

LA CONVERSION COMO CRITERIO HERMENEUTICO DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTIN

CLAUDIO BASEVI

1. Introducción

«Fecisti nos ad te et inquietum cor nostrum donec requiescat in te»¹. Nos has hecho, Señor, para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti. Con esta frase, que es considerada justamente como una de las más famosas de toda la historia del pensamiento, podemos decir que comienza San Agustín sus *Confesiones*. Con estas palabras el gran obispo de Hipona resume toda su visión del hombre: el hombre es una criatura de Dios, pero es una criatura que desea y ansía unirse, volver a su Creador. El hombre está marcado por una inquietud esencial: la de encontrar a Dios y la de encontrar las razones de su existencia. Y las dos inquietudes coinciden: encontrar a Dios quiere decir encontrar al mismo tiempo el fin último de todo ser humano². Pero esta vuelta a Dios y a las raíces de su esencia implica para el hombre una conversión: una conversión en la cual reconozca su nada y, al mismo tiempo, que en él está ya Dios; una conversión en la cual reconozca que todo lo creado nada es y sin embargo es por voluntad divina.

Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si Tú no estuvieses en mí: pero, ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en Ti, de quién, por quién y en quién son todas las cosas? Así es, Señor, así es. Pues ¿adónde te invoco estando yo en Ti, o de dónde has de venir a mí, o a qué parte del cielo y de la tierra me habré de alejar para que desde allí venga mi Dios a mí, El, que ha dicho: *Yo lleno el cielo y la tierra?*³.

La Creación no es, pues, una verdad definitiva que describe simplemente una situación de hecho, poniendo entre las criaturas y el

1. S. AGUSTÍN, *Conf.* I, 1, 1.

2. Cfr. IDEM, *Sol.* I, 2, 7.

3. IDEM, *Conf.* I, 2, 2.

Creador la sima insalvable de la diferencia ontológica del ser, sino que es punto de partida para una vuelta a Dios de todo lo creado, vuelta que se hace más apremiante porque lo creado está marcado, de hecho, con la limitación radical del pecado. Por esto la vuelta a Dios es conversión, es abandono del espejismo de la autonomía de lo material, para reconocer la indigencia de la criatura⁴.

A partir de esta afirmación, se nos plantean enseguida los dos interrogantes clásicos de la investigación agustiniana. Esta «conversión» del alma humana de las criaturas al Creador, ¿es una conversión filosófica o es religiosa? Y esta conversión ¿se dio realmente en la vida de San Agustín? o ¿no es más bien el fruto de una conclusión especulativa, aunque apoyada en alguna experiencia personal? Se sabe bien que, hacia el primer cuarto de este siglo, varios autores de formación protestante avanzaron la hipótesis de que la conversión de San Agustín, por lo menos así como la describen *Las Confesiones*, no es histórica, sino que es el fruto de una «reconstrucción» ideológica, realizada muchos años después⁵. En otros términos, San Agustín no describiría cómo se desarrollaron las cosas, sino como se hubieran debido desarrollar. Más recientemente, volvieron sobre el tema dos autores católicos: Courcelle, que señaló en el relato agustiniano la presencia de *clichés* literarios, dejando en suspenso el juicio sobre la realidad his-

4. Sobre el tema de la conversión en San Agustín cfr. V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid Edit. Católica, 1974, obra fundamental desde mucho puntos de vista, véanse las pp. 37-58; IDEM, *Introducción general en Obras de san Agustín*, vol I, Madrid, Ed. Católica, 1946, pp. 111-113 y 275 ss. Es importante también tener en cuenta R. GUARDINI, *La conversione di sant'Agostino*, Brescia, Morcelliana, 1957 sobre todo los capítulos relativos a los libros VII-VIII, pp. 209-285. Sobre el valor de la conversión cfr. también J. OROZ, *Bautismo y conversión. Algunas reflexiones agustinianas en Augustinus* 31 (1986) 233-244; IDEM, *Experiencias eclesiales en la conversión de san Agustín en Augustinus* 18 (1973) 131-144. Es importante consultar también el voluminoso libro de A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Ét. Augustiniennes, 1968, que es una verdadera mina de erudición y de sugerencias, aunque a veces desconcertante; cfr. sobre todo pp. 21-27 (presentación de la bibliografía); 111-119 (relato de la conversión); 458-472 (filosofía de la conversión).

5. Véase F. BOLGIANI, *La conversione di S. Agostino e l'VIII° libro delle «Confessioni»*, Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1956, pp. 15-52; es el mejor *status quaestionis* sobre el aspecto literario. Sobre el valor histórico, en general, de las *Confesiones* cfr. A. SOLIGNAC, *Introduction aux Confessions en Oeuvres de saint Augustin*, 13, s. l., Desclée de Br., 1962, pp. 55-84, páginas magistrales; A. TRAPÈ, *Introduzione en Sant'Agostino. Le Confessioni*, Roma, Città Nuova ed. «Opere di sant'Agostino» n. 1, 1975, pp. XXV-XL (Autobiografía: *valore storico*), que es un resumen equilibrado y profundo de las distintas opiniones. La opinión contraria a la historicidad fue defendida por A. von Harnack y G. Boissier. Poco después P. Alfarié afirmó la distinción entre la «conversión filosófica» de San Agustín y su conversión religiosa.

tórica del acontecimiento⁶, y Bolgiani, que admitió la presencia de elementos literarios, rechazando en cambio, las dudas sobre la veracidad sustancial de la narración⁷.

Desde nuestro punto de vista, no cabe ninguna duda⁸. La conversión de San Agustín fue un hecho, un hecho histórico⁹. Es posible, e incluso probable, que en el hecho confluyeran también elementos de la historia personal del alma de San Agustín, vivencias íntimas que un historiador difícilmente podrá detectar¹⁰; también es posible, aunque

6. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968, pp. 188-202; el autor francés confirmó sus ideas, expuestas por primera vez en el año 1950, en *Les «Confessions» de Saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris 1963.

7. F. BOLGIANI, *La conversione di S. Agostino...*, pp. 81-126.

8. Nos remitimos a R. GUARDINI, *La conversione di sant'Agostino...* pp. 273-276, donde, en la *osservazione marginale*, se dice: «¿Por qué se considera que san Agustín tenga tanta capacidad de engañarse a sí mismo y de engañar, al mismo tiempo, a los demás? Porque el proceso de que se habla puede ser sólo algo interior, exclusivamente una experiencia vivida. Por eso, desde el principio, se considera sospechoso todo lo que pueda tener viso de disposición objetiva de la providencia, y la «crítica» tiene la palabra (...) Todos estos son subjetivismos. No; en el momento en que Agustín se abre, están ahí la figura, la situación, el todo que se compone de los múltiples elementos de exterioridad e interioridad y que se llama *Providencia*».

9. Nos complace recordar aquí las profundas y delicadas palabras que dedica a este argumento M. PELLEGRINO, *Les Confessions de saint Augustin. Guide de lecture*, Paris 1960, pp. 184-186, que cita como defensores de la veracidad histórica a Boyer, Marrou, O'Meara, Landsberg y Billichich. A ellos se puede añadir A. MANDOUZE, o. c. en nota 4, p. 113. A. SOLIGNAC, o. c. en nota 5, pp. 158-163 observa atinadamente que la conversión no coincide con el acto de fe; la conversión es el movimiento espiritual que lleva a un acto de fe plenamente consciente. Por esto no es fácil determinar *cuándo* se dio el primer acto de fe de Agustín. Boyer y Le Blond opinan que ya *antes* de la lectura de los libros de los platónicos; Mathon, en cambio, que después. Lo que es cierto es que el episodio del jardín es un hecho histórico y no sólo una transformación interior, y también es cierto que —en conjunto— la conversión de San Agustín se dio al comienzo de la primavera de 386: cfr. A. TRAPÈ, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, pp. 113-143. Por otro lado suscribimos las palabras de Solignac: «Et d'ailleurs, Augustin ne cessera jamais de étudier le contenu de sa foi pour y conformer de mieux en mieux sa vie: il ne cessera jamais de se convertir» (*op. cit.*, p. 163).

10. Las observaciones de G. MATHON, *Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?*, en *Rev Ét Aug* 1 (1955) 107-127 son totalmente pertinentes por lo que se refiere a la vuelta de San Agustín a la fe antes de la lectura de los platónicos, pero no son ya tan convincentes al hablar de las tentativas de éxtasis plotiniana. TRAPÈ en *S. Agostino. L'uomo...* p. 119 introduce una distinción clarificadora entre el motivo formal de la fe y el contenido de la fe. Agustín logró aceptar el motivo formal de la fe antes de la lectura de los platónicos, pero no aceptaba todavía todo el contenido de la fe.

menos probable, que para describirlas el obispo de Hipona haya recurrido a algún cliché literario. Pero, con todo, su conversión queda como hecho histórico, sin el cual —he aquí la esencia de nuestra tesis de hoy—, resultaría imposible entender todo el pensamiento agustiniano¹¹.

Queremos añadir también que la conversión del santo Doctor fue un hecho *fundamentalmente religioso*, aunque llevara consigo una carga filosófica muy considerable¹². Además es un hecho inseparablemente unido a su obra literaria. No se entienden los escritos de San Agustín, no se entiende su pensamiento, sin recurrir como clave explicativa a su conversión. Esto era precisamente lo que habían entendido también aquellos autores a que hemos aludido. Pero lo interpretaron en el sentido de que la obra literaria y el pensamiento de San Agustín habrían «fabricado» una conversión para autojustificarse. Nosotros lo entendemos en el sentido exactamente opuesto: no es el pensamiento de San Agustín el que crea la conversión, sino que es la conversión la que causa y organiza el pensamiento¹³. En aquellas opiniones late un principio inmanentista, porque se supone que la realidad es producto del pensamiento, o, por lo menos, que el pensamiento puede modificar la realidad «reorganizándola». Pero, además de oponerse al sentido común, tales opiniones hacen violencia al propio pensamiento que San Agustín desea utilizar como punto de partida: San Agustín no es un pensador platónico que aboga en favor de una vuelta a sí mismo como condición previa del pensamiento filosófico (el *gnose seauton*)¹⁴; sino

11. Cfr. las bellas expresiones de A. TRAPÈ, en *Introduzione* cit. en nota 5, pp. XIX-XXIV. V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, p. XIII s. dice con gran precisión: «Las dos dimensiones —lo temporal, lo eterno— constituyen la entraña misma de su vida espiritual, que se mantuvo en perpetua tensión. Tensión que en el vocabulario cristiano tiene un nombre lúcido y concreto: *conversión*, o un continuo volverse de lo temporal a lo eterno; de la voracidad del río, a la quietud de la paz eterna; de las hermosuras visibles, a las invisibles, o, mejor, a la infinita hermosura de Dios, que siempre permanece invisible».

12. J. OROZ en *Bautismo y conversión. Algunas reflexiones agustinianas*, cit. en nota 4, pp. 235 ss. pone bien en evidencia las dimensiones específicamente religiosas de la conversión agustiniana. Sobre el aspecto filosófico, cfr. F. CAYRE, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, pp. 153-170; A. SOLIGNAC, o.c. en nota 5, pp. 145-148 y pp. 100-112, desde un punto de vista más general.

13. U. ALONSO DEL CAMPO, *La conversión de san Agustín. Validez de las fuentes psico-biográficas* en *Augustinus* 18 (1974) 127-143; V. CAPANAGA, *El inmanentismo y la conversión de san Agustín. Un capítulo de psicología religiosa* en *Augustinus* 23 (1978) 329-352.

14. Sería demasiado complicado hacer una demostración de este punto capital. Remitimos a tres obras fundamentales: C. BOYER, *Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de S. Augustin*, Romae, 1953; E. PORTALIÉ, *Augustin (saint)* en *DTC*, I, 2268-2472 y, en particular cols. 2325-2331; H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 4ª ed., Paris, 1958.

que toda su especulación está atravesada por la noción radical del pecado¹⁵. San Agustín sabe y experimenta que el hombre es pecador, aunque tenga también en sí una semilla de bien y sea bueno en cuanto criatura¹⁶; se da cuenta igualmente de que el hombre debe abandonar todo proyecto de autosuficiencia intelectual¹⁷. Luego, de ningún modo el pensamiento agustiniano puede ser considerado inmanente o inmanentista. Como bien dijo Sciacca, San Agustín no es inmanentista sino «intimista»¹⁸. La «intimidad» agustiniana es cosa bien distinta de la inmanencia. Por esto, San Agustín nunca hubiera podido transformar retrospectivamente una conversión especulativa o filosófica en una conversión religiosa, simplemente porque para él, en el contexto de su visión del mundo, una conversión o es religiosa o no es conversión¹⁹. La llamada «conversión» filosófica, no es una verdadera conversión, sino sencillamente una etapa previa. Es Dios el fin del hombre, y no la *memoria sui*, la autotransparencia intelectual²⁰.

Pero, de propósito, no queremos detenernos en consideraciones de tipo filosófico. Nuestro interés se centra en describir cómo la conversión de San Agustín, hecho real y de naturaleza religiosa, es la clave hermenéutica de sus escritos.

Con esto queremos decir que San Agustín plantea la vida cristiana como un proceso de constante y renovada conversión. En todos sus escritos está la conversión como eje alrededor del cual se articulan. En un estudio reciente, por ejemplo, hemos podido comprobar que también en sus *Sermones*, aparentemente dirigidos al gran público y alejados por tanto de los problemas más conceptuales, el esquema de presentación de las ideas es un esquema dialéctico que supone una

15. Cfr. V. GROSSI, *L'antropologia agostiniana. Note previe*, en *Augustinianum* 22 (1982) 457-467; IDEM, *Aspetti dell'umanesimo cristiano in Agostino Pelagio Lutero*, en *Agostino e Lutero. Il tormento per l'uomo*, Palermo, 1985, pp. 22-32; E. GILSON, *Introduction a l'étude de saint Augustin*, Paris, 1949; pp. 185-216.

16. R. FLOREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, Religión y Cultura, 1956, pp. 41-89; V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, cit. pp. 70-75.

17. G. BONNER, *Augustine's Doctrine of Man: Image of God and Sinner*, en *Augustinianum* 24 (1984) 495-514; E. GILSON, *Introduction...* pp. 11-30, pero téngase en cuenta que se trata del enfoque general de la exposición del ilustre profesor francés.

18. M. F. SCIACCA, *San Agustín*, Barcelona, 1955.

19. R. GUARDINI, *La conversione di sant'Agostino*, pp. 73-83 (*L'eros e il cuore*); pp. 91-103 (*La vita beata e il valore divino*).

20. L. CILLERUELO, *La memoria sui*, en *Giornale di Metafisica* 9 (1954); V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, pp. 189-250 (*La dialéctica de la conversión*).

conversión: pasar, por parte del cristiano, del reino del pecado a la identificación con Cristo²¹.

Las analogías que este modo de pensar tiene con el pensamiento paulino son evidentes. En realidad, San Agustín se mueve estrictamente en la misma línea conceptual del Doctor de las gentes. Y es que el punto de partida es el mismo: la consideración de la situación de pecado en la cual el hombre se encuentra. Tal vez pudo influir también el contacto que Agustín tuvo con el pensamiento maniqueo, pero cabe preguntarse si no fue más bien al revés; es decir, si Agustín entró en sintonía con el maniqueísmo debido precisamente a sus aspiraciones religiosas de salvación: sus aspiraciones a la salvación no surgieron por un influjo maniqueo²². Nos inclinamos por la respuesta afirmativa y pensamos que la lectura del *Hortensius* es buena prueba de ello. Agustín leyó en su juventud la obra de Cicerón y sintonizó con ella de modo singular, lo que demuestra que ya desde entonces albergaba la aspiración a la verdad definitiva. Pero así como el *Hortensius* ofrecía una solución de tipo gnóstico al problema de la salvación y de la verdad, el cristianismo, en cambio, le ofreció una solución global que se resumía en la persona misma de Cristo²³. Desde este punto de vista la analogía con San Pablo es innegable, ya que para el Apóstol ni la Ley ni la sabiduría de los griegos podían dar una solución a los interrogantes más profundos del hombre, sino sólo el encuentro con Cristo, fuerza y Sabiduría de Dios.

También en el caso de San Pablo se ha pensado que la conversión no se dió nunca, por lo menos de modo repentino y «traumático»; se trataría más bien del punto final de una larga evolución interior. La Epístola a los Gálatas, en este sentido, expresaría del modo más adecuado el itinerario interior del Apóstol «segregado para el servicio de Cristo desde el seno de su madre». Entre la lenta preparación, que supondría Gálatas, y el cambio repentino y radical, descrito por los Hechos, habría una diferencia sustancial, explicable sólo por una distinta perspectiva teológica²⁴.

21. Cosa ya señalada por C. MOHRMANN en algunos de sus artículos: *Problèmes stylistiques dans la littérature latine chrétienne*, en *Vig. Christ.* 9 (1955) 222-246; *Saint Augustin prédicateur*, en *Études sur le latin des chrétiens* I pp. 391-402; *Saint Augustin écrivain*, *ibid.* III, pp. 247-275. Cfr. también M. AVILES, *Prontuario agustiniano de ideas retóricas*, en *Augustinus* 22 (1977) 122-130; S. POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hipone*, 2 vols. Paris, 1984.

22. Cfr. nuestra tesis: *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona, 1977, pp. 51-55; 81-86.

23. Cfr. A. TRAPÈ, *Introduzione*, en *Le Confessioni*, cit. nota 5, pp. LIII; CII; J. OROZ, *Bautismo y conversión. Algunas reflexiones agustinianas*, en *Augustinus* 31 (1986) 235-241.

24. Cfr. J. CAMBIER, *Paul (vie et doctrine de saint)* en *DBS*, VII, 279-281; 281-291.

Pero, a parte que el caso de San Pablo no sirve, ya que la conversión del Apóstol no contradice la lenta preparación espiritual, la conversión de San Agustín tuvo una larga y compleja preparación, como bien sabe todo lector de *Las Confesiones*. La escena del jardín, así como las misteriosas palabras *tolle, lege; tolle, lege*, que Agustín oyó que llegaban desde una casa vecina, no son más que el cenit de un cúmulo de acontecimientos providenciales. El cambio de Agustín no fue repentino; fue repentina, sin embargo, su decisión de decir que sí a aquel Dios que le había buscado con tanta perseverancia. Además, y es algo que no se debería olvidar nunca, la conversión de Agustín llevaba consigo una vocación a apartarse del mundo, una renuncia a su condición secular.

De todos modos, es indudable que la experiencia de la conversión marcó definitivamente el pensamiento agustiniano, cosa que explica la gran simpatía del Doctor africano por los escritos paulinos, que constituyeron siempre la fuente de su especulación; también la riqueza de aspectos que la conversión del Apóstol tiene, se manifiesta en la frecuencia con la cual este argumento aparece en las obras agustinianas²⁵.

En la conversión de San Agustín se puede reconocer un aspecto filosófico, otro propiamente religioso, un tercero espiritual y un cuarto, que es el que queremos desarrollar, que podríamos llamar «teológico»²⁶. Queremos decir con esto que la conversión de San Agustín implicó un cambio de conceptos filosóficos, un cambio de postura religiosa, la aceptación de una espiritualidad peculiar y, como fruto de lo anterior, una nueva cosmovisión de las relaciones entre Dios y el mundo.

Queremos analizar esta cosmovisión dividiéndola en tres aspectos: la conversión individual como aceptación del misterio de la Encarna-

25. Citamos tres estudios de A. M. LA BONARDIERE: *Le verset paulinien Rom, V, 5 dans l'oeuvre de Saint Augustin*, en *Augustinus Magister* Paris, 1954, II, pp. 657-665. *L'épître aux Hebreux dans l'oeuvre de saint Augustin*, en *Rev Ét. Aug 3* (1957) 137-162; *Biblia Augustiniana. N. T. Les Epîtres aux Thessalociens, à Tite et à Philémon*, Paris, 1964. Sobre la presencia del tema de la conversión, además de las obras de Courcelle, hay que mencionar a V. ALONSO DEL CAMPO, *La conversión de san Agustín*, en *Augustinus* 19 (1974) 127-143.

26. Seguimos fundamentalmente una idea de A. SOLIGNAC, cit. en nota 5, pp. 68-72 y 138-163; pero entendemos que en el itinerario espiritual de san Agustín destacan las etapas siguientes: superación definitiva del materialismo y del escepticismo gracias a la lectura de los «*platoniorum libri*» (conversión filosófica: *Conf.* VII, 1, 13 s); aceptación de la autoridad de la Iglesia (*Conf.* VII, 5, 7) y aceptación de la llamada al celibato y a la pobreza (*ibid* VIII, 5, 10-12); todo esto condensado en la recta noción del Mediador (*ibid* VII, 19, 25). Cfr. A. SOLIGNAC, *op. cit.*, vol. 13, pp. 693-698, nota complementaria: *La christologie d'Augustin au temps de sa conversion*.

ción (lo que fundamenta la valoración positiva de las realidades creadas); la conversión interior en la cual uno descubre la imagen divina impresa en su alma y en sus potencias (que corresponde a la identificación del fin último del hombre); y la conversión de todas las realidades humanas históricas y culturales hacia Dios (lo que supone la cristianización de todo lo creado).

2. La conversión a Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre

En *Las Confesiones* ocupan un lugar de singular importancia los libros 7 y 8. El libro octavo narra los episodios concretos que llevaron a Agustín a la decisión definitiva: las conversaciones con Simpliciano, la lectura de San Pablo, la narración de Ponticiano y la escena del jardín. Pero, en nuestra opinión, lo decisivo de la conversión del Santo está descrito en el capítulo anterior. Su argumento es tan conocido que no vale la pena resumirlo. Pero es importante tener en cuenta el *orden* en el cual se suceden los acontecimientos. Ya desde el comienzo, Agustín subraya que está a punto de acontecer algo importante: *iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuuentutem*²⁷. Una anotación llena de esperanza, aunque el santo obispo añade inmediatamente que *quanto aetate maior, tanto uanitate turpior*²⁸. Ello constituye precisamente el tema de los primeros apartados: la *uanitas rerum*. Agustín, después de la experiencia maniquea y el breve período de escepticismo neo-académico, había llegado a una concepción relativamente elevada de Dios. Nunca había podido aceptar el materialismo que Tertuliano había mantenido, como si Dios fuera alguna sustancia material que penetraba todo lo creado²⁹. Dios era para él: *summum et solum et uerum deum, et te incorruptibilem et inuiolabilem et incommutabilem*³⁰. Pero, con todo, la visión agustiniana era entonces la de un panteísmo dinámico, como el autor explica estupendamente:

Ita etiam te, uita uitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaersum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam³¹.

27. *Conf.* VII, 1, 1; citaremos los textos latinos según la ed. de M. SKUTELLA, Ed. Teubner, Leipzig, 1934, reproducida en la edic. de A. SOLIGNAC, cit. en nota 5; daremos la página y la línea o las líneas de la ed. teubneriana; pág. 124, 1-2.

28. *Ibid.*

29. A. SOLIGNAC, *o.c.*, p. 578, n. 1 cita del *Adv. Praxean*, 7 y *De carne Christ.*, 11.

30. *Conf.* VII, 1, 1; p. 124, líneas 11-12.

31. *Conf.* VII, 1, 2; p. 125, ll. 17-21.

Esta concepción panteísta, aunque de cuño espiritual, de Dios era compatible con el dualismo. Más aún, de forma paradójica la favorecía. Porque si Dios era el sumo Bien, de El no podía venir el mal. Luego el mal tenía que poseer su propio principio. Las sencillas objeciones de Nebridio le habían hecho caer en la cuenta de que o Dios es omnipotente y entonces el dualismo es absurdo; o Dios no es omnipotente y entonces no es Dios. Asimismo la entrevista con Fermín le había acabado de convencer de la falsedad de la astrología y de los horóscopos, subproductos de la religión en un mundo falsamente científico (cosa que es bien actual)³². Pero el problema del origen del mal quedaba en pie. Y quedaba en pie angustiosamente.

Poco a poco —y pensamos que en esto la predicación de San Ambrosio tuvo que jugar un papel decisivo— Agustín había logrado separar el problema intelectual del mal de las verdades de fondo que debían dirigir su vida:

Quaerebam, unde malum et non erat exitus. Sed ne non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et te esse et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum et in Christo, filio tuo, domino nostro, atque in scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, uiam te posuisse salutis humanae ad eam uitam, quae post hanc mortem futura est³³.

Luego, San Agustín había abrazado un camino de la doble verdad, o, más exactamente, un dejar en suspenso el juicio especulativo y aceptar la doctrina católica en el orden especulativamente práctico. Alguien ha querido ver ya en esto una conversión de carácter sobrenatural, pero en realidad, el texto agustiniano no habla más que de una solución provisional y de una fe incipiente³⁴.

Sabemos que la lectura de algunos *platoniorum libros ex graeca*

32. *Conf.* VII, 2, 3 (argumento de Nebridio); *ibid.* VII, 6, 9 (argumentos de Nebridio y Fermín).

33. *Conf.* V, 14, 24; VI, 3, 3-4, 6. Cfr. nuestro *Alle fonti della dottrina agostiniana dell'Incarnazione: L'influenza della Cristologia di sant'Ambrogio*, en *Scripta Theologica* 7 (1975) 499-530.

34. *Conf.*, VII, 7, 11; como se sabe, muchos autores consideran que Agustín, cuando pensaba así, ya era cristiano; es la idea —clásica— de Portalié, Boyer, Cayré, Guardini, etc. Nos parece que es una opinión que merece consideración, pero que debe ser matizada. Como el mismo santo Doctor declara, existían todavía numerosos problemas que debían ser solucionados, como, p. ej., el problema del mal, la necesidad de un mediador divino, la naturaleza de la Encarnación, la exigencia de la humildad, etc. Agustín era ya un buen catecúmeno (cfr. *Conf.* V, 14, 25), y empezaba a ser cristiano, pero debía superar todavía la barrera del *tumor* y de la *consuetudo carnalis* (*Conf.* VII, 8, 12; 17, 23).

lingua in latinam uersos, fue decisiva³⁵. El problema del mal se esclareció, y el pensador africano descubrió que:

quoniam bona sunt, quae corruptuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur non esset³⁶.

Pero más importante todavía que la solución al problema filosófico del mal, fue tal vez el descubrimiento, siempre en los libros de los platónicos, de que Dios creó todas las cosas por medios de su Verbo: el Verbo divino es la luz que ilumina todas las cosas y especialmente la mente humana.

hominis anima, quamuis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, ser uerbum deus, ipse est lumen uerum, quod illuminat omnem hominem uenientem in hunc mundum³⁷.

Quedaba así apagado aquel antiguo deseo panteísta de identificar a Dios en todas las cosas: allí está, efectivamente, pero no de modo directo y personal, sino por medio de su Sabiduría y de su poder, por medio de su Verbo. Con la lectura de estos libros se ha cumplido la *conversión filosófica* de San Agustín, y se ha manifestado su «momento joánico», es decir, la contemplación de Dios como Verdad suprema, Verbo ordenador y providente, Sabiduría infinita. El orden divino y el orden material tenían un punto en común: el Verbo, o «Principio».

Pero, como señala el mismo San Agustín, la asunción de la concepción joánica no fue sino parcial, ya que faltaba en los libros de los platónicos la noción de la Encarnación del Verbo y de la Redención de los hombres en su doble vertiente: la muerte del Redentor (*et sui eum non receperunt*) y la llamada a la filiación divina (*dedit eis potestatem filios Dei fieri*)³⁸.

Y es que, en realidad, el antiguo dualismo no ha sido superado del todo. San Agustín es capaz ahora de formarse una idea correcta de Dios, pero no logra entender cómo Dios pueda unir el mundo a sí sin transformarlo sustancialmente. La mística propuesta por los platónicos, que era una mística de la pura contemplación del mundo de la verdad, resulta inviable porque no tiene en cuenta las exigencias reales de

35. *Conf.* VII, 9, 13 y nota 1, pag. 609 de la edic. de SOLIGNAC (cfr. arriba nota 5).

36. *Conf.* VII, 12, 18; p. 142, 11. 4-8.

37. *Ibid.* VII, 9, 13; p. 137, 11. 23-27.

38. *Ibid.* VII, 9, 13, p. 138, 11. 1-5; cfr *ibidem* 9, 14.

los hombres: es una espiritualidad angelical, no una espiritualidad humana³⁹.

Estas opiniones de los platónicos y de San Agustín encuentran su piedra de toque en la noción de la persona de Cristo. ¿Quién es Cristo? La respuesta a esta pregunta pone a prueba de modo inevitable, y tantas recientes experiencias nos lo han confirmado, la precisión de nuestros conceptos de Dios y del mundo. Agustín tenía de Cristo una idea adopcionista, perfectamente coherente con su visión «judai-zante» de Dios:

Quia itaque uera scripta sunt, totum hominem in Christo agnoscebam, non corpus tantum hominis aut cum corpore sine mente animum, sed ipsum hominem, non persona ueritatis, sed magna quadam naturae humanae excellentia et perfectiore participatione sapientiae praeferri ceteris arbitrabar⁴⁰.

Agustín rechazaba, pues, las formas de falso espiritualismo presentes en el docetismo y en el apolinarismo, y aceptaba de Cristo el *perfectus homo*, pero no podía aceptar el *perfectus Deus*. Cristo no era el Verbo divino en persona, era simplemente *excellentis sapientiae uir* y el gran ejemplo para nuestra conducta. La suya era realmente una «cristología desde abajo», producida por un excesivo desprecio por las cosas materiales. El período maniqueo es una buena prueba de ello. San Agustín se hizo maniqueo precisamente porque consideraba que las vidas de los patriarcas y los preceptos de la Antigua Ley eran demasiado materiales. Actuaba en él un oculto influjo platónico: el menosprecio por la materia. Por esto dice, en las *Confesiones*, que lo que le faltaba era aceptar la verdadera *mediación* de Cristo, del hombre Cristo Jesús, que es al mismo tiempo el Verbo eterno y la Sabiduría divina.

San Agustín mismo define su error como fotiniano, y señala al mismo tiempo que Alipio atribuía a los católicos la opinión apolinarista, que en parte compartía. Los dos amigos —Agustín y Alipio— se encontraban por motivos iguales en los dos extremos opuestos del error. Agustín no aceptaba el *perfectus Deus* (y por tanto tampoco la perfecta mediación de Cristo), Alipio rechazaba el *perfectus homo*, y por tanto tampoco podía aceptar la mediación de Cristo en sentido estricto.

39. Cfr. A. SOLIGNAC, *o.c.* nota 5, vol. 13, pp. 698-703, nota complementaria: *Tentative d'extases plotiniennes?*; véanse, en sentido distinto, las bellas páginas de A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'Aventure...*, pp. 678-699. De todos modos, y a pesar del gran aparato de erudición de Mandouze, el contexto de las *Confesiones* nos parece sugerir que la experiencia de Milán no fue una experiencia de éxtasis sobrenatural.

40. *Conf.* VII, 19, 25; p. 148, 11. 8-13.

El elemento decisivo para hacer madurar la conversión fue la lectura de las Epístolas de San Pablo. Allí Agustín encontró la explicación de la situación del hombre y, al mismo tiempo, la naturaleza de la Salvación, que sólo puede tener lugar por medio de Cristo Jesús, el médico humilde. Así lo explica él mismo tejiendo varios textos del Nuevo Testamento:

Et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum (1 Tim 1, 5), qui est super omnia deus benedictus in saecula (Rom 9, 5), uocantem et dicentem: Ego sum uia, ueritas et uita (Ioh 14, 14), et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni, quoniam uerbum caro factum est (Ioh 1, 14), ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia⁴¹.

De esta manera, la lectura de San Pablo dispó todos los recelos y permitió a San Agustín alcanzar una visión correcta del mediador. Esta «conversión» a Cristo, como perfecto Dios y perfecto hombre, es de suma importancia, ya que permitió al Doctor africano superar de golpe todas las dificultades que planteaban los maniqueos y los paganos. Frente a los primeros podrá, de ahora en adelante, defender el valor de la creación material gracias a la realidad de la Encarnación. Frente a los segundos, podrá demostrar que la sabiduría humana, por elevada que sea, no es suficiente para salvar, sino que es simplemente una preparación para aceptar la intervención directa de Dios en Cristo. Cristo es así el gran principio de todo pensamiento antropológico y salvífico: sólo nuestra conversión a Cristo, en el sentido de aceptar integralmente el misterio de su Divinidad y de su humanidad, nos permite superar los residuos de mentalidad pagana o de mentalidad gnóstica que se pueden encontrar en nosotros⁴².

3. La conversión a Cristo, Hijo Unigénito del Padre

La conversión que acabamos de describir es, sin embargo, una conversión inicial. Contiene *in nuce* todos los desarrollos sucesivos, pero no alcanza todavía la última profundidad del plan divino. Es muy significativo que San Agustín, después de haber narrado su conversión, quiera volver a los primeros capítulos del Génesis, para encontrar allí la confirmación de lo que acaba de descubrir: que Cristo es Señor de la Creación y del tiempo, y que sólo en El encuentra el hombre su

41. *Conf.* VII, 18, 24; p. 146, l. 23-147, l. 4.

42. Véanse las interesantes reflexiones de A. MANDOUZE, *Saint Augustin...*, pp. 506-539.

explicación última⁴³. Pero el suyo no fue más que un ensayo. El descubrimiento del sentido teológico de la Divinidad y humanidad de Cristo estaba destinado a producir frutos mucho más profundos. Estaba destinado en concreto, a abrir los ojos del Santo Doctor para ver, en cada cosa y sobre todo en el alma humana, el reflejo de la Trinidad Suma. Cristo, como Dios y hombre, es el «mediador», es el camino; esto mismo nos indica que no es el término. El término es su Divinidad, es decir Dios mismo que en Cristo se revela, y se revela como Padre, como Verbo y como Espíritu Santo⁴⁴. Pero, para llegar a este fin, hay que explicitar otra componente de la conversión: no ya la dimensión cristológica, sino la personal de cada uno. Hace falta contestar a la pregunta: ¿Señor, quién dices tú que soy yo?, mientras que antes nos acuciaba la interrogación: ¿Señor, quién eres tú?⁴⁵.

Se entiende, en este sentido, que San Agustín dedicara muchas horas de su tiempo, robadas al sueño y al trabajo pastoral, aprovechando todas las oportunidades, para escribir la obra de su vida: el *De Trinitate*. El mismo nos dice que *iuuenis inchoaui, senex edidi*⁴⁶. Su redacción duró probablemente del 400 al 416, y en ella se refleja perfectamente el *animus* del santo Doctor, con toda la gama de sus expresiones. Pero, decíamos, también el *De Trinitate* trata de una con-

43. Cfr. V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, pp. 206-210 y 219-222. El autor recuerda la expresión agustiniana de Cristo «reformador», por haber sido «formador» (*Enarr. in Ps. 103, 1, 4*). Cfr. *In Ioan, Ev. tr. 1, 12*: «Iam enim factus es per Verbum, sed oportet te refici per Verbum»; PL 35, 1385. Sobre la importancia del concepto de «imago Dei» en la antropología agustiniana cfr. A. RUIZ RETEGUI, *La noción de libertad en San Agustín*, en *Scripta Theologica* 8 (1976) 551-606. Cfr. también G. REMY, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, At. Repr. des theses, Univ. de Lille, 1979.

44. Cfr. *De doct. chr.* I, 13-14; es el tema de los capp. iniciales del IV libro del *De Trin.*: IV, 1, 2-2, 4.

45. Cfr. *De Trin.* IV, 2, 4; Cfr. A. TRAPÉ, *Introduzione, I, Teologia*, en *Sant'Agostino. La Trinità*. Roma 1973, pp. XXVIII ss; cfr. *De Trin.* VIII, 7, 10-10, 14 donde, entre otras cosas, San Agustín comenta el texto de 2 Cor 6, 2-10. Cfr. O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris 1966, pp. 97-106, donde el autor pone de relieve, con razón, que la conversión de San Agustín tiene como término Cristo Verbo y «camino» hacia la Trinidad; sin embargo, no podemos compartir la oposición entre la Encarnación y la Trinidad que du Roy parece considerar un dato obvio: nos parece que entre los dos misterios no hay oposición, sino continuidad. Decir que, para San Agustín, lo importante es llegar al conocimiento de la Trinidad sin pasar por la aceptación de la Encarnación es, en nuestra opinión, una equivocación radical acerca del pensamiento del obispo de Hipona.

46. Así en *Retrac.* II, 15, (alit. 42): «Libros de Trinitate, quae Deus est, quindecim scripsi per aliquot annos». La frase citada en el texto es de la *Ep* 174, a Aurelio de Cartago (año 416).

versión: de una conversión de la razón o ciencia mundana a la ciencia divina⁴⁷.

Es muy probable, como ha demostrado Bourassa⁴⁸, que los primeros libros del *De Trinitate* se escribieran como una contestación a la herejía arriana. Esta herejía que estaba poco difundida entonces en Africa —no así en Europa—, dominaba totalmente entre los godos y había sido comprobada, en sus actuaciones y manifestaciones externas, por San Agustín durante su estancia en Milán. El hecho es que los primeros siete libros de la obra se dedican principalmente a deshacer varias opiniones heréticas. Entre ellos, los primeros tres se ocupan, en concreto de las teofanías del A. T., en las cuales se puede entrever cierta presencia de las tres Divinas Personas. Como bien se sabe, los libros restantes, del VIII al XIV son una elaboración sistemática del Tratado de la Trinidad, y el último libro, el XV, tiene forma de resumen.

Para poder comprender en qué consiste la nueva «conversión» de Agustín, que le mueve a escribir el *De Trinitate*, es importante hacerse cargo del valor y sentido de las herejías trinitarias entonces difundidas y sobre todo del arrianismo. Es evidente que no es ésta la sede para una tarea tan profunda. Nos limitaremos a lo imprescindible⁴⁹.

Es difícil decir si el arrianismo fue una herejía trinitaria, como parece a primera vista, o fue una herejía cristológica, como muchos estudiosos piensan, o si no fue más bien una herejía cosmológica, como algunos indicios hacen entrever⁵⁰. Lo más probable es que fuera

47. Es importante tener en cuenta el esquema del Libro IV, en el cual el obispo de Hipona, después de haber probado la divinidad y consustancialidad del Hijo, se dispone a estudiar la igualdad y distinción de las tres divinas Personas con relación a las misiones. El punto de arranque del Libro IV, que luego se detiene en la consideración del valor conceptual de los números 1, 2 y 6, es la necesidad de volver en sí, de *praeponere scientiam* (sui et Dei) *scientiae* (rerum) y de conocer la propia debilidad: más que en las *mundi moenia*, hay que confiar en la fortaleza de Dios. (*De Trin.* IV, 1, 1). En el mismo sentido VII, 6, 12 (donde se cita Col 3, 10): «Nouo enim homini dicitur: *Qui renouatur in agnitionem dei secundum imaginem eius qui creauit eum*».

48. F. BOURASSA, *Théologie trinitaire chez saint Augustin en Gregorianum* 58 (1977) 675-725; 59 (1978) 374-412.

49. Véase nuestra comunicación: *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana*, en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simp. Intern. de Teología, Pamplona Abril 1981 (Pamplona 1982) 359-385. Para un conocimiento extenso del arrianismo, cfr. M. SIMONETTI, *La crisi arriana nel IV Secolo* Roma 1974, teniendo en cuenta, sin embargo, las precisiones de la recensión publicada en *Scripta Theologica* 8 (1976) 767 ss.

50. E. BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée* Paris 1972; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa* I, 1, Brescia 1982, pp. 458-477; J. LIEBAERT, *L'Incarnation. I. Des origines au Concile de Chalcedoine*, Paris 1966, pp. 112-120.

todo esto al mismo tiempo. Lo cierto es que, en su raíz, la herejía arriana quería hacer «comprensible» el misterio de la Trinidad, adoptando un modelo explicativo de tipo subordinacionista (como fue el de Arrio) o de tipo modalista (como en el caso de Eunomio). En cualquier caso, esta herejía obligaba a plantearse la disyuntiva entre fe y razón. Para Eunomio, sin duda el pensador más maduro de la herejía, Dios es perfectamente comprensible, está inscrito en la racionalidad humana. Dicho en otros términos, el lenguaje humano sobre Dios es rígidamente unívoco. Para otros pensadores, menos rigurosos y coherentes, los datos de la fe, que nos hablan de la Divinidad del Verbo y de la de Cristo, deben ser reinterpretados y matizados a la luz de la razón⁵¹.

No faltó contra los arrianos la contestación «fideista», la respuesta visceral de los que estaban dispuestos a dejar la razón para quedarse con la fe. Pero esta postura, como p. ej. la de Lucifero de Cagliari, acababa por ser una confirmación indirecta de la dificultad. San Agustín, cuando abordó el problema, se encontró delante un terreno ya muy roturado. Atanasio, Ambrosio, los Capadocios y sobre todo Gregorio de Nisa, habían ya perfilado con precisión la doctrina ortodoxa. Pero el Doctor de Hipona no se limita a rebatir las opiniones heréticas, va mucho más allá. La herejía es un reto para la profundización en un misterio. Y esta profundización requiere una *conuersio*.

Así la describe Agustín mismo en el libro IV de su obra, que parece ser una digresión sobre Cristo, y que es, en cambio, el libro que perfila la respuesta positiva que el Santo obispo propone:

Scientiam terrestrium caelestiumque rerum magni aestimare solet genus humanum: in quo profecto meliores sunt qui huic scientiae praeponunt nosse semetipsos, laudabiliorque est animus cui nota est uel infirmitas sua quam qui ea non respecta, uias siderum scrutatur etiam cogniturus, aut qui iam cognitae tenet, ignorans ipse qua ingrediatur ad salutem ac infirmitatem suam. Qui uero iam euigilauit in deum, spiritus sancti calore excitatus, atque in eius amore coram se uiluit, ad eumque intrare uolens nec ualens, eoque sibi lucente attendit in se, inuenitque se, suamque aegritudinem illius munditiae contemperari non posse cognouit, flere dulce habet, et eum deprecari, ut etiam atque etiam misereatur donec exuat totam miseriam, et precari cum fiducia, iam gratuito pignore salutis accepto, per eius unicum saluatorem hominis et inluminatorem: hunc ita egentem ac dolentem

51. Sobre la «segunda generación» del arrianismo se detiene A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo...*, I, 1, pp. 489-492; cfr. también J. LIEBAERT, *L'Incarnation...*, pp. 114-118; vid. nuestro *La Humanidad y la Divinidad de Cristo: las controversias cristológicas del s. IV y las cartas sinodales del Papa S. Dámaso (366-377)* en *Scripta Theologica* 11 (1979) 953-999.

scientia non inflat, quia caritas aedificat. Praeposuit enim scientiam scientiae; praeposuit scire infirmitatem suam, magis quam scire mundi moenia, fundamenta terrarum et fastigia caelorum, et hanc apponendo scientiam apposuit dolorem, dolorem peregrinationis suae ex desiderio patriae suae, et conditoris eius beati dei sui⁵².

Así, el conocimiento de la Trinidad supone un abandono de la ciencia meramente humana, de la pretendida ciencia cerrada en sí misma, para darse al largo y doloroso recorrido de la ciencia divina, en el cual se da una nostalgia del cielo siempre en aumento. En otros términos, seguir a Cristo supone una transformación, una conversión progresiva de todo lo humano en lo divino. Esto, por supuesto, no implica un oculto desprecio por lo humano. Quiere decir simplemente que lo humano será divinizado sólo mediante una purificación que se da en Cristo.

Es precisamente la experiencia de nuestra radical incapacidad lo que nos permite elevarnos a Dios. Y al mismo tiempo, cuando renunciamos a nuestra seguridad racional, cuando aceptamos el misterio, encontramos *en nosotros* las raíces de la verdadera ciencia: es entonces el Verbo divino el que se transforma en nuestro Maestro interior.

Elabora así, San Agustín una teología del Verbo, que es Verbo Encarnado y como tal mediador de la Salvación y es, al mismo tiempo, Verbo eterno consustancial con el Padre, por el cual son todas las cosas. La Creación, la Revelación y la Redención son tres operaciones divinas que encuentran su explicación unitaria a la luz del misterio del Verbo.

El reconocimiento de la presencia del Verbo o Sabiduría divina permite al hombre conocer su propia manera de ser, es decir, entender cómo se desarrollan en su interior las operaciones de entendimiento y amor, sobre todo si estas operaciones se dirigen a Dios. El hombre creyente, de este modo, explicita cada vez más la imagen de Dios que en él está por la Creación. Y, al explicitar esta imagen, se va conformando cada vez más a la Imagen sustancial, que es la Segunda Persona. La conversión a la Verdad subsistente hace que nosotros pensemos en Dios mediante el Verbo y le amemos mediante el Espíritu Santo.

La Teología del Verbo permite entender la armonía presente en la Creación, el misterio de la unidad originaria:

Quia igitur unum est uerbum dei per quod facta sunt omnia, quod

52. *De Trin.* IV, 1, 1; Co Chr SL, n. 50, p. 159, 1-21.

est incommutabilis ueritas ubi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul, non solum quae nunc sunt in hac uniuersa creatura, uerum etiam quae fuerunt et quae futura sunt; ibi autem nec fuerunt nec futura sunt sed tantummodo sunt; et omnia uita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una est uita. Sic enim omnia per ipsum facta sunt ut quidquid factum est in his, in illo uita sit; et facta non sint quia in principio non factum est uerbum, sed erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum, et omnia per ipsum facta sunt; nec per ipsum omnia facta esset nisi ipsum esset ante omnia factumque non esset⁵³.

Unidad originaria que se extiende al cuerpo y las realidades corporales:

In his autem quae per ipsum facta sunt etiam corpus quod uita non est per ipsum non fieret nisi in illo antequam fieret uita esset. Quod enim factum est in illo iam uita erat, et non qualiscumque uita; nam et anima uita est corporis, sed et haec facta est quia mutabilis est, et per quid facta est nisi per dei uerbum incommutabile? Omnia enim per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. Quod ergo factum est iam in illo uita erat, et non qualiscumque uita, sed uita erat lux hominum, lux utique rationalium mentium per quas homines a pecoribus differunt et ideo sunt homines⁵⁴.

Estas realizadas reflejan en su acuerdo la armonía del pensamiento divino: el pensamiento agustiniano se detiene, con particular complacencia, en los textos de San Juan. *Todo ha sido creado por medio de El y Todo lo que fue hecho era ya vida en El*. A los cuales podríamos añadir *Todo lo dispusiste en peso, número y medida* (Sap 11, 21). ¿Cómo es posible seriamente acusar a San Agustín de haber permanecido ocultamente maniqueo, cuando se consideran estos textos? No se trata sólo del optimismo en la Creación, sino del profundo convencimiento que *ratio* de la Creación es el mismo Verbo que, después del pecado, hace volver todas las cosas a la unidad con el Padre. Por eso San Agustín puede describir la Redención en términos de reconciliación y de restauración, sin que pierda su carácter de sacrificio y de expiación:

Deus enim natura non sumus: homines natura sumus; iusti peccato non sumus: Deus itaque factus homo iustus intercessit deo pro homine peccatore. Non enim congruit peccator iusto, sed congruit homini homo. Adiungens ergo nobis similitudinem humanitatis suae abstulit dissimilitudinem iniquitatis nostrae, et factus particeps mortalitatis nostrae fecit participes diuinitatis suae⁵⁵.

53. *De Trin.* IV, 1, 3; Co Chr SL, n. 50, p. 162, 39-49.

54. *Ibid.*; p. 162, 50-163, 60.

55. *Ibid.* IV, 2, 4; p. 164, 10-16.

La Teología del Verbo permite, además, proyectar una luz poderosa sobre el misterio de la Iglesia, ya que por medio de Cristo estamos llamados a reunirnos con Dios⁵⁶. La Iglesia no es sino la prolongación sacramental de Cristo como Mediador de la unión. *Para que sean uno, como nosotros somos uno* (Ioh 17, 11) este es el fin de la Iglesia y de Cristo:⁵⁷.

La conversión a Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre, se transforma, pues, en la conversión hacia Cristo Verbo encarnado, Mediador y sacramento de unidad con el Padre y con el Espíritu. La unidad interior, psicológica, del hombre, la armonía entre *memoria, notitia y amor* es un efecto y un indicio (nótese bien: es un indicio porque es un efecto) de la unidad originaria de las cosas creadas con Dios y de la armonía eterna de las tres Divinas Personas. La conversión de lo corruptible a lo eterno abre así perspectivas grandiosas al pensamiento teológico. La fe terminará un día en la visión directa de la esencia divina:

Promittitur autem nobis uita aeterna per ueritatem a cuius perspicuitate rursus tantum distat fides nostra quantum ab aeternitate mortalitas. Nunc ergo adhibemus fidem rebus temporaliter gestis propter nos et per ipsam mundamur ut cum ad speciem uenerimus quemadmodum succedit fidei ueritas, ita mortalitatis succedat aeternitas quia propter quoniam fides nostra fiet ueritas, cum ad id quod nobis creditibus promittitur peruenerimus: promittitur autem nobis uita aeterna; et dixit ueritas, non quae fiet sicut futura est fides nostra, sed quae semper est ueritas, quia ibi est aeternitas: dixit ergo ueritas: *haec est autem uita aeterna, ut cognoscant te unum uerum deum, et quem misisti Iesum Christum*⁵⁸.

56. *Ibid.* IV, 7, 11; 175, 7-176, 21: «Quia enim ab uno deo summo et uero per impietatis iniquitatem resilientes et dissonantes deflueramus et euanueramus in multa discissi per multa et inharentes in multis, oportebat nutu et imperio dei miserantis ut ipsa multa uenturum conclamarent unum, et a multis conclamatus ueniret unus, et multa contestarentur uenisse unum, et a multis exonerati ueniremus ad unum, et multis peccatis in anima mortui et propter peccatum in carne morituri amaremus sine peccato mortuum in carne pro nobis unum, et in resuscitatum credentes et cum illo per fidem spiritu resurgentes iustificaremur in uno iusto facti unum, nec in ipsa carne nos resurrecturos desperaremus cum multa membra intueremur praecessisse nos caput unum in quo nunc per fidem mandati et tunc per speciem redintegrati et per mediatorem deo reconciliati haereamus uni, fruamur uno, permaneamus unum».

57. *Ibid.* IV, 9, 12; 177, 14-178, 21: «Ad hoc enim ualet quod ait: Vt sint unum sicut et nos unum sumus, ut quemadmodum pater et filius non tantum aequalitate substantiae sed etiam uoluntate unum sunt, ita et hi inter quos et deum mediator est filius non tantum per id quod eiusdem naturae sunt sed etiam per eandem dilectionis societatem unum sint. Deinde idipsum quod mediator est per quem reconciliamur deo sic indicat: Ego, inquit, in eis et tu in me ut sint consummati in unum».

58. *Ibid.* IV, 18, 24; 191, 21-192, 31.

4. La conversión a Cristo de todo lo creado

Hasta ahora hemos considerado las consecuencias especulativas de la conversión individual, es decir, la aceptación de la Encarnación con todas sus consecuencias y la apertura hacia la vida de la Trinidad. Pero queda una dimensión por explorar; el destino de la historia y del cosmos, que tan estrechamente unidos están con el hombre⁵⁹.

De este tema se ocupará explícitamente San Agustín en la *Ciudad de Dios*; decimos explícitamente porque ya en otras obras había aludido al tema⁶⁰. Pero es en la *Ciudad de Dios* cuando lo desarrolla a fondo y de modo riguroso y continuado. Lo hace concretamente a lo largo de todo el libro, pero aborda el aspecto de «conversión» en el libro XI, después de haber rechazado las acusaciones de los paganos, que consideraban a los cristianos culpables de todos los males de la decadencia del Imperio Romano⁶¹.

La existencia de las dos ciudades: la de Dios y la ciudad terrena, se debe a dos amores:

Fecerunt ciuitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui uxque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui⁶².

59. Así se expresa, p. ej. V. CAPANAGA en su *Introducción a La Ciudad de Dios*, I, Madrid 1978, p. 17 citando a su vez a J. BERNHARD, *El sentido de la historia*: «San Agustín ha combinado la doble mirada para abarcar el panorama del mundo, 'porque no existe otro medio para conocer el verdadero sentido de la vida histórica que éste: dirigir plenamente la mirada hacia la historia de Dios en el tiempo, la cual es, a la vez, la relación detallada de las apostasías del hombre'».

60. Por ejemplo en *De uera religione* 27, 50 del año 390 y en el *De catechizandis rudibus* 20, 31 del año 400. Según Trapè el origen de esta imagen está en la Sagrada Escritura.

61. En las *Retract.* II, 43, 1 San Agustín afirma que, cuando Roma cayó en poder de Alarico al mando de los Visigodos (24 de agosto de 410), los paganos quisieron atribuir la culpa de la catástrofe a los cristianos y empezaron a blasfemar contra el Dios verdadero con más violencia y resentimiento de lo acostumbrado: «Unde ego exardescens zelo domus Dei aduersus eorum blasphemias vel errores libros De civitate Dei scribere institui. Quod opus per aliquot annos me tenuit, eo quod alia multa intercurrerant, quae differri non oporteret et me prius ad solvendum occupabant. Hoc autem De civitate Dei grande opus tandem viginti duobus libris est terminatum» (ed. G. BARDY, pág. 524). - En realidad los estudiosos están de acuerdo en considerar que la *Ciudad de Dios* fue fruto de las largas meditaciones y las prolongadas polémicas de Agustín acerca de las relaciones entre cultura pagana y religión cristiana. La toma de Roma fue sencillamente un detonante. Por otro lado, las acusaciones paganas eran ya un tópico, muchas veces rebatido por el Hiponense; cfr. *Sermo de excidio Urbis*; *Sermo* 81; 105; 296; *Epp* 137 y 138; *Enarr. in Ps* 136, 9.

62. *De ciuit. Dei* XIV, 28; citaremos según la edic. de B. DOMBART y A. KALB, Teubner Leipzig, 1928-1929; editada de nuevo en Co. Chr SL, n. 47,

Ya en la definición de estos dos amores está prefigurada la esencia de la conversión. El pecado de los ángeles y de los hombres creó una división radical en el plan divino de glorificar lo creado. Por un lado se alinearon los ángeles malos, y con ellos, luego, los hombres de la ciudad terrena; al otro lado los ángeles buenos y los hombres que quieren amar a Dios. Una vez más lo que permite el cambio de la ciudad terrena a la celestial es el único Mediador, el hombre Cristo Jesús. Como dice Agustín con una frase lapidaria:

Sólo hay un camino absolutamente defendido contra todos los errores: que él mismo (es decir, Cristo) sea Dios y hombre; la meta, Dios; el camino, hombre⁶³.

Nótese que al hablar del paralelismo o de la antítesis entre las dos ciudades el sentido de la «conversión» parece haberse oscurecido. ¿Cómo es posible que la ciudad terrena se convierta, si de ella forman parte los ángeles malos que no tienen posibilidad de arrepentimiento? En efecto, no hay posibilidad de conversión de la ciudad terrena en la ciudad de Dios; pero hay que tener en cuenta que la ciudad de Dios ha sido edificada sobre Cristo. Esto quiere decir que su origen es un «conversión» por parte de los hombres, que estaban en situación de pecado, y una aceptación de la capitalidad de Cristo por parte de los ángeles buenos⁶⁴. En cualquier caso la ciudad de Dios se constituye por la sumisión voluntaria a Cristo como Rey universal. Y esta sumisión es lo que constituye la esencia de la «conversión»: es el amor de Dios frente al amor de sí mismo.

Pero, ¿cuáles son las dimensiones de esta conversión a Cristo Unico Mediador y Rey universal, Verbo Unigénito del Padre y hombre como nosotros? A esta pregunta la *Ciudad de Dios* responde con una exposición muy variada, ya que abarca el mundo y la historia, la religión, el pensamiento filosófico y las teorías del estado. Nos limitamos a señalar tres líneas especulativas.

En primer lugar, como el mismo libro XI nos dice, la capitalidad de Cristo sobre los ángeles es la expresión del carácter «cósmico» de su dominio. Los ángeles, en efecto, constituyen la primera piedra, si se puede decir así, de la Ciudad divina y están íntimamente asociados a la obra creadora y redentora⁶⁵. San Agustín fija en ellos su mirada

Turnholt, Brepols. 1955; vol II, p. 56. Cfr. V. CAPANAGA, *Agustin de Hipona...*, pp. 222-226.

63. *De ciuit. Dei* XI, 2; I, 463: «Sola est autem aduersus omnes errores uia munitissima, ut idem ipse sit deus et homo; quo itur deus, qua itur homo».

64. La noción de pecado es la que sustenta la noción de Ciudad futura de salvación; cfr. A. TRAPÈ en *Introduzione*, pp. LVIII-LXIII.

65. Los ángeles son «huius ciuitatis et magna pars (...) et eo beatior, quod nunquam peregrinata» (*De ciuit. Dei* XI, 9; I, 472).

porque entiende que lo que se desarrolla en el tiempo, como historia general o individual, se encuentra ya encerrado en la decisión angélica originaria. Por esto los ángeles fueron los primeros que hubieron de someterse a Cristo. Y hasta tal punto están asociados a la Creación que los días del relato genesiaco expresan precisamente las etapas de su conocimiento⁶⁶.

Su creación es lo que el Génesis llama creación de la luz:

Cum enim dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux si recte in hac luce creatio intelligitur angelorum, profecto facti sunt participes lucis aeternae, quod est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quem dicimus unigenitum Dei filium; ut ea luce inluminati, qua creati fierent lux et uocarentur dies participatione incommutabilis lucis et diei, quod est uerbum Dei, per quod et ipsi et omnia facta sunt. Lumen quippe uerum, quod inluminat omnem hominem uenientem in hunc mundum, hoc inluminat et omnem angelum mundum, ut sit lux non in se ipso, sed in Deo; a quo si auertitur angelus, fit immundus; sicut sunt omnes qui uocantur immundi spiritus, nec iam lux in Domino, sed in se ipsis tenebrae, priuati participatione lucis aeternae. Mali enim nulla natura est; sed amissio boni mali nomen accepit⁶⁷.

En definitiva, los ángeles, como primera expresión de la ciudad divina están vinculados estrechamente a la vida trinitaria, ya que en la Creación se halla una huella de la Trinidad. En la expresión bíblica *hágase*, San Agustín ve un vestigio del Padre, y en la expresión *Vió Dios que era bueno*; un vestigio del Espíritu Santo. Por eso toda la Trinidad *nobis in suis operibus intimatur* (es anunciada a nosotros en sus obras).

En cuanto a la ciudad santa, que es celestial en los ángeles santos, de la Trinidad trae su *origo et informatio et beatitudo*. Porque de cada una de las Personas saca, en cierto sentido, una propiedad suya, sin detrimento de que en la Creación intervenga toda la Trinidad a un mismo tiempo:

Nam si quaeratur unde sit: Deus eam condidit; si unde sit sapiens; a Deo inluminatur; si unde sit felix: Deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens iucundatur; est, fidet, amat; in aeternitate Dei uiget, in ueritate Dei lucet in bonitate Dei gaudet⁶⁸.

En segundo lugar —y este argumento se desarrolla a partir del Libro XII hasta el final— se puede citar la asunción del tiempo por parte de

66. Cfr. *De ciuit. Dei* XI, 7; cfr. Nota complementaria 4, p. 4765 en la edición de G. BARDY, *Oeuvres de saint Augustin, La cité de Dieu*, Livr. XI-XIV, n. 35: *Connaissance matutinale et connaissance vespérale*. El lugar paralelo más importante es *De Gen. ad litt.* IV, 22, 39-32, 50.

67. *De ciuit. Dei* XI, 9; I, 474.

68. *Ibid.* XI, 24.

Dios. La Filosofía pagana no logró dar cuenta del tiempo más que como un repetirse constante de ciclos⁶⁹. Pero el sentido cristiano del tiempo es muy distinto. Ya no hay ciclos eternos, sino evolución continua hacia una perfección final. *Hos uolubiles circulos*, dice el Santo obispo, *quos opinio confingit, ratio manifesta confringit*⁷⁰, con una de sus frases características. Cristo, Verbo encarnado, que une en sí la eternidad divina y la temporalidad humana, se sitúa en el centro de la historia, dirigiendo hacia sí todas las épocas pasadas y llevándolas hacia el descanso, el sábado eterno en unión con el Padre y el Espíritu. Con una bella comparación, llena de reminiscencias bíblicas y clásicas, lo recuerda el Doctor Africano. En el hombre distinguimos siete edades (*infantia, pueritia, adulescentia, iuuentus, grauitas, senectus, mors*), que son paralelas a los siete días de la creación y a las siete edades del pueblo elegido: de Adán a Noé; de Noé a Abrahán; desde Abrahán a David; de David al destierro; del destierro a la Encarnación de Cristo; la vida de Cristo que se prolonga en la Iglesia y el reino eterno de Cristo⁷¹. La creación y la historia confluyen hacia un mismo fin que es el sábado divino:

Post hanc (la sexta edad, la actual) tamquam in die septimo requiescet Deus, cum eundem septimum diem, quod nos erimus, in se ipso Deo faciet requiescere. (...) Ibi uacabimus, et uidebimus; uidebimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine⁷².

En tercer lugar, y para terminar, junto con la ascensión de todo lo creado y de toda la historia humana, se dará también la recuperación en Cristo de toda la verdad, que apareció primeramente esparcida en los distintos pensadores antes de Cristo⁷³. El Verbo encarnado es, en efecto, Señor de toda la verdad. En El tiene lugar lo que podríamos llamar la «conversión» de la cultura humana. Es éste el grandioso

69. Cfr. V. CAPANAGA, *Introducción a la Ciudad de Dios*, cit., p. 50*-54*. Cfr. IDEM, *Los ciclos cósmicos en la «Ciudad de Dios»*, en «*La Ciudad de Dios*» 167 (1954); *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, II, 95-112; J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1959, pp. 136-145 y 386-389.

70. *De ciuit. Dei*, XIV, 18, 1; I, 540; cfr. *ibid.* XII, 20, 4.

71. *De ciuit. Dei*, XVI, 43, 3; XXII, 30, 5; sobre el tema de las edades del mundo vid. R. FLOREZ, *Temporalidad y tiempo en la «Ciudad de Dios»*, en «*La Ciudad de Dios*» 167 (1954). *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, I, 169-185; desde el punto de vista escriturístico C. BASEVI, *San Agustín. La interpretación del Nuevo Testamento*, Pamplona, 1977, p. 272, nota 53; cfr. *In Ioann. Tr.* 9, 6.

72. *De ciuit. Dei* XXII, 30, 5.

73. Cfr. V. CAPANAGA, *Agustín de Hipona*, pp. 245-250; IDEM, *Introducción general*, en *Obras de san Agustín*, I, pp. 239-242; *De ciuit. Dei* XI, 2.

proyecto que anima todo el magistral tratado *De doct. chr.*, pero que no falta tampoco en el *De ciuit. Dei*. Que Cristo resuma en sí todo lo que dijeron los Profetas, es decir todo el AT, es cosa evidente por San Agustín. Pero no se detiene en ello: también las verdades descubiertas por los pensadores paganos, por los menos por los mejores entre ellos, son asumidas y elevadas por Cristo. El texto de San Pablo en la Epístola a los Romanos (1, 20-23) es el punto de referencia de Agustín, que añade:

En cuanto están acordes con nosotros sobre el Dios uno, autor de este universo, en que no solamente es incorpóreo sobre todos los cuerpos, sino también incorruptible sobre todas las almas, que es nuestro principio, nuestra luz y nuestro bien, en eso los antepone a los demás⁷⁴.

Ciertamente, no se puede pedir a Agustín que elabore una doctrina sobre la relaciones entre fe y razón como la que se encontrará en Santo Tomás, ni se le puede pedir que mire a la cultura pagana con gran optimismo. No olvidemos que las circunstancias históricas le movían a mirar con desconfianza las tentativas de los intelectuales paganos de justificar sus creencias y de introducir y difundir el relativismo religioso. Pero, con todo, la visión optimista que es propia del cristianismo no deja de translucirse y, unida a la doctrina del Verbo, adquiere connotaciones ambiciosas y audaces. Así por ejemplo, casi al final de su obra, después de haber alabado la Creación de Dios y en especial la maravilla del cuerpo humano, San Agustín considera el misterio de la resurrección de los cuerpos. Ningún filósofo de la antigüedad se atrevió a decir ésto, Agustín bien lo sabe. Pero algunos, y entre ellos Platón, Profirio y Varrón, se acercaron de algún modo a esta verdad. Pero sus afirmaciones quedaron parciales y aisladas. Y sin embargo, afirma el Santo Doctor:

Singuli quaedam dixerunt Plato atque Porphyrius, quae si inter se communicare potuissent, facti essent fortasse Christiani⁷⁵.

5. Conclusiones

Esperamos que a través de este rápido recorrido por tres obras de San Agustín hayan quedado claros algunos elementos y algunas dimensiones del concepto de «conversión».

1. La noción de conversión es el elemento vertebrante no sólo de las *Confesiones*, sino de toda la obra agustiniana.

74. *De ciuit. Dei* VIII, 10, 1; I, 335.

75. *Ibid.* XXII, 27; II, 620.

2. La noción de conversión está relacionada con la noción del hombre creado a imagen y semejanza de Dios.

3. La conversión es fundamentalmente cristológica, en el sentido que implica la aceptación del misterio de la Encarnación en su sentido más fuerte: la asunción de todo lo humano, menos el pecado, por la Divinidad.

4. La conversión establece una relación entre el hombre, considerado como individuo y como colectividad, y las tres Divinas Personas, a través del Verbo, Sabiduría de Dios por quien todas las cosas fueron creadas y por quien han sido redimidas.

5. En esta conversión, el cristiano se va transformando en unión con Cristo, hasta volver transparente en sí la imagen de la Trinidad, que desde la creación llevaba en su interior.

6. Que no sólo los individuos deben convertirse a Dios para encontrar su fin y su perfecta realización, sino que también los cristianos están llamados a reconducir a Dios todo lo que los hombres han pensado o han dicho en orden a la verdad. Toda verdad pertenece a Dios porque es expresión de su Verbo.

Tal vez esta última conclusión nos pueda servir también a nosotros para dar fin a esta modesta exposición con un pensamiento inspirado en San Agustín. Los cristianos estamos llamados, ahora, aquí y en este momento de la historia, a hacer que todas las realidades humanas buenas reconozcan su intrínseca ordenación a Dios, para que —con la ayuda divina— El sea todo en todas las cosas⁷⁶.

C. Basevi
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

76. Cfr. 1 Cor 15, 28; *De ciuit. Dei* XIV, 28.