

De relato a reflexión en el problema del yo

Para leer las *Confesiones* de San Agustín

From narrative to reflection in the problem of the self

To read Saint Augustine's Confessions

Agustín UÑA JUÁREZ

Departamento de Hermenéutica e Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 18-01-2008

Aceptado: 30-01-2008

Resumen

Las *Confesiones* de San Agustín son una obra muy peculiar. Lectores e investigadores convienen en ello. No es fácil 'definir' ni comprender ese escrito. El presente estudio intenta una aproximación a su contenido mediante un examen de ciertos rasgos característicos de la obra que derivan de su propia singularidad. Y denunciamos también algunos impedimentos de comprensión y lectura. Confiemos en que esta mirada pueda ofrecer una guía inicial, pero orientadora, a la misma.

Además, el estudio formal y temático revela una dinámica interna, de su estructura misma, que va del relato autobiográfico a la reflexión (*consideratio*), de lo narrativo al pensamiento. Este avance tendencial culmina al concluir el libro IX, donde la dimensión narrativa de la obra termina. Razón por la cual los libros X-XI alcanzan el vértice teórico de las *Confesiones*, con su investigación de la memoria y del tiempo. El presente estudio concluye con una breve exposición del problema agustiniano de la subjetividad o el yo, en la base de esos dos libros.

Palabras clave: Filosofía, Filosofía antigua, Filosofía medieval, San Agustín, las *Confesiones*, literatura confesional, el hombre, la subjetividad y el yo.

Abstract

St. Augustine's *Confessions* is a very particular work. Readers and Scholars agree upon it. Therefore, its 'definition' and understanding are not so easy. These paper tries to provide an approach to the contents of this difficult writing, by means of an examination of some main special traits, arising from the particular work's kind. And we betray also some new difficulties for its reading and understanding. It is hoped that these brief look to the famous Augustinian writing could offer an initial but adviser guide to it.

Moreover, the formal and thematic inquiry reveal an internal dynamics of its structure, which moves from the autobiographical account to the reflection (*consideratio*), from the story to the thinking. This aimed advance culminates at the end of the book IX, where the work's narrative side concludes. That's why the books X and XI reach the theoretical summit of the *Confessions* through their search for memory and time. Our paper ends with an exposition of the Augustinian inquiry on the human subjectivity, underlying both these books.

Keywords: Philosophy, Ancient Philosophy, Medieval Philosophy, Saint Augustine, The *Confessions*, Memories, Confessional Literature, Human Being and Human Subjectivity.

1. Planteamiento

Proponemos aquí unas reflexiones a modo de presentación de esta obra capital de Agustín, animadas por un propósito de indagación. Y nos preguntamos cómo leerla en sintonía con su índole peculiar. Se pretende recobrar un acceso a este escrito que resulte apropiado y 'auténtico'. Es una cuestión de método y algo más. Porque la vía tradicional, la que descubre allí un mero relato personal, la fascinante confianza de un hombre excepcional, es manifiestamente insuficiente, por reductiva. Asume en ese escrito su lado curioso y hace de él un mero objeto de fantasía e imaginación. Descubre lo meramente pragmático y autobiográfico olvidando por entero su calado reflexivo. El supuesto inicial que aquí nos guía es del todo contrario: las *Confesiones* agustinianas no se entienden si la comprensión no supera este lado narrativo y se abre a su empeño reflexivo. Sólo la convergencia de relato y reflexión hicieron posible la obra y le dieron un interés milenario.

En consecuencia, avistaremos, en visión panorámica, el lado más reflexivo de la obra. Pero insistiremos antes en obstáculos de comprensión y de lectura, equívocos que pudieran impedirla. Urge, por eso mismo, aclarar algunas características peculiares de este escrito y evocar datos seguros capaces de marcar una línea de

orientación. Pero hay que captar su composición y estructura. Como es sabido, las *Confesiones*, obra compleja, están ingradas por dos componentes básicos: el relato de una vida y la reflexión que la rodea. Y animados ambos por una misma dinámica interna en la obra, que *tiende a disminuir o anular el relato y a incrementar la reflexión*. Sin embargo, sólo en otro momento cabrá proponer el análisis detallado de los grandes problemas a los que aludiremos ya aquí.

Pese a toda dificultad de comprensión, el interés por la obra se mantiene alto. En la escena ‘espiritual’ de nuestro tiempo, tan cambiada, la fascinación de las *Confesiones* sigue viva, como lo demuestra, por ejemplo, su gran difusión editorial. Asistimos hoy, sin duda, a un momento boyante en su vigencia efectiva. Se mantiene en sintonía con el hombre de hoy porque parece considerar al hombre de siempre¹. Su lectura y conocimiento suscita nuevas exploraciones y debates, extinguidas ya dudas mayores de un remoto pasado². Y su mensaje se abre a un tipo reciente de investigación acorde con las preocupaciones propias del hombre contemporáneo³.

Sin embargo, su universalidad permanente exige hoy redescubrir la obra en toda su autenticidad. Y rescatar toda su magnitud problemática para advertir, primero, cuál es la preocupación capital de ese escrito, y examinar, luego, la articulación de otras cuestiones que, al indagar su gran problema, van saliendo al paso del autor y fuerzan su reflexión como exigencias inevitables del pensamiento. Sobre un esquema de base –el desarrollo biográfico en sus principales estaciones y momentos– las *Confesiones* se parecen a una cesta llena de cuestiones como cerezas entrelazadas.

En la presente ocasión, sin embargo, desbrozaremos el camino mediante una cierta comprensión inicial de la obra reflexionando sobre algunas características de este escrito. Como muestra de su contenido filosófico, nos ocuparemos de su filosofía del yo, no sin desvelar previamente ciertos malentendidos que, en buena medi-

¹ CAPUTO, D.-SCANLON, J., (eds), *Augustine and postmodernism. Confessions and circumfession*, Bloomington, Ind., Indiana Univ. Press, 2005; LYOTARD, J.-F., *The confession of Augustine*, trad., Stanford, Calif., Stanford Univ. Press, 2000; SCHULD, J. J., *Foucault and Augustine. Reconsidering power and love*, Notre Dame, Ind., Univ. of Notre Dame Press, 2003; DE PAULO, C. J. N., “The Augustinian constitution of Heidegger’s Being and Time”, en *Amer. cathol. philos. Quart.*, 77,4(2003), 549-568.

² Dos ejemplos recientes de este interés por la investigación de la obra: MANN, W. E. (edr.), *Augustine’s Confessions. Critical essays*, Lanham (Md.), Rowman & Littlefield, 2006. Y un congreso monográfico celebrado en Lisboa el año 2000: *As Confissões de Santo Agostinho, 1600 anos depois: presença e atualidade. Actas do Congr. Intern.*, 13-16 Nov. 2000, Univ. Catol. Ed., Lisboa 2001.

³ La reciente investigación, con especial atención al área anglosajona, se reseña en esta obra: SEVERSON, R. J., *The Confessions of Saint Augustine, an annotated Bibliography of modern criticism, 1888-1995*, Con. Greenwood Press, Westport, 1996. La obra incluye temas de acogida preferente en la actualidad. Para el área centroeuropea, un excelente balance actual, libro por libro, con bibliografías al día, lo ofrecen FISCHER, N.-MAYER, C. (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehnten Büchern*, Basilea, Viena, Friburgo Br., Herder, 1998. Refleja el estado actual del estudio de las grandes cuestiones de la obra.

da, la vigencia misma de la obra ha provocado. Nos referimos al acceso tradicional a la misma, el más popular y el más común en nuestros días, en cuanto conlleva una convicción interpretativa ampliamente compartida: las *Confesiones*, se dice, son un libro de alto interés por su fascinante biografía. Un relato, además, contado por el protagonista del mismo y en el que todas las vicisitudes humanas (y ‘divinas’) tienen su asiento.

Pero urge llamar la atención. Porque este esquema autobiográfico, como clave hermenéutica, se ha vuelto problemático en nuestro tiempo, bajo dos modalidades, la absolutización y la confusión. La primera proviene ya del siglo XIX. La segunda es más reciente. Surge con el auge de las memorias en nuestros mismos días. El lector ha de estar orientado en este asunto antes de iniciar su lectura.

Las *Confesiones* agustinianas son una obra peculiar⁴. Como cualquier escrito –y más aún que muchos otros– exige indagar su especificidad. Y, más allá de su superficie apariencial, captar la verdadera clave de su lectura. El acceso tradicional a la misma se limita a subrayar el proceder más visible de Agustín: la vía del relato autobiográfico, mientras que la obra misma realiza el recorrido contrario: *su dinámica profunda tiende a abandonar el relato e incrementar la reflexión, el pensamiento más profundo*. Nuestro estudio trata de mostrar, de forma equilibrada y sin exclusivismos de ningún tipo, esta tendencia en las *Confesiones*. Con lo cual, su mismo desarrollo interno marca el criterio para una adecuada comprensión de la obra. En consecuencia, el lector habrá de seguir la dinámica misma del texto que lee: dejar para atrás el relato y a dar paso a la reflexión (*consideratio*) sobre el ser y el sentido de las cosas, que allí se propone. Es decir, intentará alcanzar el gran compromiso de pensamiento al que esta obra conduce. A ese lector parece decirle Agustín: «¡Viajero, no te detengas, sigue tu camino y no pares!» Veamos todo esto más de cerca.

Ya la escuela de W. Dilthey exaltaba en la obra su dimensión autobiográfica viendo en esta forma estilística en general el modo más adecuado para expresar la vida y el devenir histórico, razón por la que G. Misch le confirió el estatuto de género literario aparte⁵. En consecuencia, la visión tradicional de la obra quedó así condicionada por décadas, en buena medida al menos, y comprendió su mensaje y su texto como mera autobiografía, cuyo devenir general en la historia literaria de Occidente trazaría luego un excelente estudio de P. Courcelle⁶. De hecho, durante largo tiempo y prolongados debates, se discutió la vertiente histórica: su fidelidad a

⁴ Esa peculiaridad la mostraba un estudio del Papa actual: RATZINGER, J., “Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der confessio”, en *Rev. des Ét. Augustin.*, 3(1957), 375-392.

⁵ La escuela de Dilthey abrió de modo próximo la comprensión para nuestro tiempo. Así lo hizo G. Misch en su estudio de la autobiografía, a cuyo género adscribió la obra de Agustín. El escrito de G. Misch hizo época desde su aparición en 1907- La 4ª ed. es de 1974.

⁶ COURCELLE, P., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédants et postérité*, París, Ét. Augustin., 1963.

los hechos, su veracidad y su valor como documento fiable. Esa discusión duró varias décadas, a partir del célebre escrito de A. von Harnack, de 1888⁷. El punto de vista prevalente a lo largo de toda ella era el del relato, la narración de hechos.

Todo esto propició una cierta absolutización formalista de lo autobiográfico, en connivencia con lo lingüístico y formal-literario, y tratar el esquema de la obra por sí mismo, con independencia de su contenido, su propósito más determinante y su dinámica interna, su reflexión y de los hondos problemas que trata. Y la exaltación misma de la figura de Agustín dejaba en la penumbra la magnitud de su pensamiento. La dimensión poética y estilística de la obra, tan fascinante por su resonancia humana y su raigambre metafísica, ha de estimular la mirada profunda y no impedirle o desfigurarla.

Ésta y otras razones hicieron que un gran número de lectores se interesara por la obra agustiniana en razón de la bella historia que allí se cuenta, por el gran relato que allí se narra. Seleccionaban en la obra lo que tiene de evocación y memoria del pasado. Y esto equivale a pararse en la forma estilística de su relato y a cerrar el acceso a la comprensión del mismo.

En efecto, esta visión formal de la obra es reductiva. Y, aun siendo correcta de suyo, es *insuficiente*. Más aún: tras la eclosión de las memorias y la autobiografía en nuestros días, resulta, además, *confusa*. Nada o poco tienen de común las *Confesiones* de Agustín con memorias y confesiones de hoy⁸. Difieren en muchos casos por su misma conveniencia y oportunidad. Y casi siempre por su contenido e intención, por la ausencia de toda problemática, reflexión y preocupación humanística y teórica, inexistente en general en estas últimas⁹. Mientras que las de Agustín están sostenidas y animadas por un propósito elevado que da sentido trascendente al relato y, viceversa, donde memoria y narración se ordenan a ese mismo propósito tan consistente que es capaz de dar unidad a partes integrantes y elementos no contrapuestos pero sí dispares. Es, pues, claro. En el contexto de los usos de hoy urge redescubrir la especificidad de las *Confesiones* de Agustín, traspasada la vía meramente literaria, lingüística o estilística, formal, reclusa más bien en el angosto dominio de su expresión.

Por el contrario, cualquier nivel de lectura de la obra que estudiamos detecta y constata en ella lo que podríamos llamar ‘peso decreciente del relato’, hasta llegar

⁷ HARNACK, A. von, *Agustins Konfessionen*, Giessen, Ricker, 1888.

⁸ Memorias y autobiografías de hoy son estudiadas dentro de una trayectoria de tres tramos, histórico, filosófico y poético, por SPENGMANN, W., *The forms of Autobiography. Episodes in the history of a literary genre*, New Haven, Yale Univ. Press, 1980. LEJEUNE, Ph., *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion, 1994. Para una reflexión sobre el trasfondo cultural cf. BARBOUR, J., *The conscience of the Autobiographer. Ethical and religious dimensions of Autobiography*, Londres, McMillan, 1992.

⁹ «Un lector moderno raramente lee las *Confesiones* con el espíritu que presidió su redacción» (PAUL, J., *Historia intelectual del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 2003, 116).

a desaparecer casi por completo al concluir su ‘libro’ IX. Y, sin embargo, queda a salvo el propósito general de la obra, y su intención primordial persiste hasta el final. Se precisa, por tanto, llegar a su contenido problemático y su intención como verdadera clave de comprensión¹⁰.

Afortunadamente, a la altura de hoy, disponemos ya de buenos instrumentos de acceso, buenas exposiciones de la problemática general de las *Confesiones*¹¹, si bien no son todas igualmente felices al determinar la preocupación capital de Agustín, el centro mismo de su pensamiento en la obra.

2. Para una comprensión inicial de las *Confesiones*

La peculiaridad de las *Confesiones*, junto a otros motivos más de fondo y forma, hacen de ellas un escrito no cerrado a la comprensión pero sí difícil¹². Entrar en su ‘mundo’ requiere paciencia en el lector, pues sólo lentamente van ganando su interés.

Por todo cuanto llevamos dicho, proponemos evocar algunos datos y comentar ciertas ‘características’ para acceder a la obra desde una cierta comprensión inicial.

1. *Enigma y paradigma*. Es un aviso previo. Conviene que el lector lo sepa desde un principio: no espere ver perfectamente aclarados en la obra todos los mis-

¹⁰ La obra, que comenzó y avanzó con propósito prevalente de relato, concluyó como ejercicio exclusivo de pensamiento. Este arco de desarrollo coincide con los momentos más marcantes de la obra y sus cambios de orientación y estructura. Nos abstenemos de toda prueba ulterior de cuanto hemos largamente indagado. Y remitimos a los mejores estudios introductorios que ayudarán, en todo caso, a comprender en su detalle la obra: TRAPÈ, A., “Introduzione alle *Confessioni*”, NBA., vol. I, Roma, Città Nuova, 1975, 3ª ed. SOLIGNAC, A., “Introduction aux *Confessions*”, en ed. BA., 13-14, *Oeuvres de saint Augustin*, París, Desclée, 1962, 7-226, PELLEGRINO, M., *Le ‘Confessioni’ di Sant’Agostino. Studio introduttorio*, Roma, Studium, 1972, 2ª ed. O’MEARA, J. J., *The Young Augustine: an introduction to the Confessions*, Londres, Longmans, 1980, 2ª ed. Para un estudio más detallado, con nueva edición del texto y amplias aclaraciones, cf O’DONNELL, J. J., *Augustine. Confessions*, vol. I: *Introduction and Text*, vol. II: *Commentary on books 1-7*, vol. III: *Commentary on books 8-13. Indexes*, Oxford, Clarendon Press, 1992. QUINN, J. M., *A companion in the Confessions of St. Augustine*, Francfort-N.York, Lang, 2002.

¹¹ Seleccionamos algunos buenos estudios de la obra: ante todo, como más completo, sistemático y actual, el ya citado, de Fischer-Mayer. También, aunque ya antiguo y no orientado directamente al estudio de las *Confesiones*, pero sí las recorre con gran autoridad, el conocido libro de SCIACCA, M. F., *San Agustín*, Barcelona, Miracle, 1955. Para los tres últimos libros: VANNIER, M.-A., ‘*Creatio*’, ‘*conversio*’, ‘*formatio*’ *chez saint Augustin*, Friburgo (Suiza), Éd. Univ., 1997. Es de recordar el clásico estudio estilístico y aún válido de VERHEIJEN, M., *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des Confessions de saint Augustin*, Nimega, Dekker & Van de Vegt, 1949. LAMPEY, E. *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regensburg, Habel, 1960. También el libro de G. N. Knauer, que mencionaremos luego...

¹² Libro excepcionalmente difícil, dice BROWN, P., *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001, 178.

terios que encierra. En este sentido, sigue siendo un escrito enigmático, pese a su marcado propósito comunicador del que hablaremos luego. El propio Agustín es consciente de no responder a cuestiones que ‘ha olvidado’¹³, ni a las que silencia y omite por «correr apresurado a otras mayores»¹⁴. Hay en las *Confesiones* una cierta ‘administración’ o dosis calculada de silencios y palabras. En todo caso, lo allí dicho y manifestado no lo aclara todo, aunque permite entreverlo sugerido, sobre su persona y familia, su convivencia con la mujer que ama y con su hijo, su aceptación del maniqueísmo, la actitud de Mónica entonces (lo echó de casa), los móviles reales de sus traslados, desde Cartago a Milán pasando por Roma. No declara cómo accedió a la cátedra milanese ni su relación personal con el obispo Ambrosio y con los círculos neoplatónicos de Milán, ni por qué pone fin al relato tras la muerte de su madre, ni su decisión misma de retomar a África... Y la conclusión de toda la obra con un estudio de exégesis bíblica quedó también inexplicada. ¡Cuántas cosas nos dejó sin saber o sabidas sólo a medias!

Los lectores, no obstante, se han resignado a estos silencios. Y nada de esto impidió la aceptación y popularidad de la obra, comentada ya por su propio autor. Con el transcurso del tiempo, las *Confesiones* constituyeron un éxito literario permanente, comparadas a menudo, en su vigencia, con la Biblia, los poemas homéricos o los diálogos platónicos y valoradas como documento rector de la conciencia de Occidente, leído por todas las grandes mentes con gran impacto y resonancia en su sensibilidad y en sus vidas.

Enigma y paradigma. Pero ya desde su inicio, los hombres y mujeres del medioevo vieron también en las *Confesiones* un verdadero modelo: el *paradigma de la conversión vivida y narrada*. Y a su autor como al hombre transformado en su interior, capaz de superar obstáculos de su sensibilidad y su mente, pasiones y convicciones... que cerraban su camino¹⁵. Y junto a su vertiente religiosa, admiraban su alto nivel humano, su valía moral.

Agustín obtuvo así el estatuto de los héroes, del héroe moral, de quien ganó lo que él mismo describe: la gran batalla (*rixa*) contra sí mismo. Y ganar implicó, en su caso, toda una reconstrucción del yo, capaz de afrontar al propio yo: «*de meipso adversus meipsum*»¹⁶. Victoria lenta, tras un prolongado proceso de depuración del espíritu o ‘labra del alma’, que Agustín conoció de pronto en los términos de Plotino y su *katársis* o en la marcha interior del converso cristiano, a partir ya de Justino y su travesía por las escuelas helenísticas, hasta llegar al platonismo, antesala de su conversión, que él mismo narra también¹⁷. Era ya un esquema reiterado hasta la

¹³ *Conf.* IX, 7, 16. IX, 11, 27.

¹⁴ *Conf.* IX, 8, 17.

¹⁵ «Apenas hay relatos de conversiones que, en mayor o menor grado, no se hagan eco de san Agustín» (PAUL, J., *Historia...*, cit., 116).

¹⁶ *Conf.* VIII, 11, 27; VIII, 8, 19.

¹⁷ Proclamación de platonismo, meta del ejercicio humano de la razón. La realidad conducida por las

vecindad de sus días, por ejemplo, en la ‘confesión’ de Hilario de Poitiers. Y Agustín le dio plenitud.

Como escrito paradigmático, en las *Confesiones* culmina, así pues, la actitud de conversión y sus relatos. Y su contenido es modélico en su descripción de los grandes procesos de transformación interior del ser humano¹⁸. La inserción teórica de Agustín es obvia, en seguimiento del platonismo vigente en sus días¹⁹. Y su inserción histórica se muestra también en esto. Se coloca tras la estela de conversos que presenta el estudio, también modélico, de G. Bardy²⁰.

2. *Escrito refinado y maduro*. Pocas veces el humanismo halló expresión tan sutil y refinada como aquí²¹. Es obra conscientemente elaborada, lejos de toda improvisada precipitación. Ya en el momento mismo de su conversión, el año 386, Agustín parece haber ideado un escrito ‘confesional’, de automanifestación y de agradecida alabanza por su propia liberación interior y celebrar la alegría súbita de la ‘*vera libertas*’, el verse libre²². Pero aplazó su realización durante algo más de

Ideas... A todo esto alude Justino con entusiasmo de converso, en *Diálogo con Trifón*, en *Pades Apologetas griegos*, ed. bilingüe completa de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC., 1979, 279-548. Estoicos, peripatéticos, pitagóricos, platónicos: tal fue su recorrido de espíritu hasta llegar a la conversión.

¹⁸ BURGALETA, J. C., *La conversión es un proceso*, Salamanca, ISP., 1981. Proceso de reajuste de ideas y actitudes de vida, *metanoia*, que en el caso de Agustín exigió toda una reconstrucción del yo, tras avistar el dominio del espíritu, ocultado por el corporeísmo de la ‘gnósis’ maniquea. Nunca podría omitirse en este proceso, tan ajustadamente presentado por el propio Agustín, la aportación neoplatónica en puntos muy concretos, señalados ya por él.

¹⁹ «Desde la época de Plotino y de su discípulo Porfirio, la academia platónica se convierte... en la única escuela dominante y se encarga de custodiar al mismo tiempo las tradiciones de Platón, del Peripato y del Pórtico» (GIGON, O., *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970, 52). Las *Confesiones* constituyen una proclamación de platonismo: ... «son, de hecho, la señal de hasta qué alto nivel Agustín había absorbido las *Enéadas*» (BROWN, P., *Agustín de Hipona...*, 179, 168-194: presencia de Plotino). Pese a sus recelos, el encuentro de Agustín llega hasta las bases más hondas de sus convicciones de pensador. Los platónicos dieron respuesta a un gran número de carencias e inquietudes de Agustín que en esta misma obra se detallan, comenzando por su seguridad ante la verdad, para superar el escepticismo, junto a los conceptos y el lenguaje básico de su pensamiento, posibilitado todo en su raíz por la percepción de lo inteligible y su apertura al dominio del espíritu. Agustín mismo interpreta tan decisivo encuentro como una magna ‘*admonitio*’, un aviso interior... El platonismo se hizo componente vivo de su propia personalidad. Por lo cual, la ‘*laus Platonis*’ atraviesa toda su vida, desde la primera obra, hasta el final, pasando por la proclamación aún más explícita del libro VIII de *La ciudad de Dios*. Casi al final mismo de su vida proclamaba aún: «Nec Plato quidem in hoc erravit quia esse mundum intelligibilem dixit» (*Retract.* I, 3, 2).

²⁰ BARDY, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Bilbao, Desclée de Br., 1961.

²¹ Se trata de un verdadero humanismo interior de ascendencia cristiana y en línea también con Plotino, a quien estudia el célebre libro de PRINI, P., *Plotino e la fondazione dell’umanesimo interiore*, Milán, Vita & Pensiero, 1993, 4ª ed. Sobre el humanismo de Agustín, véase art. de CLARKE, M. T., en *Augustinus*, 47,186/187(2002), 333-361. VARIOS, *L’Umanesimo di Sant’Agostino*, Bari 1988.

²² Parece indicarlo en *Conf.* XI, 2, 2.

una década. Hoy se cree, además, que la redacción fue lenta, a lo largo de varios años, como máximo desde el 396 al 401.

Es la década prodigiosa, presente en casi todas las grandes instituciones y vidas, y en la que Agustín alcanzó la madurez. Años decisivos para su plenitud humana, intelectual, espiritual, filosófica... y para la maduración de este escrito, preparado con esmero, siendo ya obispo de Hipona y en plena posesión de sus ideas centrales, con una extensa producción de escritos. Dedicó sus *Confesiones* a todo hombre y a todo creyente. Y en particular a sus fieles²³, por entregas, libro a libro, animado por su favorable acogida (no exenta de risas burlonas, enemigas, cuya silueta aparece intermitente en la obra).

Dilación y acompasada redacción de la obra propiciaron un cuidado mayor de su lengua y estilo, y una nueva densidad de contenidos que superan con mucho el mero relato. Por la vía del orador y del abogado, siguiendo por largos años la preceptiva de Cicerón, Agustín se convirtió en un profesional de la lengua escrita y hablada que luce en la obra todas sus galas²⁴. Las *Confesiones* tienen todo el atractivo del bello discurso²⁵. Si bien este brillo de estilo se hace también dificultad de lectura. Una dificultad lingüística aludida ya por el propio Agustín, en *De Trinitate*, y que J. Oroz comenta así:

Cuando Agustín era alumno en las escuelas de Madaura o de Cartago, se observaban los métodos que ya eran clásicos en tiempos de Séneca o Quintiliano. Hacían leer y comentar interminablemente la *Eneida* o algunos discursos de Cicerón... Esta formación condicionará siempre la actitud de Agustín, y sus obras dejarán siempre sentir las huellas de la juventud. Cuando leemos sus homilias e incluso sus tratados más cuidadosamente escritos: las *Confesiones*, *De Trinitate*, *La ciudad de Dios*, podemos extrañarnos y experimentar un sentimiento de malestar, que puede llevarnos hasta la molestia, frente a los juegos de palabras, las aliteraciones, las rimas, las asonancias que él busca con deliberado placer. Es fácil encontrarnos con una serie interminable de paronomasias, de

²³ La dedicatoria de la obra, junto a su finalidad, la expresa con cierta amplitud desde *Conf.* X, 3, 3 en adelante. Insiste en dirigirse en particular a sus fieles «a quienes tú me ordenaste servir». Y concluye: «Manifestaré, por tanto, a quienes tú mismo me ordenaste les sirva...» Parece entender la redacción de la obra como un acto de servicio.

²⁴ El libro de J. Oroz, citado seguidamente, ofrece un buen compendio de la indagación en torno al Agustín escritor. Descuellan, entre otras, las investigaciones de MOHRMANN, Chr., “Saint Augustin écrivain”, en *Recherches augustin.*, 1(1958), 43-66, compendio luminoso de otros estudios. Muy importante es la indagación de AUERBACH., E., *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*, Barcelona, Seix Barral, 1969. Agustín lideró el cambio de la nueva oratoria, el ‘sermo humilis’, acorde con la humillación del Verbo encarnado o ‘kénosis’. Las *Confesiones* combinan la oración sublime o ‘sermo oratorius’, del Agustín retórico, y el ‘sermo humilis’, del pastor cristiano.

²⁵ ARTHUR, S. J., “El estilo de San Agustín en las *Confesiones*. Movimiento y colorido”, en *Augustinus*, 3(1958), 503-528. Subraya su vigor patético y su expresión bella.

antítesis, de quiasmos, de metáforas. Hubiéramos deseado un poco más de simplicidad...²⁶

Más aún. Al diferir la redacción de la obra, se incrementó el hiato entre dos momentos: *fecha dramática* o de los hechos en vivencia directa, y *fecha redaccional*, la del momento en que los evoca y escribe. Es su mediación escrita que revive lo vivido. Y rodea los hechos de una reflexión (*consideratio*) más pausada. Les da una proyección desde el futuro que presenta su propia vida como releída e interpretada²⁷.

¿Difieren tanto entre sí ambos momentos que pueda dudarse de la historicidad de cuanto relata la obra? Fue uno de los motivos de agitado debate y áspera crisis a finales del s. XIX y comienzos del XX, como ya indicamos. Sospecha hoy superada por el estudio moderno de la obra: Agustín evoca en su escrito los hechos con un grado de emoción tal que transcribe, casi intacta, en toda su fuerza, su vivencia original²⁸. Convierte, así, lo emotivo en elemento básico de la obra junto a su empeño racional. Por esta carga de emoción, Agustín revive su propia vida no sólo de modo fiel, sino además, con toda la potencia emotiva de un drama²⁹. Es la célebre fuerza

²⁶ OROZ RETA, J., *San Agustín. El hombre, el escritor, el santo*, Madrid, Augustinus, 1967, 256. Hablando de sus estudios, Agustín alude a todos estos usos de formación dentro del mundo romano y que expone con gran competencia la conocida obra de H.-I Marrou y también la de: BONNER, St. F., *La educación en la Roma antigua*, Barcelona, Herder, 1984, donde presenta todo el ciclo de la formación, siempre muy orientada a la brillante posesión de la palabra en los usos y recursos del abogado y del orador. Y siempre bajo la inspiración prevalente de Cicerón. En ese mundo de la palabra como base de la formación, la filosofía llegó a difuminarse y perderse: «En la antigüedad tardía comenzó a caducar la idea –sostenida aún por Séneca– de que las artes son propedéutica de la filosofía. Ésta dejó de ser disciplina científica y perdió su función educadora. En el ocaso de la antigüedad el patrimonio del saber quedó así limitado a las artes liberales» (CURTIUS, E. R., *Literatura europea y edad media latina*, vol. I, México, FCE., 1955, 64). Agustín es la gran figura filosófica cuya obra reivindica el status de la filosofía como ‘disciplina’, autónoma y superior a las artes liberales, a la que éstas convergen como clave de la formación. Queda, con ello, rescatada del imperio absoluto de la retórica en la romanidad, precisamente por el *rhetor* Agustín.

²⁷ Este elemento, de variable matiz, que Agustín proyecta en el relato sobre los hechos que narra, no le traiciona, es bien consciente de ello. Así ocurre en la escena del rapto místico en Ostia Tiberina, conversando con su madre. Lo describe luego, en el relato, con una redacción refinada, difícil de suponer como parte efectiva de una conversación en vivo. Y, en efecto, él mismo lo advierte: «Tales cosas decía yo, si bien no de este modo, ni con estas mismas palabras» (*Conf.* IX, 10, 26). Es, pues, recreación de los hechos. Una reelaboración que no altera su verdad histórica.

²⁸ Se pretendía incluso que Agustín no se habría convertido al cristianismo sino al platonismo. Pero esta desdichada tesis alcanzó su fin con una fina averiguación de P. Courcelle, según la cual el platonismo al que Agustín se habría convertido era ya un plotinismo cristianizado, según la aproximación propuesta a Agustín por Ambrosio. Ejemplo vivo de un platónico cristiano era por entonces Mario Victorino, retórico de Roma, conocido por Agustín a través del relato de Simpliciano.

²⁹ Una alta carga emotiva es casi constante en la obra. Pero tiene momentos culminantes. Uno de ellos es la reacción de Agustín tras la muerte del gran amigo anónimo. Los sentimientos más varios se entre-

dramática de las *Confesiones*, todo un escrito apasionado, retrato vivo del propio Agustín, que en ciertos pasajes remeda la tragedia por su violencia interior y sus antítesis del espíritu. En consecuencia, respeta los hechos, pero hoy se habla de oscilantes valoraciones e incluso de ‘manipulación’ al presentar, por ejemplo, su encuentro con el platonismo³⁰.

Recordemos la situación de que parte. Al convertirse, Agustín percibió sus carencias. Cuatro siglos de cultura cristiana y el propio pensamiento platónico le eran, en realidad, desconocidos. Pese a sus amplios estudios y lecturas, todo le resultó nuevo y cambiado de pronto. Él mismo era consciente. Necesitaba algo así como una segunda formación³¹. Dedicó los años siguientes a remediar ambas lagunas con su dedicación al ‘pasto’ eclesiástico³² y a la ‘*saecularis sapientia*’, a la que tanto valor atribuye³³. Y, como es obvio, todo ese progreso de conocimientos hizo que este escrito, refinado y maduro, tuviera también un contenido interesante y denso.

3. *Escrito autolegitimado*. Toda obra escrita lo es. Ha de incluir los motivos que la justifican como tal, sus razones, su propia legitimación y su porqué. Lo novedoso de las *Confesiones* lo requiere aún más. Por lo cual, desarrollo y legitimación corren paralelos aquí. El lector atento ve la insistencia de Agustín en mostrar la razón de ser de un escrito como éste, su finalidad e intención. Alude con frecuencia a ello. Como si a cada nueva ‘entrega’ tuviera que legitimar la obra entera. Insiste aún más al comienzo mismo de cada libro, donde el elemento oracional y la invocación propician mejor su aceptación³⁴. Automanifestarse, descubrir las maravillas

mezclan: «Itaque aestuabam, suspirabam, flebam, turbabar, nec quies erat nec consilium (*Conf.* IV, 7, 12).

³⁰ *Conf.* VII, 9, 13 ss. Siempre se dijo que en este punto Agustín no lee, interpreta. Pero se descubre también manipulación en el texto y contexto, por su ángulo de consideración comparativa... No es una presentación neutral sino mediatizada y, en todo caso, altera la doctrina original, presa siempre de cierto recelo ante los pensadores que más aprecia y mayor ayuda le dan, como, por lo demás, reconoce ya aquí ¿Por qué esta manipulación? Los conocedores de Agustín apelan a diversas razones: ardor y radicalidad del converso (TRAPÉ, A., *Sant'Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano, Esperienze, 1976, 431, quien ve en esto una de las ‘limitaciones’ del gran pensador). O a la distancia del relato (O'DONNELL, J. J., *Augustine. Confessions*, vol. I: *Introduction and Text*, Oxford, Clarendon Press, 1992, xlvi). No es de olvidar que las críticas de Porfirio al cristianismo preocuparon mucho a Agustín, como aparece claramente en *La ciudad de Dios*.

³¹ Cf. THIMME, W., *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahre nach seiner Bekehrung 386-391*, Aalen, Scientia Verlag, 1973, 2ª ed. (ed. orig. Berlin 1908).

³² Pastar «salubres herbas ecclesiasticas» (*Conf.* IX, 4, 7).

³³ Punto destacado en las *Confesiones* es el poder de clarificación y la función benéfica para el hombre, que Agustín atribuye al saber profano, denominado por él mismo la «*saecularis sapientia*» (*Conf.* V, 3, 6). Pero hoy se considera que el aprecio de la razón se lo dio la abundante lectura de los filósofos a la que él mismo se refiere (*Conf.* V, 3, 3...).

³⁴ Un ejemplo: «...que yo te confiese todas las infamias mías en alabanza tuya. Permíteme, te suplico, y concédeme poder recorrer con mi memoria presente los pasados rodeos de mi error...» (*Conf.* IV, 1, 1).

de providencia y de gracia: todo esto abre ante sí mismo su propia persona y su vida para tomar de ello motivo de alabanza divina en un sacrificio no de víctima real y cruento, sino de palabra: «*de manu linguae*»³⁵.

Pero, ¿qué hacer cuando este filón se agote? Esto ocurre precisamente al finalizar el libro IX, momento crítico de la obra, cuando el relato autobiográfico concluye y, sin embargo, sus fieles piden a Agustín continuar la obra. Es la hora del 'ardid'. Agustín agudiza el ingenio para salvar este imprevisto. Ha de hallar una nueva legitimación que justifique la continuación de la obra sin que varíe su intención. Hablará todavía de sí mismo, pero no de su pasado sino de su presente. Y no de sus acciones, de lo que hace, sino de lo que por dentro es (*quid ipse intus sim*), de cómo es ahora, cuando escribe, de sus progresos y deficiencias interiores, en la vida del espíritu. Literalmente: de cómo *ya* es y de cómo *aún* es (*quis iam sim et quis adhuc sim*). Es el final del 'anecdotario'.

La persona moral de Agustín sustituye, sin previo aviso, a su persona física efectiva. La dualidad entre momento dramático y redaccional termina. Sólo hay presente. Más aún: cesa el relato. *Cambia así el motivo de alabanza, pero no el fin perseguido en su escrito: la alabanza misma. Y mantenido el fin principal de la obra, se mantiene también su unidad.* Mucha tinta y largos debates sobre la unidad de la obra se hubieran ahorrado de haberse percibido esto.

Interesa al máximo plantearnos aquí esta pregunta: ¿qué significó para las *Confesiones* este cambio en su desarrollo? Las consecuencias de este giro fueron, sin duda, benéficas para la obra: pierde el relato propiamente dicho y gana reflexión, que ahora se ve incrementada en sustitución de la memoria narrativa y del recuento autobiográfico. Más aún: en este preciso momento (libro X), la propia *memoria-instrumento*, al servicio del relato³⁶, se convierte en *memoria-problema*, uno de los vértices reflexivos de la obra y un clásico del tema: el problema de la memoria³⁷. *Diríamos que la obra de Agustín se ha problematizado y radicalizado con su paso del relato al problema, del recuento a la reflexión, de la autohistoria al pensamiento.*

Lo mismo ocurre en el libro XI, culmen reflexivo de la obra. Desaparecida toda huella del relato, Agustín afronta *el problema radical de la realidad* por la vía de la confrontación de dos dimensiones de la misma: la permanencia eterna de Dios y la temporalidad fluyente y finita del hombre³⁸. El 'cobijo' de cada cual, donde mora,

³⁶ «Vide cor meum, Domine, qui voluisti ut recorderer et confiterer tibi» (*Conf.* VI, 6, 9).

³⁷ De este importante cambio se ocupa MIYATANI, Y., "The meaning of *Memoria* in the *Confessions* of St. Augustine", en *Studia Patristica*, 18,4(1990), 90-96. Autorreconocerse, para alabanza divina, exige la función evocadora de la memoria. Tal es su significado y su finalidad en la obra, pues ¿cómo podríamos reconocer algo si no lo recordamos? (*Conf.* X, 18, 27). Pero el análisis desplaza este ejercicio efectivo de la misma para indagar todo su ser y su realidad.

³⁸ Dios y el hombre, *Deum et animam*, las dos grandes cuestiones de Agustín. Son, a su juicio, las únicas cuestiones de toda la filosofía (*De ord.* II, 18, 47). Y sólo esas dos desea saber. Nada más (*Solil.* I,

la eternidad o el tiempo, revela el ser que le corresponde. Todo pasa por comprender la realidad del tiempo como revelador del ser³⁹. Éste es el sentido profundísimo que Agustín confirió a esta cuestión, indicio e índice del nuevo fuste teórico ganado por la obra. Pues libre ya el autor de sí mismo, es decir, de toda preocupación de relato y de recuento de hechos, da también aquí una amplitud inesperada al más célebre problema de la obra: la cuestión del tiempo, otro de sus momentos cenitales y verdadero ‘clásico’ en la historia del pensamiento⁴⁰.

Destacamos aquí una conclusión decisiva para el presente estudio: se consuma de este modo en la obra *el paso del recuento a la reflexión, del relato al problema*. Los libros finales, XII-XIII, concluirán a su manera este nuevo cometido de reflexión radical asumido ahora por la obra⁴¹. Proponemos esta observación –que estimamos importante– sin exclusivismos ni contraposiciones, puesto que si bien es cierto que el relato cesa, no lo es menos que el pensamiento radical y profundo arranca ya con el comienzo mismo de la obra por esta decisiva razón: Agustín no se resigna a hablar con Dios sin conocerlo ni conocerse a sí mismo. Queda, de este modo, planteada la cuestión central de la obra desde el primer momento: «*Dame, Señor; saber y entender si lo primero es invocarte o alabarte, o si conocerte es antes que invocarte. Pero, ¿quién puede invocarte sin conocerte?*»⁴².

4. *Escrito comunicativo y dialogal*. Todo escrito lo es. Es un modo de comunicación y de diálogo. Pero las *Confesiones*, dice P. Brown, surgen directamente de una exigencia derivada del carácter mismo de Agustín: su necesidad de comunicarse y compartir su intimidad dentro de un círculo de amigos sin los que, dice él

2, 7). Un estudio a fondo de las *Confesiones* lleva a entenderlas también así, como observa también O'DONNELL, J. J., *Augustine...*, vol. I, xl-xli. Cree que se ocupa más de sí mismo al principio y más de Dios al final, pero que Agustín nunca desaparece de la obra. El ‘espacio confesional’ se sitúa entre la búsqueda de Dios y la indagación de sí mismo (UCCIANI, L., *Saint Augustin ou Le livre du moi*, París, Kimé, 1992, 43). Ambas cuestiones se correlacionan inseparablemente. Y donde mejor se presenta ese careo de mutua comparación en su propio ser es aquí, en las *Confesiones*. De tal modo, que el hombre se autorreconoce en su propia realidad desde la mirada comparativa con el Dios permanente en su eternidad. Y, viceversa, la mirada ascensional y especular como un saber del Dios trascendente, parte de la interioridad del hombre. En el interior humano convergen la inmanencia y la trascendencia divinas. Su escrito *De Trinitate* realiza el análisis interior del yo como mirada especular a Dios.

³⁹ Revelador, sobre todo, del ser humano como realidad evanescente y efímera: «... devorans tempora et devoratus temporibus» (*Conf.* IX, 4, 10).

⁴⁰ Se reafirma actualmente no sólo la naturaleza filosófica de este tratamiento del tiempo, sino también su carácter modélico: HERRMANN, F.-W. von, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Francfort, Klostermann, 1992: «... ein Meisterwerk philosophischer Literatur» (p. 16).

⁴¹ No se trata de contraponer partes de la obra, sino de subrayar dimensiones de la misma y niveles de preocupación. La reflexión la recorre toda ella. Hay problemas muy profundos ya desde su mismo comienzo. Pero sí es cierto que el final del relato ocurre en el libro IX, con lo cual, a partir de ahí, el autor da un mayor contenido de reflexión a la obra. Cuando Agustín se queda sin Agustín (sin el relato), es cuando estudia a fondo el yo de Agustín.

⁴² *Conf.* I, 1, 1. Al principio, el problema se plantea. Pero sólo agotado el relato, se desarrolla en toda su magnitud.

mismo, no podría ser feliz⁴³. Y por ello, la gravedad de la reflexión convive en la obra con la más inmediata, directa espontaneidad. Su escrito confesional posee un alto grado de apertura comunicativa por la que hace al lector partícipe de la propia intimidad de Agustín. Y por esto, la lectura misma es ya una invitación.

Sin embargo, diálogo tiene también sentido vertical desde el comienzo mismo: es departir y compartir con Dios. Y convive, también aquí, lo grave con lo espontáneo. La interpretación propuesta por J. J. O'Donnell, P. Brown y otros concuerda con una fácil constatación: la obra es una oración continua a partir ya de la invocación de su comienzo⁴⁴. Y cada libro reitera ese comienzo con una nueva invocación. Desarrolla a continuación un juego de habla y respuesta, en el que Agustín ejerce el doble papel de hablante y de 'secretario' que recoge la respuesta. Con lo cual, de hecho, diálogo equivale a monólogo, a conversación en presencia de Dios, como advierte ya Agustín.

Queda indicado que ese 'diálogo monológico' tiene finalidad laudatoria: la exaltación divina. Agustín recurre a un lenguaje acorde con ese fin y esos sentimientos: la recitación sálmica. La averiguación de este aspecto formal, la estructura sálmica como modo expresivo de toda la obra, se celebró hace años como un logro importante en la comprensión de la misma⁴⁵. Agustín se transfigura en un 'David' que entona la cantinela continua del texto desde dos básicos sentimientos: el dolor de su pecado y la exaltación divina. Por ser tema capital, añadamos alguna observación más.

La alabanza divina recorre la obra y configura su desarrollo asumiendo matices varios. Cambia, sobre todo, el motivo. En su tramo autobiográfico la obra toma motivos personales de Agustín, leídos por él mismo en una clave providencialista que los enhebra y les confiere sentido. Dios interviene y lo dispone todo en su vida en orden a su conversión. Es un consuelo para Agustín saber que hasta su 'vida mala' estuvo conducida por Dios y conducida a finalidad tan buena. Todo, pues, le da motivo de agradecido canto en alabanza a Dios. Y la salmodia confesional suena gozosa.

¿Y qué ocurre a partir del libro X? Agotado el tramo narrativo, la obra prosigue su canto laudatorio rodeado de pensamientos más densos y reflexión más prolongada y profunda, lo que desorienta a no pocos lectores como si les hubieran cam-

⁴³ No puede ser feliz sin sus amigos (*Conf.* VI, 16, 26).

⁴⁴ Pero añaden que su oración no impide ni excluye que sea también *indagación*, como la piedad platónica, la de Aristóteles o Plotino no impidieron su búsqueda científica y filosófica: «... il n'y a pas, à notre avis, antagonisme entre l'intellectualisme de la pensée grecque et les aspirations religieuses de Plotin» (MOREAU, J., *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, París, Vrin, 1970, 15).

⁴⁵ Se debe a KNAUER, G. N., *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. Y elevado a constante estructural de la obra por KUSCH, H., *Der Aufbau der Confessiones des Aurelius Augustinus*, Leipzig, Bibliogr. Inst., 1951. Estas dos obras propiciaron un nuevo conocimiento estructural y literario-estilístico de las *Confesiones*.

biado de escrito. No. La alabanza prosigue, pero ha cambiado el motivo. Ahora es ontológico: la comparación entre el ser divino y la realidad humana, motivo que mantiene extática la mente de Agustín en un arrobamiento místico permanente hasta el final de la obra. En este último tramo la reflexión redobla su densidad problemática, su ejercicio de pensamiento.

¿*Escrito unitario*? Es lo que se espera de todo escrito: que sea un conjunto dotado de unidad, unitario, por la convergencia coherente de las partes que lo integran. Pero el lector de las *Confesiones* queda sorprendido al final de la obra. De pronto, Agustín acomete, sin previo aviso, una exégesis del libro primero del *Génesis* que refuerza la dimensión bíblica, elemento presente a lo largo de todo el escrito. E incrementa también la vertiente reflexiva que nunca está ausente de la obra pero cobra ahora un auge nuevo y, en cierto modo, hasta una nueva profundidad radical, puesto que tematiza el hecho primordial del mundo, la creación, como clave del ser dependiente, finito y mutable del hombre, frente a la eternidad permanente e inmutable de Dios. Mientras Dios habita en la eternidad, el hombre per-vive (¡y mal-vive!) en el tiempo.

De este modo, sabido ya lo que es el tiempo, conoceremos la verdadera realidad del hombre, incomparable con el ser de Dios. El Dios laudable por su provi-dencia para con Agustín, es ahora laudable por su infinita e inconmensurable superioridad respecto del hombre. Las *Confesiones* muestran aquí su verdadero fondo: son el libro de la diferencia (*Differenz*) en el sentido más hondo, que deja extática la mente de Agustín. Sólo que aquí la *consideratio* desborda el método del *análisis*, prevalente en *De Trinitate*, o el *tratado* sistemático, de *La ciudad de Dios*, y se vuelve *proclamación* y canto⁴⁶.

La clave de todo pasa por la idea y realidad de la creación, tema del libro primero de la Biblia. Y nuestro pensador, que ya había explicado antes ese enigmático escrito, pretende ratificar lo aquí dicho, con una nueva exposición del mismo.

El lector novel, poco aguerrido en estos temas, y cuya fantasía ha venido siguiendo paso a paso a Agustín por los caminos fascinantes de su biografía y con todo el dramatismo de su relato, tolera aún el libro X (con ciertas referencias al propio Agustín, pero sin relato propiamente tal) y llega a leer su teoría de la memoria, aunque sin saber de qué va. Y, así, descolocado, la teoría del tiempo y todo el libro XI le caen como una losa y empieza a sospechar que le han cambiado de escrito.

⁴⁶ Cabe reducir a tres las exploraciones agustinianas de lo divino (y humano mutuamente vinculados), plasmadas en los 'lógoi', discursos, de sus tres obras mayores. Responden a tres vías de consideración de lo humano-divino y tienen tres modos de expresión. El primero de ellos considera la radical superioridad de Dios, y se expresa como *proclamación laudatoria* y *canto de alabanza* en las *Confesiones*. El segundo supone la semejanza (*homoiósis, suyyéneia*) entre Dios y el hombre, indicada por la Biblia y por Platón, lo que reviste la forma del minucioso *análisis*, sobre todo de la interioridad del hombre, en *De Trinitate*. El tercero considera a Dios como el Señor de la historia —«omnium saeculorum auctor et conditor» (*De civ. Dei*, XII, 17)— y le da la expresión de un magno *tratado*. Es *La ciudad de Dios*.

Con notable desazón, abandona la obra, tras leer algunas líneas de sus dos últimos libros (Y soltar una expresión que no voy a repetir aquí. No murmuro de nadie porque estoy hablando de mí: ésta fue mi reacción ante la obra cuando, a mis 17-18 años y sin guía, me acerqué a ella por primera vez. Y me sería muy grato que estas líneas pudieran ahorrar a otros jóvenes una experiencia así)⁴⁷.

El verdadero enigma está, pues, en los dos últimos libros que no parecen, de pronto, encajar en el resto de la obra. Parecen ir por libre. Y suscitan el problema de la unidad de la misma dando lugar a un debate casi constante hasta nuestros mismos días. Es también abigarrado por la multitud de explicaciones propuestas, pues nadie parece resignarse a ver en las *Confesiones* un escrito imperfecto, carente de unidad⁴⁸. Y aunque los ensayos han sido, por lo general, inteligentes, la impresión que hoy produce este debate es la de una cuestión más bien artificial. Si el propósito capital de la obra es la alabanza de Dios, estos dos últimos libros prosiguen y confirman, a su modo, esta misma intención desde el punto de vista radical de la creación. Dios aparece ahora laudable por su actuación de creador⁴⁹.

¿Por qué Agustín quiso cerrar su espléndida obra de forma tan discutible y extraña? ¿A qué viene la aridez pesada de un comentario? Es otro de los grandes silencios repartidos a lo largo de un escrito tan comunicativo como éste, según vimos. Una pequeña indicación suya, aun breve, nos hubiera venido bien. Aun así, a muchos nos cuesta creer oportuno el abigarradísimo ejercicio alegórico del libro XIII y su empeño ‘imaginativo’, tan desafortunado y anómico. Ciertamente es que los usos exegéticos de entonces eran otros. Pero su exceso es tan obvio (E. R. Curtius) como trivial su recurso, en el libro XII, al dichoso “cielo del cielo” (*caelum caeli*), una ingenuidad del salmista que bien hubiera podido omitir.

3. Filosofía del yo

Prometíamos avistar, al menos, la densa problemática filosófica de las *Confesiones*. Nos centraremos en un solo punto. Supuesta otra característica básica

⁴⁷ Hay toda una historia de reacciones ante los dos últimos libros de las *Confesiones*. Sabedores del problema, muchos editores, de antes y ahora, prefieren omitir la edición de los mismos (y de paso, ahorrarse unos euros). Abundan las ediciones mutiladas, sin estos dos libros finales.

⁴⁸ Ofrezco una panorámica detallada del debate en la introducción a mi traducción de la obra: SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, Traducción, Introducción... de Agustín Uña Juárez, Madrid, Tecnos, 2006 (2007, 2ª ed.), 96-101.

⁴⁹ Agustín apela al poder teofánico del hecho de la creación que muestra, por un lado, el ser de Dios en toda la suprema excelencia y superioridad en cuanto realidad suprema, dueño y señor del ser. Por otro, indica el carácter dependiente, creatural y finito de todo lo demás. Por eso, juzgó apropiado evocar el relato del *Génesis* mediante un comentario filosófico y escriturístico del mismo que intenta prolongar la finalidad laudatoria de toda la obra, si bien el acierto de hacerlo con el comentario resulta discutible.

—escrito interiorista y reflexivo— consideramos ahora con brevedad la filosofía del yo que le es subyacente, para confirmar, de paso, la tendencia descubierta en la obra: del relato a la reflexión. Quedará, así, mostrada la presencia en las *Confesiones* de la problemática en torno al yo. Asunto capital, pues de la autopercepción inmediata del yo hizo Agustín uno de los cimientos principales de su filosofía. Despejemos una duda previa:

1. *¿Filosofía en las Confesiones?* ¿Hay realmente filosofía y espíritu filosófico en las *Confesiones*? La pregunta sale al paso de ciertos intérpretes capaces de hacer posible lo imposible: prescindir de lo filosófico en una obra tan densa como ésta⁵⁰. La dimensión filosófica de las *Confesiones* es decisiva. Acometen preguntas radicales como ejercicio propio de la razón. Sin esa problemática, la obra hubiera quedado gravemente mutilada e incluso destruída en su finalidad misma, porque ya no comprenderíamos la peripecia concreta y plena del joven Agustín. Por lo demás, todo lector atento percibe aquí una amplia gama de lenguajes, indicio de su variedad y riqueza de contenidos, entre ellos, de filosofía⁵¹. Las *Confesiones* continúan el proyecto filosófico y la reflexión del joven Agustín.

En efecto, nuestro pensador entendió su propia vida vinculada a la reflexión más honda. Es biografía filosofante. Narra desde una *preocupación indagadora* del ser de las cosas, el hombre y su yo, el valor y el destino, el lenguaje y la memoria, el tiempo y la eternidad, el ascenso místico y la realidad divina, la acción creativa y la dependencia creatural, el deseo y la pasión, la mente y la razón, el yo perdido y el proceso constitutivo o de recuperación del yo, el ser de la belleza y la definición del mal, los atributos divinos, la presencia de Dios en la memoria, interioridad-superioridad de Dios, los rasgos de la finitud, la búsqueda de la felicidad e idea de la misma, la convivencia, la amistad y el amor, la corporeidad y el espíritu, la for-

⁵⁰ Suele ser cosa de teólogos, escrituristas y algún que otro filólogo poco refinados. Temen que encumbrar al Agustín filósofo equivalga a agredirles de algún modo o a robarles la cartera. Ciertos ejemplos de este teologismo intolerante y estrecho los indicaré luego.

⁵¹ Gran variedad de especialistas se interesan por conocer la obra. Sólo hay que repasar la bibliografía de R. Swenson, ya señalada, para advertirlo. Esta multitud de intereses indica la variedad de perspectivas y lenguajes, como si la obra surgiera de la convergencia de variados discursos. Hay un *lenguaje narrativo* básico al servicio del recuento biográfico. Contiene momentos álgidos de gran intensidad dramática y notable belleza. Hay un *lenguaje oracional*, expresión de la piedad e instrumento del diálogo vertical de la obra. Figura también un *lenguaje bíblico*, expresión de contenidos (a veces farrañosos) y de la forma estilística de ‘recitación sálmica’ de la obra. El *lenguaje místico*, expresa ocasionalmente la elevación o el raptó, con cierto sabor plotiniano. El descubrimiento íntimo da lugar a un refinado *lenguaje psicológico*, verdadera analítica del alma o fenomenología interior, reflejo de la maestría y agilidad con que Agustín se mueve por su interior al indagar su yo: el amor, la pasión y las pasiones, la culpa, resonancias emotivas de todo tipo.... La preocupación más radical de su pensamiento le lleva a preguntas-límite sobre ser no-ser, finitud, inmutabilidad, tiempo y eternidad, la realidad del espíritu o la inmediatez del yo..., traducido todo a un *lenguaje metafísico* y a una metafísica del lenguaje, por ejemplo, en *Conf.* IV, 10, 15 y párrafos próximos... Hay también un *lenguaje estético*, en relación directa con la belleza...

mación y el estudio, el aprendizaje, la valoración de la filosofía misma y su propio compromiso filosófico, sus lecturas filosóficas, en particular la del *Hortensius* de Cicerón, la vigencia y valor del platonismo, sus lecturas platónicas y efectos, las categorías aristotélicas y el concepto de Dios, el ascetismo y las virtudes, la deficiencia moral y el pecado, la libertad interior, cómo se adquiere el lenguaje y qué es en sí mismo, cómo el recitado y despliegue del discurso manifiesta la finitud temporal; la realidad corpórea, el hilemorfismo, la filosofía de la forma, la teoría del conocimiento: sensación y sentidos, intelección y primeros principios, autoconciencia y reflexividad, el escepticismo y la aspiración a la verdad, la interioridad humana... ¡Larga lista!⁵². Y todo ello lo hace girar Agustín en torno a sus dos problemas, el hombre y Dios, que sólo se esclarecen, cree él, en mutua correlación.

Sin embargo, pese a tanto optimismo, la obra contiene también un cierto elemento perturbador. En algún momento, nuestro pensador parece arrepentirse de su seguimiento filosófico y prescindir de la guía de los filósofos⁵³. Se muestra receloso⁵⁴. Y por eso hay pasajes de la obra que rebajan la función de los filósofos. Carecen, a su juicio, de poder liberador y salvífico⁵⁵. Y, además, en su soberbia, «no hallaron a Dios»⁵⁶.

⁵² Pero no caeremos aquí en el extremo opuesto, ni iremos diciendo por ahí que las *Confesiones* son sólo filosofía. Los extremismos los dejamos para otros. Decimos, sí, que lo filosófico reviste decisiva importancia en la redacción y en la comprensión de este escrito. Y que merece la pena su estudio.

⁵³ «Philosophos transgredi debui» (*Conf.* III, 6, 10).

⁵⁴ Recelos de rebajar la necesidad de la gracia divina. Cf. al respecto, MADEC, G., *Le Dieu d'Augustin*, París, Cerf, 1998, 124. Esos celos reviven en ciertos intérpretes. Así, C. Harrison propugna la existencia de un 'doble' Agustín: el filósofo, anulado luego por el teólogo (HARRISON, C., *Beauty and Revelation in the thought of Saint Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 28 ss.). Otros lamentan su dependencia del pensamiento griego en estética (¡como si hubiera habido otra estética no griega!) (SOBREVILLA, D., "La estética agustiniana", en *Lógos*, México, 7(1979), 7-55, 29). Vale lo contrario: ya al comienzo mismo de su carrera, Agustín calificó de perfecta la filosofía platónica (*Contra Acad.* III, 17, 37-38). Y hasta el final de sus días, siguió siempre el esquema del arte, de Platón, para entender la producción del mundo (Tres ejemplos: *De civ. Dei*, XXII, 19,2; y XI, 21. Dios Artista admirable; *De Trin.* IV, 10, 11: el arte de Dios creador; *Retr.* I, 3,2). Sobre este bello tema cf. TSCHOLL, J.-M., *Gott und das Schöne beim heiligen Augustinus*, Trad. ital., Milán. Ares, 1996, 75-89, donde ratifica en él un seguimiento continuo de la estética platónica. Agustín equipara o asimila el reino de Dios al mundo ideal, aunque al final intenta corregirlo, pero lo deja tal cual. De la participación platónica dijo, sin más, que era «doctrina católica» (*De mor. eccl. cathol.* II, 4, 6)... *La ciudad de Dios* sobreabunda en intentos de aproximación a Platón.. Y lo más decisivo en su caso: la comprensión filosófica de Dios, en su ser radical, la toma, casi íntegra, de Platón. Un Agustín no griego es la más impensable de las quimeras.

⁵⁵ Esto es muy cierto, porque ningún pensador griego pretendió dar la salvación a nadie. No era ése su cometido ni su función. Ni hay por qué exigírselo. Agustín debía saberlo y no había motivo para tal reparo.

⁵⁶ Esto es radicalmente falso. Respecto de la primera filosofía griega se ha probado de modo definitivo y contundente todo lo contrario. Cf. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, FCE., 1977. Y lo peor es que Agustín lo sabía. La observación de Jaeger de que los dioses o

Llega incluso a expresar una duda sobre el poder de la razón para alcanzar la verdad⁵⁷. Y legítima así la necesidad de una asistencia superior y natural de la mente para conocer. Es su teoría de la iluminación⁵⁸. Es de advertir, no obstante, que en *De Trinitate* atribuye mayor autonomía natural a la mente al conocer⁵⁹. Pero sigue en pie el debate ‘escolástico’ sobre la naturaleza y modo de iluminación⁶⁰.

No obstante, la actitud general de Agustín ante el conocimiento y la filosofía es positiva, empeñado en vencer el escepticismo y hallar a toda costa la verdad⁶¹. Las *Confesiones* aprecian el valor del conocimiento y el poder clarificador de la filosofía. Su reflexión es un verdadero estudio, con la actitud indagadora de una auténtica investigación⁶². Actitud que ya desde joven le llevó a diseñar su propio programa filosófico⁶³. Proyectó un estudio completo de todas las artes como ostensión

el dios de los primeros filósofos no era la divinidad cristiana, huelga por obvia (p. 5), si bien cabe preguntarse qué otra divinidad hubiera podido ser! Hay debate posterior y opiniones contrarias a este célebre libro de Jaeger. Pero los textos mandan. Es legítimo entender la primera filosofía como teología natural (p. 42), aunque, en rigor, su verdadero propósito era pensar el mundo. Y no hay por qué mencionar siquiera a Plotino, Aristóteles y Platón, fundador, además, del término ‘*theología*’. Un conocedor de Platón como fue Agustín hubo de reconocer al gran Ateniese como hombre piadoso cuyo pensamiento encuentra a Dios y acepta a Dios. Dice poco en favor de Agustín que no lo reconoce aquí, mientras que en *La ciudad de Dios* hará lo contrario. Platón, dice, conoció a Dios como «*causa existendi, ratio cognoscendi et ordo vivendi*» (*De civ. Dei*, VIII, 4). Es curioso: por un lado, dice Agustín, que los filósofos, monstruos de soberbia, no hallaron a Dios. Por otro, a la hora de comprender a Dios, Agustín utiliza la terminología que Platón aplica a las Ideas, como todos reconocen, G. Madec entre ellos...

⁵⁷ «... cum essemus infirmi ad inveniendam liquido veritatem...» (*Conf.* VI, 5, 8).

⁵⁸ Se trata de algo sintomático en su caso. Responde al temor y recelo de que unas facultades naturales en verdad suficientes hagan innecesaria toda intervención de Dios. Aludimos ya a este punto de las oscilaciones y recelos de Agustín, continuado por algunos de sus estudiosos e intérpretes. Figura entre ellos B. Mondin y su teoría, sin base, de la «svolta teologica» de Agustín, tras dejar de lado la filosofía...

⁵⁹ Cf. CILLERUELO, L., “La Memoria sui”, en *Giorn. di Metaf.*, 9(1954), 478-492.

⁶⁰ Cf. GALINDO RODRIGO, J. A., “La teoría agustiniana del conocimiento”, en OROZ RETA, J.-GALINDO RODRIGO, J. A. (eds.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, vol. I: *La filosofía agustiniana*, Valencia, EDICEP, 1998, 405-470, espec. 432-444.

⁶¹ Potente estímulo, presente a lo largo de sus *Confesiones* y de toda su vida, como muestra el veterano estudio de BOYER, Ch., *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, París, Beauchesne, 1939.

⁶² «... ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus» (*Conf.* VI, 3, 3). Palabras como *quaerere*, *inquirere*... aparecen con frecuencia e indican claramente ese propósito de búsqueda racional.

⁶³ *Contra Acad.*, III, 20, 43. Indagación de la verdad, como intento de avenir el cristianismo con Platón. Considera la indagación filosófica asunto grave, decisivo. Está en juego toda nuestra persona: «De vita nostra, de moribus, de animo res agitur» (*Ibid.*, II, 9, 22). Se debaten en ella (*magna controversia*) realidades y no palabras (*Ibid.*, II, 10, 24). Por lo demás, que Agustín no tenga ya el concepto ilustrado de filosofía –para tantos dogma absoluto– carece de toda importancia. Nadie está capacitado para excluirle, por ello, del gremio de los filósofos ¡Faltaría más!

universal de la razón⁶⁴ y compendio de los saberes de entonces⁶⁵. No pudo completarlo: nos legó su obra *De musica*. Pero mostró su alta valoración del saber y de la razón. Contribuyó, además, a la restauración de la filosofía como disciplina autónoma, dispersa por entonces en la retórica y demás artes. Y en la filosofía culminaba el aludido programa de las mismas⁶⁶. Las oscilaciones de Agustín entre razón natural y auxilio divino no definen su actitud. Como a otros pensadores (Descartes, por ejemplo), hay que seguirle más en lo que hace que en lo que de sí mismo dice. Con independencia de cualquier consideración, la reflexión sobre el tiempo es el paradigma por excelencia de la actitud filosófica del pensador Agustín. Conclusión: hay filosofía y espíritu filosófico en las *Confesiones*⁶⁷.

2. *Tendencia ascensional: el maniqueísmo como obstáculo*. Los escritos mayores del Hiponense trazan todos un movimiento ascensional «de lo visible a lo inteligible»⁶⁸. Las *Confesiones*, mantienen esa misma tendencia, pero toman buena nota del escollo maniqueo. Y proponen dos grandes visiones de la realidad. Una de ellas, desde el ángulo corporeísta, acompaña más bien al relato, a lo largo del tramo autobiográfico propiamente dicho. La otra, desde la perspectiva del espíritu recuperado, se anticipa, sin duda, ya en el relato, pero obtiene su máxima expresión teórica una vez concluido el mismo. Agustín lo presenta como un movimiento ascendente, un ‘viaje del alma’, sangrante y dinámico, desde su caída (*incidi*) en el maniqueísmo hasta la plena recuperación de sus secuelas. Bajo su angustiosa desorientación en el mundo tenebroso de la secta, aparece toda una concepción general y un problema del yo. Se le hizo necesario lo más propio del filósofo, preguntar. En su caso, la pregunta por lo más inmediato: ¿quién soy yo? Agustín fue el primer pensador en hacer de sí mismo una «*magna quaestio*»⁶⁹. Pregunta de doble tramo, negativo y positivo, desde la doble experiencia de pérdida y recuperación de su propio yo. Veamos el modo de planteamiento y recordemos su situación personal.

El tramo narrativo de las *Confesiones* inicia ya con fuerza esa preocupación, vinculada en gran medida a su experiencia maniquea. Sus libros centrales informan, con el patetismo acostumbrado, de la concepción maniquea y de su propio seguimiento, su decepción creciente, su ruptura final⁷⁰. Pero quedaron las ruinas de su

⁶⁴ *De ord.* II, 12, 35 ss., definidas por él de modo puramente racional: “*ars omnis ratio*”, como dice en el libro VI *De musica*. Por lo cual, a veces ha sido acusado de racionalismo, particularmente su estética (cf. MANFERDINI, T., *L'estetica religiosa in Sant'Agostino*, Bologna, Zanichelli, 1969, 21 ss.).

⁶⁵ Puede verse una amplia descripción del mismo en HARRISON, C., *Beauty and...*, 27 ss.

⁶⁶ ALICI, L., “Introducción a la filosofía de San Agustín”, OROZ-GALINDO RODRIGO, *El pensamiento...*, cit., vol. I, 103-194, espec. 127-128. Señala también oscilaciones en varios momentos.

⁶⁷ CATAPANO, G., *L'idea di filosofia in Agostino. Guida bibliografica*, Padua, Il Poligrafo, 2000.

⁶⁸ «... a visibilibus ad intelligibilia» (*De Trin.* XIV, 17, 23).

⁶⁹ *Conf.* IV, 4, 9.

⁷⁰ Cf. DECRET, F., *L'Afrique manichéenne (IV-Ve siècles), Étude historique et doctrinale*, París, Ét. Augustin., 1978.

propia destrucción interior. Agustín hace explícitas, a un tiempo, la tiniebla de la secta y el oscurecimiento creciente de su propio interior.

Concluído el relato en el libro IX, esta consideración de su propia subjetividad no concluye. Se incrementa y profundiza. La obra pierde el relato para convertirse, en el libro X, a propósito de la memoria, en metafísica de la realidad subjetiva y del yo. De nuevo, la dinámica interna del escrito nos lleva *del relato a la reflexión*, a la indagación positiva del yo⁷¹. Se adelantó, en muchos siglos, al intento moderno de basar la filosofía en una metafísica del sujeto⁷². O en poner como primer principio la infalible autopercepción de yo, que resiste a todo intento de anulación y se reafirma ante su propia negación⁷³. Agustín tematizó largamente este hecho capital del espíritu: la autoexperiencia de la inmediatez del yo y su capacidad reflexiva⁷⁴. Como indicaremos luego, sus profundos análisis del hombre interior en *De Trinitate* prolongan los más vivenciales de sus *Confesiones*. Hoy son altamente apreciados y objeto de un renacido interés para la investigación⁷⁵.

La reflexión más honda de Agustín surge, por lo común, de una exigencia íntima de su propia vida. Repitiendo el tópico, se diría que es ‘vital’. ¿Qué situación atravesaba tras hundirse su convicción maniquea? Experimenta en su interior una especie de eclipse total, una ocultación absoluta de ser y sentido, a la que se fue

⁷¹ «Yo, sin duda, Señor, trabajo en esto [la memoria] y trabajo en mí mismo (*in me ipso*). Me he vuelto para mí tierra de dificultad y nucho sudor. Pues no exploro ahora las regiones del cielo ni calculo las distancias de los astros ni indago los cimientos de la tierra. Yo soy el que recuerdo, yo el ánimo (*ego animus*). No es tan extraño que todo lo que no soy yo mismo esté lejos de mí. Pero, ¿qué hay más próximo a mí que yo mismo? (*Conf. X*, 16, 25).

⁷² Cf. al respecto HANBY, M., *Augustine and Modernity*, Londres, Routledge, 2003. También: STUMP, E.-KRETZMANN, N. (eds.), *Te Cambridge companion...* cit., 267-279.

⁷³ Como la comparación con Descartes es inevitable en este punto, remito a uno de los últimos estudios de este tema: BERMON, E., *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, París, Vrin, 2001.

⁷⁴ Para una lúcida exposición, cf. FORMENT GIRALT, E., “El problema del ‘cogito’ en San Agustín”, en *Augustinus*, 34,133(1989), 7-30. Aparece aquí toda la finura e interés de los análisis de la realidad interior de Agustín.

⁷⁵ La indagación más reciente la proponen hoy obras punteras que incluyo en la bibliografía final del presente estudio bajo los nombres de: L. Hölscher, J. Brachtendorf, Ph. Cary, G. O’Daly... Pero esa nueva atención investigadora y moderna al yo tuvo su comienzo hacia la mitad del siglo XX, cuando la correlación entre conocimiento y espíritu llevó a indagar la base subjetiva del conocimiento mismo y la realidad del propio yo propuesta por Agustín como una filosofía del espíritu. Constituyó un hito en ese momento la indagación de M. Schmaus sobre la analítica interior desarrollada en *De Trinitate*. Un estudio más radical del conocimiento, de la interioridad, la autoconconcia ... dilataron la perspectiva. Intervienen aquí una larga serie de indagaciones, a nombre de: F. Amerio, M. F. Sciacca, V. Capánaga, J. Geiser, L. Cilleruelo, F.-M. Sladeczek, H. Homstein, F. Seifert, H. Taylor, J. Morán, A. Rigobello... A juicio de J. Seifert, Agustín ha realizado el más poderoso análisis del alma de toda la filosofía de Occidente (Recoge este parecer HÖLSCHER, L. *The Reality...*, 127). Cf. mi estudio: UÑA JUÁREZ, A., “San Agustín: interioridad, reflexividad y certeza”, en *Rev. Española de Filos. Medieval*, 8(2001), 31-52, donde examino este problema desde la perspectiva gnoseológica.

aproximando paso a paso, inexorablemente, desde su primera decepción⁷⁶. Era el otoño del 383, momento delicado en su carrera. Agustín es profesor de retórica en Roma. Le bastará un año para sufrir una decepción doble: del comportamiento incivil de los estudiantes –y aquí llovía sobre mojado, tras lo ocurrido en Cartago– y de la gnósis maniquea. Y decidió abandonar ambas, ciudad y secta, aunque, por razones prácticas, mantiene lazos con ésta última. Se siente perdido, confuso tras declinar su mente a un cierto racionalismo materialista y acudir, incluso, llevado por la curiosidad (y buscando alivio de conciencia), a magos y astrólogos, «*quos mathematicos vocant*»⁷⁷. Sin referentes, como barco a la deriva («*fluitans*»), vive agitado por un gran oleaje del alma. Y, sumergido en el abismo de un mar profundo, vino a dar con otro abismo aún mayor: el escepticismo⁷⁸. Tal era, en opinión suya, la honda fosa («*fovea*») en la que yacía sepultado, tras sus diecinueve años de crisis⁷⁹.

4. *Visión corporeísta y pérdida del yo*. Llamamos ‘corporeísmo’ a la visión del mundo que determinó el oscurecerse y perderse de su propio yo (No tenemos aún bendecida esa palabra. La Real Academia de la Lengua no suele ser madrugadora, mientras que terminología equivalente circula ya en lenguas modernas al día, como el inglés, con nacimiento legítimo a partir de ‘cuerpo’. Y si en inglés es palabra legítima, no lo será menos en español. La usaremos, pues, aquí. Perdón por el inciso).

En el caso de Agustín, significa una opción materialista peculiar, al carecer del matiz mecanicista, social o biologista..., que otros materialismos comportan. Absolutiza la corporeidad y el cuerpo en visión reduccionista: todo es cuerpo, sólo hay cuerpo. O convierte la corporeidad en referente absoluto y medida o criterio

⁷⁶ Al afrontar problemas cruciales en su vida, angustiada bajo la conciencia de culpa, los supuestos maniqueos ocultaban el camino de su reflexión y le impedían toda salida. Esta sensación de impotencia ante cuestiones urgentes le tenía desesperado: «*desperabam*». Y se hizo particularmente aguda ante el problema del mal, puesto que, en buena medida, Agustín había recurrido a maniqueos y astrólogos para verse aliviado o libre de su conciencia de culpa: «*excusare me amabam*» (Conf. V, 10, 18). Que Agustín llegó a ver en el maniqueísmo su más grave impedimento teórico, es fácil de comprobar en varios momentos. Véase el más elocuente: Conf. V, 10, 20. Al final, terminó por convencerse de que todos sus errores provenían de su creencia maniquea, como allí mismo indica. Y tan pronto como pudo percibir una realidad espiritual, rompió con ellos, si bien, como queda dicho, mantuvo con ellos relaciones de conveniencia práctica. Y de hecho, le ayudaron a obtener algo tan apetecido y valioso como la cátedra de retórica en Milán, poco después de que la corte imperial se hubo trasladado a esa gran ciudad.

⁷⁷ Conf. IV, 3, 4.

⁷⁸ Reiterando toda esta su simbología marina, otra ‘confesión’ suya nos informa de este grave paso: «*At ubi discussos eos (los maniqueos) evasi, diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus academici tenuerunt*» (De b. vita, 1, 4). Abundan los textos y referencias de Agustín en torno a su propio escepticismo. En honor a la brevedad, los omitimos, como también cualquier otra indicación sobre los muchos debates que toda esta evolución de Agustín ha suscitado.

⁷⁹ Ni que decir tiene que un hombre tan sensible como Agustín vivió tan enorme desencanto con un profundo dolor que le roía el alma (Conf. VI, 4, 5). Y alude a su malestar y angustia: «*languor animae meae*» (Ibid. V, 14, 25).

único de realidad. Todo es cuerpo o imagen de cuerpo. Todo lo explica el cuerpo: se entiende con mirada a ras de cuerpo o de mera imaginación⁸⁰. Sólo alcanzaba figuras y cuerpos. No podía pensar, puesto que la imaginación queda erigida en facultad única⁸¹.

La ruina interior que esta visión le produjo nos la describe el singular documento de sus *Confesiones*. Textos de la obra permiten ver la magnitud de ese ocultamiento total, en tres direcciones principales: Dios, el hombre, la belleza, con particular insistencia en los dos primeros, su gran problema.

a) *Corporeización de la belleza*. Todavía hoy llama la atención su primicia juvenil, sobre lo bello⁸². Del debate actual en torno al mismo, emerge aún el desdén del Agustín mayor sobre el ocultamiento de la belleza tras la estrechez conceptual de aquel ensayo⁸³. Una gran transformación interior será precisa para avistar el nivel al que la mente percibe lo bello en su belleza⁸⁴. De momento, le envuelve una oscuridad cerrada. Reduce toda belleza a un mero ajuste, conveniencia o correlación de partes, aunque distinga, sin la nitidez precisa, entre lo bello y lo conveniente. Y, más decisivo: ignora aún lo que conocerá más tarde, es decir, «aquella Belleza que se intuye sin ojos de cuerpo y a la que se asciende por grados»⁸⁵. Pero su mirada, oscurecida, no alcanza a ver el orden inteligible. Su corporeísmo se lo impide.

⁸⁰ El explicar la creación, consistente en formar o dar forma, Agustín dice que en otro tiempo sólo alcanzaba a pensar formas corpóreas, sin superar la imaginación ni la representación por imágenes (*Conf.* XII, 6, 6).

⁸¹ «... No pudiendo yo pensar sino destellos corpóreos» (*Conf.* IV, 2, 3)

⁸² La vienen estudiando, entre otros, D. A. Cress, T. Katò, J. M. Fontanier, M. Testard, C. Harrison, con importantes referencias de D. Sobrevilla, K. Svoboda... Cf. presentación reciente de BURCHILL-LIMB, K.-Y., “*De pulchro et apto*, de San Agustín; ¿obra perdida y nada más?”, en *Augustinus*, 48, 188/189 (2003), 27-33. Destaca sus contenidos y el embrollo de conceptos del mismo, testificado por Agustín.

⁸³ Al presentar ahora, en su madurez, aquel escrito primerizo, de sus 26/27 años, Agustín se muestra desdeñoso de la corporeización de lo bello, base de aquella obra, *De pulchro et apto*, descrita y presentada en *Conf.* IV, 13, 20 ss. Sus estrechos conceptos, reductores al nivel de la corporeidad, no logran dar expresión conceptual al radiante hecho de la belleza. Todo se mueve allí en la dimensión corpórea. Las interpretaciones son variadas en cuanto a la fuente principal de tal escrito (cf. panorama en HARRISON, C., *Beauty...*, 4). Personalmente, pienso más en el mundo ciceroniano en el que se mueve el joven Agustín, como señalaba M. Testard. La exposición de Agustín revela bien los límites de su mente juvenil, su incapacidad y su confusión, proveniente de su creencia maniquea, que le cierra el acceso al espíritu. Aquel embrollo lo juzga ahora, tajante, Agustín: no sabía lo que decía, «nesciens quid loquerer» (*Conf.* IV, 15, 24).

⁸⁴ Su oscuridad juvenil le impide distinguir los tres tipos de visión que señalará con nitidez en *De Trinitate*: 1. la visión corpórea o «*corpus per corpora videre*», 2. la visión imaginativa o el «*imaginarium conspectum*», 3. la «*visio mentis*», caracterizada por ver lo inteligible sin mediación de cuerpo, «*sine corpore*» (*De Trin.* IX, 6, 11). Verá claro, tras su recuperación interior, que la de los cuerpos es la belleza infima, «*extrema corporum pulchritudo*» (*De v. rel.* 24, 41).

⁸⁵ *De ord.* II, 14, 39. Entenderá lo bello tras las huellas de Plotino, pues leerá con ardor el gran documento estético de su primera *Enéada*. Y verá allí clara la relación entre belleza y cuerpo (cf. MILES, M. R., *Plotinus on body and Beauty*, Oxford, Clarendon, 1999).

b) *El 'dios-fantasma'*. Las *Confesiones* describen también el oscurecimiento y pérdida de lo divino, sustituido por el 'dios-fantasma', el único que alcanza a representar⁸⁶. «Lo que pensaba de ti no era algo sólido y firme, sino un vano fantasma, *vanum phantasma*»⁸⁷. Con esta palabra, tan reiterada por él, designa una mera sombra ficticia y engañosa de su imaginación, en consonancia con su idea de esta facultad⁸⁸. Por lo cual G. Madec lo llama «el dios imaginario»⁸⁹. La confusión y ceguera de Agustín puede sintetizarse en estas frases:

«... ignoraba qué pensar de tu sustancia y qué camino nos conduce o nos retrae de ti»⁹⁰.
«No sabía que Dios es espíritu, *non noveram Deum esse spiritum*»⁹¹.
«... ni aun vaga u oscuramente podía sospechar qué era una sustancia espiritual»⁹².

Hasta que un buen día, sin explicar cómo ni por qué, comenzó a sentir vergüenza de representarse a Dios así⁹³. Es obvia, en todo caso, la magnitud de este eclipse cuya causa se atribuye a la densa oscuridad del maniqueísmo, como los investigadores convienen en señalar⁹⁴.

c) *La mente y el yo: a ras de la corporeidad*. En este contexto se pierde y oscurece también el yo, cuando su mente, facultad de lo inteligible, se ciega volcada y

⁸⁶ Su alma «se había hecho para sí un dios extenso esparcido por los infinitos espacios en todos los lugares, en sustitución de ti» (*Conf.* VII, 14, 20).

⁸⁷ *Conf.* IV, 7, 12. Utiliza reiteradamente esta palabra: «*Omnia phantasmata mea*» (*Conf.*, VII, 1, 1) «Los fantasmas que yo había mantenido en lugar de la verdad» (*Ibid.*, IX, 4, 9, cf. IV, 4, 9). También lo era la verdad, reducida a mera representación imaginativa: «*phantasmata splendida, figmenta inania*» (*Ibid.* VII, 2, 3)

⁸⁸ Se insiste en la ambigüedad de estos términos y similares (O'Daly, G., *Augustine's philosophy...*, 110). En cierto momento, se vio precisado a proponer una definición (*De v. rel.* 10, 18) y dejar claro que el verdadero conocer es obra de la mente, que ve lo superior, y no el mero 'fantasma', producto de la imaginación (*Ibid.* 20, 40).

⁸⁹ MADEC, G., *Le Dieu...*, 57, título del cap V del libro. Al no poder superar la figura visible, lo imaginaba como un cuerpo (*Conf.* IV, 16, 31). Su corporeísmo universal le impedía pensar a Dios como una sustancia más, comenta a su encuentro con las *Categorías* de Aristóteles (*Ibid.* IV, 16, 29).

⁹⁰ *Conf.* VI, 5, 8.

⁹¹ *Conf.* III, 7, 12.

⁹² *Conf.* VI, 3, 4. Y, sin embargo, hubiera sido decisivo poder hacerlo, porque sólo eso hubiera bastado para evidenciar la falacia del maniqueísmo (*Ibid.* V, 14, 20).

⁹³ «... y tenía por muy vergonzoso creer que tú tengas figura de carne humana y que estés delimitado por los trazos corporales de nuestros miembros. Y porque al querer yo pensar algo acerca de mi Dios, no pensaba sino masas de cuerpos (y no me parecía que hubiera algo diverso), ésa era la causa principal y casi única de mi inevitable error» (*Conf.* V, 10, 19). Corrijo la puntuación del texto. Un texto extraño por el contexto en que va colocado.

⁹⁴ Cf. FELDMANN, E., *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, vols. I-II, dissert. doct., Münster 1975. MACDONALD, S., "The divine nature", en E. Stump-N. Kretzmann (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Univ. Press, 2001, 71-90, 73.

restringida a la corporeidad: «Incluso la mente misma no podía pensarla si no era un cuerpo sutil (*subtile corpus*) extendido por todos los lugares del espacio»⁹⁵. «Yo, que no sabía pensar sino fulgores corpóreos»⁹⁶. Agustín reconoce que ese corporeísmo generalizado afecta en lo profundo a su personalidad, con grave deterioro de su conocimiento y de su misma realidad. Dios y el alma, sus dos grandes problemas filosóficos, van unidos también aquí, en su oscurecimiento y su pérdida. Restaurar al hombre será reencontrar su especificidad en el horizonte del espíritu. Mientras que el hombre se oscurece y se pierde visto a ras del cuerpo. Los cuerpos no son lo que el hombre es⁹⁷.

Si las *Confesiones* son el código del Agustín recuperado, dibujan antes su pérdida y anulación maniquea. Al compás del relato, designan esa ruina interior con una amplia gama de recursos conceptuales y lingüísticos, unos de sonido moderno, tales como '*dimidiatus*', '*alienatus*', '*abalienatus*'⁹⁸..., otros más platónicos: vagando en la exterioridad, desposeído de su unidad, alejado de Dios, «*in regione dissimilitudinis*»⁹⁹, extraño a sí mismo. Sólo ve hombre exterior, de figura corporal, por lo que ni a sí mismo alcanzaba a ver¹⁰⁰. El espíritu se desvanece¹⁰¹. Y se obstruye su interioridad, mientras arrastra la cadena que le esclaviza a sí mismo¹⁰².

A esta pérdida de su yo parece haber colaborado de varios modos el propio Agustín. Primero, al negar su responsabilidad y su culpa, acogiendo al fatalismo de los astrólogos y al principio del mal de los maniqueos: otro peca en nosotros. Buscaba exculparse¹⁰³ en el refugio del anonimato. Pero, al excluir de sí el yo-pecador, el yo-responsable, su libre voluntad, queda borrado él mismo, alienado, como diciendo: «ése no soy yo»¹⁰⁴. Y destruida su propia identidad, nos perdemos y anulamos, sumidos en la '*condition malhereuse*' (A. Solignac). Es el yo suprimido¹⁰⁵.

⁹⁵ *Conf.* V, 10, 20.

⁹⁶ *Conf.* IV, 2, 3.

⁹⁷ «Corpora vero non sunt quod nos sumus» (*De v. rel.* 46, 89).

⁹⁸ *De lib. arb.* I, 2 ss. Cf. MAYER, C., "Alienatio", art. en *Augustinus-Lexikon*, I, 229-231.

⁹⁹ Expresión gráfica utilizada por Platón (*Rep.* 273d-e, etc.) y por Plotino (*En.* I, 8, 12, trad. vol. I, 327).

¹⁰⁰ «... nec mihi met ipsi vel ipse perspicuus» (*Conf.* VII, 1, 2). «Me he vuelto para mí tierra de dificultad y mucho sudor» (*Ibid.* X, 16, 25).

¹⁰¹ Refiriéndose a las realidades espirituales, «... de quibus cogitare nisi corporaliter nesciebam» (*Commf.* VI, 4, 6).

¹⁰² «... uncido al morbo de la carne, arrastraba con mortífero agrado (*mortifera suavitate*) mi cadena, temiendo ser desatado de ella» (*Conf.* VI, 12, 21).

¹⁰³ «Excusare me amabam...» (*Conf.* V, 10, 18).

¹⁰⁴ Lo contrario, incluir la culpa en su yo, lo reconocerá más tarde, como adelanta ya aquí: «...totum ego eram» (*Conf.* V, 10, 18).

¹⁰⁵ Agustín se arroja en el anonimato fatalista de los astrólogos (*Conf.* IV, 3, 4) o en el anonimato del principio malo de los maniqueos. Con referencia a éstos lo dice claro: «Y juzgaba que en realidad no somos nosotros mismos quienes pecamos, sino no sé qué otra naturaleza que peca en nosotros. Y hala-

Segundo, *la exteriorización y dispersión del yo*, perdido en la multitud¹⁰⁶, entregado a la voracidad del tiempo, cuyo evanescente fluir nos resuelve en nada¹⁰⁷, mientras el recogimiento nos re-une y restaura en la unidad que nos permite ser. Toma de Plotino esta noción de recogimiento (*recollectio*) y retorno a sí, desde la equivalencia ontológica plotiniana entre unidad y ser¹⁰⁸. Por el contrario, Agustín experimenta la pérdida de su propio yo en una multitud que nos vacía, esparce y derrama, como recuerdan sus primeros escritos¹⁰⁹. En tercer lugar, su experiencia se hace trágica con *la escisión interior* que le destruye. Escisión entre dos principios, para los maniqueos, y combate entre dos voluntades, para Agustín¹¹⁰. Esa escisión en su lucha (*rixa*) de sí contra sí mismo, la vive como su propia destrucción¹¹¹. Y utiliza imágenes de gran encanto poético para mostrar su vacilación interior. Queda consumada la pérdida del yo.

5. *La recuperación del yo*. Las *Confesiones* son, de nuevo aquí, documento capital. Emergido de su pérdida o sus tinieblas, el yo de las *Confesiones* es la prueba de sí mismo: de su recuperación y ejercicio efectivo. Son, por eso mismo, 'el libro del yo'¹¹². Agustín se espeja allí y se autorreconoce como sujeto, como un yo, en su plena identidad. Y si frente a Dios las *Confesiones* son el libro de la *Differenz*, ante el propio Agustín son el libro de la *Identität*. Son, en todo caso, ejercicio de autocomprensión: autonoticia de un yo que se es presente, se vive, se conoce y se indaga amando autosaberse. Con una interpretación así, vinculamos su autoexamen del yo en esta obra con el análisis propuesto en *De Trinitate*. Son inseparables. Lo son también, recuérdese, el redescubrimiento del yo y de Dios, como obedeciendo en ambos problemas al aviso de su razón: «*Apártate de tu sombra y regresa a ti*¹¹³». En este retorno a sí mismo con el que Agustín «sale al encuentro del yo», descubre *varios niveles de mismidad subjetiva*. Constituyen toda una *radiografía del yo*, el

gaba mi soberbia verme libre de culpa...» (*Conf.* V, 10, 18). Interesa todo el párrafo y otros equivalentes: es la autosupresión del yo.

¹⁰⁶ «...in multa defluximus» (*Conf.* X, 29, 40), desoyendo el propio aviso, que allí mismo enuncia: «... mane apud unum, noli ire in multa» (*Ibid.*).

¹⁰⁷ «... ego in tempora dissilui» (*Conf.* XI, 29, 39). Soy víctima de la temporalidad que necesito, pero me destruye. La devoro y me devora: «... devorans tempora et devoratus temporibus» (*Ibid.* IX, 4, 10).

¹⁰⁸ «Nihil est autem esse quam unum esse» (*De mor. eccl. cat.* II, 6, 8).

¹⁰⁹ Cf. ANTON, J. P. "Plotinus and Augustine on cosmic alienation, *próodos and epistrophê*", en *The Journal of Neoplatonic Studies*, 4,2(1995/96), 3-28.

¹¹⁰ Los capítulos VIII-XII del libro octavo de las *Confesiones* muestran en Agustín a un verdadero maestro en el tratamiento del conflicto del yo, la dialéctica del combate interior que enfrenta al hombre consigo mismo, en el querer y no querer de su voluntad. Es un momento cumbre de la analítica interior practicada en la obra.

¹¹¹ Desdoblamiento mortal: «Peleaba conmigo mismo y a mí mismo me destrozaba» (*Conf.* VIII, 10, 22).

¹¹² UCCIANI, L., *Saint Augustin ou Le livre du moi*, París, Kimé, 1998.

¹¹³ *Solil.* II, 19, 33.

yo plenario operante a lo largo de todas sus *Confesiones* (y, quizá, de todo su pensamiento). Analizar estos niveles de ipseidad es del máximo interés:

a) *El yo vivencial* viviente-vivido, en inmediata respectividad, en su inmediato verse y su espontáneo saberse. Agustín destaca la inmediatez y autopresencia del yo al yo, pues ¿qué puede haber más próximo a mí que yo mismo?¹¹⁴. El parecido es notable con la descripción de J. Ortega y Gasset de la «inmediatez de la vida». Para Agustín, este yo es el de la primordial y básica función de ser-se, vivir-se, ser-para-sí, en su inmediato cabe-sí¹¹⁵, en su presencia no mediada, como protagonista de sus actos vividos del ‘momento dramático’. Sobre este yo ejecutor volverá el ‘momento redaccional’ de un ‘segundo’ yo, por desdoblamiento narrativo, aunque en la más absoluta soledad interior de sí consigo mismo (si bien, con un inseparable testigo): «*cum ipso me solo coram Te*»¹¹⁶.

b) *El yo-relatado*. Las *Confesiones* suponen, junto a la subjetividad del yo inmediatamente vivido, otra subjetividad distinta: la del yo-relatado, mediado por la narración, como objeto de una vuelta reflexiva más consciente del yo sobre el propio yo. Ambos yo son Agustín. El primero se autoexperimenta en la directa e inmediata vivencia del espontáneo vivir-se¹¹⁷. El segundo exige verse en distancia objetivante: como objeto para sí, en la vuelta objetual y refleja, enfrentado por nueva consideración de su propia realidad en el momento redaccional. Son dos mismidades de un solo yo: el sujeto de sí y el sujeto del relato¹¹⁸.

c) *El yo explorado*. Pero las *Confesiones* son mucho más que historia interior. Superan el nivel del mero relato. Son estricta investigación: no de los astros ni de la tierra... Indagan a Dios y el yo. Lo exploran con gran dificultad y mucho sudor,

¹¹⁴ «... quid autem propinquius me ipso mihi?» (*Conf. X*, 16, 25).

¹¹⁵ «*Praesto esse*» (*De Trin. X*, 4, 6; *X*, 9, 12). La inmediatez del alma o del yo es fundamental en el concepto agustiniano del hombre. Lo expresa con amplitud, sobre todo en su obra trinitaria. Las *Confesiones* suponen eso mismo: la instalación del hombre en la percepción de sí mismo sin necesidad de intermediación alguna. En esta obra Agustín extrae más bien las consecuencias de que el hombre sea un ser dotado de interioridad.

¹¹⁶ *Conf. IX*, 4, 7.

¹¹⁷ Y, por tanto, el alma se conoce a sí misma «magis quam caelum et terram» (*De Gen. litt. VII*, 21, 28). Y se conoce sin medio, de forma in-mediata: «... et semetipsam per seipsam novit» (*De Trin. IX*, 3, 3). Por dos graves razones: su incorporeidad («... incorporea conversione», *Ibid. XV*, 6, 8) y su autopresencia («... eo quod sibi praesens est», *Ibid. X*, 9, 12).

¹¹⁸ Esta capacidad de la mente de volver sobre sí la estudia Agustín ampliamente en *De Trinitate*. Plantea problemas de interpretación a los que aludo yo mismo en el trabajo entes mencionado: UÑA JUÁREZ, “San Agustín...”, espec. pp. 48-51. Las ideas del Hiponense son altamente significativas en su momento histórico, aunque dentro de la tradición platónica parecen ir ya sugeridas por su atención a la interioridad subjetiva, particularmente en Plotino (cf. BEIERWALTES, W., *Das wahre Selbst. Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Francfort 2001. También O’DALY, G., *Plotinus Philosophy of the Self*, Shanon 1973). No obstante, Ph. Cary propugna la originalidad de Agustín y ve en él al verdadero descubridor de la interioridad humana en toda su plenitud de facultades y poderes.

como el laboreo de una tierra difícil¹¹⁹. Ahora bien, las *Confesiones* indagan el yo de dos modos muy distintos: por mera *descripción* o fenomenología interior mediante la «*facultas explorandi me*»¹²⁰. O bien por verdadera y propia *definición* de la naturaleza (*naturam*), el ser, la realidad misma del yo, en respuesta a una pregunta con tal sentido y alcance¹²¹. Nadie, en efecto, podrá decir que conoce algo si desconoce lo que realmente es¹²².

Así pues, podemos ya concluir: las *Confesiones* documentan la superación neta del corporeísmo antropológico, al testificar *el ejercicio efectivo del yo perdido*. Más aún, al mostrarlo, la obra acomete –junto a de *De Trinitate* y otros escritos– *la primera gran exploración del yo en Occidente*. ¿Y qué descubren? Ponen de manifiesto, ante todo, cuatro grandes niveles de mismidad subjetiva o de ipseidad del yo restituído, recuperado: 1. *el yo-autoexperiencia de sí*, en la inmediatez de su ser-cabe-sí, nivel primordial y elemental de todo ser humano. 2. *el yo-autorrelato*, sujeto de su propia autohistoria por vuelta consciente del yo sobre el propio yo objetivado, haciendo posible el relato. 3. *El yo-descrito*, convertido conscientemente en objeto de indagación descriptiva de sus actos y con una fenomenología de la resonancia interior de los mismos, por ejemplo, el yo-culpable por el robo de unas peras¹²³. 4. *El yo-definido* en el intento de fijar y alcanzar su propia naturaleza, ‘*substantia*’.

6. *Del yo relatado al yo definido*. *El libro X*. En los libros X-XI, cerrado ya el

¹¹⁹ Expresa todo esto en un texto extraordinariamente revelador de cuanto aquí tratamos: «Et hoc quis tandem indagabit? ...Ego certe, Domine, laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus; ego sum qui meminit, ego animus. Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam» (*Conf.* X, 16, 25). Atención aquí a los verbos propios de la investigación dura y penosa: *indagare, laborare, scrutare, dimetior, quaerimus*... ¡Y siendo yo lo más próximo a mí, soy también lo más difícil! Hasta me es desconocido el poder de mi memoria, cuando yo, el que recuerda, ni aun mi yo puedo nombrar sin ella.

¹²⁰ *Conf.* X, 37, 60. Poder escrutador: Agustín lo enuncia en un contexto restringido a las intenciones en sentido moral. Pero ese poder ha de extenderse a todo el dominio interior. Es la facultad de autoexamen, de indagar el propio yo.

¹²¹ Pregunta como tal no siempre explícita, pero reconocible y deducible de las respuestas. En algún momento, que veremos, esto es claro. Y está en línea con dos conocimientos de sí mismo, expuestos ampliamente en *De Trinitate*: 1. conocimiento ‘noticial’, *notitia sui*, por el que el alma conoce que existe, se autorreconoce existente; 2. conocimiento ‘cogitativo’, o de esencia, que él llama *cogitare naturam*. (*De Trin.* X, 10, 13). «Aliud est se nosse, aliud se cogitare» (*Ibid.* X, 5, 7). En las *Confesiones* no se contienen aún estos distingos ni términos, pero sí pretende, en casos contados, decir lo que el alma es en sí misma y lo que le pertenece por su misma naturaleza.

¹²² Solemne principio de Agustín en el contexto indicado de su obra trinitaria: «Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius ignoratur substantia» (*De Trin.* X, 10, 16).

¹²³ *Conf.* II, 4, 9 ss. Verdadera analítica de la conciencia de culpa y del yo culpable, hasta el fondo de la ‘*malheure humaine*’.

relato, el redescubrimiento del yo alcanza su culmen. Es en ellos donde el procedimiento descriptivo, amplio y profundo, del mundo interior se orienta, de modo consciente, a un intento 'definitorio' de la subjetividad, para entender su qué: qué es el yo. No obstante, ya el tramo narrativo de las *Confesiones* adelanta elementos decisivos para comprender en su cómo esa transformación de Agustín, cómo pudo ocurrir. Entre los que, según creo, no debieran omitirse figuran dos: la triple experiencia del rapto y el papel 'despertador' de los platónicos. Todo ello se relata en el tramo narrativo¹²⁴.

Los tres raptos interesan aquí por dos motivos básicos. Primero, porque evidencian el reingreso pleno del yo en el dominio del espíritu, dejado para atrás, en su proceso ascensional, el reino de lo corpóreo cuya absolutización corporeísta destruía la identidad misma del yo. Ahora, por el contrario, la mente, ya transformada, posee la visión de lo inteligible, verdadera marca distintiva de la identidad del ser humano (Ph. Cary). Segundo, porque nos dicen de varios modos cuál fue el estímulo que desencadenó el proceso de la transformación del yo para colocarlo en otro nivel. La mente de Agustín quedó transformada y ganó su propio horizonte de visión bajo la acción de 'los libros platónicos', cuya 'admonición' o aviso suele indicar el propio Agustín¹²⁵. Era el otro elemento que queríamos recordar.

¿Qué aportó el platonismo a la transformación del yo de Agustín? La acción de los platónicos fue amplia y profunda, inolvidable¹²⁶. Según el análisis del propio Agustín, *constituyó una respuesta a las carencias básicas de un yo confuso entre maniqueos y apagado por los escépticos*. Cabe reducir a unas pocas esas urgencias. 1. La seguridad y certeza frente a la duda escéptica. 2. El dominio interior del ser humano, la interioridad. 3. La visión de lo inteligible. 4. La solución del problema del mal¹²⁷. Diversos lugares de las *Confesiones* explican, pues, el cómo de la recuperación del yo.

¹²⁴ Esos tres arrebatos figuran en *Conf.* VII, 10, 16; VII, 17, 23; IX, 10, 26. Los tres ascensos siguen claramente esquemas, terminología y conceptos platónicos. Así concluye el detenido estudio de MACDONALD, St., "The divine...", cit., 73. Agustín mismo lo da a entender. Téngase en cuenta que los dos primeros ascensos se narran en las proximidades inmediatas al encuentro con los libros platónicos.

¹²⁵ Hoy se sigue pensando que la causa inmediata del cambio interior de Agustín, inicio de la recuperación de su yo, fue el platonismo (cf. HÖLSCHER, L, *The reality...*, 3). Y también de la recuperación de Dios: «...leídos aquellos libros de los platónicos, después de que, amonestado por ellos a buscar la verdad incorpórea ..., me ratifiqué en la certeza de que eres infinito sin difundirte, sin embargo, por lugares finitos ni infinitos...» (*Conf.* VII, 20, 26).

¹²⁶ Primera lectura de los 'libros de los platónicos': *Conf.* VII, 9, 13, en el tramo narrativo y con el sentido preferente del relato de hechos. El acceso primero de Agustín al platonismo sigue todavía rodeado de incógnitas y cierto misterio, a partir ya de sus primeros contactos con los platónicos de Milán. Lo recordará siempre. Y siempre en términos de alta temperatura.

¹²⁷ Agustín mismo indica la ayuda recibida de los platónicos en tan decisivos puntos (Cf. *Conf.* VII, 10, 16; VII, 11, 13; VII, 17, 23; *Contra Acad.* II, 2, 5). Otro punto básico, quizá posterior, fue la ter-

A lo largo del relato, la obra presenta un informe descriptivo, una fenomenología interior. Nivel descriptivo. Pero, en un momento dado, el relato cambia su nivel de indagación. Ya no interesan los actos del yo sino su realidad y su ser, *qué es el alma en sí misma*. Este cambio de orientación surge de pronto y de forma suave, aunque efectiva. De hecho, casi nadie lo ha estudiado, si bien muestra toda la profundidad indagadora de las *Confesiones*¹²⁸. Se trata de los libros X-XI cuando el relato cede el paso a una mayor preocupación reflexiva. *Ambos libros consuman el encuentro de Agustín con su propio yo*. Veamos, con brevedad, el libro X.

¿En qué se tradujo ese cambio por relación al yo? El análisis que precede nos permite ahora entenderlo: a partir de ese libro, aparece el intento por *'definir'* la realidad misma del yo. No desaparece el propósito *'descriptivo'* del mundo interior. Al contrario. Agustín nos conduce por el inmenso recinto de la memoria, como un guía experto lo haría por Londres. Su amplitud y su riqueza le entusiasman hasta el pasmo y el horror: *«nescio quid horrendum»*. Y convierte su grandeza en alabanza de Dios, presente en la memoria trascendiéndola y superándola, motivo laudatorio de la obra. Ella es el «inmenso recinto» de todo, porque allí está realmente todo y aun más que todo: Dios (en su realidad, *«res ipsa»*), lo exterior-sensible (en sus imágenes), los principios inderivados de las 'artes' y todas las 'posesiones primordiales' del espíritu, ninguna de las cuales pasó por el sentido, porque nunca estuvieron aquí. Estaban ya allí. Y, ¡maravilla!, estoy también yo, yo mismo, como *'memoria mei (sui)'* «y me encuentro conmigo mismo», presente a mi presencia, a la realidad de mi yo, pues no podría nombrar-me sin la memoria de mí. Todo este rico y detallado recorrido –tan poético como desordenado– aparece como un *discurso de identidad*, verdadero reencuentro con el yo en toda su mismidad. La descripción se orienta, así, a la *definición*. A la fenomenología de la memoria subyace, así pues, el problema del yo.

Porque todo ese «inmenso tesoro» no sólo me pertenece como cosa mía. Todo eso soy yo, yo mismo: es mi realidad y constituye mi naturaleza. Y este poder (*vis*, facultad) del recuerdo pertenece a mi naturaleza, *naturam*. Yo, en efecto, «soy el

minología ontológica de Platón para expresar y comprender el ser mismo de Dios, terminología que Platón aplicaba al mundo inteligible para designar las Ideas. Se cree, con MADEC, G., *Le Dieu...*, 134 ss., que Agustín tomó esos grandes conceptos de Porfirio, *Sentencias*, 19, 42, 27, 35, 33. Esto, sobre todo, hizo que Agustín no pudiera separarse de Platón. Comprender a Dios en tanto que ser es un asunto muy grave. Y, a juicio de Agustín, sólo es posible recurriendo a Platón. Agustín llegó a suponer que con la Biblia se cree en Dios y con Platón se comprende e su profunda realidad. Igual ocurre con la estética, platónica de raíz Agustín, al intentar comprender la dimensión radiante del mundo como realidad constitutivamente bella, hubo de recurrir también a Platón. Siempre Platón. Sólo la realidad política la pensó con Cicerón. *La ciudad de Dios* muestra bien desconocer la *República*.

¹²⁸ Un estudio reciente lo apunta: VANNIER, M.-A., "La constitution du sujet Augustin dans les *Confessions*", en *Rev. d. sciences rel.*, 76,293(2002), 296-310. Conocedor acreditado de la producción de Agustín, entiende su gran relato como el proceso mismo constitutivo del yo. Idea luminosa, más que su explicación ulterior. Alejado del texto, se pierde en sugerencias subjetivas.

que recuerdo, yo el ánimo, *ego animus*». Define el perímetro de facultades, poderes y cosas incluídas en el yo: «ni yo mismo abarco todo aquello que soy». Con lo cual, está definiendo el yo en su mismo ser. Y canta entusiasmado su grandeza, anticipando laudes y elogios de modernos humanistas. Declara su identidad: *es el libro de la Identität del yo*. Lo ratifica el siguiente párrafo, notable por su batería de preguntas y por su combinación de lo definitorio con lo descriptivo. Sintetiza, así, todo este esfuerzo de indagación

Grande es el poder (*vis*) de la memoria, un no sé qué horroroso (*nescio quid horrendum*), Dios mío, una multiplicidad profunda e infinita. Y esto es el alma (*animus*), esto soy yo (*hoc ego ipse sum*) ¿Qué soy yo, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa (*immensa vehementer*). Y aquí estoy yo, en los campos y antros e innumerables cavernas de mi memoria, llenas sin número de innumerables géneros de cosas, bien a través de sus imágenes, como las de todos los cuerpos, o bien por su presencia misma, como las de las artes, bien por no sé qué nociones o connotaciones, como las de las afecciones del alma...¹²⁹.

También el libro XI, mucho más complejo, se mueve impulsado por esta pregunta, radical e implícita pero efectiva: ¿cómo es el alma, en su propia estructura, cuál es su ser, para poder percibir la transitoriedad del tiempo? Tiene naturaleza distensional o distensiva, responde Agustín, sin dejar demasiado claro tan decisivo concepto, pese a elevarlo a 'categoría' universal¹³⁰.

La actitud definitoria del yo, en la que culmina el autoanálisis agustiniano de la subjetividad nos invita aquí a un detallado examen de estos dos libros y de los escritos posteriores en que Agustín prosiguió su indagación. Pero el apremio de espacio y de tiempo nos fuerza a concluir, no sin un cierto repaso a lo aquí indagado, a modo de conclusión.

¹²⁹ *Conf.* X, 17, 26 trad. mía, ya indicada, 400. Agustín hace de la memoria vía ascensional. Las palabras que siguen muestran su inquietud de trascendencia y alzarse hasta Dios, pues si bien está presente en la memoria, está sobre la memoria, interior y superior... El libro XI considerará la superioridad del ser de Dios, por reflexión sobre tiempo y tras-tiempo.

¹³⁰ El tiempo es distensión (*distentio*) del alma (*Conf.* XI, 26, 33). A propósito del ejemplo de un cántico cuyo transcurso necesita, para percibirse, la extensividad del ánimo, puesto que la acción misma se distiende (*distenditur*). Agustín generaliza: «Y lo que ocurre en el cántico todo, eso mismo sucede en cada una de sus partes menores y en cada una de sus sílabas. Y esto mismo acontece también en una acción más larga, de la que tal vez ese cántico fuera una parte menor. Y esto ocurre igualmente en la vida toda de un hombre, cuyas partes son todas las acciones de ese hombre. Y esto también, en la historia (*saeculo*) total de los hijos de los hombres, cuyas partes son las vidas de todos los hombres» (*Conf.* XI, 28, 38). Pero, justo en el capítulo siguiente, cuando intenta probar o explicar su gran afirmación: «he aquí que mi vida es distensión, *ecce distentio est vita mea*» (*Conf.* XI, 19, 39), acumula tantos conceptos y matices nuevos e inexplicados en pocas líneas, que vuelve muy oscuro su pensamiento en un momento clave de su meditación del tiempo. Si queda clara la condición destructiva del tiempo cuya sucesión conlleva una variedad de cosas tal que desgarran las entrañas del alma (*intima viscera animae meae*) y la destruyen: «*ego un tempora dissilui*».

Cabe una comprensión inicial de las *Confesiones* examinando ciertas características de la obra. Esto nos permite descubrir su misma dinámica interna: superado el relato de su tramo narrativo, la obra profundiza su discurso e incrementa la reflexión hasta afrontar de lleno la doble cuestión —«*Deum et animam*»— que preocupó siempre a su autor. Nuestro examen mostró la compleja trama subjetiva del yo de las *Confesiones*. Pero como filósofo del yo, Agustín se plantea una pregunta radical por su propia identidad. Sobrepasa con ello el mero recuento de su pérdida y recuperación. Esta actitud de filósofo se muestra plena en la consideración teórica de los libros X-XI, tras concluir el relato. Agustín no detiene aquí el intento fenomenológico ni la metodología *descriptiva* del mundo interior utilizada en la obra. La prosigue y la supera. Su análisis de la memoria se convierte en indagación *definitoria* de naturaleza y proclamación de identidad. De la mano de los textos, nuestro análisis descubre la reconstrucción misma con la que Agustín recupera su propio yo. Las *Confesiones* son el libro de la «diferencia» y el libro de la «identidad».

Bibliografía

- AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessionum libri tredecim*, ed. crit. L. Verheijen (CCSL., 27), Turnhout, Brepols, 1981.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, ed., trad. A. C. Vega, en *Obras de San Agustín*, vol. II (BAC, 11, Secc. VI, Filosofía), Madrid, BAC, 1979, 7ª ed., 73-606.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, ed. (“textus correctus”): O’Donnell, J. J., *Augustine. Confessions*, vol. I: *Introduction and Text*, Oxford, Clarendon Press, 1992, 1-205.
- AUGUSTINUS HIPONENSIS, trad.: *San Agustín. Las Confesiones*, trad., introd... Agustín Uña Juárez, Madrid, Tecnos, 2006 (2ª ed. 2007), 127-556.
- BEIERWALTES, W., *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Milán, Vita & Pensiero, 1995.
- BOYER, Ch., *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, París, Beauchesne, 1920, Roma, Offic. Libri Cathol., 1952, 2ª ed. Conversión cristiana de Agustín.
- Id., *L’idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, París, Beauchesne, 1939.
- BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes...*, Hamburgo, Meiner, 2000.
- BROWN, P., *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001.
- CARY, Ph., *Augustine’s invention of the inner self...*, Oxford, Univ. Press, 2000.
- CASTEX, M. N., “La memoria metafísica según el libro X de las *Confesiones*”, en *Sapientia*, Arg. 19(1964), 9-25.

- CILLERUELO, L., “La Memoria Dei”, en *Giorn. di Metaf.*, 9(1954), 478-492.
- COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, París, de Boccard, 1950, 1968.
- Id., *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédants et postérité*, París, Ét. Augustin., 1963.
- DECRET, F., *L’Afrique manichéenne (IVe-Ve. siècles). Étude historique et doctrinale*, París, Ét. Augustin., 1978.
- DE LUIS, P., *Las Confesiones de san Agustín comentadas*, Valladolid, Est. Agustín., 1994.
- DUBREUCQ, E., *Le coeur et l’écriture chez saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, París, PUF., 2003.
- FISCHER, N-MAYER, C. (eds.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehnten Büchern*, Friburgo Br.-Basilea-Viena, Herder, 1998.
- FITZGERALD, A. D. (edr.), *Augustine through the Ages. An encyclopedia*, Grand Rapids, Mich., Eerdmans Publ. Co., 1999. Trad. esp. Burgos, Monte Carmelo, 2002.
- FORMENT GIRALT, E., “El problema del ‘cogito’ en San Agustín”, en *Augustinus*, 34,133(1989), 7-30.
- GILSON, É., *Introduction à l’étude de saint Augustin*, París, Vrin, 1929..
- GUITTON, J., *Le temps et l’éternité chez Plotin et saint Augustin*, París 1959, 3ª ed..
- HADOT, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, Ét. Augustin., 1984.
- HARNACK, A. v., *Augustins Konfessionen*, Giessen, Ricker, 1888.
- HARRISON, C., *Beauty and Revelation in the thought of Saint Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- HÖLSCHER, L., *The reality of the Mind. St. Augustine’s Philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*, Londres-Nueva York, Routledge & Keagan Paul, 1986.
- HORN, Chr., “Philosophie des Geistes bei Augustinus”, en *Philos.Rndsch.*, 48,2(2001), 97-115.
- JEANMART, G., *Herméneutique et subjectivité dans Les Confessions d’Augustin*, Turnhout, Brepols, 2006.
- KNAUER, G. N., *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.
- Id., “Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustininischen Konfessionen”, en *Hermes*, 85(1957), 216-248.
- MADEC, G., *Le Dieu d’Augustin*, París, Cerf, 1998.
- MISCH, G., *Geschichte der Autobiographie*, I-II, Bd. I: *Das Altertum* (1907), Leipzig-Berlín 1931, 2ª ed. Francfort, Schulte-Bulmke, 1950 (4ª ed. 1974...).

- MORÁN, J., “Hacia una comprensión de la Memoria Dei”, en *Augustiniana*, 10(1960), 185-234.
- O'DALY, G., *Augustine's philosophy of mind*, Berkeley-Los Ángeles, Univ. of California Press, 1987.
- O'DONNELL, J. J., *Augustine. Confessions*, I-III, vol. I: *Introduction and Text*, vol. II: *Commentary on Books 1-7*, vol. III: *Commentary in Books 8-13. Indexes*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- O'MEARA, J. J., *The Young Augustine: an introduction to the Confessions*, Londres, Longmans, 1980, 2ª ed.
- OROZ RETA, J., *San Agustín, el hombre, el escritor, el santo*, Madrid, Augustinus, 1967.
- OROZ RETA, J.-Galindo Rodrigo, J. A. (edrs), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*, vol I: *La filosofía agustiniana*, Valencia, EDICEP, 1998.
- PELLEGRINO, M., *Le 'Confessioni' di Sant'Agostino. Studio introduttorio*, Roma, Studium, 1972, 2ª ed.
- PUECH, H.-Ch., *Maniqueísmo: el fundador, la doctrina*, Madrid 1957.
- QUINN, J. M., *A companion in the Confessions of St. Augustine*, Francfort-N. York, Lang, 2002.
- RIST, J. M., *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge, Univ. Press, 1994.
- SCIACCA, M. F., *San Agustín*, Barcelona, Miracle, 1955.
- SCHMIDT-DENGLER, W., [artículos sobre la memoria en S. A.], en *Rev. d. Ét. Augustin.*, 14(1968), 69-89; 15(1980), 241-264; en *Human. e Teol.*, Oporto, 5(1984), 99-108.
- SCHNEIDER, J. H. J., “Zeit und Zeitlichkeit. Zur Modernität des Augustinischen Zeitverständnis”, en *Philos. Jahrb.*, 109(2002), 17-43.
- SCHULTE-KLÖCKER, U., *Das Verhältnis von Ewigkeit und Zeit... Interpretation der Bücher XI-XIII der 'Confessionen' des Augustinus*, Bonn, Borengässer, 2000.
- SEVERSON, R. J., *The Confessions of Saint Augustine. An annotated bibliography of modern criticism, 1888-1995*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1996.
- STUMP, E.-KREZMANN, N.(eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Univ. Press, 2001.
- SVOBODA, K., *La estética de san Agustín y sus fuentes*, Madrid, Augustinus, 1958..
- TRAPÈ, A., *Sant'Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano, Esperienze, 1976, 1987, 5ª ed.
- UÑA JUÁREZ, A., “San Agustín: interioridad, reflexividad y certeza”, en *Rev. Española de Filos. Medieval*, 8(2001), 31-52..
- Id., “¿Por qué es inteligible lo real? Idealidad de Platón, relectura de Agustín y proyección medieval”, en *Espíritu*, 52(2003), 5-28..
- VANNIER, M.-A., *'Creatio', 'conversio', 'formatio' chez saint Augustin*, Friburgo (Suiza), Ed. Univ., 1997.