

Tumultus pectoris: el espacio vital de las afecciones en las *Confesiones* de Agustín.

Óscar Velásquez
Universidad de Chile

El mundo de los afecciones juega un papel fundamental en Agustín, y una lectura de las *Confesiones* en torno a su manifestación y relevancia puede aportar alguna clarificación a la comprensión del conjunto de la obra. De un modo muy general yo entiendo aquí por afección un estado de la mente de relativa permanencia, que posee un carácter espiritual y se manifiesta sensiblemente a modo de sentimiento. Como la pasión, se presenta por lo general con alteración o perturbación del ánimo. Agustín acostumbra hablar, al interior de la tradición antigua, de cuatro pasiones, a saber, deseo, alegría, temor, tristeza (*Conf. X, 22*); yo por mi parte entiendo por afección un conjunto de especies particulares de la pasión, que se caracteriza por mostrar una fuerte interdependencia de lo espiritual y lo corporal. Por ejemplo, si la tristeza produce llanto, o el temor angustia, ambos, el llanto y la angustia serían afecciones. Veo por lo general en la afección una actitud espiritual relacionada con un objeto, que se hace presente en la circunstancia cambiante de las diversas situaciones específicas del ser humano; de allí suele surgir un sentimiento interior y personal, relacionado con bienes que se desean o males que se busca evitar. Las afecciones suelen aparecer como una reacción del espíritu ante esas circunstancias variables. Estoy tratando de hacer con esto solo una distinción metodológica entre pasión y afección, que espero me ayude a discernir mejor ciertos aspectos que considero importantes de examinar. Agustín en general se limita a nombrar esos *movimientos del espíritu* que los griegos llaman *pathe*, y Cicerón *perturbationes*, y hay algunos, afirma, que las denominan *affectiones* o *affectus* y otros, en sentido amplio, *passiones* (*Ciu. IX, 4, 1*).

Estas *perturbationes*, a su vez, que deseo aquí relacionar más estrechamente con situaciones concretas, y que señalan una “agitación de la mente” ante condiciones más específicas, y revelan en el ser humano un estado

de “incomodidad” no solo espiritual sino físico, tienen a menudo el aspecto de una fuerte emoción. Es comprensible entonces que Agustín, que lee también los acontecimientos pasados de su vida en una perspectiva filosófica neoplatónica, al recordar lo que él llama sus “muy envilecidos caminos”, se dirija a la divinidad y rememore cómo ella lo volvió a unir desde la dispersión en que andaba desgarrado en pedazos, cuando, debido a que se mantenía apartado de Dios, que es uno, se desvanecía en la multiplicidad (*colligens me a dispersione in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te auersus in multa euani*, II, 1). Muchas de las afecciones que aparecen descritas en las *Confesiones* deberían entenderse, en consecuencia, como expresiones sintomáticas de un estado de ese malestar natural de un alma que lucha por alcanzar su salvación espiritual mediante un esfuerzo de recogimiento en la unidad de Dios. En consecuencia, el tema de la pasión debería verse aquí al interior de la dinámica neoplatónica de la dispersión y su lucha por la conversión hacia el Dios unidad. Por eso que, desde la lejanía de sus casi cincuenta años, Agustín ve por momentos incluso sus primeros años como un río que se aleja correntoso de Dios. “Comencé a hervir, dice, desgraciado de mi, siguiendo el ímpetu de mi propia corriente (*fluxus mei*, II, 4), después de haberte abandonado”. O el alejamiento desde el Dios *refugium* significa querer seguir los propios caminos “amando una fugitiva libertad” (III, 5). Pero hay fuerzas en el hombre que también lo invitan a la concentración, al recogimiento, y así los sentimientos humanos toman a veces la forma de verdaderas pulsaciones en el corazón, como cuando Dios, por ejemplo, estimula (*tu excitas*, I, 1) al hombre a alabarle; o, cuando el mismo Agustín exhorta al hombre a referir todas las cosas a Dios, “porque él las ha hecho, dice, y no está lejos, ya que no las hizo y se fue, sino que de él proceden y en él están. Pero mira. ¿Dónde está? ¿Dónde se siente la verdad? Está en la intimidad del corazón (*intimus cordi est*), pero un corazón que se encuentra extraviado lejos de Él” (IV, 18).

Con todo, la historia más propia de esta investigación comienza con un Agustín que, ya en Milán el 384, determina abandonar a los treinta años la secta maniquea (*Conf. V, 25*). Durante nueve años había sido un *oyente* entre los maniqueos. Ha llegado la madre a la ciudad y lo encuentra “en un grande y

severo peligro por haber perdido la esperanza de seguir el rastro de la verdad” (*desperatione indagandae ueritatis, Conf. VI, 1*). Ahora bien, la búsqueda de la verdad en Agustín va acompañada en *Confesiones* de una profunda carga afectiva; y parece haber en su experiencia personal una suerte de regla constante: y es que a partir de este tiempo de agitada búsqueda, las manifestaciones de inquietud espiritual, incluso de exasperación, van en aumento hasta alcanzar un clímax. Este período abarca sobre todo la extensión de los libros VI, VII y VIII (en cuyo final se relata la famosa escena del jardín), aunque se puede decir que la obra en su totalidad, está penetrada de un sentimiento de tensión ya anticipada magistralmente desde los mismos inicios del libro: “Porque nos hiciste para ti e inquieto está nuestro corazón mientras no descanse en ti” (*Conf. I, 1*). Habrá que pensar entonces que, desde el punto de vista de esta exposición, toda la parte propiamente autobiográfica de *Confesiones*, es decir, los libros I-IX, son una exposición razonada de las vicisitudes de un alma en busca de su verdad; y sobre todo, la relación de sus conmociones espirituales a lo largo de todo este accidentado trayecto. Pero en este caso, más que examinar lo que encontró, es decir, el objeto de su búsqueda, me interesa —al interior del cómo lo hizo— analizar qué le pasaba a Agustín mientras lo hacía, y qué sentimientos experimentaba en el accionar mismo de esta búsqueda incesante. Agustín mismo está interesado en darnos amplia información de ello. De ahí que, como se ha hecho notar, más que el ejemplo de los estoicos, Agustín encontró en su propia experiencia pasional la mejor fuente de sus análisis de los estados de pasión del hombre (“San Agustín no encontró ni pudo encontrar en los escritos de los estoicos un estudio tan sincero, tan profundo y tan completo de la vida pasional como el que él escribió observando y reseñando la historia de su alma”, S. Huerta, *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de san Agustín*, Madrid 1945, p. 214). De ahí que la dirección entera de sus relatos en *Confesiones*, que presentan el desgarramiento personal frente a dos órdenes de tendencias, no se desvanece en una suerte de apatía estoica. Lo que el lector contempla es más bien un complejo, dramático y sorprendente reagrupamiento de los afectos espirituales en un nuevo y único rumbo. Para Agustín eso solo fue posible gracias al poder de la nueva verdad por él hallada;

y la capacidad integradora de esta se hace manifiesta cuando logra imponerse a la inteligencia y al deseo. Solo así, piensa Agustín, el *inquietum cor* logra aquietarse, porque esa verdad logró transformar su estado de perplejidad en una sola y dominante gran tensión espiritual.

Si bien entonces Dios es el objeto central de su propia historia, que se desarrolla como una suerte de autobiografía intelectual, la indagación describe una gradación de vivencias desde la inquietud inicial (*inquietum*) a un alivio posterior de la ansiedad (*requiescat*); porque los que buscan a Dios, juzga Agustín, lo encuentran (*quaerentes enim inueniunt*, I, 1). De ahí que, en la perspectiva de su propia obra literaria, Agustín concibe su relato como la descripción de una senda de vida (*transiturum me*) en constante e intensa marcha entre una “aflicción” (*aegritudine*) y una “sanidad mental” acompañada de “cordura” (*sanitatem*); así es como reflexiona al recordar la seguridad de la madre en su conversión futura, cuando ella reconocía en la persona de Ambrosio al hombre que lo había llevado desde el error inicial del maniqueísmo al presente estado de fluctuación, que oscilaba en dos direcciones, dice (*ancipitem fluctuationem*, VI, 1). Ya es catecúmeno de la Iglesia católica, en Milán, y siente que su madre lo ve, si no en posesión actual de la verdad, al menos arrebatado de las manos de la falsedad en que estaba hasta hacía poco (*ueritatem me nondum adeptum sed falsitati iam ereptum*, VI, 1). Entre el *nondum adeptum* y el *iam ereptum* —“yo no había alcanzado aún la verdad pero ya había logrado desprenderme de la falsedad”— se demarca claramente un espacio: lo primero señala que aún (verbo *adipiscor*) no se “da alcance”, no se “consigue” esa verdad que se inquiere, lo segundo indica que él *ya* había sido separado, no sin cierta violencia (*eripio*), de aquellas opiniones. El verbo *eripio* muestra precisamente algo que se hace con fuerza y rapidez, de ahí su sentido de “rescatar”, o con uno más activo, “escapar”, de aquellas creencias que lo mantenían atado.

Queda delimitado en consecuencia en el relato de Agustín un intervalo existencial, una entidad espiritual fundada en una suerte de objeto intencional llamado verdad. No sabría explicar la consistencia de esa realidad que él imagina como un espacio, quizá una distancia vital, pero sí se puede decir que

ella entra en actividad cuando Agustín deja definitivamente de creer en la doctrina maniquea, y comienza un período de inquisición acerca del Dios de la verdad católica. Llamo intervalo, entonces, es decir distancia, a ese espacio espiritual de tiempo en ebullición, a esa duración inquieta de intimidad, que coincide con su partida del maniqueísmo y que culmina en su conversión definitiva descrita en la escena del jardín. Agustín ve estas experiencias desde una distancia de al menos trece años, si consideramos que las *Confesiones* fueron escritas entre los años 397 y 401, y los acontecimientos que narra se sitúan entre los años 384-387. Ve por tanto estos sucesos desde la posición de quien está convencido de haber hallado en el Verbo de Dios la verdad, y en consecuencia, la calma, la paz espiritual. No es que las pasiones y los afectos, las emociones y los sentimientos hayan terminado; pero las *Confesiones* están construidas teniendo en cuenta este período de especial estado de agitación interior, en que la certeza sobre la verdad se encuentra oscurecida, o la acción paralizada.

La búsqueda de la verdad, sin embargo, toma en un momento la forma de una indagación sobre Dios y el problema del mal. En *Confesiones* VII, 11 Agustín ya creía, y los “oídos” de Dios, cuenta él, escuchaban los “gemidos” que provenían de sus “torturas”. Y esos gemidos eran proferidos *in silentio*. Mientras inquiría intensamente, *fortiter*, la búsqueda se transformaba en *uoces* dirigidas a Dios y en “mudas aflicciones”: “Tú sabías lo que padecía (*patiebar*), y nadie de los hombres”; es decir, el despliegue de la pasión y el afecto se hacía únicamente ante la presencia de Dios, solo testigo de esa conciencia (VII, 11). Y se pregunta si todo este “tumulto de su alma” (*tumultus animae*) podría resonar ante ellos, cuando ni el paso del tiempo ni la palabra eran suficientes. El *tumultus* revela la “conmoción”, el “estado de confusión”, la “perturbación mental” que agita el alma de Agustín.

Ahora bien, se habla mucho de la importancia que tiene en la pasión la “voluntad recta”, que en Agustín es el “amor bueno” (*Ciu.* XIV, 7, 2). Pero en *Confesiones* estas experiencias personales dicen relación, en un primer espacio de tiempo, con el hallazgo de una verdad, y luego, con la decisión de un alma que determina seguir una vida de perfección espiritual en concordancia con esa verdad. Las dudas en esta época, una vez establecida su adhesión al Dios

verdad, (“ya poseía efectivamente la certeza”, VIII, 11), permanecen aún en su espíritu a modo de una “vacilación” (*cunctatio*, VIII, 20) que se expresa como una indecisión y retraso en adoptar un género de vida de mayor perfección espiritual. Su alma es presa de la “ansiedad” (*aestibus*). De ahí que, la duda frente a la verdad tiene que ser superada por una nueva actividad del espíritu, la conversión al Dios verdad en sentido estricto, que es la superación *total* de la duda: *omnes dubitationis tenebrae*, VIII, 29. La *dubitatio*, entonces, es en Agustín una realidad compleja, que supone —en esta visión retrospectiva de un alma que camina dificultosamente a su sanación— la existencia primera de una etapa de “incertidumbre” frente a la verdad, y en segundo lugar, una fase de “vacilación” con respecto a la acción (VIII, 29). Así, esta *dubitatio* se presenta en la historia personal de Agustín como un elemento vital clave del que surgen multitud de afecciones. En cierta medida es la reproducción existencial del gran tema platónico de la *theoría* y la *praxis*, y a estas alturas Agustín siente que no es suficiente la contemplación de la verdad. El paso hacia la acción, en esas circunstancias, se le presenta como una exigencia inherente a su aceptación de la nueva verdad, a saber, como una conversión a un modo superior de vida de perfección interior. De ahí que, según creo, el texto de *Confessiones* VIII, 19 que examinaré a continuación, señala el inicio de la crisis final y el preludio de su sanación.

Este párrafo no versa directamente sobre una *uoluntas*, pero parece conveniente decir algo sobre este punto. Es la palabra clave para expresar el deseo en *Confessiones*, y juega un papel fundamental en este paso tan importante de la teoría a la acción. En otros contextos puede señalar, por ejemplo, el “consentimiento” humano de permanecer con Dios: es la *bona uoluntas* (*Ciu.* 12, 9); pero en *Confessiones* por lo general es la palabra para el “deseo”, sobre todo el que expresa una disposición de escoger; de ahí que a menudo aquel “deseo” vaya acompañado del sentido de “elección”, “opción”. De eso se trata muy especialmente en estos momentos cruciales de la obra, es decir, de hacer una elección que exprese la intención deliberada de inclinarse por el bien que se considera superior, y vencer la tendencia de un deseo hacia un bien considerado inferior, que tiende a impedirla. Hay entonces dos

“voluntades” (*duae uoluntates*, VIII, 10), o varias; pero el alma es solo una: “animam unam diversis uoluntatibus aestuare” (VIII, 23). Así, la *uoluntas* o las *uoluntates* (*nondum diuersae uoluntates distendunt cor hominis?*, VIII, 24) crean una suerte de espacio interior en que se juegan las tendencias fundamentales del hombre. No tendría entonces el sentido estricto que, por ejemplo, puede tener en Sto. Tomás, de una facultad trascendental apetitiva, aunque el Aquinate usa también *uoluntas* en este sentido clásico de deseo como sinónimo de *appetitus*, o simplemente como deseo en general.

En esas circunstancias, la “gran contienda de la casa interior” (VIII, 19) se da en consecuencia con respecto al deseo, y es una *uoluntas* que expresa esa inclinación fundamental del hombre hacia su Creador. Pero aquello que desea, eso humano en lo cual se dan todas estas contiendas no es en una *uoluntas* sino en el *cor*, el “corazón”, espíritu, inteligencia. La lucha llega entonces al *cor*, en él se realiza finalmente de manera decisiva, y en él se pierde o se gana definitivamente cuando una determinación trascendental como la actual está en juego: “En aquel gran combate de mi casa interior que yo había provocado contra mi alma, en nuestro dormitorio (*in cubiculo nostro*), en mi corazón (*corde meo*), alterado tanto en mi expresión como en mi mente me precipito sobre Alipio” (VIII, 19). El combate es contra su *anima*, es decir, su “alma afectiva”, su “deseo” (Cf. Blaise, DLF), y el estado de conmoción tiene al *cor* como centro (y ese es el “dormitorio” de la casa), que compromete asimismo al conjunto corporal y espiritual, el rostro y la mente. Un *aestus* lo mueve a apartarse de su amigo Alipio, es decir, una “conmoción”, una “ansiedad” causada por un estado de furia apasionada, que compromete cuerpo y mente. Así, incluso en este caso el sonido de su voz no era el acostumbrado. Se retira entonces a un pequeño jardín (*hortulus*) de la estancia donde se alojaban. Hasta ahí lo acompaña Alipio, “¿Podía él abandonarme, dice, cuando tan afectado estaba?” (*me sic affectum*). Es digno de notar cómo las figuras del yo-habitación se entrelazan con las descripciones de la angustia de Agustín y sus movimientos en la residencia. Mientras más cerca se está del desenlace de la crisis, más remoto y escondido, *ab aedibus*, es el lugar o los espacios en que se producen los pasos del drama (*surrexi ab Alipio / secessi remotius / sub quadam fici arbore strauit*,

VIII, 28). Este espaciamiento inversamente proporcional culmina junto a la higuera. Por eso momentos antes, cerca de Alipio, en el *hortulus*, Agustín afirma que “la conmoción del pecho (*tumultus pectoris*) me había arrastrado hasta donde nadie pudiera impedir el ardiente conflicto (*ardentem litem*) que había emprendido conmigo mismo, hasta que se alejara del modo que tu sabías pero que yo ignoraba”(VIII, 19). El sentido de *tumultus* (cf. *tumeo*: hinchar, inflarse, estar inflamado de una pasión o inquietud) revela esa “perturbación espiritual”, aquella “agitación apasionada” que al momento le posee, y que encuentra su espacio vital y expresivo en el *pectus*. El latín de todas las edades señaló con *pectus*, más allá de su sentido concreto, el asiento de las emociones y las cualidades morales, y quiso además significar el alma, la personalidad, con inclusión de sus aspectos emocionales y racionales (cf. Oxford Latin Dictionary, entradas 3, 4). Los dos términos, entonces, *cor* y *pectus* conforman un conjunto que hace más manifiesto el desarrollo de una difusión de sentimientos morales en el ser humano, y revela esa vertiginosa y creciente movilidad de los afectos que rodea sobre todo las últimas páginas del libro VIII, que culmina con la escena del jardín del *hospitium* de Milán. Las afecciones, así, aumentan y parecen hincharse a medida que se acerca la resolución de la crisis; pero finalmente retroceden y poco a poco se aquietan. Y si bien siguen allí, se hayan dominadas y encauzadas por la intensa determinación de un alma, que siente haber hallado la quietud en el Ser que lo hizo para él.

Ponencia presentada en el X *Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval*, “De las pasiones en la Filosofía Medieval”, Santiago de Chile, 19-22 de abril, 2005.