

UNIVERSIDAD CATÓLICA SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO
FACULTAD DE HUMANIDADES
ESCUELA DE EDUCACIÓN SECUNDARIA: FILOSOFÍA Y
TEOLOGÍA



NARRATIVA BIOGRÁFICA DE SAN AGUSTÍN COMO ITINERARIO
DE CONVERSIÓN PARA EL HOMBRE CONTEMPORÁNEO

TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN EDUCACIÓN SECUNDARIA: FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

AUTOR

XIMENA GORETTY TORRES VASQUEZ

ASESOR

ARMANDO MERA RODAS

<https://orcid.org/0000-0002-8116-2532>

Chiclayo, 2020

**NARRATIVA BIOGRÁFICA DE SAN AGUSTÍN COMO
ITINERARIO DE CONVERSIÓN PARA EL HOMBRE
CONTEMPORÁNEO**

PRESENTADA POR:

XIMENA GORETTY TORRES VASQUEZ

A la Facultad de Humanidades de la
Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo
para optar el título de

**LICENCIADO EN EDUCACIÓN SECUNDARIA: FILOSOFÍA
Y TEOLOGÍA**

APROBADA POR:

Ruth Giovania Cotrina Alvarran

PRESIDENTE

Francisco Felizardo Reluz Barturén

SECRETARIO

Armando Mera Rodas

ASESOR

A Nuestro Señor Jesucristo,
Verdad que inquieta mi corazón.

A mis padres, prueba irrefutable
del amor de Dios en mi vida.

A mis abuelas, fieles discípulas de Cristo
y mis educadoras en la fe católica.

AGRADECIMIENTOS

A mi asesor Dr. Armando Mera Rodas por su orientación intelectual y sus
ánimos para concluir mi tesis.

A mis Hermanas Agustinas del Monasterio de la Encarnación por permitirme
ingresar a su biblioteca, lugar donde encontré valiosa bibliografía para
enriquecer esta investigación.

EPÍGRAFE

«¿Hasta cuándo, hasta cuándo *¡mañana!*,
¡mañana!? ¿Por qué no *hoy*? ¿Por qué no
poner fin a mis torpezas en esta misma *hora*?»

San Agustín de Hipona, Conf. 8, 12, 28

RESUMEN

La problemática en torno al hombre contemporáneo no es diferente a las dificultades que a través San Agustín en su contexto social, cultural y personal. Algunas de las similitudes que se pueden identificar son la dispersión del corazón humano en las cosas transitorias del mundo, la pérdida de la interioridad a causa del olvido de Dios, la desorientación del obrar humano debido a la crisis ética, la disyuntiva entre el orden natural y sobrenatural y, finalmente, la pérdida del sentido misterioso de la vida como consecuencia del materialismo. Por tales razones, se planteó como objetivo central analizar la narrativa biográfica de San Agustín, cuyo desarrollo se basó en la identificación y análisis de los medios y episodios claves de su vida y se fundamentaron en la antropología agustiniana para rescatar las notas características de la persona humana que han sido abolidas por diversas corrientes de pensamiento reduccionistas. Se trata de una tesis de tipo teórico o documental que, por medio del método analítico –sintético de diversas fuentes bibliográficas, concluye que cuando la persona humana realiza una relectura de su propia vida descubre que Dios ha obrado providentemente, conduciéndolo por la gracia divina a un momento concreto de conversión que reconfigura su modo de ser y de estar en el mundo.

Palabras clave: Narrativa biográfica, conversión, itinerario, antropología agustiniana

ABSTRACT

The problematic about contemporary man is not different from the difficulties that Saint Augustine faced in his social and cultural context. Some of the similarities that can be identified are the dispersion of the human heart in the transitory things of the world, the loss of interiority due to the forgetfulness of God, the disorientation of human action due to the ethical crisis, the disjunction between the natural order and supernatural and, finally, the loss of the mysterious sense of life as a consequence of materialism. For these reasons, the central objective was to analyze the biographical narrative of Saint Augustine, whose development was based on the identification and analysis of the key media and episodes of his life and based on Augustinian anthropology to rescue the characteristics of the person that have been abolished by various reductionist schools of thought. It is a theoretical or documentary thesis that, by means of the analytical method -synthetic of diverse bibliographical sources-, concludes that when the human person realizes a rereading of his own life he discovers that God has worked providentially, leading him by divine grace to a concrete moment of conversion that reconfigures his way of being and being in the world.

Keywords: Biographical narrative, conversion, itinerary, Augustinian anthropology.

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN	10
II. MARCO TEÓRICO	17
2.1. Antecedentes del problema	17
2.2. Bases teórico científicas	18
2.2.1. Remembranza	18
2.2.2. Corpus	20
2.2.3. Imago Dei	22
2.2.4. Imago Hominis	27
2.2.5. Finis boni	34
2.2.6. Lex aeterna et lumina virtutum	37
2.2.7. Ordo amoris	39
2.2.8. Concupiscentia et gratia	41
2.2.9. Christus totus	44
2.2.10. Mater Ecclesia	52
III. MATERIALES Y MÉTODOS	55
3.1. Tipo y nivel de investigación	55
3.2. Diseño de investigación	55
3.3. Población, muestra y muestreo	56
3.4. Criterios de selección	56
3.5. Operacionalización de variables	57
3.6. Técnicas e instrumentos de recolección de datos	57
3.7. Matriz de consistencia	59
3.8. Consideraciones éticas	59
IV. RESULTADOS Y DISCUSIÓN	60
4.1. Episodios claves y medios providenciales de la narrativa biográfica de San Agustín	60
4.1.1. Episodios claves en la narrativa biográfica de San Agustín	60
a. Infancia y niñez	60
b. Crisis de la adolescencia	63
c. Lectura del Hortensio y de las Sagradas Escrituras	65
d. Seguidor de los Maniqueos durante nueve años	67
e. Roma y Milán	71
f. Lectura de los neoplatónicos	74

g. “Toma y lee”	78
h. El bautismo	83
i. Monje, sacerdote y obispo	84
4.1.2. Medios providenciales en la narrativa biográfica de San Agustín	86
a. Santa Mónica	87
b. San Ambrosio	89
c. Alipio y Posidio	91
d. Simpliciano	92
e. Ponticiano	93
4.2. Categorías esenciales para un itinerario de conversión	94
4.2.1. Corazón inquieto.	95
4.2.2. Búsqueda de la verdad	97
4.2.3. Interioridad agustiniana	99
4.2.4. El encuentro con las Sagradas Escrituras	101
4.2.5. La amistad en Cristo	103
4.2.6. Confianza en la Providencia Divina	106
4.2.7. La vocación cristiana dentro de la Iglesia	108
4.2.8. Piedad e intelectualidad.	110
4.2.9. Acompañamiento espiritual	112
4.3. Lineamiento para una antropología desde la conversión	114
4.3.1. Arrepentimiento y confesión	114
4.3.2. La conversión como estado constitutivo del hombre	116
4.3.3. La historia personal abierta al misterio	119
V. CONCLUSIONES	124
VI. RECOMENDACIONES	125
VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126
VIII. ANEXOS	132

I. INTRODUCCIÓN

El contexto social y cultural de San Agustín se asemeja a las diversas situaciones que atraviesa el hombre contemporáneo. Creció al amparo de una familia modesta, tuvo una madre protectora y un padre trabajador, hermanos y muchos amigos. Como toda persona, aspiró a mejorar su condición social y logró convertirse en el mejor orador del Imperio Romano.

Sin embargo, diversas corrientes erróneas de pensamiento condicionaron su vida personal e intelectual retardando su conversión hacia el Dios Vivo. Entre las más predominantes se encuentran el maniqueísmo, el materialismo y el escepticismo, cuyos postulados se manifiestan en la sociedad contemporánea con actualizaciones de forma y contenido, de las que se deriva el consumismo, el nihilismo, el existencialismo ateo y el materialismo.

Alrededor del siglo XVIII y XIX, el capitalismo hizo que la adquisición de riquezas se convirtiera en un criterio fundamental para alcanzar el estatus de gran hombre. Los hombres ricos se arrebataban las riquezas unos a otros, recurrían al consumo y despilfarro y el que lograba acumular riquezas para ostentar los más lujosos banquetes, era el más prestigioso.

Sin embargo, la capacidad industrial comenzaba a saturar el mercado de los consumidores, entonces se empezó a utilizar los medios de comunicación para inducir a las clases media y baja a incurrir en los mismos hábitos concupiscentes. Por consiguiente, el gran hombre ya no era el que tenía mayor riqueza, sino aquel que consumía más.

El consumismo se corrobora en la sociedad contemporánea a través del avance desmedido de la tecnología, del bombardeo de grandes cantidades de información, de la diversión como forma de escapar de los problemas, del adoctrinamiento silencioso de ideologías que aparecen para derrocar la sacralidad de la dignidad humana y la familia. Le cierra el paso de la verdad objetiva y apertura la opinión de los mass media, causa la corrupción de las altas esferas políticas y el abandono del realismo moral por el relativismo.

Paradójicamente, lo que se ha denominado como grandes progresos de la humanidad trajeron consigo repercusiones negativas en la vida cotidiana del hombre como la pérdida del sentido de la vida y la dispersión de la interioridad, pero la consecuencia última es soslayar radicalmente la relación entre el hombre y Dios.

Feuerbach (2006) explica que el hombre posee una vida doble, una interior y otra exterior. Gracias a la vida interior puede pensar y hablar consigo mismo convirtiéndose en un *yo* y en

tú a la vez. Sin embargo, el uso constante y desmesurado de la tecnología coloca a la conciencia, como percepción de los objetos externos, por encima de la autoconciencia, como la capacidad de reflexionar sobre la propia esencia abriéndole las puertas al mundo interior.

En ese sentido, el hombre contemporáneo es aquel que anda por fuera, que busca *en* las cosas la felicidad anhelada y “cambia, pues, para peor cuando se derrama hacia lo exterior y arroja sus intimidades en su vida” (Ep. vel Epp 55, 9). “Así el ánimo, desparramado de sí mismo, recibe golpes innumerables y vese extenuado y reducido a la penuria de un mendicante cuando toda su naturaleza lo impulsa a buscar doquiera la unidad y la multitud le pone el veto” (De ord. 1, 2, 3).

Desligado de sí mismo abandona su interioridad y fija la mirada en lo efímero de las cosas, sobreviviendo, por ejemplo, a meses de arduo trabajo para comprarse el teléfono de última generación que, tristemente, mañana será obsoleto. El tiempo de su felicidad dura mientras se encuentra presente la novedad y no se da cuenta que “las riquezas de la tierra no son verdaderas, pues aumentan más la codicia de quienes las poseen” (En. in ps. 122, 12).

El nihilismo es otra de las corrientes que acechan al hombre contemporáneo. Proclama la muerte de Dios anunciada por el hombre loco en el aforismo 125 de la *Gaya Ciencia* de Friedrich Nietzsche (2016): “¿Dónde está Dios? ¡Se los voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, ustedes y yo! ¡Todos somos unos asesinos!” (p. 81). Todo aquel que asuma esta postura niega que la vida posea un valor intrínseco y destierra cualquier principio de autoridad y de fe que venga de Dios.

La muerte de Dios también significó la muerte del realismo y la objetividad. Sin Dios no hay fundamento para ninguna dimensión de la vida humana, por eso el hombre se dispersa y pierde la unidad interior. Entonces, como no hay una verdad fundante, el súper hombre contemporáneo debe afrontar la muerte de Dios con la voluntad de poder para definir nuevos valores y establecer la moral de los fuertes.

Una vez que se pierde el fundamento objetivo los criterios de moralidad quedan a merced de la autonomía de la persona, así se van desplegando distintas corrientes éticas como el relativismo, el subjetivismo, el hedonismo, el sentimentalismo. Todas ellas dedicadas a desorientar el obrar del hombre. Incluso están presentes en la vida cristiana y han ocasionado que el hombre se construya un dios a su medida absolutamente contrario al Dios Uno y Trino.

San Agustín, desde su propio contexto padeció las consecuencias del problema ético, sobre todo durante su estancia en la ciudad de Cartago que, según Capánaga (1969) “era entonces una gran capital - *splendidissima Carthago*- orgullosa de su historia, de sus monumentos, de su lujo y comercio, de su poderío y placeres. (...) Saturada de un perfume lascivo y tentador” (p.5). Todo en la ciudad era llamativo para un adolescente de provincia como Agustín, que rápidamente sucumbió ante el encanto del paganismo.

Para aquietar su conciencia se sometió al dualismo maniqueo que justificaba los actos malos del hombre, aduciendo que no eran libres ni voluntarios, sino que, por el cuerpo, el espíritu se encontraba bajo el dominio del mal. Esta postura se desglosó en el materialismo, el pansiquismo, el fatalismo y el determinismo.

Junto a las dos corrientes antes mencionadas el materialismo marxista también ha propugnado la innecesaria presencia de Dios en la vida del hombre resquebrajando la visión unitaria entre la realidad sobrenatural y natural, desde la que parte una reflexión antropológica reduccionista.

Para Marx (2010), la naturaleza humana no es más que una construcción de situaciones sociales que se ordenan en el tiempo a través de procesos históricos como una serie de hechos explicables en la realidad material del mundo. La realidad debe concebirse como producto de acciones humanas porque es en la práctica donde se debe demostrar la verdad, pues solo en el mundo real el pensamiento se hace objetivo.

Por tanto, en la cotidianidad de la vida el ser humano está llamado a transformar su realidad y situación social a través del predominio de las acciones. En parte, es verdad que se debe congraciarse pensamiento y acción, pero la acción *per se*, sin una dirección hacia el bien objetivo, no le proporciona un sentido trascendente a la persona, sino que el obrar por el obrar se convierte en un mecanismo de defensa frente a la interioridad y a la autoconciencia.

Aunque no encuentren sentido actúan con el propósito de huir de sí mismos, generando la pérdida de vida interior. Entonces, parafraseando a Pascal, el hombre contemporáneo es el rey que sin la diversión se descubre lleno de miserias. Por causa del amor al ruido y al alboroto no son capaces de tolerar la soledad como un espacio de búsqueda de sí mismo y de Dios, como un espacio de trascendencia.

En estas bases antropológicas se sustenta la disyuntiva entre el orden natural y sobrenatural. El hombre contemporáneo es cada vez más incapaz de descubrir la dimensión misteriosa y simbólica de la creación. Blázquez (2015), refiere lo siguiente:

Existe una grave y generalizada incomunicación entre Dios y el mundo hasta el punto de afirmarse una posible contraposición entre ellos a favor de una autonomía absoluta de lo inmanente, hasta anular la posibilidad, la necesidad y la justificación de encuentro o relación si no es en la enajenación o adulterio de uno de estos órdenes. (p. 17)

Ejemplo de esta problemática es el aumento de interés en las religiones orientales que divinizan el mundo o mundanizan a Dios, sin respetar adecuadamente ninguno de estos dos ámbitos. Sin embargo, tras el apogeo de esta nueva espiritualidad, se descubre la presencia ineludible de la dimensión religiosa que tiene el hombre, además de su necesidad de comunión con la naturaleza (Blázquez, 2015).

Consecuentemente, se ha ido fraguando un modo de vivir no tan ajeno a la idea de la autora, esto es la pérdida de la dimensión del misterio, tal como lo ha catalogado Cencini (2002). Si por un lado la espiritualidad oriental se encamina al extremo de la edificación del mundo, lo que vendría a ser una forma de panteísmo, el materialismo se trasluciría en el abandono de la dimensión sobrenatural y religiosa de la creación y, particularmente, del hombre.

Por último, cabe mencionar las nociones del existencialismo ateo, cuyo máximo representante es el filósofo francés Jean Paul Sartre: la relación entre Dios y los hombres, y Dios mismo, no son materias de reflexión filosófica. Dios no existe, por tanto, no existe la naturaleza humana y si el hombre no tiene naturaleza, puede definirse a sí mismo o es lo que se va haciendo a sí mismo. En esto consiste su tesis fundamental: la existencia precede a la esencia.

La propuesta sartriana es un desafío para la moralidad humana. A la inexistencia de la naturaleza humana le sigue como consecuencia la inexistencia de Dios, por lo que el hombre se centra en su singularidad como individuo, despojándose de los rasgos universales que la tradición filosófica le acuñaba. En ese sentido, según el existencialismo el hombre es responsable de sí mismo, creador y legislador de su proyecto de vida y de la moralidad.

El existencialismo ateo es, tal vez, la postura filosófica más radical que afecta al encuentro personal entre Dios y el hombre. Sin Dios la vida del hombre no tiene sentido *a priori* ni existen valores objetivos, sino que la vida tiene el sentido que cada uno le da y asume los valores que cada uno pueda crear. El hombre diseñado por el existencialismo ateo es un individuo totalmente independizado de su Creador, ha alcanzado la adultez y cuenta con tan solo su libertad para superar su trágica condición humana.

Finalmente, es necesario hacer una reflexión teológica para descubrir el origen de todo mal que aleja al hombre de su Creador, puesto que más allá de cualquier postura filosófica errónea, el pecado “es el enemigo número uno de nuestra santificación y en realidad el enemigo único, ya que todo los demás en tanto lo son en cuanto provienen del pecado o conducen a él” (Royo, 1994, p. 281).

El Catecismo de la Iglesia Católica sostiene que “el pecado está presente en la historia del hombre: sería vano intentar ignorarlo o dar a esta oscura realidad otros nombres” (CCE, a. 386). El pecado solo se esclarece a la luz de la Revelación divina, siendo así el pecado original una verdad esencial de la fe. Su fundamento escriturístico se encuentra en el Génesis, capítulo 3, donde se relata la caída del hombre. Por eso, “la Revelación nos da la certeza de fe de que toda la historia humana está marcada por el pecado original libremente cometido por nuestros primeros padres” (CCE, a. 390).

El pecado original ha traído serias consecuencias: a) La armonía en la que se encontraban, establecida gracias a la justicia original, queda destruida, el dominio de las facultades espirituales del alma sobre el cuerpo se quiebra (cf. Gn 3,7); b) la unión entre el hombre y la mujer es sometida a tensiones (cf. Gn 3,11-13); c) sus relaciones estarán marcadas por el deseo y el dominio (cf. Gn 3,16); d) la armonía con la creación se rompe, la creación visible se hace para el hombre extraña y hostil (cf. Gn 3,17.19); e) a causa del hombre, la creación es sometida "a la servidumbre de la corrupción" (Rm 8,21); f) la muerte hace su entrada en la historia de la humanidad (cf. Rm 5,12) (CCE, a. 400).

Pero, sobre todo, la consecuencia más grave consistió en que “el hombre se prefirió a sí mismo en lugar de Dios, y por ello despreció a Dios: hizo elección de sí mismo contra Dios, contra las exigencias de su estado de criatura y, por tanto, contra su propio bien” (CCE, a. 398). La elección de sí mismo, en palabras de Royo Marín (1944) consiste en vivir absorbidos por las preocupaciones cotidianas, metidos en los negocios profesionales, devorados por los

placeres y diversiones y sumidos en una ignorancia religiosa que impide plantearse el problema del más allá.

Sin embargo, así como San Agustín, el hombre contemporáneo es capaz de superar la problemática de su contexto y superar su condición humana con el auxilio de la gracia divina, de tal modo que pueda descubrir en su interioridad la imagen de Dios. Tal descubrimiento hará que desarrolle en su vida una constante tensión entre lo temporal y lo eterno, entre la belleza transitoria de las cosas y la infinita hermosura de Dios, en lenguaje cristiano, una conversión como un modo de volver constantemente a Dios.

Por tanto, la pregunta fundamental que propusimos la formulamos de la siguiente manera: ¿Cuál es la narrativa biográfica de San Agustín que puede seguir el hombre contemporáneo como itinerario de conversión?

Con el fin de responder la pregunta de investigación, nos propusimos como objetivo general analizar la narrativa biográfica de San Agustín. En tanto, como objetivos específicos se prescribieron los siguientes: Identificar los episodios claves y medios providenciales de la narrativa biográfica de San Agustín, establecer categorías esenciales de la narrativa biográfica de San Agustín y trazar lineamientos para una antropología desde la conversión.

La importancia de esta investigación, según Bernal (2010) se sustenta en el propósito de generar reflexión y debate académico, contrastar resultados, relacionar y confrontar teorías existentes para conocer a profundidad el objeto de estudio. En ese sentido, su naturaleza teórica y reflexiva permitió profundizar y sistematizar la narrativa biográfica y el pensamiento de San Agustín para alcanzar el logro del objetivo general.

San Agustín ha sido catalogado por varios autores y por la autora de esta investigación como un espejo donde se visualiza con claridad las grandezas y las indigencias del ser humano. De modo que, un camino de conversión teniendo como referente al Doctor de la Gracia adquiere singular trascendencia ante la necesidad de dar alcances a las preguntas fundamentales acerca del hombre y su vida sin quedarnos solamente en el anhelo de dar soluciones prácticas, las cuales muchas veces tienden más a las ramas del problema que a la misma raíz que lo origina.

De igual manera, es de suma importancia debido a la propuesta genuina que se plantea, por lo que servirá como un antecedente para otras investigaciones que se pretendan realizar siguiendo la misma temática bien en San Agustín o en otro santo. En ese mismo sentido,

busca que toda persona interesada en la lectura de esta tesis pueda cuestionar su vida y despertar la necesidad de volver a Dios, tal cual lo experimentó la autora durante el proceso de investigación.

II. MARCO TEÓRICO

2.1. Antecedentes del problema

Después de realizar una serie de indagaciones en diferentes centros bibliotecarios no se ha encontrado investigaciones en lengua castellana igual o parecida a la que se ha realizado. Sin embargo, existe a nivel de autores un aporte significativo y enriquecedor que sirven como punto de partida para la presente investigación:

Guardini (2007), en su libro “La conversión de San Agustín” elabora una interpretación del acontecer interior en el alma de Agustín narrada en las Confesiones, que trasciende el escenario de una conversión moral. Aporta al presente trabajo las categorías, como memoria, interioridad, drama interior, etc., para interpretar, analizar y profundizar en la narrativa biográfica del Doctor de la Gracia. Además, a partir de estas categorías se puede trazar episodios y medios claves en su infancia, adolescencia y juventud, los acontecimientos más importantes en Roma y Milán, los momentos de clarificaciones intelectuales y espirituales hasta tomar una decisión firme de convertirse a Cristo y vivir una vida nueva iniciada en el bautismo.

Asimismo, Tirso Alesanco Reinares, OAR (2004), autor del libro “Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento”, representa un aporte significativo para la elaboración de las bases teóricas, pues es uno de los pocos libros en lengua castellana que explica de forma sistemática la filosofía agustiniana: el hombre; vida y actividad propias del alma; origen, naturaleza y destino del alma; la existencia y la naturaleza de Dios; el mundo creado por Dios; las relaciones entre el hombre y Dios; la alienación, interiorización y trascendencia; los principios capitales de la ética agustiniana y, finalmente, la sociología y psicología en San Agustín.

Por último, el libro titulado “Agustín de Hipona, maestro de la conversión” de Victorino Capánaga (1974), es una obra orientada a explicar desde la teología la espiritualidad agustiniana como una espiritualidad de conversión continua. Se trata de una visión sistemática de la teología de San Agustín, por lo que ha sido de vital importancia para aunar reflexiones filosóficas y teológicas, características del pensamiento agustiniano.

2.2. Bases teórico científicas

Para una mayor comprensión del itinerario narrativo de la vida de San Agustín como camino de conversión para el hombre contemporáneo se han tenido en cuenta las siguientes teorías filosófico - teológicas agustinianas:

2.2.1. Remembranza

Aurelius Augustinus nació el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, que en aquel entonces se encontraba bajo el dominio del emperador Constancio II. Este pequeño pueblo, se encontraba en la provincia romana de Numidia, África del Norte, en el valle de Medjerda, actualmente Souk –Ahras, Argelia (Sesé, 1993).

Su padre, de nombre Patricio, era un ciudadano que ejercía la modesta función de decurio. Era pagano, de temperamento irascible y de carácter duro y violento. Mónica, madre de Agustín, representaba la figura contraria, es decir, que su personalidad sobresale y contrasta con Patricio porque se trata de una mujer profundamente cristiana: “dulce, discreta, muy rezadora, soporta con paciencia los arrebatos y los deslices de su marido. Pero bajo esta aparente dulzura se esconde una gran fuerza de carácter” (Sesé, 1993, p. 10).

Agustín es educado por su madre en la fe católica. Estudió los tres grados escolásticos en Tagaste, Madaura y Cartago. En Tagaste aprendió a leer y a contar. En Madaura, el año 365, aprendió gramática, historia, geografía, arte métrica para la versificación latina, música, mitología. En ese tiempo tuvo un acercamiento con autores como Virgilio, Cicerón, Salustio, Horacio, Varrón, Apuleyo, Terencio, Quintiliano, Homero, Aristóteles y Platón. Luego, en el año 370 o principios del 371, viaja a Cartago para estudiar elocuencia (Capánaga, 1969).

Antes de viajar a Cartago, transcurre un año de ocio en la vida de Agustín, puesto que Patricio y Mónica, no contaban con los medios económicos suficientes para financiar los estudios de su hijo (Cfr. Conf. 2, 3, 6). Autores como Oroz (1967) sostienen que la posición social de la familia de Agustín no era muy baja, pero tampoco pertenecían al grupo de los pudientes. Patricio, pudo desempeñarse como el decurio, encargado de hacerle frente al déficit de los impuestos, lo que suponía un cierto reconocimiento social, pero al mismo tiempo era también una carga, pues tenían que realizar grandes gastos para financiar los servicios públicos y los entretenimientos de la ciudad. También, cabe resaltar que en este tiempo sucede el hurto de las peras (Cfr. Conf. 2, 4, 9), cuya “gran importancia es la explicación retrospectiva que da Agustín del hecho” (Sciacca, 1955, p. 18).

Tras recibir la ayuda financiera de Romaniano, Agustín viaja a Cartago para estudiar el arte de la retórica. Cartago era un centro intelectual y religioso, donde se hablaba latín, griego y púnico. Coexistía el cristianismo con el paganismo, habiéndose implantado el primero de ellos con mucha fuerza de tal forma que se celebraron en la ciudad numerosos concilios, pero Cartago también era un centro de placeres y de innumerables diversiones, por ejemplo: los circos, los combates entre gladiadores, hechiceros, los prestidigitadores y los teatros (Sesé, 1993).

En el año 373, a los 19 años de edad leyó el *Hortensius* de Cicerón, cuya temática comprende el diálogo en torno al valor de la filosofía entre Cicerón y Hortensio. En palabras de Agustín, la obra es una exhortación a la filosofía. Según Sciacca (1955) “la lectura impresionó en gran manera el espíritu de Agustín” (p. 24). En otras palabras, el libro despertó en él su vocación a la filosofía o primera conversión, como algunos autores la han denominado, y abrió paso a la búsqueda de respuestas a los problemas existenciales, como el origen del mal.

Después del Hortensio intenta leer las Sagradas Escrituras, pero su estilo humilde le resulta demasiado simple comparado a las magníficas construcciones lingüísticas de Cicerón y otros oradores. Por eso, desde los 19 hasta los 29 años, bajo la promesa de entender racionalmente el mundo, Agustín profesa la doctrina maniquea.

Es influenciado por la doctrina maniquea de corte materialista que le ofrece una solución práctica para acallar su conciencia, pues tras despertar al mundo de la filosofía cae en la cuenta del desorden moral en el que se encontraba. De modo que, el maniqueísmo le libraba de su responsabilidad frente al pecado afirmando que si el hombre actúa incorrectamente es porque en él coexisten el principio del mal y del bien. Por el cuerpo, principio del mal, el hombre tiende a los placeres carnales.

Sin embargo, al descubrir la incoherencia maniquea no solo de su doctrina sino de la vida de sus propios miembros, asumirá una postura escéptica negando la capacidad del hombre para conocer la verdad. Viaja a Roma en el año 383 y un año después gana la cátedra de Retórica en Milán. Es, justamente, en esta ciudad donde San Agustín escucha los Sermones de San Ambrosio, el cual le ayudará a aclarar sus dudas sobre la Iglesia y las Sagradas Escrituras.

Junto a San Ambrosio empezará también a dar lectura a los filósofos neoplatónicos, especialmente a Plotino y Porfirio. Según Capánaga (1969), “es el inicio del periodo de la metafísica religiosa y de la experiencia interior” (p. 15). Por otro lado, la conversión del corazón se dará un poco después, aproximadamente en el año 386. Recordada es la escena en el jardín de Milán, donde escucha la voz de un niño que le decía: Toma y lee. Agustín leerá la carta a los Romanos 13, 13-14.

Posteriormente, por manos de Ambrosio recibió el sacramento del bautismo el 24 de abril del año 387, Sábado Santo, junto a su hijo Adeodato y su amigo Alipio. Después de este acontecimiento decide regresar a su ciudad natal, haciendo una parada en Ostia, lugar donde Mónica falleció. Una vez en Tagaste, organizó todos los medios para llevar una vida monástica que combinaba el ascetismo, el estudio y el apostolado.

En el año 389, Agustín sufre dos grandes pérdidas: la muerte de su hijo Adeodato y la de su amigo Nebridio. No obstante, tres años más tarde, en el 391 fue ordenado presbítero de Hipona con el fin de ayudar al obispo Valerio. Participa en los Concilios de Hipona y de Cartago, en los años 393 y 394 respectivamente. Luego en el 396, tras la muerte de Valerio, Agustín fue consagrado como su sucesor. En su labor como obispo tuvo mucho éxito: enfrentó a los maniqueos, donatistas, pelagianos, semipelagianos y arrianos.

En el 397 participa en dos Concilios en Cartago, en el 402 asiste al Concilio en Mileve y en el 405, vuelve a ir al Concilio en Cartago. Asimismo, participa en la conferencia de Cartago entre obispos católicos y obispos donatistas. Finalmente, muere el 28 de agosto del 430, día en que la Iglesia Católica conmemora su fiesta. Se especula que fue beatificado en el año 1662 y canonizado en 1931, pero no existen registros históricos que confirmen los datos. Sin embargo, se sabe, con seguridad, que fue aclamado como Doctor de la Iglesia el 20 de septiembre de 1295 por el Papa Bonifacio III.

2.2.2. Corpus

Otro de los más grandes aportes de San Agustín, aparte de la riqueza de su vida personal, es su producción literaria. De hecho, se ha caracterizado por haber dejado una herencia prolija a los pensadores posteriores, no sólo por sus innumerables obras, sino también por la originalidad de sus reflexiones filosóficas y teológicas contenidas en ellas.

Por tanto, habiendo revisando previamente la clasificación y publicación de las obras de San Agustín que realiza la Biblioteca de Autores Cristianos, se seleccionaron las más importantes para la elaboración de la siguiente tabla:

Tabla 01: Obras de San Agustín

TÍTULO DE LA OBRA	ÁREA	TEMA
Soliloquios	Filosofía	Diálogo entre San Agustín y la Razón. Tiene como tema central el conocimiento de Dios y del alma.
La vida feliz	Filosofía	La felicidad no es la posesión de los bienes transitorios, sino el perfecto conocimiento de Dios.
El orden	Filosofía	Explica si el orden de la Providencia abarcó los bienes y los males.
Inmortalidad del alma	Filosofía	Fue escrita como recordatoria para terminar <i>Los Soliloquios</i> .
Confesiones	Filosofía y Teología	Es un libro autobiográfico.
Contra los académicos	Filosofía	Tuvo como objetivo derribar los argumentos que inducían al hombre a la desesperanza de no encontrar la verdad.
Libre Albedrío	Filosofía	Trata de explicar el origen del mal, el pecado, la ley natural, la ley eterna, la libertad, la concupiscencia. Además, trata sobre la prueba de la existencia de Dios.
La dimensión del alma	Filosofía	Trata sobre el origen del alma, su naturaleza, su dimensión, la relación que tiene con el cuerpo.
El maestro	Filosofía	Tiene como interlocutor a Adeodato, hijo de Agustín. El debate que tiene con su padre gira en torno al valor del lenguaje como signo de las cosas.
Naturaleza y origen del alma	Filosofía	Manifiesta la preocupación de Agustín por la dificultad de encontrar una solución concreta para el origen del alma.
Naturaleza del bien	Filosofía	Recoge los argumentos contra la herejía maniquea afirmando que todas las cosas, en cuanto son, son naturalezas buenas porque proceden del Sumo Bien y el mal no es una naturaleza, sino una privación de bien.
Ciudad de Dios	Apologética	Está compuesta por 22 libros. La primera parte consta de 10, los cinco primeros refutan a aquellos que desean regresar al culto de los dioses porque creen que haber dejado de creer en ellos ha ocasionado desgracias y la única forma de cambiar su suerte es volver al politeísmo. Los otros cinco libros hablan contra los que piensan que los males siempre sucederán, pero es útil adorar a los dioses a causa de la vida futura. La segunda parte contiene 12 libros: los cuatro primeros libros describen el origen de las dos ciudades, la primera es la ciudad de Dios y la segunda es la de este mundo. Los cuatro siguientes trata su progreso y desarrollo y, finalmente, los últimos cuatro abarca los fines que les son debidos (Cfr. Retracciones II, 43)
Tratado de la Santísima Trinidad	Principal obra dogmática	Cuestiones sobre el misterio de la Santísima Trinidad.
De la verdadera religión	Apologética Apostólica	Proponer argumentos en contra de las dos naturalezas maniqueas, y pretende demostrar a su amigo y bienhechor Romaniano y a todos que la religión católica es la verdadera.

De la naturaleza y de la gracia	Apologética	Defiende la tesis de que ni la naturaleza está contra la gracia ni la gracia contra la naturaleza, sino que la gracia sana y libera a la naturaleza y posibilita aquello que parece imposible conseguir con el solo esfuerzo humano.
Comentario literal al Génesis	Teología Filosofía	Explica extensamente los tres primeros capítulos del Génesis dándoles un sentido histórico.
Tratado sobre el Evangelio de San Juan	Exégesis clásica	Los temas centrales que giran alrededor de la teología y la moral son: la Trinidad, la Encarnación, la Iglesia, los sacramentos, la caridad.

Fuente: Obras de San Agustín, Biblioteca de Autores Cristianos

2.2.3. Imago Dei

Cuando se trata el tema sobre la centralidad de la persona humana o más aún cuando se trata de entenderla como imagen de Dios, se debe comprender que no se puede utilizar el término “persona” para designar un concepto o una idea abstracta, sino que la intención de su uso tanto en la filosofía como en la teología, fue para designar al sujeto racional concreto. Es decir que, persona no se refiere a lo que tienen en común los seres humanos, sino que insiste en la irrepetibilidad e individualidad especialísimas que posee el hombre para ser denominado persona.

El término siempre estuvo relacionado con el misterio de la Santísima Trinidad, sobre todo en el contexto de los debates Trinitarios en la Edad Media. Es cierto que en la actualidad los intereses sobre los cuales se reflexionan ya no son sobre lo *divinum*, sino sobre lo *humanum*, lo que puede llevar a pensar que la noción de persona tal como la conocemos ahora como sustancia individual de naturaleza racional, podría quedar absolutamente descartada. Sin embargo, esta misma noción no se queda recluida en las cuestiones teológicas, sino que ha pasado a iluminar la verdad y el misterio sobre el hombre.

San Agustín es el pionero en las reflexiones antropológicas desde la experiencia cristiana, pues para él la verdad fundamental acerca del hombre es escriturística: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1, 26). A partir de este postulado bíblico surge la doctrina del *imago Dei*. Según la interpretación de Triviño (2011), el hombre como imagen de Dios implica que “participa de la naturaleza eterna del Creador, de ahí que tenga esencialmente y por creación ese *intentio* de divinización” (p. 151).

Sin embargo, “la *imago* busca asemejarse por *imitatio* al modelo del cual es imagen, pero si confunde el modelo se asemeja a aquello que haya tomado como modelo” (Triviño, 2011, p. 151). En otras palabras, el hombre puede asemejarse o a una criatura o a su Creador. Si se asemejase más a una criatura cae en un estado de inadecuación, no se entiende ni se

comprende a sí mismo, pero, aunque él no se reconozca como imagen de Dios, no por ello deja de serlo, pues no depende de su voluntad sino de su propio ser.

San Agustín manifiesta de entrada que desde la fe no es posible concebir que Dios posea un cuerpo material, por lo que el cuerpo humano no es la imagen, sino el espíritu o lo que llamará también el hombre interior, el alma, donde se encuentra la razón y la inteligencia:

Cuando hubo dicho *hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra*, a continuación, añadió: *y domine a los peces del mar a las aves del cielo, etc.*, para que entendiéramos no hacer dicho que el hombre fue hecho a imagen de Dios por el cuerpo, sino por aquel poder por el cual somete a las bestias; todos los demás animales están sujetos al hombre, no por causa del cuerpo, sino por el entendimiento que nosotros tenemos y del que carecen ellos. (De g. c. man. 1, 28)

En contraposición a la tesis maniquea de que Dios podría tener una figura corporal, tras una correcta interpretación de las Sagradas Escrituras, San Agustín defiende que la imagen de Dios en el hombre no debe entenderse por el cuerpo, sino como el espíritu que tiene la facultad de gobernar el cuerpo y administrar la creación. Esta característica esencial es lo que le distingue de toda creatura, pues estas no pueden comprender su propio ser ni posean alguna facultad por la cual puedan someterse unas a otras (Triviño, 2009).

No obstante, la apología de San Agustín no considera que el cuerpo sea indigno y despreciable para el alma o, incluso, si se contra argumenta que el cuerpo está sujeto a la corrupción se puede explicar esta consecuencia desde el pecado que ha condenado al hombre a la mortalidad. De cualquier manera, no es posible comprender al hombre sin su dimensión corporal, sino que, incluso su forma erguida es indicio de su naturaleza superior y de la tendencia del alma hacia lo alto, pues toda la imagen está elevada hacia lo espiritual y lo eterno. (Triviño, 2009). Por tanto, todo el ser humano es imagen y semejanza de Dios.

En cuanto a la expresión “hagamos al hombre a imagen y semejanza”, San Agustín explica que “toda imagen es semejante a aquello de quien es imagen, pero, sin embargo, no todo lo que es semejanza de algo, también es imagen de ello” (De g. ad lit. imp., 57). Según la interpretación de Triviño (2009) a las palabras del Santo, toda imagen sí es semejanza porque contiene en sí misma la semejanza. Existe, efectivamente, semejanza entre las creaturas, por lo que se puede decir que son semejantes entre sí, pero eso no significa que estén hechas a

semejanza, pues según indica la Escritura, solo el hombre se ha hecho a imagen y también a semejanza.

Dicho de otra manera, la creación está conformada por seres semejantes que han sido creados por la Semejanza en sí misma que es Dios, pero esto no quiere decir que sean semejantes a su Creador, solo del hombre se puede predicar la imagen y la semejanza, pues para San Agustín ser imagen implica semejanza, pero ser semejanza no implica necesariamente ser imagen. Por lo que el hombre, siendo imagen está llamado vocacionalmente a crecer en semejanza con su Creador, pues lleva en sí la presencia de Dios, que es eterna y perenne; pues ser imagen y semejanza implica participar de la naturaleza eterna del Creador (Triviño, 2009).

Respecto al análisis del término “hagamos” refiere que la imagen ha quedado esculpida en el hombre por creación mediante la acción conjunta e inseparable de las personas divinas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por tanto, se pueden especificar dos implicaciones importantes: primero, “el ser humano por haber sido creado como unidad no tiene un carácter transeúnte, pues su ser es de naturaleza superior al de las demás creaturas” (Triviño, 2009, p. 19).

Segundo, “la naturaleza del hombre es también intelectual, como la de su Creador, pero no es una naturaleza de paridad con Dios, sino de imagen y semejanza” (Triviño, 2009, p. 19). Tercero, “el hecho de ser imagen es propio del hombre, no es accidental ni es una imagen que se adquiera o se encuentre, es decir, le es esencial al ser humano por ser hombre el ser *imago Dei*” (Triviño, 2009, p. 19). Cuarto, “el ser humano no puede ser considerado de otra manera sino como imagen porque para ser imagen fue creado, no para otra cosa, (...) ser hombre es necesaria y sustancialmente imagen” (Triviño, 2009, p. 20).

Es importante mencionar que San Agustín utiliza el camino de la interioridad para buscar la imagen de Dios en el hombre, lo que implica pasar por la creatura hecha a imagen y semejanza suya, quien además es el único que busca y desea conocer el misterio divino. Por tanto, se puede afirmar que el conocimiento de Dios depende del conocimiento del hombre sobre sí mismo, pero la búsqueda “debe partir no desde nuestra soberbia razón sino desde nuestra fuerte pero humilde fe” (Triviño, 2009, p. 41).

Ahora bien, en afán de demostrar la *imago Dei* en el alma humana, San Agustín explica en el libro IX y X de su obra *De Trinitate* las triadas inscritas en el hombre interior y en el libro

XI y XII explicará las triadas presentes en el hombre exterior. La diferencia entre uno y otro consiste en que el primero está sometido a las razones eternas, mientras que el segundo está ligado a lo corporal y temporal. Este contraste también se aplica a las triadas.

La primera trinidad en el hombre interior es la mente, el conocimiento de sí misma o noticia y el amor. No se trata de tres realidades distintas, sino que conforman una sola unidad indivisible. Según la interpretación de Triviño (2009) “la *mens* tiene la facultad de verse y conocerse, de reflexionar sobre sí, de verse como objeto de conocimiento; esto se debe a que no es de naturaleza corpórea sino espiritual, pues sólo el espíritu puede volver sobre sí para conocerse” (p.42).

¿Hemos entonces de razonar, cuando se trata de estas tres realidades: mente, conocimiento y amor, como se razona de una bebida compuesta de vino, agua y miel, bebida en la que cada uno de sus componentes se extiende por toda la masa y, sin embargo, son tres, pues la parte más diminuta de esta poción contiene estos tres elementos, y no superpuestos cual si fuera agua y aceite, sino mezclados, y los tres son sustancias, y todo el líquido aquel una sustancia compuesta de tres? Pero el vino, el agua y la miel no son de una misma naturaleza, aunque de su mezcolanza resulte una sustancia potable. (De Trin. 9, 7)

La segunda trinidad en el alma humana está conformada por la memoria, entendimiento y voluntad. Son, además, facultades del alma que conforman una sola unidad y realidad, pues las tres son una única sustancia que no pueden comprenderse por separadas. Así, por ejemplo, la memoria no puede comprenderse a sí misma separada de la inteligencia y la voluntad, como tampoco puede hacerlo la inteligencia o la voluntad. Aunque sus relaciones sean reciprocas ninguna es superior a otra.

De idéntica manera sé que entiendo todo lo que entiendo, sé que quiero lo que quiero, recuerdo todo lo que sé. Por consiguiente, recuerdo toda mi inteligencia y toda mi voluntad. Asimismo, comprendo estas tres cosas y las comprendo todas a un tiempo. (De Trin. 10, 18)

En cuanto al hombre exterior, posee sentidos corporales como la vista, el olfato, el gusto, el oído y el tacto. San Agustín, se fijará solo en la vista, que según su criterio es el más noble de los sentidos y también porque lo que se predica de uno se predicará también de los otros.

Así, la primera triada del hombre exterior está conformada por el cuerpo visible, la visión y la atención. No se puede hablar con propiedad de estas como imagen de la Trinidad, porque son sustancias distintas entre sí, por lo tanto, no constituyen una sola unidad indivisible. Solo por la atención del alma se pueden unir estos tres elementos corpóreos.

El cuerpo visible es de muy diferente naturaleza que el sentido de la vista, si bien gracias a este encuentro ha lugar la visión... Aquella atención del alma que hace fijar nuestra pupila en el objeto contemplado y a ambos enlaza, también difiere por naturaleza, no sólo del objeto visible, pues éste es cuerpo y espíritu el alma, sino que incluso se distinguen de la visión y del sentido, porque la atención es exclusiva del alma. (De Trin. 9, 2)

La segunda trilogía del hombre exterior es la memoria, la visión interior y la voluntad unitiva. A diferencia de la primera, no existe ninguna diferencia de sustancia entre las tres ya que no se pueden concebir totalmente separadas. Cuando la memoria recuerda inmediatamente crea una visión interior de aquello que está recordando. En este caso, tanto la memoria como la visión interior son unidas por la voluntad, porque “a voluntad lleva de aquí para allá la mirada para su información y la une, una vez informada a su objeto, se concentra toda en su imagen interna” (De Trin. 9, 7).

Por otro lado, sobre la doctrina del *imago Dei*, se sostiene el ser personal del hombre. Fitzgerald (como se citó en Dolby, 2006) explica de manera general dos sentidos centrales del término persona:

El sentido primero es el teológico, el de las tres personas de la Trinidad que comparten una sola naturaleza. El sentido derivado es aquel que dice que cada ser humano es una persona. El sentido de “persona” en este caso puede dividirse en dos conceptos: lo que separa y distingue a los seres humanos de otras cosas, y lo que hace que cada individuo sea una persona única y diferente de todas las demás de su misma especie. (p. 23)

La agustinóloga María del Carmen Dolby (2006) explica la interrelación entre el sentido teológico y derivado:

El ser personal del hombre deriva directamente del ser personal de Dios, del hecho de que su creador fuese un único Dios y tres Personas que, en el acto

creacional, dejaron su impronta, su imagen en el hombre, haciendo de él un ser que por analogía participa del ser personal de Dios. (p. 22)

Para Nello Cipriani (2013), la persona en San Agustín es constitutivamente relación con Dios, con el mundo, consigo misma y con sus semejantes. La conciencia, el “yo”, es apertura de sí mismo que lo hace volver sobre sí, hacia otro distinto de sí mismo, hacia lo que está por encima de uno mismo y hacia lo que está por debajo de uno mismo. Esta pluralidad de direcciones a las que tiende la conciencia podrían denominarse antropocéntricas, mundocéntricas, teocéntricas y meontocéntricas.

Dolby (2006) con un sentido más teológico asegura que, lo esencial de la tesis agustiniana se puede resumir diciendo que “el hombre es persona y ocupa el más alto lugar de la Creación precisamente por ser imagen de Dios, pero no de un dios cualquiera sino del Dios Trinitario” (p. 23). En otras palabras, se puede afirmar que “el hombre es persona porque refleja, a través de sus facultades, a las tres Personas divinas” (Dolby, 2006, p. 24).

Finalmente, si el término “persona” se ha utilizado para nombrar la singularidad del ser humano, se concluye que nadie más que el hombre puede merecer tal dignidad porque solo él es poseedor de la imagen de Dios. En otras palabras, es la imagen de Dios el atributo distinto por el cual el hombre es un ser personal creado también a semejanza, irrepetible e incomunicable, parecido a su prójimo, pero distinto en la radicalidad de su ser personalísimo, cuya comprensión, según San Agustín, solo puede esclarecerse a medida que se profundiza en el ser personal de Dios, Uno y Trino.

2.2.4. Imago Hominis

La antropología agustiniana se fundamenta en dos vías: por un lado, se encuentra la doctrina aristotélica del hombre como un compuesto de cuerpo y alma. Y, por otro lado, se encuentra presente una vía platónica que permite descubrir un mundo invisible y superior a cuanto existe, además de la interioridad y el espíritu como morada de la Verdad.

San Agustín define al hombre como “sustancia racional que consta de alma y cuerpo, indudablemente que el hombre posee un alma que no es cuerpo y un cuerpo que no es alma” (De Trin. 15, 7. 11). Para él, el alma es “una substancia dotada de razón y encargada de gobernar al cuerpo” (De quant. an. 12, 22) y habla del cuerpo en términos de amor: se refiere a él como “esposo” del alma o como el “amigo” del cual nos priva la muerte. Aunque en las doctrinas platónicas y neoplatónicas referentes al cuerpo tenían un carácter negativo, no

obstante, gracias al cristianismo el cuerpo adquiere una especial dignidad debido a la doctrina de la Encarnación y de la Resurrección.

El cuerpo humano ha surgido de la nada al mismo tiempo que el alma. No solo está constituido por una masa carnal, sino que está dotado de una forma específica que le infunde unidad, orden, distinción y equilibrio a la materia. Por su materialización está destinado a la descomposición, pero no al aniquilamiento, pues su forma le proporciona una naturaleza superior que la preserva en su ser a pesar de los cambios.

San Agustín es consciente que la palabra “carne” utilizada en las Sagradas Escrituras y que él mismo ha utilizado con frecuencia, no siempre posee un significado positivo. Sin embargo, se pueden distinguir connotaciones negativas y positivas del término en la antropología agustiniana.

En el sentido negativo, expresa la materialidad de otras realidades complejas y no solo la del cuerpo humano, con altas connotaciones peyorativas. Por ejemplo, sostiene que es un pensamiento “carnal” y absurdo la conjetura acerca de si la voz creadora de Dios, “Hágase la luz” (Gn 1, 3), tuvo un sonido corporal porque encuadra la realidad divina en esquemas espacio-temporales. O también cuando se refiere que son sospechas “carnales” pensar que Dios se cansó después de terminar la creación.

También, representa la debilidad del hombre que lo expone a toda clase de tentaciones, pero que le permite ejercitar la virtud, sea como castigo de los vicios o como medio para alcanzar la salvación eterna, por lo que esta interviene decisivamente como causa de ruina o medio para recobrar la salud.

Un claro ejemplo es la cita del Apóstol Pablo: “Bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne” (Rm 7, 18). San Agustín dirá que la palabra “carne” tiene un alto contenido negativo en esta cita bíblica, pero no hace referencia a la estructura del cuerpo, sino a una cierta inclinación concupiscente de la carne, pues por lo que respecta a la sustancia y naturaleza corporal es templo de Dios en los fieles.

En el sentido positivo, hace referencia directa al hombre sin ninguna connotación peyorativa, ya que se aplica a la Encarnación del Verbo. En este caso, el término designa la realidad humana que ha querido compartir el Hijo de Dios y a la cual no puede imputársele pecado alguno. Este es el sentido más noble y puro de la palabra en cuestión, que no agota su significado en su realidad física o corporal, sino que designa al hombre entero.

A partir de este sentido positivo del término, se pone de manifiesto desde la Encarnación, que la carne no puede contaminar la divinidad. Por lo tanto, lo malo es el pecado y no la naturaleza de la carne. San Agustín aclara sus palabras “es una locura amar el cuerpo” escritas en el tratado de La Trinidad, explicando que son correctas siempre y cuando se pretenda ser feliz gozando de él, pero no es una locura amar su hermosura para alabanza del Creador. Por ello, considera oportuno utilizar mejor la palabra “cuerpo” para que no se le atañe a Dios la creación de algo defectuoso.

En ese sentido, además, se infiere que el cuerpo humano supera en dignidad al de los animales por el alma que lo informa y lo vivifica. Su posición erguida, en dirección al cielo, es señal de que debe seguir a su alma hacia las cosas espirituales eternas. Por tanto, el cuerpo y el alma poseen una dimensión trascendente: el cuerpo como signo y disposición y el alma como naturaleza. Uno y otro siempre en armonía.

Además, el cuerpo cumple con la función de ocultar y revelar la intimidad del hombre. “La opacidad de la carne de que está revestido no permite ver el corazón de los otros hombres, pero también es verdad que la cara y, particularmente, los ojos son el espejo del alma” (García, 2005, p. 235).

En cuanto al elemento que unido al cuerpo constituye al hombre, San Agustín utiliza de la misma manera diversos términos. Emplea el vocablo *anima* para referenciar a las criaturas incorpóreas o realidades inmateriales, aunque distingue que en las Sagradas Escrituras llaman alma al principio vital de los animales y el hombre, pero en el caso del ser humano también es denominada *spíritus*, es decir que el alma es el espíritu propio del hombre.

Para establecer una distinción entre el *anima* de los animales y el hombre, utiliza el vocablo *animus* o alma racional, que no es más que el *anima* equiparada de razón e inteligencia por la que el hombre es absolutamente superior a los animales. Los términos razón e inteligencia son equivalentes a la palabra *mens*, que es la que confiere a la única alma humana su calidad de *animus*, es decir, la convierte en alma racional. Por tanto, al alma racional se le puede denominar también como *mens*, pues se aplica a la totalidad el nombre de aquello que la especifica. Así se descarta la posibilidad de que Agustín concibiera tres tipos de almas en la persona humana.

Ahora bien, hay tres cuestiones fundamentales sobre las relaciones entre el cuerpo y el alma. La primera pregunta que se plantea San Agustín es por qué se produce la unión del alma

y el cuerpo. “Así como es natural al hombre el deseo de vivir, así Dios creó al alma naturalmente dispuesta a unirse al cuerpo” (García, 2010, p. 305). En otras palabras, “así como es natural al hombre el deseo de vivir, así Dios creó al alma naturalmente dispuesta a unirse al cuerpo” (García, 2010, p. 305).

De esto se concluye que el cuerpo no es la cárcel o la caverna del alma porque la unión de ambos no se puede considerar un castigo para el alma. Si bien es cierto que en las Sagradas Escrituras pareciese que se culpaba a la carne de la tortura que sufre el alma, pero en realidad no se le puede imputar a la naturaleza y sustancia del cuerpo, sino a su corrupción.

La lucha entre la carne y el espíritu de la que trata San Pablo en sus cartas no hace referencia a dos naturalezas contrarias que están en constante lucha entre sí. Ni siquiera es válido desear la separación entre el cuerpo y alma porque implicaría una visión antropológica reduccionista de la propia naturaleza humana, sino que se debe procurar la salud del hombre en su totalidad, pues lo que constituye una prisión para él es la depravación de la carne, sus angustias y tentaciones. En palabras de San Agustín: “si la carne te sirve de cárcel, no es el cuerpo tu cárcel, sino la corrupción de tu cuerpo” (En. in ps. 141, 18).

San Agustín sale en defensa de la dignidad del cuerpo contra las equivocaciones maniqueas, quienes consideraban que los cuerpos eran malos por naturaleza. Su apología explica que “no fue la corrupción de la carne la causa del primer pecado, sino efecto del pecado en el alma; el hombre no se hizo semejante al diablo por tener carne (de la que éste carece), sino por imitarlo queriendo independizarse de Dios” (García, 2010, p. 306).

La segunda pregunta antropológica es cómo actúa el alma en el cuerpo. Según la interpretación agustiniana de García (2010), el cuerpo y el alma son mudables y contingentes. Al tener estas dos cualidades no pueden darse a sí mismo el ser, por lo que deben recibirlo de otro que es inmutable, característica de la providencia divina. Es decir, el alma obtiene su forma del Ser Supremo, que por medio de ella vivifica y da al cuerpo su forma, de modo que el alma, en cierto sentido, es por sí misma y el cuerpo es por el alma. Además, por tratarse de un alma racional, el cuerpo resulta un cuerpo específicamente humano.

Asimismo, el alma siente por el cuerpo. “Los sentidos son como las puertas del cuerpo por donde le llagan al alma las noticias de fuera y por donde se asoma al mundo exterior del que obtiene información por medio de estos órganos corporales” (García, 2010, p. 309). En otras palabras, es el alma la que siente todo deseo carnal por medio del cuerpo, pero el deseo brota

de ambos, ya que sin el alma no se siente delectación alguna y sin la carne no se siente delectación carnal. Sin embargo, hay deseo que solo surgen del alma como el anhelo de sabiduría.

Del mismo modo, el alma rige al cuerpo. “Como la luna a la noche, así el alma racional iluminada por la luz de la verdad, refleja su luz sobre el cuerpo, para que el hombre obre, por medio de él, justa y provechosamente” (De g. c. man. I, 25, 43). No obstante, aunque el cuerpo se disponga a ser regida por el alma, a ésta le resulta lento mover a la materia más densa del cuerpo, la carne, por lo que se ayuda de la voluntad para mover los miembros del cuerpo.

La tercera pregunta es sobre el modo de unión del alma y del cuerpo. Según la terminología agustiniana de naturaleza, sustancia y esencia, García (2010) explica que “el cuerpo existe según un género propio y es sujeto de accidentes; subsiste en sí, más subsiste por el alma. El alma tiene naturaleza propia y es sujeto de accidentes; subsiste en sí y por sí, pero sólo existe en su naturaleza de alma en cuanto animando un cuerpo” (p. 318).

Es decir, alma y cuerpo son algo, pues existen. El modo de ser del cuerpo es material y el alma es incorpórea. Los dos subsisten en sí mismos y son sujetos de accidentes. Sin embargo, aunque existan en su materia propia y en su razón causal antes de la unión no obtienen su naturaleza propia sino cuando constituyen al hombre, ya que la naturaleza propia del cuerpo es la de ser cuerpo animado que al perder el alma deja de ser cuerpo humano y se convierte en cadáver; mientras que la naturaleza propia del alma humana es ser animadora de un cuerpo.

Cuerpo y alma no subsisten como tales antes de la unión. Aún en la muerte, cuando se produce la separación, el alma persiste, pero su condición es precaria ya que espera recuperar su cuerpo para completar la naturaleza perfecta del hombre. De modo que el tipo de unidad resultante es una unión natural. Aunque el cuerpo y el alma tengan una naturaleza diversa, constituyen a un solo hombre porque Dios hizo al hombre como una sustancia o naturaleza.

Dios ha creado al alma en un estado queriente de adherirse al cuerpo, por lo que la unión entre el alma y el cuerpo es, en primer lugar, disposición del Creador y apetencia espontánea del alma. Además, solo al unirse el alma y el cuerpo se configuran en su verdadera naturaleza: el alma vivificando al cuerpo y el cuerpo la de ser vivificado. No obstante, aunque se trata de una unión natural, San Agustín seguirá mantenido la supremacía del alma sobre el cuerpo.

Se trata de “una unidad no homogénea, sino heterogénea, constituida por un elemento espiritual y otro material, de calidades muy dispares y funciones jerarquizadas, en que cada uno conserva su identidad contribuyendo a formar una realidad nueva” (García, 2010, p. 323)

San Agustín utilizará expresiones para responder a su idea de unidad: a la realidad espiritual del ser humano le llamará hombre interior y a la realidad material, hombre exterior. No se trata de dos hombres, sino de uno solo, que está hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre exterior en comparación al hombre interior es deforme, aunque hermoso en su género. No sólo se reduce al cuerpo exánime, sino que también le pertenecen las imágenes que producen las sensaciones y aparecen en la memoria en forma de recuerdos. Estas actividades, nos hacen semejantes a los animales, pero ahí donde empieza la razón puede reconocerse al hombre interior, pues es la frontera entre uno y otro donde se vislumbra lo propio del hombre.

Además de la razón como el elemento propio del hombre, es necesario explicar en este punto de la investigación la triada más importante que San Agustín halla en el hombre por ser imagen de Dios: memoria, inteligencia y voluntad.

La actividad de la memoria es descrita en las Confesiones de la siguiente manera:

Traspasaré, pues, aun esta virtud de mi naturaleza, ascendiendo por grados hacia aquel que me hizo. Más heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido absorbido y sepultado por el olvido. Cuando estoy allí pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas preséntanse al momento; pero otras hay que buscarlas con más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos; otras, en cambio, irrumpen en tropel, y cuando uno desea y busca otra cosa se ponen en medio, como diciendo: ¿no seremos nosotras? Más espántolas yo del haz de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista de su escondrijo. Otras cosas hay que fácilmente y por orden riguroso se presentan, según son llamadas, y ceden su lugar a las que les siguen, y cediéndolo son depositadas,

para salir cuando de nuevo se desee. Lo cual sucede puntualmente cuando narro alguna cosa de memoria. (Conf. 10, 8, 12)

Según la interpretación de Guardini (2007), la memoria “es una potencia por la cual el hombre pone ante sus ojos su mundo interior y recién entonces lo hace suyo” (p. 25). En otras palabras, es la facultad del alma que permite al hombre tomar conciencia de lo que acontece dentro de su interioridad y la intensidad de este conocimiento va a acrecentándose según vaya recordando, ya que el acto de recordar se torna como una herramienta de apropiación y conquista de la propia interioridad.

Por otro lado, la inteligencia o *mens*, según su terminología agustiniana, es lo más noble que posee el ser humano, porque es la imagen de Dios por la que puede percibir la verdad y poseer la virtud, por lo tanto, a ella debe subordinarse todo lo demás.

A través de la inteligencia tiene la capacidad de realizar todas las cosas bellas, buenas y útiles. Sin embargo, la *mens* tiene dos operaciones: por un lado, la razón inferior es la que se encarga de gobernar el cuerpo y sus exigencias materiales según las normas y leyes eternas. Por ella se alcanza el conocimiento de la ciencia que discierne lo que hay de verdad en los datos que proporcionan los sentidos.

San Agustín no niega el conocimiento racional de las cosas sensibles, porque salvaguarda la existencia real y extrínseca del mundo corpóreo, pero les da un escaso valor porque hay otro tipo de conocimiento que debe primar. Es el caso de la razón superior, definida como la substancia racional de la mente por la que el hombre entra en contacto con la verdad inteligible o inmutable (cfr. De Trin. 12, 3, 3).

La contemplación de las verdades inteligibles constituye la sabiduría. Para San Agustín la sabiduría no es especulativa, sino que es, sobre todo, una contemplación amorosa que se relaciona con la felicidad, idéntica a la verdad, y exige la pureza del corazón. El amor o caridad es una condición necesaria para lograr el conocimiento, pues los soberbios no están capacitados para contemplar la sabiduría (Alesanco, 2004).

Respecto a la voluntad, la considera como el centro de la vida del hombre: “bajo su control están no sólo las elecciones a las que se confía en el orden práctico, sino también todas las operaciones que desarrolla mediante las facultades cognoscitivas” (Oróz y Galindo, 1998, p. 337). En otras palabras, la voluntad es la raíz última de la acción del hombre para alcanzar la felicidad plena que tanto desea.

El acto de la voluntad tiene tres propiedades intrínsecas que son: la espontaneidad, el dominio y la racionalidad. La espontaneidad es una propiedad constitutiva que no le puede faltar, pues exige que su movimiento no esté determinado por ningún agente externo. A ella se opone la violencia. El dominio es la esencia misma de la voluntad, lo que significa que es dueña de su acto y de sí misma. Es decir, se determina a sí misma para querer o no. También se caracteriza por tres actos que complementan la actividad voluntaria: desear, poseer y gozar. Finalmente, tiene dominio sobre las facultades intelectuales y sensibles del hombre. Sabe lo que quiere porque conoce el objeto donde versará su acto, de no ser así, sería ciega e irracional (Alesanco, 2004).

2.2.5. Finis boni

Al contemplar al hombre en su singularidad por ser imagen de Dios, San Agustín descubre que del ser personal se desprenden tres universales antropológicos que se relacionan entre sí: deseo de Felicidad o recuerdo de Dios, deseo de Verdad como deseo de Dios y deseo de Bien como deseo de Dios y deseo de Sabiduría como deseo de Dios. Estos deseos genuinamente humanos se constituyen como el *finis boni*, término agustiniano que designa “el fin absoluto que se desea y se persigue por él mismo y no en orden a otra cosa, y que constituye la felicidad o la *vita beata*” (Alesanco, 2004, p. 396).

El punto de partida de la explicación a los universales antropológicos es la siguiente interrogante: ¿Cómo puede el hombre anhelar la felicidad absoluta si nunca ha tenido experiencia de ella?

Hanna Arendt (2001) responde:

Y en ello consiste la dependencia del ser creado respecto del Creador. Que el hombre en su deseo de ser feliz depende de una noción de felicidad que nunca pudo experimentar en su vida terrena, y que tal noción tenga además que ser la única instancia determinante de su conducta terrena, sólo puede significar que la existencia humana como tal depende de algo externo a la condición humana que nosotros conocemos y experimentamos. Y como quiera que el concepto de felicidad está en nosotros merced a una conciencia que se equipara a la memoria (o sea, como quiera que la felicidad no es idea “innata” sino idea *recordada*), esto “externo a la condición humana” significa de hecho algo *anterior* a la existencia humana. El Creador es, en efecto, ambas cosas: anterior al hombre y externo al hombre. El Creador está *en* el hombre solo en virtud de

la memoria del hombre, que le mueve a desear la felicidad y con ella una existencia que dure por siempre: “Pues yo no sería, mi Dios, no existiría en absoluto, si Tú no estuvieras en mí” (Conf. 1, 2, 2), es decir, si no estuvieras en mi memoria. (p. 76)

Del análisis del texto se sigue que: el hombre en la vida terrena nunca ha experimentado la felicidad absoluta ni ha sido testigo de que otro semejante a él lo haya hecho, sin embargo, buscará ordenar sus actos para que pueda alcanzarla. Ahora bien, si el hombre jamás ha experimentado la felicidad, necesariamente el deseo de conseguirla debe provenir de algo externo y anterior a su condición humana, pero que al mismo tiempo esté en él. En ese sentido, Dios cumple con estas dos condiciones.

En cuando al deseo de Verdad, es condición *sine qua non* de la felicidad. El hombre se convierte en un incansable buscador de la verdad porque lleva en su inteligencia la imagen de Dios, de ahí que el Doctor de la gracia no esperaba encontrar la verdad como algo abstracto o confuso sino una realidad que esté íntimamente relacionada con las exigencias más profundas de la persona humana. Así es como parte demostrando primero la existencia de las verdades matemáticas para luego adentrarse a buscar la Verdad, fundamento de todas las demás verdades (Dolby, 2006).

La identificación de Dios con la Verdad, es diferente y trascendente al hombre porque le sobre pasa, pero al mismo tiempo inmanente porque la imagen de Dios en sí es el motor que impulsa su búsqueda y el deseo poseerla. La inmanencia tiene su fuente en la trascendencia, por lo que el interior del hombre se prolonga en lo exterior de Dios que es más íntimo que su propia intimidad. En esto consiste la grandeza humana, porque la Verdad se configura como el deseo más intenso de la persona (Dolby, 2006).

De igual importancia es el deseo de Bien como deseo de Dios. Aquí aparece la libertad porque para San Agustín, la verdadera *libertas* es querer el bien y no el mal, por tanto, el Bien se ancla en la verdadera libertad de la persona humana (Dolby, 2006). Según Pegueroles (como se citó en Dolby, 2006), se manifiesta de dos maneras:

La orientación al bien puede ser doble: el bien como bien-para-mí o felicidad, y el bien-en-sí o moralidad. El fin último y el bien supremo al que tiende el hombre es Dios, el cual es a la vez orden (bien-en-sí) y paz (bien para mí). Autodeterminación (de la voluntad) más orientación al bien como bien-para-mí

es *liberum arbitrium*. Autodeterminación más orientación al bien como bien-para-mí y como bien-en-sí es *libertas*. (p. 29)

Según el análisis que realiza Dolby (2006), el libre albedrío es el deseo de felicidad que se convierte en realidad cuando libremente hacemos el bien, pero la libertad no es solamente la elección entre el bien y el mal, sino que, de la imagen de Dios que lleva el hombre en su interior, se desprende la búsqueda y realización del anhelo profundo de Bien. En consecuencia, hay una relación intrínseca entre la libertad y el deseo de bien.

Finalmente, San Agustín trata acerca de la sabiduría como la posesión del sumo Bien que se iguala con la caridad o amor de Dios y la posee sólo quien ha alcanzado la felicidad. Sin embargo, la posesión absoluta de la sabiduría perfecta es inaccesible en esta vida. En el mundo solo se puede hablar de un deseo de la sabiduría o filosofía, que es el camino recto y la disposición habitual para adquirir un conjunto de virtudes éticas y racionales ordenadas hacia la consecución del *finis boni* (Alesanco, 2004).

También, para alcanzarla es necesario que el hombre subordine su acción moral a la consecución de este fin. Esta necesidad es un principio universal dinámico en el ser humano y principio de toda moral, pues, aunque todos discrepan el camino que deben seguir para alcanzarla, nadie duda que desea el bien y evita el mal ni ponen en tela de juicio que anhelan la felicidad (cfr. De lib. arb. 2, 9, 26).

La *mens* es la que ejerce sabiduría y lo hace teniendo en cuenta la razón superior y la razón inferior. La primera ejerce una función contemplativa y le corresponde el nombre de sabiduría, mientras que la segunda es activa porque tiende a los deseos corporales y le corresponde el nombre de ciencia. Por la activa se camina hacia el fin último, se esfuerza por limpiar el corazón para ver a Dios, consiste en los preceptos del ejercicio de la vida terrena, en la purgación de los pecados y está en el ejercicio de la buena comunicación. Por la contemplativa se llega al fin último, se descansa y se ve a Dios, consiste en la doctrina de la vida eterna, es la luz de lo purgado, es la fe (Alesanco, 2004).

El hombre frente a estas dos vertientes puede asumir dos actitudes: primero, subordinar la acción de sus necesidades corporales a la contemplación o *ratio superior*, usando las cosas como instrumentos para perfeccionar las facultades del alma y llegar a la contemplación de lo eterno. Segundo, despreciar su fin último y darle exclusividad a las exigencias y placeres del

cuerpo, subordinando a él las potencias del alma, utilizando las cosas ya no como medios, sino como fines para apoderarse de ellas como propias y definitivas (Alesanco, 2004).

Subordinar la acción a la contemplación es lo que le ayuda al hombre a conseguir la sabiduría y a fijar su felicidad en la posesión de un objeto inmutable, que es Dios. Pero la felicidad no se trata de una contemplación puramente teórica, abstracta o filosófica de Dios, sino que es más bien una posesión amorosa guiada por la voluntad, que genera una unión sobrenatural entre Dios y los hombres (Copleston, 1994).

2.2.6. Lex aeterna et lumina virtutum

Según Hirschberger (1975), “Las *rationes aeternae* en la mente de Dios son para Agustín los fundamentos del conocer y del ser. Son también (...), los fundamentos de la moralidad” (p. 307). Agustín las llama “ley eterna”.

La mente dirige y ordena las acciones conforme a esta ley, puesto que el obrar humano no es instintivo ni mecánico, sino racional y, además, es la que señala un solo supremo bien y una sabiduría común a todos los hombres (cfr. De lib. arb. 9, 27), también muestra con claridad las normas supremas de la justicia o *lumina virtutum* (cfr. De lib. arb. 10, 28). Éstas son puramente inteligibles y están alumbradas por una luz inmutable y eterna y juzgan de la justicia y bondad práctica de una acción (Alesanco, 2004).

Ley eterna, señala Hirschberger (1975) es el plan mundial o la voluntad de Dios que manda a conservar el orden natural y prohíbe su perturbación (cfr. C. Faustum. 22, 27). Además, “(...) es aquella con la que es justo que todo sea ordenadísimo” (De lib. arb. 1, 6, 15). Asimismo, la ley eterna abarca todo el orden del ser y se comprenden en ella la *lex naturalis*, la *lex rationis*, la *lex voluntatis* o el *ordo amoris* y, “es el fundamento principio último y más general del valor y la norma morales” (Hirschberger, 1975, p. 308).

Por otro lado, el reflejo de esta ley eterna en la razón humana es la ley natural. Para San Agustín, la ley natural ha sido inscrita por Dios en el corazón del hombre, hace referencia a la voz de Dios en la interioridad humana. También la presenta con las mismas características de universalidad, necesidad y eternidad, al igual que los inteligibles puros y la explica por medio de la iluminación de la Verdad eterna y subsistente. Su universalidad consiste en que está en todos los hombres sin excepción (Alesanco, 2004).

Para que el hombre pueda descubrirla no hace falta más que volver la mirada a sí mismo y quien la ignora, no es porque no la tenga, sino porque es un fugitivo de su propio corazón.

Esto es lo que ha causado el pecado y por eso Dios, para sacudir la conciencia de los hombres, les ha dado la ley mosaica, que se resume en la conservación del orden de la naturaleza, puesto que la suprema libertad es acomodarse al orden establecido. Igualmente, Cristo ha instituido los sacramentos y nos ha otorgado la gracia para reparar nuestra naturaleza herida y su efecto no es anular la ley natural, sino darle vigor a la voluntad para hacerla auténticamente libre (Alesanco, 2004).

La ley natural se ayuda de las virtudes que forman parte de la verdad iluminada por Dios en la inteligencia humana. Son reglas y luces incommutables que están presentes interiormente a todo espíritu que tenga la mirada limpia. Se reducen a cuatro fundamentales que hacen posible la aplicación de la ley natural y del orden a la vida y a la acción: prudencia, templanza, fortaleza y justicia (Alesanco, 2004).

La prudencia discierne en cada caso lo que se debe hacer o evitar. La templanza ayuda a frenar los impulsos carnales y los movimientos espirituales desordenados. La fortaleza ayuda a superar las dificultades de la vida que obstaculizan la consecución del fin último. La justicia ordena y armoniza los actos de las otras tres virtudes que se refieren a las relaciones del hombre con Dios, con el mundo y consigo mismo. Según San Agustín, la justicia es sinónimo de santidad o de perfección, es un compendio de la ética natural y de la expresión de la fe. No obstante, se entiende que quien posee esta virtud posee las otras tres (Alesanco, 2004).

Las virtudes morales se imponen al entendimiento afectando a la voluntad, pues son dinámicas. En otras palabras, las virtudes no solo son contemplativas, sino que también deben imponerse en la vida práctica del hombre para que ordene sus acciones hacia el bien supremo. Sin embargo, por encima de las virtudes morales estaban las virtudes teologales -fe, esperanza y caridad-, cuya función era ordenar la vida hacia Dios. Inclusive, las virtudes morales también deberían mantener ese orden (Ferrer & Román, s.f.)

Pero para poder tender hacia Dios a través de las virtudes tanto morales como teologales, la voluntad necesita de un impulso o estímulo: el amor. El amor es quien informa y unifica a todas, de modo que, aunque sean diferentes, son al mismo tiempo inseparables. El amor, esencia activa y dinámica de las virtudes, vivifica también la moral (Alesanco, 2004).

Ferrer & Román (s.f.) explican que:

El amor es para San Agustín la fuerza de la voluntad en el hombre. Su importancia estriba en constituir el verdadero corazón del alma. Así como

todas las facultades y actividades del espíritu son movidas por la voluntad, el amor que mueve a la voluntad es lo que da sentido y unidad a todas las operaciones humanas. (p.11)

La decisión y el amor son propios de la voluntad. Es ella la que quiere el fin y la que decide al hombre en cada momento a realizar las acciones que lo conduzcan a ese fin. Por eso es que, para San Agustín, la voluntad es la raíz y la esencia de la moralidad: “las virtudes especifican la vida moral; el amor especifica las virtudes; la voluntad especifica el amor; luego la voluntad especifica toda la vida moral” (Alesanco, 2004, p. 423). Sin embargo, la soberbia, la avaricia y la lujuria también son movimientos de la voluntad, pues consisten en el amor desordenado de sí mismo.

2.2.7. Ordo amoris

Las cuestiones primordiales para ordenar el amor, es qué y cómo hay que amar. Lo que supone que hay algo superior al amor que lo especifica y lo informa. Esto quiere decir que el amor está ordenado conforme una norma cuyo nombre es la caridad, que además tiene su fundamento en las Sagradas Escrituras, característica propia de San Agustín, quien concibe a la fe como la autoridad que debe guiar la razón humana: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas, y al prójimo como a ti mismo” (Mt 22,37-39).

Ferrer & Román (s.f.) y Alesanco (2004), han identificado en el pensamiento de San Agustín diversos tipos de amor. Los primeros autores, definen la *cupiditas* como un amor dirigido al mundo por el mundo y que condena al hombre a la infelicidad porque todo bien temporal es pasajero y existe el temor de su pérdida. Se caracteriza por ser un amor desordenado que aleja al ser humano de su verdadero Bien que es Dios, sometiéndose a la complacencia de los placeres corporales y de las cosas vanas.

El segundo autor realiza una distinción conceptual de los términos que San Agustín suele utilizar en algunas ocasiones como sinónimos: *amor*, *dilectio* y *caritas*. *Amor* significa la tendencia o actividad natural de la voluntad sin especificación moral alguna. *Dilectio* ya incluye un sentido moral que sería el amor ordenado conforme a una ley de orden moral y de justicia, es amor superior o supracarnal. Finalmente, *caritas* hace referencia al amor que tiene por objeto a las personas, el prójimo y Dios. Pero para que sea auténtica caridad se debe amar a Dios por sí mismo y a los hombres por Dios (Alesanco, 2004).

Gracias a la distinción de estos tipos de amor, se puede establecer una jerarquía piramidal sobre el orden del amor: en la cúspide se sitúa el amor a Dios, seguido del amor al prójimo, luego el amor a uno mismo y, en la base, el amor a los bienes temporales. Eso no significa que San Agustín está despreciando las cosas mutables, sino que les está situando en su debido lugar.

No obstante, para que el amor sea ordenado o verdadero, debe cumplir con los tres fundamentos agustinianos que Pegueroles (1989) contribuye en su interpretación: primero, Dios es el Bien supremo; segundo, el Bien supremo es el fin del hombre y, tercero, que el amor es “desear una cosa por sí misma” (De div. quaest. 83, 35).

Además, el amor para que sea ordenado debe cumplir con dos condiciones: que el hombre ame a Dios, el Bien supremo que es su fin, es decir, que Dios sea objeto de su amor; y que el sujeto del amor, que es el hombre, ame el Bien supremo como su fin y como un medio. De forma más simple, que el hombre ame a Dios como su Bien supremo y como su fin (Pegueroles, 1989)

La voluntad no debe desear el sumo Bien en orden a la propia felicidad porque eso implicaría a Dios como un bien útil y secundario. Más bien sería todo lo contrario: el hombre por la caridad desea amar a Dios por sí mismo y a ese amor se subordina, inclusive, la propia felicidad. Este amor a Dios hace que el hombre alcance su perfección máxima. Si lo ama sin límites ni reservas, la voluntad humana halla su perfección completa: la plena felicidad (Alesanco, 2004).

En ese sentido, San Agustín distingue dos formas de amar: *frui et uti*. “Amar una cosa, descansando en ella, gozándola, es *frui*; desearla en orden a otra, es *uti*. La voluntad *fruitur*, goza de un objeto que es amado por sí mismo; en cambio, *utitur*, usa de algo que se subordina a un amor superior” (Alesanco, 2004, p. 430). Bajo esa lógica solo de Dios se puede gozar y de todos los bienes creados se puede usar. Inclusive el amor al prójimo y el amor de sí mismo también son amores útiles.

El amor ordenado es un sistema ético. Como sostiene Copleston (1994) “la ética de san Agustín es, pues, primordialmente una ética del amor”. (p.88). Una de los elementos fundamentales de la ética agustiniana es la virtud que ha sido definida por San Agustín como “amar lo que debe ser amado” (De civ. Dei., 15, 22). Por ello, es que las virtudes teologales están por encima de las virtudes cardinales propuestas por Platón, porque las primeras

ordenan la vida hacia Dios y las segundas ordenan la vida del alma, de la sociedad y deben también estar ordenadas hacia Dios.

La ética agustiniana tiene como finalidad la unión amorosa entre el hombre y Dios, que le garantiza la felicidad eterna. Por lo que la vida humana debe consistir, esencialmente, en vivir la caridad como virtud teologal. Para profundizar en su conocimiento y en su práctica es necesario obtener la gracia divina a través de la oración y el ejercicio de las buenas obras. En conclusión, el orden del amor asegura una vida buena, feliz y justa.

2.2.8. Concupiscentia et gratia

La dilección ordenada es la que asegura el ejercicio y la plenitud de la libertad humana. Es decir, que el hombre es libre cuando hace lo que quiere, pero el objeto específico y formal de la voluntad es el bien. Este razonamiento explica la frase: ama y haz lo que quieras. Sin embargo, las facultades del hombre están heridas por el pecado.

El mal, según san Agustín, no es algo positivo en cuanto que no ha sido creado por Dios, sino que su causa moral es la voluntad creada, que se aparta del Bien inmutable. En otras palabras, el mal consiste en apartar o alejar la voluntad creada de Dios. Es conversión a la criaturas y aversión a Dios. Es un atentado contra la ley eterna, contra la voluntad de Dios. Sin embargo, esto no significa que la voluntad sea mala, al contrario, es buena en sí misma, pero la privación del recto orden de la que es responsable el hombre, es lo que la califica de mala. Por tanto, en su sentido más específico, el mal es privación del recto orden (Copleston, 1994).

Para Ferrer y Román (s.f.):

La raíz última del mal es consecuencia del pecado original cometido por los progenitores –Adán y Eva –, en los que se hallaba representada toda la especie humana. Consecuencia del pecado original fue la mancha que caracteriza a la naturaleza humana como naturaleza caída y que ha dado lugar a una libertad deficiente, causa deficiente del mal como apartamiento voluntario de Dios. (p. 14)

En la obra “Libre albedrío”, San Agustín explica que la concupiscencia es el origen del mal. La cuestión parte de una pregunta fundamental: ¿por qué una acción es mala? Evodio comienza argumentando que una acción es mala porque la ley lo prohíbe, ya que él no haría con otro lo que no le gustaría que hagan con él. Sin embargo, Agustín, inconforme con sus

respuestas, señala que el origen del mal no proviene de una fuente extrínseca, sino de la libidine que se encuentra en el mismo hombre (Cfr. De lib. arb. 1, 3, 6-8).

Por tanto, la soberbia es la raíz de otras concupiscencias (lujuria y avaricia) y el principio de todo pecado. Es una idolatría radical de las cosas temporales y del propio cuerpo, es avaricia y fornicación espiritual que busca deleitarse en el placer del cuerpo y de las cosas, es una apostasía en la que el propio hombre se constituye como fin absoluto. Se opone, además, a la caridad o dilección (Alesanco, 2004).

Siendo, la concupiscencia el origen del mal, el hombre pone a su servicio la ciencia para aprovecharse del conocimiento y gozar de las cosas como fin. Mientras que la razón superior es todo lo contrario, pues subordina lo temporal a lo eterno para juzgarlas con las razones eternas que son universales y están indisolublemente unidas a Dios. Por tanto, no hay en este ejercicio ningún tipo de soberbia, sino que hay caridad, es decir, orden en el amor (Alesanco, 2004).

No obstante, en toda la vida cristiana la gracia está presente ayudando al hombre a superar los obstáculos que el pecado representa y lo renueva confiriéndole las fuerzas que necesita para imitar fielmente a Cristo. De ese modo, en la teología agustiniana, Dios es la fuente universal de la que provienen todos los bienes que el hombre requiere para el crecimiento de su vida interior, de tal manera que pueda relacionarse con Él de un modo cada vez más perfecto.

En este proceso de concesiones y donaciones divinas hay un comienzo: el acto de la fe, no como una acción netamente humana sino como un don gratuito de Dios. Prueba de ello es la Providencia divina que siempre se anticipa para ir doblegando la voluntad para que se rinda al designio de Dios, respetando la libertad humana (Capánaga 1974),

Beumgartner (como se citó en Capánaga, 1974), afirma:

San Agustín considera la gracia como la acción de Dios en el hombre. Es una acción, una moción continua que no sólo da el poder de hacer el bien y de actuar de un modo salvífico, sino el acto mismo. Se requiere para el comienzo de las obras buenas y para llevarlas a cabo desde el más humilde comienzo de la caridad imperfecta hasta el acto supremo de la perfecta caridad; es necesaria para todos y cada uno de nuestros actos salvíficos y para que el justo persevere. (p. 103)

Ahora bien, la primera gracia que recibe el hombre es la de liberación, pues como se encuentra en situación de pecado necesita de un principio libertador. Sus efectos son lentos, pero es la primera etapa por la que debe pasar para conseguir la salud espiritual. En este sentido, hay un enlace entre libertad y sanidad que tiene dos aspectos: la remisión de los pecados y la infusión de la caridad (Capánaga, 1974).

En el proceso de la vida cristiana también el hombre necesita de la gracia de ayuda que se le otorga para cada acto bueno que realiza el hombre con miras a la consecución de su fin último. El efecto de esta gracia forma la voluntad buena, es decir, el deseo de obrar bien. Sin embargo, esto no significa que el hombre deba permanecer en un estado de quietud, sino que a su fuerza humano debe unirse el auxilio divino (Capánaga, 1974).

Otro de los obstáculos que el hombre debe superar es la ignorancia, por eso, otro de los efectos es la iluminación interior de la gracia. El alma humana que está cubierta de tinieblas necesita de la luz y el calor que le viene del Maestro interior que es Cristo para purificar los ojos y así poder discernir cada vez mejor las realidades del mundo espiritual, el valor de las virtudes, las grandezas divinas y el misterio de Cristo (Capánaga, 1974).

Sin embargo, no basta con conocer el bien, sino que es necesario que la voluntad sea movida y afectada por el gusto del mismo. Ese es el efecto de la gracia deleitante, que exige un nivel superior de la vida espiritual, pues la voluntad ya no se mueve solo por un impulso hacia el bien, sino que se siente atraída por la misma excelencia y dignidad del bien. Además, la gracia deleitante es el contraste de la concupiscencia, que debilitan las fuerzas y sometan al hombre a las pasiones (Capánaga, 1974).

Asimismo, la gracia tiene aún un efecto superior que es la deificación. Significa que en el interior del hombre se opera una transformación que le hace hijo de Dios, templo del Espíritu Santo, miembro del Cuerpo de Cristo. Sin duda, es el grado más alto de la vida cristiana, porque el alma divinizada hace obras divinas que la hacen merecedora del premio eterno (Capánaga, 1974).

Por último, hay una gracia final, la perseverancia, “que consiste en morir en condiciones de salvarse en un momento oportuno, cuando ningún obstáculo moral o ningún pecado grave impide la posesión del reino de Dios” (Capánaga, 1974, p. 117). La oración, regalo de Dios, cumple un papel importante para el efecto de esta gracia final.

2.2.9. *Christus totus*

San Agustín tuvo que superar una espiritualidad logocéntrica a la que tendía la filosofía neoplatónica y diversas herejías, asumiendo una visión cristológica integral. En otras palabras, aceptó por medio de una fe razonable a la persona de Cristo como el lazo que une la naturaleza divina y la naturaleza humana, el cielo y la tierra, el tiempo y la eternidad, la humanidad y la divinidad:

¿Quieres saber quién es Cristo? No le miréis solo a la carne, que yació en el sepulcro; no miréis solo el alma, que dijo: Triste está mi alma hasta la muerte; no miréis al Verbo solo, porque Dios era el Verbo; sino considerad que el Cristo total es Verbo, alma, y carne (Sermo 375, 6)

Por otro lado, Cristo es el manantial que se despliega en tres ríos de agua espiritual y salvífica para los hombres: el camino, la verdad y la vida. Si Él es el camino, entonces también es el modelo que todo cristiano debe seguir desde dos perspectivas: el sentido místico o sacramental consiste en apropiarse y asimilarse los misterios de la vida y de la muerte de Jesús. Ellos conforman y configuran el espíritu y la vida humanos sobre naturalizándolos. Prueba de ello son los efectos de los sacramentos, los cuales imprimen un carácter indeleble en el alma de quienes los reciben.

En segundo lugar, el hombre está llamado a imitar la vida moral de Cristo, adquiriendo las virtudes que Él practicó, teniendo especial consideración a la humildad y la pureza, además de interiorizar las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad que le aportan una particularidad especial a cada cristiano (Capánaga, 1974).

Agustín también considera a Cristo como manjar lácteo siguiendo la doctrina paulina (1 Cor 3, 2) y de ella se deriva el conocimiento elemental y superior de Cristo que corresponden con la simple fe y la sabiduría. En ese sentido, la leche es el alimento de las almas infantiles que abrazan la vida temporal de Jesús en cuanto acontecimientos temporales o históricos; mientras que el pan representa las verdades sublimes acerca de la divinidad.

Por medio de la perfecta humanidad de Cristo, el hombre puede elevarse a su ser divino, tal cual le ocurrió al Apóstol Tomás, que al momento de meter su dedo en las llagas de Jesús pudo reconocer que era su Señor. No obstante, para superar la experiencia sensible es necesario emprender un crecimiento espiritual a través de la asimilación, meditación,

contemplación y manifestación de su humanidad para fortalecer el conocimiento de la divina persona de Jesús (cf. En. in ps. 119, 2).

Sin embargo, tanto los que aún se encuentran en los inicios de la fe como aquellos que han logrado interiorizar los misterios de Cristo, no deben olvidar que Él es el “valle del llanto” porque se hizo carne y habitó entre nosotros, porque ofreció su mejilla a los que le golpeaban, porque fue humillado, insultado y crucificado. Por tanto, la vida espiritual es un progreso de descenso y ascenso en Cristo: descender a través de la Pasión del Señor para ascender a su divinidad.

Según San Agustín, la Pasión del Señor es el camino que todo cristiano debe seguir:

La patria es alta, y el camino, humilde. La patria es la vida de Cristo, y el camino, la muerte de Cristo. La patria es la morada de Cristo, y el camino, la pasión de Cristo. El que rehúsa el camino ¿por qué busca la patria? (In Io. ev. 28, 5)

En la cita anterior se evidencia claramente el descenso espiritual como un contrario, pero no contradictorio, a la cumbre espiritual a la que aspira todo aquel que aspira a ser imagen de Cristo. Lo más humilde se convierte en camino para llegar a lo más excelso, para alcanzar la meta hay que transitar por la vía pedregosa y se constituye, además, como el verdadero sentido del premio celestial. En este caso, el medio es tan importantes como el fin.

Capánaga (1974) comenta que “la cruz fue glorificada en la pasión del Señor y se hizo instrumento salvífico. San Agustín la considera como la nave que transporta a los peregrinos del mundo del mundo a la eternidad a través del amor de este siglo” (p. 136). Evidentemente, Cristo ha exaltado aquellas acciones que ante los ojos humanos no tienen valor. Es el caso de la crucifixión como una forma humillante de morir y como el peor castigo que pueda recibir un malhechor. Sucede lo mismo también con otras acciones concretas como los insultos, por ejemplo, hasta sucesos trascendentes como la muerte.

Agustín cree firmemente que nadie se salva si no es mediante la fe en Cristo. Esta mediación se da en distintos niveles: en primer lugar, a nivel cognoscitivo. En cuanto Verbo de Dios ha dado a conocer al Padre desde la creación del mundo y luego al haberse manifestado en la carne ha dado a conocer, a través de su vida y su palabra, al Padre, su voluntad y su designio de llamar a los hombres para que se conviertan en sus hijos adoptivos

Para Agustín, Cristo “se hizo exterior en la carne para hacernos volver de la exterioridad a nosotros mismos, porque solo él es el verdadero maestro interior, precisamente porque él es la Verdad” (C. ep. fund., 36). La misión de Cristo no es simplemente hacer que el hombre vuelva la mirada hacia su interioridad para que se descubra a sí mismo, para que descubra la verdad, sino que su misión principal es que el hombre pueda trascender por medio de Él al Padre, a la Verdad misma. Por tanto, Cristo es la Verdad porque es Hijo de Dios, es decir, Dios mismo y, además da a conocer la Verdad que es el Padre, y solo aquel que es la Verdad y conoce a la Verdad puede convertirse en el camino o en el verdadero maestro interior.

Según Capánaga (1974) la experiencia de Agustín como un caminante errante le hizo buscar un camino, es decir, un orden moral encarnado en una persona viva que rompa sus ataduras del pecado. Por eso, Cristo se convierte en su vida el camino humilde, terreno y andadero, donde se resuelven sus enigmas: de dónde vengo, a dónde voy, por dónde tengo que ir:

Jamás me separe de Cristo, para que, al dejar el camino, no caiga en el cepo. Porque todo el mundo está sembrado de lazos para coger almas. Lazos hay un lado y otro del camino de Cristo; lazos a la derecha, lazos a la izquierda; lazos de la derecha es la prosperidad del mundo; lazos de la izquierda, la adversidad del mundo. Tú vete por medio de los lazos.

Cristo también es mediador porque a través de su sacrificio ha reconciliado a Dios con los hombres separados por el pecado:

Los hombres vivían en la muerte, en la enfermedad, en la esclavitud, en la reclusión, en las tinieblas bajo el dominio del diablo, príncipe de los pecadores. Por ellos se hizo Cristo Mediador entre Dios y los hombres, poniendo fin con la paz de su gracia a la enemistad nacida del pecado y reconciliándonos con Dios, después de habernos liberado de la amenaza de muerte eterna. (De pec. mer. 1, 26, 39)

Según la narración del Génesis, Dios creó al hombre a su imagen y lo puso en el centro de la creación para que la administrara. Estar en la cúspide de la creación le otorga una dignidad peculiar y destaca su trascendencia divina, es decir, que puede llegar a ser hijo de Dios. Sin embargo, al cometer el pecado original, rompe su amistad con Dios y se aparta de Él, transmitiendo las consecuencias a toda la humanidad, generación tras generación.

La pérdida de la imagen sobrenatural de Dios en el hombre y la disminución de la semejanza natural con su Creador, causó un deterioro de la naturaleza humana, es decir, que quedó herida, pero no corrupta de forma esencial según la visión del protestantismo. Por ello, nadie puede salvarse a sí mismo. La imposibilidad de la autorredención deriva tanto de la realidad del pecado como de la naturaleza misma de la salvación.

La salvación no es solamente la remisión de los pecados, sino también la recuperación de la gracia y la conversión del corazón a Dios. Se trata, de una vida sobrenatural que incluye la resurrección del alma y la resurrección del cuerpo, en otras palabras, la deificación del hombre como su único fin. De ahí que, al ser una vida sobrenatural, no puede ser alcanzable por las solas fuerzas de la naturaleza humana. Solo Dios puede salvar al hombre.

Entonces, inmediatamente después de la caída, Dios promete un Salvador: “Pondré enemistad entre tú y la mujer, y entre tu linaje y su linaje; él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar” (Gn 3, 15). Posteriormente, llegada la plenitud de los tiempos, la segunda Persona de la Santísima Trinidad asume la humanidad para hacer posible la reconciliación. Por tanto, Cristo es el salvador y la vida del hombre.

Asimismo, Cristo también es autor y mediador de la unidad entre los hombres:

Engendró a Uno y no quiso que solamente fuese uno; diré que engendró Uno y no quiso que permaneciese solo Él. Le dio hermanos; si no engendrando, le constituyó coherederos adoptando. Él le hizo primeramente participante de nuestra mortalidad, para que creyésemos que podríamos nosotros participar de su divinidad. (En. in ps. 66, 9)

El pecado ha consistido en la separación entre Dios y los hombres, pero también ha significado la separación entre hombres. No obstante, en Cristo todas las cosas son uno, en su origen y su raíz increada. Él es el centro en donde la multitud dispersa se unifica. Agustín describe este clamor de unidad como un acontecimiento a lo largo de toda la historia: la invocación del Uno por parte de todos los dispersos, el reconocimiento y el testimonio de él una vez venido, la aceptación por la fe y el amor a él, muerto y resucitado; hasta ser hechos Uno en Él, un solo Cuerpo, ya con reconciliados con Dios (Cipriani, 2013)

San Agustín es el filósofo que logra trascender la famosa sentencia socrática “conócete a ti mismo” por “Conózcate a ti, conózcame a mí”. La sabiduría que los griegos habían impartido hasta antes de la llegada de Jesucristo había imperado en la ascética religiosa. El

conocimiento de uno mismo jugó un papel fundamental para la filosofía helenística que estaba más comprometida con la vida cotidiana del hombre.

Sin embargo, las enseñanzas de Jesús se convirtieron en un nuevo paradigma para la vida religiosa por dos motivos: primero, porque vino a dar a conocer al Padre y, segundo, porque Él que era Dios y Hombre verdadero, también vino a enseñarle al hombre quién era, de modo que solo en la persona de Cristo se devela el misterio de la naturaleza humana. La pregunta sobre el hombre y de cómo ha de vivir este para alcanzar la felicidad se responden desde Jesucristo.

En ese sentido, ya no solo se trata de una religiosidad evocada exclusivamente a la búsqueda de uno mismo como una tendencia a endiosar el “yo” personal a través de una interioridad inmanente, sino que se trata fundamentalmente de una búsqueda dialógica que coloca al ser humano en relación con un Dios personal. Esta tensión constante entre el hombre y Dios se despliega en una interioridad trascendente.

Pese a ello, no solo basta descender a la profundidad del propio ser. Volviendo sobre sí mismo el hombre puede descubrirse como Prometeo, encadenado a las pasiones de la carne, puede descubrir la crudeza de su indigencia, la herida de la soberbia causada por la concupiscencia. Sin embargo, el Hijo de Dios ha puesto su dedo sobre la llaga más profunda del espíritu humano:

Por este vicio, por este gran pecado de soberbia, vino Dios humilde. Esta es la causa de esta venida, éste el pecado grande, ésta la enfermedad gravísima del alma que trajo del cielo el Médico omnipotente, que le humilló hasta la forma de siervo, que le afrentó, que le suspendió del madero, para que por la salubridad de tan eficaz medicina se curara este tumor. (En. in ps. 36, 17)

La doctrina de la humildad en San Agustín se construye sobre su propia experiencia de la miseria humana y el conocimiento del Verbo encarnado. Además, considera que la humildad es una virtud exclusivamente cristiana ya que los paganos, aun con gran cultura intelectual, eran incapaces de entender que Dios se había hecho hombre. De igual modo los judíos, quien llegaron a ensoberbecerse hasta el punto de creer que eran el pueblo exclusivo de Dios. Esta actitud egoísta les condujo al desprecio por aquellos que no pertenecían a sus castas, a vivir de las apariencias para mantener su reputación frente a la sociedad:

Esta humildad es la que desagrada a los paganos; por ella nos ultrajan, diciendo: “¿Adoráis a un Dios que nació? ¿Adoráis un Dios crucificado?” La humildad de Cristo desagrada a los soberbios. Si a ti, cristiano, te agrada, imítala. (En. in ps. 95, 15)

Agustín, como sostiene Capánaga (1974):

Ve en la encarnación un misterio de humildad que se predica del Hijo de Dios como un estado ontológico, como un modo de ser con una forma de existencia que no había tenido antes de humanarse, y al mismo tiempo como ejemplar y estimulante para todo hombre. El abatimiento de Cristo es una exaltación para los hombres, que ya desde entonces podemos imitar a un Dios. (p. 141)

Como se puede apreciar, la humildad está relacionada intrínsecamente con el misterio de la encarnación, ya que esta supone el abajamiento del Verbo. Es decir, Aquel que estaba junto a Dios y que es Dios, que existían antes de todos los tiempos, se ha hecho carne para la salvación de los hombres. Por tanto, tal acto de humildad ha hecho que en el ser divino del Verbo se articulara una naturaleza humana finita y limitada haciendo de Él verdadero hombre.

La humildad y la humanidad de Cristo reconfiguraron todas las acciones terrenas que realizó. Fue un siervo siempre al servicio de los más necesitados, se abatió hasta la muerte de cruz, se mantuvo en silencio frente a las acusaciones, no reaccionaba a los golpes ni a las ofensas de los judíos y de los soldados romanos, la gran mayoría de sus discursos invitaba a sus discípulos a ser siempre los últimos, los animaba para que puedan afrontar la persecución y las injusticias.

La búsqueda de Dios en San Agustín es un tiempo de hambre. La experiencia del hambre, en ese contexto, hace referencia a las necesidades de la vida espiritual: la verdad, el bien, la felicidad, de justicia, de sabiduría: “La verdad es inmutable, la verdad es el pan que alimenta a las almas; sin menguar, trueca a quien la come; no es ella lo que se convierte en el que la come” (In Io. ev. 41, 1). En otro momento dirá: “Dios es pan. El pan, para hacérsenos leche, bajó a la tierra y dijo a los suyos: Yo soy el pan vivo que descendió del cielo.” (En. in ps. 131, 24).

El hambre es una de las experiencias más humanas y es también una de las exigencias físicas. Cuando el cuerpo ha desgastado sus energías necesita recuperarse ingiriendo una diversidad de alimentos que le proporcionan los nutrientes que le hace falta. Pero el hambre

nunca es saciada del todo. Algo similar ocurre con el alma, a pesar que puede alimentarse de verdades relativas, sigue deseando encontrar una verdad plena que sacie de una vez por todas sus deseos.

En Cristo el hombre encuentra su Pan de vida eterna y, por lo tanto, hacia Él debe dirigir el torrente de deseos y las aspiraciones de su corazón. Esta idea en San Agustín tiene dos dimensiones: la primera consiste en que Cristo es Pan en cuando que es Palabra divina que ha hablado a los hombres de los misterios inefables utilizando un lenguaje humano: “Porque Cristo se hizo tal con su nacimiento y pasión, que los hombres pudieran hablar de Dios, ya que de un hombre fácilmente habla otro hombre. Pero de Dios, ¿cuándo habla el hombre como es Él?” (Sermo 174, 1).

Asimismo, adquiere relevancia las Sagradas Escrituras para San Agustín porque son también palabras divinas. Ellas son el suministro diario del alma: “Hay un pan cada día que piden los hijos de Dios. Es la palabra divina que todos los días se nos reparte a nosotros. Pues el manjar nuestro de cada día en la tierra es la doctrina de Dios que diariamente se da en la Iglesia” (Sermo 56, 10).

Por otro lado, Cristo es también el Pan Eucarístico que supera por completo el pan material y el Pan de la Palabra de Dios:

Lo que estáis viendo sobre el altar de Dios, lo visteis también la pasada noche; pero aún no habéis escuchado qué es, qué significa ni el gran misterio que encierra. Lo que veis es pan y cáliz; vuestros ojos así os lo indican. Mas según vuestra fe, que necesita ser instruida, el pan es el cuerpo de Cristo, y el cáliz la sangre de Cristo. (Sermo 272)

San Agustín muestra la realidad de Cristo que se hace presente en las especies de pan y vino al pronunciar las palabras de la consagración. Esto demuestra la identificación de aquello que se recibe en el altar con la víctima de la Cruz y que tienen la misma finalidad: el perdón de los pecados para que el ser humano pueda alcanzar la salvación. Además, este Manjar Eucarístico no se transforma en parte del hombre, sino que el hombre se transforma en Él: “Manjar soy de grandes: crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí” (Conf. 7, 10, 16).

La finalidad del Sacramento de la Eucaristía, para San Agustín, es la caridad y la unión de los miembros de Cristo: “Por esto, ciertamente, nos dejó nuestro Señor Jesucristo su cuerpo y

su sangre bajo realidades, que de muchas se hace una sola. Porque, en efecto, una de esas realidades se hace de muchos granos de trigo, y la otra, de muchos granos de uva” (In Io. ev. 26, 17).

San Agustín describe la situación de la naturaleza humana con las siguientes palabras:

Pues la naturaleza del hombre en su principio fue creada inocente y sin vicio ninguno; pero en su estado actual, ella, derivada por nacimiento de Adán, reclama un médico por no hallarse sana. Todos los bienes que posee en su constitución, la vida, los sentidos, la inteligencia, los ha recibido del soberano Creador y Artífice. Mas el vicio, que obscurece y debilita tales bienes naturales, de tal modo que necesita la iluminación y el remedio, no es obra de su inculpable Creador, sino consecuencia del pecado original, que fue cometido por el libre albedrío. Y por esto, la naturaleza condenada está sometida a justísimo castigo. (De nat. et gr. 3, 3)

El primer pecado que se cometió fue la soberbia y de ella brotan los demás pecados capitales. Luego, le sigue la concupiscencia que desencadena un gusto excesivo por los placeres corporales y le impiden al alma la contemplación de las cosas superiores. Según Capánaga (1974), Agustín define la enfermedad como pecado, vicio, alejamiento de Dios que produce ceguera, debilidad, pérdida de vigor y energía. También las almas pueden estar tullidas, hidrópicas, leprosas, calenturientas, posesas de las pasiones, son codiciosas, etc.

San Agustín llama al hombre “grande enfermo” que necesita un “grande Médico”, es decir, a mayor miseria, mayor misericordia. Nadia puede decir que está libre de esta enfermedad, quien la niega, niega también al Salvador y a la medicina y profesa su amor por el pecado y no busca su salvación. Por consiguiente, se cierra a la gracia divina, que es la cura que el Médico utiliza para extirpar el vicio y curar la naturaleza.

A través de la gracia es la medicina que viene de lo alto con el fin de recuperar la salud que se pierde a causa del pecado. El hombre ha sido capaz y sigue siendo capaz de herirse a sí mismo, pero no puede curarse a sí mismo, de ahí que necesita de la intervención del Salvador: “No fue otra la causa de venida del Señor sino la salvación de los pecadores. Quita las enfermedades, suprime las heridas, y no hay razón alguna para la medicina...” (Sermo 175, 1).

El proceso de curación es lento y gradual, pero Cristo tiene una terapéutica inefable que consiste en la fe y el buen uso de la razón sometidas a su autoridad, el cumplimiento de la

doctrina moral, los ejemplos de su vida y, principalmente, los sacramentos, que producen su gracia universal. Asimismo, la Sagrada Escritura, que también es considerada por Agustín como remedio.

2.2.10. Mater Ecclesia

La Iglesia es obra de la Santísima Trinidad: la iniciativa es del Padre que ha enviado al Hijo para congregar a los hombres dispersos por el pecado. El Hijo, en la tierra, eligió a los Apóstoles sobre quienes fundó la Iglesia. Luego, Cristo, muerto y resucitado, y el Padre, enviaron el Espíritu Santo a los discípulos para que fueran a predicar el evangelio hasta los confines del mundo (Cipriani, 2013)

No obstante, es el Espíritu Santo propiamente quien ha derramado en el corazón de los creyentes la caridad para que la multitud de creyentes forme un solo corazón y una sola alma: “una única fe, una única esperanza y una única caridad han hecho que muchos santos, llamados a la adopción de hijos coherederos con Cristo, tuviesen un alma sola y un solo corazón dirigidos hacia Dios” (Ep. vel Epp 238, 2, 13).

Afirma San Agustín que la Iglesia es “el pueblo de Dios congregado por medio del Espíritu Santo” (In Io. ev. 14, 10). Por medio de ella “la misericordia de Dios recogió de todas las partes los fragmentos, los fundió con el fuego de la caridad e hizo uno de los que se convirtió en pedazos.” (En. in ps. 95, 11)

La unidad de la Iglesia es el reflejo de la unidad de la Trinidad: “Como el Padre y el Hijo son uno en unidad de esencia y amor, así aquello de quienes el Hijo es mediador ante Dios no sólo sean uno en virtud de la identidad de naturaleza, sino también en unidad de voluntades” (De Trin. 4, 9, 12)

En ese sentido, la Iglesia es esencialmente una realidad espiritual que está constituida por la unión de los creyentes a través de la fe y de la caridad. Aunque en ocasiones pareciera que la unidad es producto solo de la fe: “Y aunque en esta vida seamos una sola cosa todos los que en Él hemos creído en virtud de la misma fe común a todos, según dice el Apóstol: *Todos vosotros sois una cosa en Cristo Jesús*” (In Io. ev. 110, 2). Sin embargo, la fe es factor de unidad si se entiende en el sentido paulino de la fe que actúa por medio de la caridad. Es la caridad, según Agustín, la verdadera fuerza que genera vínculos de unidad (Cipriani, 2013):

Nadie se excuse de tener un amor porque ya tiene otro; pues el amor de Dios es así; como él se centra en la unidad, por eso a todos los amores que dependen de

él los hace uno, y, como fuego, funde a todos. Todo amor bueno es oro; al fundirse la masa, resulta una sola cosa; pero sin que arda el fuego de la caridad no pueden fundirse muchos en uno. (In Io. ep. 10, 3)

La Iglesia, es además el Cuerpo de Cristo. Existe una solidaridad entre Cristo y sus miembros que se corresponden al mismo tiempo con una solidaridad. El espíritu Santo les ha concedido una multiplicidad de dones para el bien común de interdependencia y complementariedad, de modo que ninguna puede actuar por sí mismo. De hecho, Agustín expresa esta unidad entre Cristo y la Iglesia utilizando los siguientes términos: *Christus totus, totus homo, unus homo, unus, unum, unum corpus* (Cipriani, 2013):

Felicitémonos, pues, a nosotros mismos y seamos agradecidos; se nos ha hecho llegar a ser no sólo cristianos, sino Cristo mismo. ¿Os dais cuenta, hermanos, comprendéis lo que Dios nos ha hecho? Es para que os llenéis de admiración y de alegría. Se nos ha hecho llegar a ser Cristo mismo. Porque, si Él es la cabeza y nosotros somos los miembros, todo el hombre es Él y nosotros. (In Io. ev. 21, 8)

Igualmente, la Iglesia es la esposa de Cristo, forma con Él una sola carne y están unidos por un amor indisoluble. La ha redimido y la enriqueció con preciosos dones por su muerte y su resurrección. Asimismo, la formación de Adán y Eva es una prefiguración de las bodas de Cristo con la Iglesia (Cipriani, 2013):

Duerme Adán para que Eva sea formada y muere Cristo para que nazca la Iglesia. Mientras duerme Adán, es formada Eva de una de sus costillas. Después de muerto Cristo, la lanza hiere su costado. Entonces fluyen de allí los sacramentos para que por ellos se forme la Iglesia. (In Io. ev. 9, 10)

Si la Iglesia es esposa de Cristo, entonces también es Madre. San Agustín lo expresa de la siguiente manera: “Al principio tuvimos dos padre, Adán y Eva; él padre, ella madre: luego nosotros somos hermanos. Prescindamos de nuestro primer origen. Dios es el padre, la Iglesia la madre: luego somos hermanos” (Serm. 56, 10).

Una madre engendra a un hijo, da a luz, lo alimenta, lo cuida y lo tiempo hasta que pueda cuidarse por sí mismo. De igual forma, en el orden de la salvación, la Iglesia engendra y da a luz a sus hijos a través del bautismo. Cuida y alimenta con la Eucaristía. Guía y atiende con la

doctrina, con sus consejos y normas hasta que sus hijos lleguen al cielo. De ese modo, la Iglesia en cuanto que es madre se convierte en una realidad viva (Vaca, 1968).

Los cuidados más importantes que la Iglesia como madre da a sus hijos, son los sacramentos. El bautismo es para San Agustín es uno de los sacramentos que contribuyen a la unidad del cuerpo de Cristo. A través de él se obtienen el perdón de los pecados y la regeneración espiritual por el Espíritu Santo. También la Eucaristía ocupa un lugar central en la Iglesia porque es el sacramento de unidad por excelencia:

Lo que buscan los hombres en la comida y bebida es apagar su hambre y su sed; mas esto no logra en realidad de verdad sino este alimento y bebida, que a los que lo toman hace inmortales e incorruptibles, que es la sociedad misma de los santos, donde existe una paz y unidad plenas y perfectas. (In Io. ev. 26, 17)

Asimismo, Agustín hace referencia a los demás sacramentos, entre ellos el sacramento de la unción, “su virtud es invisible. La unción invisible es el Espíritu Santo; la unción invisible es aquella caridad que, en quienquiera que esté, le será como raíz a la que no puede secar el sol, aunque se halle en toda su fuerza” (In Io. ep. 3, 12). Igualmente, el sacramento del sacerdote. Los sacerdotes tienen como funciones dispensar la palabra de Dios, administrar los sacramentos y congregar a los fieles para mantener la unidad de la Iglesia.

El matrimonio también es entendido como la unión de Cristo con la Iglesia: “En nuestro tiempo ha quedado reducido el sacramento del matrimonio a la conjunción de un solo hombre con una sola mujer” (De bono con. 18, 21). Por último, el sacramento de la penitencia significa una renovación espiritual que no puede realizar sin la oración y la confesión y el perdón de los pecados: “Cuando estos mortales en que el Espíritu habita van progresando y renovándose de día en día, y Él los justifica más y más, los escucha en su oración, los purifica en su confesión, para tener un templo inmaculado para siempre” (Ep. vel Epp 187, 8, 29)

III. MATERIALES Y MÉTODOS

3.1. Tipo y nivel de investigación

En concordancia con el planteamiento del problema y los objetivos de investigación, el tipo de investigación de esta tesis es teórica o documental porque “su propósito, desarrollo y conclusión se enfocan en el análisis de un solo tema o una problemática enmarcados en un ambiente de carácter netamente teórico” (Muñoz, 1998, p. 11), como lo es la narrativa biográfica de San Agustín como itinerario de conversión.

Por su finalidad se clasifica como investigación básica o también denominada pura o fundamental, ya que se orienta a la búsqueda de nuevos conocimientos y campos de investigación. Además, su finalidad no es práctica, sino más bien recoger información de la realidad para enriquecer el conocimiento científico y conseguir principios y leyes (Martínez & Céspedes, 2008).

El grado de profundidad de la investigación es descriptivo porque se basa en la medición de uno o más atributos del fenómeno de interés (Hernández, Fernández y Baptista, 2014, p. 92). Por ello, se analizó la narrativa biográfica de san Agustín para poder identificar los episodios claves y medios providenciales y también se analizó material bibliográfico para formular unos lineamientos antropológicos, a partir de los cuales se puedan definir categorías para una propuesta de conversión.

3.2. Diseño de investigación

Según Hernández, Fernández y Baptista (2014), el diseño de investigación es “el plan o estrategia que se desarrolla para obtener la información que se requiere en una investigación y responder al planteamiento” (128). También es definido por el autor como “el abordaje general que se utilizará en el proceso de investigación” (p. 470).

Por su naturaleza y en correspondencia al tipo de investigación, la presente tesis sigue el diseño de investigación bibliográfico. Por ello, la estrategia que se ha seguido para responder al planteamiento del problema inicia con una fase previa de investigación sobre los posibles temas de investigación que se pueden abordar sobre San Agustín y el contexto actual, aparte de considerar su pertinencia y necesidad.

Luego, se iba delimitando el problema a medida que se iban obteniendo más conocimiento sobre la realidad. Para responder a dicha problemática se definió el objetivo general y los

objetivos específicos. Posteriormente, fue necesario seleccionar material bibliográfico y hacer una revisión analítica y sistemática de algunas de las obras de San Agustín que aporten a la elaboración del marco teórico.

Seguidamente, se elaboró un posible índice sobre los acápites que se podrían colocar en orden al planteamiento del problema y a los objetivos. Y, por último, en los resultados se establecieron unas categorías a partir de la teoría que, además, ayudaron a la construcción de los aportes y las conclusiones de la investigación.

3.3. Población, muestra y muestreo

Según Fracica (como se cita en Bernal, 2010) la población es “el conjunto de todos los elementos a los cuales se refiere la investigación. Se puede definir también como el conjunto de todas las unidades de muestreo” (p.160). En este caso, la población serían todas las obras escritas por San Agustín.

Asimismo, Hernández, Fernández y Baptista (2014), sostienen que la muestra es el subconjunto definido por las características de la población. En ocasiones es difícil medir a toda la población, por lo que se debe seleccionar una muestra que sea un reflejo fiel del conjunto de la población.

Tal es el caso de la vasta producción literaria de San Agustín, pues el análisis de cada una sería inviable para el propósito de la investigación. Por tanto, a partir de los objetivos de investigación surge la necesidad de delimitar la población a las obras donde el autor narró aspectos importantes de su vida personal.

Por esta razón, el muestreo es no probabilístico, como explica Hernández, Fernández y Baptista (2014), ya que “suponen un procedimiento de selección orientado por las características de la investigación, más que por un criterio estadístico de generalización” (p.189).

3.4. Criterios de selección

Teniendo en cuenta lo anterior, la muestra está conformada por el libro de las Confesiones. Se consideró dicha obra porque es el relato más completo de todo su proceso conversión y de la narración de su vida en lo que se refiere al orden intelectual, orden moral y espiritual.

3.5. Operacionalización de variables

Tabla 02: Operacionalización de Variables

VARIABLE	DIMENSIONES	CATEGORÍAS
Narrativa biográfica de San Agustín como itinerario de conversión para el hombre contemporáneo.	Episodios claves	Infancia y niñez
		Crisis de la adolescencia
		Lectura del Hortensio y de las Sagradas Escrituras
		Seguidor de los maniqueos durante nueve años
		Roma y Milán
		Lectura de los neoplatónicos
		“Toma y lee”
		El bautismo
		Monje, sacerdote y obispos
	Medios providenciales	Santa Mónica
		San Ambrosio
		Alipio y Posidio
		Simpliciano
		Ponticiano
	Categorías esenciales de la narrativa biográfica de San Agustín	Corazón inquieto
		Búsqueda de la verdad
		Interioridad agustiniana
		Encuentro con la Palabra de Dios
		La amistad en Cristo
		Confianza en la Providencia Divina
Lineamientos para una antropología desde la conversión	Arrepentimiento y confesión	
	La conversión como estado constitutivo del hombre	
	La historia personal abierta al misterio	

Fuente: Elaboración propia

3.6. Técnicas e instrumentos de recolección de datos

Se utilizó como métodos los que propone Bernal (2006) para este tipo de investigación. En ese sentido, el método analítico ayudó a descomponer el objeto de estudio, es decir, la narrativa biográfica de San Agustín, para poder identificar los episodios providenciales y los medios clave. Además, también facilitó el análisis de las fuentes bibliográficas para trazar lineamientos antropológicos que fundamentaran la propuesta de conversión.

Asimismo, a través del método sintético se articularon los componentes analizados para elaborar la propuesta de conversión teniendo en cuenta lo que previamente se había identificado, tanto en la narrativa biográfica como los lineamientos antropológicos, formulando nuevas categorías como resultados de la investigación.

De igual manera, el uso del método inductivo permitió que se partiera de un caso particular como lo es San Agustín para poder descubrir categorías generales o universales que puedan aplicarse a la vida de cada persona humana enmarcada en un contexto determinado. Se utilizó también para realizar el análisis de la situación problemática.

En cuanto a las técnicas e instrumentos, también se tomó en cuenta la sugerencia de Bernal (2006). Por tanto, se utilizó la técnica de gabinete o de análisis de documentos, cuyos instrumentos son:

- Fichas bibliográficas: sirvieron para seleccionar la bibliografía y para registrar datos importantes de los libros que se utilizaron a lo largo del presente trabajo.
- Fichas textuales: sirvieron para transcribir ideas principales de las obras que se consultaron. Se utilizaron para definir los conceptos más importantes con la finalidad de dar sustento científico a la investigación.
- Fichas resumen: sirvieron para registrar anotaciones breves utilizando palabras propias. También ayudaron a organizar conceptos importantes que se identificaron en las obras analizadas. Ayudaron al análisis y comprensión de las unidades de análisis.
- Fichas comentario: sirvieron para registrar anotaciones personales sobre los conceptos o ideas complejas que se identificaron de modo que se facilite su comprensión. Asimismo, fueron instrumentos de ayuda para realizar un análisis profundo de las obras seleccionadas y la relación que existe entre ellas.

3.7. Matriz de consistencia

Tabla 03: Matriz de consistencia

ANÁLISIS DEL PROBLEMA	FORMULACIÓN DEL PROBLEMA	OBJETIVO	METODOLOGÍA
<p>Dispersión de la interioridad humana al buscar la felicidad fuera de sí, a través del uso desmedido de la tecnología.</p> <p>Dispersión de la interioridad humana porque ha ido alejando a Dios de su vida.</p> <p>Consecuencias de la crisis ética (relativismo, subjetivismo, hedonismo, sentimentalismo, etc.) en la vida cristiana: la construcción de un “dios” a la medida del hombre.</p> <p>Disyuntiva entre el orden natural y sobrenatural.</p> <p>La pérdida de la dimensión misteriosa de la vida humana y la creación.</p>	<p>¿Cuál es la narrativa biográfica de San Agustín que puede seguir el hombre contemporáneo como itinerario de conversión?</p>	<p>OG1: Analizar la narrativa biográfica de san Agustín</p> <p>OE1: Identificar los episodios clave y medios providenciales de la narrativa biográfica de San Agustín</p> <p>OE2: Establecer categorías esenciales desde la narrativa biográfica de San Agustín</p> <p>OE3: Trazar lineamientos para una antropología de la conversión</p>	<p>Tipo de investigación:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Teórica o documental. <p>Métodos de investigación:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Analítico ▪ Sintético ▪ Inductivo <p>Técnica de investigación:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Gabinete o análisis de textos <p>Instrumentos de investigación</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Fichas bibliográficas ▪ Fichas textuales ▪ Fichas resumen ▪ Fichas comentario

Fuente: Elaboración propia

3.8. Consideraciones éticas

Se utilizó material bibliográfico pertinente y adecuado al objeto de estudio y en concordancia con el nivel de una tesis de licenciatura. Además, se ha respetado la propiedad intelectual de los autores utilizando las normas APA para la elaboración de las citas y, en cuando a la estructura de la investigación se ha respetado el formado de informe de tesis (anexo 3) del “Reglamento de elaboración de trabajos de investigación para optar grados académicos y títulos profesionales” de la Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo – USAT publicado en el año 2019.

IV. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

4.1. Episodios claves y medios providenciales de la narrativa biográfica de San Agustín

Según Capánaga (1979), la narrativa biográfica de Agustín “responde a la idea del orden, que es ‘dux ad Deum’, guía que lleva a Dios y que, además, supone uso de medios adecuados a un fin de salvación (p. 193). Por eso, es que en el análisis de su vida se puede identificar la ilación y el sentido que hay entre un episodio y otro, además, de la presencia importante de las personas que le rodean en las diversas circunstancias, catalogadas como medios providenciales para acercarle al encuentro con Dios.

4.1.1. Episodios claves en la narrativa biográfica de San Agustín

Burgos (2013) afirma que “la temporalidad de la vida humana no está hecha de instantes, de puntos temporales desconectados entre sí, sino de momentos engarzados significativamente” (p. 351). Dicho de otra manera, la vida humana no está sujeta a un tiempo objetivado como el que mide el reloj, sino que se articula en periodos y sucesos con una determinada extensión y profundidad.

En ese sentido, se ha identificado en la narrativa biográfica de San Agustín episodios y no instantes, dado que en cada uno de ellos se hace presente un hacer humano que tiene una finalidad trascendente: la búsqueda de la Verdad. Además, cada episodio es significativo porque da origen a la historia personal donde Dios manifiesta su Divina Providencia.

a. Infancia y niñez

El primer libro de las Confesiones de San Agustín inician con una invocación a Dios y la empalma con el inicio de su vida, haciendo gran referencia a la Divina Providencia, incluso en hechos tan naturales y cotidianos como el acto de amantar a un recién nacido que, además, por ser un efecto biológico propio de la mujer que ha alumbrado, se podría pensar que se trata de un proceso mecánico o espontáneo:

Recibieronme, digo, los consuelos de la leche humana, de la que ni mi madre ni mis nodrizas se llenaban los pechos, sino que eras tú quien, por medio de ellas, me dabas alimento aquel de la infancia, según tu ordenación y los tesoros dispuestos por ti hasta en el fondo mismo de las cosas. (Conf. 1, 6, 7)

Custodio (1979), anota en referencia a este fragmento que Dios, como Creador y Ordenador de todas las cosas es el autor de los efectos naturales de las misas y a él deben ser referidos, ya que distribuye y ordena las cosas con su providencia para que nada les falte a cada una. Incluso, el Santo, describe este acto ordenador de Dios por medio de su providencia como un instrumento regulador de los afectos que ayuda a recepcionar el bien que manifiesta al hombre por medio de las cosas creadas:

Tuyo era también el que yo no quisiera más de lo que me dabas y que mis nodrizas quisieran darme lo que tú les dabas, pues era ordenado el afecto con que querían darme aquello de que abundaban en ti, ya que era un bien para ellas el recibir yo aquel bien mía de ellas, aunque, realmente, no era de ellas, sino tuyo por medio de ellas, porque de ti proceden, ciertamente, todos los bienes, ¡oh Dios!, y de ti, Dios mío, pende toda mi salud. (Conf. 1, 6, 7)

Por otro lado, plantea el problema del origen del alma cuestionándose si existía o no antes de estar en el vientre de su madre: “Y antes de esto, dulzura mía y Dios mía, ¿qué? ¿Fui yo algo en alguna parte?” (Conf. 1, 6, 9). También confiesa que de los primeros años de su vida no tiene recuerdo alguno: “Esto me han dicho de mí, y lo creo, porque así lo vemos también en otros niños; pues yo, de estas cosas mías, no tengo menor recuerdo” (Conf. 1, 6, 8).

Por estas primeras páginas, San Agustín, podría ser considerado el verdadero fundador de la psicología infantil, como lo presume Custodio (1979) en sus notas, ya que describe con hondura el comportamiento de un niño recién nacido (cfr. Conf. 1, 6, 8), narra cómo aprendió a hablar sin intervención de los adultos o a través de un método pedagógico, sino que por la necesidad de expresar sus deseos iba fijando los nombres de las cosas su memoria (cfr. Conf. 1, 8, 13), plantea el problema del pecado en la infancia (cfr. Conf. 1, 7, 11. 12) que se podrían tolerar con indulgencia porque al crecer se esperaba que desaparecieran, pero que en la niñez eran castigados severamente (cfr. Conf. 1, 12, 19; Conf. 1, 13, 22).

Asimismo, cuenta con detalle el inicio de sus primeros años en la escuela para que aprendiese las letras. Pareciera que en este episodio San Agustín experimenta dos lados contrarios de la vida. Por un lado, recuerda con amargura los castigos que le eran propiciados a él y sus compañeros cuando no se empeñaban en el estudio y lo sustituían por afición al juego con la pelota (cfr. Conf. 1, 9, 14-16) y, por otro lado, empieza a tomar conciencia de la existencia de un Dios bondadoso: “Siendo a un niño, comencé a invocarte como a mi refugio

y amparo, y en tu invocación rompí los nudos de mi lengua y, aunque pequeño, te rogaba ya con no pequeño afecto que no me azotasen en la escuela” (Conf. 1, 9, 14).

De hecho, aún niño, su madre empezó a formar lo en la fe católica pese a que su padre era pagano. Según la nota de Custodio (1979) San Agustín hace alusión a los ritos del catecumenado que consistían en ser signado en la frente y gustar de la sal bendita y la imposición de las manos por medio de los ministros legítimos y no por ellos mismos. En otras palabras, el Santo había realizado en su niñez los ritos de iniciación del catecumenado.

Siendo niño oí ya hablar de la vida eterna, que nos está prometida por la humildad de nuestro Señor Dios, que descendió hasta nuestra soberbia; y fui signado con el signo de la cruz, y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre, que esperó siempre mucho en ti. (Conf. 1, 11, 17)

Un acontecimiento importante en esta etapa de su vida es que tuvo un fuerte dolor de estómago que lo puso en trance de muerte. Genera admiración que siendo niño haya solicitado a su madre con espíritu fervoroso recibir el bautismo. Sin embargo, pronto comenzó a mejorar y la recepción del sacramento tuvo que ser diferido (cfr. Conf. 1, 11, 17). No obstante, surge la interrogante si es que la vida del Santo hubiese tenido un rumbo distinto de haber sido bautizado en aquel momento.

Es de justicia reconocer que, en su niñez, además de ser piadoso, era portador de gran ingenio: “En cambio, del latín, aunque, siendo todavía infante, no sabía tampoco ninguna, sin embargo, con un poco de atención lo aprendí entre las caricias de las nodrizas, y las chanzas de los que se reían...” (Conf. 1, 14, 23). Además, también gustaba con pasión de las letras latinas que explicaban los gramáticos y despreciaba las que enseñaban sus maestros de primaria tanto como las letras griegas (Conf. 1, 13, 20, 21).

Pero esta preferencia tal vez se deba a la experiencia de maltrato a la que se sometían los niños en las escuelas. Aun así, San Agustín reconoce a Dios como autor de todos los bienes que le fueron dados en su niñez (cfr. Conf. 1, 15, 24; 20, 31) y sabe descubrir su providencialidad en medio del sufrimiento que le causaban este tipo de castigos:

Mas tú, Señor, que tienes numerados los cabellos de nuestra cabeza, usabas del error de todos los que me apremiaban a estudiar para mi utilidad y del mío en no querer estudiar para mi castigo, del que ciertamente no era indigno, siendo niño tan chiquito y tan gran pecador. Así que de los que no obraban bien tú sacabas bien para mí; y de mis pecados, mi justa retribución; porque tú has ordenado, y así es, que todo ánimo desordenado sea castigado de sí mismo. (Conf. 1, 12, 19)

Según, Custodio (1979) el último párrafo del capítulo XII demuestra una “concepción profunda y exacta de la acción providencial de Dios en el mundo, en el que todo conspira a un fin, sea positivamente, sea negativamente, por la sencilla razón de que todo tiene que tener razón suficiente de existir” (p. 365). El fin al que conspiran las cosas es siempre bueno, ya sean ordenadas por Dios o permitidas por Él. Entender este punto es crucial en la vida y en el pensamiento de San Agustín de tal manera que es considerado como el fundador de la escuela providencialista.

b. Crisis de la adolescencia

El Santo confiesa los hechos de su adolescencia como “camino perversísimos” y la reconoce como una etapa de dispersión y alejamiento de Dios. Se califica a sí mismo como “podredumbre” porque muestra su aversión a Dios y su conversión a las criaturas (cfr. Conf. 2, 1, 1). Sin embargo, Custodio (1979) asegura que San Agustín se juzga a sí mismo con un criterio muy riguroso de cara a la santidad y justicia divinas, por lo que estos acontecimientos deben tomarse como chiquilladas, si queremos utilizar el vocabulario del doxólogo.

San Agustín tiene 16 años de edad cuando se rinde ante sus pasiones: “Mas yo, miserable, pospuesto tú, me convertí en un hervidero, siguiendo el ímpetu de mi pasión, y traspasé todos tus preceptos, aunque no evadí tus castigos” (Conf. 2, 2, 4). Y líneas más abajo refiere: “empuñó su cetro sobre mí, y yo me rendí totalmente a ella, la furia de la libidine, permitida por la desvergüenza humana, pero ilícita según sus leyes” (Conf. 2, 2, 4).

A la par que transcurrían estos nuevos ímpetus en la vida personas del Santo, también sucedieron hechos importantes en su educación. Agustín había ido a estudiar en literatura y oratoria a la ciudad de Madaura. Se presume que la vida agitada en Madaura empañó formación religiosa, puesto que se trata de una ciudad de profundas tradiciones paganas, donde el cristianismo no pudo florecer (Custodio, 1979).

Sin embargo, este periodo de formación se interrumpió por motivos económicos y el joven Agustín tuvo que esperar un año mientras su padre Patricio arreglaba un viaje a la ciudad de Cartago. Durante este tiempo es cuando él experimenta con intensidad los cambios físicos y psicológicos propios de un adolescente y los vive sin mucho control ético. Como muestra de ellos, describe lo siguiente: “cierto día me vió pubescente mi padre en el baño y revestido de inquieta adolescencia, como si se gozara ya pensando en los nietos, fuése a contárselo alegre a mi madre” (Conf. 2, 3, 6).

En ese mismo sentido, San Agustín deja entrever “su deseo de gloria y alabanza que le llevan a mentir, relatando hechos que jamás había cometido” (Custodio, 1979, p. 391), con el afán de no ser vituperado por sus coetáneos. Sin embargo, hay un hecho resaltante en este periodo: el hurto de las peras:

Había un peral en las inmediaciones de nuestra viña cargado de peras, que ni por el aspecto ni por el sabor tenían nada de tentadoras. A hora intempestiva de la noche –pues hasta entonces habíamos estado jugando en las eras, según nuestra mala costumbre –nos encaminamos a él, con ánimo de sacudirle y vendimiarle, unos cuantos jóvenes pésimos. Y llevamos de él grandes cargas, no para regalarnos, sino más bien para tener que echárselas a los puercos, aunque algunas comimos, siendo nuestro deleite hacer aquello que nos placía por el hecho mismo de que nos estaba prohibido. (Conf. 2, 4, 10)

El Santo realiza un análisis psicomoral espléndido tratando de encontrar una explicación de por qué una persona actúa por placer de hacer lo prohibido por ninguna otra razón más que por estar prohibido (Custodio, 1979):

¿Pues qué fue entonces lo que yo, miserable de mí, amé en ti, oh hurto mío, oh crimen nocturno mío de mis dieciséis años? Porque no eras hermoso, siendo un hurto... Abundancia de ellas tenía yo y mejores. Pero arranquélas del árbol por sólo el hecho de hurtar, pues apenas las cogí las tiré, gustando en ellas solo la iniquidad, de la que me gozaba con fruición... Y ahora pregunto yo, Dios mío: ¿Qué era lo que me deleitaba en el hurto? Porque yo no encuentro ninguna hermosura en él... (Conf. 2, 6, 12)

En los capítulos sucesivos, San Agustín, reflexionará sobre el principio aristotélico de una sana filosofía en orden al placer sensitivo, que nace de la armonía entre la justa proporción que nace entre el objeto y el sentido. Dicha cuestión revela uno de los aspectos más hermosos y humanos de la doctrina espiritual del Santo que, a diferencia de otros pensadores, percibe y acepta la realidad como dulce y placentera al corazón humano (Custodio, 1979).

No obstante, el amor por las cosas creadas debe ser moderado, pues una inclinación desordenada hacia los bienes ínfimos significaría apartarse de los bienes sumos como lo es Dios. Pues, aunque las cosas creadas tienen sus deleites y son apetecibles, no son como los de Dios. Los primeros, en comparación con los segundos, son viles y despreciables. (Cfr. Conf. 2, 5, 10).

San Agustín continúa en el Libro II de las Confesiones el sentido verdaderamente humano que expresa con una de sus frases probablemente más citada, la del corazón inquieto (cfr. Conf. 1, 1, 1), para resaltar una vez que el sentido de búsqueda en la vida del ser humano es parte de su naturaleza incluso aunque se aparten de Dios en su búsqueda, ya que su aversión es una imitación perversa del mismo Dios, pues esconde la intencionalidad del endiosamiento del yo, pero aún en esas circunstancias la imitación caricaturesca indica que Dios es el Creador y que no hay lugar a donde pueda el hombre apartarse absolutamente.

c. Lectura del Hortensio y de las Sagradas Escrituras

En la ciudad de Cartago, San Agustín comienza a vivir nuevas experiencias y descubre un mundo encantador que le atrae constantemente, pero que también le genera una sensación de hastío. Al inicio del Libro III de las Confesiones declara su profundo deseo de amar y ser amado, sobre todo cuando el amor se tornaba sensual y le llevaba también a disfrutar de los deleites carnales (cfr. Conf. 3, 1, 1).

Asimismo, confiesa su pasión por los espectáculos teatrales, los cuales le habían ayudado a descubrir que existe más deleite y condolencia en el dolor ficticio que en la experiencia real y universal del sufrimiento de la que ningún hombre es capaz de esquivar (cfr. Conf. 3, 2, 2). Además, tiene una cierta “curiosidad sacrílega”, palabras con las que el Santo designa la adivinación (cfr. Conf. 3, 3, 5).

Para entonces, el joven Agustín había llegado a coronarse como “el Mayor” de la escuela de Retórica, título le henchía de soberbia y orgullo, aunque es capaz de reconocer que, en comparación con los *eversores*, él tenía una personalidad pacata. Andaba con ellos, pero no compartía sus actos criminales y vandálicos que cometían contra los jóvenes que emigraban a la ciudad para continuar sus estudios (cfr. Conf. 3, 3, 6).

En medio de este contexto el Santo es capaz de descubrir también el encanto de la verdad que es más atrayente e inquietante que todas las cosas mundanas que le ofrecía la gran ciudad cartaginense. En sentido, a través de los libros de Elocuencia, específicamente al leer El Hortensio de Cicerón, político y orador romano, se despierta en el joven Agustín de 18 años de edad la inquietud ardiente por la verdad:

Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti. (Conf. 3, 4, 7)

Custodio (1979) anota que “la lectura del *Hortensio* señala un punto capital y de arranque en el desarrollo del pensamiento del Santo. Con toda justicia debe ser considerada como el acontecimiento más importante y trascendental de su vida en este periodo” (p. 424). Sin embargo, en este suceso capital en la biografía del Santo, él mismo logra identificar una vez más el obrar secreto de Dios en su historia personal y en su interioridad: “¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti, sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí!” (Conf. 3, 4, 8).

Es importante mencionar que, tras la lectura del Hortensio, San Agustín, identifica a la filosofía, según su definición etimológica “amor a la sabiduría”, con el amor a Dios que es la Suma Sabiduría, fuente de toda sabiduría humana. Eleva el concepto del término despojándolo del sentido que se le había otorgado en la historia anterior al cristianismo, sobre todo en los grandes pensadores griegos. Es decir, que la filosofía ya no va a consistir solamente en el conocimiento de las causas últimas y los primeros principios de la realidad para poder alcanzar la verdad que está en las cosas, sino que esta debe ser búsqueda y conocimiento de Dios que mueva al hombre hacia su encuentro pleno y salvífico.

La inquietud filosófica que despierta el Hortensio en el corazón de San Agustín se caracteriza por ser noble y pura. No simpatiza con ninguna corriente filosófica o con ningún pensador en particular que apareciese en las páginas de aquel libro, ni si quiera con la crítica del mismo autor, sino que su único objetivo es encontrar la verdad misma. Por lo tanto, está desprovisto de todo interés personal que le anime a acomodar el resultado de su investigación según sus propios criterios para servirse de ello tergiversándolo a su favor y según su conveniencia.

Más bien, lo que busca San Agustín es una verdad universal y absoluta, por eso es que decide animosamente leer las Sagradas Escrituras. Aún custodiaba la formación religiosa que recibió de niño, pues intuye que aquella verdad tan anhelada es el Dios de los cristianos, pero la empresa emprendida con ahínco fracasa dolorosamente porque la interpretación de las Sagradas Escrituras que quiere realizar está bajo criterios humanos y superficiales, por eso fijándose en el lenguaje las cataloga como indignas en comparación con el estilo literario de los Tulio.

A este periodo de la vida de San Agustín se le conoce como su primera conversión.

d. Seguidor de los Maniqueos durante nueve años

A los 19 años, cuando cursaba el último año de su carrera ingresa al maniqueísmo y sostuvo durante nueve años una concepción materialista del mundo. Naturalmente, para el vigoroso y sediento espíritu del joven cartaginense, la secta maniquea era llamativa su estilo retórico y porque ofrecía un sistema de pensamiento basado solo en la razón y no dejaba lugar para fe.

En el Libro III de las Confesiones San Agustín enumera las dudas que tenía y que el maniqueísmo despejó con argumentos erróneos: no sabía cuál es el origen del mal, si Dios estaba limitado por una forma física, no comprendía qué significaba la “imagen de Dios” en el hombre, desconocía la justicia interior regida por la ley de Dios y si los hombres merecen mayor misericordia que las cosas creadas.

El fanatismo por la adivinación en este periodo funde aún más las raíces ideológicas del maniqueísmo en la vida de Agustín, pues ya no se trataba solamente de obtener un conocimiento racional del mundo, sino de encontrar un fundamento que sirva de excusa para anular el verdadero sentido de la libertad y la responsabilidad humana, de modo que alivie el peso moral de la conciencia a causa de la concupiscencia y la sensualidad.

En este fatalismo ético, Agustín encontró la justificación perfecta para su comportamiento inmoral: “Todavía me parecía a mí que no éramos nosotros los que pecábamos, sino que era no sé qué naturaleza extraña la que pecaba en nosotros” (Conf. 5, 10, 18).

Durante aquel lapso San Agustín fue profesor de Retórica. Sus discípulos más destacados fueron los hijos de Romaniano, Licencio y su hermano; Alipio, Honorato, Nebridio y Eulogio.:

En aquellos años enseñaba yo el arte de la Retórica y, vencido de la codicia, vendía una victoriosa locuacidad. Sin embargo, tú bien saber, Señor, que quería más tener buenos discípulos lo que se dice buenos, a quienes enseñaba sin engaño de engañar, no para que usasen de él contra la vida del inocente, sino para defender alguna vez al culpado. (Conf. 4, 2, 2)

Además, tuvo una concubina con quien procreará un hijo que llevó por nombre Adeodato, y aunque esta relación fuera ilícita no solo legalmente, sino incluso ante las ordenanzas de Dios, los dos, tanto el Santo como aquella mujer, se profesaron un amor fiel: “Por estos mismos años tuve yo una fulana no conocida por lo que se dice legítimo matrimonio, sino buscada por el vago ardor de mi pasión, falto de prudencia; pero una sola, a la que guardaba la fe del tálamo...” (Conf. 4, 2, 2).

Por esta época sucede un hecho muy doloroso para San Agustín. Se trata del fallecimiento de un amigo cuyo nombre se desconoce. El Santo cuenta que un amigo muy querido por él queda enfermo de gravedad. Ante el peligro inminente de la muerte el joven es bautizado, pero logra recuperarse de las fiebres. Para Agustín este acto es irrisorio y piensa que su amigo tendrá la misma opinión. Sin embargo, queda estupefacto al ser amonestado por su joven amigo debido a su actitud burlesca. Lamentablemente, el amigo de Agustín fallece poco tiempo después (cfr. Conf. 4, 4, 8).

La muerte de aquel joven deja una gran herida en el alma de San Agustín:

¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria mía era un suplicio y la casa paterna un tormento insufrible, y cuánto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y lo parecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: “He aquí que ya viene”. Me había hecho a mí mismo un gran lío y

preguntaba a mi alma “por qué estaba triste y me conturbaba tanto” (Salm. 41, 12), y no sabía qué responderme. Y si yo le decía: “Espera en Dios”, ella no me hacía caso, y con razón; porque más real y mejor era aquel amigo queridísimo que yo había perdido que no aquel fantasma en que se le ordenaba que esperase. Sólo el llanto me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón. (Conf. 4, 4, 9)

Aquel entonces fue un periodo de mucho dolor y de muchas lágrimas: “Llevaba el alma rota y ensangrentada, impaciente de ser llevada por mí, y no hallaba dónde ponerla” (Conf. 4, 7, 12). Se descubre prisionero del amor hacia las cosas y criaturas temporales. Se reprocha haber amado a un mortal como si nunca fuese a morir. Tiene sentimientos paradójicos por la vida que se entremezclan con el temor a la muerte. Ama la vida más que a su amigo, pero duda poder entregarla por él aunque le ame en demasía y al mismo tiempo la ausencia del amigo hace su vida sombría y concibe a la muerte como el peor enemigo:

Mas no sé qué afecto había nacido en mí, muy contraria a éste, porque sentía un grandísimo tedio de vivir y al mismo tiempo tenía miedo de morir. Creo que cuanto más amaba yo al amigo, tanto más odiaba y temía a la muerte, como a un cruelísimo enemigo que me lo había arrebatado, y pensaba que ella acabaría de repente con todos los hombres, pues había podido acabar con aquél. (Conf. 4, 6, 11)

No obstante, San Agustín no encontraba dónde reposar el alma. La concepción maniquea de Dios e incluso la percepción de sí mismo más que aliviarle le desesperaba aún más. El maniqueísmo profesaba una doctrina dualista: antes de la existencia del mundo coexistían dos principios, uno bueno y otro malo. El principio bueno pertenecía al reino de la luz y se le llamaba “Padre”, cuyas manifestaciones son el tiempo, la luz, la fuerza y la bondad. Su opuesto es el rey de la oscuridad, su reino es paralelo al reino de la luz y sus manifestaciones son todos los males del mundo. El desenlace antropológico del maniqueísmo consiste en que el hombre está sujeto a estos dos principios. Su alma o espíritu pertenece al principio del bien mientras que su cuerpo pertenece al principio del mal.

San Agustín mira a Dios y a sí mismo bajo estos criterios, y aunque el maniqueísmo se jacte de librarse de la fe para empoderar solamente a la razón, no logra aquietar el corazón del Santo que ya había sido herido por el amor a la sabiduría. Al contrario, tal cosmovisión solo acrecienta la crisis:

A ti, Señor, debía ser elevada para ser curada. Lo sabía, pero ni quería ni podía. Tanto más cuanto que lo pensaba de ti no era algo sólido y firme, sino un fantasma, siendo mi error mi Dios. Y si me esforzaba por poner sobre él mi alma por ver si descansaba, luego resbalaba como quien una infeliz morada, en donde ni podía estar ni me era dado salir. ¿Y adónde podía huir mi corazón que huyase de mí corazón? ¿Adónde huir de mí mismo? ¿Adónde no me seguiría yo a mí mismo? (Conf. 4, 7, 12)

Después de su pérdida, regresa de Tagaste a Cartago. En aquella ciudad encuentra consuelo en el paso del tiempo: “No en balde corren los tiempos ni pasan inútilmente sobre nuestros sentidos, antes causan en el alma efectos maravillosos... dejaban en mí nuevas esperanzas y nuevos recuerdos y poco a poco me restituían a mis pasados placeres” (Conf. 4, 8, 13). También en las reuniones con sus amigos:

Otras cosas había que cautivaban más fuertemente mi alma con ellos, como era el conversar, reír, servirnos mutuamente con agrado, leer juntos libros bien escritos, chancearnos unos con otros y divertirnos en compañía; discutir a veces, pero sin animadversión... enseñarnos mutuamente alguna cosa, suspirar por los ausentes con pena y recibir a los que llegaban con alegría. (Conf. 4, 8, 13)

Por otro lado, a los 20 años leyó “Las diez categorías” de Aristóteles sin ayuda de maestro alguno. Destaca su gran capacidad intelectual, aunque la ve entenebrecida por la soberbia de su juventud, pero reconoce también que aquella gracia le viene de Dios: “Tú sabes, Señor Dios mío, cómo sin ayuda de maestro entendí cuanto leí de retórica, y dialéctica, y geometría, y música, y aritmética, porque también la prontitud de entender y la agudeza en el discernir son dones tuyos” (Conf. 4, 16, 30).

Posteriormente comenta que a los 26 o 27 años escribió un libro sobre lo “Hermoso y apto”, que permanece perdido hasta la actualidad. El libro estuvo dedicado a Hierio, retórico de la ciudad de Roma, a quien la mayoría le profesan un gran amor y admiración por ser erudito en la elocuencia griega y latina y conocedor de diversas materias referentes a la sabiduría (cfr. Conf. 4, 14, 21).

San Agustín confiesa que buscaba su reconocimiento: “Por gran cosa tenía yo que aquel hombre conociera mis discursos y mis estudios. Que si él los diera por buenos me habrían de

encender mucho más en su amor; mas si, al contrario, los reprobara, lastimara mi corazón vano y falto de solidez” (Conf. 4, 14, 23). Sin embargo, el reconocimiento que busca no es la populachería ni la fama, sino la alabanza justa, noble y merecida (Custodio, 1979).

La etapa maniquea termina con el encuentro entre Fausto, obispo maniqueo en Roma, y San Agustín, el joven de corazón inquieto. Es presentado como un hombre doctísimo en las artes liberales, además de poseer dones naturales, espíritu crítico y de erudición escrituraria, aunque su comportamiento privado dejaba mucho que desear, pues era incoherente con las creencias que profesaba (Custodio, 1979).

San Agustín esperaba ansiosamente que Fausto pueda resolver sus dudas. Otros discípulos maniqueos le habían recomendado con gran estima, por eso mantenía la esperanza que el encuentro tan esperado quiete sus preguntas solo que, al momento de manifestar sus cuestiones, el obispo maniqueo le confiesa su ignorancia respecto a las artes liberales y la gramática. El Santo se da cuenta que, aunque se trataba de un hombre simpático y de grata conversación, utilizaba el mismo discurso que sus condiscípulos maniqueos, pero con un lenguaje más pulido. Así puede reconocer que a pesar que una cosa sea dicha con elegancia no debe tenérsela como verdadera y que por decir una verdad toscamente no hace que sea falso (cfr. Conf. 5, 6)

e. Roma y Milán

Decide viajar a Roma para enseñar ahí. A diferencia de Cartago, le motivó oír que los jóvenes de aquella ciudad eran más tranquilos por la educación disciplinada que recibían, pero también le habían advertido que los estudiantes romanos hacían otras travesuras, como la de cambiarse de maestro para no pagar sus clases.

Durante su estancia en Roma, sufre de una enfermedad. A diferencia de cuando era niño y pese a las fiebres altas que padecía rechaza el bautismo. San Agustín, atribuye su sanación a la intercesión de su madre, quien oraba frecuentemente por él, derramando lágrimas de dolor por la conversión de su hijo (cfr. Conf. 5, 10, 16).

Durante este periodo el Santo es consciente cuánto daño había ocasionado el maniqueísmo en su alma. Le parecía que no era él el que pecaba, sino una naturaleza extraña a sí mismo y así se deleitaba en su soberbia al considerarse exento de culpa. Se encontraba dividido por dentro, en lo más íntimo de su interioridad al punto de que no se veía así mismo como

pecador y la desesperación le corroía las entrañas al no poder progresar en la secta tras haber descubierto la falsedad de sus argumentos (cfr. Conf. 5, 10, 18).

Por ello, al Santo le parece más lógico adoptar el principio de los académicos: “Por este tiempo se me vino también a la mente la idea de que los filósofos que llaman académicos habían sido los más prudentes, por tener como principio, que se debe dudar de todas las cosas y que ninguna verdad puede ser comprendida por el hombre” (Conf. 5, 10, 19).

En esta etapa deja de defender fervientemente la doctrina maniquea, la cual sostenía que Dios poseía una “figura de carne humana y que estaba limitado por los contornos corporales de nuestros miembros” (Conf. 5, 10, 19). Para el Santo, esta creencia fue el error principal que repercutía también en la idea absurda de que el mal “era propiamente tal [corpórea] y de que era una mole negra y deforme; ya crasa, a la que llamaban tierra; ya tenue y sutil, como el cuerpo del aire, la cual imaginaban como una mente maligna que reptaba sobre la tierra” (Conf. 5, 10, 19).

Además, su poca piedad le obligaba a creer que al ser Dios bueno no podía crear ninguna naturaleza mala, por lo que justificaba la existencia de dos principios infinitos contrarios entre sí, aunque el principio del mal era menor al del bien. Igualmente, imaginaba que la naturaleza del mal procedía de Dios y consideraba que Cristo había salido de una sustancia corpórea del principio del bien por lo que no podría haber nacido de la Virgen María, de esta manera no se contaminaba con las manchas de la carne (cfr. Conf. 5, 10, 20).

Asimismo, San Agustín se niega a seguir creyendo los prejuicios maniqueos acerca de las Sagradas Escrituras, por eso desea poder consultar con un maestro que tuviese un conocimiento docto de las Escrituras. Menciona a un varón llamado Elpidio, que refutaba los argumentos maniqueos utilizando aquellos Libros Sagrados. Su discurso no era fácil de refutar, por lo que le pareció que la réplica que los maniqueos le hacían era demasiado débil. Pero, sin duda alguna, la mayor dificultad del Santo fue superar el materialismo maniqueo (cfr. Conf. 5, 10, 21).

En Milán, a pesar de estar decepcionado de los maniqueos, San Agustín no dimite, sino que se sirve de la influencia que ejercen para recibir la cátedra de Retórica por manos de Símaco, orador celebradísimo de la ciudad imperial. Asimismo, tendrá un encuentro clave y determinante para su conversión con el Obispo Ambrosio.

Junto al Obispo de Milán irá deshojando cada una de sus dificultades respecto a las Escrituras divinas que en su formación maniquea habían sido totalmente desvirtuadas (cfr. Conf. 6, 6, 9). También se iniciará en las obras filosóficas de Plotino que le aportaran tres aspectos importantes: las verdades eternas, la incorporeidad del espíritu humano, una Verdad Ontológica absoluta y el principio de la interioridad, que es el corazón de todo su sistema de pensamiento.

Asediado cada vez más por las dudas sobre la doctrina maniquea decide apartarse de ella y permanecer catecúmeno de la Iglesia (cfr. Conf. 5, 14, 25). El Santo confiesa lo siguiente: “Desde esta época empecé ya a dar preferencia a la doctrina católica, porque me parecía que aquí se mandaba con más modestia y de ningún modo falazmente, creer lo que no se demostraba” (Conf. 6, 5, 7).

En este acercamiento con la Iglesia católica, San Agustín trata de entender en qué consiste la imagen de Dios en el hombre, pero le es difícil despojarse de los prejuicios maniqueos y se llenaba de confusión. De igual modo, aprende a interpretar las Sagradas Escrituras teniendo en cuenta una regla segura que practicaba San Ambrosio: “la letra mata y el espíritu vivifica”. Así, aprende a leer pasajes bíblicos descubriendo su sentido espiritual, sin tomarlos al pie de la letra.

Sin embargo, pese a este acercamiento, el Santo no logra concretar si el nuevo conocimiento descubierto en el seno de la Iglesia era verdadero o no. Por ello, no podía asentir del todo ya que temía caer a un precipicio, pero al mismo tiempo reconoce que esta actitud es aún más desfavorable, pues tenía ansias de encontrar certezas y verdades exactas de las realidades espirituales como se encuentran en las matemáticas (cfr. Conf. 6, 4, 6).

Intuye que probablemente la fe podría salvarle de esta situación, pero se encuentra muy arraigo dentro de él el temor de volver a poner su corazón en una doctrina que resulte falta como el maniqueísmo: “porque no pudiendo sanar sino creyendo, por temor de dar en una falsedad, rehusaba ser curado, resistiéndome a tu tratamiento, tú que has confeccionado la medicina de la fe y la has esparcido sobre las enfermedades del orbe...” (Conf. 6, 4, 6).

Haciendo mención a sus deseos interiores, Agustín confiesa que anhela honores y riquezas. El cargo que ocupaba como retórico del emperador le ayudaba a cumplir con sus ansias de gloria. Sin embargo, el encuentro con un mendigo a quien ve feliz, aunque solo se trate de una felicidad terrena, por haber conseguido unas cuántas monedas de limosna le cuestiona

profundamente. Reconoce que la felicidad a la que él aspiraba era la misma que la de aquel mendigo, pero la diferencia radicaba en que el Santo transitaba por caminos trabajosos y grandes rodeos:

Así como aquel gozo no era verdadero gozo, así aquella gloria no era verdadera gloria, antes pervertía más mi corazón. Porque aquél digeriría aquella misma noche su embriaguez, y yo, en cambio, había dormido con la mía, y me había levantado con ella, y me volvería a dormir y a levantar con ella tú sabes por cuántos días. (Conf. 6, 6, 10)

En esta etapa, San Agustín también piensa en la posibilidad de contraer matrimonio. Por su temperamento erótico, esta posibilidad había sido prevista desde su adolescencia, aunque luego se concreta a través de un concubinato con la madre de su hijo Adeodato. Sin embargo, se da cuenta que para mantener su buena honra y sus relaciones sociales necesita contraer matrimonio. Asimismo, reconoce la necesidad imperante que tiene del amor de una mujer, sin poder entender la práctica de la continencia (cfr. Conf. 6, 11, 20).

f. Lectura de los neoplatónicos

Antes de toparse con el neoplatonismo, la situación interior de San Agustín es muy tensa. En los Libros VII y VIII de las Confesiones, pone de manifiesto las dificultades intelectuales y personales que había ocasionado el maniqueísmo: “Clamaba violentamente mi corazón contra todas estas imaginaciones mías y me esforzaba por ahuyentar como con un golpe de mano aquel enjambre de inmundicia que revoloteaba en torno a mi mente” (Conf. 7, I, 1) Por este tiempo, el Doctor de la gracia se encontraba en la juventud, cuyo inicio se consideraba a partir de los treinta años, pero él describe esta edad con la siguiente frase: “cuando mayor en edad tanto más torpe en vanidad” (Conf. 7, 1, 1).

Esta lucha interior ya se encontraba presente durante su estancia en Roma y fue aún más evidente en Milán, solo que no se atrevió a interrogar a profundidad al Obispo Ambrosio sobre las dudas que tenía respecto a la concepción de Dios, del hombre y del mal, aunque gracias a él pudo volver a las Sagradas Escrituras y acoger con su corazón inquieto la sabiduría divina que de ellas se desprende.

Por eso, el joven Agustín ya no concebía a Dios con una figura corporal, parte de este avance se lo debía a las enseñanzas de la Iglesia católica, en la que permanecía como catecúmeno: “Esforzábame por concebirte como el sumo, y el único, y verdadero Dios; y con

toda mi alma te creía incorruptible, inviolable e incommutable” (Conf. 7, 1, 1). Estas intuiciones le ayudaban a darse cuenta que lo corruptible es inferior a lo incorruptible.

San Agustín describe así su visión quimérica de Dios:

Te imaginaba como un Ser grande extendido por los espacios infinitos que penetraba por todas partes toda la mole del mundo, y fuera de ella, en todas las direcciones, la inmensidad sin término; de modo que te poseyera la tierra, te poseyera el cielo y te poseyeran todas las cosas y todas terminaran en ti, sin terminar tú en ninguna parte... (Conf. 7, 1, 2)

No obstante, aunque con gran esfuerzo lograba desprenderse del absurdo maniqueísmo, afirmar la inmutabilidad de Dios no le ayudaba a aclarar del todo el origen del mal. Buscaba una respuesta a su causa que no alterase el argumento sobre Dios. Por eso, es que huía también de las fábulas maniqueas sobre el mal y trataba de entender la teoría del libre albedrío de la voluntad humana como causa del mal a tal punto que se veía a sí mismo como su origen, pero al verse así mismo como origen del mal surgía la pregunta sobre quién le había dado la existencia y, en consecuencia, volvía a concluir que posiblemente la respuesta a esta duda era Dios:

Pero de nuevo me decía: “¿Quién me ha hecho a mí? ¿Acaso no ha sido Dios, que es no sólo bueno, sino la misma bondad? ¿De dónde, pues, me ha venido el querer el mal y no querer el bien? ¿Es acaso para que yo sufra las penas merecidas? ¿Quién depositó esto en mí y sembró en mi alma esta semilla de amargura, siendo hechura exclusiva de mi dulcísimo Dios? Si el diablo es el autor, ¿de dónde procede el diablo? Y si éste de ángel bueno se ha hecho diablo por su mala voluntad, ¿de dónde le viene a él la mala voluntad por la que es demonio, siendo todo él hechura de un creador buenísimo? (Conf. 7, 3, 5)

Aquellas preguntas y reflexiones afligían mucho el alma de San Agustín, pero se mantenía firme en profesar la inmutabilidad de Dios porque atesoraba este argumento como el principal de todo y sobre el cual se deberían ir dilucidando las demás cuestiones, principalmente sobre el hombre y el mal (cfr. Conf. VII, 4, 6). Agustín se daba cuenta que poco a poco su inteligencia se iba adhiriendo cada vez más a la doctrina de la Iglesia católica: “Sin embargo, de modo estable se afincaba en mi corazón, en orden a la Iglesia católica, la fe de Cristo,

Señor y Salvador nuestro; informe ciertamente a muchos puntos y como fluctuando fuera de la norma de doctrina; mas con todo, no la abandonaba ya mi alma, antes cada día se empapaba más y más de ella” (Conf. 7, 5, 7).

Por estos tiempos, Agustín también rechaza en su totalidad las adivinaciones de los matemáticos: “Ya me habías sacado, Ayudador mío (Salm. 17, 3), de aquellas ligaduras; y aunque buscaba el origen del mal y no hallaban su solución, mas no permitías ya que las olas de mi razonamiento me apartasen de aquella fe...” (Conf. 7, 7, 11). Sin embargo, aún no encontraba respuesta al origen del mal.

La incertidumbre sobre el mal era un tema vital para San Agustín porque encontrar una respuesta era explicarse el porqué de sus tendencias desordenadas. De manera general, llama a estas preguntas “aguijones” o “estímulos interiores” que Dios había puesto en su alma para moverle a encontrar la verdad y, aunque en algunos momentos pesaban sobre él oprimiéndole hasta el cansancio, reconoce humildemente que estos fueron medios para obtener una mirada interior clara sobre Dios (cfr. Conf. 7, 8, 12).

En este contexto, el joven Agustín descubre los libros de los platónicos traducidos al latín. Custodio (1979) explica en qué consiste la concepción plotiniana: la primera sustancia es el *Uno*, de éste procede por generación eterna y sin alterar al engendrador el *Nous* y éste engendra al Alma universal, la cual a su vez engendra a la materia. El *Nous* es igual al *Uno*, diferenciándose por la decadencia del ser, es decir, el *Uno* es más perfecto que el *Nous* al que le sigue el Alma hasta terminar en la materia.

San Agustín identifica esta concepción con el prólogo del Evangelio según San Juan (cfr. Conf. 7, 9, 13). Sin embargo, comienza a realizar anotaciones de las coincidencias que encuentra con el Evangelio y al mismo tiempo resalta datos revelados que solo se encuentran en ellas y que los filósofos neoplatónicos no supieron reconocer por carecer de humildad y mantener una actitud soberbia, porque el Padre ha escondido estas cosas a los sabios y revelado a los pequeños (cfr. Mt 11, 25-29): “También leí allí “que el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne sino de Dios”. Pero “que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” no lo leí allí” (Conf. 7, 9, 14).

El encuentro con la filosofía de Platino ayudó a San Agustín a descubrir tres cosas importantes: las verdades eternas, la incorporeidad del espíritu humano y una Verdad Ontológica absoluta. Otra contribución importante en su vida, fue el método de la

introspección y de la trascendencia que sirve como itinerario de conversión por el cual el alma haciendo desde las cosas hacia Dios:

Y por esto, advertido de que volviese a mí mismo, entré en lo íntimo de mi corazón y Vos fuisteis mi guía, y púdelo hacer porque Vos me ayudasteis. Entré, y vi con el ojo tal cual, de mi alma, por encima del ojo de mi alma, por encima de mi entendimiento, una luz inmutable; no ésta vulgar y visible a toda carne, ni tampoco de la misma naturaleza, sino mucho mayor, como si esta nuestra luz fuese creciéndose y haciéndose más resplandeciente y ocupase todo lugar con su grandeza. No era esto aquella luz, sino otra cosa, otra cosa muy diferente. Ni tampoco estaba sobre mi entendimiento como el aceite encima del agua, no como el cielo encima de la tierra, sino encima de mí, porque ella me hizo, y yo debajo de ella, porque soy hechura suya. Quien conoce la verdad, ése la conoce, y quien la conoce, conoce la eternidad. ¡Oh Verdad eterna, oh verdadera caridad, oh cara eternidad! Vos sois mi Dios; a Vos de día y noche suspiro. (Conf. 7, 21, 27)

Este es el Corazón de la filosofía agustiniana: el principio de la interioridad, cuya propuesta es volver hacia lo más íntimo para saber descubrir la presencia continua y actual de Dios que irradia su luz inconmutable sobre la verdad del hombre y de la realidad material. Por ello es que San Agustín después de esta epifanía intelectual logra despojarse de los prejuicios materialistas y se deja arrebatar por la hermosura de Dios, aunque todavía este amor es arrebatado por el peso de la costumbre carnal.

En ese sentido, el problema intelectual pasa a ser un problema moral. San Agustín se da cuenta que a pesar de haber entendido en términos cristianos las verdades expuestas en los libros de los neoplatónicos. Era consciente que para lograr la plena conversión a Dios y su adhesión a la Iglesia católica debía aceptar a Cristo como “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6), pero juzgaba a la persona del Verbo encarnado como “un varón de extraordinaria sabiduría, a quien nadie puede igualar” (Conf. 7, 19, 25) y líneas más abajo menciona:

Reconocía yo en Cristo al hombre entero, no cuerpo sólo de hombre o cuerpo y alma sin mente, sino al mismo hombre, el cual juzgaba debía ser preferido a todos los demás no por ser la persona de la verdad, sino por cierta extraordinaria excelencia de la naturaleza humana y una más perfecta participación de la sabiduría. (Conf. 7, 19, 25)

Con estos criterios neoplatónicos San Agustín volvió a leer las Sagradas Escrituras, preferentemente al apóstol San Pablo. Custodio (1979) anota que para entonces el corazón del santo y su inteligencia habían sido trabajados y tenía un interés trascendental en el problema religioso. San Pablo será el encargado por la Providencia de iluminar y convertir al más grande de los doctores, por eso Agustín lo tendrá como su Apóstol predilecto:

Así, pues, cogí avidísimamente las venerables Escrituras de tu Espíritu, y con preferencia a todos, al apóstol Pablo. Y perecieron todas aquellas cuestiones en las cuales me pareció algún tiempo que se contradecía a sí mis y que el texto de sus discursos no concordaba con los testimonios de la Ley y de los Profetas, y apareció uno a mis ojos el rostro de los castos oráculos y aprendí a alegrarme con temblor. Y comprendí y hallé que todo cuanto de verdadero había yo leído allí se decía aquí realizado con tu gracia. (Conf. 7, 21, 27)

Este periodo en la vida de San Agustín se le conoce como su conversión intelectual.

g. “Toma y lee”

En el libro VIII de las Confesiones San Agustín enumera las razones de su conversión: “¡Dios mío!, que yo te recuerde en acción de gracias y confiese tus misericordias sobre mí” (Conf. 8, 1, 1). Las palabras de verdad que había descubierto en los libros de los neoplatónicos y, sobre todo, en las Sagradas Escrituras, cimentaron las certezas sobre la vida eterna y la sustancia incorruptible, pero lo que deseaba para entonces ya no eran solo certidumbres intelectuales, sino también una transformación del corazón: “ni lo que deseaba era estar más cierto de ti, sino más estable en ti” (Conf. 8, 1, 1).

No obstante, la vida temporal del Santo, como él mismo lo manifiesta, estaba llena de vacilaciones y resurgía una gran necesidad de purificar su corazón, despojarse del hombre viejo para dar paso al hombre nuevo, pero el camino estrecho le resultó tedioso. Sin embargo, en este contexto aparece otro gran intermediario llamado Simpliciano. Guiado por la Providencia, el joven Agustín recurre a los auxilios de este hombre sabio para exponerle sus inquietudes y entonces un método de vida apropiado para superar aquel estado de ánimo en el que se encontraba de modo que pueda comenzar a transitar de regreso a Dios

San Agustín le cuenta su paso por el maniqueísmo y la lectura sobre los neoplatónicos. Simpliciano comparte con él la historia de Victorino, un hombre que a su vejez se convirtió a la fe de Cristo. Este gran referente encendió el corazón del Santo en deseos de imitarle, pero

percibe en su interior que la nueva voluntad que nacía de él y le llenaba de deseos de servir a Dios gratuitamente y de gozar de Él no era capaz de vencer a la primera voluntad que se encontraba atada por las viejas costumbres y que con el paso de los años se había vuelto férrea: “De este modo las dos voluntades mías, la vieja y la nueva, la carnal y la espiritual, luchaban entre sí y discordando destrozaban mi alma” (Conf. 8, 5, 10).

La lucha interior de San Agustín ejemplifica lo que manifestaba la carta del Apóstol a los Gálatas: “cómo la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne” (Gal. 5, 17). Lo cierto es que, a pesar de estas luchas interiores, Agustín ya no se puede excusar más en no tener una percepción clara de la verdad porque ésta aparecía diáfana a su inteligencia, más bien se trata de un problema de voluntad (cfr. Conf. 8, 5, 11):

Ya no tenía yo qué responderte cuando me decías: “Levántate, tú que duermes, y sal de entre los muertos, y te iluminará Cristo” (Efes. 5, 14); y mostrándome por todas partes ser verdad lo que decías, no tenía y absolutamente nada que responder, convicto por la verdad, sino una palabras lentas y soñolientas: *Ahora... En seguida... Un poquito más*. Pero este *Ahora* no tenía término y este *poquito más* se iba prolongando. (Conf. 8, 5, 12)

En ese mismo sentido, San Agustín refiere su conversión monacal en el Capítulo VI del Libro VIII. Así se entiende la mención que hace acerca de la renuncia al amor de una mujer, es decir, sobre la castidad; y sobre los negocios del mundo, que indica la pobreza y retiro monacal (Custodio, 1979). En este momento aparece nuevamente otra figura providencial, Ponticiano, quien clavando los ojos en el código del Apóstol San Pablo queda sorprendido y les comienza a contar, a Agustín y Alipio, la historia de un monje llamado Antonio y sobre cómo muchos se determinaban a vivir en monasterios (Conf. 8, 6, 14-15).

Mientras Ponticiano narraba estas historias inspiradoras, San Agustín percibía un reproche en su interior. Así como la verdad sobre Dios aparecía cristalina a su inteligencia, así también aparecía la verdad sobre sí mismo se translucía ante sus ojos:

Veíame y llenábame de horror, peor no tenía adónde huir de mí mismo. Y si intentaba apartar la vista de mí, con la narración que me hacía Ponticiano, de nuevo me ponías frente a mí y me arrojabas contra mis ojos, para que descubriese mi iniquidad y la odiase. Bien la conocía, pero la disimulaba, y reprimía, y olvidaba. (Conf. 8, 7, 16)

San Agustín empieza a sentir frustración. Había pasado aproximadamente 12 años desde la lectura del Hortensio y aunque este despertó la inquietud de su corazón difirió de entregarse por completo a su investigación aun sabiendo que debía anteponerse ante cualquier empresa. De igual manera se refería a la castidad que desde adolescente fue suplicada y al mismo tiempo rechazada, pues en lugar de buscarla piadosamente la combatía con hostilidad, miedoso de verse curado pronto de sus debilidades (cfr. Conf. 8, 7, 17).

Lo que Agustín describe en los párrafos siguientes enuncian una evidente frustración porque él no se explica cómo es posible que se haya pasado tanto tiempo buscando la verdad mientras que otros, aunque sin merecer el itinerario de conversión de nadie, habían recibido esta gracia transformadora, con premura. Además, se reprocha no ser capaz de arroja su vanidad de sí mismo, puesto que ya tiene las certezas intelectuales que busca y ni aun así deja de sentirse oprimido por el peso de aquella:

Y pensaba yo que el diferir de día en día seguirte a ti solo, despreciaba toda esperanza del siglo, era porque no se me descubría una cosa cierta adonde dirigir mis pasos. Pero había llegado el día en que debía aparecer desnudo ante mí, y mi conciencia increparme así: “¿Dónde está lo que decías? ¡Ah! Tú decías que por la incertidumbre de la verdad no te decidías a arrojar la carga de la vanidad. He aquí que ya te es cierta y, no obstante, te oprime aún aquélla, en tanto que otros, que ni se han meditado sobre ella diez años y más, reciben hombros más libres alas para volar. (Conf. 8, 7, 18)

Volviéndose a Alipio exclama: “¿Qué es lo que nos pasa? ¿Qué esto que has oído? ¡Levántense los indoctos y arrebatan el cielo, y nosotros, con todo nuestro saber, faltos de corazón, ved que nos revolcamos en la carne y en la sangre! ¿Acaso nos da vergüenza seguirles por habernos precedido y no nos la da siquiera el no seguirles?” (Conf. 8, 8, 19). Tras la mirada atónita de su amigo se retira de su lado para dirigirse hacia un huerto (cfr. Conf. 8, 12, 28)

En aquel jardín se Agustín combate su lucha interior: “Allí me había llevado la tormenta de mi corazón, para que nadie estorbase el acalorado combate que había entablado yo conmigo mismo, hasta que se resolviese la cosa del modo que tú sabías y yo ignoraba” (Conf. 8, 8, 19).

Después de interrumpir el relato de su conversión para explicar su teoría acerca de las dos voluntades y las fábulas maniqueas prosigue:

Mas apenas una alta consideración sacó del profundo de su secreto y amontonó toda mi miseria a la vista de mi corazón, estalló en mi alma una tormenta enorme, que encerraba en si copiosa lluvia de lágrimas. y para descargarla toda con sus truenos correspondientes, me levanté de junto Alipio –pues me pareció que para llorar era más a propósito la soledad –y me retiré lo más remotamente que pude, para que su presencia no me fuese estorbo. Tal era el estado en que me hallaba, del cual se dio él cuenta, pues no sé qué fue lo que dije al levantarme que ya el tono de mi voz parecía cargado de lágrimas.

Quedose él en el lugar en que estábamos sentados sumamente estupefacto; mas yo, tirándome debajo de una higuera, no sé cómo, solté la rienda a las lágrimas, brotando dos ríos de mis ojos, sacrificio tuyo aceptable. Y aunque no con estas palabras, pero sí con el mismo sentido, te dije muchas cosas como éstas: “¡Y tú, Señor, hasta cuándo! ¡Hasta cuándo, Señor, has de estar irritado! No quieras más acordarte de nuestras iniquidades antiguas” (Salm 6, 4 y 78, 5). Sentíame aún cautivo de ellas y lanzaba voces lastimeras: “¿Hasta cuándo, hasta cuándo ¡mañana!, ¡mañana!/? ¿Por qué no hoy? ¿Por qué no poner fin a mis torpezas en esta misma hora?”

Decía estas cosas y lloraba con amarguísima contrición de mi corazón. Mas he aquí que oigo de la casa vecina un a voz, como de niño o niña, que decía cantando y repetía muchas veces: “Toma y lee, toma y lee”. De repente, cambiando de semblante, me puse con toda la atención a considerar si por ventura había alguna especie de juego en que los niños soliesen cantar algo parecido, pero no recordaba haber oído jamás cosa semejante; y así, reprimiendo el ímpetu de las lágrimas, me levanté, interpretando esto como una orden divina de que abriese el código y leyese el primer capítulo que hallase.

Porque había oído decir de Antonio que, advertido por una lectura del Evangelio, a la cual había llegado por casualidad, y tomando como dicho para sí lo que se leía: “Vete, vende todas las cosas que tienes, dalas a los pobres y

tendrás un tesoro en los cielos, y después ven y sígueme” (Mat., 19, 21), se había al punto convertido a ti con tal oráculo.

Así que, apresurado, volví al Jugar donde estaba sentado Alipio y yo había dejado el códice del Apóstol al levantarme de allí. Toméle, pues; abríle y leí en silencio el primer capítulo que se me vino a los ojos, y decía: “No en comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos” (Rom., 13, 13).

No quise leer más, ni era necesario tampoco, pues al punto que di fin a la sentencia, como si se hubiera infiltrado en mi corazón una luz de seguridad, se disiparon todas las tinieblas de mis dudas.

Entonces, puesto el dedo o no sé qué cosa de registro, cerré el códice, y con rostro ya tranquilo se lo indiqué a Alipio, quien a su vez me indicó lo que pasaba por él, y que yo ignoraba, Pidió ver lo que había leído; se lo mostré, y puso atención en lo que seguía a aquello que yo había leído y yo no conocía. Seguía así: *Recibid al débil en la fe*, lo cual se aplicó él a sí mismo y me lo comunicó. Y fortificado con tal admonición y sin ninguna turbulenta vacilación, se abrazó con aquella determinación y santo propósito, tan conforme con sus costumbres, en las que ta de antiguo distaba ventajosamente tanto de mí.

Después entramos a ver a la madre; indicámoselo y llenóse de gozo; contámosle el modo como había sucedido, y saltaba de alegría y cantaba victoria, por lo cual te bendecía a ti, “que eres poderoso para darnos más de lo que pedimos o entendemos” (Efes., 3, 20), porque veía que le habías concedido, respecto de mí, mucho más de lo que constantemente te pedía con gemidos lastimeros y llorosos.

Porque de tal modo me convertiste a ti que ya no apetecía esposa ni abrigaba esperanza alguna de este mundo, estando ya en aquella *regla de fe* sobre la que hacía tantos años me habías mostrado a ella. Y así “convertiste su llanto en gozo” (Salm. 29, 12), mucho más fecundo de lo que ella había apetecido y

mucho más caro y casto que el que podía esperar de los nietos que le diera mi carne. (Conf. 8, 12)

Agustín estuvo en crisis. La percepción real de su miseria le causó un vuelco en el corazón. En el alma de Agustín se avecinó una tormenta y buscó la soledad para poder descargarse de ella. Reprochándose a sí mismo se preguntaba cuándo dejaría de lado sus torpezas. Es, de cierta forma, el conflicto de todo hombre que ansía cambiar su vida una vez que ha tomado conciencia de su indigencia.

Esta escena muestra lo más humano de Agustín. Muestra los límites de la voluntad que se contornean entre el binomio de querer y no poder. También prima imperantemente la desesperación. La agonía de Agustín que le ha hecho dejar de lado por un momento todo proceso intelectual para que aflore la afectividad, el gemido del corazón, que clama, que llora y pide a gritos. Dios hizo más caso a estas súplicas que a todos los pensamientos retóricos y filosóficos de Agustín.

Dios le ha mostrado que todo es gracia. Que las facultades superiores del hombre intervienen, y que tiene toda la responsabilidad de actuar libremente poniendo todos los medios humanos. Pero que aún la autonomía le viene de Dios, puesto que nada hay que él se haya podido dar a sí mismo. Por lo tanto, también sus actos libres – entendiéndose la libertad como la elección del bien mayor – le pertenecen a Dios.

h. El bautismo

Después de vivir la experiencia de conversión en el jardín de Milán, San Agustín se retira a una residencia de su amigo Verecundo en Casiciaco. Era una granja agrícola, de la que el Santo debía encargarse ejerciendo cierta superintendencia sobre los empleados, por tanto, no se trata propiamente de un retiro espiritual, aunque sus efectos fueron similares y les sirvieron para prepararse a recibir el sacramento del bautismo junto a Alipio y su hijo Adeodato, acompañados de Santa Mónica.

Además, también empleaban el día con sus discípulos, leyendo algún libro, disputando cuestiones filosóficas, mientras que por la noche se pasaba gran parte del tiempo en oración, llorando sus pecados y meditando sus salmos. Asimismo, escribió sus primeros diálogos: *Contra Académicos*, *De Vida Feliz*, *Del Orden*, *Soliloquios* y *Del Maestro*.

Para este nuevo periodo ha renunciado a la cátedra de Retórica. Por el excesivo trabajo había enfermado del pulmón y respiraba con dificultad, lo que le impedía hablar con voz clara

y prolongada (cfr. Conf. 9, 2, 2-4). De igual manera, padece de un dolor de muela fortísimo. Estos padecimientos le recuerdan su fragilidad y su temor a la muerte, sin embargo, sirven como experiencias para darse cuenta de la misericordia de Dios, pues les pide a sus discípulos que recen en pro de su salud e inmediatamente después de doblar las rodillas quedó sanado (cfr. Conf. 9, 4, 12).

En medio de este contexto, el 24 de abril del 387, Sábado Santo, Agustín es bautizado junto a Adeodato y Alipo por San Ambrosio. Capánaga (1979) anota:

Para determinar mejor la naturaleza del cambio operado en la conversión (...) se realizó con la recepción del bautismo, el cual produce la verdadera reformatión ontológica del hombre. Es decir, por fin, Agustín cumple literalmente las palabras de San Pablo: Revestíos de Cristo. (p. 27)

Seguidamente anota el mismo autor: “todo el organismo humano, en su complejo intelectual, volitivo y ejecutivo, recibe una nueva fuerza y consagración. San Agustín piensa, ama y obra de un modo muy superior al de antes. Y eso es la conversión, en el sentido católico de la palabra” (pp. 27-28).

Sin embargo, a partir de ese momento, el corazón de Agustín no descansará por haber encontrado la verdad, sino que desea ahora profundizarla para profundizar también su amor. De la experiencia del encuentro interpersonal con Dios surge la necesidad de la soledad interior y exterior como el medio para vivir en la contemplación de la Verdad. Esta es la característica en general de toda persona que ha experimentado la mística del amor. Se requiere la soledad del corazón para vivir amando, vivir para Dios.

i. Monje, sacerdote y obispo

Después de ser bautizado por San Ambrosio, tenía un fuerte deseo en corazón: volver a Tagaste para fundar una comunidad de monjes que sigan el mismo ejemplo de las comunidades monásticas que había visitado en Milán y en Roma (De mor. eccl. cat. 1, 31, 67). Un año después, es decir, en el año 388 San Agustín vuelve a su tierra natal luego de la muerte de su madre y junto a un grupo de amigos que llevaban consigo el mismo ideal, establece su primer monasterio.

El llamado a la vida monacal consistía en llenarse de Dios deificando la vida a través del ocio santo, la contemplación y alabanza a Dios. También realizando un modesto trabajo manual e intelectual, gustando de la vida comunitaria (cfr. Ep. vel Epp. 10, 2). No obstante,

aunque estos deseos tienen un buen fin, los planes que Dios tiene para San Agustín son distintos.

El Sanyo realiza un viaje a Hipona a finales del año 390 o quizá principios del 391. Su misión era fundar un nuevo monasterio y encontrarse con Posidio para convencerle de ingresar a la comunidad. Sin embargo, cierto día asistió a la celebración de la Eucaristía. Durante la celebración Valerio contó al pueblo de su senectud y de sus carencias para el latín y que necesitaba un sacerdote que lo ayudara en la pastoral de la diócesis. Todos posaron los ojos sobre Agustín.

Habían oído hablar de él y su historia de conversión y la vida santa que llevaba después de haber sido bautizado. Agustín cumplía con todos los requisitos, por lo que comenzaron a pedirle al obispo Valerio que lo ordenara sacerdote. Este era un procedimiento habitual en aquella época. Tras verse rodeado por la muchedumbre y llevado arrastrado ante Valerio no pudo negarse a la aclamación popular (Sermo. 355).

Antes de su ordenación, San Agustín escribe lo siguiente a su obispo:

(...) en esta vida, máxime en estos tiempos, nada hay más fácil, más placentero y de mayor aceptación entre los hombres que el ministerio del obispo, presbítero o diácono, si se desempeña por mero cumplimiento y adulación. Pero al mismo tiempo nada hay más torpe, triste y abominable ante Dios que esa conducta. Del mismo modo, nada hay en esta vida, máxime en estos tiempos, más gravoso, pesado y arriesgado que la obligación del obispo, presbítero o diácono; tampoco hay nada más santo ante Dios si se milita en la forma que exige nuestro Emperador. (Ep. vel Epp 21, 1)

El ministerio sacerdotal de San Agustín contiene tres características: realiza fundaciones de una comunidad monástica, su exposición sobre el símbolo de la fe que hizo ante los obispos de África que se reunieron en el sínodo del año 393, por tal razón le pidieron que lo ponga por escrito. Así nace la obra *De fides et Simbolo*.

La segunda característica es la defensa de la fe contra los herejes. Se realizó por petición de los fieles católicos y donatistas que se concretara un encuentro entre Fortunato y Agustín. Al final de la contienda, Fortunato se reconoce perdedor y avergonzado abandona la ciudad. La obra que San Agustín escribe en relación a dicho evento se denomina *Contra Fortunatum*.

La tercera característica es la predicación al pueblo. Aunque era una labor propia del obispo, Valerio delegó esta función al Santo, porque tenía conocimientos de latín, era un retórico profesional y un maestro de la oratoria. Sus Sermones serán contendrán explicaciones de la doctrina bíblica, característica muy propia de la teología agustiniana.

San Agustín define el ministerio sacerdotal como el ministro, el administrador que sirve en nombre de Dios a sus hermanos la palabra de Dios y los sacramentos, de manera particular la Eucaristía (cfr. C. lit. Petil. 3, 67). Por eso, Agustín celebraba diariamente la eucaristía, algo poco usual en su tiempo, pues reconoce que tanto fieles como pastores necesitan del sacramento que da vida.

Cinco años después de haber recibido el sacerdocio fue ordenado Obispo de Hipona y dirigió la diócesis 34 años. Brindó su tiempo generosamente para atender las necesidades espirituales y temporales de sus fieles. Siguió escribiendo y debatiendo para combatir las herejías como los maniqueos, los pelagianos y donatistas y viajó mucho para predicar el Evangelio.

Aunque San Agustín recibiera el orden sacerdotal y episcopal, nunca dejó de ser monje. Fundó monasterios y vivía en comunidad con su propio clero.

4.1.2. Medios providenciales en la narrativa biográfica de San Agustín

Dios ha utilizado durante la Historia de la Salvación diversos medios para comunicar su voluntad al pueblo de Israel. Entre estos medios se encuentran, por ejemplo, los profetas, que desde su etimología refiere a aquel que habla por otro o, en sentido cristiano, es aquel hombre inspirado por Dios que trasmite un mensaje.

De igual forma, Dios se hace presente en la vida de cada persona a través de medios providenciales para anunciar su mensaje de amor. Se puede decir que Dios habla por boca de otros, inclusive que se manifiesta a través de las cosas creadas como la estrella que guía a las Reyes Magos al Niño Jesús.

También se hace presente a través de las cosas con las que a menudo nos rodean, por ejemplo, los libros, la música, las obras de arte, la letra de una canción, etc. En ese sentido, en la vida de San Agustín se hacen presentes diversas personas que le ayudan al encuentro con Dios, inclusive el estudio de la filosofía y aún más la meditación de las Sagradas Escrituras serán para él medios de conversión cristiana.

a. Santa Mónica

El mismo Agustín cuenta que desde muy pequeño ya había oído hablar de la Vida Eterna y que había aprendido a hacer la señal de la cruz. Según Portalié (como se citó en Capánaga, 1979), Santa Mónica grabó en el alma de Agustín tres direcciones espirituales: la fe en un Dios providente, la fe en Cristo y la creencia en la vida futura:

Siendo todavía niño oí hablar de la vida eterna, que nos está prometida por la humildad de nuestro Señor Dios, que descendió hasta nuestra soberbia; y fui signado con el signo de la cruz, y se me dio a gustar su sal desde el mismo vientre de mi madre, que esperó siempre mucho en ti. (Conf. 1, 11, 17)

En la casa del Santo todos profesaban la fe católica, a excepción de su padre. Sin embargo, la piedad de Santa Mónica venció la necedad de su esposo. Custodio (1979) anota que “la benevolencia y santidad de Mónica lograron, al fin, convertir a su esposo Patricio, quien recibió el bautismo en el lecho de muerte” (p. 365).

Capánaga (1979) afirma lo siguiente de la niñez del Santo:

Dos manos pasaron por el encerado raso del alma de San Agustín: la de Mónica, que grabó con trazos firmes el nombre de Cristo y algunas verdades de fe cristiana, y la mano del paganismo, encarnado en Patricio y en la vida pública de entonces. (p.76)

Se piensa que San Agustín describe con desdén a su padre, pero lo cierto es que le atribuye la iniciativa de mandarlo a Cartago para que continuase sus estudios, pese a que no eran una familia adinerada: “muchos ciudadanos y mucho más ricos que él, no se tomaban por sus hijos semejante empeño” (Conf. 2, 3, 6). Es decir que Patricio tiene interés en el crecimiento intelectual de su hijo más que en el espiritual, trabajo en el que se ocupó arduamente su santa esposa.

No obstante, mientras Agustín padecía la crisis de su adolescencia despreciaba las palabras de su madre: “¿Y de quién era, sino de ti, aquellas palabras que por medio de mi madre, tu creyente, cantaste en mis oídos, aunque ninguna de ellas penetró en mi corazón?” (Conf. 2, 3, 7). Mónica aconseja a su hijo que no fornicase o adulterase con mujer ajena (cfr. Conf. 2, 3, 7).

Mónica sufrió mucho cuando Agustín ingresó a la secta de los maniqueos: “Entre tanto, mi madre, fiel sierva tuya, llorábame ante ti mucho más que las demás madres suelen llorar la

muerte corporal de sus hijos, porque veía ella mi muerte con la fe y el espíritu recibido de ti” (Conf. 3, 11, 19). En este mismo capítulo, Agustín cuenta del sueño de su madre:

Vióse, en efecto, estar de pie sobre una regla de madera y a un joven resplandeciente, alegre y risueño que venía hacia ella, toda triste y afligida. Este, como la preguntase la causa de su tristeza y de sus lágrimas diarias, no por saberla, como ocurre ordinariamente, sino para instruirla, y ella a su vez le respondiese que era mi perdición lo que lloraba, le mandó y amonestó para su tranquilidad que atendiese y viera cómo donde ella estaba allí estaba yo también. Lo cual, como ella observase, me vió junto a ella de pie sobre la misma regla. (Conf. 3, 11, 19).

Asimismo, Santa Mónica sufre también la partida de su hijo a Roma. San Agustín realiza aquel viaje tras haberle engañado a su madre: “Mas tuve de engañarla, porque me retenía hasta por fuerza, obligándome o a desistir de mi propósito o a llevarla conmigo, por lo que fingí tener que despedir a un amigo al que no quería abandonar hasta que, soplando el viento, se hiciese a la vela” (Conf. 5, 8, 15).

Posteriormente, Mónica viaja a Milán para residir junto a él por un periodo de tres años. Está presente en la escena del jardín, aunque no aparece como un personaje principal en la narración, queda claro que es la primera en enterarse que tanto Agustín como Alipio han sido heridos por las palabras del Apóstol Pablo. También estuvo presente en su bautismo y en la residencia de Casiciaco.

Finalmente, Santa Mónica y San Agustín pasan un tiempo en el puerto de Ostia, lugar en el que fallece:

Pero si apenas pasados cinco días, o no mucho más, cayó en cama con fiebres. Y estando enferma tuvo un día de desmayo, quedando por un poco privada de los sentidos. Acudimos corriendo, mas pronto volvió en sí, y viéndonos presentes a mí y a mi hermano, díjonos, como quien pregunta algo: “¿Dónde estaba?” Después, viéndonos atónitos de tristeza nos dijo: “Enteráis aquí a vuestra madre.” Yo callaba y frenaba el llanto, mas mi hermano dijo no sé qué palabras con las que parecía desearle como cosa más feliz morir en la patria y no en tierras tan lejanas. Al oírlo ella, reprendióle con la mirada, con rostro afligido por pensar tales cosas; y mirándome después a mí, dijo: “¡Mira lo que

dice!” Y luego, dirigiéndose a los dos, añadió: “Enterrad este cuerpo en cualquier parte, ni os preocupéis más su cuidado; solamente os ruego que os acordéis de mí ante el altar del Señor doquiera que os hallareis.” Y habiéndonos explicado esta determinación con las palabras que pudo, calló, y agravándose la enfermedad, entró en la agonía. (Conf. 9, 11, 27)

En el Libro IX de sus Confesiones San Agustín expresa palabras lacónicas sobre la vida de su madre que ha estado ligada íntimamente con la suya, de tal modo que una no se puede entender sin la otra. A ella se lo debe todo (Custodio, 1979): “Mas no callaré lo que mi alma me sugiera de aquella tu sierva que me parió en la carne para que naciera a la luz temporal y en su corazón a la eterna” (Conf. 9, 8, 17). Y en otra parte: “Era, además, sierva de tus siervos, y cualesquiera de ellos que la conocían te alababa, honraba y amaba mucho en ella, porque advertía tu presencia en su corazón por los frutos de su santa conversación” (Conf. 9, 9, 22).

Sin duda alguna la característica más resaltante de Mónica, mujer santa, es la oración que balbucea desde el corazón para conseguir la conversión de su hijo: “redoblaba sus oraciones y lágrimas para que acelerases tu auxilio y esclarecieras mis tinieblas...” (Conf. 6, 1,1). Confiada en las palabras del Obispo de Tagaste, “Es imposible que se pierda un hijo de tantas lágrimas”, no perdió nunca la esperanza de ser testigo del regreso de su hijo a la fe católica y, una vez concedido su deseo, murió en paz. Como sostiene Custodio (1979): “La mano de Dios, que había regido tan providencialmente a estas dos almas, iba a separarlas aquí abajo, coronando los méritos de la una y dejando libre de embarazos a la otra para darse toda a Dios y a su Iglesia” (p. 706).

b. San Ambrosio

Es elegido obispo de Milán, cuando se vivía un clima de desunión por el enfrentamiento entre los católicos y los arrianos. Tras su elección episcopal, la sumisión a sus responsabilidades lo conduce a una formación filosófica y teológica, incluso es considerado uno de los mejores oradores en su época, pero lo que más destacaría en San Ambrosio sería el estudio y la profunda meditación en las sagradas escrituras.

San Agustín describe así su encuentro con San Ambrosio cuando ya había llegado a Milán:

Aquel hombre de Dios me recibió paternalmente y se interesó mucho por mi viaje como obispo. Yo comencé a amarle; al principio, no ciertamente como a

doctor de la verdad, la que desesperaba de hallar en tu Iglesia, sino como a un hombre afable conmigo. Oíale con todo cuidado cuando predicaba al pueblo, no con la intención que debía, sino como queriendo explorar su facundia y ver si correspondía a su fama o si era mayor o menor que la que se pregona, quedándome colgado, de sus palabras, pero sin cuidar de lo que decía, que más bien despreciaba. Deleitábame con la suavidad de sus Sermones, los cuales, aunque más eruditos que los de Fausto, eran, sin embargo, menos festivos y dulces que los de éste en cuanto al modo de decir; porque, en tanto al fondo de los mismos, no había comparación, pues mientras Fausto erraba por entre las fábulas maniqueas, éste enseñaba saludablemente la salud eterna. Porque lejos de los pecadores anda la salud, y yo lo 1 entonces. Sin embargo, a ella me acercaba insensiblemente y sin saberlo. (Conf. 5, 23)

El Obispo de Milán, además, mantuvo una amistad santa con Mónica: “porque realmente le amaba de sobremanera por mi salvación, así como él a ella por la religiosidad y fervor con que frecuentaba la iglesia con toda clase de obras buenas” (Conf. 6, 2, 2). Al respecto Custodio (1979) anota que no es extraño que Santa Mónica venerara a San Ambrosio, pues le adoptó como padre espiritual y recurría a él en todas sus dudas e intercedía para que pudiese hablar con su hijo. De igual modo, San Ambrosio le correspondía con gran afecto, pues admiraba en ella su fe y su caridad ardentísimas.

Custodio (1979) también explica que San Agustín supo corresponder al afecto de San Ambrosio, de tal manera que en sus obras le dedica reverendísimas palabras, incluso lo cataloga como el principal fautor de su conversión. Aunque es cierto que el Obispo de Milán pudo preocuparse más de la conciencia del joven Agustín, disipar directa y eficazmente sus dudas, pero le hizo muchísimo bien a través de su ejemplo, eleva su espiritualidad y le orienta en las lecturas de los platónicos.

No obstante, el mismo autor afirma que no parece dudarse de que San Ambrosio no sintió predilección por Agustín ni antes ni después de su conversión. Seguramente, no imaginaba que se pudiera convertir en una gran lumbrera de la Iglesia. Sin embargo, sí que Agustín le tiene una verdadera veneración y respeto filial al punto de lamentarse de no poder ser franco con él sobre las dudas que tenía en su corazón: “Duéleme de sobremanera el no poderle manifestar cómo deseo mi amor hacia él y a la verdad, para que tuviese compasión de nosotros y de la ser que nos devora” (Sol. II, 14).

c. Alipio y Posidio

San Agustín llamaba frecuentemente a Alipio “hermano del corazón”. Era unos años menor que el Obispo de Hipona, quien había sido también su maestro en Tagaste y luego en Cartago. Además, viajaron los dos a Roma y a Milán. Prácticamente, su vida sigue el mismo cause terrenal, pero, además, Agustín y Alipio, caminarán juntos por las sendas espirituales hasta llegar a la Gloria de Dios. Así se expresa de su amigo: “Él me quería a mí mucho por parecerle bueno y docto, así como yo a él por la excelente índole de su virtud, que tanto mostraba en su no mucha edad” (Conf. 6, 7, 11).

En Cartago, Alipio había desarrollado una insana afición por los juegos circenses. Agustín preocupado por esta situación tenía la intención de llamarle la atención, sin embargo, se mantuvo al margen por las diferencias que el padre de Alipio tenía con él. Pero, tiempo después, Alipio empezó a frecuentar las clases de Agustín, y ocurre un hecho providencial:

Porque estando cierto día sentado en el lugar de costumbre y delante de mí los discípulos, vino Alipio, saludó, sentóse y púsose a atender a lo que se trataba; y por casualidad traía entre manos una lección que para mejor exponerla y hacer más clara y gustosa su explicación me había parecido oportuno traer la semejanza de los juegos circenses, burlándome hasta con sarcasmo de aquellos a quienes había esclavizado esta locura. Pero tú sabes, Señor, que entonces no pensé en curar a Alipio de tal peste; mas él tomó para sí lo que yo había dicho y creyó que sólo por él lo había dicho, y así lo que hubiera sido para otro motivo de enojo conmigo, él, joven virtuoso, lo tomó para enojarse contra sí mismo y para encenderse más en amor de mí. (Conf. 6, 7, 12)

Después de lo sucedido, Alipio se alejó de los espectáculos circenses, sin embargo, en Roma volvió a caer en el vicio de forma más contundente, pero gracias a la ayuda y a los consejos de Agustín, supo superar nuevamente su afición desordenada.

San Agustín expresa así el profundo vínculo que tiene con él: “somos dos cuerpos con una sola alma; tal es la concordia y fidelidad de nuestra íntima amistad”. Alipio se había convertido en el compañero de divinas y providenciales aventuras de San Agustín. Los dos harán siempre la misma travesía en la historia de su conversión hasta compartir juntos la misma escena del jardín de Milán y posteriormente el Sacramento del Bautismo.

Cuando San Agustín todavía era sacerdote, Alipio fue nombrado obispo de Tagaste en el año 394 y realizó varios viajes a Roma llevándole al Papa Bonifacio los libros de su amigo Agustín. Fue uno de los obispos nombrados juntos con Agustín para discutir con los donatistas en la conferencia de Cartago del 411. De igual modo en Cesárea de Mauritania junto a otros cinco Obispos, incluyendo también al Santo Doctor, para debatir con el defensor de los donatistas Emérito (Custodio, 1979).

Posidio, en cambio, es el primer biógrafo de San Agustín, autor de “Vida de San Agustín”. Está ligado a él por una amistad ejemplar de casi cuarenta años. Agustín lo llama santo hermano y coepíscopo. Encuentra en su amigo Posidio un reflejo de él mismo: “Este santo hermano y amigo mío, Posidio, en quien hallarás mi propio bastante expresivo retrato”. Esta expresión inspirada en el alter ego que los antiguos utilizaban para ponderar sus amistades. Por tanto, Posidio es el alter ego de San Agustín.

Fue un hombre formado en la espiritualidad agustiniana. Su importancia radica en la convivencia fraterna con San Agustín, por eso es el mejor testigo de su vida. También es uno de los primeros en abrazar la vida monástica fundada por su gran amigo en el año 391. Al pertenecer al círculo íntimo de su maestro Agustín, se contagió de la inquietud de su corazón y lo acompañó a defender la Verdad frente a las diversas herejías expuestas por los maniqueos, donatistas, pelagianos, etc.

En el año 397 fue ordenado Obispo de Calama donde dio muestra de gran pastor. Agustín, Alipio y Posidio fueron tres amigos inseparables que destacaron en las conferencias públicas con las doctrinas herejes de su tiempo.

d. Simpliciano

En el Libro VIII de las Confesiones cuenta la motivación providencial que tuvo para acercarse a Simpliciano: “Tú me inspiraste entonces la idea –que me pareció excelente –de dirigirme a Simpliciano, que parecía ante mis ojos como un buen siervo tuyo y en el que brillaba tu gracia” (Conf. 8, 1, 1).

San Agustín había oído de él que, desde su juventud, Simpliciano, vivía devotamente y que a lo largo de su vida se había dedicado a escudriñar las Sagradas Escrituras. Por eso, el Santo manifiesta la siguiente: “Por eso quería yo conferir con él mis inquietudes, para que me indicase qué método de vida sería el más a propósito en aquel estado de ánimo en que yo me encontraba para caminar por tu senda” (Conf. 8, 1, 1).

Agustín le cuenta los asenderados pasos de su error y que había leído algunos libros de los neoplatónicos que habían sido traducidos del griego a la lengua latina por Victorino. La reacción de Simpliciano fue de gozo y le felicita por haber dado con aquellos y no con otros, puesto que estos insinuaban de mil modos a Dios y a su Verbo (Conf. 8, 2, 3).

Además, también le exhortó a la humildad de Cristo contándole la historia de conversión del propio Victorino, a quien conocía personalmente (cfr. Conf. 8, 2). Al escucharle, San Agustín refiere: “Encendime yo en deseos de imitarle, como que con este fin me las había también él narrado” (Conf. 8, 5, 10).

Es evidente, porque así lo manifiesta claramente San Agustín, que la conversación que tiene con Simpliciano tiene un matiz providencial. A diferencia de la relación que entabla con San Ambrosio, la amistad con Simpliciano es un medio que le permite abrir el corazón para despejar sus dudas, para recordar su itinerario de conversión e incluso para dialogar de asuntos filosóficos que le ayudaron a deshacerse de sus prejuicios maniqueos. Y más aún, tiene disposición para dejarse guiar y seguir el ejemplo de aquellos que le han precedido en la fe católica.

e. Ponticiano

De igual manera, en el Libro VIII, San Agustín narra la visita de Ponticiano, quien vio sobre la mesa las castas de San Pablo: “Sentámonos a hablar, y por casualidad clavó la vista en un códice que había entre la mesa de juego que estaba delante de nosotros” (Conf. 8, 6, 14). El Santo le indica que aquellas Escrituras ocupaban su máxima atención e inmediatamente Ponticiano empezó a contarle la vida de San Antonio, padre del monacato del oriente y occidente: “Estupefactos desconocidas quedamos oyendo tus probadísimas maravillas realizadas en la verdadera fe e Iglesia católica y en época tan reciente y cercana a nuestros tiempos. Todos nos admirábamos: nosotros, por ser cosas tan grandes, y él, por sernos tan desconocidas” (Conf. 8, 6, 14).

La narración de Ponticiano continúa sobre las muchedumbres que viven en monasterios. Incluso, contó una anécdota suya sobre lo que había ocurrido cierto día que salió a pasar con tres amigos, de los cuales dos de ellos al encontrar el códice de la vida de San Antonio decidieron abandonar el mundo para llevar una vida monástica (cfr. Conf. 8, 6, 15).

La impresión de estas historias en San Agustín es la siguiente: Narraba estas cosas Ponticiano, y mientras él hablaba, tú, Señor, me trastocabas a mí mismo,

quitándome de mi espalda, adonde yo me había puesto para no verme, y poniéndome delante de mi rostro para que viese cuán feo era, cuán deforme y sucio, manchado y ulceroso. (Conf. 8, 7, 16)

Después de aquella visita ocurre la escena en el jardín de Milán.

4.2. Categorías esenciales para un itinerario de conversión

El término “itinerario” proviene del latín *itinerarium de iter, itinēris*, que significa *camino*. Palabra de género masculino que refiere la dirección y descripción de un camino de los lugares, accidentes, paradas, etc., que existen a lo largo de él. Es una ruta que se sigue para llegar a un lugar o una guía que contiene datos respecto a un viaje (RAE, 2014).

Por tanto, la idea de un itinerario subraya el recorrido, el camino, la ruta o guía que se debe seguir para llegar a un lugar. Es realizada por un caminante, itinerante, viajero o peregrino que estimulado por una motivación es capaz de afrontar diversas situaciones hasta alcanzar su meta final, aunque también puede perder la ruta o abandonarla. Sin embargo, el rasgo particular del itinerario consiste en que ninguna persona vive la experiencia del camino de la misma forma, aunque se les brinde los mismos datos, porque se trata de una vivencia única, pues cada quien va según su propio ritmo.

Desde esta perspectiva el itinerario de conversión se configura como el camino que el hombre inicia con el fin de volver su ser personal y su existencia hacia Dios ayudado de la gracia sobrenatural y de su libertad humana. Es un proceso que implica crecimiento, pero no se caracteriza por ser lineal, ni se trata de una subida gradual y armónica, libre de contradicciones, sino que incluye ambas experiencias: tanto momentos de plenitud como estancamientos e incluso retrocesos.

En ese sentido, se describen las siguientes categorías esenciales para un itinerario de conversión que surgen del análisis de la narrativa biográfica de San Agustín. Como se ha mencionado, no es pertinente pretender que el hombre contemporáneo tenga el mismo recorrido histórico que el santo Obispo de Hipona, sino que pueda incorporar en su vida estas categorías como puntos de encuentro con otras historias o como una experiencia universal que todo ser humano debería tener en cuenta para empezar un camino único y personal de conversión hacia Dios.

4.2.1. Corazón inquieto.

A diferencia de Aristóteles que establecía las dimensiones de la persona humana en secciones distintas, pero intrínsecamente relacionadas, los hebreos las ubicaban en un solo punto de concentración que llamaban “corazón”. La metáfora del “corazón” sirve para expresar el misterio inagotable de la persona humana.

El término “corazón” hace referencia al centro dinámico de la interioridad a través del cual la persona expresa su singularidad hacia el mundo exterior. No se trata de ubicar la interioridad en un lugar específico del cuerpo material, sino de intentar expresar la inefabilidad humana que inclusive permanece, en gran parte, desconocida para el mismo hombre.

Por otro lado, el corazón humano alberga los deseos más nobles del hombre, como el deseo de felicidad, de verdad y de bondad, que se identifican plenamente con Dios. En otras palabras, se puede afirmar que todos los anhelos humanos se sintetizan en el deseo de Dios y este se desprende de la impronta que Él mismo ha dejado en el alma.

Por eso, el hombre alberga en su corazón una inquietud profunda de buscar a Dios incesantemente. En términos agustinianos, la inquietud son los “aguijones internos” de Dios que espolean o punzan el corazón sin descanso alguno hasta que encuentre reposo en Él: “Porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti” (Conf. 1, 1, 1)

La dinámica del corazón inquieto es la razón por la que el hombre retorna siempre a Dios, sin importar que muchas veces la brújula de sus deseos lo conduzca a puertos mudables, pues, aunque ancle el corazón en aguas agitadas, también ahí se manifiesta el deseo de encontrar a Dios. Así, por medio de la inquietud del corazón se hace posible la conversión continua que pertenece a la esencialidad de la vida cristiana.

El Papa Francisco reflexionó sobre esta palabra desde la vida de San Agustín en la misa de la apertura del Capítulo General que se celebró en el año 2003 en la Basílica romana de los santos Tifón y Agustín. Para ello, propuso tres categorías: la inquietud de la búsqueda espiritual, la inquietud del encuentro con Dios y la inquietud del amor.

Para su Santidad, la experiencia del Obispo Hiponense es una experiencia actual, sobre todo en la vida de los jóvenes. San Agustín, recuerda el Papa Francisco, es educado en la fe por su madre, aunque no logra recibir el bautismo cuando era un niño, luego se aleja de ella

porque no encuentra respuesta a sus interrogantes y deseos de su corazón, posteriormente es atraído por la propuesta de los maniqueos, pone empeño a sus estudios, tiene amistades y amores intensos, logra convertirse en un maestro de retórica, en un ahombre acreditado. Sin embargo, en su corazón permanece la inquietud de la búsqueda del sentido profundo de la vida (Francisco, 2013)

San Agustín, afirma el Santo Padre, no deja que su corazón se adormezca por el éxito, sino que permanece en él la inquietud espiritual que le ayuda a descubrir que Dios lo estaba esperando y que jamás se había alejado de él. Y cuestiona:

¿Tienes un corazón que desea algo grande o un corazón adormecido por las cosas? ¿Tu corazón ha conservado la inquietud de la búsqueda o lo has dejado sofocar por las cosas, que acaban por atrofiarlo? Dios te espera, te busca: ¿qué respondes? ¿Te has dado cuenta de esta situación de tu alma? ¿O duermes? ¿Crees que Dios te espera o para ti esta verdad es solamente “palabras”? (Francisco, 2013)

El Papa Francisco (2013) continúa explicando que la inquietud del corazón es lo que lleva a San Agustín al encuentro personal con Cristo, pero que una vez dado aquel encuentro no se detiene ni se encierra en sí mismo como quien ha alcanzado una meta, sino que continúa el camino. De esta inquietud se desprende la búsqueda de la verdad que despierta sus deseos de querer conocer más a Dios para salir de sí mismo y darle a conocer a los demás. Desde esta perspectiva se explica el anhelo de una vida monástica, de oración y de estudio, pero Dios le llama para cumplir el oficio episcopal. Dice su Santidad:

El tesoro de Agustín es precisamente esta actitud: salir siempre hacia Dios, salir siempre hacia el rebaño... Es un hombre en tensión, entre estas dos salidas; no privatiza el amor... ¡siempre en camino! ¡Siempre inquieto! Y ésta es la paz de la inquietud. Podemos preguntarnos: ¿estoy inquieto por Dios, por anunciarlo, para darlo a conocer? ¿O me dejo fascinar por esa mundanidad espiritual que empuja a hacer todo por amor a uno mismo? (Francisco, 2013)

Finalmente, el Sumo Pontífice habla de la inquietud del amor. San Agustín, dice, ha recibido la semilla de la inquietud de su madre, quien derramó tantas lágrimas por la conversión de su hijo. Por tanto, la inquietud del amor consiste en buscar incesantemente el bien del otro, de la persona amada, con esa intensidad que nos lleva hasta las lágrimas. Esta

inquietud es un impulso para salir al encuentro con el otro sin esperar que sea el otro quien manifieste su necesidad. Y termina con esta reflexión:

Me vienen a la mente: Jesús que llora ante el sepulcro del amigo Lázaro; Pedro que, tras haber negado a Jesús, encuentra la mirada rica de misericordia y de amor y llora amargamente; el padre que espera en la terraza el regreso del hijo y cuando aún está lejos corre a su encuentro; me viene a la mente la Virgen María que con amor sigue a su Hijo Jesús hasta la Cruz. ¿Cómo estamos con la inquietud del amor? ¿Creemos en el amor a Dios y a los demás? ¿O somos nominalistas en esto? No de modo abstracto, no sólo las palabras, sino el hermano concreto que encontramos, ¡el hermano que tenemos al lado! ¿Nos dejamos inquietar por sus necesidades o nos quedamos encerrados en nosotros mismos, en nuestras comunidades, que muchas veces es para nosotros «comunidad-comodidad»? (Francisco, 2013)

La Homilía del Santo Padre Francisco ayuda a personalizar la inquietud del corazón, signo característico de la narrativa biográfica de San Agustín, en la vida de cada ser humano porque es una experiencia universal y existencial que si es atendida con apertura abre las puertas de la conversión cristiana, al encuentro con Dios, que no se da de una vez para siempre, sino que debe aguijonearnos constantemente.

4.2.2. Búsqueda de la verdad

La búsqueda de la verdad es equivalente a la búsqueda de Dios. No cabe la posibilidad que el ser humano encuentre la verdad fuera de Dios porque hasta él mismo y toda la realidad que le circunda quedarían excluidos como verdadero. De tal modo, Dios es el fundamento firme y estable en el que debe sustentarse toda la vida humana y la ciencia que construye el hombre. De no ser así se presenta ante la sociedad el caos del relativismo que no le proporciona las esperanzas de alcanzar puerto seguro a la inquietud del corazón.

El problema del relativismo moral ha alcanzado su auge en la sociedad contemporánea. La verdad es relativa, depende de los criterios sentimentales, utilitaristas o hedonistas del sujeto. Ni siquiera hay un intento honesto de querer conocerla porque descubrir la verdad comporta el conocimiento de dos planos: primero, conocer la realidad de las cosas o del mundo exterior, cuya forma de ser difiere muchas veces con los gustos o preferencias personal. Y segundo, el hombre se esconde de la verdad porque supone un encuentro consigo mismo, con el mundo

interior, puesto que buscar la verdad, más allá de conquistar realidades exteriores, es descubrir que el corazón no solo acoge lo divino sino también las miserias humanas.

En ese sentido, la narrativa biográfica de San Agustín ha demostrado que la vida es un proceso de descubrimiento de aquella verdad anhelada que inquieta el corazón. En ella adquiere su sentido último y su búsqueda es una obligación. Sin embargo, no se limita al conocimiento puramente intelectual, sino que determina el ser de la persona como sujeto cognoscente de la verdad. Es decir, no solo se trata de buscar la verdad para complacerse en ella, sino que se debe manifestar en las acciones o, de forma más concreta, en la adquisición de virtudes.

La verdad sostenida por la Verdad eterna se encuentra en todos los hombres, por eso su búsqueda es un deseo universal. De ahí que se entienda también que en la razón humana se encuentra la ley natural iluminada por la ley eterna, fundamento del ser y del conocer, pero su descubrimiento necesita de la mirada puesta en la interioridad. Donde, además, se encuentran las virtudes alumbradas por Dios que debe regir el obrar de toda persona humana que añora descubrir la verdad.

Por tanto, la búsqueda de la verdad exige la práctica de las virtudes cardinales y teologales para que al mover la voluntad dirijan la acción humana hacia su fin último. Es más, incluso es necesario dar cabida al amor ordenado porque también se orienta hacia la verdad. El hombre que ama desordenadamente no puede afirmar que ama la verdad porque vive en la mentira que le ha pintado la soberbia ante sus ojos. En cambio, aquel que ama ordenadamente ama la verdad porque es capaz de darle el valor que les corresponde a las cosas mudables, a sí mismo y a Dios.

El *ordo amoris* tiene como condición primera el amor a Dios, como fin supremo y no como medio. Dios es, entonces, el Bien supremo, la Verdad eterna, la Felicidad absoluta. Si no se le amara de tal forma, no habría manera de que el ser humano pudiese amar también la verdad, porque en el amor *frui* hacia Dios permite que se pueda gozar de creación sin temor a alejarse de lo verdadero. En otras palabras, solo amando a Dios se puede amar verdaderamente a la creación y al prójimo. Con razón, al final, la verdad es el lazo que une amorosamente al hombre y Dios.

No obstante, conocer la verdad no quiere decir, en definitiva, que es posible poseerla de forma absoluta. El mismo concepto de verdad como *aletheia* tiene el significado de des-

ocultamiento o de-velamiento, es decir, quitar el velo para conocer las cosas tal cual son. Por lo que se búsqueda se convierte en un itinerario de vida conjugado con un trabajo intelectual. Es decir, el desocultamiento de la verdad es un proceso incrustado en el desenvolvimiento temporal y espacial de la vida humana que incluye, además, la apertura hacia una realidad que trasciende la naturaleza humana, pero que al mismo tiempo permanece íntima al hombre.

En ese sentido, la búsqueda de la verdad entendida como un proceso en donde la persona añade al plano cognoscitivo la experiencia ética de actuar conforme a la verdad conocida le ayuda a asumir una actitud de humildad permitiéndole reconocer los límites de la naturaleza humana y superar el sentimiento de impotencia que genera la incapacidad de acoger una verdad que le trasciende.

Por último, reconocer la trascendencia de la verdad es reconocer a su vez el anhelo de inmortalidad, cualidad que le compete al alma humana. Tal vez, desde esta perspectiva se pueda entender correctamente la superioridad que San Agustín le otorga en relación al cuerpo humano. La inmortalidad del alma le da sentido a la existencia terrenal cuando se entrelaza con la promesa de la vida eterna, pues la búsqueda termina en la patria celestial donde al fin el hombre vive para contemplar la Verdad, fundamento de las verdades eternas.

4.2.3. Interioridad agustiniana

Para San Agustín, la interioridad humana es el campo donde habita la verdad y, por ende, el hombre debe volver a sí mismo para encontrarla. La vuelta hacia la interioridad es un reclamo persistente en su vida tan igual que la búsqueda de la verdad. Sin embargo, según Guardini (2007) hay una distinción entre interioridad psicológica e interioridad religiosa.

El hombre es dueño de su interioridad psicológica porque se encuentra en ella y se sustrae a los demás que están fuera de ella. Es negativa en cuanto que el *yo* se oculta maliciosamente de la presencia de Dios, pues no resiste verse a sí mismo desenmascarado y examinado, como una farsa moral construida por las apariencias. En cambio, en la interioridad espiritual se encuentra Dios y permanece cerrada a los ojos del hombre que no ama la fe. Es la conciencia de estar ante Dios que todo lo ve. La psicológica en comparación a la espiritual es todavía un “afuera” (Guardini, 2007).

Por lo tanto, la interioridad cristiana “es aquel espacio vivo que surge cuando la profundidad de Dios, que está más profunda que todo lo humano, cobra valor en el hombre real; y éste –no se sabe cómo –experimenta esa profundidad, se asocia a ella, la hace suya”

(Guardini, 2007, p. 40). En consecuencia, aunque un hombre tenga una profunda experiencia personal y una clara conciencia sobre sí mismo, si no tiene fe ni ama a Dios, todavía camino por los senderos de la exterioridad.

No obstante, es necesario saltar hacia una interioridad cristiano –psicológica, que es posible por medio de la gracia proveniente del Espíritu Santo. Inclusive, es posible hablar de una suprainterioridad como un intento de expresar la experiencia de la faz interior de Dios mismo (Guardini, 2007). Por eso es importante considerar también la intervención principal de la gracia, que no anula las flaquezas de la naturaleza humana, sino que le brinda las fuerzas para preparar la interioridad como un lugar de encuentro con Dios.

A través de la gracia el hombre recibe el poder de hacer solo el bien para alcanzar la salvación, pero se trata de una acción netamente divina, es un don gratuito de Dios que no depende de los méritos propios ni de la autonomía de la voluntad humana. Sino que es más bien la voluntad la que debe rendirse a tal prenda divina para superar las dificultades que le alejen de su Creador porque nada daña más a la interioridad que la concupiscencia. Aquel amor desordenado empaña los ojos del alma para que no pueda volver sobre sí la mirada imposibilitándole la trascendencia, el salir de ella misma para toparse con la presencia de Dios.

Más bien, la envuelve en la soberbia y en el egoísmo, puesto que cegado el hombre solo puede verse a sí y vanagloriarse de su debilidad disfrazada de poder. Se convierte en un falso dios, en un ídolo, que no ve su propia verdad, ni la verdad inmersa en la realidad y que tampoco puede despegar de la tierra para sobre volar las verdades sobrenaturales que se encuentran en su interioridad, pero que lastimosamente no puede contemplar.

Por otro lado, en contraposición de los tres momentos de la exterioridad -abandono de Dios, caída y hundimiento en sí mismo y caída de las cosas exteriores –San Agustín presenta tres momentos de la conversión:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. (De v. rel. 39, 72).

Cuando acontece una conversión profunda se descubre una verdad. Volver los ojos hacia uno mismo es descubrir la dimensión trágica de la existencia, significa reconocerse como una

criatura desvalida, necesitada, huérfana y limitada. Es el paso de las cosas exteriores a las interiores. Para ello, es necesario la justa ordenación y estima de los bienes, sometiendo la carne al espíritu (Capánaga, 1974).

En cambio, el *Trascendente te ipsum* agustiniano es el paso de lo interior a lo superior porque condiciona al hombre a salir de mismo o, mejor dicho, a ir más allá de sí mismo hasta llegar a Dios que es más interior que su propia intimidad. Por tanto, es necesario que el espíritu humano se someta a Dios. Sin embargo, estos pasos son posibles por medio de la abnegación y la humildad. La primera, para señorear las pasiones y, la segunda, para someter el espíritu al señorío de Dios (Capánaga, 1974).

4.2.4. El encuentro con las Sagradas Escrituras

El primer acercamiento de San Agustín a las Sagradas Escrituras le produjo desilusión por la falta de estilo retórico a comparación de los libros clásicos que estaba acostumbrado a leer durante su formación académica. De cierta forma, esta actitud todavía es similar a la que algunas personas asumen al realizar una primera lectura de la Biblia. Tal vez, la diferencia consiste en que, con amargura o cierta placidez, se la cataloga como un libro lleno de contradicciones o como una fábula que narra historias fantásticas o como un libro impreciso en materia de historia, y si se tiene una cierta sensibilidad, como un libro de autoayuda.

Sin embargo, previo a la escena del jardín de Casiciaco, San Agustín tiene un acercamiento sincero a las Epístolas de San Pablo y, posteriormente, en el momento del “Toma y lee” vislumbra con claridad que Dios le habla a través de su Palabra. Pero hay una diferencia entre el Agustín que lee por primera vez las Sagradas Escrituras y el Agustín de Milán. El primero había sentido por primera vez una inquietud profunda por la verdad tras leer el Hortensio y esperaba descubrir en la Biblia que aquella verdad anhelada era aquel Cristo que había aprendido a amar cuando era niño, pero también las condiciones en la que se encontraba en ese momento le hinchaba el pecho de soberbia.

En cambio, el Agustín de la escena del jardín está herido. Después de la lectura del Hortensio emprendió un largo camino hacia la verdad, pero su itinerario está conformado por grandes desilusiones, comenzando por los Maniqueos. Además, se siente herido por el peso del pecado que litiga su propia conciencia. Aunque recuperado intelectualmente por la filosofía neoplatónica, no tenía la fuerza suficiente para aceptar la fe cristiana que compaginaba con su plausibilidad.

Sin embargo, esta experiencia es la que le ayuda a San Agustín a reconocer la importancia de la humildad. Solo cuando es capaz de ser humilde y aceptar su miseria puede escuchar la voz de Dios que da vida y sana a través de su Palabra. Desde ese instante, las Sagradas Escrituras fueron su pan cotidiano: “No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt 4, 4).

En el pensamiento agustiniano se puede evidenciar con facilidad la importancia de las Sagradas Escrituras. Las verdades antropológicas tienen un fundamento escriturístico, especialmente la doctrina de la *Imago Dei*. Por tanto, la Biblia es verdadera y contiene la verdad porque su autor es Dios: “¡Oh Señor!, ¿acaso no es verdadera esta Escritura tuya, cuando tú, *veraz y la misma Verdad*, eres el que las ha promulgado?” (Conf. 13, 29, 44).

Sierra (s.f.) afirma que el Santo “considera la Biblia como la expresión inmediata de la voluntad y la inteligencia de Dios”, por tanto, “la Escritura no es un libro de historia, sino una oferta divina que se brinda al hombre de fe para descubrirle lo que Dios le pide en cada momento y qué es lo que tiene que hacer para agradarle” (p. 6). En otras palabras, es la carta de amor que Dios ha escrito a los hombres para engrandecer el deseo de volver a la Patria celestial.

La Sagradas Escrituras es el respaldo de las promesas de salvación que Dios ha hecho a su pueblo:

Pudiéramos creerle con sólo decirlo, pero no quiso que se le creyese por el habla, sino que prefirió consignarlo por escrito. Esto viene a ser como si tú dijese a alguno a quien algo prometes: ‘no me crees; te lo consigno por escrito’. Como pasa una generación viene otra, y así transcurren estos siglos cediendo los mortales el paso a los que le suceden, por lo mismo debió permanecer la Escritura de Dios y cierto manuscrito suyo para que cuantos pasasen lo leyesen y retuviesen el salvoconducto de su promesa. (En. in ps. 144, 17)

Por otro lado, Cristo es la clave para entender las Sagradas Escrituras, en Él encuentra su unidad y su fondo: “Sí, de Dios son aquellas Escrituras, pero no saben a nada si no se ve en ellas a Cristo” (In Io. ev. 9, 5). En ese sentido, “la Sagrada Escritura es un campo donde está la piedra fundamento de nuestro edificio espiritual que es Cristo. Su sabiduría es el corazón de

Cristo que se licúa como la cera para bien de los enfermos e intelección de las mismas” (De la Inmaculada, 1955, p. 289)

Sierra (s.f), para realizar un estudio serio de las Sagradas Escrituras la primera actitud es meditar las Escrituras con un corazón totalmente cristiano. Para su comprensión y anuncio es necesario partir de la escucha interior porque su palabra alimenta nuestro interior y vigoriza el corazón. Es importante la lealtad para combatir la presunción y la terquedad que son errores mortales. Se debe estar atento para descubrir la falsa inteligencia de la Escritura y tener un espíritu de oración y pedirle a Dios su luz para entender adecuadamente su Palabra, de ese modo se evita caer en herejías, que nacen de una mala interpretación y por no reconocer las propias limitaciones. Finalmente, la lectura de la Biblia debe tener como fin la sabiduría, pues no solo consiste en memorizar versículos, sino vivir conforme a lo que se lee, tal como sostiene San Agustín:

En nuestras peticiones no nos salgamos de las palabras y del sentido de esta oración, y obtendremos cuanto pedimos. Porque sólo entonces permanecen en nosotros sus palabras, cuando cumplimos sus preceptos y vamos en pos de sus promesas. Pero cuando sus palabras están sólo en la memoria, sin reflejarse en nuestro modo de vivir, somos como el sarmiento fuera de la vid, que no recibe la savia de la raíz. (In Io. ev. 81, 4)

4.2.5. La amistad en Cristo

Según el existencialista Jean-Paul Sartre el hombre nace y muere solo y sólo engañándose a sí mismo puede creer que no lo está. Sin embargo, esta idea es inconsistente cuando se confronta con la experiencia de la gran mayoría de personas que al nacer están provistos de ternura o la misma experiencia de la muerte que puede reflejar el sufrimiento por haber perdido a un ser amado.

No obstante, también es verdad que no se puede generalizar este tipo de experiencias. Hay personas que se creen, aunque equivocadamente, “lobos esteparios”, es decir, varones y mujeres solitarios por naturaleza, por lo que viven aislándose constantemente de los demás. Aun así, la concepción agustiniana de la persona humana resulta un antídoto para superar una actitud tan pesimista como la del existencialismo sartriano.

La dimensión social está inscrita en la naturaleza humana. Los filósofos griegos han profundizado en torno al tema para articular un sistema político que rija la *Polis* con la

finalidad de conseguir el bien común. En la edad contemporánea, Mounier (como se citó en Viñas, s.f.) decía que “se podría afirmar que yo no existo sino en la medida en que existo para el otro; mejor aún, ser es amar” (p. 1). Esta tesis ha logrado superar el pensamiento de Thomas Hobbes que había cobrado vida después de la primera guerra mundial en el siglo XX: “el hombre es un lobo para otro hombre”.

Desde la óptica cristiana el Concilio Vaticano II afirma que

La persona humana, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre una sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y lo capacita para responder a su vocación. (GS, 25)

La amistad es la manifestación más noble de la dimensión social humana tan defendida por la filosofía realista y, sobre todo, por el cristianismo. Platón a través de Sócrates decía “prefiero un amigo a todos los tesoros de Dario; tan grande es mi avidez de amistad” (Lysis, 211c) y Aristóteles aseguraba que “la amistad es lo más necesario para la vida” (Ética a Nicómaco, VIII, 1155).

De igual modo, se identifica con claridad la importancia que tiene la amistad en la vida de San Agustín. Tiende a calificarlas de *verdaderas* para diferenciarlas de las *falsas*, cuya amistad encamina hacia el mal o no se encuentra su sustento en Dios, mientras que las amistades verdaderas trascienden la definición de amor recíproco, pues no basta amarse los unos a los otros, sino que este amor debe aperturarse a Jesucristo: “¿Qué cosa es la amistad, cuyo nombre viene de amor y nunca es fiel sino en Cristo, en el cual solamente puede ser eterna y feliz? (C. ep. pelag.1, 1)

En consecuencia, Él debe ser el primer amigo:

Nadie puede ser con verdad amigo del hombre si no lo es primero de la misma verdad; y si tal amistad no es gratuita, no existe en modo alguno. Sobre este punto hablaron hartos los filósofos. Mas no se encuentra en ellos la verdadera piedad, es decir, el veraz culto de Dios, del que es menester derivar todos los oficios de una vida recta. Y no por otro motivo, a mi juicio, sino porque quisieron fabricarse a su modo una vida bienaventurada, y estimaron que esa vida había que fabricarla más bien que impetrarla, y el que la otorga no es otro

que Dios. Tan sólo el que hizo al hombre hace bienaventurado al hombre”.
(Ep. vel Epp 115, 1-2).

Para definir la amistad, San Agustín sigue las fórmulas clásicas propuestas por Cicerón (como se citó en Viñas, s.f.): “un acuerdo benevolente y amoroso en todos los asuntos divinos y humanos”. Otra de ellas es que la amistad viene de amor: “el amor, del cual se origina el nombre de amistad, es lo primero a la hora de practicar la benevolencia (Cicerón, como se citó en Viñas, s.f.). A modo complementario el Santo dirá en lenguaje cristiano que “la verdadera amistad no se mide por intereses temporales, sino que se disfruta con amor gratuito y trae su origen en aquella república celestial, cuyo rey es Cristo” (Ep. vel Epp 155, 1-2).

San Agustín ve en el amigo otro *yo*: “Puesto que eres como otro yo ¿qué podré decirte con mayor placer que lo que me digo a mí mismo?” (Ep. vel Epp 37, 1). Y de Alipio dirá en una carta a San Jerónimo: “Quien nos conozca a ambos, dirá que somos dos, más que por el alma, por solo el cuerpo; tales son nuestra concordia e intimidad leal, aunque él me supera en méritos” (Ep. vel Epp 28, 1). Por tanto, el alma del amigo se hace una con el alma del otro: “Yo sentí que mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos” (Conf. 4, 8, 13).

La definición de la amistad más plena de San Agustín se encuentra en las Confesiones:

En aquellos días, al tiempo en que por vez primera abrí cátedra en mi ciudad natal, adquirí un amigo, a quien amé sobremanera por haber sido condiscípulo mío, de mi misma edad y hallarnos ambos en la flor de la juventud. Juntos nos habíamos criado de niños, juntos habíamos ido a la escuela y juntos habíamos jugado. Mas entonces no era tan amigo como lo fue después, aunque tampoco después lo fue tanto como exige la verdadera amistad, puesto que no hay amistad verdadera sino entre aquellos a quienes Tú unes entre sí por medio de la caridad, derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado. (Conf. 4, 4, 7)

La vida de San Agustín se puede interpretar desde la amistad, pues siempre tuvo la necesidad de estar rodeado de amigos antes y después de su conversión. De igual manera, se puede asumir estas concepciones acerca de la amistad e incorporarlas en la practicidad de la vida diaria para superar las posturas filosóficas que tienen una connotación pesimista de la soledad humana entendida como un aislamiento inmanente, cerrado y egoísta, totalmente opuesto a la trascendencia agustiniana.

El hombre contemporáneo encarna muchas veces al hombre paralítico. Incapaz de caminar hacia Jesús por su escepticismo, por su falta de fe, es cargado por sus amigos verdaderos y Jesús, al ver la fe de los amigos, le perdona sus pecados y lo cura de sus males. Los cuatro amigos que cargan la camilla del paralítico, interpretando las definiciones de amistad de San Agustín, son amigos verdaderos porque han acercado al hombre paralítico hacia la Verdad, sino no es así, entonces es una amistad incompleta. Por tanto, los amigos verdaderos son instrumentos providenciales de Dios que se convierten en compañeros de camino en la búsqueda de la verdad.

4.2.6. Confianza en la Providencia Divina

La autoconciencia como percepción del *yo* ayuda a descubrir que el ser personal está sujeto al tiempo y al espacio. Sobre el tiempo hubo distintas respuestas a lo largo de la historia de la filosofía, pero más allá de intentos plausibles o poco plausibles de definirlo, se trata de una experiencia primordial. Es decir, el tiempo es una realidad que transcurre de forma lineal, su paso deja huellas en el deterioro de las cosas materiales, incluyendo el cuerpo humano, y parece no estar sujeto a ninguna ley u orden superior.

En ese sentido, se puede afirmar que la vida humana se desarrolla en un determinado tiempo y espacio, en los que el *yo* encuentra siempre sus límites, pero esta idea también sugiere una riqueza que distingue al hombre de otros seres vivos: el hombre construye sobre el tiempo y el espacio su propia historia y es capaz de darle un sentido trascendente.

La construcción de la historia requiere naturalmente el ejercicio de la libertad. En sentido primario se puede afirmar que esta consiste en una sucesión de actos libres que remarcan una actitud de autonomía que le ayuda afirmarse a sí mismo, a elevarse la categoría de señor de su propio ser y de su relación con el mundo.

Sin embargo, pese a que el hombre hace un esfuerzo desmedido para pulir su nombre en el dintel de la humanidad, el sentido de su vida se le escabulle de sus propias manos porque descubre que el paso del tiempo también devora los recuerdos y empolva los epitafios. En otras palabras, esta crisis se origina por el ansia que tiene el hombre de inmortalizarse a través de su historia, pero pierde el sentido cuando su autonomía se cierra ante la posibilidad de trascender.

La trascendencia histórica del hombre consiste en construir una historia para la Vida Eterna, lo que exige configurar su vida como búsqueda de Dios o como un proceso de

conversión continua para volver incesantemente hacia Él, pero la conversión del corazón implica recordar el pasado, hacer memoria de los acontecimientos más importantes que marcan la historia personal y descubrir que más allá de su repercusión positiva o negativa que tuvo en su futuro próximo, tienen un sentido providencial y sobrenatural.

Para García (2001), la providencia es

El plan eterno de la divina sabiduría que rige la conducción y la operación de todos los movimientos y operaciones de los seres creados hacia sus respectivos fines particulares y hacia el fin total del universo. Se trata de un plan completo, en el que no puede faltar detalle alguno, de todo el orden dinámico del mundo creado. Un plan no meramente teórico o especulativo, sino práctico o activo, y que, por consiguiente, implica formalmente al divino querer, pues se trata, por así decirlo, del diseño completo de todo lo que Dios quiere hacer en el mundo, bien directamente, por Sí mismo, bien indirectamente, mediante la colaboración de los agentes creados. (p. 691)

Por tanto, se trata de desplegar la historia personal con la plena conciencia de que su ser personal existe y tiene sentido en Dios. Así, todo lo que puede acontecer se fundamenta en la creatividad de Dios porque “está detrás de todo ente, sosteniéndolo; de lo contrario ese ente volvería a deslizarse hacia la nada. Existencia es un continuo hacerse realidad y un ser sostenido por obra de Dios” (Guardini, 2007, p. 138), porque todo lo que acontece, acontece a través de Él.

Guardini (2007) asegura que

La acción de Dios colma toda la conciencia; casi no queda margen para la actividad propia de lo finito. Todo lo que acontece se convierte directamente en obra divina; todo sucedido, en un llamado de Dios; todo sentido en significación divina. Toda la existencia cobra una densidad tremendamente religiosa. Todo aparece como infinitamente profundo, preñado de sentido, ramificado, como una continua acción de Dios clamorosa y amonestadora. Y el hombre en medio de ella como obra y a la vez consecuencia del hacer divino. Él mismo, sus predisposiciones naturales, su comprensión e incomprensión, sus circunstancias de vida, el entramado de motivaciones que lo animan, su hacer y omitir, son igualmente obra de Dios. (p.140)

La providencia divina, entonces, tiene un doble sentido: primero el descubrimiento y la conciencia de la propia existencia personal *en* Dios que le otorga al hombre la capacidad de reconocerse fundamentado en su Creador porque “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28). Segundo, descubrir que la historia de la humanidad al igual que la narrativa personal se instala dentro del Plan de Salvación.

4.2.7. La vocación cristiana dentro de la Iglesia

La vocación es un llamado para ponerse al servicio de una determina causa que van más allá de las preferencias personales y que comprende una visión de la vida, un modo de vivir y de ordenarla hacia el fin que se busca. Sin embargo, la llamada no surge de la persona, sino que es recibida, por lo que puede o no recibirla libremente. En sentido cristiano, la llamada viene de Dios, principalmente de la Palabra de Cristo que interpela e invita a seguirle, pero dicha vocación no puede ser asumida fuera de la Iglesia, porque posee una dimensión comunitaria.

En primer lugar, es necesario explicar que la vocación cristiana está asumida en la práctica de las Bienaventuranzas, que dibujan el rostro de Jesucristo y “expresan la vocación de los fieles asociados a la gloria de su Pasión y de su Resurrección; iluminan las acciones y las actitudes características de la vida cristiana” (CEC, a. 1717). Son las promesas que sostienen la esperanza en las tribulaciones, anuncian las recompensas y quedan inauguradas en la vida de la Virgen María y de los santos.

Asimismo, responde al deseo natural de la felicidad, que es de origen divino, es decir, que ha sido puesto por Dios en el corazón de hombre para atraerlo a sí mismo, ya que solo Él puede satisfacerlo. De ahí que las bienaventuranzas descubren el fin último de la existencia humana como una vocación que se dirige hacia cada persona, pero también se expande a toda la Iglesia (CEC, a. 1718 – 1719).

Las bienaventuranzas superan nuestra inteligencia y las fuerzas humanas, pues es un fruto del don gratuito de Dios, por eso son sobrenaturales, así como la gracia de la que dispone el hombre para alcanzar la vida eterna (CEC, a. 1722). También, nos ayudan a purificar el corazón de sus tendencias hacia el mal. Nos enseñan que la verdadera dicha no radica en la riqueza ni en el bienestar, mucho menos en la gloria y obra humana, sino solo en Dios que es la fuente de todo bien y amor (CEC, a. 1723)

Por eso, la vocación cristiana responde a los deseos que alberga el corazón: deseo de bien, deseo de felicidad, deseo de bondad, deseo de verdad. En otras palabras, responde al deseo connatural de Dios, pero que el hombre por sí mismo no puede alcanzar, sino que necesita ser tocado por la gracia divina para poner en marcha las bienaventuranzas que reflejan el plan vocacional diseñado por Cristo para cumplir con su mandato de santidad: “ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5, 48).

Ahora bien, la vocación cristiana tiene una dimensión eclesial, pues “sería reductivo, en efecto, concebir la vocación como una pura experiencia subjetiva individual que acontece exclusivamente en la intimidad de la conciencia y en la relación directa del hombre con Dios” (Miras, 2008, p. 2). Además, un llamado que permanece en el ámbito privado de la vida de la persona, no podría ser considerada una vocación a ciencia cierta, pues no existe una verdadera inquietud vocacional que esté llamada a encerrarse en sí misma sin necesidad de donarse a los demás en el ámbito eclesial.

El Concilio Vaticano clarifica este peligro de privatización asegurando que Dios no ha querido “santificar y salvar a los hombres individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente” (LG, 9). Así también lo indica la etimología de la palabra Iglesia, *ekklesia*, que significa “convocado” o “convocación”, es decir, que Dios convoca a su pueblo para que viva en la comunión divina que se realiza mediante la convocación de los hombres en Cristo y en la Iglesia (CEC, a. 760).

En ese mismo sentido, la Iglesia es “sacramento universal de salvación” (LG, 48). Por eso, el primer llamado que recibe el cristiano es a través de la administración del sacramento del Bautismo. Dicha vocación bautismal está complementada con el anuncio de la Palabra de Dios que se dirige a cada uno de los hombres y que actúa como instrumentos de cuidados personales que Dios prodiga en la acción pastoral. También llama a través de los carismas que el Espíritu Santo distribuye a todos los fieles para la renovación y edificación de la Iglesia (Miras, 2008).

En otras palabras, la vocación cristiana dentro de la Iglesia es un llamado para formar una comunidad con un solo corazón y una sola alma orientada hacia Dios. A pesar de la diversidad, singularidad personal y de carismas, la vocación ha sido dada para constituir una unidad a imagen de la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dicha unidad, también se manifiesta en una sola fe, una sola esperanza y una única caridad que el Espíritu Santo ha derramado en los corazones de los fieles para alcanzar la santidad.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo. La multiplicidad y complementariedad de los dones sirven para buscar el bien común. También es Esposa, por lo que se encuentra unida a Cristo con un amor invariable, amor que debe unir a los cristianos, ya que sin amor no hay unidad. Y también la Iglesia es Madre y Maestra. Guía al Pueblo de Dios con cuidados maternos a través de la administración de los sacramentos, siendo el primero de ellos el Bautismo, por el que empezamos a formar parte del Cuerpo de Cristo y nos convierte en hijos y en morada de Dios.

Nos alimenta con prenda de vida eterna porque la Eucaristía es “fuente y culmen de toda la vida cristiana” (LG 11). Todos los sacramentos se ordenan hacia la Eucaristía porque en ella se compensa todo el bien espiritual de la Iglesia, pues es Cristo mismo quien se hace realmente presente en su Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad. Por consiguiente, en ella se realiza la comunión de la vida divina y la vida humana. Y, finalmente, “por la celebración eucarística nos unimos ya a la liturgia del cielo y anticipamos la vida eterna cuando Dios será todo en todos” (CEC, 1326)

Por último, el Papa Francisco ha mencionado que la Iglesia es misionera por naturaleza. Es decir que la vocación cristiana debe nacer dentro de una experiencia de misión: “Significa aceptar que el Espíritu Santo nos introduzca en este dinamismo misionero, suscitando en nosotros el deseo y la determinación gozosa de entregar nuestra vida y emplearla por la causa del Reino de Dios” (Francisco, 2015).

El Sumo Pontífice vuelve a recalcar que escuchar y acoger la llamada del Señor no es una cuestión privada o intimista, sino que se trata de un compromiso concreto, real y total que afecta nuestra experiencia y la pone al servicio de la construcción del Reino de Dios en la tierra. Por eso es necesario que la Iglesia permanezca fiel al Maestro en la medida en que es una Iglesia en salida, que va al encuentro del hombre para anunciarle la palabra liberadora del Evangelio, que sana con la gracia de Dios las heridas del alma y del cuerpo y que socorre a los pobres y necesitados (Francisco, 2015)

4.2.8. Piedad e intelectualidad.

En la lectura que se ha realizado de la vida de San Agustín la formación intelectual es un aspecto fundamental que no solo depende de la capacidad que tenga la persona para comprender conceptos, sino que se desprende de la misma inquietud por la verdad que exige el esfuerzo de una formación sólida para vivir mejor la fe cristiana, pues así como cualquiera

pasa gran parte de su vida formándose en la escuela y luego en la universidad, así también el cristiano católico está llamado a orar y estudiar.

Los libros principales son: las Sagradas Escrituras, el Catecismo de la Iglesia Católica y el Código de Derecho Canónico. Luego se deben estudiar los documentos oficiales de la Iglesia: Concilio Vaticano II, las Cartas y Encíclicas especialmente de los últimos papas, documentos litúrgicos y patrística. Finalmente, se debe leer los escritos de los doctores de la Iglesia y la vida y obras de los santos.

No obstante, es necesario reconocer que, si bien la formación debe ser una exigencia, sus efectos no son absolutos. Es decir, la vida intelectual del cristiano no basta, tiene que estar acompañada por la piedad. De lo contrario, la pura intelectualidad puede conllevar a la autosuficiencia, a la soberbia y al egoísmo, puede ocasionar sentimientos de superioridad frente aquellos que tienen una fe sencilla. En cambio, acompañada de la piedad y de la práctica de las virtudes se convierte en un medio de encuentro con Dios y con el prójimo, un instrumento de comunión y de diálogo, de enseñanza y servicio a la Iglesia.

En ese mismo sentido, aunque piedad y doctrina son dos cosas distintas, van unidas. La piedad necesita de la doctrina, ya que al profundizar en el conocimiento de Dios y de sus obras su amor se va perfeccionando. Además, el mismo amor de Dios enciende en deseos de conocerle mejor. Aunque es verdad que hay personas con muy poca cultura, pero están cerca a Dios porque el Espíritu Santo, Maestro interior, les concede el don de la sabiduría (Lorda, 2011)

La doctrina viva y asentada en la piedad también es valiosa para el apostolado, de modo que se pueda dar a conocer los misterios de la fe con el fin de iluminar la realidad humana, para superar las críticas mal intencionadas que otros puedan suscitar por las deformaciones sobre la doctrina y de la vida del Señor y de la Iglesia que circulan por los canales de la comunión y la enseñanza que, en ocasiones, condicionan gravemente las inteligencias de las personas hasta el punto de esclavizarles (Lorda, 2011).

El estudio es un acercamiento hacia la verdad. Sin este medio la verdad no puede difundirse ni defenderse en una sociedad que ha caído en el relativismo, donde cada quien ha construido sus propias opiniones. Incluso, se puede afirmar que del estudio de la verdad depende el bien de las almas. Por ello, se necesitan nuevos apóstoles fieles a la doctrina, seducidos por la verdad, orantes y fraternos, que se formen de manera individual, pero sobre

todo en comunidad, como una forma de promover también el deseo responder a las nuevas inquietudes sociales y personales.

El padre Marcial Maciel (2005) anota algunas razones para una formación en la fe sólida y profunda. Primero, a nadie convence aquello que ignora. Sin conocimiento no hay convencimiento y sin convencimiento no se puede desarrollar una vida de fe radiante porque ésta es el según don más grande que hemos recibido después de la vida, un tesoro que Dios infundió en el corazón en la celebración del bautismo y solo cuando se le desentierra se puede experimentar su belleza. Solo así se está dispuesto a vender todo para defender el tesoro de la fe y compartirlo con los demás (cfr. Mt 13, 44).

Segundo, nadie puede convencer si no está convencido. Solo quien está convencido de su fe puede convencer y contagiar a los demás del entusiasmo de haber encontrado un tesoro. Por el bautismo hemos sido incluidos en la luz de Cristo. Estamos llamado a ser luz del mundo (Mt 5, 14). Por tanto, la luz que recibimos de Cristo y su doctrina no puede esconderse, sino que debe ser difundida con el testimonio de vida y con las actividades apostólicas. Sobre todo, la formación es apremiante para aquellos que tienen la misión de educar a la niñez y a la juventud: los catequistas y los profesores de religión, pero, sobre todo, es urgente para los padres de familia, que son los primeros educadores en la fe. (Maciel, 2005).

Tercero, se necesitan seglares bien preparados. Por el bautismo somos miembros de la Iglesia y estamos llamados por Cristo a la predicación del Evangelio. La Iglesia necesita trabajadores generosos, que den su tiempo y sus recursos y que, además, conozcan con profundidad la fe y la moral católicas. Hay una gran necesidad de hombres y mujeres santos que estén convencidos de su fe, capaces de dar testimonios valiente y convencido de Cristo en todos los foros de la vida pública. Y, sobre todo, es necesario trabajar arduamente en la formación de los jóvenes para que vivan con conciencia de una misión propia, sentir a la Iglesia como propia (Maciel, 2005).

4.2.9. Acompañamiento espiritual

Cuando San Agustín se encuentra con San Ambrosio en Milán tiene la necesidad de expresarle sus dudas para que, guiándose del ejemplo y del consejo de varón tan santo, pudiese encontrar un itinerario de conversión. Aunque mantienen algunas conversaciones que le ayudaron muchísimo en su proceso de búsqueda, el joven Agustín no logra expresarle sus pensamientos por completo a su maestro.

Posteriormente, cuando antes de la escena del jardín de Milán, San Agustín tiene la misma necesidad. Va en busca de Simpliciano, a quien consideraba un hombre de Dios, para contarle todos los girones que había dado a lo largo de su vida tratando de encontrar la verdad y, además, quería que le indicase qué método de vida sería el más propicio para el estado de ánimo en que se encontraba y así poder empezar a avanzar en la senda del Señor.

En estos dos encuentros descubren la importancia de contar con el acompañamiento espiritual de una persona que ayude a descubrir respuestas a inquietudes y, sobre todo, la voluntad de Dios sobre la vida misma. En términos cristianos se le denomina “Acompañamiento espiritual” que es “la acción de ayudar a la persona a obtener un conocimiento profundo de sí en todos sus aspectos... se motiva a la persona para que crezca y madura en responsabilidad y libertad para descubrir en su vida el querer de Dios y concretarlo en un compromiso orientado a la entrega de la vida y la construcción del Reino” (Cantó, 2017, p. 10)

El acompañamiento espiritual ayuda a descubrir señales, a interpretar los signos y a reconocer nuestras resistencias. Crea, además, una relación interpersonal entre dos personas y se apoya en una serie de conversaciones frecuentes en que el acompañado habla y el acompañante escucha. En dichas conversaciones el acompañado manifiesta sus inquietudes, lo que le alegra o desorienta de cara a la vida cristiana. El acompañado busca comprensión, explicaciones que confirmen si está acertando o se está equivocando y orientación (Cantó, 2017).

En cuanto al acompañante espiritual debe tener ciertas cualidades propias para que el proceso de discernimiento sea integral y eficaz. Por tanto, la primera virtud es la humildad. Es fundamental que el acompañante recuerde que está al servicio de las personas que le son confiadas y que su labor es la continuación de la obra de Jesús que se declara en servicio a la humanidad y a la Iglesia y que, los frutos que obtenga su acompañado, le pertenecen al Espíritu Santo y que él solo es un instrumento de Dios (Cantó, 2017).

Asimismo, el acompañante debe tener un corazón caritativo, afable y dulce. Debe saber mostrar la caridad y la misericordia de Dios y enseñar a que el acompañado también sea reflejo de ello a través de la entrega, el sacrificio y la comprensión para que no se quede en sí mismo, sino para que demuestre apertura hacia el otro. También tiene que ser prudente, en el sentido de equilibrio, moderación y discreción, en el sentido de consejo, juicio y mando (Cantó, 2017).

Es importante que el acompañante tenga una profunda vida espiritual para que pueda guiar a las almas a la interioridad. Tiene que ser un hombre de oración y de relación profunda con Dios para que imprima una espiritualidad cristocéntrica. De igual manera, tiene que ser conocedor del dinamismo de la vida espiritual en su dimensión psicológica –espiritual para reconocer la acción del Espíritu Santo en las lamas que acompaña. Por eso, es importante una sólida formación teológica (Cantó, 2017).

Por otro lado, el acompañado también debe contar con ciertas cualidades. El acompañado es la persona que ha sido impulsado por el Espíritu Santo para tomar la iniciativa de buscar y pedir ayuda a una persona competente para que le guíe a realizar planamente su vocación. Esta decisión parte de la libertad del sujeto. Por eso, debe estar dispuesto a tener una apertura de conciencia, actitud indispensable para el acompañamiento espiritual (Cantó, 2017).

Esto quiere decir que debe ser sincero y debe tener deseos de avanzar, de querer seguir a Cristo. Este deseo debe ser continuo y duradero, por lo que deberá tener una actitud firme. En eso consiste también su fidelidad a la gracia que ha recibido del Espíritu Santo, pero también es necesario la confianza en el acompañante, por eso deberá tener cuidado al momento de elegir quién lo ayudará a descubrir el Plan de Dios en su vida. Sin embargo, lo más importante es la libertad decisional y operativa, en otras palabras, debe tomar sus decisiones libremente y desde esa libertad debe actuar (Cantó, 2017).

4.3. Lineamiento para una antropología desde la conversión

Después de haber realizado un análisis de la vida de San Agustín y de haber identificado unas categorías esenciales para construir un itinerario de conversión, es necesario establecer lineamientos antropológicos que fundamenten la propuesta, rescatando las reflexiones filosóficas y teológicas consideradas en el marco teórico, cuya finalidad consiste en abrir un camino para una nueva visión total y unitaria sobre el ser humano. Por ello, dichos lineamiento no se reducen solamente a la antropología filosófica, sino que se funda en las verdades reveladas sobre la naturaleza del hombre.

4.3.1. Arrepentimiento y confesión

El arrepentimiento se orienta en primer lugar a la propia existencia en clave narrativa, pues exige hacer una relectura de su propia vida a la luz del Fin Último. En ella se manifiesta la experiencia del “pude haber hecho esto y no lo hice” o “no debí hacer esto” como un sentimiento de impotencia frente a la imposibilidad de retroceder el tiempo para evitar lo que se hizo o poder hacer lo que no se hizo, pero, a fin de cuentas, la relectura se convierte en una

confesión personal donde el *yo* es el objeto de estudio que se analiza y reflexiona constantemente.

En segundo lugar, el arrepentimiento exige el reconocimiento de un “Tú” distinto y trascendente al *yo*. El mayor referente del ser humano es Dios. Estar ante Él no es tan solo encontrar una ubicación o postura física como ponerse de rodillas en un oratorio frente al Santísimo, por ejemplo, sino que se trata de un reconocimiento sincero de la miseria humana en relación a la grandeza de la divinidad, ser plenamente conscientes de la necesidad que se esconde bajo la bondad ontológica del ser personal.

Eso solo es posible cuando se ha alcanzado una interioridad cristiana donde se descubre la presencia de Dios por encima de los límites de la naturaleza humana. Así, el arrepentimiento se convierte también en una experiencia liberadora porque el hombre asume su finitud como parte de él, asume su *humanidad* como condición contraria a la egolatría.

En un sentido teológico, el arrepentimiento introduce al hombre en una nueva realidad: el pecado. San Agustín lo define como la aversión a Dios o la separación de la voluntad humana de la voluntad divina. Por lo tanto, el arrepentimiento ya no engloba solamente la moralidad de las acciones humanas, sino que las califica como un agravio a la voluntad de Dios cuando atentan contra la dignidad personal.

El arrepentimiento es la primera exigencia para una verdadera conversión del corazón. Así, en la Sagradas Escrituras el término “arrepentimiento” puede ser entendido como “conversión” y son el primer tema de la predicación de Jesús: “Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio” (Mc. 1, 15) y Juan el Bautista dirá: “Arrepentíos, porque el reino de los cielos está cerca” (Mt. 3, 2).

No obstante, el Evangelio también hace notar otra condición del verdadero arrepentimiento: la necesidad de confesar. La confesión está ligada a la humildad. Inclusive, aunque solo se la limite al plano ético, el arrepentimiento es resultado de la humildad. Nadie puede confesarse arrepentido de lo que hizo o dejó de hacer si primero no a amansado el corazón.

Confesar es expresarle a Dios lo que acontece en la interioridad. Dios, por esencia, conoce las cosas, su mirada abarca absolutamente toda la realidad porque Él es el creador y el que

fundamenta el ser de todas las criaturas. En efecto, Dios no conoce las cosas porque son, sino que las cosas son porque Dios las conoce y en su conocimiento la verdad es verdadera.

Por tal razón, confesar es estar ante la verdad de Dios. No porque se sepa previamente conocido, sino porque quiere voluntariamente ser conocido. Así, la confesión libre se une a la voluntad de Dios de querer conocer a sus criaturas venciendo la vergüenza y autoafirmación.

4.3.2. La conversión como estado constitutivo del hombre

Así como hay en la naturaleza humana universales antropológicos que el hombre anhela, así también la búsqueda del sentido, la autenticidad y el deseo de una vida verdadera es universal a todo hombre. El inconformismo se manifiesta a través del rechazo a la mentira, al error, a la ignorancia, a la hipocresía o incoherencia ética. Hay un desequilibrio entre el escenario de la vida personal y la vida ideal a la que se aspira.

En ese sentido, la conversión surge de una tensión entre la vida superficial y la vida auténtica, por lo que se puede definir básicamente como una tendencia, movimiento o paso *de lo que soy a lo que debería ser* y para lograrlo exige una renovación de todo lo que se es. Por tanto, “cabe hablar de la conversión como una constante antropológica universal ligada a la cuestión del sentido de la existencia” (Alonso, 2009, p. 689-690).

El deseo de renovar la existencia se fundamenta en la búsqueda de la verdad, de la felicidad y del bien. Las expresiones artísticas y religiosas de la antigüedad ponen en evidencia el deseo de purificación y conversión. Pero en el orden teórico y filosófico, el deseo de conversión es el deseo de saber, de conocer la verdad para alcanzar la felicidad y la perfección.

En la practicidad de la vida está comprometida con el deseo natural de querer conocer las cosas para que la dimensión ética tenga su fundamento en la verdad y en el bien, de modo que el hombre pueda expresar valores auténticos a través de su obrar. Sin embargo, en este orden práctico, la autenticidad tiene como condición el despertar de la conciencia

El despertar es la conciencia de la condición humana, del lugar que se ocupa en el mundo y de la forma como se ha ido desplegando la existencia durante la vida. Según Blázquez (2014), la conversión, se concentra “en un instante concreto y puntual de la existencia (un despertar), hasta devenir poco a poco en un modo de vivir y estar en el mundo, es decir, en un modo de ser hombre” (p. 190).

La conciencia despierta porque hay un choque trágico con la realidad. En el caso de San Agustín, es la pregunta sobre el origen del mal lo que le corroe las entrañas y no desea una respuesta teórica o puramente racional, lo que le urge es sobre todo una esperanza de salvación, pero en ese momento todavía no se había despertado en él la conciencia cristiana, sino tan solo una conciencia psicológica.

La conciencia psicológica puede trascender cuando la vida está abierta al misterio, de modo que la crisis existencial que se origina a partir del reconocimiento sincero de la realidad y de la condición humana, se puede asumir como un estado de gracia capaz de dar frutos fecundos de conversión. Pero la conversión como un estado constitutivo del hombre, no solo va a requerir un esfuerzo humano de mantener esa constante o tensión, sino que va a requerir esencialmente de la gracia divina.

Por tanto, una antropología planteada desde la conversión continua requiere una nueva forma de contemplar al ser humano. Siendo un tema de vital importancia, “el hombre no se explica desde el hombre” (p. 6) afirma Clément (1983), porque los límites se encontrarían en el mismo objeto de reflexión y se predicaría de él solo lo que desde él se puede decir y luego, para salvaguardar la trascendencia, deberá repetirse esporádicamente que al hombre no se lo puede definir porque es un misterio, un microcosmos, o a lo mucho, se podría hablar de la tan trastocada dimensión religiosa, de las ansias de inmortalidad, de la capacidad dialógica de relacionarse con un “Tú” absoluto, entre otras, pero nada más.

Desde luego, las vías antropología que sigue San Agustín le permite reflexión sobre la *imago hominis*, sobre la imagen del hombre. Es decir que busca descubrir elementos que por naturaleza le corresponde al hombre mismo y que, además, le diferencian radicalmente de otros seres. Bien se ha mencionado que estos caminos filosóficos recorren los aportes de Aristóteles y de Platón: de uno asume la unión substancial del cuerpo y alma, y del otro la interioridad y la dimensión espiritual.

Sin embargo, aunque bebe de estas fuentes netamente filosóficas, Agustín no puede dejar de considerar la realidad sobrenatural que envuelve al hombre. Por eso, se puede lograr desarrollar una visión filosófica –teológica, por ejemplo, del cuerpo sin temor alguno de menos preciar su dignidad al considerar también sus inclinaciones. Y más aún, si esta dimensión corporal del hombre se ve elevada al grado más puro en el mismo hecho divino de la Encarnación. De igual modo, el alma racional es el compuesto más noble que posee el ser humano porque en ella es la *imago Dei*.

En esto consiste la verdad primordial acerca del hombre: que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Esta es la clave que debe fundamentar una antropología trascendental, porque hace alusión al hombre en su sentido creatural, pero también nos remite a su origen. Por tanto, la antropología ya no es tan solo una filosofía, pues penetra en las categorías teológicas.

En este sentido, surge la necesidad de romper con los prejuicios cientificistas que han especializado y delimitado el campo de las ciencias, pues se ha dicho repetidamente que la filosofía nada tiene que ver con la teología, o en el peor de los casos ni a una ni otra se les considera ciencia, pero lo cierto es que hay una tendencia fuerte a exacerbar la disyuntiva entre filosofía y teología, entre fe y razón y entre el orden natural y sobrenatural.

Ante esta situación, el pensamiento de San Agustín, maestro de síntesis, adquiere relevancia, porque su antropología parte desde una verdad escriturística, de la cual surge la doctrina del *imago Dei* como columna vertebral que articula sus demás reflexiones. San Agustín, contempla al hombre en su totalidad, entendiéndose este término en su sentido literal.

Desde esa perspectiva se explica que el primer momento de la conversión que menciona en *De Verdadera Religión*, es la contemplación del hombre desde sí mismo y sobre sí mismo. Es el momento en que adquiere la conciencia psicológica, es decir, contempla su indigencia, se mira y se reconoce como un ser personal singular, inclusive la forma como mira el mundo exterior cambia porque comienza a interpretarlo desde la verdad sobre sí mismo que acaba de comprender.

Sin embargo, el proceso no termina ahí, pues el *pathos* que lo atrae hacia la verdad es lo que le hace descubrir la presencia de una luz incommutable en medio de su condición humana. La búsqueda se encamina por el ansia de aceptar y superar su indigencia para alcanzar una vida auténtica. Entonces, es capaz de trascender, salir de su propia alma, no ya hacia la exterioridad de las cosas, sino hacia la Verdad misma desde la cual el hombre se comienza a explicar a sí mismo.

Explicado de esta forma, la conversión cristiana ya no es solo un giro o retorno a sí mismo en el que se corre el riesgo del inmanentismo, sino que es un cambio radical porque afecta la raíz misma del ser personal del hombre. Tampoco se trata solo de un cambio moral, sino que se constituye como lo esencial del ser humano, “que despliega su existencia en la paradoja

permanente de una finitud atraída por lo Infinito en el drama de la impotencia por responder y corresponder a ese Amor, que, por otro lado, se percibe e intuye como el aire, el sostén de la vida, su sentido” (Blázquez, 2014, p. 191).

En consecuencia, la conversión es “estar ante Dios”, una posición que desvela plenamente quién es, para qué está hecho y dónde se encuentra su destino. No obstante, ese “estar” requiere estabilidad, permanencia y constancia. Por tanto, en cuando es un modo de “estar” es estático y en cuando modo de “vivir” es dinámico. Es estático porque el hombre debe permanecer fijo y estable en Dios y es dinámico porque involucra el devenir de su historia personal que se gesta en un espacio y tiempo determinados.

4.3.3. La historia personal abierta al misterio

En la historia de la filosofía, después de haber permanecido por un largo periodo en el idealismo, surge la necesidad de volver a las cosas para no quedarse solamente en las diversas interpretaciones que se habían dado sobre la realidad, sino dirigirse directamente al ser de las cosas.

La dinámica es similar en el proceso de conversión. Se ha mencionado que la conversión tiene un punto de partida, es decir, que se da en un momento determinado de la historia personal y se traduce a una suerte de crisis existencial que, en sentido positivo y trascendente, es un estado de gracia porque es el momento donde el hombre se comienza a cuestionar por el sentido de la vida.

Pero ¿hacia dónde tiene que mirar el hombre en el momento de su conversión? Tiene que volver a su propia historia personal. De hecho, una de las causas de la conversión es el haberse dado cuenta que su vida está desorientada, mira su pasado con arrepentimiento y descubre que el modo de vida que ha asumido lo ha alejado del ideal anhelado.

Sin embargo, la historia personal es una unidad de análisis aún más rica y profunda de lo que se espera, porque el dato histórico es el hogar del misterio. Esto significa que, la vida tiene un sentido providencial porque Dios se ha manifestado a través de ella para mostrarle al hombre su amor.

Dios se ha hecho presente de modo general en la historia de la salvación, pero esta historia se prolonga de cierta manera en la historia de la humanidad y, sobre todo y de manera especial, en la vida particular de cada hombre. Por tanto, “cada día es una teofanía diferente,

hermosa de comprender y recordar, como una palabra que Dios ha dicho a la persona y en la que está contenida el sentido de su vida” (Cencini, 2002, p.9).

En ese sentido, la persona debe aprender a leer su historia relacionando constantemente su presente con el pasado. Cencini (2002) sostiene que debe “ejercerse un vínculo de reciprocidad interpretativa o de círculo hermenéutico entre el pasado y el presente, en el sentido que uno ilumina al otro, el pasado se torna descifrable a la luz del presente y viceversa” (p. 8).

El mismo autor identifica dos claves interpretativas de la historia personal: la experiencia del sujeto y asumir seriamente que es Dios quien siempre está obrando la salvación. La persona ha adquirido su experiencia de vida en diversos entornos (la familia, la escuela, los amigos, etc.) y a partir de ese conocimiento se predispone a descifrar el misterio que esconde cada etapa de su vida particular y los conecta una tras otra para encontrarle un sentido.

No obstante, los hechos históricos no deben analizarse de manera aislada o selectiva, es decir, centrarse solo en los momentos agradables y desdeñar aquellos que ocasionaron algún trauma afectivo, sino que se debe comprender que la vida humana, en su totalidad, es sostenida y guiada por Dios.

Así, se renunciará “a toda pretensión de ser dueños de la propia historia, decidiendo en forma totalmente subjetiva y apriorística lo que ha funcionado o no para el verdadero sentido” (Cencini, 2002, pp. 10-11). De cierta manera, implica una renuncia a la lógica humana que suele limitar todas las cosas. Renunciar, además, a someter la historia personal al escrutinio estricto de la razón para dar lugar a la revelación de Dios depositada en la existencia de la persona humana.

En ese sentido, contemplar la vida en su totalidad ayuda a encontrarse con una presencia divina y a madurar la conciencia cristiana para reconocer la auto manifestación de Dios y profundizar en el conocimiento propio, ya que la lectura de la historia personal ubica al hombre de cara a Dios.

Ahora bien, para llevar a cabo la lectura de la historia personal la memoria es una facultad imprescindible. Actualmente, no se habla de ella como tal, lo que la mantiene en el anonimato, pues suele resaltarse la inteligencia y la voluntad por encima de ella. No obstante, San Agustín le ha dado gran importancia dentro de su sistema de pensamiento porque devela el mundo interior del hombre.

Orientando el concepto de la memoria hacia el discernimiento del misterio en la historia personal Cencini (2001) sostiene lo siguiente:

La memoria es la facultad estratégica gracias a la cual la historia del individuo revela un rostro insospechado y un significado inédito, porque es precisamente recordando cómo se comienza a oír una voz y a reconocer su timbre, a descubrir su llamado, el mismo llamado que viene de una secuencia de acontecimientos, a sentirse interrogado por una presencia, por una invitación, por una lógica que parece invadir y abrazar siempre y con más claridad toda la existencia, dándole singularidad y proyectándola sobre un fondo impensado. (p.19)

En otras palabras, poner en acto la memoria ya no es solo atraer voluntariamente aquello que se quiere recordar, sino que el mismo recuerdo suscita el descubrimiento de un *Tú* distinto al *yo* interno, cuya presencia se desenvuelve al mismo tiempo que va avanzando la historia humana. Por consiguiente, es en los hechos históricos contemplados en su totalidad y en su especificidad donde el hombre intuye la presencia del Dios *vivo* que le llama a una misión particular que se ha ido fraguando a lo largo del tiempo en una vocación.

Para Cencini (2001) no es la inteligencia la que apertura a la fe, sino el recuerdo de lo que Dios ha hecho en su historia. Prueba de ello es la vida de San Agustín, pues ¿cómo un hombre con una gran capacidad intelectual tardó mucho tiempo en aceptar la fe cristiana? Él mismo no entendía cómo podía ser posible que no se determinara a seguir a Jesucristo si era poseedor de la *ciencia*.

En ese sentido, el mismo autor define dos tipos de memoria, la bíblica y la afectiva. La memoria bíblica permite que la persona tenga una fe muy personal porque le relata que Dios ha sido siempre Padre y amigo fiel en cada circunstancia de su vida y a medida que la fidelidad divina es reconocida, el corazón humano también llega a participar de la misma fidelidad (Cencini, 2001).

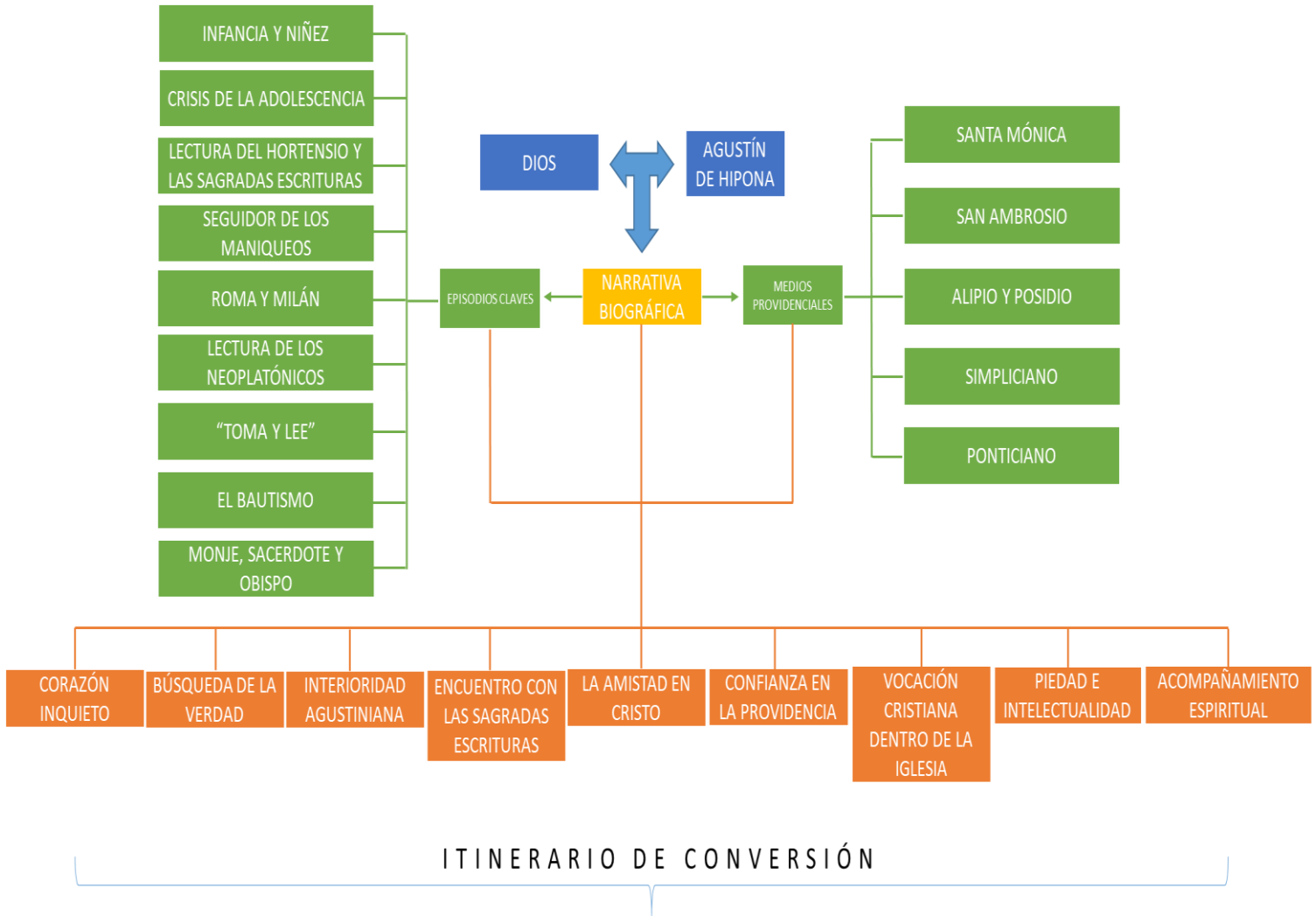
Asimismo, refuerza el dato bíblico porque las Sagradas Escrituras se convierten en un espejo donde se refleja sus vicisitudes existenciales. En otras palabras, el hombre comienza a leer e interpretar su vida a la luz de la Biblia porque desea descubrir el proyecto que Dios quiere realizar a través de ella. Para lograrlo es importante tomar como parámetro y clave de lectura de la historia personal la experiencia del pueblo de Israel (Cencini, 2001).

En cambio, la memoria afectiva va recordando las emociones vinculadas a episodios concretos de la vida, por lo que “influye en la percepción y crea expectativas determinadas, predisponiendo al sujeto a actuar y reaccionar según la experiencia ya realizada, dando por descontado que el objeto no cambiará, sino que permanecerá constante” (Cencini, 2001, pp. 25- 26).

Finalmente, en el caso particular del cristiano, la memoria afectiva es la memoria de una experiencia primordial que consiste en el encuentro con la paternidad –maternidad de Dios o el choque en la lucha con Él, como una marca imborrable o una herida que no se cierra y que está ligada a una situación particular o que puede ser descubierta lentamente desde la propia historia (Cencini, 2001).

Ahora bien, después de haber identificado en narrativa biográfica de San Agustín los episodios claves y los medios providencial, además, de haber explicado las categorías que se desprenden de estos y que deben ser consideradas dentro de un itinerario de conversión para el hombre contemporánea, se diseñó el siguiente esquema lógico:

Figura 01: Esquema lógico de los resultados



Fuente: Elaboración propia

V. CONCLUSIONES

En relación a los objetivos trazados en la presente investigación se concluye lo siguiente:

La temporalidad de la vida humana se compone de momentos engarzados significativamente, por eso en la historia personal de San Agustín se puede identificar episodios claves que tienen un sentido providencial. Entre ellos se cuenta: la lectura del Hortensio, el maniqueísmo, el encuentro con San Ambrosio, la lectura de los neoplatónicos, el momento de su conversión en el jardín de Milán, el bautismo y la vida monacal.

De igual manera que Dios ha utilizado a lo largo de la historia de la Salvación a personas o a la misma creación para comunicar su voluntad, así también en la vida personal se manifiesta a través de medios providenciales. En ese sentido, la vida de San Agustín no es ajena a esa intervención divina, por lo que en su narrativa biográfica también se pueden identificar diversos medios que Dios utiliza en sentido providencial, como lo son: San Mónica, San Ambrosio, Alipio, Posidio, Simpliciano y Ponticiano

De la narrativa biográfica de San Agustín se desprenden categorías esenciales que el hombre contemporáneo puede incorporar en su vida como un itinerario de conversión. En ese sentido, se han identificado las siguientes: corazón inquieto, la búsqueda de la verdad, la interioridad agustiniana, el encuentro con las Sagradas Escrituras, la amistad en Cristo y la confianza en la Providencia, la vocación cristiana dentro de la Iglesia, la piedad y la intelectualidad y el acompañamiento espiritual.

Los episodios claves, los medios providenciales y las categorías que surgen de la narrativa biográfica de San Agustín se sustentan en unos lineamientos antropológicos desde la conversión que son: el arrepentimiento y la confesión como la primera actitud y condición de la conversión, la cual se constituye no solo como un retorno hacia el ser mismo del hombre, sino como un modo ser, de estar y de vivir en el mundo.

Finalmente, la historia persona del hombre está abierta al misterio porque en ella se manifiesta la Providencia de Dios. Lo que le corresponde a la persona humanar es realizar una relectura de su propia vida haciendo memoria para identificar cuáles son los episodios y medios por lo que Dios se ha hecho presente e interpretarlos a la luz del Evangelio para descubrir su propio itinerario de conversión.

VI. RECOMENDACIONES

- Revalorar el pensamiento de los Padres de la Iglesia, principalmente San Agustín, a través de un nuevo estudio y análisis de sus obras para contribuir al enriquecimiento de la filosofía y teología.
- Profundizar en la investigación de los lineamientos antropológicos desde la conversión siguiendo principalmente la tradición agustiniana, enriqueciéndola con los aportes de diversas escuelas filosóficas para responder a la problemática del hombre contemporáneo.
- Realizar propuestas pedagógicas fundamentadas en el aporte teórico de la tesis para que sean aplicadas en el ámbito educativo con la finalidad de aportar a la formación humana de los estudiantes.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona (1952). *De los méritos y del perdón de los pecados*. (Vol. IX) (Trad. V. Capánaga) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín,411)
- Agustín de Hipona (1954). *Tratados morales: del bien del matrimonio* (Vol. XII) (Trad. F. García) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 401)
- Agustín de Hipona (1955). *Sobre el Evangelio de San Juan* (Vol XIII) (Trad. T. Prieto) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 407)
- Agustín de Hipona (1956). *De la verdadera religión* (Vol IV). 3ra ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 389)
- Agustín de Hipona (1956). *Tratados sobre la gracia: De la naturaleza y de la gracia* (Vol. VI) (Trad. V. Capánaga). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 413)
- Agustín de Hipona (1957). *Del génesis a la letra, incompleto* (Vol. XV) (Trad. B. Martín) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 393)
- Agustín de Hipona (1957). *Del génesis contra los maniqueos* (Vol. XV) (Trad. B. Martín) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 388)
- Agustín de Hipona (1958). *La ciudad de Dios* (Vol XVI) (Trad. J. Morán) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 413)
- Agustín de Hipona (1959). *Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos* (Vol. XVIII) (Trad. B. M. Pérez) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 415)
- Agustín de Hipona (1963). *De la cantidad del alma* (Vol. III) (Trad. E. Cuevas). 3ra ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 388)
- Agustín de Hipona (1963). *Del libre albedrío* (Vol III) (Trad. E. Seijas). 3ra ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 388)
- Agustín de Hipona (1963). *Tratado de la Santísima Trinidad* (Vol. V) (Trad. L. Arias). 2da ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 399)
- Agustín de Hipona (1964). *Enarraciones sobre los Salmos* (Vol XIX) (Trad. B. M. Pérez) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 392)

- Agustín de Hipona (1965). *Contra las dos epístolas de los pelagianos* (Vol. IX) (Trad. V. Capánaga y G. Erce) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 420)
- Agustín de Hipona (1965). *Enarraciones sobre los Salmos* (Vol. XX) (Trad. B. M. Pérez) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 392)
- Agustín de Hipona (1965). *Sobre el Evangelio de San Juan* (Vol. XIV) (Trad. V. Rabanal) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 407)
- Agustín de Hipona (1967). *Enarraciones sobre los Salmos* (Vol. XXII) (Trad. B. M. Pérez) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 392)
- Agustín de Hipona (1969). *Del Orden* (Vol. I) (Trad. V. Capánaga) 4ta ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 386)
- Agustín de Hipona (1979). *Enarraciones sobre los Salmos* (Vol. XXI) (Trad. B. M. Pérez) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 392)
- Agustín de Hipona (1979). *Las Confesiones* (Vol. II) (Trad. A. Custodio). 7ma ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 397)
- Agustín de Hipona (1983). *Sermones* (Vol. XXIV) (Trad. P. de Luis). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 425)
- Agustín de Hipona (1985). *Sermones* (Vol. XXVI) (Trad. P. de Luis). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 425)
- Agustín de Hipona (1986). *Cartas* (Vol. VIII) (Trad. L. Cilleruelo). 3ra ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 417)
- Agustín de Hipona (1986). *Réplica a la carta llamada "del Fundamento"* (Vol XXX) (Trad. P. de Luis) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 397)
- Agustín de Hipona (1995). *Las retracciones* (Vol. XL) (Trad. T. C. Madrid) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 426)
- Agustín de Hipona (1995). *Ochenta y tres cuestiones diversas* (Vol. XL) (Trad. T. C. Madrid). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Original en latín, 388)
- Alesanco, T. (2004). *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madrid, España: Agustinus.

- Alonso, J. (2009). Conversión filosófica y conversión cristiana. *Scripta Theologica*, 41, pp. 687-710. Recuperado de <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/scripta-theologica/article/download/13275/11327>
- Arendt, H. (2001). *El concepto de amor en San Agustín*. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/242702178/3187-pdf-El-concepto-de-amor-en-san-Agustin-Hannah-Arendt-04-10-2013-pdf>
- Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. (Trad. L. Calvo) Madrid: Alianza. (Original en griego, 1094 a.C.)
- Bernal, A. (2006). *Metodología de la investigación*. Colombia: Pearson.
- Bernal, A. (2010). *Metodología de la investigación*. Colombia: Pearson.
- Blázquez, C. (2014). Una antropología desde el arrepentimiento. La conversión como el estado constitutivo del hombre según Olivier Clément. *Revista de espiritualidad*. pp.190 -216.
- Blázquez, C. (2015). La gloria de Dios en la entraña del mundo. *Universidad Pontificia de Salamanca*, 9–95.
- Burgos, J.M. (2013). *Antropología: una guía para la existencia*. 5ta ed. Madrid: Palabra
- Cantó, A. (2017). *El acompañamiento espiritual según San Juan de la Cruz en la noche oscura* (Tesina de licenciatura). Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España.
- Capánaga, V. (1974). *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*. Recuperado de: <http://www.provinciasannicolas.org/docs/10043.pdf>
- Capánaga, V. (Ed.) (1969). *Obras de San Agustín*. 4ta ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Catecismo de la Iglesia Católica (2011). 2da ed. Lima:Paulinas
- Cencini, A. (2002). *La historia personal, cuna del misterio*. Lima: Paulinas
- Cipriani, N. (2013). *Muchos y uno solo en Cristo: espiritualidad de Agustín*. Madrid, España: Editorial Agustiniiana Guadarrama.
- Concilio Vaticano II (1999). Constitución dogmática *Lumen Gentium*. 3ra ed. Lima: Paulinas
- Concilio Vaticano II (1999). Constitución dogmática *Gaudium et Spes*. 3ra ed. Lima: Paulinas

- Copleston, F. (1994). *Historia de la filosofía: De San Agustín a Escoto*. Recuperado de [https://filobobos.wikispaces.com/file/view/Copleston Frederick - Historia De La Filosofía 2 De San Agustín A Escoto.PDF](https://filobobos.wikispaces.com/file/view/Copleston+Frederick+-+Historia+De+La+Filosofia+2+De+San+Agustin+A+Escoto.PDF)
- De la Inmaculada, R. (1955). La Sagrada Escritura como fuente de vida espiritual según San Agustín. *Revista de espiritualidad*, 14. pp. 281-298. Recuperado de <http://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/847articulo.pdf>
- De la Torres (2010). *María Zambrano y San Agustín: diafanidad de la persona y transparencia del corazón* (tesis de postgrado). Universidad de Granada, Granada, España.
- Dolby, M. (2006). El ser personal en San Agustín. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 13, pp. 21-30. Recuperado de <https://www.uco.es/filosofiamedieval/sites/default/files/revistas/vol13/refmvol13a02.pdf>
- Ferrer, U. & Román, A. (s.f.). San Agustín de Hipona. Recuperado de <http://www.um.es/urbanoferrer/documentos/Agustin.pdf>
- Feuerbach, L. (2006). *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*. Recuperado de <http://www.ataun.net/BIBLIOTECAGRATUITA/Ci%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Ludwing%20Feuerbach/La%20esencia%20del%20cristianismo.pdf>
- Francisco. *Homilía de la Santa misa de apertura del Capítulo General de la Orden de San Agustín*. Agosto 28 de 2013. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130828_capitolo-sant-agostino.html
- Francisco. *Mensaje en la 52ª Jornada Mundial de la Oración por las Vocaciones*. Abril 14 de 2015. Recuperado de <https://es.zenit.org/articles/el-papa-la-vocacion-cristiana-es-una-llamada-de-amor/>
- García, M. (2005). *El nuevo impulso de San Agustín a la antropología cristiana*. Roma: Institutum Patristicum Agustinianum.
- Guardini, R. (2007). *La conversión de San Agustín*. Buenos Aires: Editorial Ágape.

- Hernández, R., Fernández, C., y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación*. 6ta ed. Perú: Editorial: Mc Graw Hill.
- Hirschberger, J. (1975). *Historia de la Filosofía*. Barcelona, España: Herder.
- Lorda, J.L. (2011). Formación doctrinal –religiosa. Collationes. Recuperado de <http://www.collationes.org/de-vita-christiana/quibusdam-spiritum-operis-dei/item/609-formacion-doctrinal-religiosa-juan-luis-lorda>
- Maciel, M. (2005). *La importancia de una formación doctrinal sólida*. Noviembre 1 de 2005. Recuperado de https://www.corazones.org/doctrina/doctrina_formacion_importancia_Maciel.htm
- Martínez, B. & Céspedes, N. (2008) *Metodología de la Investigación*. Perú: Ediciones Libro Amigo.
- Marx, K. (2010). *Tesis sobre Feuerbach*. Recuperado de <http://www.cenal.gob.ve/wp-content/uploads/2015/11/Tesis-sobre-Feuerbach.pdf>
- Miras, J. (2008). "Vocación en la Iglesia Católica. Apuntes sobre el tratamiento de la realidad vocacional en el derecho vigente". *Derecho y Religión*, III, pp. 9-32. Recuperado de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/22765/1/vocacion-en-la-Iglesia-catolica.pdf>
- Muñoz, C. (1998). *Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis*. México: Pearson Educación.
- Nietzsche, F. (2016). *La gaya ciencia* (Juan Luis Vermal. tBrad.) Madrid: Tecnos. (Obra original publicada en 1882).
- Oroz, J. (1967). *San Agustín: el hombre, el escritor, el santo*. Madrid: Librería Editorial Agustinus.
- Oróz, J. y Galindo, J. (1998). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy*. Valencia: EDICEP
- Ossandón, J.C. (2001). *La conversión de un intelectual*. Chile: Ediciones Universitarias de Valparaiso.
- Pegueroles, J. (1989). El deseo y el amor en San Agustín. *Revista Espiritu*, 99. pp. 5-15. Recuperado de <http://www.revistaespiritu.org/wp-content/uploads/2018/02/ESP099-Arti%CC%81culo.-Pegueroles.pdf>

- Platón (2004). *Diálogos*. (10ª ed.). Bogotá: Panamericana
- Real academia española (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.ª ed.). Consultado en <https://www.rae.es/>
- Royo, A. (1994). *Teología de la perfección cristiana*. 7ma ed. España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Saeteros, T. (2014). *Amor y creatio, conversio, formatio en San Agustín de Hipona* (tesis de postgrado). Universitat de Barcelona, Barcelona, España.
- Sciacca, M.F. (1955). *San Agustín*. Barcelona: Miracle
- Sesé, B. (1993). *Vida de San Agustín*. Madrid: Ediciones San Pablo
- Sierra, S. (s.f.). El estudio de la Biblia en la espiritualidad de Agustín. Recuperado de http://www.agustinos-es.org/FVR/documentacion/3_2_5.pdf
- Triviño, J. (2009). *El ser humano como imago Dei en Agustín de Hipona. Una reflexión a partir del De Trinitate* (tesis de pregrado). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Triviño, J. (2011). Inadecuatio e ipseidad; una reflexión sobre antropología agustiniana. *Universitas Philosophica*, 28(56). pp.141 -161. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11036>
- Vaca, C. (1968). *Unidos en Cristo*. Madrid: Religión y Cultura.
- Viña, T. (s.f.). *La amistad en San Agustín*. Recuperado de <http://www.oalagustinos.org/for/La%20amistad%20en%20San%20Agust%C3%ADn.pdf>

VIII. ANEXOS

ANEXO 1: Abreviaturas de las obras de san Agustín utilizadas en la investigación

Las formas abreviadas de las Obras de San Agustín siguen la propuesta de los autores Oroz y Galindo (1998) en el Tomo I titulado “El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy”. La única excepción es la abreviatura que se ha dejado en su nombre original es *Sermo*, con el fin de proporcionar una mejor comprensión al lector.

Tabla 04: Abreviaturas de las Obras de San Agustín

ABREVIATURA	TÍTULO ORIGINAL	TÍTULO TRADUCIDO
C. ep. fund.	<i>Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti</i>	Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento».
C. ep. pelag.	<i>Contra duas epistulas pelagianorum</i>	Réplica a las dos cartas de los pelagianos
C. Faustum	<i>Contra Faustum manichaeum</i>	Réplica a Fausto, maniqueo
C. lit. Petil.	<i>Contra litteras Petiliani</i>	Réplica a las cartas de Petiliano
Conf.	<i>Confessiones</i>	Confesiones
De bono con.	<i>De bono coniugali</i>	El bien del matrimonio
De civ. Dei	<i>De civitate Dei</i>	La ciudad de Dios
De div. quaest.	<i>De diversis quaestionibus 83</i>	Ochenta y tres cuestiones diversas
De g. ad lit. imp.	<i>De genesi ad litteram liber imperfectus</i>	Comentario literal al Génesis, incompleto
De g. c. man.	<i>De genesi contra manichaeos</i>	Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos
De lib. arb.	<i>De libero arbitrio</i>	El libre albedrío
De mor. eccl. cat.	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum</i>	Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos
De nat. et gr.	<i>De natura et gratia</i>	La naturaleza y la gracia
De ord.	<i>De ordine</i>	El orden
De pec. mer.	<i>De peccatorum meritis et remissione</i>	Los méritos y el perdón de los pecados
De quant. an.	<i>De quantitate animae</i>	La dimensión del alma
De Trin.	<i>De Trinitate</i>	La Trinidad
De v. rel.	<i>De vera religione</i>	La verdadera religión
En. in ps.	<i>Enarraciones in psalmos</i>	Comentarios a los salmos
En. in ps.	<i>Enarraciones in psalmos</i>	Comentarios a los salmos

Ep. vel Epp	<i>Epistula</i>	Carta
In Io. ep.	<i>In epistulam Ioannis ad partos</i>	Tratados sobre la Primera Carta de san Juan
In Io. ev.	<i>In Ioannis euangelim tractatus</i>	Tratados sobre el Evangelio de san Juan
Sermo	<i>Sermo</i>	Sermón

Fuente: Oroz, J. y Galindo, J. (1998).