

“CONVERSIÓN DEL INTELECTO” Y “CONVERSIÓN DE LA VOLUNTAD” EN LAS *CONFESIONES* DE SAN AGUSTÍN*

Agnieszka Kijewska
Universidad Católica Juan Pablo II de Lublin

En el Libro VII de sus *Confesiones*, San Agustín describe la experiencia en la que le fue dado captar por un momento el Principio máximo —la fuente de toda realidad. Esta experiencia es denominada a veces el “éxtasis místico al estilo de Plotino” o también la “conversión del intelecto”. Pese a que en aquel momento estaba ya convencido de la verdad de la enseñanza cristiana, Agustín no fue capaz de tomar la decisión definitiva de su conversión. Eso ocurrió al inicio de su apertura a la gracia en el año 386 en el “jardín Milanes” y se denomina la “conversión de la voluntad”. Mi intención aquí es señalar cuál es —en opinión de Agustín— la función de las costumbres, los sentimientos, la voluntad, el conocimiento y la gracia en la estructura y la acción del ser humano, así como su función en el proceso de la conversión hacia la Fuente de todo el ser.

1. Camino neoplatónico de ascenso del alma

Se puede afirmar que en el 373 el joven Agustín de 19 años de edad empezó, gracias a la lectura de *Hortensio* de Cicerón, su “peregrinación hacia la verdad”¹. Así describe aquel acontecimiento en sus *Confesiones*:

Este libro suyo contiene una exhortación a la filosofía y lleva por título *Hortensio*. Su lectura realizó un cambio en mi mundo afectivo. También encaminó mis oraciones hacia ti, Señor, e hizo que mis proyectos y deseos fueran otros. De golpe todas mis expectativas de frivo-

* Traducción de Mariola Pietrak. Este trabajo forma parte de mi investigación actual en curso, financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, “Las nociones de causalidad y manifestación como *explicatio mundi*. De Escoto Eriúgena a M. Eckhart”, Ref. FFI2008-02804, dirigida por la Dra. M^a Jesus Soto-Bruna.

1 Cfr. TH. C., “Agustín, peregrino hacia la verdad”, en *Augustinus* 39 (1994), p. 93.

lidad perdieron crédito, y con increíble ardor de mi corazón ansiaba la inmortalidad de la sabiduría. Y comencé a levantarme para iniciar el retorno a ti².

La lectura de Cicerón modificó radicalmente la orientación de su mente (*affectus*)³: influyó en su postura cambiándola. Los éxitos profesionales y otras “ambiciones terrenales” perdieron a sus ojos todo valor y atractivo. Agustín se encaminó hacia la búsqueda de valores espirituales, duraderos, hacia la sabiduría cuya fuente era la contemplación filosófica⁴. La conversión, aunque repentina, no le brindó fruto alguno ya que en aquel momento no era capaz de discernir que la sabiduría que estaba persiguiendo se identificaba con Dios. No sorprende, pues, que durante mucho tiempo se dejase dominar por personas “de orgullo delirante, carnales y charlatanes a más no poder. En su boca sólo había trampas diabólicas”⁵.

No obstante, Agustín permaneció durante más de nueve años bajo el encanto de aquellas “trampas diabólicas” y, más tarde, tal como les ocurre a las personas de convicciones muy definidas y sistemáticas, se decantó por el escepticismo al estilo de Cicerón. Aquel período no constituyó sino una etapa más en su desarrollo intelectual y espiritual que lo encaminó hacia el neoplatonismo y el cristianismo⁶.

Según observó Leo Ferrari, las *Confesiones* narran varios de aquellos acontecimientos de la vida de Agustín que le abrieron puertas a varias revelaciones importantes⁷. Muchos de ellos pueden encontrarse en el libro sexto, que constituye una especie de “puerta” a los dos libros siguientes, centrales para la biografía de Agustín. Acontecimientos como el descubrimiento de la singularidad de las costumbres cristianas en África y Milán por Mónica (VI, 2, 2), el encuentro con el obispo Ambrosio a quien todos tenían acceso libre

2 SAN AGUSTÍN, *Confesiones* III, 4, 7, trad. J. Cosgaya, Madrid, 1986, 2ª ed., pp. 81-82.

3 Cfr. A. AUGUSTINI, *Confessionum libri tredecim* III, 4, en J. J. O'DONNELL, *Augustine. Confessions*, vol I, Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 25: “ille vero liber mutavit affectum meum” (todas las citas en latín de las *Confesiones* provienen de esta edición).

4 Cfr. J. FONTAINE, “Crítica y conversión de la cultura antigua en las «Confesiones» de San Agustín”, en *Augustinus* 39 (1994), p. 213.

5 *Confesiones* III, 6, 10, p. 84.

6 Cfr. TH. C., “Agustín, peregrino hacia la verdad”, 93: “Desde aquí, desde su ‘tibieza y negligencia’ con los maniqueos, y su ‘adhesión prudente’ a los Académicos, esperando, Agustín va a iniciar sin sospecharlo siquiera, la segunda singladura de su navegación en busca de la verdad, o mejor, el segundo círculo concéntrico de su elevación espiritual hasta descubrir el mundo inteligible, que es también la etapa segunda de su evolución religiosa”.

7 Cfr. L. C. FERRARI, “Doorways of Discovery in Augustine’s «Confessions»”, en *Augustinus* 39 (1994), pp. 149-150.

(VI, 3, 3), o las palabras de aquel niño que, en la puerta de la casa del culpable, atestiguó la inocencia del amigo de Agustín, Alipio (VI, 9, 15), tenían, en efecto, una sola función: abrirle a Agustín el camino hacia la Iglesia. En el terreno de lo intelectual, en cambio, este camino llevaba a través del neoplatonismo, a través de la lectura de los “libros de los platónicos”. ¿Qué contenían los *libri platoniorum*? ¿Por qué marcaron tanto, aunque no de modo unívoco, la posterior evolución de Agustín?

Agustín menciona los *libri platoniorum* de tal modo que su descripción constituye una peculiar dialéctica de soberbia y humildad, de seguridad intelectual e inseguridad de la voluntad, lo cual se pone de manifiesto en la manera en que Agustín había entrado en contacto con esos textos:

Al querer mostrarme tú cuánto resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes y con qué alarde de misericordia has presentado ante los hombres la senda de la humildad, pues tu Palabra se hizo carne y acampó entre los hombres, lo primero que hiciste, sirviéndote de un individuo hinchado de descomunal soberbia, fue proporcionarme algunos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín⁸.

Se cree actualmente que entre los *libri platoniorum* se encontraban fragmentos de las *Enéadas* de Plotino: el tratado sexto de la Enéada primera (*Acerca de la belleza*), el tratado octavo de la misma (*¿Cómo son y de dónde vienen las cosas malas?*) y el tratado primero de la Enéada quinta (*Acerca de las hipótesis iniciales*), entre otros. Hay quien cree que incluían también algunos fragmentos de la obra de Porfirio, *De regressu animae*⁹. Así pues, Agustín se familiarizó con la enseñanza del platonismo directamente en su versión neoplatónica. Lo que resulta sorprendente son sus conclusiones de la lectura de los “libros de los platónicos”:

Leí en ellos —no literalmente, pero sí en esencia—, apoyado con muchos y variados argumentos, que en el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios. La Palabra estaba al principio junto a Dios. Todas las cosas fueron hechas por ella, y sin ella no se hizo nada. Todo lo que se ha hecho es vida en ella; y la vida era la luz de los hombres; que la luz nace en las tinieblas, pero las tinieblas no la acogieron. También leí que el alma del hombre, aunque dé

8 *Confesiones* VII, 9, 13, p. 215.

9 Cfr. J. J. O’MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin. Introduction aux Confessions de Saint Augustin*, trad. J. H. Marrou, Fribourg, 1997, pp. 172-183; P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, 1968, p. 157; B. STOCK, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*, London, 1996, p. 65.

testimonio de la luz, no es la luz, sino que la Palabra, Dios mismo, es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo¹⁰.

Esta evidente coincidencia entre lo que postulaban los “libros de los platónicos” y el prólogo del Evangelio de Juan apunta a que tanto el cristianismo como el platonismo se encaminaban en la misma dirección: hacia la suprema realidad espiritual. El camino iniciaba en el mismo punto, en el interior del ser humano, pero luego los itinerarios se bifurcaban porque en los libros de los neoplatónicos puede encontrarse la enseñanza sobre el Cristo-Logos que es Mente de Dios, Sabiduría de Dios, mientras no hay ahí enseñanza sobre Dios-hombre, Dios encarnado, que tomó el cuerpo humano para facilitarle al hombre el retorno al Padre.

Pero lo que no pude leer en aquellos libros es que Él vino a su propia casa y los suyos no le recibieron, y que a cuantos le recibieron les dio el poder de hacerse hijos de Dios creyendo en su nombre¹¹.

Se puede afirmar que en el centro de la enseñanza de los neoplatónicos se encontraba el problema del retorno a la fuente de toda realidad o, dicho en términos de la religión, el problema de la salvación. El camino propuesto por Plotino era el del constante perfeccionamiento, adquisición de conocimientos y la ascesis. Siguiendo este camino, según atestigua Porfirio, Plotino experimentó cuatro veces el místico éxtasis; en cambio Porfirio logró acercarse a este estado una sola vez¹². De ahí que los discípulos de Plotino intentaran simplificar el camino introduciendo escalones intermedios entre las tres hipótesis de su maestro basándose en la magia y teúrgia, lo cual llevó a la “depravación” de la mística de Plotino¹³. En opinión de John O’Meara, las palabras de Agustín que hablan, esta vez con temor, sobre lo que había leído en los “libros de los platónicos”, se refieren precisamente a Porfirio:

Por eso leía yo también en aquellos libros, que habían trocado la gloria de tu incorrupción en ídolos y simulacros varios, a semejanza de la imagen del hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. Es decir, en el manjar de Egipto, en aquel manjar por el que

10 *Confesiones* VII, 9, 13, p. 216.

11 *Ibidem*.

12 PORPHYRE, “Vie de Plotin” 23, en PLOTIN, *Ennéades*, E. Bréhier (ed), vol I, Paris, 1924, p. 27: “ε)φανη γουν τι Πλωτινω σκοπό εγγυθι ναιων. Τελό γαρ αυτω και σκοπό ην το ενωθηναι και πελασαι τι επι π@@@@ασι θεω. Ετυξε δε τετρακί που, οτε αυτι δυνημηγ, του σκοττου τουτου ενεργεια αρρητι και ου δυναμει”.

13 C. ZINTZEN, “Die Wertung von Mistik und Magie in der neuplatonischen Philosophie”, en *Die Philosophie des Neuplatonismus*, C. Zintzen (ed), Darmstadt, 1977, p. 393.

Esaú perdió la primogenitura. Y todo ello ocurrió porque el pueblo primogénito, en vez de darte culto a ti, adoró la cabeza de un cuadrúpedo, retornado a Egipto, y prosternando tu imagen, es decir, su alma, ante la imagen de un becerro que come hierba¹⁴.

Un poco más adelante, Agustín expresa su postura frente a la filosofía pagana y su relación con el cristianismo recurriendo a la metáfora del “saqueo de los egipcios”. Muchos padres de la Iglesia remitían a este pasaje de *Éxodo* 12, 35-36 en el que se dice que, al abandonar Egipto, los judíos cogieron prestado de los egipcios todo el oro que poseían. De la misma manera, el cristiano debe “saquear” el pensamiento antiguo de lo máspreciado que tiene, ya que la verdad, dondequiera que se encuentre, proviene de Dios. Mas sólo el cristiano, que posee el conocimiento de toda la verdad de la revelación, puede hacer buen uso de la sabiduría pagana. Agustín confiesa:

Procedente de estas naciones gentiles había llegado yo a ti. Puse mis ojos en el oro que quisiste que tu pueblo sacase de Egipto, porque este oro, dondequiera que se hallara, era tuyo. [...] Yo no fijé mi atención en los ídolos de los egipcios¹⁵.

Sin embargo, Agustín escribiría sobre aquellos errores y deficiencias bastante más tarde. En el momento en el que tomó en sus manos esos libros, lo conmovieron y le hicieron arder de tal modo que anheló emprender el “camino de retorno a la patria”. Este fragmento del libro séptimo, que empieza con el capítulo décimo, Courcelle lo llama la “conversión del intelecto” o “vanos intentos de alcanzar el éxtasis de Plotino” realizados por Agustín¹⁶, pues la conversión tan sólo intelectual estaba condenada a fracasar. No obstante, aquellos intentos suyos están claramente marcados por la inspiración neoplatónica. Se pueden apreciar en ellos las típicas etapas de la mística ascensión¹⁷. El punto de partida lo constituye el momento del despertar que, a su vez, constituye el llamamiento al retorno. Agustín apunta a dos fuentes de la inspiración: los “libros de los platónicos” y la acción de Dios¹⁸. Para visua-

14 *Confesiones* VII, 9, 15, p. 218. Cfr. O'MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin*, pp. 197-198.

15 *Confesiones* VII, 9, 15, pp. 218-219. Cfr. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* XL, 60, pp. 144-145, G. M. Green (ed), CSEL 80, Vindobonae, 1983, p. 75.

16 Cfr. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions*, p. 157.

17 Cfr. D. A. ROHATYN, “Experiencia agustiniana de la conversión. Hacia una interpretación cristiana”, en *Augustinus* 21 (1976), p. 115.

18 Cfr. AUGUSTINI, *Confessionum* VII, 10, p. 81: “Et inde admonitus redie ad mement ipsum, intravi in anima mea duce te, et potui, quoniam factus es adiutor meus”. Como señala O'Donnell, el término “*admonitus / admonitio*” tiene, en la obra de Agustín, un significado determinado que indica acción inspiradora del Espíritu Santo o de la Segunda Persona de la

lizarlo mejor, podemos decir que la puerta por la que tiene que pasar aquel que quiere emprender el camino hacia arriba es el interior del ser humano. Pues el hombre es el intermediario entre el mundo inteligible y el sensible y sólo en su interior puede leer señales e indicios en el camino de ascenso.

La finalidad de este proceso es la unión con Dios. Él es la suprema realidad que constituye la fuente del ser [*esse*] para todas las cosas variables, mientras que Dios es la misma eternidad invariable:

Y tu me respondiste desde lejos: ‘Pero yo soy el que soy’. Estas palabras las oí como se oye con el corazón. Ya no había motivos para dudar. Me sería mucho más fácil dudar de mi propia vida que de la existencia de aquella verdad que se hace visible a la inteligencia a través de las cosas creadas¹⁹.

Estas palabras apuntan claramente a que Agustín, influido por el neoplatonismo, no tenía duda alguna en el plano intelectual: estaba convencido de que, con la fuerza del conocimiento, había superado el materialismo y el dualismo maniqueo, el escepticismo y su propia alienación interior²⁰. Fue, empero, un ejemplo de la “soberbia de los filósofos”.

Dicha seguridad intelectual se refería a la cuestión de quién es Dios en sí. Más de una vez Agustín subrayó que el mismo nombre “Yo soy el que soy” apuntaba a la naturaleza más profunda de Dios, a la *Essentia* de Dios²¹. Dios es Caridad suprema [*Caritas*], es Verdad que constituye la fuente invariable de la identidad y unidad de todas las cosas. Dice Agustín que sin esa Verdad su alma “se distendió como una tela de araña” y él mismo se vio hundido en la “zona de la desemejanza” [*regio dissimilitudinis*], es decir, alejado no sólo del destino de su peregrinación, el cual era “asemejarse a Dios”, sino también alienado, alejado de sí mismo.

También para Agustín Dios es luz, luz invariable, que se encontraba por encima de su mente y por eso mismo era fuente y medida del conocimiento:

Nada de esto era aquella luz, sino algo muy distinto, algo muy diferente de todas las luces de este mundo [...]. Estaba encima de mí, por

Santísima Trinidad. De los libros de los platónicos (inde) le llega la invocación de Dios. Cfr. O’DONNELL, *Augustine’s Confessions*, vol II, p. 438.

19 *Confesiones* VII, 10, 16, p. 220.

20 Cfr. C. HARRISON, *Rethinking Augustine’s Early Theology*, Oxford, 2006, p. 238.

21 Cfr. AUGUSTINI, *Enarrationes in Psalmos* 101, II 10, E. Dekkers (ed), J. Fraipont, Turnholt, 1956, 1445; *Enarrationes en Psalmos* 134, 1941-1942; Cfr. M. “Kurdziałek, O tak zwanej metafizyce Księgi Wyjścia”, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi pomiędzy arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin, 1996, pp. 104ss.

ser creadora mía, y yo estaba debajo por ser hechura suya. Quien conoce la verdad, la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad²².

El lenguaje de Agustín hace clara referencia, mediante Plotino, a la tradición platónica: el principio máximo es sol y sus efectos pueden compararse a la irradiación de la luz. Además, es sólo al reflejo de esta luz que tiene poder “revelador” que el ser humano percibe diversos objetos. Lo creado sólo tiene fuerza reveladora cuando lo miramos como indicio de la acción de Dios. Agustín está trazando una especie de las siguientes etapas del camino de ascenso:

Estaba, además, firmemente convencido de que lo invisible de ti, tu eterno poder y divinidad, se comprende desde lo creado. [...] De manera escalonada fui subiendo, primero desde los cuerpos hasta el alma, que siente a través del cuerpo. Del alma pasé a su potencia interna, a la que comunican los sentidos las cosas externas y hasta donde tienen acceso los animales. Desde aquí pasé a la potencia racional que tiene como competencia juzgar de las percepciones de los sentidos corporales. Esta potencia racional o actividad que yo tengo, al comprobar que era mudable, se remontó hasta el entendimiento²³.

El camino hacia Dios empieza con la percepción de la belleza del mundo material y lleva a través del alma del ser humano. La belleza sensible, que se expresa a través de la armonía y de una configuración proporcional de los componentes, ha de inspirar a la búsqueda de la belleza espiritual, que es la razón y, posteriormente, llevar a lo que está arriba. Dichas afirmaciones pudieron haber sido prestadas del tratado de Plotino, para quien el “camino a través de la belleza” (estética) era uno de los caminos hacia lo Uno²⁴.

Plotino apuntaba asimismo hacia el camino a través de la estética y filosofía, las que, sin embargo, no constituían dos posibilidades independientes, alternativas, de la ascensión. Al recurrir a los “libros de los platónicos” y seguir el camino que éstos indicaban, precisamente, Agustín entró en el camino de la filosofía:

Al buscar yo una razón para comprobar la belleza de los cuerpos, tanto celestes como terrestres, y los recursos de que tenía que valerme para emitir juicios sobre las cosas mudables y para decir: ‘Esto tiene que ser así, aquello no tiene por que serlo’; al buscar los motivos de

22 *Confesiones* VII, 10, 16, p. 219.

23 *Confesiones* VII, 17, 23, p. 226.

24 *Ennéades* I, 6, 6, p. 102.

mis juicios, cuando los emitía, descubrí por encima de mi mente mutable la eternidad inmutable y verdadera de la verdad²⁵.

En dicho camino, Agustín por un momento alcanzó su objetivo, consiguió ver lo que había:

Entonces fue cuando, finalmente, descubrí tus cosas invisibles, que se hacían inteligibles por medio de las cosas creadas, pero no fui capaz de fijar en aquellas mis ojos, sino que, reavivada mi debilidad por su irradiación, torné a mi vida habitual llevando por todo ajuar la compañía del recuerdo amoroso que se contentaba con aspirar el olor de aquellos manjares que no podía comer todavía²⁶.

El lenguaje utilizado por Agustín tiene clara procedencia platónica. La experiencia descrita es la forma del contacto directo con la realidad suprema (*id quo est*), y lo directo de este proceso puede compararse al proceso de ver. Ya Platón hablaba del “ojo del alma”, el cual contemplaba la verdadera realidad de la idea²⁷. El acto de ver es una experiencia “impactante” (*trepidans*) y, cuando llega a su fin, provoca nostalgia. Pero ¿por qué no se pudo prolongar esa experiencia?

2. Costumbres carnales

¿Por qué no se pudo prolongar esa experiencia? ¿De dónde procede la mutabilidad y, en fin, el mal en el mundo? También en este punto Agustín sigue a los neoplatónicos y está convencido de que el mal no constituye una sustancia aparte, sino que es la ausencia del bien. Todo lo que está creado por Dios es bueno; de no ser así, habría dejado de existir. De ahí la pregunta de Agustín por el origen de dicha deficiencia, depravación, desemejanza.

Por otra parte, me puse a investigar en qué consistía la maldad, y vi que no era sustancia, sino la perversidad de la voluntad que se aparta de la sustancia suprema, es decir, de ti, Dios mío, y que se desvía hacia las realidades inferiores. La perversidad de la voluntad que vomita sus intimidades y mantiene una actitud hinchada y pomposa hacia fuera²⁸.

25 *Confesiones* VII, 17, 23, p. 226.

26 *Confesiones* VII, p. 187.

27 Cfr. PLATÓN, *Politeia* 533c-d; *Ennéades* I, 6, 9, p. 105: τι ουν εκεινη η ενδον βλεπει□. Cfr. W. BEIERWALTES, “Plotins Metaphysik des Lichtes”, en *Die Philosophie des Neuplatonismus*, p. 87.

28 *Confesiones* VII, 16, 22, p. 225.

Agustín confirma claramente la bondad fundamental de la obra de la creación, incluida la naturaleza humana, creada a imagen y semejanza de Dios. Hablando de la naturaleza humana, Agustín se refiere al alma y el cuerpo, ya que para él —a diferencia de los maniqueos— el origen del mal y del pecado no estaba en la materia. No cabe duda de que quienes le ayudaron a superar el dualismo y materialismo maniqueo fueron los neoplatónicos y su concepción de la materia como el límite del proceso de emanación, aunque sería difícil aseverar que su concepción de la materia y corporeidad fuese del todo positiva. No obstante, fueron ellos quienes le llevaron al convencimiento de que el mal no era una sustancia, y todas las cosas en la medida en que existían, eran buenas.

La corrupción deteriora, y no existe deterioro si no hay disminución del bien. [...] Luego si se les priva de todo bien, carecen totalmente de existencia. Luego si existen es porque son buenas. Por consiguiente, son buenas todas las cosas que son. Y el mal, cuyos orígenes andaba investigando, no es una sustancia, porque, si fuera sustancia, sería un bien²⁹.

En su opinión, donde hay que buscar el origen del mal es en el libre albedrío del ser humano. No quiere decir con ello que la voluntad y, lo que le sigue, la libre elección y libertad, sean algo malo. Dios previó que el ser humano pecaría; aun así le dio el don del libre albedrío para que lo libremente³⁰. La voluntad del ser humano es, pues, buena pero débil, y su debilidad fundamental resulta de que ha sido creada de la nada³¹.

Dios, inmutable y eterno, no crea seres de su misma condición, sus iguales, sino seres cuyo rasgo esencial es la mutabilidad³². El hecho de haber sido creado de la nada hace que en el alma humana exista una cierta tendencia al no ser, a la no existencia, la cual puede convertirse en el origen de la depravación. Dicha tendencia es comparable a una bacteria o un virus que, en condiciones normales, no tiene por qué hacer aflorar una enfermedad. El alma humana, empero, está enferma y la causa principal de su enfermedad es el

29 *Confesiones* VII 12, 18, p. 221.

30 Cfr. AUGUSTINI, *De catechizandis rudibus* XVIII, 30, PL 40, p. 333: “Qui enim hominibus dedit liberum arbitrium, ut non servili necessitate, sed ingenua voluntate Deum colerent, dedit etiam Angelis”.

31 Cfr. AUGUSTINI, *De civitate Dei* XIV, 11, E. Hoffmann (ed), CSEL, 40, vol 2, Vindobonae 1900, pp. 26-27.

32 Cfr. W. E. MANN, *Augustin on Evil and Original Sin*, en E. Stump y N. Kretzmann (eds), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, p. 42.

pecado original, el pecado de Adán³³. No debe buscarse, pues, el origen del mal en el cuerpo sino en el alma y, más exactamente, en el libre albedrío del ser humano³⁴. Por ello mismo, prosigue Agustín, Pablo define todos estos vicios y pecados con el término “cuerpo” (*Gal 5, 17*). El cuerpo —concebido no como la corporeidad, materialidad, sino como aquella parte de la naturaleza humana marcada por el mal—, fue contrapuesto por Pablo al espíritu.

El origen final y definitivo del mal sigue oculto. En el diálogo *Acerca del libre albedrío* Agustín escribe que la esencia del mal reside en que el libre albedrío, sin verse forzado a ello, se aparta del bien inmutable para volverse hacia las cosas mutables. Obrando voluntariamente, se expone a un castigo justo³⁵. A la pregunta: ¿por qué el alma lo hace, por qué se aparta del Bien Supremo y se vuelve hacia lo ínfimo?, Agustín responde: no lo sé. Sin embargo, al momento, como un verdadero orador, agrega que no lo sabe porque no se puede tener conocimiento de algo que no existe, pues la acción inapropiada de la voluntad, siendo imperfecta, procede de la nada³⁶.

A causa del pecado original, el hombre, de modo un tanto paradigmático, se apartó de Dios³⁷. Aquella elección errónea pudo dar origen a una sucesión de elecciones erróneas. De esta manera se forma en el ser humano una costumbre (*consuetudo carnalis*), un hábito de acciones fijas, repetitivas, previsibles y, en este caso, malas. Sin embargo, existen también hábitos buenos, a los que Agustín denomina virtudes y que, según él mismo reconoce, pueden caracterizar incluso a los paganos.

El hábito hace que la naturaleza humana, en su esencia buena, adopte una segunda naturaleza la cual aherroja al ser humano: es origen de su minusvalía, de una cierta parálisis de su voluntad. Las consecuencias de tal estado pueden ser la falta de respeto hacia Dios y el aprecio por los objetos, la per-

33 *Confesiones* VIII, 9, 21, pp. 259-260; VIII, 10, 22, pp. 260-261.

34 Cfr. *De civitate Dei* XIV, 3, pp. 6-7: “Non enim habendo carnem, quam non habet diabolus, sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo; quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit”.

35 Cfr. *De libero arbitrio* II, XIX, 53, p. 199, en: W. M. Green (ed), *Opera*, CC 29, Turnholti, 1970, 272: “Voluntas ergo adherens communi atque incommutabili bono impetrat prima et magna hominis bona, cum ipsa sit medium quoddam bonum. Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius aut ad inferius, peccat”.

36 Cfr. *De libero arbitrio* II, XX, 54, 202, p. 273: “Non erit ergo iste motus ex deo. Unde igitur erit? Ita quaerenti tibi si respondeam nescire me, fortasse eris tristior, sed tamen vera responderim. Sciri enim non potest quod nihil est”.

37 Cfr. AUGUSTINUS, *Contra Iulianum (Opus imperfectum)* IV, 1, 1, M. Zelzer (ed), CSEL 85/2, Wien, 2004, p. 3.

secución de placeres falsos, el error y las ideas falsas. Escribe Agustín, por ejemplo, que, como maniqueo, acostumbró concebir a Dios de manera materialista³⁸. Esta fuerza fatal del hábito es el resultado directo del proceso de conocimiento del mundo durante el cual el alma humana siempre está activa y nunca pasiva. Es el alma lo que transforma dicho contacto con el mundo en el saber sensible y la conserva en su memoria³⁹. Este saber sensible, que es inseguro y mutable, influye más tarde en la formación de nuestros juicios y opiniones; lo que debería influir en ellos es el conocimiento de las normas inmutables.

La costumbre responde asimismo al hecho de que, ante la necesidad de elegir, nuestra voluntad se escinde como en dos voluntades. Sin embargo, esta experiencia psicológica no demuestra, como querían los maniqueos, que el fundamento de esta “doble” voluntad sean dos almas de distinta naturaleza.

En resumidas cuentas, no es absurdo querer en parte y en parte no querer, sino que de lo que se trata más bien es de una enfermedad del espíritu, porque no se levanta (todo él) empujado por la verdad, sino avasallado por la costumbre. Y por eso hay dos voluntades, porque una de ellas no es total, no está completa, y lo que le falta a la una lo tiene la otra⁴⁰.

Ante el dilema, la necesidad de elegir, es un único espíritu el que es empujado hacia diferentes direcciones por voluntades contradictorias. Pero en el momento en que el ser humano se decanta por una opción, toda la voluntad se encamina en la dirección determinada por dicha elección:

Sin embargo, todas estas voluntades son buenas y luchan entre sí hasta que se opta por una cosa que arrastre a la voluntad, que andaba dividida en muchas⁴¹.

En un ser humano que todavía no ha renacido, la fuerza de las costumbres es más fuerte que el amor a Dios y es ella, precisamente, la que amarra al hombre con sus cadenas:

38 Cfr. J. PRENDIVILLE, “The Development of the Idea of Habit in the Thought of Saint Augustine”, en *Traditio* 28 (1972), pp. 32-35.

39 AUGUSTINUS, *De quantitate animae* XXXIII, 71, W. Hörmann (ed), CSEL, 89, Vindobonae, 1986, p. 219: “Rebus, inter quas corpus agit et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit et ab eis quasi membris aegre separatur; quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa memoria vocatur”.

40 *Confesiones* VIII, 9, 21, p. 260.

41 *Confesiones* VIII, 10, 23, p. 261.

Me sentía atraído hacia ti por tu belleza, pero pronto me veía arrancado de ti por mi propio peso, y en medio de lamentos, volvía a desplomarme sobre las realidades de la tierra. Este peso era mi querencia carnal⁴².

Agustín cierra el capítulo séptimo de las *Confesiones*, que describe el intento fallido de la mística experiencia al estilo de Plotino, con una dramática pregunta tomada de la Carta a los romanos:

¿Qué hará el hombre en medio de su miseria? ¿Quién le liberará de este cuerpo mortal sino tu gracia por medio de Jesucristo nuestro Señor, a quien tu engendraste coeterno contigo y creaste en el comienzo de tus caminos?⁴³

Esta pregunta es, al mismo tiempo, la respuesta de Agustín al dilema planteado. Sólo y únicamente la gracia divina es capaz de romper las cadenas de los hábitos, destrozando la cáscara de la segunda naturaleza. La acción de la gracia divina tiene valores terapéuticos: libera de la enfermedad del pecado y capacita para emprender actuaciones motivadas por la caridad⁴⁴. La primera etapa en este camino de la liberación de la tiranía de las costumbres es la sumisión a la autoridad de Dios. Dios se comunica con el hombre a nivel humano, a nivel de los sentidos: por medio de su Revelación, de aquellos ejemplos que ya nos había referido Agustín y que fueron indicio de su pronta conversión y, sobre todo, mediante la Encarnación de Cristo. Agustín fue aprendiendo a leer estas señales de Dios. Sobre todo mediante el ejemplo del Sin Nombre, en la mente de Agustín la idea de convertirse al cristianismo se unió indisolublemente con la idea de la continencia absoluta. De acuerdo con la tradición retórica de la Edad Antigua, Agustín presentó las dudas que lo desgarraban en forma personificada: sus costumbres eran como viejas amigas que lo retenían y le impedían tomar la decisión definitiva:

Me retenían frivolidades de frivolidades y vanidades de desatinados. Estas viejas amigas mías tiraban del vestido de mi carne y me decían por lo bajo: ‘¿Conque nos dejas? ¿Es cierto que a partir de ahora ya nunca vamos a estar contigo? ¿Es cierto que a partir de ahora nunca jamás te sería lícito esto y lo otro?’ ¡Hay que ver el cúmulo de sugerencias que había en aquellas palabras ‘esto y lo otro’ que acabo de consignar! [...]. Eran un valladar que me impedía dar el salto hacia

42 *Confesiones* VII, 17, 23, p. 225.

43 *Confesiones* VII, 21, 27, p. 232.

44 Cfr. TH. L. HOLTZEN, “The Therapeutic Nature of Grace in ST. Augustine’s «De Gratia et Libero Arbitrio»”, en *Augustinian Studies* 31 (2000), p. 103.

donde oía la llamada. La costumbre brutal y agresiva continuaba diciéndome: ¿te crees que podrás vivir sin ellas?⁴⁵

Sin embargo, la voz de aquellas *meretrices cupiditates* era ya débil ante la bella figura de la Continencia:

Pero estas últimas palabras eran ya muy apagadas. Del lado donde tendía mi vista y en dirección al punto adonde temí dirigir mis pasos, iba abriéndose paso la casta majestad de la continencia, serena y sonriente, sin malicia. Recatada y suavemente, me invitaba a que me acercara a ella sin miedo, extendiendo sus manos piadosas, llenas de infinidad de buenos ejemplos, dispuestas a acogerme y darme el abrazo. Allí había infinidad de niños y niñas, allí profusión de jóvenes y de grupos de toda edad, viudas venerables y vírgenes de blancos cabellos. En todos estos grupos, la continencia no era algo estéril, ni mucho menos, sino madre fecunda de hijos, que eran los gozos obtenidos de ti, que eres su esposo⁴⁶.

Esta figura femenina tiene, sin duda, muchas antecesoras en la literatura antigua, tanto pagana como la cristiana. El mismo Agustín empleó un giro similar en *Soliloquios* empezando el diálogo con la *Ratio* personificada⁴⁷. Basta con mencionar a Diotima de la literatura antigua, que introduce a Sócrates en los misterios de Eros, las figuras de la Virtud y el Vicio de Hércules en la encrucijada de la fábula de Pródico de Ceos o también, en la literatura de comienzos del cristianismo, la figura de la Mujer-Iglesia del Pastor de Hermas, un texto de mediados del siglo II. En la tercera visión, la mujer le enseña a Hermas una torre rodeada de un grupo de siete mujeres que la estaban sujetando por voluntad de Dios. La primera de ellas era la Fe —ella mantiene las manos sobre las cabezas de las demás, porque la fe es el camino de la salvación. La segunda es la Continencia; quien la siga alcanzará la felicidad y la vida eterna⁴⁸. Aun si Agustín no conocía a Hermas pudieron haber compartido la misma fuente, la de la tradición apocalíptica: la “Mujer revestida del sol” frente a la Meretriz de Babilonia.

Brian Stock ve aquí la influencia negativa del *Tesoro* maniqueo, cuyo fragmento describió Agustín en *Acerca de la naturaleza del bien* de 399, donde el Padre manda sus “naves”: poderes luminosos en forma de muchachos y

45 *Confesiones* VIII, 11, 26, p. 265.

46 *Confesiones* VIII, 11, 27, pp. 265-266.

47 Cfr. AUGUSTINI, *Soliloquiorum liber* II, 7, PL 32, p. 891.

48 Cfr. HERMAS, *Le Pasteur* III, 16, 4, R. Joly (ed), SCH 53bis, Paris 1968, p. 120.

muchachas⁴⁹. Ya en su obra más temprana, *Acerca de la vida feliz*, Agustín se opone a esta visión maniquea vinculando la continencia con la fertilidad y la concupiscencia con lo infructuoso, con la nada. Observa que: “la concupiscencia, madre de todos los defectos, fue denominada *nequitia* porque no tiene valor alguno [*necquiquam*], porque es la nada [*nihil*]. La continencia, virtud que es su opuesto, llevaba el nombre de *frugalitas*. Así pues *frugalitas* viene de la palabra *flux*, es decir del fruto-cosecha, ya que vuelve fértiles las almas, de modo similar la concupiscencia [*nequitia*] le debe su nombre a la esterilidad, es decir, a la nada [*nihil*”⁵⁰.

Ninguna duda cabe de que esta imagen de las *Confesiones* que representa a la Continencia resulta igualmente impresionante a la de *El Pastor*. Parece que hay en ella también algo de *exemplum* dado por la Sin Nombre a la que Agustín todavía no era capaz de seguir⁵¹:

Con una sonrisa alentadora a flor de labios, es como si me dijera: ¿Es que no vas a ser capaz de ser lo que fueron estos y éstas? ¿O es que estos y éstas lo pueden por sí mismos, sin apoyarse en el Señor su Dios? El Señor su Dios me ha entregado a ellos. ¿Por qué te apoyas en ti mismo, si careces de estabilidad? Lánzate en él. No temas, que no se retirará para que caigas. Lánzate tranquilo, que él te acogerá y te sanará⁵².

De esta manera la Señora-Continencia alienta a Agustín a que lea la mayor de las señales de Dios: Jesucristo, el intermediario entre los hombres y Dios, de quien los libros de los platónicos no hablan. La interpretación de este fragmento la refuerza la incitación a huir en dirección de nuestra “verdadera patria”, “la ciudad de Jerusalén” del sermón de Ambrosio *Acerca de Isaac o del alma*, el cual, según Courcelle, Agustín pudo haber oído en Milán⁵³.

Adsuescamus oculos nostros videre quae dilucida et clara sunt, spectare vultum continentiae et temperantiae omnesque virtutes, in quibus nihil scabrum, nihil obscurum et tortuosum sit. Et ipsum spectet

49 Cfr. AUGUSTINI, *De natura boni* 44, J. Zycha (ed), CSEL 25/2, Vindobonae, 1892, p. 881: “Tunc beatus ille pater, qui lucidas naves habet diversoria et habitacula secundum magnitudines, pro insita sibi clementia fert optem, qua exiit et liberatur ab iniis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae”. Cfr. STOCK, *Augustine the Reader*, p. 106.

50 AUGUSTINI, *De vita beata* II, 8, en *Opera*, pp. 69-70.

51 Cfr. F. B. A. ASIEDU, “Following the Example of a Woman: Augustine’s Conversion to Christianity in 386”, en *Vigiliae Christianae* 57 (2003), p. 279.

52 *Confesiones* VIII, 11, 27, p. 266.

53 Cfr. COURCELLE, *Recherches sur les Confesiones*, 192, n. 2.

quis et conscientiam suam: illum oculum mundet, ne quid habeat sordium; quod enim videtur non debet dissonare ab eo qui videt, quoniam conformes nos deus imaginis voluit esse filii sui⁵⁴.

Así pues Agustín asume el esfuerzo de purificar su “ojo interior” para dilucidar a Cristo-Intermediario, el único quien es capaz de romper la cáscara de la segunda naturaleza formada por las costumbres carnales⁵⁵.

3. “Conversión de la voluntad”: la escena del jardín de Milán

En 1888 Adolf von Hanrack puso en tela de juicio el realismo de la escena que describía el momento de la conversión de Agustín, denominada del jardín de Milán; también los estudios de Gaston Boissier argüían que difícilmente podía conciliarse su descripción con aquella de los diálogos de Casiciaco, relativamente austera⁵⁶. Courcelle sostenía, tanto en sus *Recherches sur les Confessiones* como en otros estudios, que la descripción de esta escena no era sino una creación meramente literaria, ficticia, una continuación de la alegoría que la antecedía⁵⁷. Más tarde, este estudioso rectificaría un poco su posición al respecto⁵⁸.

Una propuesta interesante planteó Leo Ferrari, sugiriendo una nueva interpretación de la “historicidad” de dicha descripción. Este estudioso llama nuestra atención sobre el papel clave que tiene en la escena de la conversión el fragmento de la *Romanos* 13, 13-14. Agustín se interesó por la escena de la conversión de San Pablo mientras estaba redactando sus *Confesiones*. Justo antes de empezar su obra, en los años 394-397 se dedicó a escribir un comentario a dicha epístola, gracias a lo cual pudo profundizar su comprensión de la enseñanza del apóstol sobre la ley, el pecado y la gracia. Pudo, pues, haber moldeado la historia de su propia conversión con base en la conversión de San Pablo y darle tal forma que se viera claramente la acción de la gracia divina “concedida a todas las personas sin distinción”⁵⁹.

En 395 Agustín fue consagrado obispo de Hipona; unos años antes había sido ordenado sacerdote. La escena del jardín fue escrita en el contexto de

54 S. AMBROSII, *De Isaac VIII*, 79, en *Opera*, C. Schenkl (ed), CSEL 32, Vindobonae, 1897, p. 698.

55 Cfr. T. J. VAN BAUEL, “De la Raison à la Foi. La Conversion d’Augustin” en *Augustiniana* 36 (1986), pp. 19-23.

56 Cfr. L. C. FERRARI, *Saint Augustine’s Conversion Scene*, p. 235.

57 Cfr. COURCELLE, *Recherches sur les Confessiones*, pp. 188ss.

58 Cfr. O’MEARA, *La jeunesse de Saint Augustin*, pp. 241-242.

59 Cfr. FERRARI, *Saint Augustine’s Conversion Scene*, p. 240.

estos dos sucesos, ambos de alguna manera traumáticos. Los dos fueron consignados en la biografía de Agustín escrita por su discípulo, Posidio de Calama, quien observó que Agustín recibió las órdenes sagradas con las lágrimas en los ojos⁶⁰.

Todos los presentes en la iglesia interpretaron erróneamente el comportamiento de Agustín: sus lágrimas eran lágrimas de dolor por tener que dejar la vida que llevaba hasta entonces y asumir labores nuevas, difíciles, lo cual lo inquietaba e, incluso, lo aterraba. Agustín confiesa haber llorado en varios momentos cruciales de su vida: cuando murió su amigo cuyo nombre desconocemos y al principio de la “escena del jardín de Milán”. De esta manera se confiere a estos acontecimientos un valor trascendental en la vida interior de Agustín. El acto de su ordenación obispal de 395 ya no le resultó —según la descripción de Posidio— tan dramático, pero también era un suceso con el que Agustín difícilmente pudo conformarse.

Todos estos acontecimientos, y no sólo el recuerdo del momento de la conversión de 386, influyeron en gran medida en el carácter literario de la “escena del jardín”. Iniciando la labor de la redacción de las *Confesiones*, Agustín tenía otro espíritu. En palabras de Ferrari, era un “hombre espiritual” que, en el ejemplo de su propia vida, quería enseñar la acción de la gracia divina, preparando así el terreno para la futura polémica con Pelagio. Además, en aquel tiempo Agustín era persona pública, más de una vez criticada por sus antagonistas; deseaba así confesar sus culpas en público para abortar los ataques de sus enemigos⁶¹. Sin embargo, el propósito de su confesión no fue el de relacionar los acontecimientos ocurridos antaño, sino el de animar al destinatario a amar a Dios. Por ello mismo, como ya se ha dicho, Agustín eligió la categoría del *plasma*, según la clasificación de Asclepiades de Mirlea, es decir, la forma de la historia verdadera que, sin embargo, viene dada con un disfraz teatral. La narración, sostenía Cicerón, debe servir a la verdad (*veritas*), la utilidad (*utilitas*) y el deleite (*delectatio*). Para transmitir mejor la verdad de su conversión y para su mayor provecho para los demás, Agustín utiliza una amplia gama de recursos literarios: le da a su obra, y sobre todo a la “escena del jardín”, una estructura sublime⁶². No hay que olvidar que el destinatario de las *Confesiones* era el público oyente y no el lector: el libro iba a ser leído en voz alta: de ahí su dramatismo, una peculiar “teatralidad” del enunciado.

60 Cfr. POSSIDIUS, *Vita S. Augustini episcopi* IV, PL 32, p. 57.

61 Cfr. FERRARI, *Saint Augustine's Conversion Scene*, pp. 248-249.

62 Cfr. FERRARI, *Saint Augustine's Conversion Scene*, pp. 243-244.

Alipio, al igual que antaño Agustín, fue testigo silencioso de la conversión de su amigo. Tras haber escuchado la historia de Ponticiano, conmovido por la postura ascética de Antonio y la repentina conversión de los funcionarios del Emperador, Agustín mantuvo una violenta contienda en su interior. Anheló elevarse a la verdad que acababa de descubrir, pero él mismo no era capaz de dar ese último paso, el definitivo:

Pero cuando, desde los fondos más secretos de mi ser, en virtud de una profunda consideración, amontoné todo aquel cúmulo de miserias mías y las puse a la vista de mi corazón, se formó una borrasca enorme que se resolvió en abundante lluvia de lágrimas. Para descargarla en su totalidad con todo el aparato de bramidos, me incorporé de junto a Alipio —la soledad se me antojaba mas adecuada para dar rienda suelta a mi llanto. [...] Caí derrumbado a los pies de una higuera⁶³.

Agustín se arrojó al suelo *sub quadam arbore fici*; Pablo fue arrojado de su caballo al suelo en el camino a Damasco. La higuera tiene, en este pasaje, diversa simbología. Lo primero que trae a la mente es, sin duda, el fragmento de la conversación entre Jesús y Natanael de *Juan* 1, 48, en el que, a la pregunta de Natanael “¿De qué me conoces?”, Jesús responde: “Antes de que Felipe te llamara, cuando estabas debajo de la higuera, te vi”. La clave para descifrar el significado de este versículo la proporciona Agustín en sus *Comentarios a los Salmos*, donde el “estar debajo de la higuera” quiere decir estar atado por el “cuerpo”⁶⁴. Agustín evoca también el versículo de *Mateo* 21, 19, en el que Jesús maldice una higuera estéril. La higuera simboliza, pues, lo que Pablo denominó “cuerpo” y que Agustín había llamado antes “costumbres carnales”. Esta interpretación la corrobora también el versículo del Génesis: tras haber cometido el pecado, los primeros progenitores ocultan ante Dios su desnudez, que acaban de descubrir, con un delantal hecho de hojas de higuera (*Génesis*, 3, 7)⁶⁵. Agustín menciona también la higuera cuando, hablando de “patañas maniqueas”, dice que “cuando se arranca un higo, tanto éste como la higuera, su madre, lloran lágrimas de leche”⁶⁶. Sus *Comentarios a los Salmos* proporcionan, pues, la clave para la interpretación de los mencionados fragmentos de las *Confesiones*: es Jesús quien ve al hom-

63 *Confesiones* VIII, 12, 28, pp. 266-267.

64 Cfr. AUGUSTINI, *Enarrationes in Psalmos* I-L, 31 II, 9, D. E. Dekkers y I. Fraipont (eds), CC 38, Turnholti, 1956, p. 232: “Sub arbore fici erat, sub conditione carnis erat”.

65 Varias interpretaciones de la higuera están recogidas en la *Homilía 7*. Cfr. AUGUSTINI, *In Iohannes Evangelium Tractatus* VII, 21, R. Willems (ed), CC 36, Turnholti, 1954, p. 79.

66 *Confesiones* III, 10, 18, p. 96.

bre debajo de la higuera, es Jesús quien libera al hombre de su “cuerpo”, de las costumbres carnales, de las consecuencias del pecado original cuyo castigo es la muerte; sin su intervención el hombre se habría secado como aquella higuera. San Ambrosio realiza una interpretación hermosa de este fragmento al contraponer “estar debajo de la higuera” con “estar debajo del árbol de manzano”, donde la doncella de *El Cantar de los Cantares* espera a su amado⁶⁷.

Apuntando a esta multiplicidad de los contextos interpretativos, Courcelle tiene fundamentos para colegir que la higuera tenía un significado especialmente simbólico en la “escena del jardín”⁶⁸. Jesucristo busca al hombre debajo de la higuera, pero Agustín piensa que es él quien le insta a ello: “Tales eran mis exclamaciones y las lágrimas dolorosas y amargas de mi corazón” *dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei*⁶⁹. En estas palabras resuenan las del *Salmo* 50, 19: “Mi sacrificio es un espíritu quebrantado; un corazón quebrantado y humillado, tú no lo desprecias”⁷⁰. Agustín adoptó por fin la postura adecuada: dejó de contar consigo mismo.

De repente oigo una voz procedente de la casa vecina, una voz no sé si de un niño o de una niña, que decía cantando y repitiendo a modo de estribillo: ‘¡Toma y lee! Toma y lee (*Tolle, lege*)’. En ese momento, con el semblante alterado, comencé a reflexionar atentamente si acostumbraban los niños en algún tipo de juegos a cantar ese sonsonete, pero no recordaba haberlo oído nunca. Conteniendo, pues, la fuerza de las lágrimas, me incorporé, interpretando que el mandato que me venía de Dios no era otro que abrir el código y leer el primer capítulo con que topase⁷¹.

La remisión a la figura o la voz del niño de este fragmento, subraya claramente que es menester adoptar la postura de humildad en la espera a la gracia divina. Muchos de los estudiosos querían ver en esta voz analogías con la literatura antigua, con el carácter aforístico de la voz del oráculo⁷²; sin embargo, con toda seguridad no se conocía en aquel entonces ningún juego

67 S. AMBROSII, *De Isaac* VIII, 73, p. 693: “Ideo ista sub arbore mali, illa sub ficu, quia haec confessionis suae odorem diffundebat longius, illa habebat puritatis et innocentiae suavitatem, franglantiam spiritus non habebat”.

68 COURCELLE, *Recherches*, p. 193.

69 *Confesiones* VIII, 12, 29, p. 267.

70 Cfr. O’DONNELL, *Augustine’s Confessions*, vol III, p. 61.

71 *Confesiones* VIII, 12, 29, pp. 267-268.

72 Cfr. COURCELLE, *Recherches sur les Confessiones*, p. 191.

infantil en el que hiciera uso de esta voz. La voz llamando: “Tolle-lege” lleva la marca de milagro, lo que corrobora la interpretación de Courcelle que remite a un manuscrito precarolingio de las *Confesiones*, el llamado *Sessorianus* del siglo V ó VI, en el que en lugar de “*de vicina domo*”, es decir: “de la casa vecina”, aparece “*de divina domo*”, “de la casa de Dios”⁷³. Por tanto, la voz que oye Agustín es la voz de Dios: el niño es el hijo o la hija de la Continencia. Son los niños o, más bien, los jóvenes reunidos en torno a Ambrosio en las afueras de Milán que siguieron el camino del ascetismo y, sobre todo, de la continencia, optando así por la vida perfecta.

La voz del niño puede también interpretarse en diversos contextos bíblicos. En los *Salmos* 8, 3 leemos: “De la boca de los niños de pecho has sacado una alabanza contra tus enemigos, para reprimir al adversario y al rebelde”. Igualmente, en el *Mateo* 21, 15s Jesús afronta las objeciones de los arzobispos tras haber entrado en Jerusalén: “¿Nunca han leído este pasaje: De la boca de las criaturas y de los niños de pecho, has hecho brotar una alabanza?”. En el Antiguo Testamento, en particular, el niño es símbolo de la inocencia, sencillez y franqueza en recibir el Evangelio: a los niños les pertenece el Reino de Dios.

La voz del niño es, en este fragmento de las *Confesiones* de Agustín, la invitación, más, es el mandato que hay que cumplir, al igual que el testimonio de aquel niño que atestiguó la inocencia de Alipio, el protagonista de la historia que anuncia la conversión de Agustín. Agustín entendió que el mandato le iba dirigido a él: siguiendo el ejemplo de San Antonio, cogió las Sagradas Escrituras y empezó a leerlas. Este indicio es esencial ya que ya la misma forma de ese “leer” podría sugerir analogías con la adivinación, predicciones de los astrólogos, sobre las que Agustín escribe en sus *Confesiones* (IV, 3). Agustín afirma que siguió la voz de Dios, el mandato de Dios. Mucho más tarde, en la carta 55, no se mostraría muy partidario de tal “lectura del Evangelio”⁷⁴. En el caso de Agustín, sin embargo, este “oráculo evangélico” servía para la vida eterna.

“Cogí el libro”: *arripui*. Este término había aparecido ya en el libro anterior de las *Confesiones*: “Así pues, con toda avidez, cogí [*arripui*] las Escrituras venerables de tu Espíritu, con preferencia el apóstol Pablo”⁷⁵. La avidez

73 *Ibid.*, p. 195.

74 AUGUSTINI, *Epistulae* 55, XX, 37, A. Goldbacher (ed), CSEL 34, Vindobonae, 1895, p. 212: “Hi vero, qui de paginis evangelicis sortes legunt [...], tamen etiam ista mihi displicet consuetudo”.

75 *Confesiones* VII, 21, 27, p. 232.

y el arrebató con los que Agustín coge el libro se refieren a su decisión, tomada de modo igualmente resuelto y repentino, de empezar una vida nueva. Ferrari y O'Donnell creen que el texto de la *Romanos* 13, 13 fue seleccionado más tarde por su brevedad y su innegable repercusión⁷⁶. En otros textos dedicados a la conversión no se hace ni una mención sobre la lectura de este fragmento. Agustín estudió las epístolas de San Pablo después de haber sido ordenado sacerdote, por lo que se puede colegir que su interés en lo pastoral y la exégesis habían influido en esta escena.

Precisamente este fragmento hizo brotar en el interior de Agustín la “luz de la confianza” y arrancó todas sus dudas. Si Jesucristo es luz, como había escrito *Juan*, 1, 9, el texto que estaba leyendo Agustín, apuntando hacia la Palabra encarnada, se constituyó para él en la fuente de la seguridad y comprensión. En el Libro IX de las *Confesiones*, Agustín dice continuando este pensamiento:

¡Qué dulce me resultó de golpe carecer de la dulzura de las frivolidades! Antes tenía miedo de perderlas y ahora me gustaba dejarlas. Eras tú quien las ibas alejando de mí. [...] Tú, que eres más suave que todos los placeres, aunque no para la carne y la sangre. Tu, que eres más resplandeciente que *toda luz*, más escondido que todos los secretos, más encumbrado que todos los honores, aunque no para los que están encumbrados a su propios ojos⁷⁷.

La “conversión del intelecto” descrita en el Libro VII de las *Confesiones*, aunque tiene como base la seguridad intelectual, también está marcada por la “soberbia de los filósofos”. Apenas en el momento en que se encomendó a la acción de la gracia divina, Agustín fue capaz de superar ese desdoblamiento del conocimiento y de la querencia⁷⁸. Uno de los descubrimientos más importantes de Agustín, que tan hermosamente quedó descrito en sus *Confesiones* y, sobre todo, en la “escena del jardín de Milán”, es mostrar que la voluntad humana no sigue de modo automático al bien conocido, como querían Sócrates y Platón. Por este motivo las *Confesiones* constituyen una descripción inusual de la “condición humana”, de la grandeza a la vez que la fragilidad del ser humano.

76 Cfr. FERRARI, *Saint Augustine's Conversion Scene*, p. 239; O'DONNELL, *Augustine's Confessions*, vol III, pp. 60-61.

77 *Confesiones* IX, 1, 1, pp. 271-272.

78 Cfr. J. PEGUEROLES, “Naturaleza y persona en san Agustín”, en *Augustinus* 20 (1975), pp. 22s.