo” (2004, p.118).

Ahora bien, en la sección que va desde 9.10.23 hasta 9.10.26 encontramos el relato de una experiencia mística compartida por Agustín y su madre. Después del bautismo, Agustín y su madre deciden regresar a África y, estando en Ostia Tiberina, una ciudad portuaria de la antigua Roma que se situaba en la región de la desembocadura del Tíber,

⁷⁸ Cfr. Vaught, 2004, p. 118.

⁷⁹ En el *Sermón* 286, Agustín vuelve a recordar este milagroso acontecimiento: “[t]ambién yo fui testigo entonces de la gloria inmensa de esos mártires. Me hallaba allí, en Milán; vi los milagros hechos con los que Dios daba testimonio en favor de la muerte de sus santos. Gracias a aquellos milagros, en efecto, su muerte ya no fue sólo preciosa a los ojos del Señor, sino también a los de los hombres. Un ciego conocidísimo en toda la ciudad recobró la vista, corrió, hizo que lo llevarsen, y volvió sin que nadie lo guiase. Aún no he oído que haya muerto; quizá viva todavía. Prometió pasar toda su vida al servicio de la basílica en que yacen los cuerpos de los santos. Yo que me alegré de que viera, lo dejé entregado a ese servicio. Dios no cesa de dar testimonio de sí y sabe cómo explotar sus milagros; sabe actuar para que sean magnificados y para que no se les considere sin valor. No a todos da la salud por medio de sus mártires, pero promete la inmortalidad a cuantos los imitan” (5). También recuerda esta curación del ciego en *De Civitate Dei* (22.8.2) y en *Retractationes* (1.13.7). Se sabe, asimismo, de la curación de Severo por la *Vita Ambrosii* escrita por Paulino de Milán: “*Caecus etiam, Severus nomine, qui nunc usque in eadem basilica quae dicitur Ambrosiana, in quam martyrum corpora sunt traslata, religiose servit, ubi vestem martyrum adtingit, statim lumen recepit*” (Navoni, 2016, p. 98).

comenzaron a conversar sobre la vida eterna de los santos (*vita aeterna sanctorum*). Estaban recostados sobre una de las ventanas, que tenía vista al jardín interior de la casa en la que se hospedaban y recuperaban fuerzas para emprender el largo viaje hacia tierras africanas. De repente, la santa conversación entre tal madre y tal hijo devino experiencia mística, el llamado ‘éxtasis de Ostia’⁸⁰: ambos empezaron a recorrer gradualmente (*perambulavimus gradatimcuncta*) todos los seres corpóreos, de los inferiores a los superiores, hasta llegar al mismo cielo; y subiendo, todavía más, llegaron hasta la contemplación de sus almas y siguieron escalando hasta llegar a la región de la abundancia indeficiente (*regionem ubertatis indeficientis*), en donde Dios apacienta a Israel eternamente. A través de esta experiencia extática llegaron a tocar un poco de esta región con todo el ímpetu de sus corazones (*Conf.*, 9.10.23-24)⁸¹. Ellos compartieron una experiencia mística que expresa la estructura de una nueva comunidad, pues se trató de una peregrinación a través del eje de ‘lo eterno’, en la que Agustín y su madre fueron arrebatados, más allá del espacio y del tiempo, hasta las puertas del cielo, hasta la Ciudad de Dios⁸². Una experiencia inefable, imposible de poner en palabras, en la que madre e hijo saborearon la eternidad.

Luego de tal gracia sobrenatural, Mónica⁸³ declara cómo ya nada logra deleitarla en la vida terrena y, apenas pasados unos pocos días, decae corporalmente a causa de las fuertes fiebres y desmayos propios de la malaria; antes de alcanzar un estado agónico, con fortaleza de espíritu, manifiesta su deseo de ser enterrada en Ostia, o en cualquier parte, exhortando a sus hijos a que se despreocupen de su cuerpo como ella lo estaba, puesto que su fe arraigada en la Resurrección de Cristo la impulsaba a confiar en que la muerte no tendría la última palabra. A sus 55 años, Mónica es libertada definitivamente

⁸⁰ John Peter Kenney (2005) afirma que esta ‘visión en Ostia’ es, quizás, la experiencia espiritual más famosa en la literatura cristiana después de la visión de San Pablo en el camino de Damasco.

⁸¹ Aunque usualmente los académicos se han referido a este acontecimiento místico como la ‘visión de Ostia’, debemos precisar que se trató más bien de un ‘toque’. Debemos prestarle atención al uso enfático en verbo latino *atingo*, -is: “*atingimus eam modice toto ictu cordis*” (*Conf.*, 9.10.24) y “*rapida cogitatione atingimus aeternam sapientiam*” (*Conf.*, 9.10.25). La agudeza interpretativa y filológica de Dieter Hattrup se percata de este importante asunto y llama a este acontecimiento “el toque de Ostia” (*Die Berührung von Ostia*). Cfr. Dieter Hattrup, 2011, pp. 427-427.

⁸² Cfr. Vaught, 2004, p. 126. Como afirma Dieter Hattrup (2011, p. 389), se trató de una “¡diacronía rompiendo en el tiempo y haciendo al niño viejo y al viejo joven!”. Original: “*Diachronie, die in die Zeit einbricht und das Junge alt und das Alte jung sein läßt!*”.

⁸³ Es aquí, en la narrativa de la Pascua de su madre, en que por primera y única vez en todo el relato de las *Confessiones* Agustín llama por el nombre a su madre.

de su cuerpo mortal: fue una mujer intachable, dama de un solo varón, modelo ejemplar de esposa, gobernadora y constructora de paz doméstica, madre de todos, testimonio de vida cristiana, buena sierva del Señor, fiel hija de la Iglesia, siempre instruida por el Maestro interior en la escuela de su corazón (*Conf.*, 9.9.19-22). Agustín llora en presencia de Dios, por causa de ella y por ella, por causa de él y por él (*Conf.*, 9.12.33); llora por la que había llorado tantos años, clamando su conversión. No nos resulta extraño que, después de la muerte de su amada madre, sea a través de la recitación de un himno de Ambrosio, ‘*Deus, creator omnium*’, que Agustín dé rienda suelta a sus lágrimas⁸⁴. Su adhesión a la Iglesia lo llena de consuelo y esperanza, pues, si bien su madre ya no está presente en carne mortal, ella forma parte eternamente de la Iglesia celeste y vivirá por siempre en la Eucaristía. En este contexto pascual, la entereza del obispo Agustín se manifiesta también en las últimas líneas del libro, pues luego de haber elogiado la figura de Mónica y de haber expresado su semblanza espiritual, eleva una oración por los pecados que ella cometió. Notemos la correspondencia filial que hay en estas líneas finales con los primeros libros de las *Confessiones*, pues ahora es el obispo de Hipona el que clama por el perdón de los pecados de su madre (*Conf.*, 9.13.35), así como ella lo había hecho en otro tiempo por él; ahora él suplica al lector que se acuerde de su madre ante el altar del Señor y eleve una oración por ella y por su padre Patricio.

Como percibimos, el libro noveno es un completo itinerario pascual de la muerte a la vida. De un lado, la mancha que oscurecía el alma de Agustín, debido a su pecado, por fin es emblanquecida en las aguas purificadoras y regeneradoras del bautismo. La importante presencia de Mónica en este libro nos permitió señalar el feliz término del viaje del hijo pródigo: mediante la iniciación cristiana, el retorno de Agustín a la casa del Padre se convierte en una fiesta pascual: “sacad el mejor vestido, y vestidle; y poned un anillo en su mano, y calzado en sus pies. Y traed el becerro gordo y matadlo, y comamos y hagamos fiesta; porque este mi hijo muerto era, y ha revivido; se había perdido, y es hallado” (Lc 15,22-24). De otro lado, la pascua de Mónica no es motivo de un excesivo desasosiego y dolor, pues ella no pereció para siempre, sino que abandona la vida mortal y peregrina hacia la verdadera vida, en donde contemplará eternamente aquella región de la abundancia indeficiente que, junto a Agustín, pudo tocar con el corazón, desde aquella

⁸⁴ Catherine Conybeare subraya que precisamente este libro noveno concluye con la muerte de Mónica y las lágrimas de Agustín (2016, p. 76).

ventana de Ostia. De ambos casos podemos concluir, con el apóstol Pablo, que “el vivir es Cristo y el morir es ganancia” (Flp 1,21). No nos asombra, entonces, que la narrativa de este libro esté impregnada de paz, docilidad y confianza, puesto que tanto el Agustín narrado como el Agustín narrador se encuentran en el lugar del descanso, en la tierra firme de la fe cristiana.

Avanzando en la presentación de las *Confessiones*, nos encontramos con el libro décimo, un libro que contiene más de once mil palabras según la versión latina del texto y que se presenta según la división canónica en setenta párrafos; además, se considera como el ‘microcosmos’ de toda la obra⁸⁵. Sin embargo, su importancia capital no se debe tanto a su dimensión en la construcción de la obra como a que en él el autor considera lo que sabe y lo que no, pasando de la introspección de la ‘prehistoria de su conciencia individual’ al análisis de su existencia fáctica; es decir, pasando del pasado que se ha ido exponiendo en la narrativa de los nueve libros anteriores al estado actual de su espíritu, ya sirviendo como ministro de la Iglesia y con un interés particular por la Sagrada Escritura⁸⁶. En este libro, además, se articula una estructura tripartita que comprende los temas de la memoria, la belleza y la concupiscencia⁸⁷.

Con el magistral examen de la memoria de la primera parte del libro décimo concluye el recorrido de la afirmación del hombre en Dios, que había empezado en el libro octavo con la conversión en el huerto de Milán. Y, puesto que aquí culmina la afirmación del hombre en Dios, no nos sorprende que se formule nuevamente la pregunta por el ser humano que apareció en el libro cuarto, cuando Agustín presentaba el descendimiento del hombre que se aleja de Dios, a causa de todo un circuito de errores, y devenía en una “*perversa imitatio Dei*” (*De Genesi ad Litteram*, 8.14.31). La búsqueda de la respuesta a la pregunta por el ser humano conduce a Dios, pues el hombre no sabe quién es él mismo, pero su Creador sí; como afirma Alfonso Flórez, “la vía más directa para que el hombre se conozca a sí mismo pasa por Dios, mientras que el hombre se engaña si piensa que la dirección recta hacia sí mismo es la vía más corta para conocerse” (2008, p. 94). Agustín

⁸⁵ Cfr. Van Fleteren, 2001, p. 313.

⁸⁶ Cfr. Fischer y Mayer, 2011, p. 445: “*Von zentraler Bedeutung ist das zehnte Buch, weil Augustinus in ihm -in der Analyse dessen, was er von sich weiß und nicht weiß- von der Introspektion der Vorgeschichte individuellen Bewußtseins zur Analyse seiner faktischen Existenz übergeht. Er wendet sich von der eigenen Vergangenheit durch die Erinnerung zur gemeinsamen Welt: er wendet sich von der Geschichte eines Individuums zu der als Schöpfung verstandenen Lebenswelt aller*”.

⁸⁷ Cfr. Flórez, 2008, p. 94.

confiesa que “quienquiera, pues que yo sea, manifiesto soy para ti, Señor” (*Conf.*, 10.2.2), mostrando con esto quién es él en su presente, reconociendo que el juicio verdadero y último sobre él lo tiene Dios, siendo consciente de que todo ser humano, aunque conozca parcialmente ‘algo’ de sí, desconoce mucho de lo que reside en su ser. Notemos que con esta nueva comprensión antropológica se reconoce que el ser humano no es un ser completamente transparente para sí mismo; esta falta de transparencia, que además se presenta como la raíz de todos los obstáculos y errores, debe ser comprendida como una condición inextirpable, que refiere a la vulnerabilidad humana y que debe ser asumida con humildad. Ahora bien, en medio de esta narrativa confesional del desconocimiento e incompreensión del ser humano aparece una certeza capital en el itinerario de autoconocimiento que ha emprendido Agustín: “con todo, sé que tú no puedes ser de ningún modo violado, en tanto que no sé a qué tentaciones puedo yo resistir y a cuáles no puedo” (*Conf.*, 10.5.7). Observemos que, en presencia de Dios, se explicita cómo este desconocimiento humano es doble, puesto que se desconocen tanto las tentaciones a las que puede resistir como a las que no; asimismo, percibimos cómo Agustín conoce su desconocimiento y reconoce que no es un ser omnisciente, ni omnipotente. Entonces, si Dios sí conoce al hombre, toda indagación sobre lo humano debe dirigirse a la interioridad en donde habita Dios: “entonces me dirigí a mí mismo y me dije: ‘¿tú quién eres?’, y respondí: ‘un hombre’. He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior” (*Conf.*, 10.6.9). El trayecto hacia el interior permite que Agustín se comprenda como un ser humano con alma y cuerpo, con vida interior y exterior, pues “yo interior conozco estas cosas; yo, yo el espíritu, por medio del sentido de mi cuerpo” (*Conf.*, 10.6.9). En esta revelación de la esencia del ser humano notamos que el ‘yo interior’ (*ego interior*) es el espíritu y que este se relaciona con el cuerpo. En este contexto, la pregunta por la esencia del ser humano deviene una contra-pregunta dirigida a Dios: “¿qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?” (*Conf.*, 10.17.26). Agustín, entonces, ya no se cuestiona a sí mismo por su ser, sino que le pregunta directamente a su Creador y, frente a Él, no encuentra otra respuesta a este interrogante que afirmar que él es “vida varia y multiforme y sobremanera inmensa” (*Conf.*, 10.17.26). En una situación tal, con una respuesta tal, y con la fortaleza recibida de Cristo, Agustín recurre a la esperanza que le ha sido dada en la gracia del bautismo y suplica con las siguientes palabras: “Señor Dios mío, escucha, mira y ve, y compadécete y sáname; Tú,

en cuyos ojos estoy hecho un enigma” (*Conf.*, 10.33.50). Efectivamente, el hombre Agustín sigue considerando su propio ser como enigmático, porque recuerda su condición concupiscente, esa condición por la que la vida humana sobre la tierra es una tentación sin interrupción (*Conf.*, 10.28.39). En este orden de ideas, tiene sentido que se vuelvan a mencionar los tres diferentes géneros de concupiscencia, pues, a pesar de la fe cristiana y del haber sido encontrado por Dios, estas cabezas de iniquidad siguen al acecho; sobre esta alusión a las concupiscencias, Flórez afirma que “aunque el contenido de estas concupiscencias es muy diferente al que aparecía en los primeros libros, la responsabilidad del hombre también es aquí mayor. En todo caso, el énfasis se sitúa en la presencia insidiosa y sutil de la concupiscencia en la vida del hombre, sin importar cuántos esfuerzos haga por llevar una vida en el Señor. Esto mismo representa, de suyo, una odiosa piedra de tropiezo” (2008, pp. 96-97). La *concupiscentia carnis* se entiende como el gozo y delectación de los sentidos y se presenta de múltiples maneras, por lo que, a partir de un análisis de sus diferentes sentidos⁸⁸, Agustín comienza a describir el modo en que se encuentra expuesto a ella. En primer lugar, se considera el sentido del tacto, cuyas sensaciones quedan guardadas en la memoria y reaparecen de manera inoportuna a través de imágenes y recuerdos, especialmente durante el sueño. En segundo lugar, se expone el gusto y se asegura que, si bien en la comida no hay nada de malo y es una necesidad humana, en su satisfacción se filtra una falsa delectación; sobre esto, Agustín afirma: “Tú me enseñaste esto: que me acerque a los alimentos que he de tomar como si fueran medicamentos. Mas, he aquí que cuando paso de la molestia de la necesidad al descanso de la saciedad, en el mismo paso me tiende insidias el lazo de la concupiscencia” (*Conf.*, 10.31.44). En tercer lugar, se afirma que el sentido del olfato, aunque parece no representar mayor riesgo de caída, puede ocultar una tentación futura, por lo que nadie puede andar seguro y despreocupado de contenerse también respecto de este sentido; Agustín afirma que nunca se ha sentido particularmente atraído por estos placeres del amor por los perfumes. Esta situación es distinta a la referente al *oído*, puesto que este sentido es en el que se pasa más desapercibidamente del provecho al deleite, incluso en lo relacionado con los cánticos de la Iglesia. Finalmente, queda uno de los sentidos por exponer: la *vista*. En el contexto de este sentido, Agustín considera la segunda cabeza de

⁸⁸ Los sentidos se presentan según su poder de cercanía.

la iniquidad, la *concupiscentia oculorum*, que consiste en el deseo inmoderado de conocimiento y que resulta más peligrosa que la primera (*Conf.*, 10.35.54). Esta concupiscencia debe comprenderse de la misma manera que la anterior, puesto que aquí el problema no es la belleza o el conocimiento, sino el perderse en las bellezas perecederas y en los conocimientos vanos; así, pues, Agustín comienza la exposición de esta segunda concupiscencia afirmando que “los ojos aman las formas bellas y variadas, los claros y amenos colores”, pero añade que “no posean estas cosas mi alma: poséala Dios, que hizo estas cosas, muy buenas ciertamente; porque mi bien es Él, no estas” (*Conf.*, 10.34.51). Notemos que el énfasis central en la exposición de la *concupiscentia oculorum* está en que este afán curioso por conocer desvía al hombre de la Luz divina y lo conduce hacia las atractivas y peligrosas luces del siglo, en donde, enceguecido, se le da lugar y alabanza a las creaturas y no al Creador; esta concupiscencia, entonces, desordena la visión del orden de la creación y extravía al hombre del camino hacia la sabiduría, puesto que la visión ocupa el primer puesto entre los sentidos en orden a conocer. Ahora bien, además de estos deseos insanos de la carne y de los ojos, la tercera de las concupiscencias hace que el hombre se incline hacia aquellos “traicioneros callejones del poder y la gloria” (Flórez, 2008, p. 9). Esta *ambitio saeculi* no se refiere a nada distinto que a la soberbia que surge como consecuencia de la aparente autosuficiencia del hombre y del inmoderado deseo de gobernar y adquirir poderío. Ahora bien, con la exposición detallada de las tres concupiscencias, el obispo Agustín reconoce que él mismo se encuentra *fluctuando* entre el riesgo del deleite (*frui*) y la experiencia del provecho (*uti*) (*Conf.*, 10.33.50); sin duda, ha pasado revista por estos diferentes géneros de concupiscencia porque, a pesar de su fe, sigue preso de aquellas tres cabezas de la iniquidad⁸⁹. El reconocimiento de la vulnerabilidad humana frente a aquella presencia insidiosa y sutil de las concupiscencias viene acompañada por una conclusión esperanzadora, que desde el comienzo de las *Confessiones* aparece con insistencia: el ser humano puede salir bien librado de los males que lo acechan, pero necesita de un mediador, un guía que lo conduzca por el camino de la vida y que lo ayude a purificar su ser de cualquier mancha que el pecado haya dejado; este mediador es Cristo, el más bello de los hombres. Esta confesión estética y cristológica no es accidental, sino que explicita el lugar articulador de la belleza cristológica, que

⁸⁹ Cfr. Flórez, 2008, p.16.

opera como compendio y reconstrucción del camino de búsqueda y encuentro de Dios. Como afirma Unger, “en el himno a la belleza, que opera como eje del libro, encontramos una profunda reconstrucción biográfica del camino recorrido por Agustín en su ardua e incesante búsqueda de la belleza, expuesta en tres momentos: la *errancia*, la *búsqueda* y el *encuentro*” (2013, pp. 75-76).

¡Tarde te amé, belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te andaba buscando; y deforme como era, me lanzaba sobre las bellezas de tus criaturas. Tú estabas conmigo, pero yo no estaba contigo. Me retenían alejado de ti aquellas realidades que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y ahuyentaste mi ceguera; exhalaste tu fragancia y respiré, y ya suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz (*Conf.*, 10.27.38).

El himno doxológico a la belleza es el lugar central del libro décimo de las *Confessiones* y, en su estructura, remite la terna *modus/species/ordo* que por el pecado se había oscurecido y que por la gracia de la conversión y del bautismo se recuperó. Este himno es comparable con los Salmos y con el Cantar de los Cantares⁹⁰, y en él Agustín reconstruye su camino, inicialmente de errancia, luego de búsqueda y, finalmente, de encuentro con Dios⁹¹; pero, en esta ocasión, a través de una clave específica de comprensión de su historia: *la belleza*. En últimas, su camino ha sido toda una *metamorfosis estética*, pues ha pasado de la fealdad a la belleza, de la enfermedad a la salud, de la mancha del pecado a la blancura de la gracia, de las tinieblas del errar a la claridad que todo lo ilumina.

Como hemos observado, los primeros movimientos de la búsqueda de Agustín estuvieron marcados por la equivocación, por la pérdida del sendero; él era “un navegante entregado a la inestabilidad del proceloso mar” (Unger, 2013, p. 76). En el himno, Agustín afirma su condición inicial de indigencia y extravío con las siguientes palabras: “yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían” (*Conf.*, 10.27.38). A medida que se adentra en los circuitos del error, Agustín recibe numerosas advertencias sobre los

⁹⁰ Cfr. Asiedu, 2001, pp. 299-317.

⁹¹ Cfr. Flórez, 2008, p. 96.

peligros presentes en ese errar y, sin embargo, cae una y otra vez en las redes de la concupiscencia⁹². En este contexto, la gracia de Dios empezó a derramarse en la vida de Agustín y pudo comprender que su desvío hacia el pecado y el placer de las concupiscencias no lo conducía al lugar para el que había sido creado. Aunque lejos de Dios, Agustín comienza a buscar la sabiduría, frecuenta lugares que parecen correctos, pero allí solo encuentra palabras vacías y discursos que no alimentan su ser. Empero, desde la lejanía de la casa del Padre, desde aquella *región de la desemejanza*, Agustín oye aquella dulce melodía que en el huerto de Milán se manifestó a través de una voz infantil; allí, escuchó aquellas palabras que llegaron hasta su inquieto corazón por iniciativa de Dios: esta era la voz del Guía, por eso Agustín canta “llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera” (*Conf.*, 10.27.38). Pero, la gracia de Dios se ha derramado ilimitadamente, rompiendo las expectativas del ser humano, y no sólo lo ha llamado y ha curado su sordera, sino que, como Agustín añade, “brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera” (*Conf.*, 10.27.38) y “exhalaste tu perfume y respiré” (*Conf.*, 10.27.38). Así, el oído, la vista y el olfato del hombre interior emprenden el camino de regreso, con ansias de llegar a la al Padre, con anhelos de la verdadera palabra, de la verdadera luz y del perfume divino. Esta motivación interior se condensa en el himno en la siguiente expresión: “y suspiro por ti” (*Conf.*, 10.27.38). Luego de ser purificado por las aguas del bautismo y de recibir el sacramento eucarístico, Agustín calma aquella hambre y sed que tanto agobiaban su ser. En el himno, este acontecimiento se resume hermosamente así: “gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz” (*Conf.*, 10.27.38). Desde la tierra firme de la fe cristiana, Agustín manifiesta que ha encontrado en Dios aquello que por tanto tiempo buscó:

No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz, amiga de los ojos. No la suave armonía de melodías y cantinelas, ni la fragancia de flores, ni la de perfumes y aromas. No el maná ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. No, nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando le amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, un perfume, un alimento y un abrazo (*Conf.*, 10.6.8).

⁹² Siguiendo a Unger, “vemos cómo en lucha contra la concupiscencia, peligro latente en el recorrido del caminante, la caridad se presenta como la única salida, como la guía en la *peregrinatio* hacia Dios. En conclusión, la caridad es el principio ordenador que le permite al hombre usar *-uti-* la belleza de la creación y gozar *-frui-* de Dios, única Belleza verdadera, imperecedera y eterna por la cual todas las cosas son bellas (Unger, 2013, p. 76).

Y confiesa que lo ha encontrado tarde, que mucha vida fue desaprovechada y mal vivida, que mucho tiempo estuvo lejos de la verdadera vida: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!” (*Conf.*, 10.27.38). Tardé amó aquella claridad que no se oscurece, aquella voz que no se silencia, aquel perfume que no puede ser disipado por el viento ni puede perder su aroma, aquel alimento inagotable que verdaderamente sacia y trae provecho, y aquel abrazo que no termina. Tarde buscó, tarde deseó, tarde preguntó, tarde encontró, tarde amó. Porque, en conclusión, la caridad se presenta como la única salida, como el único camino de retorno a la casa del Padre, como la única guía en la *peregrinatio* en la que Agustín continúa hasta que retorne a su región originaria. Precisamente, los tres últimos libros de las *Confesiones* constituyen una exposición de esta región, en que se sitúa la plenitud humana según la Sagrada Escritura.

Desde la primera línea del libro undécimo identificamos el asunto que ocupará al obispo Agustín, esto es, el tiempo en relación con la eternidad: “¿por ventura, Señor, siendo tuya la eternidad, ignoras las cosas que te digo, o ves en el tiempo lo que se ejecuta en el tiempo?” (*Conf.*, 11.1.1). Este vínculo se presenta desde la relación del hombre con su Creador, pues “a través de la cuestión del tiempo, se contempla necesariamente la naturaleza del hombre y su relación con Dios” (Avramenko, 2007, p. 782). Si bien la narrativa de este tratado estará articulada bajo una suerte de doxología hacia la Primera Persona de la Trinidad, el Hijo también tendrá un protagonismo fundamental, pues en la Encarnación se ha revelado tanto la eternidad como la temporalidad. La confesión salmódica⁹³ con la que Agustín había comenzado las *Confesiones* vuelve a manifestarse en este libro: “pues ¿por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: Grande es el Señor y laudable sobremanera. Ya lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto” (*Conf.*, 1.1.1; 11.1.1). Este canto de reconocimiento y alabanza de Dios, como Dueño y Señor de todo lo que existe, es también un ofrecimiento de Agustín, pues entrega al Padre todo su ser, sus deseos e intenciones, sus palabras, su inteligencia y sus acciones, y busca con esto que la mediación del Hijo le ayude a alcanzar aquellos tesoros de sabiduría y ciencia que sólo se reciben por la gracia

⁹³ Esta invocación doxológica aparece en los Salmos 144,3 y 95,4.

(*Conf.*, 11.2.4). Tanto al principio del libro primero como en la apertura de este libro undécimo, Agustín pide el auxilio del Creador del cielo y la tierra, pues ambos libros se sitúan en el contexto creacional o genesiaco; sin embargo, mientras la alabanza del libro primero se orientaba a exaltar la grandeza divina como apertura de su confesión, la alabanza del libro undécimo es una petición del auxilio divino para poder entender y escribir de forma adecuada sobre el Génesis⁹⁴. La comprensión del comienzo del primer libro de la Sagrada Escritura exige que el obispo de Hipona considere la dimensión temporal del hombre a la luz de la eternidad divina, pues si ha pedido el auxilio de la gracia es porque buscará elevar la comprensión de lo temporal al ámbito de la eternidad del Creador; no obstante, este deseo investigativo no brota de la voluntad humana, sino de Dios, que es el que ha sembrado este anhelo en el ser humano: “[h]e aquí que te he referido muchas cosas: las que he podido y he querido, por haberlo querido tú primero” (*Conf.*, 11.1.1). Se trata, entonces, de una elevación que busca considerar “las maravillas de tu ley desde el principio, en el que hiciste el cielo y la tierra, hasta el reino de la tu santa ciudad, contigo perdurable” (*Conf.*, 11.2.3): el obispo cristiano considera, primero, todo lo que ha sido creado y es mutable (*mutantur enim atque variantur*), para luego ascender hasta la consideración de Dios, inmutable y eterno, que ha creado todo cuanto existe por su Palabra (*Conf.*, 11.5.7). Es pertinente que subrayemos el modo en que Dios crea: Él no se limita a llevar a la criatura a la existencia *ex nihilo*, sino que lo hace en la Palabra, *in principio*. Implícitamente, se empieza a hacer referencia al tiempo, puesto que algo muda o cambia solo en virtud de su naturaleza temporal y de la eternidad de Dios. Como afirma A. Pic, Agustín está desarrollando una fenomenología de la temporalidad con el propósito de reconocer y confesar “el contraste entre la intrínseca transitividad de la criatura y la permanencia del Creador increado” (2009, p. 252). El Creador crea a través de la Palabra⁹⁵: “Tú dijiste, y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste” (*Conf.*, 11.5.7); esta Palabra de Dios es eterna y se dice sempiternamente, no es transitoria (*transitoria vox*), ni cambia su decir, sino que en ella se dicen todas las cosas a la vez y

⁹⁴ Además, de este modo, la última parte de las *Confessiones* se enlaza con su comienzo, en la alusión a la aspiración a la paz del sábado, del descanso eterno en la contemplación de Dios.

⁹⁵ Vale la pena aclarar que esta Palabra creadora no es, a su vez, una palabra creada. Es una Palabra increada, idéntica al mismo Dios, coeterna con Él. Es la Segunda Persona de la Trinidad, el Hijo.

eternamente⁹⁶. El Padre, al crear el cielo y la tierra, crea el tiempo, pues no hay tiempo *antes* de la creación, sino eternidad. Agustín menciona varias cuestiones que resultan como consecuencia de la incomprensión que tienen algunos hombres del tiempo como creatura, ya que pretenden igualar ‘tiempo’ y ‘eternidad’ o comprender lo eterno a partir de nociones ligadas al tiempo: “[m]as si antes del cielo y de la tierra no existía ningún tiempo, ¿por qué se pregunta qué era lo que entonces hacías? Porque realmente no había tiempo donde no había *entonces* (...) Tú hiciste todos los tiempos, y tú eres antes de todos ellos; ni hubo un tiempo en que no había tiempo” (*Conf.*, 11.13.15-16).

En efecto, la consideración de la creación y de su Creador conduce a Agustín al planteamiento de explícito del asunto a tratar: ¿qué *es*, pues, el tiempo? (*Conf.*, 11.14.17). Notemos que el énfasis de la pregunta está puesto en el verbo *ser*, pues se trata de una interrogación por *el ser del tiempo*. El tiempo es una creatura y como tal debe ser comprendido; empero, cuando el ser humano se formula la pregunta por el tiempo descubre cuán poco puede decir sobre esta realidad cambiante; sólo tiene la certeza de que, si nada pasara no habría *pasado*, si nada se acercara no habría *futuro* y si no existiera nada no habría *presente*. Sin duda, la pregunta por el ser del tiempo es paradójica, pues parece que se sabe qué es, pero hay un desconocimiento tal que se hace muy difícil definir lo que es esta creatura:

¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida aparece en las conversaciones como el tiempo? Y cuando se habla de él, sin duda, se sabe de qué se habla, como también se entiende lo que se dice de esta creatura cuando alguien habla de ella. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé (*Conf.*, 11.14.17).

Esta creatura se percibe como algo evidente e incuestionable y, a la vez, como algo complejo y profundo. El obispo Agustín se esfuerza por comprender y exponer qué es lo que presupone habitualmente el ser humano cuando habla sobre el tiempo en la conversación ordinaria; está tratando de comprender qué es lo que propiamente se puede llamar tiempo y cuál es su condición ontológica. Observemos que esta dificultad de

⁹⁶ Ahora bien, el Hijo, desde su eternidad, que es la misma del Padre, es el único que puede elevar al hombre de la naturaleza temporal a una comprensión mayor del tiempo, es decir, a la divina eternidad del Padre. Él es Palabra y Principio (*Conf.*, 11.9.11).

definición del tiempo se debe a que tiene una condición inestable, es creatura, y por tal razón se debe pensar esta cuestión de cara al Señor del tiempo, Dios. Luego de plantear la pregunta por el tiempo, se expone la paradoja que surge de considerar los ‘tres tiempos’, a saber, el tiempo pasado, el tiempo presente y el tiempo futuro:

Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasara no habría tiempo pasado; y si nada sucediera, no habría tiempo futuro; y si nada existiera, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasara a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe este, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser? (*Conf.*, 10.14.17)

Parece, entonces, que el ser del tiempo, visto desde su fluir mismo, es paradójicamente su no-ser y que hablar del tiempo presupondría hablar de realidades que cambian. Sin embargo, Agustín no concluye, aún, y da lugar a una indagación centrada en la medida del tiempo:

Decimos “tiempo largo” y “tiempo breve”, lo cual no podemos decirlo más que del tiempo pasado y futuro. Llamamos tiempo pasado largo, v.gr., a cien años antes de ahora, y de igual modo tiempo futuro largo a cien años después; tiempo pretérito breve, si decimos, por ejemplo, hace diez días, y tiempo futuro breve, si dentro de diez días. Pero ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? Porque el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es. No digamos, pues, que “es largo”, sino, hablando del pretérito, digamos que “fue largo”, y del futuro, que “será largo” (*Conf.*, 11.15.18).

Agustín se ha dirigido a este asunto de la medida del tiempo con el propósito de mostrar la diferencia que existe entre el ser del tiempo y su medida. La pregunta que el ser humano debe hacerse es qué es lo que se mide cuando se mide el tiempo. Aunque, como habíamos dicho renglones atrás, el ser del tiempo parece tender al *no-ser*, el tiempo presente es. Podemos afirmar que el presente tiene una *prioridad ontológica* frente al pasado y al futuro: “[s]i, pues, hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñísimas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno” (*Conf.*, 11.15.20). En este orden de ideas,

el presente se revela con mayor claridad que el pasado y el futuro y, por lo tanto, parece ser problemática e incierta la existencia del pasado y del futuro. No obstante, la existencia del pasado y del futuro se puede afirmar en virtud de la distinción entre tiempo y medida del tiempo, puesto que esta última tiene su fundamento en el alma misma que es la que mide lo que ella hace presente en su interior. Para Agustín, la medición del tiempo se realiza por las facultades del alma humana (memoria, entendimiento, voluntad); ellas hacen posible la recordación del pasado, la conciencia del presente a través de la percepción y la anticipación del futuro. Así las cosas, Agustín concluye que el pasado y el futuro existen, pero en relación con el presente:

Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas, presente de cosas presentes y presente de cosas futuras (*Conf.*, 11.20.26).

Una vez se ha creído comprender el asunto de la existencia de los tres tiempos, Agustín pregunta sobre un tema que va de la mano con la medida, a saber, el espacio:

¿Qué es lo que medimos sino el tiempo en algún espacio? Porque no decimos: sencillo, o doble, o triple, o igual y otras cosas semejantes relativas al tiempo, sino refiriéndonos a espacios de tiempo. ¿En qué espacio de tiempo, pues, medimos el tiempo que pasa? ¿Acaso en el futuro, de donde viene? Pero lo que aún no es no lo podemos medir. ¿Tal vez en el presente, por donde pasa? Pero tampoco podemos medir el espacio que es nulo. ¿Será, por ventura, en el pasado, adonde camina? Pero lo que ya no es no podemos medirlo (*Conf.*, 11.21.27).

Con esta nueva consideración parece que la pregunta por el ser del tiempo vuelve a perderse de vista o, mejor, vuelve a percibirse como inasible y escurridiza. El tiempo presente, del que parecía haber alguna certeza, se presenta, ahora, como “un *punctum* inasible, difícil de alcanzar” (Fredriksen, 2012, p. 95). Agustín es consciente del embrollo en el que se ha metido y, con humildad, vuelve a invocar el auxilio divino: sin la gracia no puede seguir en la búsqueda que ha emprendido, necesita luz; vuelve a recurrir, suplicante, al Verbo encarnado, para que le sea revelado cuanto sea posible de esta realidad enigmática:

Enardecido se ha mi alma en deseos de conocer este enredadísimo enigma (*implicatissimum enigma*). No quieras ocultar, Señor Dios mío, Padre bueno, te lo suplico por Cristo, no quieras ocultar a mi deseo estas cosas tan usuales como escondidas, antes bien penetre en ellas y aparezcan claras, esclarecidas, Señor, por tu misericordia (*Conf.*, 11.22.28).

Con entusiasmo renovado, Agustín intenta dar precisión verbal a la naturaleza del tiempo antes de decir cómo medirlo. Para resolver el problema, parece que se puede identificar el tiempo con el movimiento, pero esta cuestión del movimiento desvía nuevamente el camino de la investigación agustiniana. La discusión prosigue con la relación del tiempo y lo que acontece en el transcurso de un *día*. La reflexión sobre este asunto implica considerar las siguientes posibilidades: primero, que el movimiento del sol de oriente a oriente constituye un día; segundo, que el período en que este movimiento se produce es un día; y, tercero, que un día es el movimiento y el período en conjunto⁹⁷. Empero, observamos que Agustín se percata de que este asunto del día resulta una nueva desviación del asunto principal del libro y nuevamente reflexiona sobre la dificultad que lo ha conducido a tales paradojas, pues “no trato ahora de investigar qué es lo que llamamos día, sino qué es el tiempo” (*Conf.*, 11.23.30). Hacia el final de este mismo párrafo 30, Agustín afirma que el tiempo es como una distensión (*distentio*): “[v]eo, pues, que el tiempo es una cierta distensión. Pero ¿lo veo o es que me figuro verlo? Tú me lo mostrarás, ¡oh Luz de la verdad!” (*Conf.*, 11.23.30). Esta *distentio* señala algo que estira y separa, amplía y extiende, a menudo, en direcciones diferentes; con esta palabra se manifiesta de forma ideal lo que Agustín quiere comunicar cuando afirma que el presente puede ser medido solo si se extiende en un espacio determinado. Ahora bien, esta *distentio* también encuentra su dimensión positiva no sólo por la posibilidad que tiene el alma de extenderse a la vez en dimensiones distintas y de medir el tiempo valiéndose del espacio, sino porque el alma tiene en sí misma la bondad original de la creación y la recreación de la conversión⁹⁸, y ha sido llamada a hacerse cada vez más semejante a Dios. Entonces, la *distentio animi*, como afirma Ricoeur, debe comprenderse de cara a la

⁹⁷ Cfr. Vaught, 2005, p. 131.

⁹⁸ Cfr. Vaught, 2005, p. 132.

intentio: “la noción de *distentio animi* sólo necesita para su comprensión del contraste con la *intentio* inmanente a la acción del espíritu” (Ricoeur, 2004, p. 66).

En últimas, al misterio de Dios y al misterio del hombre que ya se habían expuesto en los diez libros anteriores de las *Confessiones*, se suma, ahora, el problema del tiempo. Esto tiene bastante sentido, pues el itinerario de Agustín que se expuso no es otra cosa que el camino que emprende el alma hacia Dios; y ese camino, que empieza con la creación, es el trayecto que el ser humano recorre en su existencia temporal, en su *aquí*, que a veces se convierte en un terreno difícil de comprender, de descifrar y de habitar.

Ahora bien, luego de contrastar la eternidad con el tiempo creado y con ello poner énfasis en el Padre y en su actividad creadora, en el libro duodécimo, la sabiduría y la belleza creadas hacen referencia a la tarea de formación propia de la Segunda Persona de la Trinidad, puesto que se profundiza en la creación del cielo y la tierra a través de la Palabra consustancial al Padre, es decir, del Hijo; finalmente, en el libro decimotercero, se presenta al Espíritu Santo, que trabaja derramando todo su amor en la Iglesia y en la creación⁹⁹. Con esto, la obra genesiaca se identifica como creación de la *koinonía perijorética* de Dios, Uno y Trino.

Una de las características estructurales más importantes de las transiciones entre los tres últimos libros de las *Confessiones* es la forma en que se superponen como etapas de la empresa hermenéutica de Agustín, pues en el libro undécimo consideró Génesis 1,1 y en los libros duodécimo y decimotercero se consideran los pasajes de Génesis 1,1-2 y 1,2-2,3, respectivamente. Los principios exegéticos que adopta Agustín desde el primer libro de esta trilogía genesiaca le permiten cumplir varios propósitos en estos dos últimos libros: primero, analizar la creación *ex nihilo*; segundo, indicar cómo la creación es el contexto más amplio dentro del cual se pueden entender la memoria y el tiempo (*Conf.*, 12.1.1-12.15.21); tercero, abrazar una hermenéutica de la creación (*Conf.*, 12.18.27-

⁹⁹ La unidad de los tres últimos libros de las *Confessiones* se sintetiza por Cornelius Mayer así: “[q]uienes conozcan las *Confessiones* no habrán dejado de advertir la estructura trinitaria de los tres libros finales. El libro undécimo trata de la naturaleza del tiempo con referencia a la eternidad sin origen fundada en la primera persona de la Trinidad. El libro duodécimo trata entonces de la creación del cielo y de la tierra por el Verbo consustancial de Dios. Por último, el libro decimotercero trata del Espíritu Santo actuando en la Iglesia y llevándola a término con la creación” (2011, p. 554). Original: “*Kennern der Confessiones ist der trinitarische Aufbau der drei abschließenden Bücher nicht entgangen. Das elfte Buch erörtert das Wesen der Zeit unter Bezugnahme auf die ursprungslose, in der ersten Person der Trinität gründende Ewigkeit. Das zwölfte Buch behandelt sodann die Erschaffung des Himmels und der Erde durch Gottes wesensgleiches Wort. Das dreizehn-te Buch schließlich blickt auf den in der Kirche wirkenden und diese mit der Schöpfung zur Vollendung führenden Heiligen Geist*”.

12.32.43); y, por último, presentar una interpretación alegórica de la creación, desde el día primero hasta el día sexto (*Conf.*, 13.12.13-13.30.45), de la estructura de la Iglesia y del descanso sabático (*Conf.*, 13.35.50-13.38.53).

Antes de dar paso a la presentación de los dos últimos libros de las *Confessiones*, es oportuno manifestar que esta viene a ser la tercera vez que Agustín intenta comentar el libro del Génesis, puesto que antes de esta obra confesional ya había escrito el *De Genesi ad litteram liber imperfectus* y el *De Genesi adversus Manichaeos*¹⁰⁰. Además, luego de las *Confessiones*, escribirá el *De Genesi ad litteram* y retomará la presentación del Génesis en los libros undécimo y duodécimo del *De civitate Dei*.

Ahora bien, la introducción del libro duodécimo nos expone la manera en que Agustín, provocado y seducido por la insondable riqueza de la Sagrada Escritura, reconoce que muchas veces ha sentido los límites de la inteligencia humana. Sin embargo, la promesa que San Pablo recuerda a los romanos (Rm 8, 31) y las palabras de Jesús en el sermón del monte (Mt 7, 7) le muestran la vía por la que debe encaminarse: pedid (*petite*), buscad (*quaerite*) y llamad (*pulsate*). Es notable que, mientras Agustín se muestra interesado por investigar y conocer el misterio de la actividad creadora de Dios, una suerte de confianza aparece como iluminadora de su pesquisa y hace que él sienta que puede llevar a feliz término la empresa que se ha propuesto. La fe del Hiponense se muestra encauzada hacia la comprensión de la creación conforme se expone en la Sagrada Escritura y, aunque esta empresa se presenta como espinosa y necesitada de un detenimiento prolijo, providencialmente, en la misma Escritura encuentra el itinerario que debe emprender para acceder a la sabiduría infinita de Dios (*Conf.*, 12.1.1): “pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque todo aquel que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá” (Mt 7, 7-8).

A partir del primer versículo del Génesis, Agustín indaga sobre las nociones de *caelum caeli* y *materia informis* (*Conf.*, 12.2.2-12.8.8). Sobre el *caelum caeli* dice que es un no sé qué cielo (*nescio quale caelum*) que es para el Señor y no para los hijos de los

¹⁰⁰ El *De Genesi ad litteram liber imperfectus* es el primer intento de Agustín por ofrecer un comentario literal del Génesis. El P. Roland J. Teske (2001, pp. 590-592) afirma que la poca experiencia en materia de exégesis bíblica de Agustín, en aquella época, no le permitió completar la obra y la abandonó. Por su parte, el *De Genesi adversus Manichaeos* fue escrito por Agustín para expiar el celo que había desplegado antaño para convertir personas al maniqueísmo y contrarrestar la versión maniquea de la creación y la denigración del relato bíblico con que seducían a los incautos creyentes.

hombres (12.2.2), y más adelante afirma que es una criatura intelectual hecha por Dios *in principio* que no comparte la coeternidad de la Trinidad, pero participa en cierto sentido de ella (*Conf.*, 12.9.9). De la *materia informis* indica que se trata de cierta informidad sin ninguna apariencia, es decir, de cierta materia oscura y abisal a la cual Dios no había dado forma; se trata de la tierra invisible e incompuesta:

Y así, cuando nuestro pensamiento busca en ella qué es lo que alcanza el sentido, dice para sí: “no es una forma inteligible, como la vida, como la justicia, porque es la materia de los cuerpos; ni tampoco una sensible, porque no hay qué ver ni qué sentir en cosa *invisible y compuesta*”; y, mientras el pensamiento humano se dice estas cosas, esfuércese o por conocerla ignorando o por ignorarla conociendo (*Conf.*, 12.5.5).

Se hace oportuno manifestar que Agustín entiende por cielo y tierra los dos grandes niveles de sustancias: uno corpóreo, materia informe de los cuerpos y otro espiritual, materia informe para la *formatio* de los espíritus¹⁰¹. La dificultad de pensar en la *materia informis* hace que la mirada del obispo de Hipona se centre, ahora, en el asunto de la mutabilidad “por la que dejan de ser lo que son y comienzan a ser lo que no eran” (*Conf.*, 12.6.6) y deduce que el *transitus* de esta mutabilidad debe verificarse por medio de algo informe. En la mutabilidad de las cosas mudables estaría, entonces, la posibilidad de comprender el mudar de todas las criaturas y de acercarse un poco más al conocimiento de aquella *materia informis*. Ahora bien, si Dios no es unas veces uno y otras veces otro, sino que es Uno mismo y Él en su sabiduría creó por la Palabra y de la nada (*ex nihilo*), en efecto, existía Dios y la nada. Y es precisamente de la nada “de donde hiciste el cielo y la tierra, dos criaturas: la una, cercana a ti; la otra, cercana a la nada; la una, que no tiene más superior que tú; la otra, que no tiene nada inferior a ella” (*Conf.*, 12.7.7). Sin embargo, el *caelum caeli*, que fue creado antes que todo día, Dios lo reservó para sí mismo (*Conf.*, 12.8.8). Agustín añade que es en la mutabilidad en donde pueden sentirse y numerarse los tiempos, porque se forman con los cambios de las cosas, en cuanto estas cambian y sus formas de mudan, de las cuales es materia la susodicha tierra invisible. El todo, informe, era casi-nada (*prope nihil*) antes de ser formado; empero, ya tenía ser, puesto que podía recibir formas. Con estas elucidaciones, el obispo africano pasa a considerar la creación antes de que comenzara el tiempo (*Conf.*, 12.9.9-12.11.14), pues

¹⁰¹ Cfr. *De Genesi ad litteram*, 1.1.2.

ni el cielo ni la tierra son creaturas mensurables por el cálculo temporal; pero, debido a la insuficiencia humana para comprender los misterios que se esconden en la Escritura, Agustín confiesa los pecados de su pasado, hace profesión de su fe en Cristo y suplica la luz de la Verdad, el agua de la Fuente y la voz de la Palabra:

¡Oh Verdad, lumbre de mi corazón, no me hablen mis tinieblas! Me incliné a estas y me quedé a oscuras; pero desde ellas, sí, desde ellas, te amé con pasión. Erré y me acordé de ti. Oí tu voz detrás de mí que volviese; pero, apenas la oí por el tumulto de los sin-paz. Más he aquí que ahora, abrasado y anhelante, vuelvo a tu fuente. Nadie me lo prohíba: que beba de ella y viva de ella. No sea yo mi vida; mal viví de mí; muerte fue para mí. En ti comienzo a vivir: háblame tú, sermonéame tú. He dado fe a tus libros, pero sus palabras son arcanos profundos.

Esta plegaria del obispo de Hipona no tarda en ser escuchada, puesto que la potente voz del Hijo le habla a su oído interior y le revela las siguientes verdades: la primera verdad trata sobre la eternidad y la inmortalidad de Dios, la segunda sobre la creación y la voluntad, y la tercera sobre la negación de la coeternidad del cielo del cielo y el reconocimiento de este como una creatura. Mientras se comunican estas tres verdades irrumpe una nueva súplica dirigida a Dios para que la intensidad de aquellas refulgentes verdades vaya en aumento y Agustín logre permanecer en esta manifestación bajo sus alas (*Conf.*, 12.11.11-12.11.13)¹⁰².

A manera de resumen de esta exégesis substantiva se afirma que el *caelum caeli* y la *materia informis* son dos cosas creadas por Dios que carecen de tiempo, pero no son coeternas a él (*Conf.*, 12.12.15). Asimismo, se enfatiza que no hay ninguna alusión a los ‘días’ en los versículos de Génesis 1, 1-2:

Por causa de estas dos cosas entiendo ahora que dice tu Escritura sin mención de días: “En el principio hizo Dios el cielo y la tierra”. Por eso al punto añadió a qué tierra se refería. Y así, cuando en el día segundo se conmemora que fue hecho el firmamento,

¹⁰² Ya desde el libro cuarto, de las *Confessiones*, Agustín había manifestado cómo la debilidad del ser humano deviene fortaleza cuando acude al abrigo de las alas de Dios: “¡Oh Dios y Señor nuestro! Esperemos *al abrigo de tus alas y protégenos* y llévanos. Tú llevaras, sí. Tú llevarás a los pequeñuelos, y *hasta que sean ancianos* tú los llevarás, porque nuestra firmeza, cuando eres tú, entonces es firmeza; mas, cuando es nuestra, entonces es debilidad” (*Conf.*, 4.16.31). También, en el libro décimo confiesa a Dios que todo lo que dice y hace, con palabras y con hechos, lo hace bajo sus alas y con un peligro enormemente grande, puesto que es conocida su flaqueza (*Conf.*, 10.4.6) y, más adelante, suplica a Dios que extienda sus alas para que toda la Iglesia se refugie bajo ellas (*Conf.*, 10.36.59).

llamado cielo, claramente insinúa de qué cielo habló antes, al no mentar los días (*Conf.*, 12.13.16).

La tercera parte de este libro duodécimo es la más extensa, pues Agustín presenta un ejercicio completo y riguroso sobre el modo en que se deben considerar las interpretaciones de la Escritura, texto sagrado que le causa un horror de respeto y un temor de amor (*Conf.*, 12.14.17). El Doctor de la gracia comienza con la exposición de las opiniones en conflicto, luego da paso a la consideración de cómo proceder frente a estas distintas opiniones hasta llegar a la evaluación de ellas y, finalmente, presenta una reconsideración sobre el Génesis 1,1. En la alusión al conflicto entre las opiniones de los intérpretes fieles y de los enemigos de la Sagrada Escritura, toma a Dios por árbitro y presenta la conformidad de oponentes con las verdades básicas relativas a la creación, como lo son la inmutabilidad de Dios, la creación *ex nihilo*, el *caelum caeli*, la *materia informis* y el tiempo. Ahora bien, frente a la pregunta sobre cómo proceder frente a las opiniones que entran en conflicto, de nuevo, hay una invocación del árbitro: “Tú, ¡oh Dios nuestro!, serás juez entre mis confesiones y sus contradicciones” (*Conf.*, 12.16.23). Luego, se da paso a la discusión sobre otras interpretaciones de los creyentes y presenta cuatro lecturas alternativas de Génesis 1, 1-2; sin embargo, lo que resulta más importante es que bajo el criterio hermenéutico propio del cristianismo, es decir, la caridad, Agustín extiende la invitación a realizar la exégesis de la Sagrada Escritura bajo una suerte de tolerancia amorosa frente a las interpretaciones de otros:

Oídas y consideradas todas estas cosas, no quiero discutir por cuestión de palabras, que no es útil para nada, sino para confusión de los oyentes. Mas para edificación, buena es la ley, si alguno usare bien, de ella, pues su fin es *la caridad*, que nace del corazón puro, de la buena conciencia y de la fe no fingida; y sé bien en qué dos preceptos suspendió nuestro Maestro, toda la ley y los profetas. Mas pudiéndose entender diversas cosas en estas palabras, las cuales son, sin embargo, verdaderas, ¿qué inconveniente puede haber para mí que te las confieso ardientemente, ¡oh Dios mío, luz de mis ojos en lo interior!; qué daño, digo, me puede venir de que entienda yo cosa distinta de lo que otro cree que intentó el sagrado escritor? (*Conf.*, 12.18.27).

Después de la consideración de la caridad como criterio hermenéutico, Agustín entra a evaluar cinco opiniones sobre Génesis 1,1, pues se conocen diversas interpretaciones de “*en el principio*” y de “*la tierra era invisible e incompuesta, y las tinieblas estaban sobre el abismo*” (*Conf.*, 12.20.29-12.22.31). Oídas, pues, aquellas interpretaciones, y

consideradas en conjunto, se afirma que pueden originarse dos géneros de cuestiones cuando, a través de *signos*, se cuenta algo por nuncios veraces: de un lado, aquellas en las que se discute acerca de la verdad de las cosas; y, de otro lado, aquellas en las que se discute acerca de la intención del que relata. Una cosa es lo que se averigua sobre la creación de las cosas, que sea verdad, y otra qué fue lo que Moisés quiso que se entendiera en tales palabras (*Conf.*, 12.23.32). De ahí que resulte más fácil lograr certeza teológica que determinar aquello que Moisés tenía en mente a la hora de escribir estos primeros versículos del Génesis. Así las cosas, el obispo Agustín, recurriendo a su fe, nuevamente eleva una plegaria al cielo:

Júnteme, Señor, en ti con aquellos y gócame en ti con ellos, que son apacentados por tu verdad en *la latitud de la caridad*, y juntos nos acerquemos a las palabras de tu libro y busquemos en ellas tu intención a través de la intención de tu siervo, por cuya pluma nos dispensaste estas cosas (*Conf.*, 12.23.32).

La consideración de los asuntos anteriormente mencionados concluye con un énfasis que señala cómo lo que realmente se debe amar en el momento de interpretar la Sagrada Escritura no es otra cosa que la Verdad, una verdad común que se debe buscar no por orgullo y soberbia, sino en virtud de la caridad fraterna, pues en la Escritura no se busca ni se puede pretender buscar nada distinto a la Palabra de Verdad y a dicha Verdad sólo logra acceder la persona humilde. El Hiponense añade, además, que esta Verdad de Dios no es la de *una* persona, no es privada, sino que es de todos y para todos. Y quien, por su afanosa soberbia, quiera poseerla privadamente, se verá privado de ella (*Conf.*, 12.25.34), es decir, no recibirá, no hallará y no se le abrirá (Mt 7, 7); al contrario, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, la mentira, porque el que habla mentira, habla de lo que es suyo (Jn 8, 44). Nuevamente, la lucidez del obispo africano nos sorprende, pues nos enseña una clave utilísima y necesaria para la comunicación entre exégetas: “no ciertamente tú en mí ni yo en ti, sino ambos en la misma incommutable Verdad, que está sobre nuestras mentes” (*Conf.*, 12.25.35). Conjuntamente, nos recuerda que el único mandamiento rector de todo pensamiento, palabra y obra es la caridad, que aparece en el Evangelio según San Mateo así: “amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas (...) y amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 37-39). Agustín termina estas consideraciones metodológicas sobre la exégesis del Génesis manifestando que la palabra de Dios, rica en fertilidad, es

suficientemente sencilla para los sencillos y humildes. Si bien se encuentran muchas intenciones y lecturas interpretativas del Génesis, uno solo es el Espíritu de la Verdad (*Conf.*, 12.30.41-12.32.43). Asimismo, y por enésima vez, enfatiza que la caridad es necesaria para la búsqueda común de la verdad, así como es necesaria la ayuda del Espíritu Santo en toda interpretación del Texto Sagrado.

Luego de haber seguido con atención la narrativa de este libro duodécimo de las *Confessiones*, podemos afirmar que el propósito con el que Agustín comienza este libro llega a feliz término, puesto que a medida que fue avanzando percibimos cómo la sabiduría de Dios se derramó progresivamente en el Doctor de la gracia. Sin duda alguna, esto ha sido así no por méritos del hombre Agustín, sino porque con humildad y docilidad ha seguido el consejo evangélico de Jesús, y pidió, buscó y llamó.

Finalmente, en el último libro de la presente obra confesional nos llama la atención que el obispo de Hipona logra repasar, o al menos mencionar, los temas centrales que ha venido desarrollando en este extenso diálogo confesional con Dios, quedando en evidencia la relación y la unidad existente entre los trece libros. Continuando con su exégesis del Génesis, el autor cristiano va dando cuenta de que la obra creadora de Dios, vista a gran escala, alimenta y sirve de argumento en la exposición de la unidad temática de sus *Confessiones*. Así, pues, en la narrativa de este libro decimotercero se señala la presencia protagónica del Espíritu Santo, Tercera Persona de la Trinidad, que trabaja derramando todo su amor en la Iglesia y en la creación¹⁰³, y también se alude a la eficacia de la gracia, la Palabra, los sacramentos y la vida de la comunidad eclesial frente a las tres cabezas de la iniquidad. Lo anterior va presentándose mientras Agustín vuelve a realizar una recordación de su errancia, búsqueda y encuentro, puesto que su historia personal, a la luz de la fe, se comprende ligada al acto creador de Dios. Además, aquí notamos de manera magna cómo la plenitud de Agustín como obispo y la obra protagónica del Espíritu Santo dan cierre a la estructura trinitaria de las *Confessiones*. Indudablemente, no puede haber otra manera de concluir la obra confesional que a través

¹⁰³ Como afirma Ursula Schulte-Klöcker, “finalmente, el tema definitorio del libro 13 es el significado del Espíritu divino en la creación, tanto en términos de la creación del mundo como, sobre todo, en relación con la nueva creación fundada en la obra redentora de Jesucristo” (2006, p. 10). Original: “*Das bestimmende Thema des 13. Buches schließlich ist die Bedeutung des göttlichen Geistes in der Schöpfung - sowohl im Hinblick auf die Erschaffung der Welt als auch und vor allem in bezug auf die im Erlösungswerk Jesu Christi gegründete neue Schöpfung*”.

del Espíritu, que une al Padre y al Hijo en *koinonía perijorética*. En este último libro, se ratifica el propósito confesional de la obra, pues no solo se ha buscado proclamar la grandeza del Señor y alabarle por su creación, sino que también se expone con claridad y lucidez gran parte de la doctrina cristiana. Lo anterior resulta fundamental porque no puede quedar duda de que Agustín se dirige a los miembros de una comunidad específica de cristianos; y, en este sentido, profesar la fe desde una sana doctrina es esencial. Con esto, el obispo de Hipona no solo está ayudando a fortalecer los cimientos de la comunidad cristiana tal como le corresponde al obispo, sino que está situando dichos cimientos en el terreno del pensamiento filosófico; nos atrevemos a afirmar, pues, que se está presentando la filosofía cristiana, diferenciándola radicalmente de cualquier corriente neoplatónica o pagana que quisiera aprovechar la interpretación del autor para catalogarlo como tal. Desde su labor como máximo dispensador del Sacramento y de la fe cristiana, Agustín cierra su obra dejándole al lector un camino definido hacia la casa del Padre, es decir, hacia la vida eterna; además de explicitar la importancia del Espíritu Santo para cumplir tal propósito, se exponen los medios, la forma y las pautas para hacerlo efectivo, fecundo y concreto. Sin duda, este último libro es una consumación de la búsqueda agustiniana, a través de una serie de respuestas a las preguntas que se plantearon inicialmente y que le permitieron al obispo de Hipona encontrarse con la Verdad que su corazón anhelaba. Las *Confessiones*, entonces, son un ejemplo de la peregrinación del ser humano de este mundo hacia Dios; son una exposición del camino que Cristo ha marcado con su vida y que se condensa en la Sagrada Escritura.

Ahora bien, para dar cuenta de cómo la exégesis del Génesis conduce a esta consumación de la obra necesitamos hacer un recorrido por las ideas que Agustín desarrolla a lo largo de este último libro con una estructura impecable, continuando así el paralelo entre el relato bíblico de la creación con todo su contenido cosmológico y la interpretación eclesiológica de este mismo relato en un sentido figurado.

Finalizando el libro duodécimo, Agustín ha vuelto a dar ‘el salto de fe’, el paso de lo visible a lo invisible que le permite llegar a consolidar su encuentro con Dios; esto lo logra volviendo a suplicar que sea la gracia divina la que ponga en su corazón con qué partes de la Escritura debe continuar:

Permíteme, pues, que te confiese en ellos más suficientemente y que elija algo que tú me inspires, verdadero, cierto y bueno, aunque me salgan al paso muchas cosas allí donde

pueden ofrecerse muchas; y esto con tal fidelidad de mi confesión, que si atinare con lo que pensó tu ministro, sea bien y perfectamente, porque esto es lo que debo intentar; pero si no lograrse alcanzarlo, diga, sin embargo, lo que tu Verdad quisiere decirme por medio de sus palabras, que también ella dijo a Moisés lo que le plugo (*Conf.*, 12.31.43).

Esto no sólo significa que el continuar con la hermenéutica del Génesis es inspiración del Espíritu Santo, sino que del Espíritu surge aquella gracia especial para darle sentido y unidad a toda la obra. Por eso, a partir de una interpretación espiritual y alegórica, observaremos cómo se encuentra en el relato genésíaco una fuente de iluminación para comprender mejor la fe y la historia de la salvación. En cierto sentido, esta visión alegórica del Génesis es el final de una búsqueda que, si bien no pretende ser determinante ni la única interpretación posible, sí responde a los anhelos de Agustín, de ahí que tenga un carácter personal, pues significa para el obispo de Hipona un nuevo comienzo, un renacimiento, una recreación de su persona¹⁰⁴. Como hemos dicho, este último libro es pneumatológico, porque la Tercera Persona es la que concilia y cobija todas las criaturas para dirigir las hacia el Padre; por eso, como dice la Sagrada Escritura, el Espíritu es sobrellevado sobre las aguas, entendiendo las aguas como la totalidad de lo creado, y así es como todo ha quedado desde el principio bajo las alas del Espíritu: “[e]l espíritu de Dios era llevado sobre el agua, porque todo lo que había comenzado a alcanzar forma y perfección estaba sometido a la voluntad del Creador” (*De Genesi ad litteram*, 1.5.11). En efecto, de la misma manera que el Hijo, el Espíritu acoge a todas las criaturas y actúa puente entre lo creado y el Padre, orientando y guiando la creación hacia su origen, hacia un lugar en donde podrá gozar de la luz eterna y estar de cara a Dios: “[c]on tu fuego, sí; con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia la paz de Jerusalén, porque me he deleitado de las cosas que aquellos me dijeron: Iremos a la casa del Señor” (*Conf.*, 13.9.10). En últimas, después de haber sido creado todo por el Padre, y de que el Hijo dispusiera el camino que ha de ser recorrido, sólo resta la luz del Espíritu que ha de guiar hacia el cumplimiento del fin según el cual todo ha sido dispuesto.

En este mismo contexto trinitario debemos percatarnos de que las tres concupiscencias aparecen aquí relacionadas con la Trinidad, evidentemente en un sentido

¹⁰⁴ Cfr. Christian, 1953, p. 25.

negativo, pues por pecado al que conducen estas cabezas de la iniquidad se desfigura aquella imagen de Dios que tiene el ser humano desde la creación. El pecado consiste, en última instancia, en no poder ver a Dios, en estar lejos de Él y de su amor, y podemos entenderlo como un abismo en donde sólo hay oscuridad y miseria; esta caracterización del pecado, en cierto sentido, resulta similar a la de la *materia informis*, que al no estar convertida y formada por Dios está sumida en la oscuridad del abismo y es casi-nada. Ahora bien, así como en la creación Dios hizo la luz para iluminar, convirtiendo todo hacia sí, a las criaturas también ha de iluminarlas para que estas no se aparten de Él y estén orientadas a cumplir su voluntad: “[p]orque tú, Señor nuestro, iluminarás nuestras tinieblas, pues de ti nacen nuestros vestidos y nuestras tinieblas serán como un mediodía” (*Conf.*, 13.8.9). En otras palabras, sólo la luz de Dios puede recrear, convertir y formar todo lo que el ser humano por causa de su soberbia ha destruido. Como ilustramos a lo largo de nuestro acercamiento a las *Confessiones*, los pecados desencadenados por cada una de las concupiscencias, y por su conjunto, desordenan la creación y no permiten que se cumpla el fin para el cual todo fue hecho. La criatura, “alejada, en efecto, de la sabiduría inmutable, vive torpe y miserablemente, y en ello consiste su informidad; vuelta, en cambio, a la luz inmutable de la sabiduría, al Verbo de Dios, recibe la forma, por la cual alcanzó la existencia” (*De Genesi ad litteram*, 1.5.10). Sólo el Espíritu Santo puede guiar de nuevo e iluminar lo que la soberbia del ser humano ha deformado, y llevar de vuelta a los hombres al Camino de la verdad eterna, al Hijo, pues para el ser humano no es lo mismo vivir inquieto y fragmentado que vivir bienaventuradamente; esta bienaventuranza es la que se logra cuando la acción pneumatológica conduce a la creación hacia el descanso sobre las aguas¹⁰⁵. “Esto sólo sé: que me va mal lejos de ti, no solamente fuera de mí, sino aun en mí mismo; y que toda abundancia que no es mi Dios, es indigencia” (*Conf.*, 13.8.9). Siguiendo este orden de ideas, el obispo de Hipona enfatiza que Dios es quien le da la gracia al ser humano para que este pueda dominar y darle muerte a aquellas cosas que intentan destruir su alma; esta consideración debe comprenderse en el mismo sentido señalamos la manera en que la luz ilumina las tinieblas y el abismo: “porque ni aún su informidad te agradara si no fuese hecha luz, no siendo, sino intuyendo la luz que ilumina y adhiriéndose a ella, para que lo que de algún modo

¹⁰⁵ Cfr. Vaught, 2005, p. 196.

vive, y lo que vive felizmente, no lo deba sino a tu gracia” (*Conf.*, 13.3.4). De la mano de este poder de Dios, que ilumina por ser Él mismo la luz, está la verdad que también se revela al hombre por medio de la Palabra, para que sea esta el faro que guíe la vida de cada uno de los miembros de la Iglesia hacia el conocimiento de Dios.

En los libros anteriores, Agustín subrayó constantemente la importancia de la fe en el trayecto del ser humano hacia la verdad que ha sido revelada en Cristo. El encuentro de esta verdad, anhelo que inquieta el corazón de todos los seres humanos, viene de Dios: “[d]e ahí que mi alma sea delante de ti como tierra sin agua; pues, así como de suyo no puede iluminarse a sí misma, así tampoco puede saciarse de sí misma. Porque, así como está en ti la fuente de la vida, así en tu luz veremos la luz” (*Conf.*, 13.16.19). Esta capacidad de conocerse a sí mismo y conocer tanto a Dios, como lo que Dios ha hecho de su creación, es también lo que le permite al ser humano alcanzar un dominio sobre las cosas que son del Espíritu de Dios y, por tanto, también de las que no son (*Conf.*, 13.23.33). Ahora bien, Agustín afirma, por enésima vez, que esta capacidad cognoscitiva no se alcanza por méritos humanos, sino que es don gratuito de Dios y es el Espíritu Santo el que concede el acceso a dicho don. “Así también, las cosas que son de Dios no las sabe nadie sino el Espíritu de Dios. Mas nosotros no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el espíritu de Dios, para que sepamos las cosas que nos han sido donadas por Dios” (*Conf.*, 13.31.46).

Avanzando en el desarrollo del libro decimotercero, y luego de exponer una breve explicación del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, Agustín prosigue con una afirmación acerca del relato genesíaco, que alude a la orden que tiene la humanidad no sólo de dominar la creación, sino también de crecer y multiplicarse. Frente a esto, Agustín no sólo asume el llamado a la reproducción natural de la especie humana, según una hermenéutica anclada en el sentido literal del texto, sino que desde un sentido espiritual y alegórico relaciona estos versículos con la capacidad de la razón humana para ser fecunda. Nos llama la atención, una vez más, que Agustín no busca que las interpretaciones sobre la creación sean definitivas y únicas, sino que en dichas interpretaciones se reconozca la riqueza de la Escritura como expresión de la riqueza infinita de Dios. Por eso, aun siendo una sola la Palabra puede ser comprendida, desde el terreno de la fe, de distintas maneras; este reconocimiento de la pluralidad de significados es lo que hace posible que se le dé un sentido diferente del literal al texto genesíaco. No

podemos perder de vista lo que Agustín advirtió en el libro anterior sobre el principio de la caridad como criterio hermenéutico clave en la comprensión de la Palabra, de la fe católica y de la doctrina de la Iglesia. Notemos que la interpretación del relato de la creación busca aportar al crecimiento de la comunidad cristiana, pues muestra, sobre todo, que la interpretación espiritual es una forma de comprender la peregrinación del alma por el mundo, que resulta de gran utilidad para la comunidad eclesial. En este contexto es importante aludir a los sacramentos y la vida de la Iglesia como producto de esta nueva creación. Agustín expone, por ejemplo, un paralelo entre los frutos de la creación y todas sus especies con las obras de misericordia que deben ofrecerse por la fructífera tierra para las necesidades de esta vida (*Conf.*, 13.25.38); con esta mención de las obras de misericordia se alude a la Iglesia como una comunidad de creyentes y se considera que, para lograr adentrarse en este camino comunitario y acceder de manera concreta y real a dichos frutos, Cristo ha dispuesto los sacramentos como vehículos para alcanzar dicho propósito. Los sacramentos, entonces, se presentan como los medios concretos que se han propuesto en la Iglesia para lograr la salvación del ser humano. Esta última relación de los frutos y las obras que deben darse en la creación resulta fundamental en la comprensión del propósito de las *Confessiones*, pues se ha reconocido que la intención de una obra confesional como la de Agustín va más allá de una mera confesión de pecados, pues se busca, ante todo, alabar a Dios y profesar la fe. En este sentido comprendemos que cerrar la obra con una hermenéutica de la creación constituye un acto sublime de alabanza a Dios por su bondad y perfección en todo lo creado: “[a]lábante tus obras para que te amemos, y amámoste para que te alaben tus obras, las cuales tienen por razón del tiempo principio y fin, nacimiento y ocaso, aumento y disminución, apariencia y privación” (*Conf.*, 13.33.48). Empero, como dijimos, Agustín también cumple con el propósito de confesar públicamente su fe en su misión episcopal, pues hace de las *Confessiones* un recurso efectivo para pastorear, cuidar e instruir al pueblo de Dios. Así como la creación es una conversión de lo informe a lo formado, la conversión del ser humano es una recreación de la vida humana, que Dios permite por su gracia y bondad. El obispo africano comprende que el camino que se despliega en la Palabra de Dios busca que las personas se decidan por la acción del Espíritu en sus vidas y puedan ser objeto de esta recreación que conduce en última instancia a la vida bienaventurada y feliz en la

morada del Padre, beatitud que solo se alcanza a través de la comunidad eclesial y en virtud de los frutos del amor hacia el prójimo:

Da, sí; su fruto, y mandándolo tú, su Dios y Señor, produce nuestra alma obras de misericordia según su género, amando a su prójimo con el socorro de las necesidades carnales, teniendo en sí la semilla de aquél por razón de la semejanza, porque nuestra flaqueza es por lo que nos compadecemos y movemos a socorrer a los indigentes, del mismo modo que quisiéramos que se nos socorriese si nos hallásemos en la misma necesidad; y ello no sólo en las cosas fáciles, como en hierba seminal, sino también en la protección de una ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico, para arrancar al que padece injuria de la mano del poderoso dándole sombra de protección con el roble poderoso del justo juicio (*Conf.*, 13.22.20).

Al cumplir con esta misión se obtiene cierta paz y cierto descanso, que prefiguran aquel gozo que será perfecto e ininterrumpido en la vida eterna, junto a Dios. En el último día de la creación, después de que Dios viera que todo era bueno, pudo descansar y, en este mismo sentido, el ser humano que produce frutos como respuesta a la bondad de su corazón y en gratitud a Dios, podrá gozar de la plenitud del Padre. Incluso, podemos agregar que la medida de estas obras es el amor que se traduce en actos concretos hacia los demás: “[m]i peso es mi amor; él me lleva dondequiera soy llevado” (*Conf.*, 13.9.10)¹⁰⁶.

Para finalizar, observemos que con este último libro de las *Confessiones* Agustín consuma una búsqueda que incesantemente deseó desde el comienzo de la obra. En el primer libro, él deseaba encontrar y saciar ese anhelo que había en su corazón:

Dame, Señor, a conocer y entender qué es primero, si invocarte o alabarte, o si es antes conocerte que invocarte. Mas ¿quién habrá que te invoque si antes no te conoce? Porque, no conociéndote, fácilmente podrá invocar una cosa por otra. ¿Acaso, más bien, no habrás de ser invocado para ser conocido? Pero ¿y cómo invocarán a aquel en quien no han creído? ¿Y cómo creerán si no se les predica? Ciertamente, alabarán al Señor los que le buscan, porque los que le buscan le hallan y los que le hallan le alabarán. Que yo, Señor, te busque invocándote y te invoque creyendo en ti, pues me has sido predicado (*Conf.*, 1.1.1).

¹⁰⁶ Cfr. Saeteros, 2019, pp. 49-53.

Ahora, finalizando este libro decimotercero, queda claro que Agustín encontró aquello que buscaba porque lo hizo como debía: “a ti es a quien se debe pedir, en ti es en quien se debe buscar, a ti es a quien se debe llamar; así, así se recibirá, así se hallará, y así se abrirá” (*Conf.*, 13.37.53). Él ya sabe en qué y quién creer, y adónde desea llegar. De igual manera, tiene los recursos eficaces para hacerlo, pero, sobre todo, la convicción de no volverse a alejar de Dios. Esta ha sido una exposición de la peregrinación de un alma hacia la casa del Padre, de un alma que ha alcanzado la respuesta que necesitaba y que, por eso, puede con tranquilidad dar por concluidas sus *Confesiones*. Magníficas y edificantes resultan las *Confesiones*, pues en ellas se marca la senda por la que todo cristiano debe caminar, se actualiza el mensaje de Cristo y se proclama la esperanza soteriológica de la fe cristiana. Entendemos, ahora, por qué el P. Ángel Custodio Vega, en el prólogo que hace a las *Confesiones*, bellamente caracteriza esta obra como “un himno de gloria, un canto arrebatado de amor y gratitud al Dios justo y bueno por sus misericordias sin número y sus gracias sin medida, que no se puede leer sin encenderse en amor y sentirse como arrebatado del Espíritu de Dios” (Vega, 1946, p. 251); entendemos, ahora, por qué filósofos, teólogos, historiadores, psicólogos, y demás estudiosos de diferentes campos de conocimiento, vienen a beber una y otra vez de la fuente inagotable de sabiduría que mana de la obra confesional de Agustín; entendemos por qué el pensamiento agustiniano ha dejado una huella profundísima en la vida y la cultura de Occidente; entendemos por qué se afirma que con esta obra, por primera vez, se daba en la historia universal el caso extraño de que un hombre en la cumbre de su gloria escribiera un libro de su vida íntima, confesándose en voz alta ante la faz del mundo y tomando por testigo a Dios de la verdad de su confesión¹⁰⁷. Indudablemente, al leer las *Confesiones*, todos encontramos un trozo inconfundible de nuestro ser, un pedazo sangrante y vivo de nuestro propio corazón.

¹⁰⁷ Cfr. Vega, 1946, p. 277.

Capítulo 2

El sentido económico de la *confessio* agustiniana

El recorrido por las *Confessiones* nos permitió indagar la manera en la que el sentido de la *confessio* agustiniana va desplegándose a lo largo de toda la obra (*in sensu lato*); ahora, en este segundo capítulo, ahondamos en las diferentes aristas de la *confessio* con el propósito de considerar algunos rasgos específicos (*in sensu stricto*) que enriquecen el sentido del acto confesional. Teniendo en cuenta los tres momentos teológicos que conforman el plan sabiamente ordenado de la salvación, el *Mysterium salutis*, presentamos nuestra investigación de la siguiente manera: en primer lugar, exponemos algunas observaciones sobre la economía salvífica y su estructura trinitaria (*creación-redención-santificación*); en segundo lugar, nos acercamos a la comprensión agustiniana de dicha economía, desde la consideración de la terna *creatio-conversio-formatio*; y, en tercer lugar, para demostrar que el sentido de la *confessio* agustiniana se despliega en conformidad con el plan salvífico, y que esta comprensión económica ratifica magistralmente la unidad temática de las *Confessiones*, damos cuenta de la presencia transversal de la *confessio creationis*, de la *confessio conversionis* y de la *confessio formationis* en esta obra de San Agustín.

2.1. *Mysterium salutis*: la economía de la salvación

La Segunda Parte del Catecismo de la Iglesia Católica (CIC), dedicada a la celebración del Misterio cristiano, comienza con una afirmación contundente: con la vida litúrgica, “la Iglesia confiesa el misterio de la Santísima Trinidad y su ‘designio benevolente’ (Ef 1,9) sobre toda la creación: el Padre realiza el ‘Misterio de su voluntad’ dando a su Hijo amado y al Espíritu Santo para la salvación del mundo y para la gloria de su Nombre” (CIC, 1066). Este ‘designio benevolente’ del que habla el apóstol Pablo, en la carta que les dirige a los habitantes de Éfeso, señala el plan o disposición trinitario que ha sido revelado y realizado en la historia a través de Cristo (Ef 3,4); Pablo lo llama ‘economía del Misterio’ (Ef 3,9) y la tradición patristica lo llamará ‘economía del Verbo encarnado’ o ‘economía de la salvación’. En la Constitución Apostólica *Sacrosanctum Concilium*

dicha economía salvífica revelada plenamente en Cristo se describe de la siguiente manera:

Cristo realizó la obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios hizo en el pueblo de la Antigua Alianza, principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, de su resurrección entre los muertos y de su gloriosa ascensión. Por este misterio, ‘con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida’. Pues del costado de Cristo dormido en la cruz nació el sacramento admirable de toda la Iglesia (SC, 5).

La unicidad de la economía salvífica querida por Dios Uno y Trino es el misterio de la encarnación del Verbo. Cristo es el mediador de la gracia divina en el plan de la creación y de la redención (Col 1,15-20), es el recapitulador de todas las cosas (Ef 1,10) y el actor de nuestra justicia, santificación y redención (1 Co 1,30). En efecto, el misterio de Cristo tiene una unidad intrínseca que se extiende desde la elección eterna en Dios hasta la parusía: “nos ha elegido en él antes de la fundación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia por el amor” (Ef 1,4). En Cristo, los seres humanos obtenemos herencia, habiendo sido predestinados conforme al propósito del que hace todas las cosas según el designio de su voluntad, puesto que a los que de antemano conoció el Padre también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el primogénito entre muchos hermanos; a los que predestinó, a éstos también los justificó, y a los que justificó, a éstos también los glorificó (Ef 1,11; Rm 8,29-30)¹⁰⁸.

Ahora bien, es importante indicar que la unidad del plan de la salvación tiene etapas y dimensiones, pero hay una coherencia entre ellas, claramente destacada, pues este proyecto divino que tiene un sentido global orientado a la salvación encuentra su plenitud en Jesucristo. Un esquema de este plan¹⁰⁹ económico puede ser el siguiente: i) la creación, fundación y conservación del mundo por el amor del Padre; ii) la esclavitud y la caída del mundo por el pecado; iii) la redención, regeneración y liberación por la obra del Hijo; iv) la consumación, santificación y glorificación de toda criatura por obra del Espíritu Santo. Este esquema nos habla, por un lado, del Padre como Creador, del Hijo como Redentor y

¹⁰⁸ Cfr. Congregación para la Doctrina de la fe, *Declaración Dominus Iesus*, 11.

¹⁰⁹ El Concilio habla también de *ordenación* (LG 36, 31), *propósito* o *designio* (GS 37,19); *voluntad* (GS 36,10).

del Espíritu Santo como Santificador¹¹⁰ y, por otro lado, del ser humano como imagen creada (doctrina de la creación), imagen deformada (doctrina del pecado), imagen reformada (doctrina de la justificación y de la gracia) e imagen consumada (doctrina escatológica)¹¹¹. Estas etapas están lúcidamente descritas en el párrafo 2 de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*:

Tiene, pues, ante sus ojos el mundo de los hombres, es decir, toda la familia humana con la universalidad de las realidades entre las que esta vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, marcado por su destreza, sus derrotas y sus victorias; el mundo que los fieles cristianos creen creado y conservado por el amor del Creador, colocado ciertamente bajo la esclavitud del pecado, pero liberado por Cristo crucificado y resucitado, una vez que fue quebrantado el poder del maligno, para que se transforme, según el designio de Dios, y llegue a su consumación¹¹².

Se trata de un proyecto divino que se orienta a la filiación divina, pues el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios ha sido invitado a participar de su propia naturaleza divina; Dios ha querido unir al hombre consigo mismo en la creación, en la obra de la redención llevada a cabo por Jesucristo y en la obra de la santificación, que el Espíritu Santo despliega en la comunidad eclesial. Desde esta perspectiva, la revelación bíblica ha presentado la relación *creación-redención-santificación*¹¹³ como tres etapas inseparables de un proyecto unitario y complejo: el mundo es creado, deformado por el pecado, y redimido y transformado por la acción de Dios. Es importante destacar que la obra creacional tiene consistencia en sí misma, pues ni el orden de la salvación ni el orden de

¹¹⁰ Sin embargo, recordemos que la perijóresis trinitaria señala que “toda actividad divina interna se dice de cada una de las Personas. Cuando se dice que Dios ama, se dice que el Padre, el Hijo y el Espíritu aman. Toda actividad *ad extra* es común a las Tres Personas, en sentido de que las tres crean como un solo principio de acción, en una acción única y común; aunque con cierto orden por sus orígenes. Las personas divinas son también mejor conocidas por las apropiaciones, es decir, por la asignación de un atributo esencial a una Persona, como si fuera propio de ella. Los atributos esenciales son comunes a las Tres Personas, pero se puede asignar uno de ellos a una Persona, por una cierta afinidad entre el atributo y la persona” (Arias, 1991, p. 378).

¹¹¹ Cfr. Ruiz, 1991, p. 19.

¹¹² Original: “*Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum, ut secundum propositum Dei transformetur et ad consumationem perveniat*”.

¹¹³ En esto consiste la doctrina paulina de la recapitulación (*ἀνακεφαλαίωσασθαι*), a saber, el momento en el cual todas las cosas volverán a situarse en el lugar y orden que la divina Sabiduría les había asignado en el principio (Ef 1,7-10). Esta doctrina también aparece constantemente en los aportes de los santos Ireneo, Hipólito, Orígenes, Agustín y Cirilo Alejandrino.

la santificación suprimen el orden de la creación, establecido por la Santísima Trinidad *in principio* (ἐν ἀρχῇ); la discontinuidad en este proyecto de salvación aparece sólo como consecuencia del pecado y no de cierta debilidad del orden divino de la creación. Así, pues, comprendemos que el ser humano tiene autonomía y ordenación propias, pero dicha autonomía exige una dependencia divina, pues debe reconocer que la creación depende de Dios, su Creador, al que todas las criaturas se ordenan en alabanza y adoración (GS, 36).

Desde su primera línea, el Catecismo de la Iglesia Católica nos indica que Dios ha creado libremente al ser humano para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo y lugar, Dios está cerca del ser humano (CIC 1). En el designio trinitario de la creación está inscrita la salvación del hombre, pues el Creador se identifica con el Salvador. Más aún, en el Catecismo suele conectarse la salvación y la redención con la creación, y también con la santificación, pues dichos momentos salvíficos hacen parte del único designio de la Sabiduría divina (CIC 14, 898, 1652, 1951, 2244, 2502). Esta verdad fundamental está supuesta en todo el texto catequético eclesial y halla diversas expresiones concretas, como por ejemplo: “Dios quiere comunicar libremente la gloria de su vida bienaventurada. Tal es el ‘designio benevolente’ (Ef 1, 9) que concibió antes de la creación del mundo en su Hijo amado. Este designio es una gracia dada antes de todos los siglos (2 Tm 1, 9-10), que ha nacido del amor trinitario” (CIC 257). Es claro que la obra redentora no es extraña a la acción creadora de la Trinidad, que en la Escritura y en la Tradición se refiere directamente a la Persona del Padre (CIC 258-259); es ilustrativo lo que se dice hacia el final del texto dedicado a la creación del mundo visible:

El séptimo día acaba la primera creación. Y el octavo día comienza la nueva creación. Así, la obra de la creación culmina en una obra todavía más grande: la redención. La primera creación encuentra su sentido y su cumbre en la nueva creación en Cristo, cuyo esplendor sobrepasa a la primera (CIC 349).

Puede decirse, por tanto, que el Padre es salvador y redentor, en la medida en que se le atribuye la creación del cielo y de la tierra; y esta consideración, que se hace desde la perspectiva trinitaria del Nuevo Testamento, refuerza la afirmación escolástica según la cual la causa absolutamente primera de la salvación, identificada con el mismo agente

primero y exclusivo de la creación, es la Santísima Trinidad¹¹⁴. Además, el título de ‘Salvador’ se predica de Dios sobre todo cuando se hace referencia a las gestas divinas a favor del pueblo elegido, según el texto veterotestamentario; algo parecido sucede con el título de ‘Redentor’, dado que se afirma especialmente, como hemos enfatizado, que Dios es el creador y redentor de todos los hombres (CIC 898, 1951, 1961, 2176, 2244) y se dice que el mismo Dios es el redentor de Israel (CIC 431, 1961). También la Tercera Persona, el Espíritu Santo, identificada con la obra de la santificación, es causa, según su propio modo personal, de la salvación y de la redención del mundo. Es cierto que no se dice en el Catecismo que el Espíritu Santo sea salvador o redentor, pero se afirma insistentemente que “el Espíritu Santo coopera con el Padre y el Hijo desde el comienzo del designio de nuestra salvación y hasta la consumación (...) Este designio divino, que se consuma (*impletum*) en Cristo, Primogénito y Cabeza de la nueva creación, se realiza en la humanidad por el Espíritu Santo que nos es dado (*corpus in humano genere per Spiritum effusum sumere poterit*)” (CIC 686, 152, 243-244).

En nuestro acercamiento al Catecismo resulta interesante la fórmula “designio amoroso de creación, redención y santificación” (CIC 235), según la cual se explicita el plan de salvación desde los tres momentos que hemos resaltado, a saber, *creación-redención-santificación*. Este plan económico es, en sí mismo, el misterio de la Santísima Trinidad, misterio central de la fe y de la vida cristiana; es el misterio de Dios en sí mismo; es la fuente de todos los otros misterios de la fe y la luz que los ilumina. El plan de la salvación, entonces, deviene la enseñanza fundamental en la “jerarquía de las verdades de fe” (DCG 43). Sin duda, toda la historia de la salvación no es otra cosa que la historia del camino y los medios por los cuales el Dios verdadero y único, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se revela a los hombres, los aparta del pecado y los reconcilia y une consigo (DCG 47).

Para concluir estas observaciones sobre la economía de la salvación, hagamos énfasis en algunos descubrimientos que aparecen en torno a la expresión ‘misterio de la salvación’ (*mysterium salutis*)¹¹⁵. Dicha expresión se encuentra explícitamente en por lo menos doce párrafos del Catecismo (CIC 122, 774, 778, 1099, 1107, 1111, 1139, 1248,

¹¹⁴ Así aparece, por ejemplo, en *STh* 3.48.5.

¹¹⁵ Cfr. Von Balthasar, 1971, pp. 143–237.

1332, 2655, 2771, 2855). ‘Misterio de la redención’ en seis párrafos (CIC 190, 494, 517, 601, 932, 1163) con un sentido idéntico al de la expresión anterior; nuevamente, salvación y redención coinciden, si tomamos ‘redención’ *in sensu lato*. Asimismo, es importante la locución ‘sacramento de salvación’ (*sacramentum salutis*), pues se refiere, de modo primordial, a la humanidad de Cristo (CIC 515, 774) y también se emplea con frecuencia para calificar a la Iglesia (CIC 766, 774, 775, 776, 780, 849, 1067, 1111) y los siete sacramentos (CIC 1359, 1446). El uso frecuente de la expresión ‘economía de la salvación’ (*oeconomia salutis*) se esclarece en el párrafo 236, pues allí se declara el sentido que ‘*oikonomia*’ tenía para los Padres de la Iglesia y la relación de dicho término con la narrativa teológica:

Los Padres de la Iglesia distinguen entre la *Theologia* y la *Oikonomia*, designando con el primer término el misterio de la vida íntima del Dios-Trinidad, con el segundo todas las obras de Dios por las que se revela y comunica su vida. Por la *Oikonomia* nos es revelada la *Theologia*; pero, inversamente, es la *Theologia* la que esclarece toda la *Oikonomia*. Las obras de Dios revelan quién es en sí mismo; e, inversamente, el misterio de su Ser íntimo ilumina la inteligencia de todas sus obras. Así sucede, analógicamente, entre las personas humanas. La persona se muestra en su obrar y a medida que conocemos mejor a una persona, mejor comprendemos su obrar (CIC 236).

Debemos destacar, una vez más, la fundamental dimensión trinitaria de la ‘*oeconomia salutis*’. Si bien el vocablo ‘*oeconomia*’ aparece calificado por otros términos, éstos no hacen más que puntualizar algún aspecto de la única ‘*oeconomia*’ trinitaria; por ejemplo, ‘economía cristiana’ (CIC 66), ‘economía de la gracia’ (CIC 969), ‘economía sacramental’ (CIC 1076, 1093, 1135), ‘economía de las imágenes’ (CIC 1159). Estas expresiones, como todas las obras de Dios, están en función del designio de salvación universal, de la ‘*oeconomia salutis*’ (CIC 705, 1040, 1066, 1092, 1095, 1168, 2604, 2738, 2850). En este contexto, llama la atención la presencia de la locución “*creationis et salutis oeconomia*”, que se encuentra sólo en cuatro párrafos (CIC 2606, 2666, 2746, 2758), pero que guarda profunda relación con las afirmaciones esenciales que se hacen en el Catecismo al tratar el asunto de la creación genesíaca. La creación se comprende, pues, como el fundamento de todos los designios salvíficos de Dios, como el comienzo de la historia de la salvación que culmina en Cristo; inversamente, el misterio de Cristo aparece como iluminación contundente del misterio de la creación, pues en él se revela el motivo según el cual, en el principio, Dios creó el cielo y la tierra: desde el principio Dios preveía

la gloria de la nueva creación en Cristo (Rm 8, 18-23). En últimas, percibimos la íntima conexión entre la idea de ‘economía de la salvación’ y la de ‘historia de la salvación’ (*historia salutis*), es decir, percibimos el despliegue de la economía trinitaria en el tiempo del hombre. Precisamente esta íntima conexión aparece como unidad comprensiva de las *Confessiones* de Agustín, pues, como bien afirma José Vericat, a través de la escritura confesional agustiniana podemos comprender “la conversión a través de la creación y cómo, si la conversión conduce a la salvación, esto le lleva a transformar toda la creación en una soteriología, uniendo el principio y el fin del ser humano” (1970, p. 397).

2.2. La comprensión agustiniana de la economía de la salvación

Como observamos en el primer capítulo, la *confessio* agustiniana se lleva a cabo, ante todo, con la intención de alabar y dar gloria a Dios. Esto lo vemos con claridad en los primeros diez libros de las *Confessiones*; sin embargo, cuando llegamos a los últimos tres libros nos encontramos con una exégesis bíblica de las primeras líneas del Génesis. Aunque muchos académicos han sugerido, basados en lo anterior, que las *Confessiones* están divididas en dos partes y que no hay continuidad entre los primeros libros y los últimos, otros intérpretes sostienen la tesis que hemos defendido desde el primer capítulo de este trabajo, a saber, la narración de los sucesos íntimos entorno a la conversión y la alabanza que el hombre Agustín ofrece a Dios son extrapoladas, en los libros décimo al decimotercero, a toda la humanidad¹¹⁶. En estos últimos libros, entonces, asistimos a la expansión de la conversión personal de Agustín hasta alcanzar un carácter universal según el cual se presenta una suerte de “conversión macrocósmica”¹¹⁷. Sin duda, con esta dilatada manifestación del llamado a la *conversio*, el autor no cambia el propósito inicial de la obra, sino que sitúa los motivos de su alabanza de Dios de cara a la grandeza de la obra genesíaca. La *conversio* agustiniana no deja de ser uno de los puntos centrales de las *Confessiones*, sino que se comprende, ahora, como una parte del proceso al que tiende toda la humanidad: el plan económico de Dios revelado desde el Génesis.

¹¹⁶ Por ejemplo, para Frederick Hooker Russell (1997, p. 21), el libro decimotercero de las *Confessiones* reúne unitariamente la experiencia personal de san Agustín, su autoanálisis subjetivo y su exégesis bíblica dentro de una teología de la conversión. Sobre esta consideración se centra la tesis principal sobre la unidad de las *Confessiones* que ilustra Carol Harrison (2006).

¹¹⁷ Cfr. Oldfield, 2005, p. 740.

El retorno del ser humano a su Creador comienza en el momento mismo de la creación, pues la humanidad ha sido creada para que acoja la gracia del Espíritu Santo, que perfecciona su naturaleza haciéndolo participe del descanso eterno en Dios¹¹⁸; precisamente la libertad del ser humano consiste en ser libre del pecado. Así, percibimos que la unidad de la obra confesional agustiniana señala el vínculo entre la *creatio* y la *conversio*, pero, ante todo, indica que la *creatio* contiene en sí misma el misterio y el sentido de la existencia humana, pues el ser humano es ‘creado’ para ‘convertirse’ y, con esto, caminar hacia su plenitud (*formatio*). En últimas, se trata de comprender que el ser humano está llamado a volver su mirada hacia el Creador, recuperando la comunión con Él por la eternidad (*Conf.*, 13.24.35-13.25.38)¹¹⁹; pero no solo el ser humano, sino que toda la creación tiende a la *conversio* para llegar a la *formatio*, lo que significa que la creación tiene ínsita la tendencia a la salvación escatológica: “lo que parecía un tratado sobre los orígenes ha pasado a ser un tratado sobre el fin” (Vericat, 1970, p. 397)¹²⁰. La protología agustiniana revela, entonces, su aspecto eclesiológico y soteriológico.

Ahora bien, este movimiento metafísico del ser creado ha sido sistematizado por la filósofa y teóloga francesa Marie-Anne Vannier en el esquema trinitario *creatio-conversio-formatio*¹²¹. Con dicha exposición sistemática se dio un enorme avance en la comprensión del propósito de la obra confesional agustiniana, pues se pasó del acercamiento superficial que situaba las *Confessiones* en el registro de lo meramente autobiográfico a la consideración de los vínculos de la *confessio* agustiniana con la economía de la salvación, dado que “Agustín, para quien la experiencia de la conversión era una experiencia de salvación, habría querido que esta experiencia fuera compartida por todos” (Vannier, 1997, p.xxvi)¹²². Vannier comienza su exposición recordando que para Agustín su vida y su trabajo pastoral resultaban indisociables; de ahí que, si él llega a reflexionar sobre la creación, en el contexto de la narración de su trayecto vital, no es por mera casualidad. Como sabemos, la reflexión agustiniana sobre la creación busca

¹¹⁸ Cfr. Oldfield, 2005, p. 746.

¹¹⁹ Cfr. Vannier, 1997, pp. 14-19.

¹²⁰ Añade Saturnino Álvarez Turienzo (1988, pp. 23-24): “con el proceso de creación, se inicia el de redención, a lo que la existencia se ajusta. Es decir, lo creado responde, obedeciendo, a este plan preconcebido por la palabra creadora”.

¹²¹ Cfr. Vannier, 1991; Vannier, 1997.

¹²² Original: “*Augustin, pour lequel l'expérience de la conversion a été une expérience de salut voudrait que cette expérience soit le fait de tous*”.

responder a los maniqueos, que no sólo rechazaban el texto veterotestamentario y el Evangelio, sino que sustituían la comprensión protológica judeocristiana por una doctrina de la emanación. Como neófito, Agustín reconoce incipientemente la doctrina cristiana de la creación, pero le resulta difícil hablar acerca de ella; sin embargo, como se trata de un asunto vital, se esfuerza por responder a las objeciones y errores de dicha secta (*De Genesi adversus Manichaeos*). Como no logra tratar el tema en su totalidad durante esta polémica, lo retoma unos años más tarde en una obra que dejó inacabada (*De Genesi ad litteram liber imperfectus*)¹²³. Sin embargo, durante la redacción de los últimos tres libros de las *Confessiones*, nosotros percibimos un giro decisivo en el pensamiento agustiniano sobre la creación, pues Agustín relee su propio itinerario espiritual y existencial bajo la perspectiva de los primeros capítulos del Génesis. Como pastor de la Iglesia, el obispo de Hipona insiste en la necesidad de la conversión, de ahí la importancia de la dialéctica de la semejanza y la desemejanza, de la *conversio ad Deum* y la *aversio a Deo*, tanto en las *Confessiones* como en el *De Genesi ad litteram*. Acercarnos a la conversión de Agustín, comprendiéndola como condición de su exégesis del relato genesíaco puede ser sorprendente a primera vista; no obstante, su evolución personal y sus comentarios sobre el Génesis muestran que el encuentro con el omnipotentísimo Dios, creador y recreador de todo cuanto existe, es determinante en su conversión. G. Madec concluye su revisión de los estudios agustinianos afirmando que “la originalidad de Agustín no reside en un espíritu de sistema que llevaría a singularidades doctrinales, sino en la experiencia de su conversión, en el progreso espiritual que persiguió al escribir (...), en las reflexiones provocadas por las controversias que creía tener que dirigir contra las desviaciones de la doctrina cristiana” (1987, p. 33)¹²⁴. Sin duda, la reflexión de Agustín sobre la creación encaja perfectamente en este marco y si no percibimos cierto carácter sistemático es porque su reflexión protológica busca, ante todo, hacer eco de la experiencia de su *conversio* y de su búsqueda de elucidación del misterio de la creación, bajo una perspectiva soteriológica. Quizás ha sido difícil comprender la interpretación genesíaca de Agustín en las *Confessiones* porque no se ha situado en relación con los dos términos

¹²³ Cfr. Teske, 2001, pp. 590-592.

¹²⁴ Original: “l’originalité d’Augustin ne tient pas à quelque esprit de système qui aboutirait à des singularités doctrinales, elle tient à l’expérience de sa conversion, au progrès spirituel qu’il a poursuivi en écrivant (...), aux réflexions provoquées par les controverses qu’il a cru devoir mener contre les déviations de la doctrine chrétienne”.

que le dan su claridad y consistencia: *conversio* y *formatio*. Así surge el esquema *creatio-conversio-formatio* que subyace en la reflexión agustiniana y que aquí se nos presenta como criterio fundamental para rastrear la presencia de los tres momentos de la economía de la salvación en la narrativa confesional.

Ahora bien, puede objetarse que Agustín no presenta este esquema como la expresión misma de su pensamiento sobre la creación. Sin embargo, la meditación agustiniana acerca de la creación, lejos de ser un extenso discurso dogmático, tiene un carácter más bien aporético y precisamente por ello la retomó, la revisó y la perfeccionó a lo largo de su vida. El propósito de Agustín nunca consistió en construir un sistema rígido. Por el contrario, al final de su vida, escribió las *Retractationes* para mostrar que a veces variaba en enseñanzas, pues, por la misericordia de Dios, progresaba en su exégesis de la Escritura. Esto es evidente en sus comentarios al Génesis, en los que, poco a poco, hace comprender a sus lectores hasta qué punto busca Dios al ser humano, a ese ser que creó a su imagen y semejanza, y que se había alejado de Él, para invitarlo de nuevo (*conversio*) a compartir su Vida. La tríada temática *creatio-conversio-formatio* refleja la interacción de la vida y el pensamiento de Agustín en la génesis de su estructura antropológica en torno a la cual cristalizó su interpretación de la creación; dicha estructura aparece con mayor claridad en el *Sermón* 125, luego de haber escrito sus comentarios sobre el Génesis. En este *Sermón*, el obispo presenta un notable resumen de su pesquisa económica:

Con referencia a aquel sábado del que se dijo que el Señor había descansado de todas sus obras, en el descanso de Dios está significado nuestro descanso, puesto que tendrá lugar el sábado correspondiente al tiempo presente, una vez que hayan pasado las seis edades. Estas trascurren como si fueran los seis días del mundo. Un día pasó desde Adán hasta Noé; otro desde el diluvio hasta Abrahán; el tercero desde Abrahán hasta David; el cuarto desde David hasta el exilio a Babilonia; el quinto desde el exilio a Babilonia hasta la llegada de nuestro Señor Jesucristo. Ahora está en curso el día sexto. Nos hallamos en la sexta edad, en el sexto día. Reformémonos (*reformemur*), por tanto, a imagen de Dios, puesto que en el día sexto fue hecho el hombre a imagen de Dios. Lo que allí hizo la formación (*formatio*), lo hace en nosotros la reformación (*reformatio*); y lo que allí hizo la primera creación (*creatio*), lo hace en nosotros la segunda creación (*recreatio*). Después de este día en que nos encontramos, después de esta edad, ha de llegar el descanso que se promete a los santos, prefigurado en aquellos días. Puesto que, en verdad, después de todo lo que hizo en el mundo, ya no hizo ninguna criatura nueva. Son las criaturas mismas las que cambian y se transforman. De hecho una vez que fueron creadas, nada más se añadió (125, 4).

En este pasaje, el obispo de Hipona enseña a sus feligreses que toda la vida humana se organiza en torno a estas tres realidades: la creación, o el don del ser por parte de Dios; la conversión, que es propuesta por el Creador, y el ser humano puede aceptar; y la posterior *formatio* o *reformatio*, que Agustín define como el descanso en Dios. Sin embargo, no podemos afirmar que el vocabulario que utiliza Agustín en sus comentarios sobre el Génesis sea extremadamente riguroso, puesto que él utiliza, indistintamente, los verbos ‘*creare*’ y ‘*facere*’ para designar la creación, los términos ‘*conversio*’ y ‘*reformatio*’ para la conversión, y los términos ‘*deformatio*’ y ‘*reformatio*’ para referirse a la nueva creación¹²⁵. Quizás esto sea así porque la precisión en la terminología no es la mayor preocupación de Agustín, como sí lo es manifestar el movimiento económico que está en juego en la creación. En el contexto de las *Confessiones* nos llama especialmente la atención que Agustín no presenta este tema protológico desde una suerte de cosmogonía, sino desde una perspectiva antropológica. En algunos pasajes de los últimos libros de la obra confesional agustiniana aparece la tríada económica en cuestión de una manera notable. Así se aprecia, por ejemplo, en el libro decimotercero (13.22.32):

Porque he aquí, Señor Dios nuestro y creador nuestro (*creator noster*), que cuando fueren cohibidas del amor del siglo aquellas afecciones con las cuales moriríamos viviendo mal, y comenzare a ser alma viviente (*anima vivens*) viviendo bien, y fuere cumplida tu palabra, que dijiste por tu Apóstol: “No queráis conformaros con este siglo” (*Nolite conformari huic saeculo*), se seguirá también aquello otro que añadiste al punto y dijiste: “mas reformaos en la novedad de vuestra mente” (*sed reformamini in novitate mentis vestrae*) (Rom, 12,2), no ya según su género, como imitando al prójimo que nos precede, ni viviendo según la autoridad de un hombre mejor. Porque no dijiste: “Sea hecho el hombre según su género”, sino: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gen, 1,14), para que nosotros probemos cuál sea tu voluntad. Pues a este fin, aquel tu dispensador, engendrando (*generans*) hijos por el Evangelio y no queriendo tener siempre de párvulos a estos que él nutriera (*nutriret*) con leche y favoreciera (*foveret*) como una nodriza, dijo: “Reformaos en la novedad de vuestra mente” (*Reformamini -inquit- in novitate mentis*) para probar por vosotros mismos “cuál sea la voluntad de Dios, que sea lo bueno, agradable y perfecto” (Rom, 12,2). Y por eso no dices: “Sea hecho el hombre”, sino: “Hagámosle”; ni dices según su género, sino “a imagen y semejanza nuestra”. Porque, renovado (*renovatus*) en la mente y contemplando tu verdad inteligible, no necesita de hombre que se la muestre para que imite a su género, sino que, teniéndote por guía, él mismo conoce cuál sea tu voluntad y qué es lo bueno, agradable y perfecto; y ya capaz (*capacem*), tú le enseñes a ver la Trinidad de su Unidad o la Unidad de su Trinidad.

¹²⁵ Cfr. Vannier, 1997, p. xxxvi.

En este pasaje Agustín subraya el lugar original del ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios y, por tanto, *capax Dei*, pues gracias a la conversión, el ser humano puede alcanzar su plena estatura, introduciéndose plenamente en la vida divina para ver la Trinidad en su Unidad. Aquí tampoco encontramos estrictamente el esquema *creatio-conversio-formatio*, pero sí observamos cierto esbozo de este movimiento económico, pues se destaca la originalidad de la creación del ser humano, la centralidad de la conversión y el sentido de su realización.

Ahora bien, al principio de *De Genesi ad litteram* (1.4.9) se afirma esta idea y aparece con mayor claridad el esquema *creatio-conversio-formatio*:

Primero, cuando se hacía la materia informe, ya espiritual o corporal, no debía decirse “dijo Dios hágase la luz”, porque la imperfección, siendo como es diferente de aquel que es el principio y el fin sumo, por su informidad tiende a la nada y no imita la forma del Verbo. El Verbo siempre está unido al Padre, y por Él el Padre pronuncia eternamente todas las cosas, no con sonido de voz, ni por un pensamiento que transcurre en el tiempo, sino por la luz de su sabiduría engendrada por Él, y coeterna a Él. Esta imperfección sólo imita la forma del Verbo, siempre inmutable y unido al Padre, cuando ella según su capacidad se convierte a Aquel que verdaderamente y siempre existe (*conversione ad id quod vere ac semper est*), es decir, que toma la forma y se hace criatura perfecta (*formam capit et fit perfecta creatura*), cuando se dirige al Creador de su sustancia (*id est ad creatorem suae substantiae*). Aquello que cuenta la Escritura, “dijo Dios, hágase”, debemos entender que fue un dicho incorpóreo de Dios, pronunciado en la naturaleza de su Verbo coeterno, con el que llamaba hacia sí a la imperfección de la criatura (*revocantis ad se imperfectionem creaturae*), pura que no permaneciera informe, sino que se formara según la naturaleza de toda criatura, cuya formación se llevaba a cabo por orden. En esta conversión (*conversione*) y formación (*formatione*) cada criatura imita a su modo al Verbo de Dios, es decir, al Hijo de Dios, siempre unido al Padre por absoluta semejanza e idéntica esencia, por la que Él y el Padre son una misma cosa. La criatura no imita esta forma del Verbo (*Verbi formam*) si permanece informe e imperfecta, apartada de su Creador (*aversa a Creatore*). Cuando se dice “en el principio hizo Dios el cielo y la tierra” no se hace conmemoración (*commemoratio*) del Hijo porque sea Verbo, sino sólo porque es Principio. Entonces únicamente se insinúa el origen de la criatura, existente todavía en la informidad de la imperfección. Se hace, pues, mención del Hijo, porque entonces aparece como Verbo, en aquello que está escrito, “dijo Dios hágase”. Por lo que tiene de Principio insinúa el nacimiento, debido a Él, de la criatura existente y aún imperfecta. Y por lo que es Verbo manifiesta la perfección de la criatura llamada hacia Él (*insinuet perfectionem creaturae revocatae ad eum*), a fin de que se formara uniéndose íntimamente al Creador (*formaretur inhaerendo Creatori*), e imitando según su capacidad la forma que está unida eterna e inmutablemente al Padre, por quien permanentemente

es lo que es el Padre (*et pro suo genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem Patri, a quo statim hoc est quod ille*).

La *formatio* del ser humano consiste, entonces, en su *con-formatio* con el Verbo. Agustín escribe en el párrafo siguiente del *De Genesi ad litteram* (1.5.10) que el ser creado, sea espiritual, intelectual o racional, puede tener vida informe, porque si ciertamente para él es lo mismo el ser que el vivir, no es lo mismo el vivir que el vivir sabia y bienaventuradamente, dado que, apartado de la Sabiduría inmutable, vive necia y miserablemente, y dicha condición es la raíz de su informidad; pero, si se convierte a la luz inmutable de la Sabiduría, al Verbo de Dios, para vivir sabia y bienaventuradamente, es formado *por, con y en* Aquel por quien subsiste de cualquier modo que exista y viva. En estas pocas líneas, en efecto, vuelve a insistirse en el papel decisivo de la *conversio* de la *creatio*, que precede a su *formatio*¹²⁶.

El significado de este prisma a través del cual Agustín ve la creación se entiende mejor al investigar cómo en su vida él experimenta la realidad de la creación antes de dar cuenta de ella a través de su obra. Así, surgen las dos líneas principales en el estudio de Marie-Anne Vannier: una genética (*génétique*), que rastrea la evolución de Agustín y la aparición del esquema *creatio-conversio-formatio* en su vida, y la otra, más analítica (*analytique*), que se centra en cada uno de los componentes de este esquema tal y como aparecen en los cinco comentarios del Génesis. Estas líneas hacen eco del itinerario de Agustín durante el tiempo de su conversión y durante el tiempo que va desde el año 387 hasta el 416¹²⁷, cuando Agustín “codificó los resultados de su experiencia” (Gilson, 1929, p. 31)¹²⁸; se trata de dos períodos inseparables en los que, a través de los meandros (*méandres*) de su conversión, Agustín percibe el sentido de la creación y lo distingue tanto de la procesión neoplatónica como de la cosmogonía de los maniqueos; fue en el corazón de la *metanoia* agustiniana en donde tomó forma su comprensión de la creación: él reconoce que su vida procede del Creador y que el sentido de su existencia depende de su relación con ese Otro y con los demás; de ahí su interpretación de la creación en

¹²⁶ En este párrafo del *De Genesi ad litteram* Agustín habla, también de los ángeles, para quienes la *conversio* y la *formatio* tienen lugar en un mismo momento. Es diferente, como veremos, para los seres humanos.

¹²⁷ El libro undécimo del *De Civitate Dei* y el *Sermón* 125 son la culminación de este itinerario, aunque Agustín vuelve a su reflexión sobre la creación en el último libro del *De Civitate Dei*.

¹²⁸ Original: “codifíé les résultats de son expérience”.

términos de relación y, también, el énfasis puesto en la libertad que le permite al ser humano realizarse o destruirse, actualizar su verdadero ser a través de la mediación del Verbo de Dios o negarse a hacerlo. Sin duda, habiendo confiado el sentido de la creación al propio Creador (*audiam et intelligam quomodo in principio fecisti caelum et terram*) (*Conf.*, 11.3.5), Agustín logra una notable profundización en la historia de la salvación de la humanidad.

La clave de esta nueva ontología que comienza a percibirse reside indudablemente en la creación. Como resultado de su experiencia, Agustín presenta al Creador como inabarcable, pues la amplitud de su ser sobrepasa el alma y “si se entiende lo que se quiere decir, no es Él” (*Sermón 52*, 16); por este motivo, en *Confessiones*, Agustín se refiere a Dios como infinidad, plenitud, superabundancia (*Conf.*, 7.20.26; 9.10.24). El Creador es, de hecho, imposible de circunscribir: todo lo que se diga acerca de Él es inadecuado e incompleto. Sólo queda, pues, pasar del lenguaje de la precisión ontológica al de la sabia ignorancia. En consecuencia, Agustín explica, en consecuencia, que no puede entenderse el orden del mundo sino viendo en él la obra del Creador:

Recorrí el mundo por fuera, con mis sentidos, hasta donde pude; y observé la vida de mi cuerpo, en mí mismo, y mis sentidos. A partir de ahí, yo penetré en los repliegues de mi memoria, en múltiples inmensidades, maravillosamente llenas de innumerables riquezas. Las consideré y me sentí aterrorizado. Y no pude discernir nada de eso sin ti, y descubrí que nada de eso eras tú (*Conf.*, 10.40.65).

Como no puede captar la naturaleza del Creador, intenta comprenderla desde su condición de ser creado y se interesa sobre todo en la relación de dependencia de la criatura respecto de su Creador; para ello, medita sobre su experiencia, que le enseña que sin un retorno a su Creador el ser creado no puede completarse, y sobre la memoria, el deseo y el amor, elementos que, en el ser humano, marcan tanto su incompletud como su sed de absoluto: “no somos nosotros los que estamos hechos, sino que el que nos hizo permanece para siempre” (*non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in aeternum*) (*Conf.*, 9.10.25); en otros pasajes, Agustín retoma el mismo tema, pero lo expresa mediante fórmulas diferentes: “no somos Dios” (*Conf.*, 10.6.9) y “por eso somos, porque hemos sido hechos” (*Conf.*, 11.4.6). Dada esta dependencia del ser, el ser humano, más que los otros seres creados, sólo existe en la medida en que es mantenido en el ser por su Creador; ciertamente está dotado de consistencia ontológica y tiene una dimensión trinitaria, pero

estos rasgos sólo tienen sentido cuando el ser humano está de cara al Creador, en quien podrá saber qué es y qué valor tiene (*Conf.* 10.40.65). La criatura, en efecto, está lejos de ser autosuficiente, pues al margen de su Creador no es más que carencia, indignancia, contingencia e *inquietudo cordis*. Sin duda, Agustín pone de relieve los límites del ser creado, pero, al mismo tiempo, esboza una dialéctica del ser y del no-ser, que se expresa esencialmente por el *leitmotiv* “mi amor es mi peso” (*Conf.*, 13.9.10). La criatura se constituye en la medida en que, por libertad y en el amor, acepta ser formada por el Creador. La conversión está inscrita en el corazón mismo de la creación y requiere ser ratificada por una elección libre, donde los medios para esta *conversio* le son dados desde el principio. Además de las llamadas que el ser creado puede escuchar, la creación es, en sí misma, palabra de Dios (*Conf.*, 7.17.23; 10.6.10); asimismo, el Verbo nos instruye desde dentro “ya que es el Principio y nos habla” (*Conf.*, 11.8.10) y nos conduce a Dios, que es la causa de la existencia, la razón de la inteligencia, la regla de la vida (*De Civitate Dei*, 8.4).

Podemos decir, entonces, que Agustín desarrolla “una metafísica de la creación, en la que la participación del ser es una victoria de la forma sobre la dispersión del no-ser” (Roy, 1966, p. 196)¹²⁹ y, al hacerlo, presenta a Cristo como solución del problema de lo uno y lo múltiple. Debemos reconocer que dicha concepción del Mediador, del Verbo que eleva hacia el Creador a los que están sometidos a Él, no fue inmediata, pues Agustín buscó largamente su expresión exacta: primero, creyó encontrarla en la sabiduría del *Hortensius*; luego, en la sabiduría de los libros de los platónicos; y, finalmente, la descubrió en el Prólogo del Evangelio según San Juan. De manera bastante expresiva, Agustín sintetiza esta búsqueda en el libro séptimo de las *Confesiones*: “una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz, y no hallar el camino que conduce a ella, y fatigarse en balde por lugares sin caminos, cercados por todas partes y rodeados de las asechanzas de los fugitivos desertores con su jefe o príncipe el león y el dragón, y otra cosa es poseer la senda que conduce allí, defendida por los cuidados del celestial Emperador” (*Conf.*, 7.21.27). En este contexto es importante percibir que, en el momento previo a su conversión, Agustín es corregido de sus errores comprensivos acerca de la

¹²⁹ Original: “une métaphysique de la création, où la participation de l'être est une victoire de la forme sur la dispersion du non-être”.

encarnación (*Conf.*, 7.18.24-7.19.25), corrección divina se realiza a través del recurso protológico y cristológico, pues él afirma que comprendió las cosas invisibles por la contemplación de las creadas y que las verdades de fe entraban en sus entrañas mediante modos maravillosos cuando leía los textos del apóstol Pablo y consideraba las obras de Dios (*Conf.*, 7.21.27). Notemos que en estos párrafos del libro séptimo, núcleo de las *Confessiones*, se señalan dos momentos de la economía salvífica, dado que la *conversio* aparece interrelacionada con la *creatio*¹³⁰. La agudeza interpretativa de Marie-Anne Vannier (1997, p. 42) descubre que la *formatio* también está presente, pues al hacer hincapié de esta manera en la creación de esta manera Agustín toma distancia radical del neoplatonismo y reformula la relación *conversio-formatio* presente en Plotino:

La conversión no tiene el mismo significado para Plotino que para Agustín. Para el neoplatónico, es sinónimo de condición de posibilidad y de retorno al origen (*epistrophé*); para Agustín, en cambio, supone la puesta en práctica de la libertad del ser creado, para que acepte la obra de la creación que se realiza en él y experimente una verdadera *metanoía*. Además, siempre puede optar por una vida sin forma y dispersa. Pero, “volviéndose hacia la luz inmutable de la Sabiduría, el Verbo de Dios, el ser creado se forma” (*De Genesi ad litteram*, 1.5.10) y se realiza¹³¹.

San Agustín, a diferencia de Plotino, presenta una comprensión más clara de las relaciones entre *creatio-formatio* y *conversio-formatio*, transformando progresivamente dichas duplas en el esquema trinitario que lúcidamente expresa la economía salvífica. La reinterpretación agustiniana del esquema plotiniano *conversio-formatio* (*Enéadas* III, 4, 1; V, 2, 1; VI, 5, 5) aparece con la introducción de la noción de ‘relación’ en la exégesis genesiaca, sustituyendo con esto la idea plotiniana de la reintegración en el primer principio. En el primer comentario sobre el Génesis, aún no aparece claramente el esquema trinitario, como dijimos, pero se vislumbra a través de las ideas de *conversio ad Deum* y *aversio a Deo* (*De Genesi contra manichaeos*, 2.15.22), y del viaje hacia la plenitud del ser por la *conversio ad Deum* (1.25.43). En cambio, en las dos reflexiones

¹³⁰ Cfr. Saeteros, 2019, pp. 25-38.

¹³¹ Original: “*Cependant, la conversion n’a pas le même sens pour Plotin et pour Augustin. Chez le néoplatonicien, elle est synonyme de condition de possibilité et de retour à l’origine (épistrophè). D’après Augustin, elle suppose, au contraire, la mise en œuvre de la liberté de l’être créé, de sorte qu’il accepte l’œuvre de création qui s’opère en lui et connaisse une véritable metanoía. Du reste, il lui est toujours loisible d’opter pour une vie informe, dispersée. Mais, en se tournant vers l’immuable lumière de la Sagesse, le Verbe de Dieu, l’être créé est formé (De Gn. ad litt., 1.5.10) et il s’accomplit*”.

principales sobre el *hexaemeron*, en los tres últimos libros de las *Confessiones* y en el *De Genesi ad litteram*, domina completamente este esquema: Agustín explica, en efecto, que la creación es buena (*Conf.*, 11.4.6-11.5.7) y que debe convertirse al creador para completarse, pues, de lo contrario, el ser humano corre el riesgo de dispersarse en lugar de responder libremente a la interpelación de su Creador. Para aclarar esto, el obispo de Hipona utiliza la analogía de la luz y las tinieblas, de la mañana y la tarde (*De Gn ad litt.*, 4.18.34-35) y especifica que ‘para nosotros’ es en diferentes momentos del tiempo que fuimos tinieblas y que nos convertimos en luz (*Conf.*, 13.10.11)¹³²; ahora bien, este paso de las tinieblas a la luz es posible gracias a Cristo (*Conf.*, 13.12.13; *De Gn ad litt.*, 3.20.31-33), como se indica en la siguiente observación: la criatura espiritual sería semejante al abismo, desemejante a Dios, si por medio del Verbo no se hubiera vuelto hacia el mismo Verbo que lo hizo para ser iluminada por Él, siendo convertida en luz, aunque desigualmente conforme a la forma del Verbo (*Conf.*, 13.2.3). Por eso, mediante esta *conversio*, el ser humano imita la forma del Verbo, eterno e inmutablemente unido al Padre, y se convierte en una criatura perfecta (*De Gn. ad litt.*, 1.4.9). La creación, que es obra misma de la Trinidad, encuentra así su cumplimiento en el retorno de las criaturas a su Creador. Sin embargo, no debemos concluir, irresponsablemente, que la creación es imperfecta, sino que está en proceso de completarse, pues el Creador, habiéndose comprometido personalmente con su obra, espera la respuesta libre de sus criaturas. En efecto, “hay dos aspectos del amor de Dios por la criatura: la ama para que sea y para que permanezca” (*De Gn. ad litt.*, 1.8.14). Este trayecto económico, entonces, se presenta como una invitación a las criaturas para que se dirijan a Aquel por quien todo fue hecho, vivan cada vez más cerca de la fuente de la vida, vean en su luz la Luz y lleguen a ser perfectas, beatificadas e iluminadas por esa luz que es Dios mismo, cuya contemplación las hace llegar a su forma plena (*formatio*).

Desde esta comprensión agustiniana, rastreemos ahora la presencia de los tres momentos de la economía de la salvación en las *Confessiones*.

¹³² Cfr. Saeteros, 2019, pp. 93-98.

2.2.1. *Confessio creationis*

La confesión agustiniana de Dios como Creador aparece desde las primeras líneas de las *Confessiones*. Agustín abre su obra confesional reconociendo que es Dios el que excita al ser humano a que lo alabe y se deleite haciéndolo, pues dicha alabanza es reconocimiento de que Dios ha creado al ser humano para sí y, como criatura, el ser humano estará inquieto hasta que descanse en su Creador. Con un énfasis descriptivo, Agustín presenta al ser humano como pequeña parte de la creación (*aliqua portio creaturae tuae*) que, a pesar de estar revestida de mortalidad y de llevar consigo el testimonio de su pecado, está llena de Dios, que siempre la está “sosteniendo, llenando y protegiendo; siempre creando, nutriendo y perfeccionando” (*portans et implens et protegens, creans et nutriens et perficiens*) (*Conf.*, 1.4.4). Desde la perspectiva de la confesión protológica, percibimos, de entrada, una confesión sintética de la identidad del Creador: “Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo; secretísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo, estable e incomprensible, inmutable, mudando todas las cosas” (*Conf.*, 1.4.4); Él es “ordenador y creador de todas las cosas de la naturaleza, mas sólo ordenador del pecado” (*Conf.*, 1.10.16). En contraste, el hombre Agustín, criatura de Dios, confiesa que pecaba obrando contra las órdenes de Dios, de sus padres y de sus maestros; es decir, frente a la confesión de la identidad del Creador, el ser humano confiesa la iniquidad que lo ha apartado del divino ordenamiento: “Escúchame, ¡oh Dios! ¡Ay de los pecados de los hombres! Y esto lo dice un hombre, y tú te compadeces de él por haberlo hecho, aunque no el pecado que hay en él” (*Conf.*, 1.7.11). Con lo anterior, en efecto, se revelan los dos polos de la narrativa confesional agustiniana que hemos asumido en nuestro compromiso interpretativo sobre los motivos de la composición de este diálogo confesional entre Dios y Agustín, a saber, el polo de la afirmación de Dios y el polo de la contra-afirmación del ser humano¹³³.

Siguiendo con la perspectiva protológica, Agustín articula el relato de su nacimiento mortal en el contexto de la alabanza de Dios, pues reconoce que, a través de sus padres carnales y de sus nodrizas, Dios lo colmó de bienes, como la leche materna y los cuidados neonatales, según los cuales el pequeño infante podía ser consolado y encontrar la calma de sus dolencias. La imposibilidad de recordar los acontecimientos de sus primeros años

¹³³ Cfr. Flórez, 2008, pp. 85-88.

de vida no es un obstáculo para que Agustín alabe a Dios por aquella época: “te confieso, Señor del cielo y de la tierra, alabándote por mis comienzos y mi infancia, de los que no tengo memoria” (*Conf.*, 1.6.10). La herida de la iniquidad de Adán, que lleva consigo el ser humano desde su nacimiento, comienza a aparecer de manera insidiosa en el periodo de la puericia de Agustín, cuando por el amor al juego y a la búsqueda de soberbias victorias y halagos cae preso de la concupiscencia de los ojos y del vino del error que maestros ebrios le daban a beber (*Conf.*, 1.16.26); en este contexto de la pérdida de la inocencia infantil (*innocentia puerilis*), el recurso a la parábola del hijo pródigo indica, sin embargo, que mientras el niño Agustín comienza a distanciarse de su Creador, Dios lo espera dulce y pacientemente, como un buen padre, para recibirlo de regreso. El reiterado agradecimiento con el que concluye el libro primero se presenta como una breve síntesis de la *confessio creationis* que ha empezado a exponerse: el obispo Agustín agradece a su Señor, al excelentísimo y óptimo Creador y Gobernador del universo, por el vestigio de su secretísima unidad según el cual puede existir, sentir y vivir; además, reconoce que dicho vestigio trinitario comienza a oscurecerse por la abyección (*abiectio*), ignorancia (*ignorantia*) y dolor (*dolor*) de la iniquidad que desvía al ser creado de la fuente divina en la que puede encontrar las grandezas (*sublimitates*), las verdades (*veritates*) y los deleites (*voluptates*) que anhela.

En el libro tercero se subraya una alusión al Creador en relación con la búsqueda de la Verdad. Agustín desenmascara la falsa predicación de ciertos hombres que deliraban soberbiamente y que eran habladores y carnales en demasía; estos hombres decían “¡Verdad! ¡Verdad!”, y me lo decían muchas veces, pero jamás se hallaba en ellos” (*Conf.*, 3.6.10), pues afirmaban muchas cosas falsas acerca de Dios, que es la Verdad por esencia, y sobre la creación entera. Dichos discursos no lograron colmar el corazón hambriento de Agustín, dado que él mismo reconoce que, desde los meollos de su alma (*medullae animi mei*), suspiraba por la verdad divina, pero las palabras de aquellos hombres no sabían a Dios, ni mucho menos lo alimentaban, sino que lo dejaban como extenuado e intranquilo. En este contexto, Agustín confiesa que el motivo de dicho desconsuelo se debía a que aquellos hombres tenían como centro de sus predicaciones el sol y la luna, pero no a su Creador; es decir, ponían por encima del Creador a sus creaturas, pervirtiendo con esto la comprensión del orden de la creación hasta el punto de tener mayor misericordia con los frutos de la tierra que con los demás seres humanos (*Conf.*,

3.10.18). Este movimiento contrario al orden de la naturaleza se ilustra de la siguiente manera: “lo que tú vengas es lo que los hombres perpetran contra sí, porque hasta cuando pecan contra ti obran impiamente contra sus almas y se engaña a sí misma su iniquidad, ya corrompiendo o pervirtiendo su naturaleza -la cual has hecho y ordenado tú-, ya usando inmoderadamente de las cosas permitidas, ya deseando ardientemente las no permitidas, según el uso que es contra naturaleza” (*Conf.*, 3.8.16).

Ahora bien, en el libro cuarto asistimos a una continuación de la *confessio creationis* del obispo Agustín, esta vez en el contexto de la recordación de su errancia en la juventud; este libro, al mismo tiempo, alude a la *magna quaestio* en la que ha devenido el hombre Agustín y presenta un énfasis protológico, pues precisamente la pregunta por el hombre resulta de los múltiples desvíos de Agustín por los perniciosos y traicioneros circuitos de la iniquidad. El obispo de Hipona advierte que adondequiera que se vuelva el alma del ser humano y se apoye fuera de Dios hallará siempre dolor y, por esto, le suplica a Dios que convierta la creación entera hacia sí y muestre su faz para que todos sean salvos. Dicha *confessio* concluye con la siguiente manifestación doxológica: “Alábate por ellas mi alma, ¡oh Dios creador de cuanto existe!” (*Conf.*, 4.10.15). Unos pocos párrafos adelante, el obispo Agustín corrige dichos desvíos de la iniquidad presentando una suerte de sermón sobre el orden del amor, según el cual el ser humano puede volver a Dios:

Si te agradan los cuerpos, alaba a Dios en ellos y revierte tu amor sobre su artífice, no sea que lo desagrades en las mismas cosas que te agradan. Si te agradan las almas, ámalas en Dios, porque, si bien son mudables, fijas en él, permanecerán; de otro modo desfallecerían y perecerían. Ámalas, pues, en él y arrastra contigo hacia él a cuantos puedas y diles: “A éste amemos”; él es el que ha hecho estas cosas y no está lejos de aquí. Porque no las hizo y se fue, antes, de él proceden y en él están. Mas he aquí que él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón; pero el corazón se ha alejado de él. Volved, pues, prevaricadores, al corazón y adheríos a él, que es vuestro Hacedor. Estad con él, y permaneceréis estables; descansad en él, y estaréis tranquilos. ¿Adónde vais por ásperos caminos, adónde vais? El bien que amáis, de él proviene, mas sólo en cuanto a él se refiere es bueno y suave; pero justamente será amargo si, abandonado Dios, injustamente se amare lo que de él procede. ¿Por que andáis aún todavía por caminos difíciles y trabajosos? No está el descanso donde lo buscáis. Buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis. Buscáis la vida en la región de la muerte: no está allí. ¿Cómo hallar vida bienaventurada donde no hay vida siquiera? (*Conf.*, 4.12.18).

En el libro quinto, el asunto de la verdad, que había sido expuesto en el libro tercero, vuelve a retomarse. Ahora, Agustín se percata de que el problema fundamental de los

discursos maniqueos no es que digan cosas verdaderas sobre las criaturas, sino que, como no buscan piadosamente la Verdad, es decir, al Artífice de las criaturas, no lo encontrarán; y, aún si se encontraran con Dios, no lo honrarían ni le agradecerían, puesto que, ensoberbecidos en sus elucubraciones continuarían atribuyéndose a sí mismos lo que es de Dios y, como consecuencia, atribuyéndole a Dios, con perversísima ceguera, sus errores doctrinales. La secta maniquea, entonces, terminaba “trocando la gloria de un Dios incorruptible por la semejanza de imagen de un hombre corruptible, de aves, cuadrúpedos y serpientes. Convirtiendo tu verdad en su mentira, pues adoraban y servían a la criatura en lugar de al Creador” (*Conf.*, 5.3.5). Esta confusión ontológica es, para Agustín, consecuencia de la soberbia maniquea, pues los miembros de dicha secta, aunque conocían muchos datos sobre las criaturas y eran expertos en el conocimiento de los números, de la sucesión de las estaciones y de otros fenómenos naturales como los solsticios, equinoccios y eclipses, ignoraban a Dios. Este desconocimiento era la causa de su infelicidad:

¿Acaso, Señor Dios de la verdad, quienquiera que sabe estas cosas te agrada a ti ya? ¡Infeliz, en verdad, del hombre que sabiéndolas todas ellas te ignora a ti, y feliz, en cambio, quien te conoce, aunque ignore aquellas! En cuanto a aquel que te conoce a ti y a aquellas, no es más feliz por causa de estas, sino únicamente es feliz por ti, si, conociéndote, te glorifica como a tal y te da gracias y no se envanece en sus pensamientos. Porque así como es mejor el que sabe poseer un árbol y te da gracias por su utilidad, aunque ignore cuántos codos tiene de alto y cuántos de ancho, que no el que lo mide y cuenta todas sus ramas, mas no lo posee, ni conoce, ni ama a su Criador, así el hombre fiel -cuyas son todas las riquezas del mundo y que, no teniendo nada, lo posee todo, por estar unido a ti, a quien sirven todas las cosas-, aunque no sepa siquiera el curso de los septentriones, es -sería necio dudarle- ciertamente mejor que aquel que mide los cielos, y cuenta las estrellas, y pesa los elementos, pero es negligente contigo, que has dispuesto todas las cosas en medida, número y peso (*Conf.*, 5.4.7).

El movimiento hacia la recuperación de los motivos ternarios auténticos, que empieza en el libro quinto de las *Confessiones*, señala, además del anhelo de Agustín por regresar a la casa del Padre, el distanciamiento en que se encuentra Agustín frente a su Creador: “¡Esperanza mía desde la juventud! ¿Dónde estabas para mí o a qué lugar te habías retirado? ¿Acaso no eras tú quien me había creado y diferenciado de los cuadrúpedos y hecho más sabio que las aves del cielo? Mas yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en

lo profundo del mar, y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad!” (*Conf.*, 6.1.1); no obstante, con el tránsito del libro sexto al séptimo, percibimos que el hombre Agustín, acercándose cada vez más a la Iglesia de Milán, iba percatándose de que Dios, con secreta inspiración, gobernaba interior y exteriormente todas las cosas que ha creado (*Conf.*, 7.1.2). A pesar de dicha consideración, la relación de la raíz del mal con la voluntad del ser humano aparece insidiosamente como un asunto confuso para Agustín, hasta el punto de llevarlo a preguntarse, una vez más, por su esencia como criatura, de cara a su Creador:

¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que es no sólo bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un creador buenísimo? (*Conf.*, 7.3.5).

Con estos pensamientos, Agustín se siente deprimido y angustiado, aunque ya no es conducido hasta “aquel infierno del error donde nadie te confiesa, al juzgar más fácil que padezcas tú el mal, que no sea el hombre el que lo ejecuta” (*Conf.*, 7.3.4); así que podía continuar en su indagación. La pregunta por el origen del mal, entonces, forma parte de la pesquisa protológica que Agustín está realizando, dado que su búsqueda avanza teniendo delante de los ojos del alma a toda la creación (*constituebam in conspectu spiritus mei universam creaturam*):

Buscaba yo el origen del mal, pero lo buscaba mal, y ni aun veía el mal que había en el mismo modo de buscarlo. Ponía yo delante de los ojos de mi alma toda la creación -así lo que podemos ver en ella, como es la tierra y el mar, el aire y las estrellas, los árboles y los animales, como lo que no vemos en ella, cual es el firmamento del cielo, con todos los ángeles y seres espirituales, pero éstos como si fuesen cuerpos colocados en sus respectivos lugares, según mi fantasía- e hice con ella como una masa inmensa, especificada por diversos géneros de cuerpos, ya de los que realmente eran cuerpos, ya de los que como tales fingía mi fantasía en sustitución de los espíritus. E imaginábala yo inmensa, no cuanto ella era realmente -que esto no lo podía saber-, sino cuanto me placía, aunque limitada por todas partes; y a ti, Señor, como a un ser que la rodeaba y penetraba por todas partes, aunque infinito en todas las direcciones, como si hubiese un mar único en todas partes e infinito en todas direcciones, extendido por la inmensidad, el cual tuviese dentro de sí una gran esponja, bien que limitada, la cual estuviera llena en todas sus partes de ese mar inmenso. De este modo imaginaba yo tu creación, finita, llena de ti, infinito, y decía: “He aquí a Dios y he aquí las cosas que ha creado Dios, y un Dios bueno, inmenso

e infinitamente más excelente que sus criaturas; mas como bueno, hizo todas las cosas buenas; y ¡ved cómo las abraza y llena! Pero si esto es así, ¿dónde está el mal y de dónde y por qué parte se ha colado en el mundo? ¿Cuál es su raíz y cuál su semilla? ¿Es que no existe en modo alguno? Pues entonces, ¿por qué tememos y nos guardamos de lo que no existe? Y si tememos vanamente, el mismo temor es ya ciertamente un mal que atormenta y despedaza sin motivo nuestro corazón, y tanto más grave cuanto que, no habiendo de qué temer, tememos. Por tanto, o es un mal lo que tememos o el que temamos es ya un mal. ¿De dónde, pues, procede éste, puesto que Dios, bueno, hizo todas las cosas buenas: el Mayor y Sumo bien, los bienes menores, pero Criador y criaturas, todos buenos? ¿De dónde viene el mal? ¿Acaso la materia de donde las sacó era mala y la formó y ordenó, sí, mas dejando en ella algo que no convirtiese en bien? ¿Y por qué esto? ¿Acaso siendo omnipotente era, sin embargo, impotente para convertirla y mudarla toda, de modo que no quedase en ella nada de mal? Finalmente, ¿por qué quiso servirse de esta materia para hacer algo y no más bien usar de su omnipotencia para destruirla totalmente? ¿O podía ella existir contra su voluntad? Y si era eterna, ¿por qué la dejó por tanto tiempo estar por tan infinitos espacios de tiempo para atrás y le agradó tanto después de servirse de ella para hacer alguna cosa? O ya que repentinamente quiso hacer algo, ¿no hubiera sido mejor, siendo omnipotente, hacer que no existiera aquella, quedando él solo, bien total, verdadero, sumo e infinito? Y si no era justo que, siendo él bueno, no fabricase ni produjese algún bien, ¿por qué, quitada de delante y aniquilada aquella materia que era mala, no creó otra buena de donde sacase todas las cosas? Porque no sería omnipotente si no pudiera crear algún bien sin ayuda de aquella materia que él no había creado” (*Conf.*, 7.5.7).

El obispo Agustín reconoce que, a medida en que avanzaba en aquella pesquisa protológica, su corazón era sacudido por dichas consideraciones y aumentaba la preocupación de morir sin haber encontrado la verdad que tanto anhelaba. En aquel corazón atribulado, sin embargo, se estaba comenzando a afincar de modo estable la fe en Cristo, aunque todavía se desconocieran muchos aspectos doctrinales de la Iglesia (*Conf.*, 7.5.7); esta precisión que hace el obispo de Hipona es fundamental, pues sólo luego de este énfasis en el acercamiento de Agustín a Cristo, que se expone magistralmente unos párrafos adelante, justo en el núcleo de las *Confessiones*, es que la cuestión del mal comienza a resolverse; el Gobernador justísimo del universo (*iustissime moderator universitatis*) y Ayudador (*adiutor*) no permite que Agustín siga siendo sacudido por las olas de sus razonamientos y lo sitúa en la región media de su salvación (*media regio salutis meae*), mediante el comienzo de la corrección comprensiva del orden protológico desdibujado por el pecado:

¡Qué tormentos de parto eran aquellos de mi corazón!, ¡qué gemidos, Dios mío! Allí estaban tus oídos y yo no lo sabía. (...) hacia tus oídos se encaminaban todos los rugidos

de los gemidos de mi corazón y ante ti estaba mi deseo; pero no estaba contigo la lumbre de mis ojos, porque estaba dentro y yo fuera; ella no ocupaba lugar alguno y yo fijaba mi atención en las cosas que ocupan lugar, por lo que no hallaba en ellas lugar de descanso ni me acogían de modo que pudiera decir: ‘¡Basta! ¡Está bien!’; ni me dejaban volver a donde me hallase suficientemente bien. Porque yo era superior a estas cosas, aunque inferior a ti; y tú eras gozo verdadero para mí sometido a ti, así como tú sujetaste a mí las cosas que creaste inferiores a mí. Y éste era el justo temperamento y la región media de mi salud: que permaneciera a imagen tuya y, sirviéndote a ti, dominase mi cuerpo (*Conf.*, 7.7.11).

El desvío comprensivo, causado por la soberbia de quienes tratan de ocupar el lugar del Creador, queda subsanado con la consideración del acontecimiento kenótico de Cristo, pues, si bien en los libros de los platónicos Agustín reconoce cierta semejanza con el pasaje protológico con el que comienza al Evangelio según San Juan, en aquellos textos frecuentados por hombres hinchados de monstruosísima soberbia no encuentra la senda de la humildad. Como obispo, Agustín alecciona al pueblo cristiano, y a todos sus lectores, con la doctrina de la encarnación y de la kénosis, que precisamente no se encontraba en los textos platónicos: el himno cristológico de San Pablo (Flp 2, 6-11), entonces, aparece en la narrativa del libro séptimo como una recordación de la senda de la humildad que siguió el Hijo de Dios en el acontecimiento histórico de su encarnación. Esta impronta kenótica de Cristo no aparecía en aquellos libros porque ha sido ocultada a los soberbios y revelada sólo a los más pequeños, a los humildes de corazón. En efecto, la incomprensión del orden de la creación, consecuencia de las doctrinas de la secta maniquea, y la soberbia necedad de los platónicos, reciben su corrección plena de cara al Dios encarnado, es decir, al Dios creador que deviene criatura, como se señala en la confesión continua del párrafo 7.10.16 al 7.21.27: primero, se percibe un acercamiento a la creación y el problema del mal se resuelve gracias al reconocimiento de la bondad del Creador y de su obra creacional; luego, se indica la manera en que la correcta comprensión del orden de la creación permite dilucidar que cualquier iniquidad y desorden es consecuencia de una privación del bien; finalmente, Agustín presenta a Cristo como mediador entre el Creador y las creaturas, y, volviendo sobre su situación de errancia, reconoce que su falta de humildad se debía precisamente a que no tenía a Cristo, “Dios adonde se va, hombre por donde se va” (*De Civitate Dei*, 11.2), por guía y fin.

A través del despliegue de la narrativa confesional del párrafo 7.10.16 al 7.21.27, Agustín enmarca su ascensión mística dentro de un modelo jerárquico neoplatónico según

el cual se observa un movimiento racional interior desde la creación mutable hasta el Dios inmutable (*Conf.*, 7.10.16). No obstante, como aquel modelo neoplatónico se contrapone al itinerario cristiano *creatio-conversio-formatio*, Agustín explicita que, sobre su lectura de los libros de los platónicos, la acción soteriológica de Dios en Cristo es la verdadera guía; esta es una consideración que el platonismo no logra comprender (*Conf.*, 7.9.13-7.9.15)¹³⁴. Basándose en Romanos 1,18-23, Agustín sostiene que la especulación racional, por sí sola, no puede comprender, ni logra trascender totalmente el orden creado para alcanzar la unidad estable con Dios, porque, como ya dijimos, la soberbia del ser humano, que cree poder alcanzar el orden superior por sus propias fuerzas, termina trastocando la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de imagen de un hombre corruptible, de aves, cuadrúpedos y serpientes¹³⁵. Como enfatizamos, la respuesta de Agustín a dicha incapacidad de los soberbios alude a la encarnación del Hijo de Dios, puesto que Cristo comunica la relación de Dios con el mundo creado y nos permite trascender este orden inferior, elevándonos hacia el Creador. Si la ascensión platónica no logró elevar totalmente a los seres humanos hacia Dios, a través de Cristo, mediador entre Dios y la humanidad, el ser humano puede ser elevado hacia su Creador (*Conf.*, 7.18.24). Siguiendo este orden de ideas, Agustín vuelve al relato del Génesis y relaciona directamente la creación con la encarnación, puesto que, valiéndose del capítulo tercero del Génesis, afirma que el Hijo participa de nuestra “túnica pelícea” (*participatione tunicae pelliciae nostrae*). Esta alusión bíblica es un factor determinante en la comprensión de la conversión en el libro octavo, pues esta referencia al Génesis 3 conecta con la historia de la higuera que ilustra cómo Adán y Eva se cubren con hojas para ocultar su pecado y la pérdida de la inocencia. Desde este recurso bíblico dilucidamos, además, la manera en que Agustín sitúa su propia historia de conversión dentro de la narrativa de la creación del Génesis, antes de llegar a los tres últimos libros de las *Confessiones*, pues en últimas su itinerario existencial y espiritual es una búsqueda de la inocencia perdida¹³⁶.

¹³⁴ Cfr. Drever, 2020, pp. 85-87.

¹³⁵ Esta incompreensión del orden protológico se percibe tanto en los discursos maniqueos como en las consideraciones de los neoplatónicos (*Conf.*, 5.3.5; 7.9.15)

¹³⁶ Percatarnos de que desde el libro octavo se alude al texto genesíaco nos ratifica que centrar la exposición agustiniana del Génesis sólo en los últimos libros de las *Confessiones* no resulta acertado, pues deja por fuera de la comprensión pasajes importantísimos como al que estamos refiriéndonos.

El libro octavo, en el que Agustín se propone confesar las misericordias de Dios en su vida y elevar un sacrificio de alabanza en agradecimiento a Dios, describe la manera en que Dios rompe las cadenas que lo ataban a sus concupiscencias. Nos llama la atención que, al comienzo, el obispo de Hipona proclama una *confessio creationis* en el contexto de la *confessio conversionis*, característica de este libro: “ya había salido de aquella vanidad y la había traspasado, y por el testimonio de la creación entera te había hallado a ti, Creador nuestro, y a tu Verbo, Dios en ti y contigo un solo Dios, por quien creaste todas las cosas” (*contestante universa creatura inveneram te creatorem nostrum et Verbum tuum apud te Deum tecumque unum Deum, per quod creasti omnia*) (*Conf.*, 8.1.2). Esta alusión, sin duda, señala la relación directa entre la *creatio* y la *conversio* que hemos apreciado desde la declaración cristológica del libro séptimo. Notemos que, en el libro octavo, Agustín se encuentra bajo una higuera al momento de enfrentar las bagatelas, vanidades y suciedades que lo tenían preso de su ‘vestido de carne’ (*vestem carneam*), amenazándolo con arrancarlo del amor de Dios (*Conf.*, 8.11.26)¹³⁷. Esta alusión al ‘vestido de carne’ no sólo nos recuerda el conflicto del orden protológico que impidió que la ascensión mística de Agustín fuera plena, sino que ahora se vuelve sobre este asunto reconociendo que Cristo toma nuestra carne y la hace suya, pues “el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” (Jn 1, 14). El relato dramático de la conversión de Agustín se sitúa, entonces, bajo la higuera, lugar en que la mutabilidad creada se convirtió en mortalidad pecaminosa, sólo que aquí ya no hay un movimiento de perversión, sino de recuperación del origen; el lugar que en otro tiempo señaló el pecado y la caída humana, ahora señala la gracia de la re-creación del corazón humano. Precisamente la amonestación paulina que aparece como admonición divina, “*revestíos*” (Rom 13,13), adquiere un sentido genesiaco, pues manifiesta cómo la carnalidad del ser humano, su vestimenta edénica, debe ser revestida por la vestimenta cristológica (*induite Dominum Iesum Christum*); este vínculo directo entre Génesis y Romanos, entre la *creatio* y la *kenosis* indica, en cierto sentido, que la conversión de Agustín se da en un contexto en el cual se comprende que el pecado, en cuanto caída, es veterotestamentario y edénico, mientras que la encarnación del Hijo de Dios, piedra angular de la salvación

¹³⁷ Cfr. Drever, 2020, pp. 85-87.

neotestamentaria, asume la creación genesíaca, ejerciendo una fuerza creadora omnipotentísima capaz de recrear todas las cosas.

En el libro noveno encontramos, por lo menos, cinco referencias a la *confessio creationis*. En primer lugar, en la comparación de Casiciaco (*Cassiciaco*) con el monte de quesos (*monte incaseato*), monte de Dios, monte fértil (*Conf.*, 9.3.5) y en la plegaria por el “paraíso eternamente verde” para Verecundo se alude al paraíso incorrupto; podemos decir entonces que, luego de su conversión, Agustín se siente como quien ha sido liberado de la transgresión de Adán y, por esta razón, clama a Dios que su amigo Verecundo reciba la misma gracia que él ya recibió. En segundo lugar, Agustín manifiesta que tenía el deseo de recitar los Salmos a toda la creación (*orbi terrarum*) para corregir la soberbia del género humano; en este contexto, la alusión al *Cántico de los grados* (*Canticum graduum*) es relevante, pues en dichos salmos (120-134) asistimos a un extenso reconocimiento del poder de Dios sobre su creación: Él libra a los hombres de los labios mentirosos (120); socorre a quienes levantan los ojos a los montes y claman al que hizo los cielos y la tierra (121); alegra a quienes se encaminan hacia Jerusalén y los colma con la paz de sus palacios (122); es misericordioso con quienes levantan los ojos hacia el cielo, en donde Él habita (123); socorre a quienes invocan su nombre y lo reconocen como el Creador del cielo y la tierra (124); protege a los que confían en Él (125); transforma las lágrimas en risa y colma de bienes a los que perseveran en medio de las tribulaciones (126); hace prosperar a quienes lo reconocen como edificador y guardador (127); bendice a los que le temen y andan por su camino (128); es justo (129); oye la voz suplicante de sus hijos, es misericordioso y los redime (130); provee a su pueblo y hace retoñar el poder de sus ungidos, mientras que a los necios los viste de confusión (132); envía la bendición y la vida eterna sobre sus hijos, así como descende el rocío del Hermón sobre los montes de Sion (133); y bendice a quienes habitan en su templo (134). En tercer lugar, Agustín confiesa que su madre fue creada por Dios y que el Creador se sirvió de los propósitos humanos para sanar el alma de su madre; como Gobernador del cielo y de la tierra, Dios convierte para sus usos las cosas profundas del torrente, el flujo de los siglos ordenadamente turbulento, y logra que la insania de un alma sane a otra, para que nadie, cuando advierta esto, lo atribuya a su poder (*Conf.*, 9.8.17-9.8.18). En cuarto lugar, nos llama la atención que el éxtasis de Ostia comience con la consideración de las obras de Dios, pues la santa conversación de Agustín con su madre

propicia un movimiento de ascenso hacia Dios que consiste en un recorrido gradual desde los seres corpóreos hacia el cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra; además, se añade que ambos eran llevados todavía más arriba, pensando, hablando y admirando las obras de Dios, hasta pasar las almas y llegar “a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, y es la vida la Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las cosas creadas como las que han de ser” (*Conf.*, 9.10.20); este ascenso, sin duda, es una magistral revelación protológica, pues como fruto de dicho éxtasis Agustín y su madre comprendieron lo siguiente:

Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y, finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando -puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: *No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente-*; si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el *entra en el gozo de tu Señor?* Mas ¿cuándo será esto? ¿Acaso cuando todos *resucitemos, bien que no todos seamos inmutados?* (*Conf.*, 9.10.25).

Finalmente, observamos una quinta referencia a la *confessio creationis* con la recordación del himno de Ambrosio *Deus creator omnium*, en el contexto de la muerte de Mónica: “Tú eres, Dios, Creador de cuanto existe, del mundo supremo gobernante” (*Conf.*, 9.12.32). Debemos precisar que este himno que se recuerda ha sido pronunciado por la madre de Agustín en el primer diálogo de Casiciaco, a saber, el *De beata vita*¹³⁸. Nos

¹³⁸ Recordemos que, en el *De beata vita*, la firme y certera conclusión a la que llega la pequeña comunidad de Casiciaco no es otra que la conservada y transmitida por la Iglesia, y es por esto que Mónica entona allí, llena de gozo, el verso del himno ambrosiano *Deus creator omnium*, con el que suplica a la Santísima Trinidad su asistencia a través de las tres virtudes teologales: las alas de una fe firme, una gozosa esperanza y una ardiente caridad (4.35). Esta conclusión del *De beata vita* da un salto cualitativo más allá de lo

percatamos, entonces, de que el himno ambrosiano que la madre enseña a los catecúmenos en Casiciaco es el mismo que consuela a su hijo Agustín luego de su muerte; esto nos indica que, en ambos momentos, aparece la Iglesia como comunidad específica en la que se canta el himno al Dios Creador, pues la Iglesia misma hace parte de la creación de Dios, es la nueva creación; esta consideración se dilucida mejor en el último libro de las *Confessiones*.

En el libro décimo, Agustín se describe como un pequeñuelo que vive perpetuamente junto a su Padre, su tutor idóneo, el mismo que lo engendró y que lo defiende (*Conf.*, 10.4.6). La *confessio creationis* aparece en este libro interrelacionada con la pregunta por el objeto del amor, desde la cual Agustín emprende su pesquisa por toda la creación. El propósito de dicha indagación, como observamos, es descubrir que el ser humano que ama la creación la debe amar en orden a su Creador; en otras palabras, que el amor por las criaturas debe estar ordenado hacia el reconocimiento de Dios. Este *ordo amoris* es el que señalan las criaturas mismas, pues, frente a la pregunta de Agustín, la tierra, el mar, los abismos, el aire y todas las demás criaturas responden al unísono “no somos tu Dios”. El pasaje en cuestión es el siguiente:

No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo. Heriste mi corazón con tu palabra y te amé. Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene he aquí que me dicen de todas partes que te ame; ni cesan de decírselo a todos, a fin de que sean inexcusables. Sin embargo, tú te compadecerás más altamente de quien te compadecieres y prestarás más tu misericordia con quien fueses misericordioso: de otro modo, el cielo y la tierra cantarían tus alabanzas a sordos. Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas, no manás ni mieles, no miembros gratos a los amplexos de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, y cierta voz, y cierta fragancia, y cierto alimento, y cierto amplexo, cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y amplexo del hombre mío interior, donde resplandece a mi alma lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no separa. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios. Pero ¿y qué es entonces? Pregunté a la tierra y me dijo: “No soy yo”; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: “No somos tu Dios; búscalo sobre nosotros”. Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus

previsible a simple vista, al apelar no a un Dios indiferenciado, sino a la Trinidad como ayuda y camino hacia la beatitud, es decir, hacia la *formatio*. Precisamente por ello, a través de la recitación de este himno ambrosiano, se confiesa que la “*plena sacietas animorum*” se alcanza en íntima conexión con el conocimiento del misterio trinitario.

moradores, me dijo: “Engañase Anaxímenes: yo no soy tu Dios”. Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. “Tampoco somos nosotros el Dios que buscas”, me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: “Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él”. Y exclamaron todas con grande voz: “El nos ha hecho” (*Conf.*, 10.6.8-10.6.9).

Avanzando en su búsqueda, Agustín ahonda en la profundidad de su memoria. Allí también reconoce que Dios es el Creador de todo cuanto existe y que todo habla de Él. Como conclusión de dicho itinerario por la memoria, el obispo de Hipona canta el *Sero te amavi*, himno a la belleza en el que manifiesta tanto su errancia entre las creaturas como su encuentro amoroso con el Creador: “¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste” (*Conf.*, 10.27.38). Este himno doxológico al Dueño y Señor de la creación es iluminador, pues reconoce que solo en el Creador el ser humano encuentra la luz que tanto anhela, “la verdadera luz, luz única, y que cuantos la ven y aman se hacen uno” (*Conf.*, 10.34.52).

Ahora bien, en el libro undécimo encontramos constantes alusiones a la creación que señalan el propósito agustiniano de considerar las maravillas de Dios, “desde el *principio* en el que hiciste el cielo y la tierra hasta el reino de tu santa ciudad, contigo perdurable” (*Conf.*, 11.2.3). Dicha consideración protológica, como bien afirma Agustín, se nutre de la sabiduría de los libros sagrados y de la atenta escucha de la alabanza que pregona la creación. La belleza, la bondad y el ser de las creaturas, tanto del cielo como de la tierra, confiesan que han sido creadas por Dios:

He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque se mudan y cambian. Todo, en efecto, lo que no es hecho y, sin embargo, existe, no puede contener nada que no fuese ya antes, en lo cual consiste el mudarse y variar. Claman también que no se han hecho a sí mismos: “Por eso somos, porque hemos sido hechos; no éramos antes de que existiéramos, para poder hacernos a nosotros mismos”. Y la voz de los que así decían era la voz de la evidencia. Tú eres, Señor, quien los hiciste; tú que eres hermoso, por lo que ellos son hermosos; tú que eres bueno, por lo que ellos son buenos; tú que eres Ser, por lo que ellos son. Pero ni son de tal modo hermosos, ni de tal modo buenos, ni de tal modo ser como lo eres tú, su Creador, en cuya comparación ni son hermosos, ni son buenos, ni tienen ser. Conocemos esto; gracias te sean dadas; mas nuestra ciencia, comparada con tu ciencia, es una ignorancia (*Conf.*, 11.4.6).

Frente a esta confesión de las mismas creaturas, Agustín explicita que todas las cosas alaban a Dios y lo reconocen como Creador de todo cuanto existe (*creatorem omnium*) porque ciertamente Dios ha creado todo con el poder de su palabra, pues “Tú dijiste, y las cosas fueron hechas y con tu palabra (*verbo tuo*) las hiciste” (*Conf.*, 11.5.7).

Nos llama la atención que, hacia el final del libro undécimo, se retome el himno ambrosiano a Dios Creador, *Deus creator omnium*. En esta oportunidad, Agustín parece recurrir al himno para presentar una clase magistral sobre la medición de sus tiempos musicales (*Conf.*, 11.27.35), pero percibimos que el recurso a este canto conocidísimo (*canticum notissimum*) también indica una diferenciación entre el conocimiento humano y el divino: por un lado, el ser humano que recuerda y recita dicho canto puede fácilmente reconocer el tiempo que ha pasado desde que comenzó a cantarlo, así como el tiempo que resta para que concluya, porque conoce lo que ha cantado y lo que le falta por cantar; en cambio, Dios, Creador del universo, Creador de las almas y de los cuerpos, no conoce así todas las cosas futuras y pretéritas, sino que las conoce de otro modo más admirable y profundo, pues, como Creador verdaderamente eterno de las inteligencias, conoce *desde el principio toda la creación*, sin variedad de su conocimiento (*sine varietate notitiae tuae*) y sin distinción de su acción (*sine distinctione actionis tuae*) (*Conf.*, 11.31.41)¹³⁹.

Ahora bien, desde el comienzo del libro duodécimo, la extensa exposición sobre el cielo del cielo (*caelum caeli*) aparece caracterizada como una confesión, con la boca y con la pluma, de todo cuanto Dios le ha enseñado al obispo de Hipona sobre dicho asunto. Nuevamente, la cuestión de la procedencia de la creación apunta hacia la diferencia ontológica entre el Creador y sus criaturas: “Así, pues, tú, Señor -que no eres unas veces uno y otras veces otro, sino uno mismo y uno mismo, ‘santo, santo, santo, Señor Dios omnipotente’-, en el *principio*, que procede de ti, en la Sabiduría, nacida de tu sustancia, hiciste algo y de la nada. Hiciste el cielo y la tierra; pero no de ti, pues sería igual a tu Unigénito y, por consiguiente, a ti, y no fuera en modo alguno justo que fuese igual a ti, no siendo de tu sustancia. Mas como fuera de ti no había nada de donde los hicieses ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina! Por eso hiciste de la nada el cielo y la tierra” (*Conf.*, 12.7.7). Junto a esta diferenciación, Agustín manifiesta que Dios mismo le ha dicho, con

¹³⁹ Afirmamos que aquí parece aludirse al himno ambrosiano porque justo es el que ha sido mencionado en párrafos anteriores. Además, recordemos que incluso Agustín afirma que en el momento dramático de la muerte de su madre recordó y entonó dicho himno al Creador.

voz fuerte en el oído interior, “que todas las naturalezas y sustancias que no son lo que tú, pero que existen, las has hecho tú, y que sólo no procede de ti lo que no es” (*Conf.*, 12.11.11); asimismo, en el oído interior, Agustín escucha nuevamente la voz fuerte de Dios que le comunica la verdad acerca de la verdadera eternidad del Creador (*quae mihi veritas voce forti in aurem interiorem dicit de vera aeternitate creatoris*):

Que su sustancia no varía de ningún modo con los tiempos, ni que su voluntad es extraña a su sustancia, razón por la cual no quiere ahora esto y luego aquello, sino que todas las cosas que quiere las quiere de una vez y a un tiempo y siempre, no una vez y otra vez, ni ahora éstas y luego aquéllas; ni quiere después lo que no quería antes ni quiere ahora lo que antes quiso; porque semejante voluntad sería mudable, y todo lo que es mudable no es eterno, y nuestro Dios es eterno (*Conf.*, 12.15.18).

Finalmente, en el libro decimotercero de las *Confessiones*, también encontramos alusiones a la *confessio creationis*. En primer lugar, observamos el reconocimiento de la Santísima Trinidad como autora de la obra genesíaca: “He aquí a mi Dios trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas” (*Conf.*, 13.5.6). En segundo lugar, y como habíamos dicho, en este libro la Iglesia se presenta como creación de Dios y quienes hacen parte de ella se identifican como seres creados para obras buenas: “pero en tu Iglesia, ¡oh Dios nuestro!, conforme a la gracia que tú le has dado -porque somos obra de tus manos, creados para obras buenas” (*Conf.*, 13.23.33); esta mención a las obras buenas de los creyentes, sin duda, es un llamado comunitario a cumplir las obras de misericordia predicadas por Jesús, según las cuales la Iglesia se presenta como “ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero” (*Conf.*, 13.22.20) y testimonia “la fertilidad del campo que revive” (*Conf.*, 13.26.41)¹⁴⁰. En tercer lugar, la comunidad eclesial se presenta como la plenitud de la creación, pues no es solamente “buena” sino “muy buena” (*non solum bona, sed etiam valde bona*); para ello, el obispo Agustín hace una breve síntesis del *hexaemeron* del Génesis en la cual señala el lugar que ocupa el cuerpo eclesiológico (*corpus Ecclesiae*) en el proyecto protológico de Dios:

Y viste, Señor, todas las cosas que hiciste y hallaste que todas eran muy buenas; también nosotros las vemos y nos parecen todas muy buenas. En cada uno de los géneros de tus

¹⁴⁰ Como veremos en la conclusión de la *confessio formationis*, en esta alusión a las obras buenas implica que el ser humano es verdaderamente capaz de hacer obras buenas y que estas obras son las que sosiegan el corazón humano (Saeteros, 2019, pp. 114-115).

obras, cuando dijiste que fuesen y fueron hechas, viste que cada uno de ellos era bueno. Siete veces he contado que dice la Escritura que “viste que era bueno lo que creaste”, y la octava nos dices que viste todas las cosas que hiciste y que no sólo eran buenas, sino *muy buenas*, todas ellas en conjunto. Porque tomadas cada una de por sí, son todas buenas; pero todas ellas juntas son *buenas* y *muy buenas*. Esto mismo nos dicen también los cuerpos que son hermosos; porque más hermoso es sin comparación el cuerpo cuyos miembros todos son hermosos que no cada uno de los miembros, de cuya conexión ordenadísima se compone el conjunto, aunque cada uno en particular sea hermoso (*Conf.*, 13.28.43).

La Iglesia como suma creación, en últimas, se revela como epifanía de la predestinación anterior a todos los tiempos sin mañana ni tarde, como revelación del orden primordial y única senda hacia el descanso del día séptimo de la obra genesíaca. La Iglesia, según los últimos párrafos de las *Confesiones*, es creada en orden a la economía de la salvación para los siguientes fines: para comenzar a poner por obra temporalmente las cosas predestinadas y manifestar las cosas ocultas; para componer y socorrer en tiempo oportuno las descomposturas causadas por el pecado; para preparar obras de misericordia según las cuales se distribuyera a los pobres las riquezas terrenas y se adquirieran las celestiales; para alumbrar el firmamento con la luz de los santos, que tienen palabra de vida y dones espirituales por los que brillan con soberana autoridad; para instruir a las gentes infieles con los sacramentos, los milagros visibles y las voces de palabras según el firmamento de la Escritura; para renovar y perfeccionar, a imagen y semejanza de Dios, el alma de los fieles, en orden a las necesidades temporales, con obras fructuosas para el futuro; para conducir a la paz y el descanso del sábado, que no tiene tarde ni ocaso. Es la Iglesia, sin duda, la que invita a todos los seres humanos a que confiesen y alaben a Dios por todas sus obras, proclamando incesantemente: ¡gracias te sean dadas, Señor! (*Conf.*, 13. 32.47).

2.2.2. *Confessio conversionis*

La reflexión de Agustín sobre la creación alude a su proceso de conversión y, si percibimos cierta falta de sistematicidad en ella, es porque, como manifestamos siguiendo a Vannier, su reflexión protológica busca ser eco del acontecimiento de su *conversio*. Al hacer de la conversión el correlato de la creación, Agustín subraya el lugar del ser humano y la iniciativa que le corresponde en su propia realización. El acontecimiento de la

conversión condujo al obispo de Hipona¹⁴¹ a considerar la estructura misma de la creación y, desde allí, a comprender la dimensión cósmica de la *conversio*. En el pensamiento de Agustín no se habla de forma unilateral de la conversión, sino que se hace una distinción entre la conversión del ser humano y la de otros seres. Para los diferentes seres de la creación, la conversión es sinónimo de conversión de la materia, del paso de la *informatitas* a la perfección *secundum genus* (*De Genesi ad litteram*, 3.12.18); así lo especifica Agustín, por ejemplo, en el *De Genesi ad litteram liber imperfectus* cuando se refiere a la tierra, diciendo: “esta tierra hecha por Dios era invisible e informe hasta que por el mismo Señor fue dividida, y, sacándola de la confusión, la constituyó en cierto estado ordenado de cosas visibles” (*Haec terra quam Deus fecit, invisibilis erat et incomposita, donec ab eodem ipso discerneretur, et ex confusione in rerum certo ordine constitueretur*) (4.11). Esta *conversio* no es responsabilidad de la materia, sino que es dada por el Creador, que les permite a sus criaturas alcanzar la plenitud, la belleza *secundum genus*¹⁴². Sin embargo, no ocurre lo mismo con el ser humano, porque este es libre de elegir la *conversio* que Dios le ofrece.

Las *Confessiones* de Agustín, como hemos insistido, son un continuo diálogo con Dios en el que el obispo de Hipona celebra tanto la grandeza de su Creador como las maravillosas acciones de Dios en su vida; al abrir la obra con el famoso “nuestro corazón está inquieto” (*inquietum est cor nostrum*) (*Conf.*, 1.1.1) y al terminarla con el esperanzador “nosotros esperamos descansar en tu gran santificación” (*nos requiesturos in tua grandi sanctificatione speramus*) (*Conf.*, 13.38.53), Agustín subraya la importancia de la participación activa del ser humano en el plan salvífico de Dios. La piedra angular de la acción humana es la *conversio*, que Agustín experimenta a lo largo de muchos años (entre el 372 y el 387), que se transforma en el crisol de su vida y de su pensamiento, convirtiéndolo en uno de los grandes conversos de la historia de la humanidad. Como retórico y cristiano, el obispo de Hipona puso al servicio de su episcopado el arte de la palabra para reflexionar acerca de lo que podemos llamar la *dialéctica de la conversión*; partiendo del verbo *vertere*¹⁴³, que viene del griego *strephein* (στρέφειν) y significa

¹⁴¹ En el segundo libro de las *Confessiones* (2.1.1) se refiere a él en estos términos: “Eres (...) quien me ha recogido de la dispersión, donde sin fruto estaba disperso, cuando me aparté de ti, el Único, para perderme” y, en el libro octavo (8.12.30), al final del relato múltiple de su conversión, subraya: *Convertisti me ad te*.

¹⁴² Cfr. Vannier, 1997, p. 133.

¹⁴³ Cfr. Jacobsohn, 1906-1909, pp. 853-856; 858-869; Vannier, 2020, p. 63.

cambio o inversión, Agustín se percata de que la adición del prefijo privativo *a-* (*a-versio*) marca cierta lejanía, mientras que al añadir el prefijo *con-* (*con-versio*), se denota un movimiento hacia la plenitud¹⁴⁴. En su artículo temático para el reciente *Cambridge Companion to Augustine's Confessions* (2020), Marie-Anne Vannier señala que, en las *Confessiones*, el término *aversio* nunca está solo, sino que siempre aparece ligado dialécticamente a la *conversio*, pues los seres humanos que viven en el tiempo atraviesan un proceso perpetuo de la *aversio* a la *conversio*¹⁴⁵. Para Agustín, la elección humana entre la *conversio* o la *aversio* es decisiva, pues el ser humano puede alcanzar la plenitud de su ser mediante su *conversio ad Deum* o destruirse a sí mismo mediante su *aversio a Deo*¹⁴⁶. Agustín habla de la conversión y la aversión a través de varias metáforas, entre las que resalta la de la iluminación, tal como percibimos en el último libro de las *Confessiones*: “su bien está en adherirse a ti siempre, para que con la aversión no pierda la luz que alcanzó con la conversión, y vuelva a caer en aquella vida semejante al abismo tenebroso. Porque también nosotros, que en cuanto al alma somos creación espiritual, apartados de ti, nuestra luz, fuimos algún tiempo en esta vida tinieblas” (*Conf.*, 13.2.3). En el *De Genesi ad litteram* (1.3.7) Agustín va más allá e interpreta las palabras de Génesis 1, 3 como el momento en que el creador llamó a la criatura a sí y esta se *volvió* hacia él y fue iluminada. Esta interpretación, aplicada a las criaturas angélicas, es inmediata, pues los ángeles son creados y convertidos inmediatamente hacia la luz eterna.

En este contexto, debemos precisar que la conversión del ser humano es una iluminación que progresivamente va ayudándolo a ser semejante a Cristo, hasta el punto de que imite, cada vez más, la forma del Verbo (*De Genesi ad litteram*, 1.4.9). El papel nuclear de Cristo mediador es evidente en el pensamiento agustiniano: “Dios adonde se va, hombre por donde se va” (*De Civitate Dei*, 11.2). Esta doble mediación cristológica presente en el interior mismo de la conversión la transforma en una suerte de recreación continua, que Agustín especifica en *De Genesi ad litteram* (8.12.27) con las siguientes palabras: “continuamente por él somos hechos. Siempre por él debemos ser perfeccionados, estando a él unidos y permaneciendo en aquella conversión que consiste

¹⁴⁴ Cfr. Saeteros, 2019, pp. 61-62.

¹⁴⁵ En su reseña crítica del *Cambridge Companion*, Alfonso Flórez llama la atención sobre título desorientador del artículo de Vannier, a saber, “*Aversion and Conversion*”, pues en él no se tiene en cuenta la preeminencia conceptual, teológica y filosófica de la conversión sobre la aversión (Flórez, 2021, p. 249).

¹⁴⁶ Cfr. Vannier, 2020, p. 64; Saeteros, 2019, pp. 69-92

en dirigirnos hacia él”. La *conversio* es, entonces, el camino, el puente tendido, entre la *creatio* y su culminación, la *formatio*; asimismo, es el crisol donde se constituye plenamente el ser humano. Ahora bien, esta constitución, si se realiza por un “recogimiento del ser espiritual” (Madec, 1988, p. 48)¹⁴⁷, por un retorno al centro¹⁴⁸, al lugar del corazón, al *intimum*, que no es otro que el *summum* que unifica el ser¹⁴⁹, no se queda en un mero movimiento de interiorización, pues conlleva inseparablemente el encuentro y la aceptación de la alteridad divina, dado que, como explica G. Madec, “el sujeto de la experiencia religiosa se constituye aquí: el yo humano a través del tú divino” (1988, p. 43)¹⁵⁰. En efecto, aceptando recibir el propio ser del Creador, se entra progresivamente en el mundo de Dios. En este sentido, Agustín se aleja notablemente de la perspectiva griega, como demuestra J. Pépin. En primer lugar, explica Pépin, la apelación a la trascendencia interiorizada, que caracteriza a ambas doctrinas, es para San Agustín una conversión a la persona, un recurso a la presencia interior de Dios, especialmente del Verbo; sin embargo, nada de eso se encuentra en Plotino; el Uno carece de la mínima determinación que es indispensable para cualquier persona. En segundo lugar, la llamada a la trascendencia aparece en Agustín como una *conversión a la persona amante*; no hay nada de eso en el neoplatonismo, en donde el mundo emana del Uno por necesidad. Finalmente, para Agustín, la conversión hacia una persona es también una *conversión personal*; el alma, aunque se une con el Maestro interior, conserva su personalidad distinta; nunca olvida que no es una parte esencial de la subsistencia divina. Para Plotino, en cambio, el contacto con el Uno volatiliza la personalidad, hasta el punto de que el vidente pierde toda noción de sí mismo¹⁵¹. El método de retorno a sí mismo, utilizado en parte por Agustín, no puede, por lo tanto, ser una utopía. Lejos de considerar una reintegración en el principio, en la que la persona es desarraigada de su ser, en la confesión de Agustín se abre el horizonte del encuentro dialógico con el Creador; esto observó E. R. Dodds (1927, p. 471) en su estudio sobre las *Confessiones*: “Plotino nunca

¹⁴⁷ Original: “*recueillement de l’être spirituel*”.

¹⁴⁸ Cfr. Fugier, 1955, p. 388.

¹⁴⁹ Cfr. Madec, 1988, p. 62.

¹⁵⁰ Original: “*Voilà constitué le sujet de l’expérience religieuse: le Je humain par le Toi divin*”.

Cfr. Mandouze, 1983, p. 73: “La invocación directa de Dios en segunda persona es, en efecto, sintomática del pensamiento de un ‘yo’ tan largamente desprovisto de sentido como diferido es el encuentro con Dios”. Original: “*L’invocation directe de Dieu à la seconde personne y est, en effet, symptomatique de la pensée d’un «moi» aussi longtemps privé de sens que la rencontre de Dieu y est différée*”.

¹⁵¹ Cfr. Pépin, 1950, pp. 145-147.

dialogó con el Uno como lo hace Agustín en las *Confessiones*¹⁵². A pesar de su aparente cercanía, las perspectivas de Plotino y de Agustín son, de hecho, radicalmente diferentes, diferencia que pone de manifiesto la distancia entre la antropología griega, en la que el hombre se define por primera vez como ciudadano, y la antropología bíblica, que da lugar por primera vez a la noción de persona. Ahora bien, la persona no sólo se constituye en su relación con el Creador, sino también en su relación con las demás criaturas; de ahí la importancia de la intersubjetividad. En sus comentarios sobre el Génesis, Agustín no hace hincapié en este punto, pero en sus reflexiones sobre la amistad y la comunidad, en las *Confessiones*, destaca la importancia del encuentro con el otro para la formación de la personalidad. El obispo de Hipona subraya que la conversión unifica no sólo a la persona sino también a la comunidad, en la medida en que todos se orientan hacia Dios, de ahí el famoso ‘*cor unum*’¹⁵³, en el que se insinúa tanto el trayecto personal como el misterio eclesiológico que se comunica en el sacramento eucarístico.

Detengámonos, ahora, en algunos de los pasajes de la obra confesional en donde Agustín explicita su itinerario de retorno, la *confessio conversionis*.

En el primer libro de las *Confessiones* encontramos por lo menos cinco alusiones a la *confessio conversionis*, precedidas por un contraste lingüístico que nos sitúa en el contexto dialéctico de la conversión: “He aquí los oídos de mi corazón delante de ti; ábrelos y di a mi alma: ‘yo soy tu salud’. Que yo corra tras de esta voz y te dé alcance (*curram post vocem hanc et apprehendam te*). No quieras esconderme tu rostro. Muera yo para que no muera y pueda así verle. Angosta (*angusta*) es la casa de mi alma para que vengas a ella: sea ensanchada por ti (*dilatetur abs te*). Ruinosa (*ruinosa*) está: repárala (*refice eam*). Hay en ella cosas que ofenden tus ojos: lo confieso y lo sé” (*Conf.*, 1.5.5). El contraste que aparece en esta confesión nos muestra la tensión entre la *conversio* y la *aversio*, pues Agustín clama por su salud y por volver a ver el rostro de Dios, mientras reconoce que su alma es angosta, está en ruinas y necesita reparación. En este panorama, nos percatamos de la impronta cristiana de la *conversio*, pues en la conversión cristiana se da una suerte de *reciprocidad* entre Dios y el ser humano; en efecto, una particularidad del verbo *epistrefein* (ἐπιστρέφειν), ‘volverse hacia’, ‘poner atención en’, ‘darse la

¹⁵² Original: “Plotin n’a jamais bavardé avec l’Un comme le fait Augustin dans les *Confessions*”

¹⁵³ Cfr. Saeteros, 2019, pp. 138-146. Sin duda, se trata de una invitación eclesiológica a unirse en alma y corazón a Dios (*anima una et cor unum in Deum*), es decir, encaminar el corazón hacia Dios.

vuelta', 'convertirse', en el contexto bíblico, es que en múltiples ocasiones tiene a Dios por actor, es decir, no solo se relaciona con el movimiento de retorno del ser humano hacia Dios (*conversio hominis ad Deum*), sino también con el volverse de Dios hacia la humanidad (*conversio Dei ad hominem*). El Dios del Antiguo Testamento es un Dios fiel y misericordioso que *se vuelve* una y otra vez hacia su pueblo, donde este volverse de Dios alcanza su expresión máxima en la encarnación del Verbo, con la que se establece la Nueva Alianza. La conversión cristiana es la entrada del creyente en esta Alianza renovada, fruto de la bondadosa iniciativa divina; este hecho resulta escandaloso e inadmisibles para la mentalidad griega, pues pondría en tela de juicio la soberanía e independencia de la divinidad¹⁵⁴. En el libro primero de las *Confessiones*, Agustín reconoce esta *conversio divinae* de la siguiente manera: “mas vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí” (*sed conversus misereberis mei*) (*Conf.*, 1.6.7). Luego de esta confesión de la vuelta de Dios hacia el ser humano, se presentan cuatro instancias de la *confessio conversionis* que hablan del retorno de Agustín a Dios. En primer lugar, el Hiponense alude a ciertos hombres suplicantes (*homines rogantes*) que invocaban al Señor y que, cuando era niño, le enseñaron a invocar a Dios como refugio y amparo; dichos hombres, además, se presentan como antítesis de aquellas personas que suspiran por las honras humanas y las falsas riquezas (*Conf.*, 1.9.14). En segundo lugar, el grito repetitivo del “no es así” (*non est ita*) (*Conf.*, 1.13.22) aparece como una corrección de la curiosidad malsana de las escuelas de los gramáticos por la que Agustín comenzó a desviarse; esta *confessio conversionis* viene acompañada de una consecuencia fundamental: el descanso en la detestación de los malos andares, a fin de que crezca el amor hacia los buenos caminos de Dios (*adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas*). En tercer lugar, cuando se hace énfasis en el movimiento de retorno marcado por el trayecto del ‘alejamiento de Dios’ (*recessimus a te*) al ‘retorno a Él’ (*revocantes nos ad te*) (*Conf.*, 1.14.23); en esta confesión, Agustín manifiesta que las saludables amarguras que padecía son las que lo comenzaron a regresar a Dios del pestífero deleite por el que se había apartado de Él. Y, finalmente, encontramos otra *confessio conversionis* hacia el final del libro primero, cuando, en el contexto de la parábola del hijo pródigo, Agustín le pide a Dios, desde la región lejana (*longiqua*

¹⁵⁴ Cfr. Aubin, 1963; MacKendrick, 2019; Dulles, 1981.

regione) en la que se encuentra, que saque del “espantoso abismo al alma que te busca y tiene sed de tus deleites, y te dice de corazón: Busqué, Señor, tu rostro; tu rostro, Señor, buscaré” (*Conf.*, 1.18.28).

En las primeras líneas del libro segundo, el obispo de Hipona confiesa lo siguiente: “[p]or amor de tu amor hago esto (*amore amoris tui*), recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión (*colligens me a dispersione*) en que anduve dividido en partes, cuando, apartado (*aversus*) de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas” (*Conf.*, 2.1.1). En esta confesión se indica nuevamente la tensión entre la conversión y la aversión, pero se precisa que el ser humano es el actor de la aversión, mientras que Dios es el protagonista de la conversión. Notemos que en la expresión latina “*amore amoris tui*” el Hiponense usa un genitivo subjetivo con el que manifiesta que el amor de Dios (*amoris tui*) es el que lo excita a confesar lo que confiesa, en otras palabras, que el amor de Dios, como amante, es el que lo motiva a él, objeto del amor de Dios, a amar a su amante. La iniciativa del amor del Creador, amante, sobre el amor del ser humano, amado, es innegable. En consecuencia, todo desvío o aversión alude a la voluntad del ser humano, pues se confirma que la conversión comienza en Dios, que se vuelve amorosamente al ser humano para invitarlo a regresar al camino. Agustín se lamenta por no haberse percatado de que Dios, omnipresente, estaba a su lado siempre, dispuesto a modular su miseria y a corregir aquel amor desenfrenado hacia las fugaces hermosuras de las criaturas inferiores (*Conf.*, 2.2.3); este reconocimiento de la omnipresencia de Dios aparece justo antes del relato del robo de las peras y ayuda a comprender la confesión del corazón indigente de Agustín¹⁵⁵: de un corazón que se encuentra en lo profundo del abismo; que busca la maldad por la maldad misma; que ama su fealdad, su defecto y su perecer; que es torpe y se arrastra hacia su propio exterminio (*Conf.*, 2.4.9). Sin duda, lo que aparece a lo largo de estos párrafos es el contraste entre el Agustín averso, del que habla el libro segundo, y el Agustín obispo, que confiesa su conversión. De este modo lo percibimos en la conclusión que aparece líneas adelante:

¹⁵⁵ Aquí encontramos una confirmación de nuestra tesis sobre la metonimia entre el momento edénico, en un sentido negativo, y el pecado. En la recordación de sus orígenes, Agustín vuelve a la higuera, en este caso aludiendo al árbol de peras, en donde sitúa su momento edénico, su caída, el comienzo de su camino perversísimo, es decir, de su *aversio a Deo*.

“[a]sí es como fornicia el alma: cuando es apartada de ti (*avertitur abs te*) y busca fuera de ti lo que no puede hallar puro y sin mezcla sino cuando vuelve a ti (*redit ad te*). Perversamente te imitan los que se alejan y alzan contra ti” (*Conf.*, 2.6.14). En este contexto, el amor y la acción de gracias del obispo de Hipona se unen en una *confessio* en la que se afirma que Dios es el que le ha perdonado todas sus nefandas acciones: “a tu gracia y misericordia debo que hayas deshecho mis pecados como hielo y no haya caído en otros muchos” (*Conf.*, 2.7.15). Ahora bien, la conclusión del libro segundo sintetiza la dialéctica *conversio-aversio* que se expuso a lo largo del mismo: la *conversio* se describe como la entrada en Dios (*intrat in te*) con la que se recibe el descanso supremo (*quies valde*), la vida imperturbable (*vita imperturbabilis*), la alegría del Señor (*gaudium domini sui*) y el retorno al camino de la estabilidad (*stabilitate tua*); en cambio, la *aversio* se describe como un nudo tortuosísimo y enredadísimo (*tortuosissimam et implicatissimam nodositatem*), que es feo (*foeda est*), y por el que Agustín anda errante (*erravi*) y muy fuera del camino de la estabilidad de Dios (*nimis devius ab stabilitate tua*) hasta el punto de llegar a ser una región de esterilidad (*regio egestatis*).

En el libro tercero, la *confessio conversionis* que emerge de la lectura del *Hortensius* esclarece el lugar de la filosofía en la conversión de Agustín:

Semejante libro cambió (*mutavit*) mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti (*ad te redirem*) (...); Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti (*revolare a terrenis ad te*), sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí! Porque en ti está la Sabiduría, y el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego que se dice *filosofía*, al cual me encendían aquellas páginas (*Conf.*, 3.4.7-8).

Sin duda, la conversión hacia la sabiduría filosófica es, a la vez, una prefiguración de la conversión hacia la sabiduría de Dios que acontecerá más adelante. También es importante manifestar que, frente al desenmascaramiento de la *aversio* causada por las tres cabezas de la iniquidad¹⁵⁶, en este libro Agustín nos presenta una nueva confesión de

¹⁵⁶ Nos referimos a la exposición magistral que se despliega desde 3.8.15 hasta 3.8.16. Allí, el obispo Agustín caracteriza cada una de las tres concupiscencias: la soberbia (*libido principiandi*), la concupiscencia de los ojos (*libido spectandi*) y la concupiscencia de la carne (*libido sentiendi*). Es oportuno

su *conversio*: “[s]ólo con humilde piedad se vuelve uno a ti (*reditur in te*), y es como tú nos purificas de las malas costumbres y te muestras propicio con los pecados de los que te confiesan (*peccatis confitentium*), y escuchas los gemidos de los cautivos, y nos libras de los vínculos que nosotros mismos nos forjamos, con tal que no levantemos contra ti los cuernos de una falsa libertad, sea arrastrados por el ansia de poseer más, sea por el temor de perderlo todo, amando más nuestro propio interés que a ti, Bien de todos” (*Conf.*, 3.8.16). Con estas palabras se indica el lugar crucial de la humildad en la conversión, pues la gracia santificante, que obra a través del reconocimiento de la propia pequeñez, es la que hace posible el retorno del ser humano al Creador¹⁵⁷. Esta lógica de la humildad y de la gracia nos conduce a la conclusión del libro tercero, en la que una *confessio conversionis*, tomada de la boca del salmista¹⁵⁸, nos introduce, primero, en el contraste entre la madre conversa y el hijo averso, y, luego, en la esperanza de la conversión del hijo, que se anuncia en el sueño de la madre y se confirma a través de la voz episcopal; en efecto, tiene sentido que afirmemos que la madre conversa detestaba las blasfemias pronunciadas por el hijo averso y, por eso, lloraba por la perdición en la que aquel se encontraba.

En la narrativa del libro cuarto nos encontramos con el relato del hombre Agustín que, arrastrado por la concupiscencia de los ojos, vaga entre los circuitos de las embusteras adivinaciones. El recuerdo de la asidua búsqueda de matemáticos y astrólogos hace que el obispo Agustín eleve una nueva *confessio* en la que pone énfasis en la discrepancia que existe entre dichas prácticas adivinatorias y la piedad cristiana. Aquí, además, aparece una especie de propósito de enmienda, construido mediante una recopilación de textos bíblicos, con el que se señala, primero, la desviación que ocasionan dichos adivinadores, sobre todo con el fin de hacerles creer a los seres humanos que no son autores de sus culpas, y, después, la corrección de dicho desvío a través del reconocimiento de sus pecados y de la manifestación del deseo de no abusar de la indulgencia divina. El pasaje en cuestión es el siguiente (*Conf.*, 4.3.4):

señalar que nos distanciamos de la traducción del P. Ángel Custodio Vega, pues usa equivocadamente “fuentes de iniquidad” para referirse a la expresión latina “*capita iniquitatis*”. “*Caput, capitis*” es un sustantivo de la tercera declinación que viene del griego “*κεφαλή*” y significa ‘cabeza’, ‘cráneo’ o ‘punta’.

¹⁵⁷ Baumann, 2020, pp. 208-226; Saeteros, 2019, pp. 83-85.

¹⁵⁸ La confesión del salmista a la que hacemos referencia es la siguiente: “enviaste tu mano de lo alto y sacaste mi alma de este abismo de tinieblas” (*Conf.*, 3.11.19).

Porque “lo bueno es confesarte a ti, Señor” (Sal 91, 2), y decirte: “ten misericordia de mí y sana mi alma, porque ha pecado contra ti” (Sal 40, 5), y no abusar de tu indulgencia para pecar más libremente, sino tener presente la sentencia del Señor: “he aquí que has sido ya sanado; no quieras más pecar, no sea que te suceda algo peor” (Jn 5, 14). Palabras cuya eficacia pretenden destruir los astrólogos diciendo: “De los cielos viene la necesidad de pecar, y esto lo hizo Venus, Saturno o Marte”, y todo para que el hombre, que es carne, sangre y soberbia podredumbre (*caro et sanguis et superba putredo*), quede sin culpa y sea atribuida al Creador y Ordenador del cielo y las estrellas. ¿Y quién es este, sino tú, Dios nuestro, suavidad y fuente de justicia, que “das a cada uno según sus obras” (Mt 16, 27) y “no desprecias el corazón contrito y humillado” (Sal 50, 19)?

El recuerdo de la muerte del amigo innominado de Agustín también tiene un propósito dentro de la confesión de su conversión. Dicha muerte, desde la perspectiva episcopal de Agustín, es vista como un modo maravilloso (*miris modis*) a través del cual Dios convierte al Agustín averso: “mas he aquí que estando tú muy cerca de la espalda de tus siervos fugitivos, ¡oh Dios de las venganzas y fuente de las misericordias a un tiempo, que nos conviertes a ti (*convertis nos ad te*) a través de modos maravillosos!, he aquí que tú le arrebataste de esta vida cuando apenas había gozado un año de su amistad, más dulce para mí que todas las dulzuras de aquella vida” (*Conf.*, 4.4.7). Además, la alusión al bautizo recibido por dicho amigo, antes de morir, no debe pasar desapercibida, pues nos sitúa en el movimiento propio de la conversión que se advierte en la sentencia evangélica que sacude las entrañas de Nicodemo: “es necesario nacer de nuevo” (Jn 3, 7). El amigo innominado, habiendo nacido de nuevo, no muere en realidad; mientras que Agustín, estando lejos de Dios, se encuentra tan moribundo que se atreve a hacerle mofa al Sacramento; por eso, frente a la pascua de su amigo, “todo cuanto miraba era muerte”, porque era prisionero de los callejones de las cosas temporales y temía el morir (*Conf.*, 4.4.9-11). Como quien escribe es el Agustín converso, inmediatamente después de la exposición del recuerdo anterior, encontramos un pasaje en el que se corrige dicha aversión: “He aquí mi corazón, Dios mío; helo aquí por dentro. Ve, porque tengo presente, esperanza mía, que tú eres quien me limpia de la inmundicia de tales afectos, atrayendo hacia ti mis ojos (*dirigens oculos meos ad te*) y librando mis pies de los lazos que me aprisionaban” (*Conf.*, 4.6.11). El Agustín obispo suplica por la conversión de sus ojos, pues, como notamos al comienzo del libro cuarto, su aversión es consecuencia de la concupiscencia de los ojos, de esa sacrílega curiosidad por la que fue arrastrado hacia

aquellos perversísimos circuitos; asimismo, notamos que la corrección de la mirada libera los pies de los lazos que aprisionan a quien se encuentra en aquellos desvíos para que el alma pueda retornar al camino del Dios de las virtudes: “¡Oh Dios de las virtudes!, conviértenos y muéstranos tu faz, y seremos salvos. Porque, adondequiera que se vuelva el alma del hombre y se apoye fuera de ti, hallará siempre dolor, aunque se apoye en las hermosuras que están fuera de ti y fuera de ella, las cuales, sin embargo, no serían nada si no estuvieran en ti” (*Conf.*, 4.10.15).

Analicemos ahora la extensa *confessio conversionis* del libro cuarto (*Conf.*, 4.11.16-4.12.19). Agustín pone en boca del Hijo el llamado suplicante a la conversión: el Verbo clama que el ser humano se vuelva a Él (*Verbum ipsum clamat ut redeas*) para que encuentre el lugar del descanso imperturbable (*locus quietis imperturbabilis*); esta es una invitación a que el ser humano deje su errar y permanezca en Dios (*fige mansionem tuam*). El resultado de quien acepta dicho llamado a la conversión también se describe, con detalle, por el obispo de Hipona: “florecerán tus partes podridas y serán sanas todas tus dolencias, y reformadas y renovadas y unidas contigo tus partes inconsistentes, y no te arrastrarán ya al lugar adonde ellas caminan, sino que permanecerán contigo para siempre donde está Dios, que nunca se muda y eternamente permanece” (*Conf.*, 4.11.16). En este contexto, Agustín se pregunta: “¿por qué, perversa, sigues a tu carne? Sea esta, convertida, la que te siga a ti” (*Conf.*, 4.11.17). Esta cuestión se responde magistralmente con una reflexión sobre la *conversio amoris* según la cual Agustín exhorta a que el amor que se tiene por los cuerpos y las criaturas sea revertido (*retorque amorem*) hacia su Creador, para que todo se ame en Dios (*in Deo amentur*). La práctica de este *ordo amoris* permite que muchos seres humanos más sean arrastrados hacia Dios y digan, también, “a este amemos” (*hunc amemus*). Ahora bien, esta *conversio* se presenta como introducción de una nueva *confessio conversionis*, pues Agustín toma las palabras del profeta Isaías para manifestar la siguiente amonestación: “volved (*redite*), pues, prevaricadores, al corazón y adheríos a Él, que es vuestro Hacedor. Estad con Él y permaneceréis estables; descansad en Él y estaréis tranquilos” (*Conf.*, 4.12.18). Este “*redite*” es una invitación a cambiar el lugar de la búsqueda, pues el Agustín narrado buscaba la vida en la región de la muerte; deberá, entonces, encaminarse hacia la *Vida verdadera*. En calidad de obispo, el Agustín narrador instruye a sus lectores con un magistral discurso cristológico en el

que señala la relación estrecha entre el misterio de la encarnación de Cristo y la conversión humana:

Nuestra vida verdadera bajó acá y tomó nuestra muerte, y la mató con la abundancia de su vida, y dio voces como de trueno, clamando que retornemos (*redeamus*) a él en aquel retiro de donde salió para nosotros, pasando primero por el seno virginal de María, en el que se desposó con la naturaleza humana, carne mortal, para no ser siempre mortal. De aquí, como esposo que sale de su tálamo, se esforzó alegremente, como un gigante, para correr su camino. Porque no se retardó, sino que corrió dando voces con sus palabras, con sus obras, con su muerte, con su vida, con su descendimiento y su ascensión, clamando que nos volvamos a él (*redeamus ad eum*), pues si partió de nuestra vista fue para que entremos en nuestro corazón (*redeamus ad cor*) y allí le hallemos (...) y a él se confiesa mi alma y él la sana de las ofensas que le ha hecho (*Conf.*, 4.12.19).

Dicho discurso cristológico, y kenótico, concluye con una nueva apropiación agustiniana de algunos versos del salmista que invitan a la conversión: “Hijos de los hombres, ¿hasta cuando seréis duros de corazón?” (*Conf.*, 4.12.19).

En la conclusión del libro cuarto asistimos a una *confessio conversionis* en la que se señala a la Iglesia como el lugar propicio para volver a Dios. Manteniendo la *dialéctica de la conversión*, Agustín expone, por un lado, su condición pecadora, describiéndola como una excesiva perversidad (*nimia perversitas*), perversión que es consecuencia de haberse apartado de Dios (*quia inde aversi sumus, perversi sumus*); también afirma que se trata de una sacrílega torpeza (*sacrilega turpitudine*). Por otro lado, presenta el movimiento de retorno (*revertamur*) a Dios de cara al nido de la Iglesia (*nido ecclesiae*), al lugar en el que el ser humano, como un pequeño polluelo, puede echar plumas, mientras le crecen las alas de la caridad (*alas caritatis*) al recibir el sano alimento de la fe (*alimento sanae fidei*); la Iglesia, como abrigo de Dios, es dispensadora de la doctrina de la piedad (*doctrina pietatis*) que corrige los errores causados por los enredados libros académicos (*nodosissimi libri*) que hicieron que el hombre Agustín deviniera una gran pregunta (*magna quaestio*). Con una manifestación conclusiva de la preeminencia ontológica y teológica de la *conversio* frente a la *aversio* se concluye este libro: “volvamos ya, Señor, para que no nos apartemos, porque en ti vive sin ningún defecto nuestro bien, que eres tú, sin que temamos que no haya lugar adonde volar, porque de allí hemos venido y, aunque ausentes nosotros de allí, no por eso se derrumba nuestra casa, tu eternidad” (*Conf.*, 4.16.31).

El libro quinto de las *Confessiones* se abre con una *confessio conversionis* que se ofrece como sacrificio ante Dios. Como presagio soteriológico, Agustín reconoce que los inquietos pecadores que huyen de la presencia de Dios temprano o tarde tropiezan con Él, pues Dios no abandona a ninguna de sus criaturas: “conviértanse (*convertantur*), pues, y búsquente, porque no como ellos abandonaron a su Creador así abandonas tú a tu criatura. Conviértanse (*convertantur*), y al punto estarás tú allí en sus corazones, en los corazones de los que te confiesan, y se arrojan en ti, y lloran en tu seno después de sus caminos difíciles, y tú, fácil, enjugarás sus lágrimas; y llorarán aún más y se gozarán en sus llantos, porque eres tú, Señor, y no ningún hombre, carne y sangre, eres tú, Señor, el que las hiciste, las repara y consuela”¹⁵⁹ (*Conf.*, 5.2.2). El viaje de Agustín a Milán es el éxodo hacia las tierras de la conversión. El lenguaje eclesiológico que describe el primer encuentro de Agustín con el obispo Ambrosio da cuenta de ello (*Conf.*, 5.13.23): la flor del trigo, la alegría del óleo y la sobria embriaguez del vino (*frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo*) prefiguran los sacramentos por los que Agustín entrará a formar parte de la comunidad eclesial. La decepción que había surgido frente a las doctrinas maniqueas de Fausto crece cuando Agustín se encuentra con Ambrosio y comienza a frecuentar sus sermones, pues, a diferencia de Fausto, Ambrosio enseñaba con elocuencia la salvación eterna; en este contexto, el obispo de Hipona reconoce que, si bien todavía no se decidía por la fe católica, pudo calmar la desesperación que lo atormentaba y que era consecuencia de aquellas doctrinas maniqueas. Es importante resaltar que Agustín precisa que no formaba parte de la senda de los católicos (*catholicam viam*) porque consideraba que la doctrina católica no era ni vencida, ni vencedora (*catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam victrix appareret*); no obstante, sin duda, sí se percibe cierta conversión en la postura de Agustín frente al catolicismo, puesto que el acercamiento a los sermones apologéticos de Ambrosio comenzaba a tener resultados y, por lo menos, ahora se manifestaba cierto escepticismo razonable que aleja a Agustín de la secta maniquea y lo sitúa como catecúmeno (*catechumenus*) en la Iglesia católica.

¹⁵⁹ Notemos el reconocimiento trinitario que aparece en esta *confessio conversionis* y que nos sitúa directamente en el contexto de la economía de la salvación: “eres tú, Señor, el que las hiciste, las repara y consuela” (*Tu, Domine, qui fecisti, reficis et consolaris eos*). El Padre es el hacedor (*fecisti*), el Hijo es el reparador (*reficis*) y el Espíritu Santo es el consolador (*consolaris*).

En el libro sexto, la madre de Agustín aparece en la narrativa como figura de la Iglesia. Cuando Agustín dice que “ya había venido a mi lado la madre, fuerte por su piedad” (*iam venerat ad me mater pietate fortis*), podemos pensar que esa alusión a la ‘madre fuerte por su piedad’ alude, en primer lugar, a la Iglesia, a la que Agustín se ha comenzado a acercar desde que llegó a Milán y, en segundo lugar, a Mónica, la madre de Agustín, que viaja desde Cartago a Roma en busca de su Hijo; nuestra hipótesis toma fuerza al percatarnos de la fuerza eclesiológica de la madre de Agustín, puesto que de tres maneras su presencia profetiza la llegada de su hijo a la tierra firme de la fe: primero, cuando Agustín recuerda que, en medio de la tormenta en altamar, su madre prometió a los marineros que llegarían con felicidad al término del viaje porque ella había recibido una visión en la que Dios se lo comunicaba; segundo, cuando a ella se la compara con la viuda de Naím, que a través de su fe logró que Jesús resucitara a su hijo; tercero, cuando la madre dice a Agustín, con sosiego y confianza, que antes de que ella muriera lo vería a él como católico fiel (*fidelem catholicum*). Esta manifestación trinitaria¹⁶⁰ de la madre de Agustín nos sitúa en el terreno de la Iglesia, pues también se explicita que ella comenzó a redoblar sus oraciones y sus lágrimas, y a acudir con mayor frecuencia a la iglesia milanesa, para suplicar por la pronta conversión de su hijo.

Ahora bien, es notable el acercamiento gradual que va teniendo el catecúmeno Agustín a la fe cristiana. Observamos que la interacción de Agustín con el obispo de Milán se incrementa con la presencia constante de su madre, pues ella amaba a dicho obispo, reconociéndolo como ministro de la Iglesia y como mediador en la conversión de su hijo, y Ambrosio la amaba a ella por su fervorosa piedad y por su activa participación en la comunidad eclesial. Incluso Ambrosio felicitaba a Agustín por ser hijo de tal madre (*Conf.*, 6.2.2). Quizás esta relación de la madre con el obispo de Milán fue una de las razones por las que Agustín comenzó a frecuentar las celebraciones religiosas en las que predicaba Ambrosio y, con esto, a dar preferencia a la doctrina católica (*praeponens doctrinam catholicam*). En dichas predicaciones, la retórica de la gracia que se dispensaba

¹⁶⁰ En efecto, la alocución de la madre, que es manifestación de la Iglesia, deviene epifanía trinitaria: La fe en medio de la tormenta de altamar es un reconocimiento del Padre, creador y ordenador de todo cuanto existe; la fe en la resurrección de su hijo en el contexto de la perícopa de la viuda de Naím es reconocimiento del Hijo, que se presenta a sí mismo como la Resurrección y la Vida; la fe en que Agustín llegaría a ser católico fiel alude al Espíritu Santo, que preside la comunidad eclesial.

a través del obispo empieza a recomponer poco a poco el corazón de Agustín, llevándolo progresivamente a reconocer el valor inestimable de la Sagrada Escritura. Este reconocimiento de la autoridad de la Escritura es, sin duda, testimonio del avance de Agustín en el trayecto de retorno a la casa del Padre, avance que viene acompañado del fuerte dolor del aguijón de los apetitos, pues el desenfreno de la concupiscencia comienza a sentirse con mayor fuerza: Agustín desea honores (*honoribus*), riquezas (*lucris*) y matrimonio (*coniugio*); no obstante, se dedica a alabar mentirosamente al emperador (*Conf.*, 6.6.9) creyendo que así alcanzará algún honorcillo (*Conf.*, 6.11.19); además, con un corazón anheloso y con fiebre de pensamientos insanos, corre tras las falsas alegrías del ambicionar hasta caer en una indigencia mayor a la del ebrio mendigo con el que se encuentra (*Conf.*, 6.6.9-10); finalmente, deviene prisionero de la enfermedad de la carne, arrastrando con letal dulzura aquella cadena de la libidine (*Conf.*, 6.11.20-6.12.21). Este mismo aguijón también hace languidecer a Alipio, que cae en las supersticiones maniqueas, es vencido por la curiosidad y arrastrado hacia los cruelísimos deleites del anfiteatro, además por esta misma curiosidad cede a los dulces lazos de la lengua de Agustín hasta el punto de considerar el matrimonio, no por deseo carnal sino por su malsano curioso. Ciertamente, tanto en Agustín como en Alipio, se manifiesta la aversión propia del ser humano que se aleja de Dios, pues, mientras Agustín se angustiaba por saciar su insaciable concupiscencia, Alipio era esclavizado por su desmesurada admiración (*Conf.*, 6.12.22). En este contexto, el obispo de Hipona afirma que su alma, lejos de Dios, estaba cautiva de la liga tenaz de la muerte (*visco tam tenaci mortis*): “y tú la punzabas Señor en lo más dolorido de la herida, para que dejadas todas las cosas se convirtiese a ti (...), se convirtiese a ti y fuese curada (*converteretur et sanaretur*)” (*Conf.*, 6.6.9). En medio de tales dolores, Agustín enfatiza una vez más en la nueva concepción de las Escrituras que, como grada firme, se presenta como la única solución para salir de a aquel lodazal: “he aquí que ya no me parecen absurdas en las Escrituras las cosas que antes me lo parecían, pudiendo entenderse de otro modo y razonablemente. Fije, pues, los pies en aquella grada en que me colocaron mis padres hasta tanto que aparezca clara la verdad” (*Conf.*, 6.11.18). Esta grada de la fe es la que nos conduce al libro séptimo, al libro central de las *Confessiones*, al libro en el que la presencia del Hijo, de la Palabra encarnada, dispone todo para que Agustín reciba la gracia de la conversión.

El extenso relato de la cuestión del mal y de la búsqueda de la verdad con el que se abre el libro séptimo nos lleva a una confesión del acercamiento estable de Agustín a la fe cristiana: “tales cosas revolvía yo en mi pecho apesadumbrado con los devoradores cuidados de la muerte y de no haber hallado la verdad. Sin embargo, de modo estable, se afincaba en mi corazón, en orden a la Iglesia católica, la fe de tu Cristo, Señor y Salvador nuestro; informe ciertamente en muchos puntos y como fluctuando fuera de la norma de doctrina: mas con todo, no la abandonaba ya mi alma, antes cada día se empapaba más y más en ella” (*Conf.*, 7.5.7). El carácter cristológico de la confesión anterior pone sobre la mesa un tema fundamental en la *conversio*, a saber, la presencia de Cristo, el Mediador entre el Padre y la humanidad, el medio para adquirir la fortaleza que hiciese idóneo a Agustín para gozar de Dios (*Conf.*, 7.18.24). Además, en este contexto, la conversión aparece en relación con el movimiento perijorético de las Tres Personas Divinas: *atracción* (hacia el Hijo), *elevación* (hacia el Padre) y *sanación amorosa* (por el Espíritu); en efecto, el Hijo, como Mediador, atrae hacia él al ser humano, para que sea levantado hacia su Creador y sanado por el Amor. Este movimiento perijorético que se comunica a través de la Persona del Hijo permite que el ser humano sea instruido (*peritus*) y no destruido (*periturus*) (*Conf.*, 7.20.26). En los últimos párrafos del libro percibimos un reconocimiento de la humildad de Cristo que marca la diferencia entre la presunción y la confesión: quienes son presuntuosos, aunque ven adónde se debe ir, no ven por dónde se va, porque siguen hinchados por la soberbia; en cambio, quienes confiesan, van por el camino que conduce a la patria bienaventurada, no sólo para contemplarla, sino sobre todo para habitarla (*Conf.*, 7.20.26). En este orden de ideas, el hilo narrativo que se despliega en las *Confessiones* debe comprenderse como un camino hacia Dios, en el que percibimos cómo el Agustín soberbio y errante va progresivamente volviendo a la senda de la humildad cristiana en la que nace su confesión.

El libro octavo es conocido como el libro de la conversión. Nuestra exposición de la *confessio conversionis* concluye precisamente con un acercamiento prolijo a este libro. Agustín comienza manifestando que, a través del recurso de la memoria, confesará las misericordias de Dios en su vida; se trata de una acción de gracias en la que él recuerda cómo rompió Dios las cadenas que lo ataban (*quomodo dirupisti vincula mea*). Observamos que el reconocimiento de la autoridad de las Escrituras, que empezó en el libro sexto, ahora es entrañable: “tus palabras, Señor, se habían pegado a mis entrañas y

por todas partes me veía rodeado por ti (*circumvallabar abs te*)”. Esta alusión a la preeminencia de las Escrituras abre el relato de la conversión de Agustín en el que la Iglesia aparece como el espacio en el que se puede purificar el corazón de la vieja levadura (*fermento veteri*)¹⁶¹. En este contexto, se habla metonímicamente de la conversión a través de la parábola de la ‘*bonam margaritam*’, una antigua versión del pasaje evangélico de la perla de gran valor (Mt 13, 45-46); desde este recurso retórico, Agustín afirma que había hallado lo que por tanto tiempo había buscado¹⁶², pero que aún vacilaba en vender todo lo que tenía para comprar dicha margarita. Observemos, pues, la manera en que vence sus vacilaciones junto a la comunidad eclesial.

Primero, Agustín narra lo que sucede cuando se dirige hacia Simpliciano para confesarle el circuito de sus errores (*circuito errores mei*) y recuerda que aquel sacerdote, para corregir su *libido dominandi*, lo exhortó a la humildad de Cristo desde el testimonio de Victorino, que sujetó su cuello al yugo de la humildad y su frente al oprobio de la Cruz (*Conf.*, 8.2.3); la conversión de Victorino, relatada por Simpliciano, se presenta como una oportunidad para que Agustín conozca la historia de un rétor, como él, que dudó en profesar la fe cristiana, pero que venció dicha vacilación en compañía de la Iglesia, y se anime así a imitarlo: “me encendí en deseos de imitarlo, como que con este fin me las había narrado él” (*Conf.*, 8.5.10). Luego de la sentida reflexión que el obispo de Hipona hace acerca de lo que suscitó dicho encuentro con Simpliciano y Victorino, encontramos la siguiente *confessio conversionis*:

Ea, Señor, manos a la obra; despiértanos y vuelve a llamarnos (*revoca nos*), enciéndenos y arrebatáanos, derrama tus fragancias y sé dulce con nosotros: amemos, corramos. ¿No es cierto que muchos se vuelven a ti (*redeunt ad te*) de un abismo de ceguera más profundo aún que el de Victorino, y se acercan a ti y son iluminados (*accedunt et*

¹⁶¹ Cfr. Flórez, 2008, p. 85.

¹⁶² Notemos que, primero, Agustín afirma lo siguiente: “te había hallado a ti (*inveneram te*), Creador nuestro y a tu Verbo”; y unas líneas adelante, cuando habla del encuentro con la ‘*bonam margaritam*’ vuelve a usar el verbo ‘*inveneram*’ (*Conf.*, 8.1.2). Ahora bien, esta parábola no es la única que se usa como metonimia de la conversión, pues también aparecen en este contexto otras más: la oveja descarriada, la dracma perdida, el buen pastor y el hijo pródigo (*Conf.*, 8.3.6); además, el obispo Agustín agrega sus propias metonimias: el triunfo del emperador que vence en una batalla peligrosa, la alegría de los navegantes que viajan por el mar turbulento cuando este se calma, la alegría que se siente cuando un amigo que se quiere se recupera de una enfermedad que lo agobiaba, el paso de la molestia al deleite en la vida, la comida y la bebida que se recibe luego de pasar hambre y sed, el deleite de quien bebe vino luego de haber comido alimentos salados y, por último, la alegría del esposo cuando por fin se encuentra con su desposada (*Conf.*, 8.3.7).

illuminatur), recibiendo aquella luz con la cual quienes la reciben juntamente reciben la potestad de hacerse hijos tuyos? (*Conf.*, 8.4.9).

En el pasaje en cuestión, Agustín indica que la confesión es un proceso integral, pues se alude a todos los sentidos, como también se percibe en el libro décimo: la vista se despierta, los oídos escuchan el llamado, el olfato percibe las fragancias, el gusto saborea la dulzura y el tacto siente el incendio y el arrebatamiento. Además, la evidente alusión a la iluminación (*illuminatio*) confirma una de las primeras ideas que manifestamos en este acercamiento a la *confessio conversionis*, cuando afirmamos que, tanto en *Confessiones* como en el *De Genesi ad litteram*, la iluminación es una de las figuras que Agustín usa para hablar de la *conversio*.

Luego, Agustín recuerda la visita imprevista de Ponticiano y sus consecuencias frente a la corrección de la *concupiscencia carnis*. Así como Simpliciano contó la historia de la conversión de Victorino, Ponticiano hablará de la conversión de dos cortesanos en Tréveris que leyeron la *Vida de San Antonio* y consagraron su virginidad a Dios (*Conf.*, 8.6.15). La inmediatez con la que aquellos cortesanos optaron por consagrar su vida a Dios, siguiendo la senda de la continencia, contrasta con la agobiante enfermedad de la concupiscencia (*morbo concupiscentiae*) de la que Agustín no lograba desprenderse del todo, pues desde su adolescencia decía “dame castidad y continencia, pero no ahora” (*Conf.*, 8.7.17); sin embargo, notamos que aquella postergación llega a su final, mientras Ponticiano recuerda dichos acontecimientos, pues el obispo de Hipona confiesa que, con aquellos relatos, había llegado el día en que, desnudo, se volvía a sí mismo (*ego ad me*) para lidiar con una gran contienda dentro de su casa interior (*grandi rixa interioris domus meae*). Los indoctos cortesanos arrebatan el cielo, pero Agustín y Alipio, presos de sus conocimientos, no pueden elevar sus almas como aquellos, puesto que se revuelcan en la carne y en la sangre. La transfiguración del rostro de Agustín revela la impotencia y frustración de quien quiere convertirse plenamente, pero que no puede hacerlo por sus propias fuerzas, pues no es lo mismo querer que poder (*non hoc erat velle quod posse*) y menos cuando no hay un auténtico querer: vacilante, aún seguía retenido por la *aversio* de aquellas bagatelas de bagatelas y vanidades de vanidades (*nugae nugarum et vanitates vanitatium*) que en otro tiempo frecuentaba y que se habían adherido de tal manera a su vestimenta de carne (*vestis carnae*).

En medio de aquel contexto dramático, el obispo de Hipona reconoce la presencia de la Iglesia que, extendiéndole los brazos, lo invitaba a saltar adonde era llamado; la casta dignidad de la continencia, serena y alegre, esperaba expectante que Agustín comprendiera que no debía seguir apoyado en sus propias fuerzas, sino que debía arrojarse en Dios. Sin duda, la preeminencia ontológica de la Iglesia frente a las bagatelas y vanidades, que ladraban para que Agustín no saltara a la fe, logra que aquellos ladridos sean silenciados por la risa alentadora (*irrisione hortatoria*) de la multitud expectante de creyentes que pronunciaban al unísono la sentencia imperativa que lo invitaba a saltar: “arrójate en él (...) arrójate seguro, que él te recibirá y te sanará” (*Conf.*, 8.11.27). Como consecuencia de lo anterior, toda la miseria de Agustín se amontona a la vista de su corazón y estalla en su alma una tormenta enorme de lágrimas, signo de contrición, que lo lleva hasta debajo de una higuera, en donde con súplicas lastimeras le preguntaba a Dios por qué no ponía fin a sus torpezas en ese mismo instante (*Conf.*, 8.12.18). Bajo aquella higuera del huertecillo de Milán, que alude también a la higuera del Edén, Agustín escucha una voz infantil que cantaba repetidas veces “*toma lee, toma lee*”; este canto imperativo hace que, de repente, el rostro de Agustín cambie de semblante y cesen sus lágrimas, *interpretando* dicho canto como un mandato divino a volver sobre el códice sagrado y leer el primer pasaje que halle, como le había sucedido a San Antonio. Así, junto a Alipio, Agustín abre el códice en el capítulo decimotercero de la Carta de San Pablo a los Romanos en el que el apóstol exhorta a los cristianos de Roma a poner freno a sus concupiscencias: “no en comilonas y embriagueces, no en fornicaciones y en desenfrenos, no en rivalidad y envidia, sino *revestíos* de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne para dar pábulo a sus concupiscencias” (Rom 13, 13). Este pasaje bíblico enardece en el corazón de Agustín la luz de seguridad, que disipa todas las tinieblas de sus dudas, cumpliéndose con esto el propósito apostólico de Pablo, a saber, que quien escuchara su exhortación lanzara fuera de sí las obras de las tinieblas y se revistiera con las armas de la luz. El descanso recibido a través de aquella admonición divina es comunicado de inmediato a la madre, que en nombre de la Iglesia, salta de alegría y canta victoria por el modo en que Dios ha traído de regreso a su hijo Agustín a la regla de la fe.

Ahora bien, la doxología trinitaria duplicada con la que se abre el libro noveno, sin duda, nos conduce a nuestra última perspectiva confesional a examinar en esta

investigación, a saber, la *confessio formationis*, en la que la confesión protológica (*creatio*) y la confesión eclesiológica (*conversio*) alcanzan su plenitud:

¡Oh qué dulce fue para mí carecer de repente de los placeres de aquellas bagatelas, las cuales cuanto temía entonces perderlas, tanto gustaba ahora de dejarlas! Porque tú las arrojabas de mí, ¡oh verdadera y suma suavidad! (*vera tu et summa suavitas*), tú las arrojabas, y en su lugar entrabas tú, más dulce (*dulcior*) que todo deleite, aunque no a la carne y a la sangre; más claro (*clarior*) que toda luz, pero al mismo tiempo más interior que todo secreto; más sublime (*sublimior*) que todos los honores, aunque no para los que se subliman sobre sí. Libre estaba ya mi alma de los devoradores cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres y rascarse la sarna de sus apetitos carnales, y hablaba mucho ante ti, ¡oh Dios y Señor mío!, claridad mía (*claritate meae*), riqueza mía (*divitiis meis*) y salud mía (*saluti meae*) (*Conf.*, 9.1.1)¹⁶³.

2.2.3. *Confessio formationis*

Nuestro acercamiento a la *confessio conversionis* permitió que descubriéramos cómo el trayecto existencial de Agustín consistió en una transformación ontológica. Marie-Anne Vannier recalca que en la ontología agustiniana notamos que el dinamismo que se presenta, a propósito del verbo *vertere* y de su dialéctica de *magis* y *minus esse*, apunta hacia la plenitud de la *forma*¹⁶⁴. La *forma*, dada a cada creatura desde su creación, se obtiene totalmente a través de la *conversio ad Deum*, cuando se convierte en *forma formosa*, es decir, en la forma de lo bello; en cambio, si la forma es desdibujada por la *aversio a Deo* puede degradarse hasta el punto de ser *deformis forma*, es decir, forma de lo feo. Dada la relevancia ontológica de este tema, Agustín se ocupa de él tanto en las *Confessiones* como en el *De Trinitate*, donde presta toda su atención a la *formatio* de cara al misterio de la Santísima Trinidad. En el último libro del *De Trinitate*, el obispo de Hipona asegura que el ser humano es transformado de forma en forma hasta ir pasando de una forma borrosa a una clara, de una incolora a una resplandeciente, pero se percata de que incluso en su forma defectuosa el ser humano es imagen de Dios y, si aún siendo defectuosa sigue conservando la imagen divina, entonces dicha imagen es la que le otorga

¹⁶³ Este pasaje trinitario con el que se abre el libro noveno de las *Confessiones* se presenta como puente entre la *confessio conversionis* y la *confessio formationis*. En dicho pasaje, Agustín se refiere a la Santísima Trinidad de dos formas: “verdadera y suma suavidad” y “Dios y Señor mío”. Pero, además de estas alusiones, reconoce el protagonismo de cada una de las Tres Personas Divinas en su conversión: el Padre es el “más sublime” y la “riqueza mía”; el Hijo es el “más claro” y la “claridad mía”; el Espíritu Santo es el “más dulce” y la “salud mía”.

¹⁶⁴ Cfr. Vannier, 1997, pp. 148-172; Vannier, 2020, pp. 68-70.

la gloria según la cual se reconoce como ser creado con una ontología superior a la de los animales (*De Trin.*, 15.8.14).

Si bien Agustín subraya que la creación es completa en su orden, agrega que en el proceso protológico se distinguen dos etapas: el surgimiento de los seres creados y su formación, que, en otras palabras, es el paso de la *informitas* a la *formatio*. Este movimiento es simultáneo en toda la creación, excepto en el ser humano, pues al haber sido creado a imagen y semejanza de Dios puede elegir entre realizarse o destruirse, de ahí la relación fundamental entre la *conversio* y la *formatio*. Sin duda, la conversión no debe entenderse aquí en sentido psicológico, sino en su sentido ontológico, dado que es respondiendo libremente a la interpelación de su Creador como el ser humano se realiza, dejando atrás su *deformitas*, causada por el pecado, para revestirse de la *formositas* que le confiere quien lo hizo (*formator*) y lo rehace (*reformator*)¹⁶⁵.

El término *formatio*, utilizado por Agustín para designar la terminación de la criatura, puede parecer enigmático en un primer momento. Sin embargo, rápidamente queda claro que este término, contrapuesto a *deformatio*, caracteriza el acto por el cual el ser creado adquiere su verdadera forma (*formam capit*)¹⁶⁶. Este término refiere a la actividad constitutiva de las criaturas, que son llamadas por su Creador a la conformación con el Verbo. Como percibimos, la *formatio* no es un resultado inmediato de la *conversio*, aunque algunos pasajes que hemos citado parecen indicarlo: “a fin de que seamos luz por una conversión hacia la luz indefectible” (*Conf.*, 13.10.11). No obstante, la *formatio* del ser humano en dicha luz es un proceso gradual en el que debe reconocerse, ante todo, la iniciativa gratuita del Creador, que, a través del Hijo y del Espíritu, crea y recrea al ser humano. Siguiendo a G. Madec, Vannier afirma que los seres humanos son atraídos (*aimantés*) por la Palabra, pues no sólo son creados *por* y *en* la forma del Verbo, sino también *para* Él¹⁶⁷; y esto, por gracia, como explica Agustín, siguiendo a San Pablo: “[d]esde el mismo comienzo de mi conversión, por la que me has renovado, me enseñaste que ningún mérito precedió en mí, para que yo no dijera que me diste lo que se me debía. ¿Quién se convierte a Dios, sino saliendo de la culpa? ¿Quién es redimido, a no ser que se halle cautivo?” (*Enarrationes In Psalmos*, 70.2.2). En efecto, la criatura imita la forma

¹⁶⁵ Cfr. *In Evangelium Ioannis Tractatus* 38.8.

¹⁶⁶ Cfr. *De Genessi ad litteram*, 1.4.9.

¹⁶⁷ Cfr. Madec, 1987, p.189; Vannier, 1997, p.17.

del Verbo, siempre e inmutablemente unido al Padre, cuando por la conversión se vuelve hacia lo que es real y eterno, es decir, hacia el Creador de su sustancia, para tomar forma y transformarse en criatura perfecta. En las *Confessiones*, Agustín parece indicar el vínculo correlativo que hay entre la *conversio* y la *formatio*, y, aunque no explica en detalle cómo se efectúa la *formatio*, sus alusiones la sitúan en un contexto trinitario que alude a su preeminencia ontológica.

Sin duda, la *formatio* eleva el pensamiento de Agustín a una dimensión tanto filosófica como mística, en la medida en que, a través de la consideración de esta noción, se prefigura la divinización del ser humano, es decir, la plenitud de su vida en el Creador. Este término, entonces, muestra lo que está en juego en la confesión agustiniana, pues su esfuerzo por comprender la creación remite a la elucidación de la esencia del ser humano, no sólo en su conversión, sino, sobre todo, en su *formatio*. Vannier (1997, p. 18) subraya que, mediante la *formatio*, el ser humano alcanza una triple consistencia: ontológica (*mensura-modus*), estética (*numerus-species*) y ética (*pondus-ordo*). Desde esta perspectiva comprendemos, también, por qué la teoría platónica de las ideas que Agustín conoce es una suerte de propedéutica que le señala la pregunta por la esencia del ser humano; sin embargo, Agustín no se queda con dichas consideraciones de los platónicos acerca de la participación divina, sino que, haciendo hincapié en la libertad humana, afirma que el ser humano se realiza cuando actualiza en sí mismo la imagen de Dios; es decir, destaca la dimensión personal de la *formatio*, propia de cada ser, y, con esto, reconoce que la salvación no tiene lugar en abstracto, sino que presupone la cooperación personal en la economía salvífica¹⁶⁸.

La confesión de la *formatio*, entonces, es el anuncio de la plenitud de la creación, de la actualización de la imagen divina en los seres humanos por obra de la Santísima Trinidad. Observemos, pues, cómo en el despliegue de la narrativa confesional de Agustín la *confessio formationis* se entrecruza magistralmente con la *confessio trinitatis*. Vale la pena manifestar que con este ejercicio de indagación buscamos subsanar lagunas comprensivas e interpretativas que se presentan en ciertas investigaciones de académicos agustinianos, como sucede en la extensa pesquisa de Vannier, que señala la presencia de

¹⁶⁸ Recordemos las consideraciones de J. Pépin (1950) que mencionamos en el contexto de la *confessio conversionis*.

la terna *creatio-conversio-formatio* en la obra confesional agustiniana, pero descuida en su exposición la transversalidad de la *formatio*, relegándola solamente a los últimos tres libros de las *Confessiones*.

Desde el libro primero de las *Confessiones*, el obispo de Hipona reconoce la hermosura y el poder de Dios, de quien procede toda modalidad, para dar forma a todas las cosas, ordenándolas con su ley (*Conf.*, 1.7.12); la traducción del P. Ángel Custodio Vega oscurece el sentido de la *confessio formationis* que aparece en este libro, pues usa el término “hermosura” para referirse a la forma perfecta (*formosissime*)¹⁶⁹ de Dios, es decir, a la suma *forma formosa* que caracteriza la Unidad de la Trinidad¹⁷⁰. Con esto, percibimos que la *formatio* se alcanza a través de la Trinidad: el reconocimiento de la soberanía sobre toda modalidad alude al Hijo (*a quo est omnis modus*)¹⁷¹; el poder de dar forma (*qui formas omnia*) alude al Padre; y, el ordenamiento de todas las cosas a través de la ley (*lege tua ordinas omnia*) alude al Espíritu Santo. Tampoco es casualidad que en dicho pasaje se mencione el Salmo 92, conocido como el cántico para el día de reposo (*Canticum pro die Sabbati*), puesto que sólo quien reconoce el movimiento formativo de la Trinidad, y descansa en él, puede confesar el Nombre de Dios, omnipotente y bueno.

La confesión de la fornicación del alma de Agustín, que aparece en el libro segundo, busca manifestar el contraste existente entre la soberbia humana y la excelsitud divina (*Conf.*, 2.6.13); por este motivo, se describen los circuitos del error en los que Agustín anduvo errante y se contraponen a la senda divina de la verdad, sobre todas las cosas hermosa y resplandeciente (*formosa et luminosa veritas tua*). Sin duda, asistimos a una confesión en la que se menciona la deformidad del alma humana sólo con el propósito de resaltar la soberanía del omnipotentísimo Dios para dar forma a aquellas deformidades, desatando el nudo enredadísimo del pecado y elevando a sus creaturas hasta la región de

¹⁶⁹ Francisco Montes de Oca (2018), en su traducción de las *Confessiones*, sí se percata de ello y traduce correctamente el término latino “*formosissime*” como “Forma perfecta”; sin embargo, al omitir las citas de los Salmos que usa Agustín, Montes no permite que el lector observe que la manifestación trinitaria que hemos encontrado se sitúa en el contexto del descanso sabático, según la intencionalidad del Salmo 92.

¹⁷⁰ Este asunto se retoma lúcidamente en los libros duodécimo y decimotercero, cuando se prefigura la consumación de la *formatio* en términos de la capacidad de ver en Dios la Trinidad de su Unidad y a la Unidad de su Trinidad (*Conf.*, 12.7.7; 13.22.32).

¹⁷¹ Recordemos que en el *De beata vita*, Agustín se refiere a Dios como Sabiduría, Verdad y Medida (4.32-34) y presenta la vida bienaventurada en términos cristológicos, pues afirma que la bienaventuranza no es otra cosa que el perfecto conocimiento de Dios: “conocer piadosa y perfectamente por quién eres guiado a la Verdad, de qué Verdad disfrutas y por qué vínculo te unes al *Sumo Modo*” (4.35).

la abundancia indeficiente, del descanso supremo y de la vida imperturbable. Sin embargo, como percibimos en el libro tercero, en medio de su indignancia Agustín se aleja de la senda de la verdad y ciegamente ignora que es imagen de Dios; dicha desviación de la verdad es consecuencia de un desconocimiento de la verdadera justicia interior, que no juzga según las costumbres humanas, sino conforme a la ley rectísima de Dios omnipotente, que es la misma en todas las latitudes y épocas, y según la cual se han de formar las costumbres de los pueblos (*formarentur mores regionum*) (*Conf.*, 3.7.13). En este contexto, debemos percatarnos de que junto al desenmascaramiento de las tres cabezas de la iniquidad se hace énfasis en los diez mandamientos de la ley de Dios, pues precisamente las concupiscencias obstaculizan y desvían el deseo humano de ser formado conforme a la ley divina.

El retorno a la senda de la verdad y la formación del alma comenzará cuando Agustín deje de ensordecir el oído de su corazón con el tumulto de la vanidad. Por este motivo, en el libro cuarto, en el que Agustín alcanza la sima del pecado y deviene una *magna quaestio*, se ilustra el camino por el que deberá regresar a Dios: “[e]ncomienda a la Verdad cuanto de la verdad has recibido y no perderás nada, antes florecerán tus partes podridas y serán sanas todas tus dolencias y reformadas y renovadas y unidas contigo tus partes inconsistentes” (*Conf.*, 4.11.16). Observemos que en el proceso de formación se realizan tres acciones en quien está siendo formado por Dios, el reformar, el renovar y el unir, puesto que sólo así los movimientos viciosos que contaminan y dividen el alma con deleites carnales, errores y falsas opiniones son ordenados por la luz verdadera que ilumina a todo ser humano conduciéndolo hacia el nido de la Iglesia (*Conf.*, 4.15.25-4.16.31). Sin duda, en la comunidad eclesial Agustín es instruido a través de la doctrina de la piedad (*doctrina pietatis formam*) con la que la madre caridad fortalece la flaqueza humana en los comienzos de la fe hasta hacer resurgir a hombres perfectos que no sean arrebatados por cualquier viento de doctrina (*assurgat novus homo in virum perfectum et circumferi non possit omni vento doctrinae*) (*Conf.*, 5.5.9). Siguiendo este orden de ideas, al comienzo del sexto libro Agustín alude a la madre, fuerte en piedad, que llega para ayudarlo a enfrentar su peligrosa desesperación por no encontrar la verdad. Percibimos que la narrativa confesional de este libro nos sitúa en un contexto eclesiológico, pues Agustín comienza a acercarse a la iglesia de Milán para escuchar los sermones de Ambrosio, manifestando su preferencia por la doctrina católica; sin embargo, como aún

no formaba parte de la Iglesia, fracasa la prefiguración de la *koinonía* cristiana y el deseo de tener una comunidad fraterna, en la que hubiera ocio tranquilo y amistad sincera, pues, concluye Agustín, “todo aquel proyecto tan bien formado se desvaneció” (*bene formabamus, dissiluit in manibus*) al no haber sido pensado conforme a la ley de Dios (*Conf.*, 6.14.24)¹⁷²; en efecto, al no estar de cara al *Formator*, dicho proyecto era imposible de alcanzarse, pues, como se afirma en el *Cántico de los grados*, “si el Señor no edificare la casa, en vano trabajan los que la edifican” (Salmo 127, 1).

Ahora bien, en el séptimo libro, Agustín usa la expresión “reformular mis deformidades” (*Conf.*, 7.8.12), que también aparecerá en el noveno libro. Según el pasaje en cuestión, Dios conduce al ser humano hacia la *reformatio* a través del aguijón de los estímulos interiores, según los cuales el corazón del hombre está impaciente hasta que reconozca con su mirada interior al Creador; paradójicamente, aquel aguijón que recibe Agustín disminuye la soberbia hinchazón que lo mantiene enceguecido, turbado y oscurecido. Esta corrección de la soberbia se reconoce con mayor agudeza cuando notamos que el *Formator* se vale incluso de un hombre hinchado con una monstruosísima soberbia para encaminar por la senda de la humildad al Hiponense, dado que, junto a la lectura de los libros de los platónicos, se comienza a revelar el misterio kenótico de Cristo como una *admonitio* interior que exhorta a Agustín a volver sobre sí mismo y a entrar en su alma para descubrir allí la luz divina e inmutable, aquella luz que ilumina sobre el ser humano porque proviene de su Creador. En efecto, esta principal cabeza de la iniquidad comienza a ser aplastada por la presencia de la Santísima Trinidad, dado que en dicha reformatio Verdad, Caridad y Eternidad danzan armónicamente en un perfecto movimiento perijorético: “Oh eterna verdad, y verdadera caridad y amada eternidad!” (*Conf.*, 7.10.16).

Como bien afirma Gonzalo Soto Posada, a propósito del libro séptimo de las *Confessiones*, siempre ha impactado el lugar que ocupa dicho libro en la narrativa del ascenso agustiniano a Dios, pues su descripción en términos que van de lo mudable creado a lo inmutable increado, de lo temporal a lo eterno, de la dispersión en la multiplicidad

¹⁷² Nos referimos al deseo de Agustín, Alipio, Romaniano y otros amigos. Ellos querían formar una suerte de comunidad de amigos que se asemejara a la vida monástica. El P. Ángel Custodio Vega afirma que se trató de un proyecto de monaquismo laico en el que se revela la tendencia del ser humano a la soledad del claustro; este proyecto se alcanzará años adelante cuando ya se hayan convertido al cristianismo (Vega, 1946, p. 556, nota 54).

sin conciencia de eternidad a la concentración en la unidad como conciencia de eternidad, de la finitud al ser que es siempre, indica un trayecto vital completo; se trata, además, de un ascenso que no viene jalonado por el *éros* platónico, sino por el *ágape* cristiano¹⁷³, pues Dios se experimenta como Ser, no como Idea; por esto, no estar en Dios es carecer de ser, belleza y bondad, de modo que el valor de lo humano está en Dios (*Conf.*, 7.11.17). En este contexto, afirma Soto (2008, p. 329), se percibe la resemantización operada por el Hiponense respecto de los platónicos, pues mientras estos piensan la *formatio* solo en términos de iluminación y deslumbramiento (Platón, *Tim.* 67e-68a; Plotino, *Enn.* 6.9.4), Agustín la expresa además en términos de *reverberatio*: “y reverberaste la debilidad de mi vista dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza” (*Conf.*, 7.10.16). Por consiguiente, estamos en el ámbito del éxtasis y del arrobamiento místico; Dios golpea, hiere, calienta, ilumina y enceguece con sus rayos esta región de la semejanza que somos todos, en tanto seres creados a la vez semejantes a Dios y desemejantes de Él, para que por la reverberación podamos alcanzar nuestra plenitud, un crecimiento tal que nos haga fuertes para poder sacar provecho del alimento divino: “manjar soy de grandes: crece y me comerás” (*Conf.*, 7.10.16). Esta admonición nutricia nos ayuda a comprender la importancia del discurso cristológico que aparece en este séptimo libro y su incidencia en la adhesión de Agustín a la Iglesia a través del progresivo descubrimiento de la riqueza y de la veracidad de las Escrituras (*Conf.*, 7.18.24-7.21.27): primero, el discurso en cuestión, además de ser un reconocimiento de la persona del Hijo como *mediator*, es una manifestación sacramental de la Eucaristía, del Hijo como alimento que amamanta a los infantes que no tienen fuerzas, como Agustín, con la Sabiduría por la cual se han creado todas las cosas (*Conf.*, 7.18.24); y, luego, el Hiponense confiesa que la comprensión de la encarnación del Hijo reafirmó su deseo de hacer parte de la Iglesia, reconociendo en ella la sana doctrina y el fundamento de la piedad (*solidamento pietatis*) que desconocían los platónicos.

¹⁷³ Lo que percibimos, en realidad, es un avance en la conversión de Agustín hacia Cristo, pues pasa de una suerte de pseudo-cristianismo, gnóstico, individualista y soberbio, al cristianismo según la gracia, comunitario y humilde. Este movimiento se despliega entre el séptimo y el octavo libro de las *Confessiones*. En los párrafos del séptimo libro a los que nos referimos percibimos que, precisamente, es Cristo el que reverbera, alimenta y conduce a Agustín hacia la Iglesia.

Con la narrativa del octavo libro Agustín sitúa su *confessio formationis* en el contexto comunitario de la Iglesia en el que observamos un movimiento de correspondencia particular: primero, el hombre Agustín se dirige a la Iglesia, representada en Simpliciano, el anciano sacerdote colaborador de Ambrosio; luego, Ponticiano, también simbolizando la Iglesia, se dirige a Agustín. En ninguna de las dos conversaciones se alude directamente a la vida de los contertulios, sino al testimonio de la conversión de otros cristianos, Victorino, Antonio y los dos cortesanos del emperador de Tréveris. Este lenguaje eclesial, efectivamente, indica el lugar que ocupa la comunidad cristiana en la *formatio*, pues tales diálogos y testimonios llevan a Agustín a reconocer la situación pecaminosa de su alma y a odiarla, mientras anhela ardientemente llegar a entregarse a Dios como aquellos de quienes oía hablar; sin duda, Agustín se percata de su deformidad al conocer el testimonio de hombres formados y cae en la cuenta de que se revuelca en el fango mientras los indoctos y humildes son elevados y arrebatan el cielo. Empero, la Iglesia no se contrapone al hombre Agustín, sino a su pecado, y por eso justo en el momento en que él vacila para dar el salto de fe, “la casta dignidad de la contingencia, serena y alegre” extiende sus brazos hacia él para recibirlo y abrazarlo con sus piadosas manos, llenas de multitud de buenos ejemplos (*Conf.*, 8.11.27). El dramático acontecimiento debajo de la higuera de Milán consistió, entonces, en un ordenamiento de la voluntad desordenada de Agustín: “Tú, Señor, te mostraste bueno y misericordioso, poniendo los ojos en la profundidad de mi muerte y agotando con tu diestra el abismo de corrupción del fondo de mi alma. Todo ello consistía en no querer lo que yo quería y en querer lo que tú querías” (*Conf.*, 9.1.1). Una vez más, la Santísima Trinidad se presenta como protagonista de dicho ordenamiento, puesto que Agustín es liberado de los cuidados del ambicionar, adquirir y revolcarse en el cieno de los placeres gracias a la verdadera y suma suavidad de la Trinidad: “claridad mía, riqueza mía y salud mía” (*Conf.*, 9.1.1); sin duda, como dijimos al final de la sección anterior, al comienzo de este noveno libro asistimos a una manifestación doxológica trinitaria que lleva a su plenitud la *confessio creationis* y la *confessio conversionis*.

Luego de las vacaciones vendimiales en Casiciaco, llega el tiempo de la recepción del sacramento del bautismo, a través del cual reciben forma las deformidades de Agustín (*Conf.*, 9.6.14). La eficacia formativa de esta gracia sacramental es un don divino y, al provenir de inspiración divina, la instrucción de la doctrina es nutricia (*nutriebatur*). En

el libro noveno encontramos, además, el relato de la elevación de Agustín y su madre en Ostia; a través de aquel trayecto místico hacia Dios, ellos logran tocar aquella región de la abundancia indeficiente que se alcanzará definitivamente en el fin de los tiempos. Es importantísimo enfatizar que no se trató de una mera consideración espiritual de aquella región, sino que, mientras Agustín y su madre hablaban y suspiraban por ella, llegaron a tocarla (*atingimus*) un poco con todo el ímpetu de sus corazones (*Conf.*, 9.10.24). Esta confesión es una prefiguración del gozo de los tiempos escatológicos, cuando se escuche el “entra en el gozo de tu Señor” (Mt 25, 21).

Ahora bien, los libros décimo y undécimo advierten tanto de la situación particular en la que se encuentra Agustín en el momento que escribe las *Confessiones* como de su anhelo por gozar de la plenitud que viene de Dios. El característico recurso a la memoria, que ha llamado la atención de la gran mayoría de estudiosos de la obra confesional agustiniana, hace posible que Agustín perfeccione su anhelante búsqueda de cara a la *Forma omnium*.

El Himno a la Belleza (*Sero te amavi*) es un reconocimiento de dicho encuentro con la belleza de Dios, tan antigua y tan nueva, y una confesión de la deformidad de quien, como Agustín, se lanza sobre las creaturas, atribuyéndoles erróneamente la belleza del Creador. En este sentido, la recuperación de cada uno de los sentidos espirituales es, sin duda, una descripción del paso de la deformidad a la belleza de la forma ordenada (*forma formosa*): los *oídos* se curan de la sordera cuando escuchan el llamado y el clamor de Dios; los *ojos* vuelven a recuperar la visión que perdieron por la ceguera cuando la luz divina resplandece; la respiración del perfume divino sana el *olfato* y lo deja suspirando; al *gustar* de Dios, el hambre y la sed regresan; el *toque* divino abrasa en paz, calmando la inquietud del corazón de Agustín. Dios es el que realiza dicha recreación, pues en calidad de *Formator*, actúa como *medicus*: “[h]e aquí que no oculto mis llagas. Tú eres médico, y yo estoy enfermo; tú eres misericordioso, y yo miserable” (*Conf.*, 10.28.39). Tiene sentido que en este contexto se presente nuevamente la corrección de las tres concupiscencias (*Conf.*, 10.30.41-10.37.60), pues, en últimas, la recuperación del orden de los sentidos espirituales es signo del retorno del ordenamiento divino que se había perdido. La contingencia, característica principal de la Iglesia en la descripción que Agustín hizo en el relato del acontecimiento de Milán, es la virtud cristiana que corrige aquella iniquidad. Al avanzar en la narrativa de esta obra confesional, notamos que la

conclusión cristológica del libro décimo pone en evidencia el protagonismo del Hijo en el cumplimiento de la esperanza de la *formatio*, pues él es el verdadero mediador, el médico misericordioso y la gran medicina.

Por su parte, en el libro undécimo, Agustín manifiesta su interés por excitar su afecto hacia Dios, a través de sus confesiones, pues desea dejar de ser miserable en sí mismo y pasar a ser bienaventurado en Dios. Además, afirma que Dios lo ha llamado a ser pobre de espíritu, manso, lloroso, hambriento y sediento de justicia, misericordioso, puro de corazón y pacífico; empero, para llegar a ser tal, debe continuar meditando la ley de Dios y confesando en ella tanto su ciencia como su impericia, es decir, tanto las primicias de su iluminación como las reliquias de sus tinieblas. Dicha confesión, que es una de las perspectivas transversales de las *Confessiones*, se extiende hasta que la flaqueza sea devorada por la fortaleza (*quosque devoretur a fortitudine infirmitas*) y consiste en una meditación acerca de los entresijos de la ley divina y de aquellos arcanos profundos que sólo se revelan cuando el ser humano ha sido perfeccionado (*Conf.*, 11.2.2-3).

Detengámonos un momento en los tres últimos párrafos del libro undécimo. En primer lugar, notamos que la *dialéctica de la formatio* aparece de manera implícita en aquello que podemos llamar el *silogismo de la distentio*: (i) si la vida de Agustín es una *distentio*, pero (ii), al volver a Dios, comienza a ser recogido de aquella dispersión por cierta *intentio*, entonces, (iii) dicho recogimiento es un acercamiento al Uno, es decir, una aproximación a la “palma de la vocación de lo alto” que se alcanza con la *formatio* (*Conf.*, 11.29.39). En segundo lugar, observamos que, aunado con lo anterior, Agustín manifiesta una suerte de conclusión esperanzadora en la que expone el deseo de alcanzar estabilidad y solidez: “[m]as me estabilizaré y solidificaré en ti, en mi forma, en tu verdad” (*Conf.*, 11.30.40). Vale la pena precisar que este anhelo aparece transversalmente en las *Confessiones*, pues la estabilidad (*stabilis*) se ha presentado como una característica de Dios¹⁷⁴ y la solidez (*solidatus*) como rasgo de la fe cristiana¹⁷⁵; luego, recibir la estabilidad y la solidez es, en últimas, la culminación de la *conversio*, es decir, la *formatio*.

Ahora bien, en el contexto confesional del libro duodécimo, Agustín afirma que la doctrina de la *formatio* ha sido enseñada al alma por el mismo Señor. En efecto, el obispo

¹⁷⁴ Cfr. *Conf.*, 1.4.4; 1.6.9; 2.10.18; 4.12.18; 7.5.7; 8.1.1; 11.8.10; 11.30.40; 12.11.12; 12.28.38; 13.20.28.

¹⁷⁵ Cfr. *Conf.*, 6.11.20; 7.20.26; 13.15.16; 13.34.49.

de Hipona busca resolver el enigmático asunto de la *formatio*, a través de la comprensión de la *materia informis*, precisamente aquella materia que es inestable e inconsistente. La pesquisa agustiniana, entonces, se propone ahondar en la manera en que Dios le ha dado forma a la materia informe (*nonne tu, domine, docuisti me quod, priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie*). Este propósito se hace explícito en su confesión: “he de confesarte con la boca y con la pluma todo cuanto me has enseñado sobre esta materia” (*Conf.*, 12.6.6). Observemos que la contraposición entre las feas y horribles formas perturbadas por el desorden (*foedas et horribiles formas perturbatis ordinibus*) y las formas más hermosas (*formas formosissimorum*) nos insinúa, una vez más, el proceso formativo al que nos estamos refiriendo. Según los primeros párrafos del libro duodécimo podemos afirmar, en efecto, que la *formatio* consiste en el tránsito de forma a forma (*transitum de forma in formam*).

Avanzando en nuestra indagación, encontramos un extenso discurso protológico en el que se expone un ejercicio de exégesis bíblica a la luz del Misterio de la Trinidad. Con esto, nos situamos en un contexto en el que la *confessio trinitatis* se entrecruza con la *confessio formationis*. El trayecto de la *conversio* hasta la *formatio* aparece, en esta ocasión, a través de una alusión al pasaje de la Primera Carta a los Corintios (1 Cor. 13,12), en donde Pablo señala el itinerario gradual hacia Dios como un avance gnoseológico, pues se trata del paso del conocimiento enigmático y analógico de Dios al conocimiento en visión, cara a cara (*facie ad faciem*)¹⁷⁶. Siguiendo al Apóstol, Agustín continúa exponiendo este trayecto a través de la lógica de los sentidos espirituales, dado que se trata de un movimiento que va del *escuchar* al *ver*, del oído interior a la visión beatífica, de la esperanza de la fe a su consumación en la caridad escatológica. Dicho tránsito, sin duda, es obra de la Santísima Trinidad y, por eso, la invocación “¡Oh, Trinidad!”, presente en el tremendo esfuerzo exegetico por comprender el sentido de la expresión “cielo del cielo”, nos conduce a la suplicante oración en la que el obispo de Hipona, que clama por luz divina, confiesa sus pecados y reconoce la necesidad de regresar a la Fuente divina para recobrar las fuerzas y continuar en su indagación (*Conf.*,

¹⁷⁶ Cfr. Van Fleteren, 2001, p. 313.

12.9.9). Como obispo, Agustín le ruega a la Trinidad que sea ella la que lo ayude a comprender los arcanos profundos de la Escritura: “háblame tú, sermonéame tú” (*Tu me alloquere, tu mihi sermociare*) (*Conf.*, 12.10.10). La asistencia trinitaria es innegable, pues enseguida notamos la manifestación de tres verdades que ha escuchado Agustín, con voz fuerte, en su oído interior, y que le permiten continuar en su pesquisa: la primera verdad trata sobre la eternidad y la inmortalidad de Dios, la segunda sobre la creación y la voluntad, y la tercera sobre la negación de la coeternidad del cielo del cielo y el reconocimiento de este como una creatura. Como conclusión, Agustín suplica que su comprensión de aquella triple revelación vaya en aumento mientras él permanece sobrio bajo las alas de Dios (*Hoc in conspectu tuo claret mihi et magis magisque clarescat oro te, atque in ea manifestatione persistam sobrius sub alis tuis*) (*Conf.*, 12.11.11-13). Percibimos, también, que en la indagación agustiniana se alude a la maravillosa profundidad de las Sagradas Escrituras con una indicación de la presencia protagónica de la Santísima Trinidad en el Libro sagrado, pues la expresión “maravillosa profundidad” (*mira profunditas*) aparece tres veces apuntando hacia el movimiento perijorético según el cual la veracidad de las Escrituras resulta innegable (*Conf.*, 12.14.17). Agustín afirma que en su oído interior ha escuchado, con voz fuerte, que la Verdad le ha comunicado la verdadera eternidad del Creador; en este movimiento, el Espíritu Santo aparece como agente articulador de esta danza perijorética, dado que ya percibimos que dichas revelaciones son recibidas por el obispo de Hipona bajo las alas del Espíritu, que luego lo elevarán¹⁷⁷. No obstante, y como aún no ha sido elevado, Agustín manifiesta su esperanza de ser transportado hacia la patria celestial, luminosa y bella, en hombros de su

¹⁷⁷ Es oportuno recordar el aporte de P. José Oroz Reta (1997, p. 625) sobre el papel del Espíritu Santo en la *formatio* y la *conversio* según la doctrina agustiniana: la suavidad personal del Espíritu Santo viene a derramarse en la caridad, que santifica las obras, facilita lo difícil, hace tolerable lo trabajoso, porque, como dice la sentencia agustiniana, *donde se ama, o no se trabaja, o se ama el trabajo*. Usando otra metáfora, convierte el peso de las alas en ligereza de elevación. Porque el hombre al ser creado recibió la virtud de volar hasta Dios con las alas de la caridad que, por la caída primitiva, recibieron una carga pegadiza, un visco que no le permite levantar el vuelo. Sin embargo, con la redención y con la venida del Espíritu Santo, se restauró el antiguo privilegio. Así nos aconseja Agustín: “volvamos a tomar, por la caridad, las alas que habíamos perdido por la codicia. La codicia se convirtió en liga de nuestras alas, y nos privó de la libertad de volar, es decir, de aquellas auras de libertad del Espíritu Santo. De ahí que, anulados, perdimos las alas y en cierto modo caímos cautivos en poder de los cazadores” (*En. in Psalmos*, 138, 13). Estas auras de libertad del Espíritu Santo, a las que se refiere Agustín, significan la nueva atmósfera de pureza y santidad que creó la Tercera Persona en el mundo.

pastor y estructurador; esta es la esperanza escatológica, el ascenso hacia la Jerusalén celestial, que comienza por escuchar la voz de Dios que habla al corazón:

Háblame tú verazmente en mi corazón; porque sólo tú eres el que así habla; quiero dejarlos a ellos fuera soplando el polvo y levantando tierra hasta sus propios ojos, y entrar en mi recámara y cantarte un cántico de enamorado, gimiendo con gemidos inenarrables en mi peregrinación; acordándome de Jerusalén, tendiendo hacia ella el corazón levantado, de Jerusalén la patria mía, de Jerusalén, mi madre, y de ti, que eres para ella rey, iluminador, padre, tutor, esposo, castas y grandes delicias y alegría inquebrantable, y todos los bienes inefables, todos a la vez, porque eres el único sumo y verdadero bien (*Conf.*, 12.16.23).

Esta elevación del corazón (*sursum cordis*) es signo eminente del contexto sacramental y eclesiológico tanto de la *conversio* como de la *formatio*, puesto que inmediatamente después de la súplica anterior Agustín presenta la siguiente *confessio formationis*: “que no me aparte más de ti, hasta que, recogéndome cuanto soy de esta dispersión y deformidad, me conformes y confirmes eternamente (*conformes atque confirmes in aeternum*), ¡oh Dios mío, misericordia mía!, en tu paz de madre carísima, donde están las primicias de mi espíritu y de donde me viene la certeza de estas cosas” (*Conf.*, 12.16.23).

Asimismo, en el libro duodécimo resulta notable la afirmación de la preeminencia de la creación formada sobre aquello que ha sido hecho creable y formable, pues, aunque lo creable y formable es bueno, puede alcanzar un mayor bien (*amplius bonum*). Esta misma idea se retoma parágrafos más adelante, cuando Agustín indica la función ministerial del obispo como narrador, dispensador y predicador, puesto que el ministro episcopal está al servicio de la Iglesia como dispensador de la fuente saludable que mana de la Sagrada Escritura, de aquella verdad líquida (*fluenta liquidae veritatis*) que edifica saludablemente la fe de quienes buscan refugio bajo el seno materno de la Iglesia, como polluelos implumes. En este orden de ideas, los sermones episcopales tienen una función formativa, pues ayudan a fortalecer a quienes están débiles en la fe hasta el punto de que puedan volar gozosos y gorjear mientras buscan frutos ocultos que los alimenten (*Conf.*, 12.27.37-12.28.38). Agustín vuelve enfáticamente sobre su doctrina de la *formatio* para explicitar que dicho lenguaje metafórico sobre el crecimiento vital del polluelo ilustra el proceso formativo de todos los seres creados, puesto que, al no tener una plena semejanza

sustancial con la forma de todas las formas (*forma omnium*), es decir, con Dios¹⁷⁸, sino una semejanza sacada de la nada informe que fue formada a semejanza de Dios, deben retornar al Uno según la medida ordenada de su capacidad, en cuanto a cada una de las cosas que se les ha dado dentro de su género; esto, con el fin de permanecer junto al Creador (*Conf.*, 12.28.38). Luego de estas palabras, se cierra el libro duodécimo con dos conclusiones: hay un reconocimiento de que, sin duda, son mejores las cosas formadas que las informes; también, se asegura que la *confessio* agustiniana es inspirada por la Verdad y, en este sentido, es verdadera y provechosa para la formación del ser humano.

Desde las primeras líneas del último libro de las *Confessiones*, dos nociones aparecen en relación con la *formatio*, a saber, la *preparatio* y el *cultum*. Primero, Agustín invoca a Dios, aquel que lo creó y que no se olvidó de él cuando anduvo vagando indigente por los circuitos del error, y reconoce que es Él quien ha preparado su alma para recibirlo; dicha preparación consistió en el insistente llamado de Dios, que de mil modos invitaba a Agustín a que se convirtiera hacia Él. Luego, menciona que la bondad de Dios, por la que existe y es, lo mueve a cultivar dicha bondad en sí mismo para que siga derramándose sobre él hasta hacerlo capaz de recibirlo; en esta alusión al cultivo, como bien precisa Francisco Montes de Oca en su traducción crítica de las *Confessiones*, se indica el sentido del *bene esse*, es decir, una determinada existencia del ser humano según la cual ratifica su consagración a Dios por el servicio y el culto¹⁷⁹. Este *bene esse* se relaciona con las tres sentencias que aparecen en los siguientes párrafos: “no es lo mismo ser que ser hermoso” (*Conf.*, 13.2.3), “no es lo mismo vivir que vivir sabiamente” (*Conf.*, 13.2.3) y “no es lo mismo vivir que vivir bienaventuradamente” (*Conf.*, 13.4.5). En efecto, la *formatio* busca que el ser humano llegue a su mejor estado posible, en el que sea hermoso, viviendo sabia y bienaventuradamente; esta idea de la plenitud humana se desarrolla magistralmente de la siguiente manera: por un lado, Agustín afirma que el bien del ser humano consiste en adherirse a Dios siempre para que con la *aversio* no pierda la luz que alcanzó con la *conversio* y no vuelva así a caer en aquella vida semejante al abismo tenebroso, pues esta adhesión es un modo de luchar contra los restos de la oscuridad de

¹⁷⁸ Sobre esta cuestión, Paige Hochschild, en su libro *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, nos remite al *De Genesi ad litteram* (1.4.9) y al *De vera religione* (21) en donde nos queda más claro que Dios es la forma increada (*forma infabricata*) que confiere la belleza porque es la fuente (*omnium speciosissimus*) de toda belleza (Hochschild, 2012, p. 183)

¹⁷⁹ Cfr. Montes, 2018, p. 295, nota 1.

la concupiscencia *hasta* que sea “justicia tuya, en tu Único, como montes de Dios” (*Conf.*, 13.2.3); por otro lado, asegura que la vida bienaventurada se alcanza cuando el ser humano se convierte hacia aquel por quien ha sido creado y vive en la fuente de vida, ve en su luz la luz divina y, en consecuencia, va siendo perfeccionado, ilustrado y beatificado. Sin duda, nuevamente, percibimos cierto carácter trinitario en esta descripción, pues este deseo de perfección, ilustración y beatitud forma parte de la *confessio trinitatis* que sitúa la reflexión sobre el *bene esse* en el contexto del *aenigma trinitatis*:

He aquí que ante mí aparece como en enigma la Trinidad, que eres tú, Dios mío. Porque tú, Padre, en el principio de nuestra sabiduría, que es tu Sabiduría, nacida de ti y coeterna contigo, esto es, en tu Hijo, hiciste el cielo y la tierra (...) Ya tenía yo, en el nombre de Dios, al Padre que hizo estas cosas; y, en el nombre del principio, al Hijo, en el cual hizo estas cosas; y, creyendo que mi Dios es Trinidad, como lo creía, buscaba en sus santos oráculos y he aquí que tu Espíritu era sobrellevado sobre las aguas. He aquí a la Trinidad, mi Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de toda criatura (*Conf.*, 13.5.6).

Las alusiones a la supereminencia de Dios también nos remiten a la doctrina trinitaria de la *formatio*, pues el Padre nos presenta la supereminente senda de la caridad (*supereminentem viam caritatis*) que nos conduce al conocimiento de la supereminente ciencia de la caridad de Cristo (*supereminentem scientiam caritatis Christi*), conocimiento según el cual se elevan nuestros corazones hacia el descanso sobreeminente (*supereminentem requiem*) en el Espíritu. Dicho proceso de elevación aparece en la narrativa en la que se despliega la tensión dialéctica entre el ser humano y el plan económico de la salvación: “la inmundicia de nuestro espíritu corre hacia lo más ínfimo por amor de los cuidados y tu santidad nos eleva a lo más alto por amor de la seguridad, para que tengamos nuestros corazones arriba hacia ti (*sursum cor habeamus ad te*)” (*Conf.*, 13. 7.8). Vale la pena precisar que ‘lo más ínfimo’ y ‘lo más alto’ marcan ambos polos de la intensidad de la caridad humana en relación con Dios, intensidad que difícilmente puede ser medida por el ser humano y, por eso, debemos comprenderla como gracia divina; entonces, no se trata de un mero asunto epistemológico, sino de sentido, en el que Agustín comprende su trayecto vital como una peregrinación amorosa hacia los brazos de Dios, lo que conlleva un vaciamiento de todo aquello que produce indigencia e

inquietud: “he aquí que te amo, y si aún es poco, que yo te ame con más fuerza. No puedo medir a ciencia cierta cuánto me falta del amor para que sea bastante, a fin de que mi vida corra entre sus abrazos y no me aparte hasta que sea escondida en lo escondido de tu rostro. Esto sólo sé: que me va mal lejos de ti, no solamente fuera de mí, sino aún en mí mismo; y que toda abundancia mía, que no es mi Dios, es indigencia” (*Conf.*, 13.8.9). Con dicho despojamiento, en efecto, se busca que el ser humano sea ordenado según el plan divino y encuentre el descanso amoroso que tanto anhela, es decir, el justo peso de su amor. El lenguaje litúrgico y la alusión al *Cántico de los grados* pregonan que la comunidad eclesial es el lugar favorable para que el ser humano se encienda en amor mientras es elevado hacia Dios por las ascensiones dispuestas en su corazón (*Conf.*, 13.9.10).

Ahora bien, en la exposición de la doctrina de la *formatio* en la que se aludió a la supereminencia divina se agudiza con la consideración de la incommutabilidad y la omnipotencia de la Trinidad. Si el ser humano en formación se reconoce como un ser esciente y volente, que sabe qué es, qué quiere y qué quiere ser y conocer, entonces, deberá considerar a su Creador como el Ser que es incommutable y existe incommutiblemente sobre todas las cosas, que conoce incommutiblemente y quiere incommutiblemente. Pero, ¿quién podrá fácilmente confesar a la incommutable Trinidad?, ¿quién podrá comprender dicha incommutabilidad de algún modo? Justamente el ser humano que renace por el bautismo y es reformado por la doctrina cristiana:

¡Adelante en tu confesión, oh fe mía! Di al Señor tu Dios: Santo, Santo, Santo, Señor Dios mío; en tu nombre, Padre, Hijo y Espíritu Santo, hemos sido bautizados; en tu nombre, Padre, Hijo y Espíritu Santo, bautizamos; porque también entre nosotros hizo Dios en su Cristo el cielo y la tierra, los espirituales y carnales de tu Iglesia; y nuestra tierra, antes de recibir la forma de tu doctrina, era invisible e incompuesta y estábamos cubiertos con las tinieblas de la ignorancia, porque a causa de la iniquidad instruiste al hombre, y tus juicios son como grandes abismos. Mas, porque tu Espíritu era sobrellevado sobre las aguas, no abandonó tu misericordia nuestra miseria, y así dijiste ‘Hágase la luz’. Haced penitencia, porque se ha acercado el reino de los cielos: haced penitencia: hágase la luz. Y porque nuestra alma se había conturbado dentro de nosotros mismos, nos acordamos de ti, Señor, desde la tierra del Jordán y del monte igual a ti, pero hecho pequeño por causa nuestra; y así nos desagradaron nuestras tinieblas, y nos convertimos

a ti y fue hecha la Luz. Y ved cómo, habiendo sido algún tiempo tinieblas, somos ahora luz en el Señor (*Conf.*, 13.11.12-13.12.13)¹⁸⁰.

En efecto, sólo quien es formado puede reconocerse plenamente como imagen de la Trinidad y alcanzar la visión beatífica. Por eso, el ser humano en la vida presente está deseoso de ser revestido y llevado por Dios hasta su habitáculo celestial; pero solo podrá ser elevado hacia aquel lugar si no se conforma con este mundo y busca reformarse según la novedad del Espíritu. En este contexto, podemos percatarnos de la tensión escatológica que atraviesa toda la economía de la salvación: el ‘ya’, pero ‘todavía no’. Esta realidad escatológica se describe con mucha frecuencia con las palabras de Cullmann: “la oposición entre el presente y el porvenir, entre lo que ha sido *ya cumplido* y *lo que no está aún acabado*” (Cullmann, 1946, p. 176)¹⁸¹. Desde esta perspectiva teológica podemos comprender gran parte del último libro de las *Confesiones*.

Aunque la pregunta por la culminación de la esperanza escatológica es constante, la certeza de saberse creatura a imagen y semejanza de Dios y su participación filial dentro de la comunidad cristiana le permiten al ser humano recibir plenamente la *formatio*. Por este motivo, a la pregunta “¿dónde estás, Dios mío?” se responde con la siguiente profecía: “mañana estaré ante él y lo contemplaré y lo alabaré eternamente. Mañana estaré ante él y veré la salud de mi rostro, mi Dios” (*Conf.*, 13.14.15). Esta alusión al ‘mañana’, aunque señala el ‘todavía no’ de la consumación escatológica, sin embargo, es un llamado a no obstaculizar la *formatio*, sino a confiar en que el ‘mañana’ llegará. Pero, ¿cómo caminar hacia el ‘mañana’? Desde 11.23.33 hasta la conclusión de las *Confesiones* encontramos una alusión al lugar en donde el ser humano puede avanzar en la *formatio*: “en tu Iglesia, ¡oh Dios nuestro!” (*in Ecclesia tua, Deus noster*); la Iglesia se presenta, entonces, como el lugar en el que Dios forma al alma viva de los fieles por medio de los afectos ordenados con el vigor de la continencia, renovándola a su imagen y semejanza, y sujetándola sólo a Él (*Conf.*, 13.34.49); la Iglesia se presenta como el lugar en el que se reciben dones que forman al ser humano y se producen los frutos de la *formatio*, las obras de misericordia a través de las cuales el presente se transforma en el ‘mañana’

¹⁸⁰ Cfr. Saeteros, 2019, pp. 94-96.

¹⁸¹ La traducción no emplea la terminología que se impuso en los contextos teológicos. La expresión alemana de Cullmann es muy clara en ese sentido: “*schon erfüllt und noch nicht vollendet*”.

escatológico. Sólo desde esta perspectiva se comprende un pasaje que poca atención ha recibido de los estudiosos de las *Confessiones*¹⁸²:

Pero las almas sedientas de ti y que aparecen ante ti separadas de la sociedad del mar por otro fin, tú las riegas con una fuente secreta y dulce, a fin de que la tierra dé su fruto. Da, sí, su fruto, y mandándolo tú, su Dios y Señor, produce nuestra alma obras de misericordia, según su género, amando a su prójimo con el socorro de las necesidades carnales, teniendo en sí la semilla de aquél por razón de la semejanza, porque nuestra flaqueza es por lo que nos compadecemos y movemos a socorrer a los indigentes, del mismo modo que quisiéramos nosotros que se nos socorriese si nos hallásemos en la misma necesidad; y ello no sólo en las cosas fáciles, como hierba seminal, sino también en la protección de ayuda robusta y fuerte, como árbol fructífero, esto es, benéfico para arrancar al que padece injuria de la mano del poderoso, dándole sombra de protección con el roble poderoso del justo juicio. De este modo, Señor, te ruego, de este modo te ruego que *nazca* -como tú lo haces, y como tú das la alegría y la facultad-, *nazca* de la tierra la verdad y mire la justicia desde el cielo, y sean hechos *luminares en el firmamento*. Partamos con el hambriento nuestro pan y recibamos en casa al necesitado sin techo, vistamos al desnudo y no despreciemos a los domésticos de nuestra semilla. Ante estos frutos nacidos en la tierra, ve que es bueno; y *brote nuestra luz mañanera*; y que, a cambio de esta inferior cosecha de la acción, por las delicias de la contemplación, puestos en posesión del Verbo de vida, allá arriba, *aparezcamos como luminares en el mundo*, fijos en el firmamento de tu Escritura (*Conf.*, 13.17.21-13.18.22).

En este pasaje notamos que el ‘mañana’ escatológico es la consumación de la *formatio* humana: Dios riega las almas sedientas con la fuente secreta de sus dones para que den fruto y las almas, por su parte, producen obras de misericordia; de estas obras de misericordia, que son los frutos que Dios quiere que las almas produzcan, nace la verdad de la tierra, pues las almas, convertidas en luminares, iluminan el firmamento con la *luz mañanera*¹⁸³. Como en el relato genesiaco, Dios enciende nuevamente luminares en el firmamento, que son los santos, personas formadas por la Forma perfecta (*formosissime*), que tienen palabra de vida y están colmados de dones espirituales que los hacen brillar

¹⁸² Esta crítica a la desatención de este importante pasaje del último libro de las *Confessiones* es evidente en la reseña del Prof. Alfonso Flórez al recién publicado *Cambridge Companion to Augustine's Confessions* (Toom, 2020). Flórez (2021, p. 257) llama la atención a que en la obra es muy notoria y desalentadora la ausencia de toda referencia a aspectos sociales y de justicia; esta ausencia, sin duda, puede llevar a que los lectores desprevenidos asuman la idea errónea de que las *Confessiones* es un texto, si no individualista, al menos individualizante, donde Agustín no se preocupa en lo más mínimo por las implicaciones de su vida cristiana respecto de la justicia social. Quien piense así estará muy equivocado, como se muestra en el pasaje escatológico al que nos estamos refiriendo (*Conf.*, 13.17.21-13.18.22).

¹⁸³ Cfr. Saeteros, 2019, pp. 38-41.

con soberana autoridad (*Conf.*, 13.34.49); brillan de tal modo porque descansan en la paz del día en el que todo ha sido perfectamente formado, en la paz del día que no tiene ocaso porque dura eternamente; descansan en el día de la gran santificación que todos anhelamos, pues también nosotros, después de nuestras obras, que son muy buenas porque Dios nos las ha concedido, descansaremos en Él, en el sábado de la vida eterna.

Conclusión

“¿Por qué hablo estas cosas? Porque no es este tiempo de plantear cuestiones, sino de confesarte a ti” (*Quid autem ista loquor? Non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi*) (*Conf.*, 4.6.11). Esta confesión de Agustín, de la que hemos extraído el título de este trabajo, nos ayuda a resumir lo que hemos realizado a lo largo de estas páginas. Cuando nos acercamos a las *Confessiones* nos preguntamos, sin duda, por el propósito de su autor a la hora de poner por escrito sus confesiones, a la hora de confesar lo que confiesa. Agustín ofrece el sacrificio de sus confesiones sabiendo que aquello que manifiesta, en verdad, es algo que Dios ya sabe de él, pues no hay corazón cerrado que pueda sustraerse a la mirada divina; es decir, confiesa lo que Dios ya conoce, pero lo hace con el objetivo de alabarlo por su misericordia. Por eso, cuando el obispo de Hipona se pregunta por el porqué de su acto confesional responde que ciertamente lo hace para que sus confesiones exciten hacia Dios su afecto y el de aquellos que las lean. A lo largo de los trece libros, Agustín ha aludido a muchas cosas, a las que ha podido y ha querido, pero por haberlo querido Dios primero; no obstante, también reconoce que pasó por alto muchas cosas, por prisa y silencio. En otras palabras, no pudo decir todo lo que quería o no se bastó para decirlo: “¿cuándo podré yo suficientemente referir con la lengua de mi pluma todas tus exhortaciones, todos tus terrores y consolaciones y direcciones, a través de los cuales me llevaste a predicar tu Palabra y a dispensar tu Sacramento a tu pueblo?” (*Conf.*, 11.2.2). Pero, entonces, ¿qué dijo?, ¿por qué hablo de estas cosas? Porque no era tiempo de plantear cuestiones, aunque plantea muchísimas, sino de confesar, de seguir el camino que conduce a la patria bienaventurada (*Conf.*, 7.20.26), de derramar las lágrimas de la confesión (*Conf.*, 7.21.27), ofreciéndolas en sacrificio como una hostia de alabanza (*Conf.*, 9.1.1).

De nuestro acercamiento comprometido a la obra confesional agustiniana podemos presentar la siguiente conclusión. En primer lugar, corroboramos la unidad literaria de la obra, pues la conexión intrínseca de los trece libros es plena, tanto en forma como en contenido; la impronta confesional, sin duda, está presente desde las primeras líneas hasta las últimas y señala su indeleble carácter sacramental y eclesiológico. En segundo lugar, percibimos que esta unidad literaria se debe, sobre todo, al pensamiento filosófico-

teológico de su autor, que no busca otra cosa que confesar el paso de Dios por su vida y por toda la creación, es decir, el designio de la salvación universal, la *oeconomia salutis*. En tercer lugar, comprendimos que la interrelación entre la *creatio*, la *conversio* y la *formatio* en las *Confessiones* hace de esta obra una magistral exposición escatológica, pues si bien la creación tiene un importante lugar en la conversión de Agustín y la conversión, a su vez, conduce a la salvación, tanto la creación como la conversión nos señalan el camino hacia la plenitud última del ser humano, uniéndose, de esta manera, el principio con el fin. Las *Confessiones* del obispo de Hipona, entonces, forman parte del designio benevolente dispuesto por la Santísima Trinidad: la *confessio creationis*, la *confessio conversionis* y la *confessio formationis* se presentan, ante los ojos de toda la familia humana, con la universalidad de realidades entre las que ella vive, como una sola epifanía divina en la que se nos revela que el universo, creado y conservado por el amor del Creador, luego de haber caído bajo la esclavitud del pecado, fue liberado por Cristo, crucificado y resucitado, para que se transforme según el designio de Dios y llegue a su consumación.

Nos queda pendiente para futuras investigaciones indagar por la presencia del plan económico de la salvación en los comentarios al Génesis en los que aún no hemos ahondado; además, resulta necesario volver sobre los diálogos de Casiciaco, también conocidos como la ‘proto-confesión’ de Agustín, pues allí podemos encontrar importantes indicios para continuar descubriendo la terna *creatio-conversio-formatio* en el *corpus Agustinianum*.

Bibliografía

Obras de San Agustín

San Agustín. (1946). *Confesiones*. Traducción y edición crítica preparada por el R. P. Ángel C. Vega. Madrid: BAC.

_____. (2018). *Confesiones*. Traducción de Francisco Montes de Oca. México: Porrúa.

_____. (1969). *Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos*. Madrid: BAC.

_____. (1969). *Comentario literal al Génesis (incompleto)*. Madrid: BAC.

_____. (1969). *Comentario literal al Génesis*. Madrid: BAC.

_____. (2006). *Interpretación Literal Del Génesis*. Navarra: Eunsa.

_____. (2001). *Ciudad de Dios*. Madrid: BAC.

_____. (1995). *Retractaciones*. Madrid: BAC.

_____. (1983). *Sermones (Vol. 2) 51-116: Sobre los evangelios sinópticos*. Madrid: BAC.

_____. (1986). *Escritos Homiléticos: Comentarios a los Salmos (Vol. 2): 41-75*. Madrid: BAC.

_____. (1964-69). *Enarraciones sobre los Salmos*. Madrid: BAC.

Estudios sobre las *Confesiones*

Conybeare, C. (2016). *The Routledge Guidebook to Augustine's Confessions*. Londres: Routledge.

Courcelle, P. (1950). *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. París: E. de Boccard.

Dodds, E. (1927). Augustine's *Confessions*: A Study of Spiritual Maladjustment. *Hibbert Journal* 26, pp. 459-473.

Flórez, A. (2004). *San Agustín. La persuasión de Dios*. Bogotá: Editorial Panamericana

_____. (2008). *Mihi quaestio factus sum*. La pregunta del hombre por el hombre en Agustín. En: Calderón, I. (ed.), *¿Quiénes somos? Hacia una comprensión de lo humano*. Bogotá: Editorial Universidad de la Sabana, pp. 81-102.

_____. (2021). Toom, T. (ed.). (2020). The Cambridge Companion to Augustine's *Confessions*. *Universitas Philosophica* 38 (76), pp. 245-259.

Frederiksen, P. (2007). Die *Confessiones* (Bekenntnisse). En: Drecoll, V. (ed.), *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 294-308.

_____. (2012). The *Confessions* as Autobiography. En: Vessey, M. (ed.), *A Companion to Augustine*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 87-98.

Fugier, H. (1955). L'image de Dieu-Centre dans les *Confessions* de saint Augustin. *REAug* 1, pp. 379-395.

Harrison, C. (2006). *Rethinking Augustine's Early Theology. An Argument for Continuity*. Oxford: Oxford University Press.

Hattrup, D. (2003). Die Befreiung aus der Sorge: Augustinus liest den Psalm 4. En: Fischer, N., Mayer, C. y Hattrup, D. (eds.), *Freiheit und Gnade in Augustinus Confessiones. Der Sprung in lebendige Leben*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 196-207.

_____. (2011). *Confessiones* 9. Die Mystik von Cassiciacum und Ostia. En: Fischer, N. y Mayer, C. (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Friburgo: Herder, pp. 389-440.

Kotzé, A. (2004). *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience*. Leiden-Boston: Brill.

Kreuzer, J. (2011). Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch. En: Fischer, N. y Mayer, C. (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Friburgo: Herder, pp. 445-484.

Madec, G. (1988). *In te supra me*. Le sujet dans les *Confessions* de saint Augustin. *Revue de l'Institut catholique de Paris* 28, pp. 45-66.

Mandouze, A. (1983). *Se/nous/le confesser? Questions à S. Augustin. Individualisme et autobiographie en Occident*. Bruselas: Editions de l'Université de Bruxelles.

Mayer, C. (2011). "Caelum caeli": Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis 1:1. En: Fischer, N. y Mayer, C. (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Friburgo: Herder, pp. 553-598.

O'Donnell, J. (2012). *Augustine, Confessions. Introduction and text*. Oxford: Oxford University Press.

Pic, A. (2009). Le temps selon saint Augustin. Lecture du livre XI des *Confessiones*. En: Caron, M. (ed.), *Saint Augustin*. París: Les Éditions du Cerf, pp. 245- 259.

Quinn, J. (2002). *A Companion to the Confessions of St. Augustine*. Nueva York: Peter Lang.

Ruhstorfer, K. (1998). Die Platoniker und Paulus. Augustins neue Sicht auf das Denken, Wollen und Tun der Wahrheit. En: Fischer, N., y Mayer, C. (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*. Friburgo: Herder, pp. 283-338.

Russell, F. (1997). Augustine. Conversion by the Book. En: Muldoon, J. (ed.), *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*. Gainesville: University Press of Florida, pp. 13-30.

Sánchez, D. (2013). *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. (Tesis de Maestría).

Schulte-Klöcker, U. (2006). Die Frage nach Zeit und Ewigkeit – eine verbindende Perspektive der letzten drei Bücher der *Confessiones*. En: Fischer, N., y Hatrup, D. (eds.), *Schöpfung, Zeit und Ewigkeit. Augustinus: Confessiones 11-13*. Paderborn: Schöningh, pp. 9-28.

Starnes, C. (1990). *Augustine's Conversion. A Guide to the Argument of Confessions I-IX*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.

Steidle, W. (1982). Augustins *Confessiones* als Buch. Gesamtkonzeption und Aufbau. En: Wirth, G. (ed.), *Romanitas-Christianitas*. Berlin: De Gruyter, pp. 436-527.

Toom, T. (ed.). (2020) *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vaught, C. (2003). *The Journey Toward God in Augustine's Confessions: Books I-VI*. Albany: State University of New York Press.

_____. (2004). *Encounters with God in Augustine's Confessions: Books VII–IX*. Albany: State University of New York Press.

_____. (2005). *Access to God in Augustine's Confessions: Books X–XIII*. Albany: State University of New York Press.

van Fleteren, F. (2001). “*Confessiones*”. En: Fitzgerald, A., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Burgos, Monte Carmelo, pp. 306-314.

von Harnack, A. (1888). *Augustins Confessionen*. Giessen: J. Ricker.

Zambrano, M. (1995). *La confesión*. Madrid: Siruela.

_____. (2011). *Confesiones y Guías*. Madrid: Eutelequia.

Estudios sobre el pensamiento agustiniano

Alfaric, P. (1918). *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du manichéisme au néoplatonisme*. París: Émile Nourry Editeur.

Álvarez, S. (1988). *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis.

Asiedu, F. (2001). The Song of Songs and the Ascent of the Soul: Ambrose, Augustine, and the Language of Mysticism. *Vigiliae Christianae* 55 (3), pp. 299-317.

Aubin, P. (1963). *Le problème de la conversion: Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*. París: Beauchesne.

Avramenko, R. (2007). The Wound and Salve of Time: Augustine's Politics of Human Happiness. *The Review of Metaphysics* 60 (4), pp. 779-811.

Ayres, L. y Barnes, M. (2001). “*Dios*”. En: Fitzgerald, A., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, pp. 411-420.

Baumann, N. (2020). Pride and Humility. En: Tarmo, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 208-226.

Boissier, G. (1888). La conversion de saint Augustin. *Revue Des Deux Mondes* 84, pp.43-69.

Boyer, M. (1920). *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. París: Beauchesne.

Brown, P. (1969). *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.

_____. (2001). *Agustín de Hipona*. Madrid: Acento Editorial.

Burrell, D. (2004). *Faith and Freedom: An Interfaith Perspective*. Oxford: Blackwell Publishing.

Catapano, G. (2000). *L'idea di filosofia in Agostino*. Padua: Il poligrafo.

_____. (2010). *Agostino*. Roma: Carocci.

Chrétien, J. (2002). *Lo inolvidable y lo inesperado*. Salamanca: Sígueme.

Christian, W. (1953). Augustine on the Creation of the World. *The Harvard Theological Review* 46 (1), pp. 1-25.

di Bernardino, A. (2001). “Milán”. En: Fitzgerald, A., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, pp. 892-893.

Drever, M. (2020). Creation and Recreation. En: Tarmo, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 75-91.

Fitzgerald, A. (2001). *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo.

Flasch, K. (1994). *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam.

Gentili, D. (1970). Introduzione generale. En: *Opere di Sant'Agostino, Dialoghi*. Roma: Città Nuova Editrice.

Gilson, É. (1949). *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. París: Vrin.

Henry, P. (1981). *The Path to Transcendence. From Philosophy to Mysticism in Saint Augustine*. Pittsburgh: Pickwick Publications.

Jacobsohn, H. (1906-9) “*Conversio et converto*”. En: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), *Thesaurus Linguae Latinae*. Leipzig: Teubner. Vol. 4, cols. 853–856; 858–869.

Jaspers, K. (1973). *I Grandi Filosofi*. Milán: Longanesi.

Juan Pablo II (1986). Carta apostólica *Augustinum Hipponensem*.

- Kaufmann, C. (2004). *El amor tiene nombre*. Madrid: Narcea ediciones.
- Kenney, J. (2005). *The mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*. Nueva York: Routledge.
- Lancel, S. (2002). *Saint Augustine*. Londres: SCM Press.
- MacKendrick, K. (2019). At the Still Point: The Heart of Conversion. *Religions* 10 (4), p. 249.
- Madec, G. (1987). *D'un congrès à l'autre: de 1954 à 1986. Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 27-33.
- _____. (1992). Vannier, Marie-Anne (1997). *Creatio, conversio, formatio* chez saint Augustin. *Études Augustiniennes* 38 (1), pp. 447-448.
- _____. (1994). "Conversio". En: Mayer, C., Feldmann, E., Dodaro, R. y Müller, C. (eds.), *Augustinus-Lexikon*. Vol. 1. Basel: Schwabe. Vol. 1, cols 1282-1294.
- _____. (1997). La conversion d'Augustin. Intériorité et communauté. *Lumen Vitae* 42 (1), pp. 184-194,
- Mandouze, A. (1968). *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grace*. París: Études Augustiniennes.
- _____. (1982). *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire. Prosopographie de l'Afrique Chrétienne (303-533)*. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Mohrmann, Chr. (1961). *Études sur le latin des chretiens*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Navoni, M. (2016). *Vita di sant'Ambrosio di Paolino di Milano*. Milán: San Paolo.
- Oroz, J. (1997). Formación y conversión: Reflexiones sobre doctrina de San Agustín. *Revista Agustiniana* 38 (115), pp. 595-630.
- Pépin, J. (1950). Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin. *Revue de métaphysique et de morale* 55 (2), pp. 128-148.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI.

Rigby, P. (2001). “*Pecado original*”. En: Fitzgerald, A., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, pp. 1018-1029.

Roy, O. (1966). *L’intelligence de la foi en la Trinité selos saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*. París: Études augustiniennes.

Saeteros, T. (2014). *Amor y creatio, conversio, formatio en San Agustín de Hipona*. Barcelona: Universitat de Barcelona. Facultad de Filosofía (Tesis doctoral).

_____. (2019). *Amor y conversión en san Agustín*. Madrid: Ciudad Nueva.

Sánchez, D. (2013). *Los diálogos en la trayectoria intelectual y filosófica de Agustín*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. (Tesis de Maestría).

Sánchez, D. y Unger, B. (2017). Diálogo y pedagogía en el *De Ordine* de San Agustín. *Universitas Philosophica* 34 (69), pp. 77-90.

Schillebeeckx, E. (1973). *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme.

Teske, R. (2001). “*Genesi ad litteram liber imperfectus, De*”. En: Fitzgerald, A., *Diccionario de San Agustín, San Agustín a través del tiempo*. Burgos: Monte Carmelo, pp. 590-592.

Trapè, A. (2002). *San Agustín, el hombre, el pastor, el místico*. México: Editorial Porrúa.

Unger, B. (2013). *La búsqueda de la belleza en San Agustín*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. (Tesis de Maestría).

_____. (2018). *Quidam Cicero: la influencia de Cicerón en el pensamiento de San Agustín*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana (Tesis de Doctorado).

Vannier, M. (1991). Aspects de l’idée de création chez saint Augustin. *Revue des Sciences Religieuses* 65 (3), pp. 213-225.

_____. (1997). *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*. Friburgo: Éditions universitaires.

_____. (2020). Aversion and Conversion. En: Tarmo Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine’s Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 63-74.

Vericat, J. (1970). La idea de creación según San Agustín. *Augustinus* 60, pp. 387-402.

Zubiri, X. (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.

_____. (2010). *Cursos Universitarios II*. Madrid: Alianza.

Zumkeller, A. (1986). *Augustine's Ideal of the Religious Life*. Nueva York: Fordham University Press.

Textos teológicos

Arias, M. (1991). *El Dios de nuestra fe*. Bogotá: Celam.

Catecismo de la Iglesia Católica (1992). Santo Domingo: Librería Juan Pablo II. Disponible en: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html

Concilio Vaticano II (1990). "Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación". En *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, pp. 113-133

_____. (1990). "Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*". En *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, pp. 21-112.

_____. (1990). "Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual". En *Documentos del Concilio Vaticano II*. Madrid: BAC, pp. 177-297.

Cullmann, O. (1946). *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*. Zollikon-Zürich: Evangelischer.

Dulles, A. (1981). Fundamental Theology and the Dynamics of Conversion. *The Thomist* 45 (2), pp. 175-193.

Escuela Bíblica de Jerusalén. (1998). Nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Hochschild, P. (2012). *Memory in Augustine's Theological Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.

Oldfield, J. (2005). Teología agustiniana de la conversión. En: Oroz, J. y Galindo, J. (eds.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: Edicep, pp. 274-276.

Ricoeur, P. (1976). Reflexión sobre el lenguaje: Hacia una teología de la palabra. En: Barthes, R., et al., *Exégesis y hermenéutica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Ruiz, J. (1991). *El don de Dios. Antropología teológica especial*. Santander: Sal Terrae.

von Balthasar, H. (1971). El misterio pascual. En *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad. Vol. III, Tomo 2, pp. 143-335.

Otras referencias bibliográficas

Chacel, R. (1971). *La confesión*. Madrid: Edhasa.

Estébanez, D. (1996). *Diccionario de términos literarios*. Madrid: Alianza.

Lejeune, P. (1991). *El pacto autobiográfico*. Barcelona: Anthropos.

Rhees, R. (ed.). (1981). *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Londres: Blackwell.

Soto, G. (2008). Filosofía y mística: hacia una crítica de la razón mística. En: *Ética y filosofía política, filosofía de la religión e historia de la filosofía: I Congreso Colombiano de Filosofía*. Vol. 3. Bogotá: Universidad Jorge Tadeo Lozano, pp. 325-378.

Zambrano, M. (2000). *La agonía de Europa*. Madrid: Trotta.