

La creación como retorno al Creador en *Confesiones* XI-XIII

Oscar Velásquez

En los primeros tres capítulos de las *Confesiones* están contenidos lo que sugiero llamar los principios estructurales de toda la obra. El punto de partida, me parece, está en una cierta concepción del hombre, la que, a su vez, se fundamenta en ideas concretas –profundamente relacionadas entre sí– acerca del mundo y de Dios. No es un libro sobre Dios, sino en primer lugar acerca del hombre en su relación con lo divino.¹ Y así como Platón eligió diálogos para tratar ciertos temas, o discursos para tratar otros, Agustín utiliza aquí su propia biografía para reflexionar acerca del destino superior del ser humano y su naturaleza trascendente. Mi intención no es hablar de los objetivos, sino de algunas de estas estructuras doctrinarias que sostienen el edificio de la obra. Puesto que fue hecho para Dios, el *corazón* del hombre está inquieto mientras no descansa en él. Pero el hombre es una “porción particular de la creación” (*aliqua portio creaturae tuae, Conf, I, 1*). Entre la inquietud y el descanso está la búsqueda del que desea conocer y comprender aquello, y el modo elegido aquí es buscarlo invocándolo, e invocarlo creyendo (*quaeram teinuocans te et inuocem te credens in te, I, 1*).² El modo invocatorio, entonces, es parte de su decisión literaria de realizar una *confessio laudis*. que, más que una autobiografía, es para su autor un modo de ilustrar las relaciones entre el hombre y Dios..³

¹ En ese sentido el libro X de *Confesiones* resume lo que el libro en su conjunto es: “Un homme qui cherche la connaissance de Dieu et qui cherche la connaissance de lui-même, voilà “ce qu’est” Augustin. Ces deux thèmes constituent les deux parties du livre X” (*Le Confessioni di Agostino d’Hippona Libri X-XIII* (Commento di A. Solignac) Ed. “Augustinus” Palermo 1986, p. 15.

² De ahí que se considera la *inquietudo* como otro elemento fundamental del hombre y de la obra en su conjunto. En relación con el primer aspecto de este tema, L. F. Pizzolato decía: “*L’inquietudo* è pertanto un costitutivo carattere dell’uomo, perché è il segno avvertibile del rapporto ontologico tra creatura e Dio” (“*Le Confessioni*” di Agostino d’Hippona, Libri I – II (Commento di L. F. Pizzolato) Palermo 1984 p. 14..

³ André Mandouze, en *Saint Augustin. L’aventure de la raison et de la grâce* (p. 64) había dicho: “Avant d’être une autobiographie, les *Confessions* constituent en effet une manière particulièrement directe d’illustrer les rapports de Dieu et de l’homme. Pour ce théologien

Pero ese Dios que se busca en algún “lugar” (*locus*) del hombre, es el que hizo el cielo y la tierra, en cuyo interior *–in quibus–* está, a su vez, este mismo hombre. Es decir, la relación del hombre con ese Dios que él busca conocer –y que de hecho tiene lugar en el *corazón–* se realiza en íntima conexión con ese mundo creado del cual él mismo es una parcela (*et in quibus me fecisti*, I, 2). Y puesto que nada sería sin ese Dios, el ser humano tampoco podría ser: “por tanto no sería, Dios mío, de ningún modo sería si no fueses en mí; o mejor, yo no sería si no fuese en ti” (I, 2). Así, entonces, desde el inicio de las *Confesiones* hay un cierto *tertium quid* que debe ser tenido siempre en consideración, y este es el mundo en cuanto ser creado.

En esas circunstancias, es preciso determinar mejor el campo de este estudio. Este retorno pudo estar relacionado con el tema del ascenso espiritual, a la manera de la contemplación de Ostia; o con la memoria; o examinar las correspondencias entre la eternidad y el tiempo. Todos ellos son sujetos perfectamente válidos para una investigación de este tipo; pero como deseo revisar estos asuntos en los libros XI-XIII de *Confesiones*, en vez de hablar de creación en general me interesa examinar, en primer lugar, una naturaleza aparentemente extraña, *creada en el principio*, sin la cual el estudio de lo segundo, es decir, del hombre, corre el riesgo de perder su verdadera dimensión. Creación, por tanto, para decirlo brevemente, es aquí, el “cielo del cielo”, una *creatura aliqua intellectualis* que, sin ser *coeterna* con Dios, es, con todo, *partícipe* de su *eternidad*; “ella modera su mutabilidad, dice Agustín, en razón de la dulzura de tu bienaventurada contemplación, y, sin desfallecer desde que fue hecha, adhiriéndose a ti, se aparta de toda la voluble alternativa de los tiempos” (*Conf.* XII, 9). Es el cielo cristiano, que surge de la interpretación del cielo bíblico *sine commemoratione dierum* (XII, 16); y si bien es una sabiduría creada (XII, 20), se asemeja al Noûs plotiniano, en cuanto ella refleja la luminosidad del Uno y la contempla (Enn. V, 3, 8, V, 8, 4, 35-38; cf. *Les Confessions*, BA, Introduction et Notes

doublé d'un psychologue qu'est le rédacteur de l'ouvrage, le cas “Augustin” présent avant tout comme introduction à une anthropologie chrétienne, la garantie de l'authenticité”.

par A. Salignac, p. 595). No es una creación material, sino un reino inteligible de la mente; y, como afirma Henry Chadwick, “su ‘cielo del cielo’ es, como el alma del mundo en Porfirio (*Sententiae* 30), creada, pero contemplando eternamente lo divino” (Saint Augustin, *Confessions*, Oxford 1991, p. 250).

Esta es, en consecuencia, “una naturaleza intelectual, que es luz mediante la contemplación de la luz” (XII, 20), y una suerte de espacio inteligible, donde no hay tiempo, “porque ella, dice, es capaz de ver siempre tu faz y jamás se aparta de ella, que hace que no varíe por ningún cambio” (XII, 21). Es morada de Dios en lo creado, “casa de Dios no terrena, dice Agustín, ni proveniente de ninguna masa corpórea celeste sino espiritual, y partícipe de tu eternidad, porque es sin defecto por la eternidad” (XII, 19). La presencia en la creación de un principio de perfección inteligible, que supera la vicisitud de los tiempos, y que se revela como la Jerusalén, *patria* futura de la *peregrinatio* humana, es, a mi juicio, un punto altamente significativo. La intensidad espiritual del relato de una vida, la vida de Agustín, que alcanza su culminación en la historia de su conversión intelectual y moral, se manifiesta ahora con una mayor nitidez, cuando enmarcado por el horizonte de una figura paradigmática, la *creatura intellectualis*. De un modo análogo a como el *caelum caeli* emerge de la separación primigenia del acto creador, y “goza de la eternidad e invariabilidad” de Dios (XII, 15), así, refiere San Agustín, hay otra realidad carente de tiempo, pero informe. De ella, como de una materia primera surge el cielo y la tierra visibles, y está señalada en la Escritura como la *tierra visible y desorganizada, y las tinieblas que estaban sobre el abismo*. Dios no deja que lo informe quede en ese estado, sino que de allí ha de surgir la creación visible, que él distingue del cielo *sine diebus* (XII, 16).

Quedan entonces, claramente representadas estas dos realidades primordiales invisibles –que son parte esencial de la creación–, una *intelligibilis* y otra *informis*. La inteligible, como casa de Dios espiritual, es la figura acabada del regreso al creador de toda criatura, y, por consiguiente, es la morada de la vocación espiritual del mundo visible, en el orden impuesto por Dios. Así como el mundo se adhiere a Dios a través de aquella criatura, así también el hombre, que está llamado a *habitar en la casa de Dios todos los días de su vida*. La materia informe,

de donde proviene el mundo visible, revela la capacidad de ese mismo hombre de volverse hacia lo disímil y de convertirse en tinieblas. Tengo para mí que Agustín está hablando de este espacio espiritual cuando exclama:

“Oh Verdad, luz de mi corazón, ¡no dejes que hablen mis tinieblas! Me incliné hacia las cosas de este mundo y me oscurecí; pero desde allí, incluso desde allí te amé grandemente. Erré y me acordé de ti. Escuché tu voz detrás de mí, para que regresara, y apenas lo oí por el tumulto de los sin paz. Y ahora, he aquí que regreso, lleno de amor y anhelante hacia tu manantial” (XII, 10).

El lector quizá puede fácilmente pensar que Agustín está orando a Cristo, la Verdad; pero la *fons* de la que ahora habla y a la cual invoca, es un desarrollo natural del párrafo anterior, en que se ha referido al cielo del cielo como “una cierta criatura intelectual”, y ha dicho además que este es *particeps aeternitatis tuae*. Es totalmente razonable que esta realidad, que está íntimamente adherida a Dios desde el momento mismo de la creación, *inhaerendo tibi*, sea el espacio legítimo de regreso y plenitud espiritual del hombre.

Así entonces, las vicisitudes del individuo, encuentran ahora en la gesta creadora del mundo y su constitución sensible e inteligible, un marco adecuado de comprensión. Este *caelum intellectuale* (XII, 16) es representado en ciertos momentos con acentos de gran fuerza lírica:

“Casa luminosa y bella; amé tu hermosura y el lugar de la habitación de la gloria de mi Señor, tu hacedor y poseedor. Que mi peregrinación suspire por ti; y le digo a quien te hizo, que me posea también a mí en ti, porque él también me hizo. Erré como oveja perdida, pero en los hombros de mi pastor, tu constructor, tengo la esperanza de ser devuelto a ti” (XII, 21).

Aquí está de nuevo representada toda la historia de Agustín, ahora fuertemente comprometida con una visión cósmica e inteligible. Dos expresiones de este pasaje me parecen claramente decisivas. La primera, que es una invocación hecha a través del Creador de la *creatura intellectualis*: “Ut possideat et me in te”. La Casa es el modelo creado del lugar en el que se espera habitar junto a Dios; y, la segunda, “spero me reportari tibi”, es decir, la plegaria de Agustín sintetiza su

doctrina del regreso de la criatura humana hacia Dios, como un reintegro hacia la región celeste espiritual. Entre el Dios Verbo y el hombre, y como intermediario supremo de la creación, este lugar inteligible es la habitación de la sabiduría creada.

En esas circunstancias, espero que sea también posible encontrar razones adicionales en relación con la unidad de las *Confesiones* en estos últimos libros. Desde el libro XI tenemos una meditación sobre la Escritura, en especial del *in principio fecit Deus*, la que se continúa en el libro XII. Ahora bien, parece que la idea de Agustín es mostrar cómo el hombre experimenta de algún modo también en la temporalidad de su vida, los acontecimientos de la creación, y vive entre el abismo de una *informis materies*, “donde casi no había orden alguno” (XII, 22) –si bien procede de Dios–, y una forma celeste perfecta en la que aspira a vivir en el futuro. De esa materia surgen los cielos y los días mediante el Verbo, y se puede decir que el hombre vive entre una *indigentia* que “no era totalmente nada” (*non omnino nihil erat*, *ibid.*) y a la que solo “restat converti ad eum” (XIII, 5), y una *plenitudo* propia de la bondad divina del Creador. De esas figuras surge, entonces, una comprensión mayor, creo, de las vicisitudes de esa vida que Agustín ha querido narrar, la suya propia. Hay una *vocatio* divina –una *llamada* que invita– en la gesta creadora. De ella proviene esta *beata creatura*, “elevada sobre todo lo mudable sin ningún intervalo de tiempo” (XIII, 11). Pero además, esa *vocatio* tiene en nosotros su correspondiente, pues “para nosotros, dice, fue en momentos distintos de tiempo en que fuimos tinieblas y llegamos a ser luz” (*ibid.*). Y se puede ver que la invitación para volver a Dios está desde el principio presente en esa realidad que, añade, fue llamada “a ser luz por una conversión hacia la luz inagotable”.

Hay, en consecuencia, una clara analogía entre la conversión del alma hacia la luz de la verdad, y la gesta creadora del inicio. “Mi alma –dice en *Confesiones* XIII, 15– todavía está triste, porque vuelve a caer y se hace abismo, incluso siente todavía que es abismo”. Se están produciendo ahora sutiles referencias que indican las relaciones profundas en que se mueve la totalidad de la

historia de esa alma. Agustín reconstruye ahora su pasado a la luz del espectáculo de la creación; y revisa ante el teatro del mundo incluso, creo yo, la escena del Jardín. En efecto, mientras está hablando del “firmamento de tu libro” (XIII, 16); y a propósito de *los cielos, obra de tus dedos* (Ps 8,4), y de *la sabiduría que se da a los niños* (Ps 18, 8), considera que no hay otros libros que destruyan la soberbia y a quien resiste y defiende sus pecados. Y añade: “no había conocido otros oráculos tan castos que me persuadieran a hacer tu confesión y a someter mi cabeza a tu yugo y que me invitaran a servirte gratuitamente” (ibid.). *Oráculos castos*, puesto que fue precisamente la castidad la que el Apóstol le recomendaba en el Jardín. Veo, por otra parte, en la referencia a *la boca de los niños* una figura de lo dicho por esa voz de niño o niña en el mismo Jardín; pero ahora Agustín está hablando de esa región intelectual, la cual también puede leerse como un libro, según dice. Allí los ángeles leen “sin las sílabas de los tiempos” la voluntad divina. Ellos “leen, eligen y aman” (XIII, 18), tal como él en el Jardín, ante el libro santo, dice, “lo tomé, lo abrí y leí” (VIII, 29). Y tal como en el Jardín hay un *codex* de la Escritura (“ut aperirem codicem et legerem”), así, la *criatura intellectualis*, residencia de la sabiduría creada, es ella misma un *codex*; y de un modo semejante, acerca del *cielo del cielo* que los ángeles contemplan, afirma, “no se cierra su códice ni se pliega su libro” (XIII, 18).

Ya en los inicios del libro XIII, Agustín muestra un ejemplo relevante de su modo indirecto de hacer autobiografía en sus tres últimos libros de *Confesiones*, como sugería, abandonando su estilo habitual de hacer una suerte de psicología profunda; y penetrando en ese mundo invisible e inteligible, cargado de alegorías, como es este cielo espiritual. Jung pudo haber sacado algún provecho de una lectura como la que propongo. En *Confesiones* XIII,1, Agustín ha iniciado una nueva invocación que pone de manifiesto, a mi juicio, los ecos de los momentos culminantes de su conversión. Dios se anticipó, piensa, y lo apremió, “incrementando con voces de todo tipo, dice, para que yo escuchara desde lejos y me convirtiera, para que yo, a quien tú estabas llamando, te invocara a ti” (*ut audirem de longinquo et converterem et uocantem me inuocarem te*). No sé si exagero al ver aquí una clara alusión biográfica precisamente a esos momentos cruciales,

vistos ahora a la luz del espectáculo de la creación. Decía Agustín en VII, 16: “et clamasti de longinquo”, y luego, “et audiui”; y esa verdad en la que ahora, en este momento culminante cree, es la que, se hace visible a la inteligencia a través de la creación. Y Dios clama *de longinquo* porque Agustín siente hallarse muy lejos, en la *regio dissimilitudinis*; mientras la voz de Dios se escucha *de excelso* (VII, 16). Ahora, en el último libro de su obra, la *creatura spiritalis*, se nos dice, es convertida (*conuerteretur*) hacia sí misma por el mismo Verbo, por el que ha sido hecha; y ha sido iluminada por él para hacerla luz (XIII, 3). Su adhesión al bien no le permite perder, apartándose de Dios, la luz que ha recibido. La analogía de Agustín nos pone nuevamente en el camino de lo que estoy examinando. Frente a la situación descrita, una clara frase conectiva establece la relación *creatura spiritalis*, y *homo*: “Porque también nosotros, dice, que somos por el alma una criatura espiritual, cuando nos hemos apartado de ti, nuestra luz, fuimos en esta vida *alguna vez tinieblas*, y estamos sufriendo entre los restos de nuestra oscuridad hasta que seamos *tu justicia* en tu Unigénito, *como las montañas de Dios*; puesto que hemos sido *tus castigos*, así como fuimos un *abismo profundo*” (XIII, 3). Lo que en los libros sobre su conversión más propiamente biográficos, como los VII-IX, aparece como un intento de descripción de tipo psicológico del estado de su vida, ahora, en los libros XI-XIII, sus comentarios sobre la creación le llevan, por decir así, a poner ese lenguaje personal en un nuevo nivel, acorde con los nuevos objetos cosmológicos e inteligibles presentes en su relato. Es el mundo como representación de la manifestación más verdadera de su Verbo, en la que el hombre y las complejidades de su existencia están también incluidas. La vida de Agustín no haría otra cosa, salvo la libertad y el albedrío, que ser un ejemplo particular de ese drama de la creación en los inicios, en la que incluso la misma gracia se juega su eficacia. Pero resulta que ese material, la creación, estaba de hecho integrado desde el comienzo íntimamente al relato, y las claves de interpretación parecen hacerse manifiestas casi naturalmente a estas alturas de la historia.

Así, entonces, se hace necesario revisar una frase crucial, que debería mostrar adicionalmente esta perspectiva: *Pondus meum amor meus*: “mi peso es mi amor, por él soy llevado a donde quiera que soy llevado. Por un don tuyo somos

inflamados y llevados hacia arriba; somos incendiados y partimos” (XIII,10). Resulta que aquí la explicación del amor no es psicológica sino cósmica; y si bien esto no se ha dejado de advertir, no se han sacado, creo, las verdaderas consecuencias. En primer lugar, no es una descripción del amor, sino del peso, del que se dice unas líneas más arriba que “no solo impulsa hacia abajo, sino al lugar que es propio”; y así, mi peso, que es entonces lo que me impulsa al lugar propio, eso es mi amor. Ahora bien, aquello hacia lo que somos impulsados y hacia lo que vamos es, como dice en seguida Agustín, “la paz de Jerusalén”, que es la *casa del Señor*, y que es una de las figuras usadas por Agustín para referirse a la *creatura spiritalis*. La conversión de esta criatura se produce *nullo intervallo temporis*, mientras que en momentos distintos fuimos tinieblas y llegamos a ser luz (XIII, 11). Entre las tinieblas y la luz se desarrolla precisamente la historia de esa conversión que es la suya propia.

Pienso ahora, que esa *luz inmutable* que Agustín vio cuando entró en su interior, dice referencia a esta misma realidad. Es una luz más clara, más grande, superior (VII, 16). Es una luz que es manifestación de la verdad –no la verdad misma– en el hombre interior, de modo que, “quien conoce la verdad, la conoce a ella, y el que la conoce, conoce la eternidad” (ibid.). Es la verdad que se percibe –deja en claro Agustín– “por la inteligencia de las cosas creadas” (ibid.), lo que significa que esta luz dice relación con esa realidad inteligible creada de la que hemos estado hablando. Y más aún, parece que incluso ciertos aspectos de la Visión de Ostia señalan un encuentro precisamente con esta realidad, puesto que aquello que se *toca* allí apenas *toto ictu cordis* es esa “región de la abundancia inagotable” *ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis* (IX, 23). No es casual, me parece, que se diga que “la vida allí es la sabiduría”, a pesar de que en esta descripción se desliza un “aeterna est”, que, me parece, deja una cierta duda sobre si Agustín distingue aquí claramente entre sabiduría creada e increada. Pero es evidente que en algún momento –me refiero ahora a los libros finales de las *Confesiones*– como el mismo Agustín afirma, aquella criatura inteligible no es coeterna con Dios, pero es una realidad que, “siendo siempre presente a ti, dice, se te adhiere con todo el afecto, no teniendo un futuro que esperar ni un trayecto que recorrer hacia un pasado que se recuerde, ni sufre vicisitud alguna de

variación, ni distensión en el tiempo” (XII, 12). Vuelto hacia el inicio en que Dios creó todas las cosas, Agustín parece querer superar el recuerdo y superar el tiempo; pudo entrar en su interior y encontrar allí aquella luz solo en la medida en que, allá, en los confines de la creación, en los inicios, estaba el proyecto inteligible de Dios hecho realidad, *sine diebus*, antes del comienzo del experimento humano.

Óscar Velásquez
Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Chile

Artículo publicado en *Teología y Vida*, vol XLIII (2002) pp. 397-402.