

Oscar Velásquez
Universidad de Chile

O tortuosas uias!
Confesiones VI 26

San Agustín fue un viajero perseverante, y se pueden documentar desplazamientos suyos por rutas diversas de África hasta el 426. Para esa fecha había superado los 70 años y se acercaba su muerte, acaecida el 430. La invasión vándala, hacia el fin de su vida, ocupaba todas las tierras de la región, e Hippo Regius, último reducto romano del sector occidental de la antigua África Proconsular, caería poco después de su muerte.¹ Cartago, a su vez, la capital, a pesar de su nueva muralla circular, sería tomada luego, el 439. Si realizamos un recuento de los bien acreditados estudios de los investigadores, podemos sumar unos 163 viajes de Agustín a partir del primero testimoniado —de fecha desconocida—, pero sabemos que a los 16 años de edad, partió desde Tagaste, su ciudad natal, a Madaura. Allí había ido, dice, “a estudiar literatura y oratoria”.² El territorio de estos viajes por África abarcará cuatro regiones del imperio occidental, el África proconsular, Numidia, y las dos Mauritancias, la Sitifiana y la Cesariana. Llegará a Cesarea, su más largo viaje terrestre, el 418, en que recorre a sus 64 años unos 2. 200 kms de ida y vuelta por rutas terrestres, como delegado del Papa Zósimo donde el obispo católico Deuterio. Esta es quizá la ‘ecclesiastica necessitas’ de la que habla en su Carta 193 de fines del 418, la que lo llevó en cierta medida obligado a tan lejano lugar. ³ Un viaje así pudo haber tomado al menos tres semanas de ida, si pensamos en unos 50 kilómetros por día; pero jornadas de descanso y más de alguna detención quizá obligada para un obispo tan

* Este trabajo, presentado ante el Centro de Filosofía Clásica de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, forma parte del proyecto de investigación FONDECYT N° 1085030 del Conicyt de la República de Chile.

¹ En referencia a estos últimos tiempos del África romana, James J. O’Donnell. 2006 (2005). *Augustine A New Biography*. New York: Harper-Collins Publishers, p. 320, señala “The barbarians were at the gates, literally. Invited to Africa by the Roman general Boniface to support his own ambitions, those eighty thousand barbarians (the number may well exaggerate) prove impossible to control”.

² *Conf.* II, 5.

³ No le faltan correos que contestar en Cartago, “pero cuando regresamos de allí, dice Agustín, proseguimos hasta la Mauritania Cesariense, donde una obligación eclesiástica imperiosa nos arrastró”, *quo nos ecclesiastica necessitas traxit*, *Ep.* 193, 1.

famoso como Agustín, se produjeron con mucha probabilidad.⁴ Desde su ordenación sacerdotal (391) reside en Hipona, y sus numerosos viajes tendrán en forma prácticamente exclusiva razones pastorales. Fue un “gran viajero hasta el umbral de una extrema ancianidad”, dice un estudioso de sus viajes, pero lo fue “malgré lui, par devoir et par vertu”.⁵

En esta época imperial hay una sólida red de caminos que unen entre sí estas cuatro provincias romanas africanas con varias rutas interiores, hay otra ruta costera y, finalmente, una marítima, que conecta por mar los diversos puertos que jalonan el litoral. Las numerosas ciudades del interior dan prueba de la intensa actividad agrícola y comercial, no siempre exenta de períodos de miseria y turbulencias. Se ha señalado que ya en la época de la vida de San Agustín: “de cierto modo, las energías sobreabundantes de los siglos segundo y tercero se habían detenido: el África del siglo IV se había vuelto una suerte de represa estancada y rica a la vez”.⁶ Por otra parte, prácticamente cada ciudad tiene su obispo (se dice que en momentos de máximo expansión llegaron a ser unos seiscientos en estos territorios del África romana) y los concilios de Cartago y otros sínodos africanos a los que asiste Agustín serán, junto con sus prédicas en la misma Cartago y otros lugares, la razón principal de sus numerosos viajes de carácter eclesial. El caballo, el mulo o algún jumento pudieron haber servido en su juventud; pero luego sin duda el coche, en viajes que se supone no se extendían mucho más de 50 kilómetros por día. Los vehículos de viaje eran un poco más ligeros naturalmente que los de transporte, y entre ellos estaba la *raeda*, un carruaje de cuatro ruedas, muy utilizado. He aquí entonces un hombre que se manifiesta siempre que puede dispuesto a afrontar las dificultades reales del camino.

Los objetivos de este estudio, sin embargo, están relacionados con solo algunos viajes de Agustín, y en todo caso con aquellos que, en la época más decisiva de su vida, marcaron el recorrido de esa transformación espiritual que ha de culminar con su bautismo

⁴ Carta 193, 1: “cuando por todas estas tierras asuntos diversos, que presionaban mis sentimientos, arrastraban nuestra atención hacia uno y otro lado”. Ese ‘uno y otro lado’ (*huc et illud*) podría indicar peticiones de iglesias locales que obligaban a la comitiva a hacer desvíos o detenciones en el camino. El uso del ‘nuestro’ se debe probablemente a que Alipio, de Tagaste y Posidio de Calama, antiguos amigos y discípulos, lo acompañaban en este esforzado viaje.

⁵ Othmar Perler. 1958 “Les voyages de Saint Augustin”, en *Recherches Augustiniennes*, vol. I Paris p. 7. Cf. André Mandouze, 1968. *Saint Augustin. L’Aventure de la raison et de la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, p. 146.

⁶ Peter Brown. 1967. *Augustine of Hippo. A Biography*. London: Faber Editions.

y regreso al África. En verdad, más que analizar al Agustín viajero, pretendo reconstruir en parte la historia de un alma en su itinerario interior, donde los recorridos físicos son de hecho los signos externos y casi metafóricos de la intimidad de una existencia en su proceso de encuentro con ese Dios para el cual fue hecha.⁷ Son *recorridos vitales*, como deseo llamarlos aquí, que formaron parte fundamental de esa existencia, y que encuentran en todo caso su expresión verbal en el acto mismo de contar la vida como ella fue vivida, es decir, en el transcurrir mismo del tiempo vivido, y mediante las figuras espaciales que mantienen ese tiempo personal e íntimo —que es casi inasible—, anclado a pesar de todo al devenir del mundo y de las cosas. Porque aquí, paradójicamente, los hechos son la metáfora, y los acontecimientos íntimos, la realidad. Tiempo quizá lo primero, temporalidad lo segundo. O dicho de otro modo, los verdaderos hechos que constituyen la historia suceden precisamente en el interior de esa alma, y desde allí manifiestan su poder transformador de la realidad circundante. Es la historia de una vida, entonces, que ante todo es el despliegue en el tiempo de aquella parcela de eternidad que subsiste en nosotros, y transforma el devenir temporal en una vivencia de calidad ontológicamente diferente y superior.

Siendo pues mi objetivo examinar esta tensión entre estas dos calidades de vida que parecen avanzar en paralelo a lo largo de una existencia, me ha parecido natural acudir especialmente a las *Confesiones*, y privilegiar algunos de los ocho viajes que allí se señalan —acaecidos hasta sus 34/35 años de edad— más un par de otros que concluyen este período fundacional de su vida, que se puede situar a fines del 388 con el retorno desde Italia a Tagaste, vía Cartago. Pero el asunto no puede quedar ahí: porque como sugería más arriba, los viajes son *hechos* que se mencionan con sorprendente brevedad, y son estos, junto con el ocio de su Tagaste natal, Cartago y su pernicioso vitalidad, las entrevistas con el prefecto Símmaco en Roma y su estancia con los maniqueos, Milán con la presencia de Ambrosio, su retiro en la villa de Casicíaco, y su dramática estancia en Ostia Tiberina, donde muere su madre, los que manifiestamente revelan los hitos decisivos que han de marcar su vida. Así, dos planos avanzan en el relato, a saber, el suceder viajero que lo lleva por los caminos de África y Roma, y el acontecer de este otro itinerario interior. Y, con todo, hay que establecer una nueva distinción: porque estos puntos geográficos solo

⁷ El “porque nos hiciste para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que no descansa en ti” (*Confesiones* I 1) señala desde el inicio de la obra esta tensión hacia el objetivo divino, el esbozo primero de ese encaminamiento a Dios.

revelan su importancia cuando el autor de las *Confesiones* establece estos hechos en el horizonte siempre presente de su propia intimidad. El recorrido vital, por consiguiente, está enmarcado por un escenario exterior que podríamos llamar el marco de la apariencia, que comienza con una partida desde un lugar, se interna luego en una ruta y una llegada, las que apenas se mencionan en la narración. Son los sucesos interiores, sin embargo, los que interesan al Agustín de las *Confesiones*, y constituyen, por decir así, la realidad del relato: estos continúan, no obstante, siendo percibidos en una dinámica de viajero, en que el ‘dentro’ (*intus*) y el ‘fuera’ (*foris*) juegan un papel preponderante. De alguna manera esta misma dinámica interna se va a expresar posteriormente en la *Ciudad de Dios*, de un modo semejante al que Platón utiliza al combinar su análisis político con la realidad individual de los ciudadanos de su proyecto ideal. Agustín ve reproducidas aquí en tamaño mayor las letras más pequeñas (como Platón las quería ver), es decir, la justicia individual en el fondo social más amplio de las ciudades.⁸ Porque la *Ciudad de Dios*, como lo dice el maestro Mandouze, es “en cierta medida la transposición del tiempo personal de Agustín en las *Confesiones*”.⁹ Y el retorno físico sigue siendo metafórico para Agustín en el contexto del verdadero sentido espiritual de la frase decisiva de la obra: “porque nos hiciste para ti e inquieto está nuestro corazón hasta que no descanse en ti”.¹⁰ Ese final del camino —tal como en la *Ciudad de Dios*— es en *Confesiones* evidentemente el mismo ser divino (que también estaba en el inicio), y el encuentro con Él en el *cor* es el único verdadero *factum* de su historia. Pero los caminos que conducen a esta resolución a menudo se han de bifurcar en senderos variados que, como las peripecias de un drama y sus cambios de fortuna, terminan finalmente conduciendo al desenlace de la conversión.

Eso me obliga a pensar, nuevamente, que hay algo más que acondicionar en la descripción metodológica de este estudio. El clímax debe estar en plena relación con aquel hecho trascendental, en cuanto él tiene lugar en el acontecer de su vida, siendo dos los momentos que lo definen: a saber, su arribo definitivo a la conversión, que tiene lugar en el jardín de la casa de Milán, y, luego, la consecuente contemplación intelectual de ese Dios al que se ha convertido, en la llamada Visión de Ostia, junto a su madre, frente al jardín de

⁸ *República* 2, 368d. Aunque se puede decir que, por razones existenciales, las letras chicas de su intimidad dieron paso en Agustín a su gran visión posterior de las dos ciudades.

⁹ Mandouze, André, 1968. *Saint Augustin L'aventure de la raison et de la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, p. 293.

¹⁰ *Conf.* I, 1.

la casa en que se hospedaban a la espera de partir por mar hacia el África. La realidad es, en consecuencia, la conversión y la contemplación; la circunstancia, el jardín de Milán, la casa de Ostia. Realidad y circunstancia forman sin embargo en San Agustín un conjunto indisoluble. Porque todo se ve en una historia en paralelo que tiene un origen, un devenir, una consumación. El viaje, entonces, que ha tenido en Italia una partida, una ruta, un punto de llegada, es ahora más específicamente, una casa, y más aún, el jardín como el punto más interior de ella. (Como en los mapas de Google Earth, la geografía puede dejar de ser física y se vuelve urbana casi sin transiciones, cuando se enfrenta con el fenómeno político de la ciudad y la ecúmene). Ahora bien, en el ambiente de estos espacios más personales, la geografía se ha transformado finalmente en habitación y jardín, y estos se ha vuelto a su vez intimidad. Es el punto de encuentro de las diversas líneas itinerantes que hallan en el *cor* su zona de convergencia. Por tanto, la casa y el jardín forman parte, a mi juicio, de una misma dinámica en que el más verdadero itinerario, el personal, avanza de manera paralela con el circunstancial y más externo. El argumento exterior se subordina a la trama interior y está en constante diálogo con ésta; y hay momentos en que, por decir así, una detención metafísica tiene lugar, cuando la urdimbre superior armoniza de tal manera con los restantes hilos inferiores, que podemos designar aquel momento como un *locus classicus*.

Pero es necesario volver a las circunstancias de la obra. Entre sus estudios en Madaura y Cartago, Agustín estuvo un año de vuelta en Tagaste: “*intermissa erant studia dum mihi reducto a Madauris*” (II, 5). Es la primera vez que se habla de una localización geográfica en *Confesiones*;¹¹ y lo hace, como a menudo, con gran concisión: tanta, que solo dice que volvió (‘reducto a Madauris’). Será un año de ocio antes de sus estudios superiores en Cartago. La salida de casa es en latín ‘peregrinari’, ‘peregrinatio’, formas que Agustín usa frecuentemente (se catalogan 16 veces a lo largo de su libro).¹² Ciertamente, por lo general comenzamos nuestros viajes desde casa y terminamos del mismo modo volviendo a ella. Una *peregrinatio* es ‘la acción de viajar al extranjero o fuera de casa’, y señala también, en general, ‘la acción de residir fuera’.¹³ Al hacer un balance de estos dieciséis primeros años de su vida —e interpretándolo aquí a la luz de su planteamiento inicial de

¹¹ Cf. Clark, Gillian. 1998 (1995) *Augustine Confessions Books I-IV*. Cambridge: Cambridge Greek and Latin Classics, p. 122.

¹² Verheijen, Lucas. 1983. *Instrumenta Lexicographica Latina. Sanctus Aurelius Augustinus Confessiones*. Turnhout: Brepols, p. 58.

¹³ OLD = Oxford Latin Dictionary, 1335.

Confesiones I, 1— Agustín dice: “Hay un reposo grande junto a ti, y una vida imperturbable”. Esta afirmación cobra su sentido más pleno en la perspectiva del Agustín que escribe, es decir, del ya un joven obispo de cerca del año 400. Es el *hijo pródigo* que ha vuelto a casa, que en las últimas líneas del libro II ve su historia como un camino: los viajeros son como mendigos que buscan volver a la casa del Padre (el tema neoplatónico de la mendicidad y alejamiento del hombre y su retorno al Padre; y el relato evangélico del hijo pródigo en Lucas 15, 14). “Anduve a la deriva lejos de ti, concluye, errando...y me volví en una *región de indigencia* para mí mismo”.¹⁴

La reflexión sobre su pasado lo lleva a su juvenil viaje posterior a Cartago. Marca una nueva etapa de su vida, que coincide con la realización de sus estudios superiores de retórica. Desde un punto de vista del suceso exterior, lo podríamos resumir con la frase: “Veni Carthaginem”; se trata sin duda de uno de esos momentos cruciales de su existencia. En la forma ya típica de Agustín, al recordar estos hechos, es muy poco más lo que dice de la ciudad en que todos estos sucesos decisivos acontecen, aunque es mucho lo que narra de lo que a él le pasa en relación con ellos. Lo que dice es que en Cartago se sintió rodeado de una bulliciosa *sartago flagitiosorum amorum*, literalmente, de un ‘guiso’, de una “mezcolanza de amores escandalosos”. Aun así no es difícil percibir ese tono de economía con respecto al objeto, la gran ciudad y su turbulento dinamismo. La abundancia de palabras, en cambio, y las consideraciones del autor se concentran en la experiencia personal, en el sentir del sujeto en su relación con ese objeto. Esta es, sin duda, una de las características constantes de las *Confesiones*. En ese sentido, se puede entender que es una suerte de autobiografía espiritual; mas, su conexión nunca perdida —en los diez primeros libros— con esas circunstancias que lo ligan constantemente al espacio, a la geografía y al devenir histórico del transcurso existencial de su vida, dan a la obra su merecido carácter de clásica. Cartago es su encuentro con una ciudad rica y cosmopolita (la segunda urbe más populosa del Imperio occidental) y significa para él el descubrimiento del amor erótico. Ciudad y pasión amorosa se unen inextricablemente en su historia, como si esta no se pudiera explicar sin aquella. Amar y ser amado (*amare et amari*), la citas de amor que Agustín vive con pasión sin mencionar las calles de la ciudad, de manera que el teatro que comenzó a frecuentar, los profesores y los libros que adquiriría y leía, el foro, la gente, así como los maniqueos que finalmente lo seducen, son impensables sin el contexto de esa

¹⁴ Cf. A. Solignac. 1980. *Les Confessions*. Paris: Bibliothèque Augustinienne, pp. 664-665.

geografía urbana en que los caminos se vuelven calles, y los edificios cívicos pequeñas urbes. Pero son para él, en el ahora del recuerdo pasado, como redes viales de una ‘indigencia más profunda’ (*secretiore indigentia*, III, 1).¹⁵ Así, en esta historia en neoplatónico y en retrospectiva desde un hoy cristiano, todo se vuelve interior para Agustín. Y en ella, al presente, prevalece la sensación de una necesidad no colmada: “Porque sentía hambre dentro (*intus*) de tu alimento interior”, dice él, que en ese entonces se consideraba ‘elegant et urbanus’ (ibid.). Y como si fuera un obsesión, se ve allá ahora nuevamente como el *hijo pródigo*, “erraba en tierra extranjera, dice, separado de ti e incluso de las bellotas de los cerdos, de esas bellotas con los que los alimentaba” (III, 11). El estado de vagancia exterior (que incluye sobre todo su seguimiento de la secta maniquea) vuelve a ser relacionado con esa constante búsqueda —cristiana y neoplatónica a la vez— de la interioridad: “Pero tú estabas más al interior que mi intimidad, y más arriba que lo supremo en mí” (ibid.). Así es como retorna de Cartago a Tagaste, a enseñar gramática.

Desde otro punto de vista, los caminos se pueden convertir también en vías de escape, siendo la situación de fugitivo un estado en que el viaje se transforma en huída. San Agustín no quiere saber más de Tagaste, por el dolor que le ha producido la muerte de un amigo. *Fugi de patria*: “huí de mi tierra”, dice, aunque ahora, más tarde, en el acto de escribir, reconstruye en cierta medida su recuerdo. Comenta Gillian Clark: “[huye] literalmente de Tagaste, metafóricamente de Dios”. Es difícil estar en desacuerdo con un comentario así, a pesar de que, en mi afán de ver las paradojas de un libro genial, yo he querido insistir en considerar que, desde el punto de vista de Agustín, la realidad del relato está en esa intimidad donde Dios y los sucesos espirituales e interiores se hacen presentes, y la metáfora, por el contrario, está en el acontecimiento exterior. Como en Platón, donde la Caverna es la metáfora —con el ascenso hacia la luz del Sol— como un presagio de la verdadera realidad, que siempre está en la consumación en el alma del guardián del *mégiston máthema*, es decir, en la obtención de esa enseñanza suprema que supone finalmente el conocimiento de la Idea del Bien. Desde la memoria del amigo querido, su reflexión culmina al presente en una interpretación que él ahora considera esencial: “Porque ¿adónde huiría mi corazón de mi propio corazón? ¿Adónde huiría de mí mismo?”.

¹⁵ Cf. A. Solignac. *Les Confessions*, p. 665: “Augustin, en effet ne décrit pas l’expérience telle qu’il la vécut en son temps, mais bien telle qu’il la réfléchit et la juge en évêque et en philosophe”.

La realidad se vuelve insistentemente a enfocar en el suceso interior; la *huida* aquí no es meramente un concepto figurado, pues el sentido espacial de la idea amplía aquí su campo semántico gracias a una significación existencial que lo acerca a una temporalidad vivida: el que aquí huye sabe más o menos de qué se aleja, pero ignora dónde está el cobijo seguro al que se debería encaminar.

De ahí que él puede decir frente al recuerdo de estas circunstancias pasadas: “Nadie te pierde sino el que te deja ir” (*Te nemo amittit nisi qui dimittit*, IV, 14). Esa vivencia interior fuerza, por decir así, a las palabras y a la sintaxis que las sostienen, a compatibilizar sus sentidos con esa experiencia espiritual, que se constituye en el relato como la más esencial realidad. ‘Amittit’ y ‘dimittit’ expresan un cierto espaciamiento que, ante la nueva intimidad hallada, revela la confusión de un ser que inexplicablemente ‘deja ir’ lo máspreciado. En esta vivencia de ahora y esa inquietud de ayer, está lo más real por sobre los restantes estratos de realidad que se diversifican en sucesos de diversa índole. Era necesario que fuera de este modo, si creemos que las *Confesiones* son la primera autobiografía espiritual que en forma completa y sistemática se escribió en el Occidente antiguo. Es la historia de un Yo, que como toda historia, se vuelve un relato razonado e interpretativo de algo que pasó. Lo que aconteció fue el encuentro de un Yo con el Dios Jesucristo.

Mas, una aparente paradoja se suscita aquí, a mi juicio, porque el relato no es solo sobre algo que le pasó a Agustín, sino una historia sobre el sujeto mismo al que le acontecieron esas cosas que él señala le pasaron. Y no es mera subjetividad, porque en lo posible el sujeto emerge continuamente de su intimidad, y adquiere así una objetividad que el mismo sujeto le presta, para hacer de este modo un recuento razonado de su propia experiencia interior. Pone así su alma al descubierto, cosa que fascinó ya a sus primeros lectores, que transformaron pronto su libro en un verdadero *best seller*. San Agustín logra manejar la difícil tarea de enderezar la trama, y su relato adquiere objetividad de la mano de aquel objeto más íntimo encontrado dentro, Dios, que resulta ser, a la vez, la realidad más objetiva de todo, y lo más profundamente subjetivo. Es un algo objetivo en cuanto trasciende toda realidad, incluida la nuestra, uno subjetivo en cuanto no hay nada más interior que él residiendo en nuestras mentes. Por eso, además, que en cierto sentido su pasado es interpretado a la luz del presente de quien escribe; y lo que es válido para lo demás, es decir, para cualquier historia tomada como objeto peculiar de sus estudios,

debería considerarse también válido para lo propio existencial, que ya fue. Es esto último lo que Agustín toma novedosamente como el tema fundamental. Porque eso que ya fue, es el recuerdo escrito que lo relaciona con lo que ahora es, por causa de su encuentro con aquello que siempre es, es decir, el Verbo eterno de Dios.

Ahora bien, *eso*, que es el *objeto divino*, no va de un lado para otro, es decir, aquello que sacando palabra como Verbo, se expresa, en boca de Agustín diciendo: “¿Que acaso me alejo de algo? dice el Verbo de Dios. Fija allí tu mansión, pone allí en depósito cuanto de allí te pertenece, alma mía, fatigada todavía de engaños” (IV, 16). El punto está en un “ut redeas” inmediatamente anterior (“El Verbo mismo te grita que vuelvas”, dice). El Verbo ahora hallado pero en ese tiempo olvidado intima al alma a volverse hacia un “locus quietis imperturbabilis”. Ese lugar no está primero allá, sino aquí, en el interior, donde habita la Verdad; pero no estaría aquí, debemos concluir, si no estuviera también de hecho allá, en el seno del Padre. Él está “íntimo al corazón, dice, pero el corazón se ha extraviado lejos de Él” (*intimus cordi est, sed cor erravit ab eo*, IV, 18). Por eso que uno puede estar fuera mientras él permanecer dentro sin ser reconocido. No es solo un espacio de intimidad, sino de eternidad, como sea que se pudiera explicar el significado del *aiôn* platónico-plotiniano o alguno de los sentidos de *aeternitas/aeternus* desde Cicerón. Pero lo seguro es que en Platón y Plotino ella es *vida*, tensión vital de la divinidad y, por extensión, presencia vital de lo divino en el hombre que de ella participa. Y por eso que el mismo Agustín podrá decir más adelante, refiriéndose al acontecer de su vida en esos tiempos: “Y he aquí que tú estabas dentro y yo, fuera”. Los caminos de los que se habla, entonces, y los espacios por donde uno se puede establecer como sujeto interior, ponen en evidencia que, así como en la física moderna el espacio y el tiempo se condicionan unidos como están entre sí inextricablemente, en Agustín nos hallamos ante una suerte de dimensión espacial de orden inteligible, que, situada en los bordes internos de nuestra individualidad finita hace posible la inhabitación divina, en que el tiempo, por decir así, queda subsumido en la eternidad. Nos podemos imaginar que se trata de una suerte de dimensión <espacial> inteligible, de carácter vital, del Verbo de Dios, que se allana a la dimensión espacial de la inteligencia humana, cosa que trae consigo una presencia de eternidad operando en el tiempo.¹⁶ No hay por cierto autonomía total (ni se la busca) frente a ese Dios, *qui solus*

¹⁶ En un contexto muy diferente, destinado más bien a señalar, dentro del gran tema del tiempo, el sentido y aporte de Agustín, Sorabji. Richard. 2006. “Time, Mysticism, and Creation”, en William

aeternus (VII 21), y en quien los tiempos *nec abirent nec uenirent nisi te operante et manente* (ibid.); ni en ello consiste el objetivo de esa vida: pero en este espacio interior se funda el transcurso temporal interior. Así, espacio y tiempo interior se complementan y dinamizan mutuamente¹⁷

Hay, en consecuencia, un transcurso temporal desde un principio inamovible, que afecta decisivamente la vida humana y le imprime su tensión fundamental. Y así, este espacio interior es el que da cabida al acontecer de un alma que transita por sus vías en forma de tiempo interior, es decir, un espacio en que, en su parte más íntima, simultáneamente mora la eternidad de Dios y transcurre la temporalidad espiritual del hombre. Las pulsiones de ese Dios eternidad no violentan la libertad humana, pero cuando el alma, impulsada por toda esa compleja red de vías que se ha intentado mostrar en este estudio, arriba a ese Dios verdad aquí, esta misma alma vagabunda se transforma en un espacio de eternidad adonde puede ir y cobijarse con aquél. Arribar a Dios es alcanzar ese espacio interior donde habita, a modo de dimensión vital inmanente el Verbo verdad-eternidad trascendente. ¿En qué otra parte podría estar, siendo que de hecho no *está* en ninguna parte? Puesto que *está*, sin embargo, eso no es parte alguna del mundo de las cosas que acontecen, sino extensión inteligible de lo que es. De ahí que no basta para Agustín el contar esta historia como un suceso que aconteció, sino que es necesario dimensionar ese *espacio* donde aquellas cosas fueron, y delimitar las coordenadas en donde palpita en el

E. Mann (ed.) *Augustine's Confessions Critical Essays*, p. 213, dice: "His solution, that past, present, and future can all be available at once as a *distentio* in the mind, has the paradoxical effect of making time more like eternity". Luego agrega que esa no es la intención de Agustín, que más bien "desea contrastar la eternidad de Dios con nuestro tiempo". Aquí he procurado ver justamente esa semejanza aunque en un sentido distinto y positivo, pues no me parece paradójico visto desde una perspectiva religiosa y neoplatónica, y parece además querido por el mismo Agustín. Hay momentos de contraste, de radical distinción, y otros en que se enfatiza la cercanía del Verbo, salvador y curativo del alma. Este artículo de Sorabji está hecho de extractos de su importante libro *Time, Creation and Continuum*. 1983. Ithaca N.. Y.

¹⁷ El espacio y el tiempo tienen un papel dinámico en el hombre. De un modo semejante, en la física moderna, se dice: "En la teoría general de la relatividad de Einstein, el espacio y el tiempo pasaron de ser un mero escenario pasivo en que se producen los acontecimientos a participantes activos en la dinámica del universo", Hawking, Stephen. 2002 (2001). *El universo en una cáscara de nuez*. Barcelona: Planeta, p. 21. El mismo Hawking había dicho antes: "Tanto Aristóteles como Newton creían en el espacio absoluto... El tiempo estaba totalmente separado y era independiente del espacio... Sin embargo hemos tenido que cambiar nuestras ideas acerca del espacio y el tiempo", Hawking, Stephen. 1988. *Historia del Tiempo Del big bang a los agujeros negros*. México. Grijalbo, p. 37. La relación del tiempo con el alma hace la diferencia en San Agustín, una idea que se remonta claramente al *Timeo* de Platón y se extiende a Plotino. El Alma del mundo es un espacio matemático que *crea* el tiempo mediante el movimiento de su estructura de números (*Timeo* 32c-37a).

tiempo la eternidad. Tiempo en el acontecer, eternidad en el ser, temporalidad espiritual en el ser del hombre. ¿Pero cómo se aproximan para en cierto sentido incluso fusionarse en un ser humano? Porque el tiempo del ser humano que Agustín lo ha entendido existiendo en el alma, y la eternidad, como subsistiendo en el Verbo de Dios, si bien son diferentes en que una tiene extensión, duración y cambio, y la otra es permanencia inmutable en unidad, son afines sin embargo en el hecho de que son vida, de la inteligencia: una es vida del espíritu del hombre, la otra, del Verbo de Dios.

Ahora bien, para que lo eterno se encuentre con lo temporal tiene que haber un medio, y ese es el espacio de la intimidad, el *cor* agustiniano.¹⁸ Pero como no es una disposición cualquiera sino un espacio vital, el encuentro del tiempo en nosotros con la eternidad es en relación con aquello que ambos comparten, o mejor dicho, con aquello que de algún modo el tiempo nuestro comparte con la eternidad de Dios, y eso es precisamente la vida, la vida en nosotros del entendimiento. Vida nuestra transiente aunque inteligible, vida de Dios verdad permanente. Por esto en ese espacio vital, en la intimidad del *cor*, confluyen los caminos en que el hombre se encuentra con lo divino. En este momento, en el ahora de su confesión, no en el ayer de la acción, puede decir Agustín: “Descansad en él y hallaréis descanso. ¿A qué ásperos caminos os dirigís? ¿Adónde vais? ¿A qué este caminar permanentemente por vías difíciles y laboriosas?” (IV, 18; cf. V 5, 7).

La situación en que estamos ahora con San Agustín nos ayuda a entender, creo, el sentido real de estas palabras. Y si en este estudio se hubiese profundizado en el aporte neoplatónico —en especial el de Plotino y Porfirio— en su filosofía y teología, se habría

¹⁸ La palabra *cor* no está desprovista de sentidos para un conocedor profundo de su lengua como Agustín. Una revisión cuidadosa del Oxford Latin Dictionary muestra su extendida utilización —ya en Terencio y Virgilio, por ejemplo— como ‘centro del pensamiento, la memoria y otros procesos mentales’, con el significado de ‘mente, alma, espíritu’; o en diversos autores de la latinidad clásica como ‘asiento de la conciencia’. Es también aquello en que reside la inteligencia; el juicio, la mente, el intelecto. Puede ser la sede de los deseos, o del carácter y emociones: de allí ‘corazón, espíritu, sentimiento, etc.’ Sus lecturas bíblicas —en un Agustín lector exclusivamente latino, que solo comienza a revisar el texto griego de la Escritura hacia el año 400— no le deben haber sonado muy diferentes los sentidos. En griego, *kardía* tiene significados semejantes. El término hebreo *lebab*, *leb*, tiene justamente el sentido general de ‘hombre interior, mente, deseo, corazón’ (edición inglesa del diccionario de W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*). Allí se señalan también los siguientes sentidos: pensamiento, reflexión, memoria, determinaciones de la voluntad, carácter moral, sede de las emociones y pasiones, entre otros. Es probable entonces que *lebab*, *leb*, haya sido traducido, además de *kardía* y *cor*, con diversos términos en la Septuaginta y las biblias latinas que usó San Agustín, haciendo muy difícil saber el origen (bíblico o latino) de su doctrina del *cor*. Lo más probable, me parece, es que ambas tradiciones se complementan mutuamente, y se utilizan en distintas formas.

comprendido sin duda mejor el sentido del dilema humano enfrentado al acercamiento y lejanía de Dios. Esa dialéctica fundamental es impresa por San Agustín en la dinámica existencial del drama del alma cristiana y su conversión a Dios, haciendo de *Confesiones*, como se ha dicho acertadamente, la más plotiniana de sus obras. De ahí que hable de su amor por las ‘cosas bellas inferiores’, por las que, recorriendo el camino inverso a la divinidad, yo, dice, *ibam in profundum* (IV, 20). Por eso, al final de este extraordinario libro IV de *Confesiones*, Agustín intenta resumir el complejo relato de esta primera parte de su vida, anterior a la conversión marcada por su viaje a Italia. Explica que nuestro bien vive siempre con Él, es decir, ese bien que es el nuestro y vive junto a Dios: “y ya que de allí hemos desviado la ruta (*auersi sumus*), hemos girado en reverso” (*peruersi sumus*, IV, 31). Sin duda, una reminiscencia plotiniana, en que se puede recordar un texto que muy probablemente fue conocido directamente Agustín: “Y puesto que [nuestras almas] se mostraron complacidas con su independencia, y estaban grandemente necesitadas de moverse por sí mismas, al recorrer el curso contrario y hacer efectivo su alejamiento más grande, se olvidaron de que también ellas provienen de allá...”, *Enn.* V, 1, 1). Y continúa Agustín: “Volvamos ya sobre nuestros pasos (*reuertamur*), Señor, para no ser derribados (*ut non euertamur*), porque vive junto a ti sin ninguna deficiencia nuestro bien, que eres tú mismo”. En dos apretadas líneas se agolpan las cuatro formas: *auersi*, *peruersi*, *reuertamur*, *euertamur*: Son la historia de la trayectoria humana y la existencia de su movimiento vital hacia la divinidad, el que, sin embargo, está constantemente amenazado por el olvido y la ignorancia del origen. Dice luego: “Y no tememos que no haya lugar donde volver (*quo redeamus*) ya que desde allí nos precipitamos”. Es decir, el apartarse de Dios significa volcarse en la dirección contraria, ‘precipitarse’; pero como nuestro bien está allá, es decir en la divinidad, si volvemos a él recuperamos el lugar que sigue allí permaneciendo para nosotros. Y concluye: “Además, en nuestra ausencia no se precipita en ruinas nuestra casa; ella es tu eternidad”. Porque mientras *corremos en la dirección contraria* nos *ausentamos* de Dios dándole la espalda; permanece, con todo, un lugar (*quo*) que es nuestra casa (*domus nostra*), aunque ahora ese domicilio no es ya el nuestro, al presente en ruinas (por habernos alejado de él), sino la eternidad de ese mismo Dios que alberga nuestra temporalidad. Esa otra morada siempre ha estado allá. Al emprender el camino de vuelta a Dios se transforma en nuestra casa, en que el *fecisti nos ad te* obtiene su realización.

Roma, Milán y la villa de Casiciaco conforman las coordenadas finales de este estudio. Tras la dramática huída de la madre por mar, Agustín arriba a Roma y ve culminar su ambición de una carrera en el mundo con su nombramiento en la cátedra de retórica en Milán. Esta etapa decisiva de su vida se inicia bajo el signo de una ‘incertidumbre abierta en dos direcciones’ (*illam ancipitem fluctuationem*, VI 1): sus caminos aún no han llegado a destino, aunque está cerca el momento en que, de acuerdo con su historia, Dios “nos establece en su vía y nos consuela” (VI 26). Desea abandonar el maniqueísmo, por eso que el libro VII de *Confesiones* se abre con el problema del mal, su incomprensión frente a él y la concepción falsa de Dios que se deriva de un errado concepto de aquél. De ahí que “buscaba con inquieta vacilación el origen del mal” (*quaerebam aestuans unde sit malum*, VII 11); y en esa circunstancia su “intensa búsqueda silenciosa” (*in silentio fortiter quaereban*, *ibid.*) le permite descubrir que la visión que lo encaminaba en su búsqueda de esa verdad, es decir, la luz de sus ojos, no estaba con él (salmo 37, 9): “Porque <esa luz de mis ojos> estaba dentro y yo fuera; ni siquiera era localizable [*nec in loco illud*]”: es decir, “elle était indépendante de l’espace”,¹⁹ si bien parece decir que, por no ser una luz física, no había en la corporalidad de Agustín un lugar específico que se le pudiera asignar como propio. Ya que ese *lumen oculorum* no estaba convenientemente enfocado, la dirección de su mirada no daba en el blanco de su pesquisa.²⁰

El paso siguiente viene a modo de culminación de un proceso de búsqueda. Sabe ahora que es *dentro* donde tiene que buscar si quiere lograr que sus caminos se crucen con la presencia de ese Dios que había buscado en vano entre las cosas de *fuera*. En el momento del retorno de esa vida a su sí mismo es posible medir, con entera verdad, cuán separado estaba de la comprensión de ese Dios que ahora, por vez primera, se le presenta como radicalmente distinto de quien afanosamente le buscaba. Por eso, el entender desde la exacta coordenada del alma, del *cor* que escucha, lo lejos que se está del objeto indagado, se tiene sin duda una primera comprensión. Volver, entrar en sí mismo, ver, reaparecen ahora en el contexto del recorrido vital que está ya más cerca de su objetivo. En

¹⁹ Saint Augustin *Confessions* tomo I, versión de Pierre de Labriolle. 1969 (1925) Paris, Les Belles Lettres, p. 157.

²⁰ “Pero yo concentraba mi atención en aquellas cosas que están contenidas en espacios [*locis*] y no encontraba allí lugar para descansar”, VII 11.

las *intima mea*, su ‘intimidad’, está el lugar en que el tiempo se recoge y se vuelve posible entrar en contacto con la eternidad a modo de *lucem inconmutabilem*. A ésta, finalmente, sin poder decirlo de otro modo, la llama *superior quia ipsa fecit me, et ego, inferior quia factus ab ea* (VII 16). La luz es la señal de la diferencia con lo que se avizora, pero a su vez ella muestra la semejanza con aquello al revelarle la relación que es posible establecer entre criatura y creador. De no haber sido por esa relación, los recorridos de esa alma en busca de ese ser que la hizo para él habrían sido inútiles. Está lejos pero es capaz de escuchar: “Y me hallé, dice, a gran distancia de ti, en la región de la desemejanza como si oyera tu voz desde una alta y lejana posición [*de excelso*]: *soy alimento de grandes, crece y me comerás*” (VII 16). Se entiende la diferencia cuando se conoce la verdad de ese estado de criatura que impone al espíritu la necesidad del retorno. Por eso dice: “Quien conoce la verdad conoce esa luz, y quien conoce la luz conoce la eternidad; el amor la conoce”. En latín, sin artículos definidos, se está diciendo: ‘esa verdad de la que hablamos justamente ahora, es la que con el ojo de mi alma se hace accesible al conocimiento gracias a una luz inmutable, que está por sobre mí; luz encima por haberme hecho, yo debajo, por ser hecho por ella’.

Aquí el recorrido vital obtiene precisamente su posicionamiento desde las *tortuosas vias*, e inicia con certidumbre un regreso que culminará en la llamada Visión de Ostia en el libro noveno de *Confesiones*. Digo con certidumbre, pues este es el momento en que el *cogito* agustiniano, afianzado en la intimidad del *cor*, le permite disipar las dudas de tanta senda perdida en la exterioridad e iniciar ese camino de vuelta al *que es*. Es un período de nuevas crisis, pero en el sentir de Agustín, todas ellas encaminadas a un superior modo de vida de perfección espiritual. Hay un punto que no podemos dejar escapar, y es que Agustín ha encontrado un método gradual de carácter epistemológico, que se podría resumir, con sus propias palabras, en ‘*veritas-aeternitas-caritas*’. El momento para el amor vendrá al final, en el clímax de la conversión a la vida espiritual. Ahora es el tiempo de la verdad y la eternidad. El texto indica aquí un orden gnoseológico, en que la visión de esa *lux immutabilis* juega un papel vertebrador fundamental: quien conoce (*nouit*) la verdad conoce esa luz; y una vez conocida esa luz, conoce la eternidad: es decir, para conocer la eternidad hay que conocer la verdad por la que tenemos acceso a esa luz inmutable que nos franquea la vía del conocimiento de esa eternidad.

Así, entonces, en la luz de la verdad podemos conocer la eternidad, cosa que solo se hará posible de una manera superior en la Visión de Ostia. En eso consistirá de hecho la condición de *lieu géométrique* de la obra este episodio de esa famosa contemplación espiritual junto a su madre en *Confesiones* IX 23-26²¹: es precisamente por ser una suerte de comprensión de la eternidad. El tiempo de la manifestación más alta de la *caritas* en el relato tendrá lugar posiblemente en la escena del Jardín en Milán, mas el asunto que aquí nos ocupa es el paso decisivo de este recorrido vital, una vez que el arribo desde la exterioridad a la interioridad ha tenido lugar con la ayuda de los *libri platoniorum*. Es el paso que lo conduce de la comprensión de la verdad a la luz inmutable, y de esta luz a la eternidad, en un proceso que se me imagina en cierta medida cronológica y espiritualmente gradual. La verdad se vuelve eternidad y es llamada *aeterna ueritas*, así como hay una *uera caritas* y una *cara aeternitas* (cf. VII 16). En este capítulo 16, como se testimonia aquí, Agustín revela que, en este primer conocimiento que él tiene de Dios (*cum te primum cognoui*), se le concede vislumbrar el ser de la divinidad, es decir, “ver” su existencia en ese hombre interior y “ver” asimismo que todavía no se está en situación de ver lo que se ve. En palabras de la exacta traducción de Silvia Magnavacca: “Cuando te conocí por primera vez, Tú me elevaste para hacerme ver y que todavía no estaba yo en condiciones de ver”.²² En este contexto se entiende en consecuencia la *regio dissimilitudis*, que según esto se correspondería con el *quando te conocí por vez primera*. Parece un fracaso, pero no lo es, si entendemos que la dialéctica <neo>platónica es siempre una vía gradual de la razón que se encamina hacia lo ideal, esto es, lo verdadero (que culmina, eso sí, con un *de repente*), y que lo que ahora se le participa es entender que Dios, que es la verdad, no se difunde por ámbitos espaciales finitos ni infinitos, sino que *es el que es*.²³ ¡Se le ha revelado, aunque todavía como un rumor distante (*et clamasti de longinquo*) la idea de la

²¹ Henri, Paul. 1938. *La Vision d'Ostie. Sa place dans la Vie et l'Oeuvre de Saint Augustin*. Paris, p. 3. Según el texto de *Confesiones* IX 25, lo que se puede *tocar*, es decir, alcanzar “en un pensamiento fluyente”, es “la sabiduría eterna que permanece más allá de todas las cosas” (*et rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam super omnia manentem*). Se puede ver un tratamiento complementario en Velásquez, Oscar. 2002. “El drama de la consciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios”, en F. Bertelloni, G. Burlando (eds.) *La Filosofía Medieval*, Madrid, Editorial Trotta, pp. 21-37.

²² San Agustín *Confesiones*, traducción de Silvia Magnavacca. 2005. Buenos Aires, Losada, p. 191. Sobre la dificultad de la frase, ver *Oeuvres de Saint Augustin, Les Confessions* Livres I-VII, p. 616 n. 1.

²³ Si se quiere profundizar en estos aspectos de la dialéctica agustiniana, ver, Velásquez, Oscar. 1995. “La visión de Ostia: lo gradual y lo repentino”, en *Augustinus* 156-159, pp. 315-318.

inmaterialidad de la verdad! Eso cambia todo, disuelve a Mani y sus doctrinas, erosiona las bases del escepticismo, y lo confirma definitivamente en la fe en Jesucristo.²⁴

El itinerario de su vida está así prácticamente realizado, y los acontecimientos del cercano futuro se pueden considerar como los desarrollos de este suceso capital, que tiene lugar en el ámbito de su comprensión espiritual de la realidad de la verdad y la eternidad. Por encima del ojo de la mente, y por tanto en posición intermedia entre el yo y la verdad de Dios, brilla en la intimidad del hombre una luz inmutable a la que se accede cuando uno se ‘vuelve a sí mismo y entra en su intimidad’; y añade Agustín, “siendo tú mi guía además pude, porque tú eres mi ayuda” (VII 16). Esa *lux inmutabilis* es la presencia de lo inalterable en el hombre que, como veíamos, se revela como una suerte de resultado adicional del conocimiento de la verdad, y por eso se la ve *supra mentem*; y al estar en presencia de esa luz se accede a la *aeternitas*, que se ha de alcanzar en Ostia—*Confesiones* IX 24— *modice*, ‘apenas’, mejor aún, ‘brevemente’, en sentido temporal; *toto ictu cordis*: ‘con un impulso total del corazón’, que señala un instante de repentina comprensión en totalidad, que supera nuestra comprensión habitual del tiempo y el espacio. Esta vida eterna (*et ibi uita sapientia est*, IX 24), en consecuencia, se percibe “por un pensamiento rápido” (*rapida cogitatione*, 25; es la velocidad del pensamiento que se iguala a la de la luz, se podría uno imaginar, en el límite en que el presente se convertiría en futuro, y por tanto, en que el tiempo se disolvería): en ese *pensamiento* “tocamos la sabiduría eterna que permanece sobre todas las cosas” (25).

Breve bibliografía

- Brown, Peter. 1969 (1967). *Augustine of Hippo A Biography*. London: Faber & Faber.
- de Labriolle, Pierre. 1969 (1925). *Saint Augustin Confessions*. Paris: Les Belles Lettres.
- Hawking, Stephen. 2001 (2002). *El universo en una cáscara de nuez*. Barcelona: Planeta.
- Hawking, Stephen. 1988. *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*. México: Grijalbo.
- Magnavacca, Silvia. 2005. *San Agustín Confesiones*. Buenos Aires: Losada.
- O’Donnell, James. 2006 (2005). *Augustine A New Biography*. New York: Harper.

²⁴ *Confesiones* VII 16 ss. Todo partió de sus angustias frente a cómo concebir el mal, a inicios del libro VII.

Perler, Othmar. 1958. "Les voyages de saint Augustin". *Recherches Augustiniennes* 1: 5-42.

Solignac, Aimé. 1962. *Oeuvres de Saint Augustin Les Confessions*. Introduction et notes.

Sorabji, Richard. 2006. "Time, Mysticism, and Creation", en Mann, William (ed.) *Augustine's Confessions Critical Essays*.

Velásquez, Oscar. 2002. "El drama de la consciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios", en F. Bertelloni, G. Burlando (eds.) *La Filosofía Medieval*, Madrid: Trotta, pp. 21-37.

Velásquez, Oscar. 1995. "La visión de Ostia: lo gradual y lo repentino". *Augustinus* 156-159: 315-318.

Publicación del Centro de Estudios de Filosofía Clásica

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo Mendoza 2008

Oscar Velásquez

Opúsculo Filosófico

Recorridos vitales: espacios inteligibles en las Confesiones de San Agustín