

## Virtus animae meae (Confessiones X, 1,1)

### I. INTRODUCCIÓN

La bibliografía sobre las Confesiones es ingente, referida tanto a la obra en general como a sus diversas partes, a puntos concretos o problemas particulares que presenta <sup>1</sup>. No faltan tampoco comentarios o «lecturas» de la obra en su conjunto <sup>2</sup>. Sin embargo, la frase que hemos elegido como tema de nuestro estudio no ha sido objeto de ninguno específico, que sepamos <sup>3</sup>, ni de reflexión especial en las obras generales. No sabemos si porque no entraba en los planteamientos de cada caso o por considerarla tan clara que era innecesario el detenerse en ella.

No obstante, aunque sin tomarla como tema específico de estudio, algún autor ha dado una interpretación de la misma que ha servido de punto de partida para estas páginas. Nos estamos refiriendo a un artículo de J. Ratzinger sobre lo que tiene de original y de tradicional el concepto agustiniano de *confessio* <sup>4</sup>. En él analiza el primer capítulo del libro X. Parafrasea las primeras líneas resaltando el deseo de Agustín de tener acceso al conocimiento que Dios posee del hombre, que abarca al mismo hombre, lo quiera él o no. En un

---

1. En el Fichier Augustinien hemos contado 887 títulos que con mayor o menor amplitud se ocupan de las Confesiones. A los que hay que añadir otros 192 del primer suplemento, que llega sólo hasta 1978 inclusive. En total 1.079.

2. Contamos en primer lugar la obra del Cardenal M. PELLEGRINO, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Studio introduttivo*. Roma 1956. Más recientemente, AA.VV., *Le «Confessioni» di Agostino di Ippona*. Edizioni Augustinus, Palermo 1984 ss. El último volumen, correspondiente a los libros X-XIII, y por tanto, de interés para nuestro estudio, aún no ha salido a la luz pública. Los anteriores han salido respectivamente en 1984 (I-II; III-V); en 1985 (VI-IX). También L.F. PIZZOLATO, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da biografia a «confessio»*. Milano 1968.

3. Salvo J.J. O'DONNELL, *Augustine. Confessiones 10.1.1-10.4.6 en Augustiniana*, 29 (1979) 280-303.

4. J. RATZINGER, *Originalität und Ueberlieferung in Augustins Begriff der «confessio»*, en *Revue des Études Augustiniennes* 3 (1957) 375-392.

segundo momento esa realidad se convierte en una exigencia dirigida a la *virtus* del alma a que entre dentro de sí y se halle a sí misma <sup>5</sup>.

Evidentemente estas consideraciones ya han dejado caer una interpretación de la *virtus* del alma. Sin lugar a dudas, en el mencionado artículo esa *virtus* aparece como algo que sin confundirse o identificarse totalmente con el alma, le pertenece a ella como cosa propia. El «*in sich selbst einzutreten*» y el «*sich selber zufinden*» no permiten dudarlo.

Más adelante vuelve sobre la idea al insistir sobre la interiorización propia del evento de la *confessio*. He aquí las palabras del autor: «En *Conf. X*, 1-2 se expresa claramente... la interiorización propia del evento de la *confessio*. En ambos capítulos Agustín acentúa que él sólo considera como *confessio* en sentido propio algo que tiene lugar dentro, entre Dios y el alma, sin que los hombres puedan escucharlo. Lo que los hombres pueden percibir no es propiamente la *confessio* sino sólo su eco exterior...» <sup>6</sup>. Estas reflexiones le conducen al inicio del libro X, en cuanto que las fundamenta en él. Así escribe: «Lo dicho nos lleva una vez más al inicio de *Conf. X*, 1, donde el «confesar» es presentado como un «entrar en sí mismo». De hecho, la *confessio*, en cuanto consiste en el realizar la verdad incluye también primariamente movimiento y progreso. Consiste en un volver a sí mismo, para así llegar a Dios que tiene su trono en el interior del corazón y de quien el hombre está lejos sólo porque él mismo se ha alejado. *Confessio* es, pues, un movimiento de retorno a Dios, cuya finalidad es poseerse a sí mismo *sine macula et ruga* y alcanzar el pleno descanso en Dios. Y aquí se da al mismo tiempo una vinculación con los primeros capítulos de las Confesiones que están dominados por el pensamiento de hallar a Dios *dentro de sí mismo* y orientarse hacia el descanso en Dios a partir de la inquietud presente en el mundo» <sup>7</sup>.

5. «...in das Erkenntnis von Gott hineinzutreten, das ja den Menschen umgreift, oder er es weiss oder not. In einem zweiten Anlauf wird dies zu einer Aufforderung an die Kraft der Seele, *in sich selbst einzutreten* und *sich selber zufinden*» (p. 385). La cursiva en nuestra.

6. «...in *Conf. X* 1-2 deutlich zum Ausdruck kommt, nämlich die Verinnerlichung des *confessio*-Geschehens. In beiden Kapiteln betont nämlich Augustinus, dass er als *confessio* in eigentlichen Sinn nur dass bezeichnet, was sich inwendig und für die Menschen unhörbar zwischen Gott und seiner Seele zuträgt. Was die Menschen vernehmen können, ist eigentlich nicht die *Confessio* fest, sondern nur ihr äusseres Echo... Auch die Verinnerlichung des *Confessions*-Begriffes... ist letztlich aus seiner Verankerung in der Gnadenlehre zu verstehen» (p. 387-388).

7. «Damit sind wir schlüsslich noch einmal zurückgeführt auf den Anfang von *Conf. X* 1, wo das Bekennen als ein '*Eintreten in sich selbst*' geschildert wird. In der Tat schliesst die *confessio* als ein 'Tun die Wahrheit' vor allen auch Bewegung und Fortschritt ein. Sie ist ein Zusihselbst-Kommen um so ein Hinkommen zu den Gott, der in Innern des Menschen thront und von den der Mensch nur deshalb ferne ist, weil er sich selbst entfremdet ist. *Confessio* ist also Rückkehrbewegung zur Gott, deren Ziel es ist, sich selbst '*sine macula et ruga*' zu besitzen und zur völligen Ruhe in Gott zu gelangen. Darin liegt aber zugleich eine bedeutsame Rückverbindung zu den ersten Kapiteln des *confessiones*, die von den Gedanken beherrscht sind, Gott in sich zu finden, und sich zur Ruhe Gottes aus den unruhigen Bewegung dieser Welt heraus durchzufinden» (p.

Hasta aquí las palabras de J. Ratzinger. Dejamos de lado las últimas afirmaciones en torno al descanso en Dios y la vinculación con los primeros capítulos de las Confesiones, que no nos resulta nada fácil ver en el texto inicial del libro X. Todo ello es más bien resultado de la interpretación que se ha ofrecido del texto *virtus animae meae, intra in eam* en el sentido de un proceso psicológico de interiorización. Al haber interpretado la *virtus* como perteneciendo al alma misma del hombre, el *intra in eam* no puede no entenderse sino como ese proceso de interiorización al encuentro de Dios que mora en el hombre (*Conf.* I, 2,2.).

Pero antes hay que ver si esa interpretación de *virtus* es exacta. A nosotros nos parece que no. Con otra interpretación del término el sentido del texto cambiará en su totalidad. Éste es, pues, nuestro primer objetivo: averiguar el significado de *virtus*: a qué o a quién se refiere, qué indica y cuál es su función en el texto agustiniano. En un segundo momento trataremos de descifrar la frase entera en que se encuentra y, desde ella, el capítulo.

## II. EL SIGNIFICADO DE «VIRTUS»

### A. Las traducciones de «virtus»

Un primer acercamiento al significado del término nos lo pueden ofrecer las traducciones del mismo a las lenguas modernas, en la medida en que nos brindan la interpretación que los traductores han dado de él. Con esa finalidad hemos recorrido todas las traducciones de que hemos podido disponer. El resultado de la encuesta ha sido el siguiente: J. Ratzinger lo vierte por «Kraft» igual que el resto de las versiones alemanas consultadas<sup>8</sup>. Los traductores de lengua inglesa lo vierten normalmente por «power»<sup>9</sup>, aunque alguno prefiera «virtue»<sup>10</sup>. Los de lengua francesa se dividen entre los que optan por

388). En la misma línea de interpretación se mueve H. de Noronha Galvão quien habla de una «interioridad psicológica» y de un conocerse del alma a sí misma, a propósito de nuestro texto. Dice así: «Das Buch X übt uns in einer scientia, die sich mit der Psychologischen Innertlichkeit der memoria beschäftigt: 'virtus animae meae, intra in eam' (X 1,1). Die Seele macht die Erkenntnis von sich selbst: 'cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum'» (*Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, p. 141). Más adelante vuelve sobre la idea en otro contexto: «Durch die psychologische Innerlichkeit ist die seele fähig, die metaphysische Innerlichkeit zu erlangen, durch ihr Bewusstsein als Geschöpf ist sie fähig, das Schöpferische Bewusstsein als Quelle und Daseinsgrund des Geschöpfs —ontologisch, gnoseologisch und axiologisch— zu erreichen (Vgl. X 1,1)» (p. 185).

8. A. GRÖNINGER, Münster 1798; A. HOFFMANN, München 1914; W. THIMME, Zürich 1950; J. BERNHART, Frankfurt am M. 1955; H.U. von BALTHASAR, Hamburg 1955.

9. F.J. SHEED, London 1944; J.R. RYAN, New York 1960; R.S. PINE-COFFIN, New York 1961.

10. T. MATTHEW-R. HUDLESTON, London 1931<sup>3</sup>.

«vertu»<sup>11</sup> y los que prefieren «force»<sup>12</sup>. Los italianos optan mayoritariamente por «virtù»<sup>13</sup>, aunque no faltan quienes prefieran «forza»<sup>14</sup>, o quien se sirva de una paráfrasis interpretativa: «Tu che fai vivere»<sup>15</sup>. En castellano prefieren todos «virtud»<sup>16</sup> a excepción de uno que se inclina por «fortaleza»<sup>17</sup> y otro que se queda con los dos «virtud y fortaleza»<sup>18</sup>.

En realidad el resultado de esta encuesta es más bien pobre; las traducciones no nos aclaran nada, porque se limita a traducir el término latino por otro vernáculo, sin especificar lo que se entiende bajo él. En todo caso sería necesaria una segunda investigación sobre el significado de los distintos términos en las diferentes lenguas y el significado que les da el traductor. Como no suelen poner notas explicativas en ese punto nos quedamos sin saberlo con precisión. Simplemente podemos indicar que el único autor que ha hecho una paráfrasis explicativa<sup>19</sup> no ha captado, a nuestro parecer, el valor del término agustiniano: la *virtus* no es en este caso algo que haga vivir al alma.

Lo que sí queda claro en todas las traducciones es que esa *virtus* es algo distinto del alma; más aún, que la *virtus* es Dios, a quien se dirige Agustín. Pero este resultado en sí es todavía insignificante si no se obtiene un segundo: ¿Cuál es el significado del término referido a Dios? ¿En qué sentido se le aplica? ¿A qué aspecto del ser o del obrar de Dios se refiere? Para averiguarlo hemos de hacer una segunda encuesta, esta vez examinando las Confesiones en su totalidad.

### B. «Virtus» en las Confesiones

El término aparece dieciséis veces en las Confesiones. El significado dista mucho de ser uniforme. En unos casos, los más, la *virtus* se refiere a Dios, y en otros al hombre. Cuando se refiere a Dios no siempre es bajo el mismo aspecto y con el mismo significado. La *virtus* aparece ya de entrada en la obra como un atributo o cualidad de Dios: Dios posee una *virtus* como posee una

11. P. de LABRIOLLE, Paris 1926; L. de MONDADON, Paris 1961; E. TRÉHOREL-G. BOUISOU, Paris 1962; J. TRABUCCO, Paris 1971.

12. A. d'ANDILLY, Paris 1910; L. MOREAU, Paris s.f.

13. N. MATHOLI, Poliglota Vaticana 1888; C. CARENA, Torino 1966<sup>3</sup> (Einaudi); Roma 1971 (Città Nuova); G. CAPELLO, Casale 1966; A. MARZULLO, Bologna 1969. G.M. PIZZUTI, Torino 1975; O. TESCARI, Torino 1936; C. VITALI, Milano 1974.

14. E. BINDI, Firenze 1969; A. BUSSONI, Parma 1973; A. LANDI, Alba 1975.

15. M. PERRINI, Brescia 1977.

16. P. RIBADENEIRA, Pamplona 1596; S. TOSCANO, Anvers 1555; F. MIER, Madrid 1929; V. SÁNCHEZ, Madrid 1941; L. RIBER, Madrid 1942; A.C. VEGA, Madrid 1947; A. de ESCLASANS, Barcelona 1968; A. BRAMBILA, Bogotá 1985; J. COSGAYA, Madrid 1986.

17. O.G. de la FUENTE, Madrid 1986.

18. E. de CEBALLOS, Madrid 1793.

19. Véase nota 15.

sabiduría <sup>20</sup>: posee la *virtus* como posee la divinidad <sup>21</sup>. En otro texto aparece dentro de la cita del salmo 79,4: «Dios de las virtudes (*virtutum*), conviértenos» <sup>22</sup>. Aquí *virtus* tiene el significado de fuerza, de poder. En otra ocasión la *virtus* de Dios es su Hijo, junto al que aparece como aposición: «En tu Hijo, *in virtute tua*, en tu Sabiduría, en tu Verdad» <sup>23</sup>. No falta tampoco *virtus* referida a una de las jerarquías celestiales: «Todos tus ángeles, todas tus *virtutes*» <sup>24</sup>. En otros dos textos la *virtus* designa a Dios en cuanto actuante en los hombres: *Virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*. Así designa Agustín a Dios en un texto <sup>25</sup>, y en otro: «Luz de los ciegos y *virtus* de los débiles... y al instante luz de los que ven y *virtus* de los fuertes» <sup>26</sup>. Si en el primero de estos dos textos Dios en cuanto *virtus* fecundaba la mente, en el segundo hace fuertes a los que antes eran débiles.

Referido a Dios el término *virtus* nunca tiene un valor moral, que es el que prevalece cuando se refiere al hombre. Así habla Agustín de la *magna indoles virtutis* de Alipio <sup>27</sup>, o de la *virtus feminae*, es decir, de Mónica <sup>28</sup>.

En otra serie de textos habla de la *virtus* en general, en cuanto virtud, sin especificar el sujeto. Hablando de la simulada castidad de los maniqueos escribe: «En ellos (los maniqueos) admiraba (Alipio) la ostentación de austeridad, que él creía auténtica y sincera, aunque de hecho esta austeridad no pasara de pura ficción y fascinación seductora para cazar las almas valiosas que aún no sabían hacer pie en el fondo de la virtud (*virtutis altitudinem*), y por eso eran fáciles de engañar con las apariencias superficiales de una «virtud» postiza y simulada» <sup>29</sup>. Refiriéndose a su obra *De pulchro et apto* y, en concre-

20. *Confessiones* I 1,1 CC 27,1: «...magna *virtus* tua et sapientiae tuae non est numerus». En adelante indicaremos simplemente la página entre paréntesis.

21. *Ib.* VII 17,23 (107): «...per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque *virtus* et divinitas tua».

22. *Ib.* IV 10,15 (48).

23. *Ib.* XI 9,11 (199): «In hoc principio, deus, fecisti coelum et terram in verbo tuo, in filio tuo, in *virtute* tua, in sapientia tua, in veritate tua...».

24. *Ib.* VII 13,19 (105): «Laudent te... in excelsis omnes angeli tui, omnes *virtutes* tuae...».

25. *Ib.* I 13,21 (11).

26. *Ib.* XI 2,3 (195): «domine deus meus, lux caecorum et *virtus* infirmorum statimque lux videntium et *virtus* fortium...».

27. *Ib.* VI 7,11 (80): «Et ego (diligebam) illum propter magnam *virtutis* indolem, quae in non magna aetate satis eminebat».

28. *Ib.* IX 11,28 (149): «...illisque stupentibus virtutem feminae... quaerentibusque, utrum non formidaret tam longe a sua civitate corpus relinquere». La virtud a que se refiere es la fortaleza.

29. *Ib.* VI 7,12 (82): «Et audire me rursus incipiens illa mecum superstitione involutus est amans in manichaeis ostentationem continentiae, quam veram et germanam putabat. Erat autem illa vecors et seductoria, pretiosas animas captans nondum *virtutis* altitudinem scientes tangere et superficie decipi faciles, sed tamen adumbratae simulataeque *virtutis*». Primero habla evidentemente de la virtud de la continencia, pero luego se refiere a la virtud en general. Habitualmente nos servimos de la traducción de José COSGAYA, Madrid (BAC minor) 1986. En ocasiones introducimos traducción nuestra.

to, a su contenido, escribe: «Y como en la virtud me atraía la paz y en el vicio me repugnaba la discordia...»<sup>30</sup>.

En otro texto la *virtus* tiene el significado de milagro, prodigio, obra que sale de lo normal. Así habla de las *operationes virtutum*<sup>31</sup>. En un último pasaje *virtus* tiene el significado de «por efecto», es decir, un valor preposicional: *rationalis et intelligentiae virtute*<sup>32</sup>.

Tales son todas las frecuencias, salvo error, del término *virtus* en las Confesiones. Sólo hemos dejado de considerar una, la que nos ocupa, para hacerlo con mayor detenimiento: *Virtus animae meae*<sup>33</sup>. ¿A quién se refiere esta *virtus*? ¿Es una *virtus* propia del alma, que le pertenece a ella misma, o algo exterior a ella? Gramaticalmente se pueden admitir las dos formas: que se trate de una *virtus* del alma o de una *virtus* exterior a ella, pero que actúa en ella y en este sentido puede hablarse de *virtus* del alma. Ya vimos cómo Ratzinger lo interpretaba según la primera opción, mientras que las traducciones dejaban claro que la *virtus* es Dios; es decir, la segunda posibilidad. A esta nos atenemos por creer que es la auténtica. Pero seguimos preguntando: ¿A cuál de los distintos significados del término *virtus* presentes en las Confesiones se acerca más nuestro texto? En nuestra opinión el texto más cercano a éste, ciertamente paralelo, no es otro que *Conf. I, 13,21: Deus... virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*.

Analicemos de cerca este último texto. En el capítulo trece del libro primero Agustín habla de su aborrecimiento del griego y de su pasión por las letras latinas, sin saber dar una explicación de esa disparidad de sentimientos. Idéntico era el caso, referido esta vez al desagrado que le producía el estudio de las primeras letras y el encanto que hallaba en los textos de relatos literarios, no obstante que el conocimiento de lo primero es más útil que el de lo segundo. Se sentía obligado a retener los extravíos de un cierto Eneas, olvidándose de los suyos, y a llorar la muerte de Dido que se suicidó por amor, mientras que él se sufría a sí mismo con ojos enjutos, muriendo para Dios, su vida<sup>34</sup>.

30. *Ib.* IV 15,24 (52): «Et cum in *virtute* pacem amarem, in vitiositate autem odissem discordiam...». La virtud, opuesta al vicio.

31. *Ib.* XIII 18,23 (254): «...alii datur... sermo sapientiae... alii autem sermo scientiae... alii fides, alii donatio curationum, alii operationes *virtutum*, alii prophetia, alii diiudicatio spirituum...».

32. *Ib.* XIII 32,47 (270).

33. *Ib.* X 1,1 (155): «*Virtus animae meae*, intra in eam et coapta tibi ut habeas et possideas sine macula et ruga».

34. *Ib.* I 13,20 (11): «Quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est. Adamaveram enim latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici vocantur. Nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas. Unde tamen et

Agustín pasa luego a considerar la miseria que significa el que un mísero no tenga misericordia de sí mismo, y llorando la muerte de un hombre por amor de otro hombre, no llore la suya causada precisamente por no amar a Dios que es «luz de mi corazón, pan de la boca íntima de mi alma y *virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*»<sup>35</sup>.

Agustín continúa: «No te amaba y fornicaba lejos de ti. Y mientras fornicaba, llegaban a mis oídos las exclamaciones de ¡bravo!, ¡muy bien!, porque la amistad de este mundo constituye un adulterio contra ti... Yo no lloraba por esto, pero se me soltaban las lágrimas ante el cadáver de Dido, en el fatal desenlace provocado a golpe de puñal, mientras que yo en persona iba a la zaga de tus criaturas ínfimas dejándote plantado, como tierra que va a la tierra. Me resultaba muy doloroso que me impidieran leer lo que habría de depararme ese sufrimiento». Y apostilla: «Los afectados de tal demencia (*talis dementia*) creen poseer unas letras más nobles y provechosas que aquellas con las que aprendí a leer y escribir»<sup>36</sup>.

Cabe preguntarse ahora por la lógica del discurso agustiniano. ¿Dónde está aquí la fornicación o el adulterio? ¿En base a qué se puede decir que Agustín entonces se alejaba de Dios y fornicaba en esa lejanía por sentir complacencia en la escena virgiliana?

Sigamos leyendo. «Pero ahora, Señor, haz que tu verdad vibre en mi alma y que me diga: No es eso, no es eso. No cabe duda de que la enseñanza primaria es mejor. Porque estoy más dispuesto a olvidar los errados derroteros de Eneas y otras cosas por el estilo que a olvidar la lectura y la escritura»<sup>37</sup>. Agustín contrapone aquí el saber leer y escribir al conocimiento de las fábulas de los poetas. Lo primero, el saber leer y escribir, es fruto de Dios; lo ha en-

hoc nisi de peccato et vanitate vitae, qua caro eram et spiritus ambulans et non revertens? (Ps 77,39). Nam utique meliores, quia certiores, erant primae illae litterae, quibus fiebat in me et factum est et habeo illud, ut et legam, si quid scriptum invenio, et scribam ipse si quid volo, quam illae, quibus tenere cogebam Aeneae nescio cuius errores, oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus».

35. *Ib.* I 13,21 (11): «Quid enim miserius misero non miserante se ipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aeneam, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et *virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*?».

36. *Ib.* (12): «Non te amabam et fornicabar abs te et fornicanti sonabat undique: 'Euge, euge'. Amicitia enim huius mundi fornicatio est abs te et 'euge, euge' dicitur, ut pudeat, si non homo ita sit. Et hoc non flebam et flebam Didonem extinctam ferroque extrema secutam, sequens ipse extrema condita tua relicto te et terra iens in terram: et si prohiberer ea legere, dolerem, quia non legerem quod dolerem. Talis dementia honestiores et uberiores litterae putantur quam illae, quibus legere et scribere didici».

37. *Ib.* I 13,22 (12): «Sed nunc in anima mea clamet deus meus, et veritas tua dicat mihi: non est ita, non est ita; melior est prorsus doctrina illa prior. Nam ecce paratior sum oblivisci errores Aeneae atque omnia eius modi quam scribere et legere».

gengrado él que es la luz del corazón o, con otra imagen, la *virtus* que ha fecundado su alma y ha inseminado el seno de su corazón. El que el hombre posea el conocimiento de esos rudimentos literarios lo debe a Dios. Nos hallamos ante la verdad. En cambio, ante los relatos de los poetas nos encontramos con puras fábulas, con la falsedad. Ésta no la ha creado Dios, sino los hombres; han sido éstos quienes la han engendrado en los corazones. Así la preferencia dada a estos conocimientos sobre aquéllos significa preferir a otros amantes sobre Dios. A Agustín no le agradaba la verdad, el fruto de la acción fecundante de Dios, y sí, por el contrario, las fábulas, fruto de otros amantes, los poetas.

La continuación del discurso agustiniano muestra las diferencias entre ambas realidades. La primera se coloca en el campo de la certeza: respecto de los relatos de los poetas, aunque los no instruidos duden, los entendidos tienen la seguridad de que no son verdaderos; respecto del leer y escribir, los que cursaron las primeras letras darán la respuesta exacta respecto a de qué modo se escribe, por ejemplo, el nombre de Eneas<sup>38</sup>. En el primer caso la certeza es sólo negativa, en el segundo positiva; en aquél se sabe que no es verdadero, en éste se sabe qué es lo verdadero. Una segunda diferencia se refiere a la utilidad o daño que aporta el ignorar una cosa u otra. Nadie ignora que es mayor el daño causado por la ignorancia de las primeras letras que el originado por el desconocimiento de los poetas<sup>39</sup>.

Por eso Agustín, ya obispo, se reprócha sus preferencias de entonces y halla su descanso en el detestar sus malos andares (tras amores fornicarios) para amar los buenos caminos de Dios (para caminar con Dios y no amar sino a él)<sup>40</sup>. Considera que pecaba al anteponer en su amor las cosas vanas, vacías de contenido, a las que eran provechosas; más aún, al amar aquéllas y detestar éstas. «Pero ya entonces el uno y uno, dos; dos y dos, cuatro, me resultaba un estribillo tedioso, mientras que el caballo de madera preñado de gente armada, el incendio de Troya y la sombra espectral de Creusa constituían para mí un sabrosísimo espectáculo de vanidad»<sup>41</sup>.

38. *Ib.* «...non clament adversus me venditores grammaticae vel emptores, quia, si proponam eis interrogans, utrum verum sit quod Aenean aliquando Carthaginem venisse poeta dicit, indoctiores nescire se respondebunt, doctiores autem etiam negabunt verum esse. At si quaeram, quibus litteris scribatur Aeneae nomen, omnes mihi, qui haec diciderunt, verum respondebunt secundum id pactum et placitum, quo inter se homines ista signa firmarunt». Antes ha escrito «meliores quia certiones» (véase nota 34).

39. *Ib.* «Item si quaeram, quid horum maiore vitae huius incommodo quisque obliviscatur, legere et scribere an poetica illa figmenta, quis non videat, quid responsurus sit, qui non est penitus oblitus sui».

40. *Ib.* «Non clament adversus me quos iam non timeo, dum confiteor tibi quae vult anima mea, deus meus, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas».

41. *Ib.* «Peccabam ergo, puer, cum illa inania istis utilioribus amore praeponebam vel po-



Aquí se halla el mal de Agustín: odiar lo que era «prole de Dios», prole verdadera (la verdad de las primeras letras) y amar la prole de otros amantes, encontrados en los caminos, en el tiempo de su lejanía de Dios, prole constituida por fábulas sin verdad. Ha preferido la mentira a la verdad. Dios es la *virtus maritans mentem*, es decir, el varón que fecunda la mente; gracias a su acción ella puede concebir esos primeros conocimientos, mediante los cuales puede tener acceso a los otros. Pero Agustín se olvidó de aquéllos para irse tras éstos, y lo interpreta como una infidelidad, como un amar a otros en vez de a Dios, un fornicar tras haberse alejado de él, un no amar sus hijos, más aún, detestarlos, y preferir la falsedad engendrada en unas relaciones adúlteras.

La *virtus*, pues, es explícitamente Dios, *virtus maritans mentem meam*. La frase nos indica además el significado preciso que se da al término: *virtus* está aquí en el significado de *vir*, es decir, el varón o elemento masculino que fecunda la mente y hace que ella, como elemento femenino, pueda concebir el conocimiento, en este caso de las primeras letras. Es cierto que *virtus* es un sustantivo del género femenino y en este sentido se acomoda mal con su función masculina. Pero no hay que olvidar, por una parte, que Agustín está aludiendo a la función generadora de Dios; y, por otra, a la estrecha relación que él, siguiendo a Cicerón, suele establecer entre *vir* y *virtus*, haciendo derivar este término de aquél. He aquí uno de sus textos al respecto: *vir enim a virtute, vel virtus a viro*<sup>42</sup>. Su función es la de fecundar, hacer las veces del varón.

Si ahora volvemos los ojos a *Conf. X 1,1*, de inmediato salta a la vista el paralelismo entre ambos textos, en diversos aspectos:

1) En ambos se trata de *virtus animae*, aunque en *Conf. I, 13,21* no se explicita, porque ha sido referido al término anterior: *panis oris intus animae*

---

tius ista oderam, illa amabam. Iam vero unum et unum duo, duo et duo quattuor odiosa cantio mihi erat et dulcissimum spectaculum vanitatis equus ligneus plenus armatis et Troiae incendium atque ipsius umbra Creusae». Nótese la insistencia en la «vanidad», es decir, vaciedad, *inanis*, falta de contenido y de realidad de todos los relatos poéticos, en contraposición a la «verdad» de los otros conocimientos.

42. *Serm. 322,4 PL 38, 1461*. Conviene traer aquí el texto más amplio: «Vitium tibi tollitur, non dominium: adulteria tua prohibentur, non feminae subriguntur. Tu vir es, ostende; *vir enim a virtute, vel virtus a viro*. Habes virtutem? Vince libidinem. *Mulieris*, inquit, *caput vir* (1 Cor 11,3). Si caput es, duc, et sequatur; sed noli ire ubi non vis ut sequatur. Ne in praecipitium ruas, vide ut recto tramite gradiaris. Sic vos parate intrare ad illam novam nuptam, ad illam pulchram, ornata viro suo, non monilibus, sed virtutibus. Si enim casti, et sancti, et boni intraveritis, membra ipsius novae nuptae, beatae et gloriosae caelestis Ierusalem, et vos eritis». También *Epistula 127,7 CSEL 44,29; 167,3,10 CSEL 44,596*. Al respecto la idea no es original, sino que la toma de Cicerón *Tusculanae II 18,43*: «Appellata est enim a viro virtus».

Volviendo al texto transcrito en esta nota (S. 332,4) es oportuno observar la presencia de los siguientes términos: *vir-virtus, intrare ad, nupta* (esposa).

*meae*, y además, porque se concretiza ulteriormente el campo de acción de esa *virtus*, es decir, la *mens* y el *sinus cogitationis*.

2) En uno y otro caso el contexto es el del conocimiento. No importa que en uno se trate del conocimiento de los rudimentos literarios y en el otro del conocimiento de Dios.

3) En uno y otro texto se habla de algo que debe llorarse y no se llora, y de algo que no debe llorarse y se llora. En el texto del libro I escribe: «Qué mayor miseria que la... del que lloraba la muerte de Dido, motivada por el amor de Eneas, pero no lloraba su propia muerte, que tenía como causa no amarte a ti...?»<sup>43</sup>. Y poco más adelante: «Yo no lloraba por esto, pero se me soltaban las lágrimas ante el cadáver de Dido, en el fatal desenlace provocado a golpe de puñal»<sup>44</sup>. El «esto» se refiere al no amar a Dios y fornicar lejos de él. En el libro X a su vez leemos: «Las demás cosas de esta vida son tanto menos merecedoras de nuestras lágrimas cuanto más se las llora, y tanto más dignos de que se las llore, cuanto menos las lloramos»<sup>45</sup>. A qué se refiera aquí Agustín lo veremos más adelante, y nos ayudará el paralelismo establecido ahora.

4) En los dos textos se hace referencia a la salud mental. En el primero leemos: «Los afectados de tal demencia (*talis dementia*) creen poseer unas letras más nobles y provechosas que aquellas con las que aprendí a leer y escribir»<sup>46</sup>. Demencia que se refiere a lo dicho inmediatamente antes: «Me resultaba muy doloroso que me impidieran leer lo que habría de depararme ese sufrimiento». Es decir, la demencia se manifiesta en hallar gozo en algo que causa dolor: un gozo insano, pues. En el segundo texto leemos esto mismo: «Y en esta esperanza fundo mi gozo cuando mi gozo es sano»<sup>47</sup>. El paralelismo es pleno, aunque desde la contraposición: en un caso se trata de un gozo insano (fruto de la demencia) y en el segundo de un gozo desde la cordura.

5) En ambos casos el contexto es la imagen matrimonial y la idea de fidelidad-infidelidad. En el libro I Agustín habla de que no amaba a Dios, fornicaba lejos de él y de un adulterio contra él. En el libro X Agustín habla, también por contraposición, de *sine macula et ruga*, palabras que han de ser entendidas, como en Ef 5,27 en contexto nupcial.

Todos estos puntos paralelos nos permiten afirmar que el término *virtus* de *Conf.* X 1,1 tiene el mismo valor que en I 13,21. Y, más aún, que este último texto puede servirnos de clave para interpretar no sólo el significado del

43. Texto latino en nota 34.

44. Texto latino en nota 36.

45. *Conf.* X 1,1 (155): «Cetera vero vitae huius tanto minus flenda quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis».

46. Texto latino en nota 36.

47. *Conf.* X 1,1 (155): «Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo». Sobre *Sanum* véase la nota 181.

término *virtus* sino de toda la frase en que se halla y, más aún, de todo el capítulo.

### III. EL SIGNIFICADO DE LA FRASE

Una vez averiguado el valor del término *virtus* podemos avanzar y tratar de descifrar el significado de la frase en que se halla, de la pericopa inicial del capítulo: *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga* <sup>48</sup>.

Para lograrlo seguiremos dos caminos: a) estudio de los textos bíblicos que incluye y b) análisis de ciertos textos paralelos de la obra contemporánea *Contra Faustum*

#### A) *Los textos bíblicos*

Que las Confesiones son una especie de centón bíblico apenas se puede negar. Innumerables son las citas explícitas, pero más son todavía las referencias implícitas o simples alusiones <sup>49</sup>. Éstas no siempre son fácilmente perceptibles porque las variantes abundan, motivadas por diferentes circunstancias: las distintas versiones, el hecho de citar de memoria recogiendo la idea pero no el tenor literal de la expresión, acomodaciones hechas por el autor, etc.

La última edición crítica de las Confesiones, la del «Corpus Christianorum», anota en el texto que nos ocupa dos referencias bíblicas: 1 Cor 13,12 (*cognoscam... sicut et cognitus sum*) y Ef 5,27 (*sine macula et ruga*). Son citas explícitas y, por tanto, evidentes. Pero creemos que se pueden añadir otras implícitas o, mejor, simples alusiones. Por ej., Gen 30,16 (*intra in eam*); 2 Cor 11,2 (*coapta*); 1 Cor 7 (*ut habeas*) y 1 Tes 4,4 (*possideas*). Veamos cada caso por separado.

#### 1) *Cognoscam te... sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12)

En la Biblia Agustiniense que cuida A.M. La Bonnardière aún no disponemos del volumen dedicado a las Cartas a los Corintios. Por eso hemos tenido que hacer nosotros el recorrido por la obra agustiniana para individualizar los textos, sin pretensiones de totalidad, y limitándonos únicamente a la parte del versillo recogido aquí por Agustín.

48. *Ib.*

49. La afirmación vale sobre todo referida a los salmos. Véase al respecto N.G. KNAUER, *Psalmenzitate in Augustins «Konfessionen»*. Göttingen 1955.

a) *De diversis quaestionibus* 83, 65.

El texto se puede colocar en torno al 396. Versa sobre la resurrección de Lázaro. Agustín acepta la historicidad del hecho, pero admite que posee además un significado alegórico, que intenta descifrar. Tras indicar que Lázaro en el sepulcro simboliza al alma o género humano, cubierta de pecado, se detiene en la pregunta que formula Jesús: «¿Dónde lo pusisteis?» (Jn 11,34). Tal pregunta, en la opinión de Agustín, simboliza nuestra vocación que se realiza en lo oculto (*vocationem nostram quae fit in occulto*). Signo de ello es que el Señor pregunta como si lo desconociera, cuando en realidad quien lo ignora es el hombre. La prueba son estas palabras del Apóstol: *Ut cognoscam sicut et cognitus sum*, que expresan el deseo del hombre de conocerse como lo conoce Dios<sup>49 bis</sup>. Dios conoce al hombre y su vocación; vocación que desconoce el hombre mismo y desea conocer igual que le conoce Dios a él.

b) *Epistula* 147, 22,51

Cronológicamente la carta se sitúa en el año 413. Agustín está hablando de la condición del cuerpo espiritual posterior a la resurrección. A la espera de poder aclararla desde la Escritura con la ayuda de Dios, afirma que basta con saber que el hijo Unigénito, el hombre Cristo Jesús, mediador entre Dios y los hombres, ve al Padre como es visto por él. Continúa mostrando que para tal visión, que será también nuestra, no hemos de intentar llevar de aquí la «concupiscencia de los ojos»; antes bien, hemos de esforzarnos por purificar el corazón con el afecto de la piedad. Tampoco hemos de pensar —continúa diciendo— en un rostro corporal a propósito de las palabras del Apóstol «ahora (le) conozco parcialmente, pero entonces le conoceré como soy conocido». Porque si es verdad que entonces conoceremos a Dios con los ojos corporales, también lo es que ahora nos conoce él con ojos corporales, «pues entonces lo conoceré como soy conocido». Todos han de entender, pues, que quiere

---

49 bis. *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 65 CC 44 A, 147: «Quamquam secundum evangelicam historiam resuscitatum Lazarum plena fide teneamus, tamen et in allegoria significare aliquid non dubito; neque cum res factae allegorizantur, gestae rei fidem amittunt, sicut cum duorum filiorum Abrahae allegoriam Paulus exponit duo esse testamenta. Numquid ideo aut Abraham non fuit, aut illos filios non habuit? Ergo et in allegoria accipiamus Lazarum in monumento animam terrenis peccatis obrutam, id est omne humanum genus, quam alio loco dominus ovem perditam significat... Quod autem interrogat dicens: *Ubi eum posuistis?* (Io 11,34), vocationem nostram quae fit in occulto, arbitror significare; praedestinatio enim nostrae vocationis occulta est. Cuius secreti signum est interrogatio domini quasi nescientis, cum ipsi nesciamus; sicut dicit Apostolus: *Ut cognoscam, sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12); vel quod ignorare se peccatores alio loco dominus ostendit dicens: *Non novi vos* (Mt 7,23), quod significabat Lazarus sepultus...».

referirse a aquella nuestra faz de la que dice en otro lugar: «Nosotros, descubierta la faz y contemplando la gloria del Señor, somos transformados de gloria en gloria por el Espíritu del Señor» (1 Cor 3,18). Es la faz que tienen cubierta los judíos por no haber pasado a Cristo, puesto que al que lo hace se le quita el velo. Una vez que se nos revele ese rostro nosotros nos transformamos en esa misma imagen. Ahí, pues, está la faz que ahora se descubre por la fe, aunque la vemos como por un espejo y en enigma. Entonces veremos faz a faz<sup>50</sup>. La interpretación del texto es justamente escatológica y se refiere al modo como conoceremos a Dios.

c) *Quaestiones in Heptateuchum* V, 9

El texto es del 419-420. Agustín habla de la visión de Dios por parte de Moisés y el pueblo judío. Deja claro que no se identifica con la indicada por el Apóstol en estas palabras: «Ahora vemos por un espejo en enigma; entonces lo veremos cara a cara». Se pregunta en qué consista eso y en qué medida tendrá lugar. La respuesta la halla en la continuación del texto. «Ahora lo conozco en parte, entonces lo conoceré como soy conocido». Palabras éstas —continúa el Santo— que hay que tomar con cautela; no ha de pensarse que el hombre vaya a tener el mismo conocimiento de Dios que el que tiene Dios ahora del hombre. Será perfecto dentro de su medida y no tendrá que esperar nada más.

---

50. *Epistula* 147, 22,51 CSEL 44, 326: «Sed cogitandum est, ne quid insolenter audeamus, si dixerimus corpus non solum mortalitatem et corruptibilitatem verum etiam hoc ipsum, quod corpus est, per gloriam resurrectionis amittere et spiritum fieri... quapropter donec diligenti inquisitione, si dominus adiuverit, reperiatur, quid secundum scripturas de spiritali corpore, quod in resurrectione promittitur, probabilius sentiendum sit, interim nobis sufficiat, quod unigenitus filius idemque mediator dei et hominum homo Christus Iesus (1 Tim 2,5) ita videt patrem sicut videtur a patre. Nos autem ad illam visionem Dei, quae nobis in resurrectione promittitur, non ex hoc mundo istam concupiscentiam oculorum transferre conemur, sed mundandis cordibus pio studeamus affectu, nec corporalem faciem cogitemus, cum dicit apostolus: *Videmus nunc per speculum in aenigmate tunc autem facie ad faciem*, praesertim quia apostolus expressius dixit: *Nunc scio ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*. Si ergo tunc corporali deum facie cognoscemus, corporali nunc eius facie cogniti sumus; *tunc enim cognoscam, inquit, sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12). Unde quis eum non intellegat eo loco etiam nostram faciem illam significare voluisse, de qua dicit alio loco: *Nos autem revelata facie gloriam domini speculantes in eandem imaginem transformamur de gloria in gloriam tanquam a domini spiritu* (2 Cor 3,18), de gloria scilicet fidei in gloriam contemplationis aeternae?... in qua enim facie velamen habent Iudaei non transeundo ad Christum, quoniam, cum transierit quisque ad Christum, auferetur velamen, ea nos facie revelata in eandem imaginem transformamur. Apertissime autem dicit: *Velamen super corda eorum positum est* (2 Cor 3,15). Ibi est igitur facies, qua revelata nunc in fide quamvis *per speculum et in aenigmate contuemur tunc autem facie ad faciem*».

De este modo el hombre conocerá a Dios —siempre dentro del modo humano— tan perfectamente como conoce Dios ahora al hombre —siempre dentro del modo divino—<sup>51</sup>. También aquí la interpretación se coloca en el contexto de la escatología, fiel al pensamiento paulino.

d) *Quaestiones in Heptateuchum* VI, 29

El texto al que se refiere aquí es Jos 24,23. Agustín comenta: «No dice: Ahora expulsad los dioses ajenos, si los hay entre vosotros. Sabiendo que existían, dijo: 'que hay entre vosotros'. El santo profeta —piensa Agustín—, veía en los corazones de aquellos hombres pensamientos sobre Dios ajenos a Dios, y les exhortaba a expulsarlos. Quien piensa a Dios de modo distinto a como es él, lleva en su pensamiento un Dios ajeno y falso. ¿Quién hay que piense a Dios como es en realidad? Por eso, mientras peregrinamos lejos del Señor, se deja que los fieles eliminen de su corazón los vanos fantasmas que se cuelan, que se introducen en sus pensamientos, como si Dios fuera así o así, como en realidad no es, y erijan el corazón a él desde la recta fe, para que en el modo y la medida que él sabe que nos conviene, se insinúe él mismo por el Espíritu Santo, hasta que sea eliminada toda mentira, razón por la que se ha dicho que todo hombre es mentiroso (Sal 115,11), y pasada no sólo la falsedad, sino incluso el mismo espejo y el enigma, lo conozcamos cara a cara como somos conocidos nosotros. Así —continúa el Santo— lo dice el Apóstol: «Ahora lo vemos como en un espejo y en enigma; entonces lo veremos cara a cara; ahora lo conozco parcialmente; entonces lo conoceré como soy conocido»<sup>52</sup>.

---

51. *Quaestiones in Heptateuchum* V, 9 CC 33, 279: «Sed quid est quod ait: *facie ad faciem locutus est dominus ad vos* (Dt 4,33), quod paulo ante maxime admonere curavit, quod nullam similitudinem viderint sed solam vocem de medio ignis audierint? An propter rerum evidentiam et quodam modo praesentiam manifestatae divinitatis, de qua dubitare nemo posset, his verbis usus est? Quod si ita est, quid prohibet de ipso Moyse hoc intelligi in eo quod de illo dictum est, quod facie ad faciem locutus sit cum eo Dominus, ut nec ipse aliquid oculis viderit praeter ignem? An aliquid amplius vidisse intelligitur, quia scriptum est eum intrasse in nebulam vel nimum ubi erat Deus?... Neque enim arbitrandum est hunc populum, cui Moyses loquebatur, sic tunc vidisse deum facie ad faciem, quando in monte loquebatur e medio ignis, quemadmodum apostolus dicit in fine nos esse visuros, ubi ait: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*. Quid autem hoc et quantum esset, consequenter aperuit dicens: *nunc scio in parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12). Quod etiam ipsum caute accipiendum est, ne tantam putetur habiturus homo cognitionem Dei, quantam nunc habet hominis Deus, sed pro suo modo ita perfectam, ut ei nihil adhuc expectetur addendum: ut quam perfecte nunc Deus novit hominem, sed tamen sicut Deus hominem, ita tunc perfecte noverit homo Deum sed tamen sicut homo Deum...».

52. *Ib.* VI 29 CC 33, 331: «Quid est quod ait idem Iesus loquens ad populum: *et nunc circumferte deos alienos qui sunt in vobis et dirigite corda vestra ad dominum Deum Israel?* (Ios

En este texto es importante cuanto nos ha dicho sobre el falso conocimiento de Dios, sobre las imágenes erradas del mismo, y sobre el origen del recto conocimiento, que no es otro que Dios mismo, el Espíritu Santo, que lo insinúa. Estas mismas ideas las encontraremos en el texto objeto de nuestro estudio.

Junto a 1 Cor 13,12 es oportuno considerar también Gal 4,9 que se mueve en el mismo orden de ideas en torno al conocimiento de Dios en sentido activo y pasivo: *Nunc autem cognoscentes Deum, imo cogniti a Deo.*

e) *De civitate Dei* XXII 2,1

El texto es obviamente tardío. Agustín se refiere en él a la forma especial que tiene la Escritura de expresarse. Por ella se dice que Dios quiere lo que en realidad no quiere, pero hace que lo quieran los suyos. La misma forma de hablar emplea cuando dice que conoce lo que hace conocer a los que ignoran algo. En efecto, cuando dice el Apóstol: «Ahora que habéis conocido a Dios, mejor, que Dios os ha conocido», no podemos creer que Dios conoció entonces a los que tenía conocidos desde antes de la creación del mundo. Dice más bien que los conoció entonces, porque entonces hizo que lo conociesen a él<sup>53</sup>. He aquí pues la idea central: Cuando la Escritura dice que Dios conoció a alguien, simplemente quiere expresar que Dios hizo que ese alguien le conociese a él. En definitiva, que Dios es el autor del conocimiento que el hombre tiene

---

24,23). Non enim credendi sunt adhuc habuisse apud se aliqua gentium simulacra, cum superius eorum oboedientiam praedicaverit; aut vero, si habuerit, post tantas legis comminationes illa eos prospera sequerentur, cum sic in eos vindicatum sit, quod unus eorum de anathemate furtum fecerat... Nec tamen putandum est hoc illum inaniter praecepisse; non enim ait: et nunc auferte deos alienos si qui sunt in vobis, sed omnino tanquam sciens esse, *qui sunt*, inquit, *in vobis*. Proinde propheta sanctus in cordibus eorum esse cernebat cogitationes de deo alienas a deo et ipsas admonebat auferri. Quisquis enim talem cogitat deum, qualis non est deus, alienum deum utique et falsum in cogitatione portat. Quis est autem qui sic cogitet deum quemadmodum ille est? Ac per hoc relinquuntur fidelibus quandiu peregrinantur a domino auferre a corde suo irruentia vana phantasmata, quae se cogitantibus ingerunt, velut talis aut talis sit deus qualis utique non est, et dirigere cor ad illum fideliter ut, quemadmodum et quantum nobis expedire novit, ipse se insinuet per spiritum sanctum, donec absumatur omne mendacium —unde dictum est: *omnis homo mendax* (Sal 115,11)— et transacta non solum inopia falsitate verum etiam ipso speculo et aenigmate facie ad faciem cognoscamus sicut et cogniti sumus, quemadmodum apostolus dicit: *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc scio ex parte, tunc autem cognoscamus sicut et cognitus sum* (1 Cor 13,12).

53. *De civitate Dei* XXII 2,1: CC 48, 807-808: «Secundum hanc voluntatem, quam Deus operatur in hominibus, etiam velle dicitur, quod non ipse vult, sed suos id volentes facit; sicut dicitur cognovisse, quod ut cognosceretur fecit, a quibus ignorabatur. Neque enim dicente apostolo: *Nunc autem cognoscentes Deum, imo cogniti a Deo* (Gál 4,9), fas est ut credamus, quod eos tunc cognoverit Deus praecognitos ante constitutionem mundi (1 Pe 1,20); sed tunc cognovisse dictus est, quod tunc ut cognosceretur effecit».

de él. El mismo movimiento de ideas aparece en el *Sermo* 111, 1<sup>54</sup>, y en *De genesi ad litteram* IV 9,19<sup>55</sup>.

En síntesis las ideas expuestas en estos textos son las siguientes:

- Existe un conocimiento de Dios que ahora es parcial y oscuro.
- Existirá un conocimiento pleno de Dios en el que el hombre conocerá a Dios como Dios le conoce a él, aunque dentro de la respectiva medida de cada uno.
- Este conocimiento no será obra de estos nuestros ojos, sino resultado de la purificación del corazón.
- A la espera de ese momento, existe el peligro de las imágenes falsas de Dios, que se le piense como él no es. Estas imágenes son creaciones del hombre.
- Es Dios quien obra en el hombre el conocimiento que el hombre tiene de él.
- Cuando la Escritura dice que Dios nos conoce quiere decir que él ha hecho que nosotros le conozcamos.
- Conociendo a Dios conocemos nuestra vocación, es decir, nos conocemos a nosotros mismos.

## 2. *Intra in eam* (Gen 30,16)

La alusión a Gen 30,16 y también a Gen 29,21 la presentamos como una posibilidad remota. En el primero de los textos Lía, la primera esposa de Jacob, le pide que entre a ella, en vez de a su hermana Raquel, yazga con ella para que le dé hijos; en el segundo es Jacob quien pide a su tío Labán que le dé por esposa a su hija, a fin de poder entrar a ella, es decir, yacer con ella.

¿Cuál es el fundamento de la asociación aquí establecida? Únicamente la presencia y comentario de este texto por parte de Agustín en varios capítulos del libro XXII de *Contra Faustum* en los que se encuentra una notable afinidad de ideas con el libro X de las Confesiones, e incluso algún paralelismo tex-

---

54. *Serm.* 111,1 RB 57 (1947) 112: «*Nunc autem cognoscentes Deum, immo cogniti a Deo* (Gál 4,9). Ideo ergo cognoscentes, quia cogniti. ¿Quomodo enim nunc cognovit Deus? Praedestinavit ante mundi constitutionem (cf. Ef 1,4). Sed quid est, nunc cognovit? Nunc te fecit cognoscere» El texto es del 411.

55. *De genesi ad litteram* IV 9 CSEL 28/1,106: «Hoc genere locutionis rursus idem apostolus mirabiliter usus est, ubi ait: *Nunc autem cognoscentes deum, immo cogniti a deo* (Gál 4,9). Neque enim tunc eos cognoverat deus, praecognitos videlicet ante constitutionem mundi (1 Pe 1,10); sed quia tunc eum ipsi illius munere, non suo merito vel facultate cognoverant, maluit tropice loqui, ut tunc ab illo cognitos diceret, cum eis cognoscendum se praestitit, et verbum corrigere, quasi hoc minus recte dixerit, quod proprie dixerat, quam sinere ut hoc sibi arrogarent se potuisse, quod eis posse ille donaverat». El texto es cercano a las Confesiones. La obra fue comenzada en el 401. Sólo los últimos libros son tardíos.



tual evidente con el capítulo primero de este libro. Como lo examinaremos más detenidamente, lo dejamos ahora de lado.

Por otra parte, esta referencia con el significado adjunto cuadra bien en el contexto. Al comienzo del libro, Agustín pide a Dios, *virtus maritans mentem meam*, como ha escrito antes <sup>56</sup>, que entre a su alma y la fecunde. En la obra agustiniana sólo hemos encontrado una referencia a estos textos del Génesis, en el ya mencionado *Contra Faustum* <sup>57</sup>. Su tenor literal es éste: *Intrabis ad me*. La variante textual salta a la vista respecto a *Conf. X 1,1*. No nos referimos tanto al tiempo del verbo, futuro en vez del imperativo, cuanto a la preposición: *ad* en vez de *in*. Pero no es difícil explicarla. En primer lugar, no estamos ante una cita explícita, sino simplemente ante una alusión. En segundo lugar porque la acción de Dios en el alma es más interior, lo que justificaría el *in* en lugar del *ad*. Más importante que estas divergencias es la coincidencia en el verbo usado: *intrare*.

### 3) *Coapta tibi* (2 Cor 11,2b)

A nuestro parecer, también las palabras *coapta tibi* contienen una alusión escriturística, en concreto a 2 Cor 11,2b. El texto de la Vulgata es como sigue: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Agustín, por su parte, nos ofrece dos versiones del texto; o, más exactamente por ahora, dos versiones del primer verbo del mismo. En unos casos se sirve de *aptavi* y en otros de *desponsavi*, sin que hayamos podido descubrir algún criterio en base al cual explicar la diferencia.

Sin pretender agotar todos los textos, he aquí un cuadro en que indicamos, referido a 2 Cor 11,2b, de qué verbo se sirve y la fecha, al menos aproximada, del texto:

	<i>aptavi</i>	<i>desponsavi</i>
<i>De diversis quaestionibus</i> 83, 59,4		ante 396
<i>Contra Faustum</i> XV 3	398	
<i>De sancta virginitate</i> 2,2		401-402
<i>Tractatus in Ioannis Evangelium</i> 8,4	406-409	
» » » » 13,12		406-409
<i>Serm.</i> 260 C,7 (= Mai 94)		410
<i>Serm.</i> 93,4		410-411
<i>Serm.</i> 105,6		410-411
<i>Serm.</i> 138,8		411-412
<i>Serm.</i> 191,3		411-412

56. *Conf. I, 13,21 (11)*.

57. *Contra Faustum* XXII 58 CSEL 25/1,654. En adelante indicaremos únicamente la página entre paréntesis.

<i>Serm.</i> 195,2	411-412	
<i>Enarrat. in psal.</i> 39,1	411-415	
<i>Enarrat. in psal.</i> 49,9		412
<i>Enarrat. in psal.</i> 147,10		412
<i>De bono viduitatis</i> 10,13	414	
<i>Epist.</i> 188,2,5		417-418
<i>Serm.</i> 299,12	418	
<i>Serm.</i> 72 A,8 (= Denis 25)		418
<i>Serm.</i> 341,5		418-419
<i>Enarrat. in psal.</i> 118, 28,2	post 422	
<i>Serm.</i> 188,4	?	
<i>Serm.</i> 213,8	?	
<i>Serm.</i> 64 A,3 (= Mai 20)	?	

Como se puede fácilmente apreciar, el número de frecuencias de una y otra forma no difiere sustancialmente. Asimismo resulta claro que el uso de uno u otro verbo no responde a criterios cronológicos, puesto que se entremezclan. Incluso se sirve de una y otra forma en el interior de la misma obra, como sucede en los *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,4 y 13,12, textos muy cercanos entre sí<sup>58</sup>. En una y otra serie, además hay textos escritos y textos que originariamente fueron hablados. A qué se debe tal duplicidad de uso no llegamos a descubrirlo.

Del cuadro resulta también claro que en este contexto el verbo *aptavi* y el verbo *desponsavi* tienen el mismo significado. En castellano lo podemos traducir por «desposé», dando al término el valor originario de contraer esponsales.

El texto del Apóstol en la forma agustiniana con el verbo *aptavi* se presenta de la siguiente manera: *Aptavi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam fefellit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo*<sup>59</sup>. En cambio el texto con

58. Según A.M. La Bonnardière tanto uno como otro fueron predicados con muy poca diferencia de tiempo. Ambos caen dentro del grupo de los *tractatus* 1-16, que ella coloca en el invierno-primavera del 406-407 ó del 407-408 ó del 408-409, fecha esta última que goza más de sus simpatías. Véase *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris 1965.

59. Así el texto primero cuya fecha aproximativa conocemos, el *Contra Faustum*, XV 3. Pero conviene anotar algunas variantes. Él es el único que emplea el verbo *fefellit*; otros posteriores se sirven de *seduxit*. Así el de *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,4 (a. 406-409); *Enarrat. in psal.* 39,1 (a. 411-415); *Serm.* 299,12 (a. 418) y *Enarrat. in psal.* 118, 28,2 (422), mientras que *Serm.* 213,8, de fecha desconocida, se sirve de *decepit*, aunque en el comentario usa *seduxit*. Otras variantes son la adición de *a simplicitate* precediendo a *castitate* (*corrumpantur a simplicitate et castitate*) presente en *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,4 (a. 406-409) y *Enarrat. in psal.* 118, 28,2 (a. 422). Forma esta última que corresponde al original griego de forma más ajustada: *apò tês aplôtetos kai tês agnôtetos*, aunque esta segunda parte falte en varios manuscritos. Una

la forma *desponsavi* se presenta así: *Desponsavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo ne sicut serpens Evam seduxit in astutia sua, sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo*<sup>60</sup>.

Partimos de que *coapta tibi* es una cita implícita de 2 Cor 11,2b. El fundamento de esta asociación lo constituyen los siguientes datos:

a) La presencia en ambos textos (2 Cor 11,2b en una versión agustiniana, y en Confesiones) del verbo *aptare*. Ahora bien, no se puede pasar por alto que en un caso se trata de la forma simple *aptare* y en el otro de la compuesta *coaptare*. Pero esta diferencia evidente no anula la hipótesis, pues se explica fácilmente desde el contexto. En el pasaje paulino es el mismo Apóstol el sujeto del verbo: *Ego vos aptavi*. El contexto literario es narrativo. En las Confesiones, en cambio, el sujeto es la misma *virtus*, es Dios, a quien Agustín pide que ejecute esa acción. Aquí la *virtus* es sujeto de una acción y a la vez término de la misma, puesto que el objeto directo (*eam = animam*) acaba asociado al sujeto. De aquí el *con* que aparece como prefijo del verbo *coapta*. El modo de realizarse la acción, el hecho de que el sujeto sea también el término de la misma, reclama y explica la forma compuesta.

b) El contexto de uno y otro texto es el esponsalicio. En el paulino es evidente; en el agustiniano resulta claro del significado anteriormente asignado a *virtus* así como de la inmediata cita de Ef 5,27. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta que Agustín utiliza frecuentemente el verbo *coaptare* para indicar la relación-unión del Verbo con la naturaleza humana, relación que a su vez presenta como esponsalicia<sup>61</sup>.

---

última variante: el texto de la *Enarrat. in psal.* 118, 28,2 utiliza *versutia* en vez de *astutia*, común a todos los demás textos con la forma *aptavi*.

60. Respecto a la anterior forma, además del cambio de *aptavi* por *desponsavi*, se introduce el de *sensus* por *mentes*, pero no es constante puesto que tanto en *Epistula* 118, 2,5 (a. 417-418) como en *Serm.* 72 A,8 mantiene la forma *mentes*, y en ambos casos presenta *versutia* en vez de *astutia*, así como en *Serm.* 93,4 (a. 410-411). El *Serm.* 341,5 presenta en la cita otra variante al introducir dos verbos *corrumpantur et excidant*. A su vez en *Sermo Mai* 7 (260 C) introduce el *dei* como complemento del nombre de *castitate*. No se advierte ninguna constante en la cita; su forma varía de un texto a otro en mayor o menor escala. Lamentamos no tener a nuestra disposición las antiguas versiones latinas para establecer las oportunas comparaciones.

61. *Epistula* 167, 7 CSEL 44,616: «Nec sane sonus ille vocis —se está refiriendo a la escena del bautismo en el Jordán— qui continuo esse destitit, coaptatus est in unitatem personae patris, nec illa columbae species corporalis coaptata est in unitatem personae spiritus sancti... sed solus homo, quia propter ipsam naturam liberandam illa omnia fiebant, in unitatem personae verbi dei, hoc est unici filii dei mirabili et singulari susceptione coaptatus est permanente tamen verbo in sua natura inconmutabiliter». El *coaptare* sólo se aplica a la relación del verbo con el hombre, es decir, la naturaleza humana, relación ciertamente esponsal: *Tractatus in Io Evangelium* 8,4 CC 36,84: «Verbum enim sponsus, et sponsa caro humana; et utrumque unus filius Dei, et idem filius hominis: ubi factus est caput ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius, inde processit tanquam sponsus de thalamo suo». Cf. también *De genesi ad litteram* X, 5,8; *Enarrat. in psal.* 34, 2,3; *Tract. in Io Ev.* 49,18, textos todos en que aparece el *coaptare*.

c) El análisis de algunos textos del *Contra Faustum* que efectuaremos más adelante, nos conducirá a idéntica conclusión.

Si el texto agustiniano es una cita implícita de 2 Cor 11,2b, para comprender aquél se impone la comprensión de este último por parte del mismo Agustín. Éste es nuestro siguiente paso.

Siempre desde la interpretación de Agustín, ¿cuál es el sentido del versillo paulino? Al acercarnos a él no pretendemos un estudio completo; simplemente nos limitamos a recoger los temas de una manera general, que nos ayude a interpretar el significado del texto agustiniano.

Para comprender el significado de 2 Cor 11,2b, no se le puede desvincular del versillo en su totalidad, ni tampoco del ver. 3, que Agustín asocia muy frecuentemente a su cita del 2b <sup>62</sup>.

Pablo proclama un hecho y la finalidad del mismo. El hecho es la celebración de un desposorio entre Cristo, por una parte, y los cristianos o la Iglesia, por otra. En esta unión esponsalicia Cristo es el varón único y la Iglesia la doncella casta y virgen. Virgindad que conservará en la medida en que se mantenga fiel al prometido, al esposo, a Cristo, y no vaya con otros amantes. La finalidad que persigue es que la Iglesia, al estar comprometida ya con Cristo, se mantenga fiel a él, para poder presentarla como virgen casta a la hora de contraer las nupcias.

Pero entre un momento y otro, el del desposorio y el de las nupcias, se introduce el sentimiento de temor. Temor a que, no obstante estar desposada con Cristo, la doncella sea seducida por otros amantes, se «corrompa», pierda su virginidad, y no se logre la finalidad prevista. La posibilidad de la seducción y subsiguiente «corrupción» no es sólo teórica. El corruptor existe y se entrega a la obra de destruir esa castidad, que existe en Cristo, es decir, que consiste en ser fiel a Cristo <sup>63</sup>. Más aún, ese corruptor ya cosechó triunfos en otra virgen, en Eva, la primera mujer. No es otro que el diablo, figurado en la serpiente. Al inicio de la historia hizo sucumbir a Eva y ahora acecha a la Iglesia.

Esta virginidad, hemos dicho, consiste en mantenerse fiel a Cristo. Pero

62. La interpretación que la exégesis moderna da de este texto paulino, puede verse entre otros en K.H. SCHEKLE, *Segunda carta a los Corintios*, Barcelona 1982, 182 ss. O. KUSS, *Cartas a los romanos, corintios y gálatas*, Barcelona 1976, 369 ss.

63. *Serm.* 105,6 PL 38,621: «...sic et vestri sensus corrumpantur a castitate quae est in Christo, id est, quae est in fide Christi». Cabe preguntarse si este *Christi* es un genitivo subjetivo o objetivo, o, con otras palabras, quién es el sujeto de dicha castidad, si Cristo o el cristiano. En el *Serm.* 260 C,7 (Mai 94) Agustín al citar el texto paulino introduce un *Dei (a castitate Dei)*, donde parece que el sujeto es Dios (cf. también *Conf.* IV 2,3 CC 27,41: *ex tua castitate*, donde el *tua* se refiere a Dios). Pero en otros textos aparece claro que el sujeto de la misma es la Iglesia, el cristiano. Así en *Contra Faustum*, XV 3 CSEL 25/1, 419: «Quid isti agunt evangelizantes nobis praeterquam accepimus, nisi ut nos a castitate corrumpant, quam Christo servamus...?».

¿en qué consiste esa fidelidad específicamente? Por supuesto, aquí queda excluida toda referencia a la castidad o virginidad corporal. En primer lugar porque no todos en la Iglesia la poseen, sin que ello sea óbice a su unión con Cristo. En segundo lugar, el mismo texto paulino da la pista de interpretación, al expresar el temor de que se corrompan los *sensus*, las *mentes*, dos realidades que se identifican<sup>64</sup>. Estamos ante una imagen en la que la virginidad y la fidelidad ha de mantenerse a nivel de pensamiento, de «ideas», de «mentes». De aquí que Agustín hable continuamente de la virginidad de la mente y de la virginidad del corazón. Virginidad de la mente y virginidad del corazón que no son otra cosa que la fe íntegra, la esperanza sólida y la caridad sincera<sup>65</sup>. «Ésta es la virginidad que el celador del esposo tenía miedo que la serpiente corrompiera. Porque así como la violación de un miembro del cuerpo se efectúa en un determinado lugar, así también la violación que tiene lugar mediante la lengua viola la virginidad del corazón. No sufra esa corrupción en la mente quien no quiera conservar inútilmente la virginidad del cuerpo»<sup>66</sup>. Esta corrupción no consiste en otra cosa que en apartarse de la verdadera fe: en aceptar otro Cristo, otro Espíritu, otro Evangelio, anunciados por el seductor<sup>67</sup>. De aquí la insistencia que pone el Santo en este contexto en la lengua como instrumento de corrupción y en cerrar los oídos como medio de defensa contra esa corrupción<sup>68</sup>.

64. *Serm.* 341,5 PL 39,1497: «Vestri, inquit, sensus, id est, vestrae mentes».

65. *Tractatus in evangelium Ioannis* 13,12 CC 36,137: «Quae est virginitas mentis? Integra fides, solida spes, sincera caritas». La idea la repite continuamente. Por ejemplo: *Serm.* 72 A,8 MA I, 163: «Tenete in mentibus virginitatem; mentis virginitas fidei catholicae integritas; ubi corrupta est Eva sermone serpentis, ibi debet esse virgo ecclesia dono omnipotentis»; *De sancta virginitate* 2,2: CSEL 41,236: «quae hoc custodiunt etiam in ipsa carne, quod tota custodit in fide...»; *Enarrat. in psal.* 147,10 CC 40,2146: «virginitas cordis, fides incorrupta»; *De bono viduitatis* 10,13 CSEL 41,319: «cui Ecclesia ipsa cuius membra sunt coniux est, quae fidei, spei, caritatis integritate non in solis virginibus sanctis, sed etiam in viduis et coniugatis fidelibus tota virgo est». *Serm.* 188,4 PL 38,1005: «Unde... virginem castam nisi in fidei, spei et caritatis integritate?»; *Serm.* 213,8 PLS 2,541: «In fide virgo est... in fide omnes virgines debet habere, et feminas et viros». No olvidar, para comprender esta insistencia en la fe, como lugar de la castidad o virginidad, que en latín *fides* significa tanto fe como fidelidad. Por tanto la falta a la fidelidad significa la pérdida de la virginidad. Puede verse R. HESBERT, *La virginité de la foi et saint Augustin*, en *Augustinus magister* II, 645-655 y M. AGTERBERG, *Ecclesia-Virgo. Étude sur la virginité de l'Église et des fidèles chez Saint Augustin*, Héverlé-Louvain 1960.

66. *Tractatus in Ioannis evangelium* 13,12 CC 36,137: «Hanc virginitatem timebat ille qui zelabat sponso, a serpente corrumpi. Sicut enim membrum corporis violatur in quodam loco, sic seductio linguae violat virginitatem cordis. In mente non corrumpatur, quae non vult sine causa tenere corporis integritatem».

67. Así san Pablo en la continuación del texto: «Nam si is qui venit, alium Christum praedicat, quem non praedicavimus, aut alium spiritum accipitis, quem non accepistis; aut aliud evangelium, quod non recepistis...» (2 Cor 11,4).

68. Véase el texto de nota 66. También *Serm.* 341,5 PL 39,1497: «custodite aures vestras et virginitatem mentis vestrae... Sepite ergo ut scriptum est aures vestras spinis... Et adhuc musitat serpens et non tacet...».

Pero Agustín no se queda sólo en las formulaciones teóricas. Él da el paso adelante y aplica el texto a la situación concreta de su Iglesia. Ha de precaver a sus cristianos del seductor y corruptor, a fin de que la Iglesia permanezca fiel a Cristo, mantenga su virginidad. Para llevar adelante su propósito, el seductor tiene como arma principal la astucia; si triunfa es gracias a ella. Por eso mismo, el primer triunfo sobre él consistirá en descubrirle y delatarle en cuanto tal. Al respecto Agustín va modificando sus puntos de vista, acomodándolos a la situación eclesial concreta. El seductor no es siempre el mismo; mejor, es siempre el mismo, el diablo, pero se presenta bajo distintos disfraces, o se sirve de distintos *lenones*. En la primera época el corruptor mencionado es, en la pluma de Agustín, simplemente el mundo. En este momento, Cristo es presentado como el esposo que sólo contraerá nupcias al final del tiempo, cuando haya desaparecido totalmente la mortalidad de ella, de la Iglesia, y pueda concebir de una unión inmortal<sup>69</sup>. Posteriormente hablará de la unión no sólo como esponsalicia, sino ya conyugal. El amor del mundo será quien provoque la pérdida de la virginidad: «El amor de este mundo hace adúlteras a las almas y las convierte en fornicarias, puesto que se apartan del único, verdadero y legítimo cónyuge, de quien han recibido el anillo del Espíritu Santo»<sup>70</sup>. En otros textos personifica más a ese seductor, viéndole en las distintas herejías que atentaban contra la fe de la Iglesia, corrompiendo así su virginidad, la de la fe<sup>71</sup>. En unos textos serán los maniqueos<sup>72</sup>, en otros los donatistas<sup>73</sup>, en otros los pelagianos<sup>74</sup> y en otros los arrianos<sup>75</sup>. El seguirlos a

69. *De diversis quaestionibus* 83, 59,4 CC 44 A,117: «Nunc enim desposata est ecclesia, et virgo est ad nuptias perducenda, id est cum se continet a corruptione saeculari; illo autem tempore nubet, quo universa mortalitate praetereunte, immortalis coniuntione fetatur. *Desponsavi*, inquit, *vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Vos, inquit, virginem a plurali ad singularem concludens. Ideo virgines dici possunt et virgo».

70. *Serm.* 260 C,7 (= Mai 94) MA I,338. Después de citar 2 Cor 11, 2-3, continúa: «Amicitia quae est huius mundi adulterat animas, et fornicari facit ab uno et vero et legitimo coniuge, a quo anulum Sancti Spiritus accepistis». Sobre la Iglesia como *coniux*, véase también *De bono viduitatis* 10,13 CSEL 41,319: «cui ecclesia ipsa, cuius membra sunt, *coniux* est, quae fidei...». *De sancta virginitate* 2,2 CSEL 41,236: «Christus virginis filius et virginum sponsus, virginali utero corporaliter natus, *virginali connubio spiritualiter coniugatus*». *Serm.* 213,8 PLS 2,541: «mater nostra vera, vera illius sponsi *coniux*. Honoremus eam quia tanti sponsi matrona est». Otros textos: *Enarrat. in psal.* 138,1 CC 40,1990; *Serm.* 45,5 CC 41,556; 265 E *Revue Benedictine* 51 (1939) 27.

71. El seductor es siempre la serpiente, como indica el Apóstol, pero personificando al diablo. Agustín lo repite: *Serm.* 93,4 PL 38,575: «et quis huius virginitatis corruptor, diabolus, cavendus est...»; *Enarrat. in psal.* 39,1 CC 38,423: «serpens ergo iste adulter antiquus, virginitatem corrumpendam non carnis sed cordis inquirat... sic et diabolus laetatur quando mentem corrumpit». No olvidar que *serpens* en latín es masculino y por eso es fácil asignarle la función del varón.

72. Cf. *Contra Faustum* XV. Más adelante examinaremos el texto con detenimiento. También *De genesi contra manichaeos* II 25,38 PL 34,216.

73. Cf. *Enarrat. in psal.* 39,1 CC 38, 423-424.

74. Cf. *Epistula* 188,2,5 CSEL 57,123.

75. Cf. *Serm.* 341,5 PL 39,1497.

ellos tiene el valor de una traición e infidelidad; significa preferir otros amantes al auténtico y legítimo esposo.

Para comprender más plenamente la interpretación del texto por parte de Agustín es útil recordar los otros textos bíblicos que asocia al que estamos considerando. Son éstos: *1 Cor* 15,33: «Recordad que las malas conversaciones corrompen las buenas costumbres»<sup>76</sup>; *Sal* 11, 2-3: «Sálvame, Señor, porque hasta el santo ha caído; la verdad se ha reducido a nada ante los hijos de los hombres. El hombre no habla a su prójimo más que vanidades»<sup>77</sup>; *1 Tim* 6,20: «Evita las palabras profanas y marcadas por la novedad, pues están al servicio de la impiedad»<sup>78</sup>. Todos estos textos están en la misma línea de lo dicho con anterioridad.

#### 4) *Ut habeas et possideas* (1 Cor 7; 1 Tes 4,4)

Si se admite la hipótesis anterior que ve en *coapta* una cita implícita de 2 Cor 11,2b, tenemos ya el camino abierto para interpretar los dos verbos que encabezan este apartado: *habere* y *possidere*.

Gramaticalmente hablando, el objeto directo de ambos es *animam*, pero hay algo que debe sobreentenderse y que da la clave de la interpretación. A nuestro parecer ha de introducirse un acusativo predicativo que en este caso sería *coniugem* o *uxorem*. Explicitado lo que presuponemos en la mente de Agustín sería: *ut habeas et possideas animam coniugem*. De esta manera, la presente perícopa del texto agustiniano no sería otra cosa que el equivalente semántico de 2 Cor 11,2c. En este texto el Apóstol habla de su deseo de presentar a la Iglesia como virgen casta a las nupcias con Cristo; el texto agustiniano, a su vez, en forma suplicante, se dirige a Dios para que tome al alma como *coniux*, es decir, para que acepte la unión nupcial con ella, después del anterior desposorio (*coapta*).

En efecto, *habere* y *possidere* son dos verbos usados tanto por Agustín, como por la Vulgata para indicar la relación de los cónyuges entre sí. Así, por ejemplo, en 1 Cor 7,2: *Unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum virum habeat*<sup>79</sup>. En cuanto a *possidere* también es empleado en contexto matrimonial, por ejemplo en 1 Tes 4,4: *ut sciat unusquisque vestrum vas suum possidere in sanctificatione*, donde *vas suum* se refiere sin duda a la mujer, en la interpretación de Agustín y de muchos exegetas modernos<sup>80</sup>.

76. *Serm.* 260 C,7 (= Mai 94) MA I, 338.

77. *Ib.*

78. *Serm.* 299,12 PL 39,1376.

79. Por ejemplo en *De coniugiis adulterinis* I 2,2 CSEL 41,347. *Epistula* 262,3 CSEL 57,623. De nuevo lamentamos no disponer de la *Vetus latina* para establecer las comparaciones oportunas.

80. Así H. SCHÜRMANN, *Primera Carta a los tesalonicenses*, Barcelona-Madrid 1967;

No sólo el uso indicado de dichos verbos por Agustín; también conduce a la misma conclusión la continuación del texto agustiniano: *sine macula et ruga*. Únicamente se le puede dar el auténtico sentido a este texto paulino si se le supone referido no simplemente a *animam*, sino al predicativo implícito al que hicimos referencia con anterioridad: *coniugem vel uxorem*.

##### 5) *Sine macula et ruga* (Ef 5,27)

Aquí la cita es explícita y, como es obvio, la recogen todas las ediciones.

Veamos su contexto. En el texto latino de Agustín es el siguiente: *Viri, diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut eam sanctificaret, mundans eam lavacro aquae in verbo, ut exhiberet sibi ipse gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sancta sit et immaculata*<sup>81</sup>.

San Pablo, exhortando a los maridos a amar a sus mujeres, les pone el ejemplo de Cristo. Él amó a la Iglesia y la quiso para sí santa e immaculada, sin mancha ni arruga. Para esa finalidad puso los medios: murió por ella, la lavó y la purificó en el baño del bautismo<sup>82</sup>.

Agustín hace una trasposición. En este texto de las Confesiones no se trata de la Iglesia en sí, sino del alma, de su alma. En oración a Dios le pide que la posea cual esposa sin mancha ni arruga. ¿Cuál es el medio en este caso para lograr tal fin? El entrar a ella, es decir, el acercarse a ella y hacerla su esposa, convertirla en su cónyuge, antes de que lleguen a ella otros amantes fornicarios. Él ha de darle la prole para que no la busque recurriendo a otros amantes. Esta prole en este contexto no es otra cosa que el recto conocimiento de Dios. Si lo concibe por obra de Dios será verdadero, si por obra de otros seductores, será falso<sup>83</sup>. En el primer caso el alma se mantiene sin mancha ni arruga, casta e immaculada; en el segundo habrá perdido todas esas cualidades<sup>84</sup>.

T. HOLTZ, *Der erste Brief an die Thessalonicher*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT. Köln 1986, p. 157 ss. Sin excluir el significado de «mujer» pero prefiriendo el de «cuerpo», K. STAAB-N. BROX, *o.c.*, en nota 82, pp. 46 ss.

81. El texto está tomado de *De nuptiis et concupiscentia* I 10,11 y I 33,38 CSEL 42,222 y 249. Véase también *Serm.* 181,2 PL 38,980. El texto de la Vulgata varía poco: «Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi, sed ut sancta sit et immaculata».

82. La exégesis moderna de este texto paulino puede verse, entre otros autores, en R. STAAB-N. BROX, *Cartas de la cautividad*, Barcelona 1974, p. 230 ss. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Übersetzt und erklärt von J. Ernst, Reyensburg 1974, p. 381 ss. R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT. Köln 1982, 245-264.

83. Y más que falso, «vano», es decir, vacío, falto de consistencia y de verdad.

84. La interpretación agustiniana de Ef 5,27 ha sido repetidamente estudiada. Véase D. PAUL, *Ecclesia, sponsa Christi. Orígenes y Agustín ante la exégesis de Eph 5,27 en Augustinus*



## B. La obra «*Contra Faustum*»

### 1) *Contra Faustum* XXII 47-58

El libro XXII del *Contra Faustum*, el más largo de toda la obra agustiniana, constituye una defensa especialmente vigorosa de los profetas y los patriarcas frente a las acusaciones vertidas contra ellos por el célebre obispo maniqueo.

Los capítulos 47-58 forman una unidad temática. En ellos defiende Agustín la conducta de Jacob, acusado de haber gozado de cuatro mujeres, según *Gen* 29-30. Si lo traemos aquí es por un doble motivo. Primero, porque la interpretación mística que da del hecho nos sitúa en la órbita espiritual propia de Agustín cuando escribe el libro X de las Confesiones, y segundo, por cierto paralelismo textual con el primer capítulo de este libro, que nos ayudará a comprenderlo.

Comencemos por lo primero. Agustín defiende la conducta de Jacob recurriendo a un principio general: el tener cuatro mujeres, «como se trataba de una costumbre, no era pecado, y si ahora es pecado, se debe a que no existe esa costumbre»<sup>85</sup>. Distingue él tres clases de pecados: *contra naturam*, *contra mores* y *contra praecepta*. El comportamiento de Jacob —dice— no era *contra naturam* porque se unía a sus mujeres sólo con la finalidad de engendrar hijos. Ni contra la costumbre, porque era esa. Ni contra lo legislado, porque nada había en contra<sup>86</sup>. Quienes le acusan lo hacen juzgándole a él por el ba-

---

15 (1970) 263-280; *Id.*, *Sinners in the Holy Church. A problem in the Ecclesiology of saint Augustine*, en *Studia Patristica* IX, Berlin 1966, pp. 404-415; *Id.*, *The Date of the «De continentia» of St. Augustine*, en *Studia Patristica* VI Berlin 1962, pp. 374-382; A. ZUMKELLER, *Eph 5,27 in Verständnis Augustins und seiner donatistischen und pelagianischen Gegner*, en *Augustinianum* 16 (1976) 457-474. Uno y otro autor hacen hincapié en los tres momentos que, al respecto, conoce la exégesis agustiniana: la época del presbiterado y primeros años del episcopado (391-400), en que aplica el texto a la Iglesia de aquí y ahora; durante la polémica antidonatista, en la que lo aplica a la Iglesia de aquí y ahora, pero reducida a un grupo de santos presentes en ella, pero no discernibles exteriormente, y durante la controversia pelagiana, época en la que reserva ese estado de la Iglesia sin mancha ni arruga para la vida futura, es decir, para cuando Cristo pueda presentar a la Iglesia *gloriosa*, como dice el mismo texto paulino. Nuestro texto, el de *Conf.* X 1,1 cae obviamente dentro del primer grupo, aunque no lo aplique a la Iglesia, sino al alma, en concreto a la suya, y supone la posibilidad de que ya aquí pueda existir sin mancha ni arruga. Las manchas son los pecados, tanto los que preceden como los que siguen al bautismo. Aquí, en el texto que nos ocupa, presumimos que se trata de un pecado específico, el pecado de «fornicación», es decir, el irse tras otro amante distinto de Dios, el auténtico esposo, y concebir de él hijos espúreos, es decir, imágenes falsas de Dios.

85. *Contra Faustum* XXII 47 (639): «Iam vero filio eius Jacob pro ingenti crimine quattuor obiciuntur uxores, generali prolocutione purgatur. Quando enim mos erat, crimen non erat; et nunc propterea crimen est, quia mos non est».

86. *Ib.*: «Alia enim sunt peccata contra naturam, alia contra mores, alia contra praecepta. Quae cum ita sint, quid tandem criminis est, quod de pluribus simul habitis uxoribus obicitur sancto viro Iacob? Si naturam consulas, non lascivendi, sed gignendi causa illis mulieribus uteba-

remo propio: como ellos se unen a sus mujeres llevados únicamente de la pasión, piensan que así sucedía a Jacob <sup>87</sup>. Pero nunca el juicio de un enfermo es criterio válido respecto al sabor y salubridad de los alimentos —dice Agustín con una imagen. El criterio es el juicio de las personas sanas. Pues bien, de idéntica manera los maniqueos han de aceptar la autoridad de la Escritura que pondera la santidad de los patriarcas <sup>88</sup>. Por la misma lógica podrían afirmar que los apóstoles predicaron el evangelio no movidos por el afán de engendrar hijos para la vida eterna, sino por el deseo (*cupiditate*) de alabanza humana; alabanza que, por otra parte, no les faltó <sup>89</sup>. Ejemplos de quienes se comportaban de esa otra manera no faltan en el evangelio <sup>90</sup>. En definitiva, como los apóstoles causaban deleite con sus doctrinas a sus oyentes, movidos no por el afán de procurarse alabanzas, sino por el deseo (*caritate*) de sembrar la verdad, así los santos patriarcas se unían a sus cónyuges no con la intención (*concupiscentia*) de procurarse un placer, sino buscando descendencia. Como a los apóstoles no les hacía ambiciosos la multitud de los pueblos, así tampoco hacía lujuriosos a los patriarcas la multitud de mujeres <sup>91</sup>. Nótese el paralelismo establecido entre la predicación de los apóstoles y el matrimonio de Jacob.

---

tur; si morem, illo tempore atque in illis terris hoc factitabatur; si praeceptum, nulla lege prohibebatur. Nunc vero cur crimen est, si quis hoc faciat, nisi quia et moribus et legibus hoc non licet?». Nótese que el mismo tema es tratado, de idéntica manera en *Conf.* III 7,12-10,18 CC 27, 33-37.

87. *Ib.*: «Sed quia homines aliter se habentibus iam moribus et legibus non possunt delectari uxorum multitudine nisi libidinis magnitudine, ideo errant et putant haberi omnino non potuisse uxores multas nisi flagrantia concupiscentiae carnalis et sordidae voluptatis. Comparantes enim non alios, quorum animi virtutem prorsus nosse non possunt, sed, sicut ait Apostolus, semetipsos sibimetipsis non intellegunt, et quia ipsi etiamsi unam habuerint, ad eandem non solum generandi officio ducti viriliter accedunt, sed saepe coeundi stimulo victi enerviter pertrahuntur, quasi veraciter sibi videntur conicere, quam maiore huiusmodi morbo per multas alii captiventur, quando se vident in unam temperantiam non posse servare».

88. *Ib.* XXII 48 (640) «Verum non eis, qui hanc virtutem non habent, ita de sanctorum virorum moribus iudicium committere non debemus, sicut de ciborum suavitate ac salubritate iudicare febrientes non sinimus, potiusque illis sanorum sensu et praecepto medicamine quam ex eorum aegritudinis adfectione alimenta praeparamus. Proinde isti si volunt non falsae atque adumbratae, sed verae ac solidae pudicitiae capere sanitatem, divinae scripturae tanquam libris medicinalibus credant non frustra tam magnum honorem sanctitatis tributum quibusdam viris etiam plures uxores habentibus, nisi quia fieri potest, ut imperator carnis animus tanta temperantiae potestate praepolleat, ut genitalis delectationis motum insitum naturae mortalium ex providentia generandi leges inpositas non permittat excedere».

89. *Ib.* «Alioquin possunt isti maledici potius calumniatores quam veridici iudices etiam sanctos apostolos accusare, quod non caritate generandi filios vitae aeternae, sed cupiditate laudis humanae populis tam multis evangelium praedicaverint. Neque enim deerat illis evangelicis patribus per omnes Christi ecclesias fama praeclara tot linguis laudantibus comparata; immo vero tanta aderat, ut maior hominibus ab hominibus honor et gloria deferri non debeat».

90. *Ib.*

91. *Ib.* (641): «Sicut ergo sancti apostoli auditoribus admirantibus doctrinam suam condelectabantur non aviditate consequendae laudis, sed caritate seminandae veritatis: ita sancti patriarchae coniugibus excipientibus semen suum miscebatur non concupiscentia percipiendae voluptatis, sed providentia propagandae successionis; ac per hoc nec illos ambitiosos multitudo populorum nec illos libidinosos multitudo faciebat uxorum».

Agustín continúa la defensa mostrando desde el texto cómo Jacob actuaba efectivamente movido por el deseo de engendrar, no por la apetencia de placer <sup>92</sup>.

Luego pasa a la interpretación alegórica de las dos mujeres libres de Jacob: Lía y Raquel. La clave se la otorga el mismo Apóstol en Gal 4, 22-24, donde habla de las dos mujeres de Abrahán, una esclava y otra libre, como símbolo de los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo <sup>93</sup>. Puesto que tanto Lía como Raquel eran libres, ambas pertenecen al Nuevo Testamento, y son símbolos de dos géneros de vida dentro del cuerpo de Cristo: una (Lía) simboliza esta vida temporal llena de fatigas; la otra (Raquel) la vida eterna en que contemplaremos el gozo en Dios <sup>94</sup>. Para llegar a este simbolismo, Agustín se ha apoyado en la etimología de ambos nombres <sup>95</sup>. Así, pues, la acción propia de la vida humana y mortal en que vivimos de la fe, y en la que realizamos muchas obras que comportan fatiga, además de la *incertidumbre* de su éxito por lo que se refiere a la *utilidad de aquellos por quienes pretendemos mirar*, es Lía, la primera mujer de Jacob. En cambio, la esperanza de contemplar eternamente a Dios en la posesión *cierta* y placentera de la verdad comprendida es Raquel. Es ésta el objeto del amor de todo hombre que se deja llevar de la piedad y se ha convertido al servicio de la gracia de Dios. En efecto, nadie se convierte al servicio de la justicia, sino para hallar el descanso en la Palabra. En atención a Raquel, no a Lía. ¿Quién amaría —sigue preguntándose— la fatiga de la acción y el padecer que acompaña a las obras de la justicia? ¿Quién amaría esta vida por sí misma? Si Jacob aceptó a Lía fue por amor a Raquel, aunque después Lía le diese hijos y, por ellos, se convirtiese en objeto de su amor <sup>96</sup>.

92. *Ib.* 49-50 (642-644).

93. *Ib.* 51 (644-645): «Nunc iam defensis patriarchae moribus refutatoque crimine, quod nefarius error obiecit, de libero, ut possumus, mysteriorum secreta rimemur pulsemusque fidei pietate, ut nobis aperiatur a domino, quid rerum significaverint quattuor istae uxores Iacob, quarum duae liberae, duae ancillae fuerunt. Videmus enim apostolum in libera et ancilla, quas habuit Abraham, duo testamenta intelligere. Sed ibi in una et una facilius adparet, quod dicitur; hic autem duae sunt et duae».

94. *Ib.* 52 (645): «Quamquam enim duas liberas uxores Iacob ad novum testamentum, quo in libertatem vocati sumus, existimem pertinere, non tamen frustra duae sunt; nisi forte quia... duae vitae nobis in Christi corpore praedicantur: una temporalis in qua laboramus, alia aeterna in qua delectationem dei contemplabimur. Istam dominus passione, illam resurrectione declaravit».

95. *Ib.*

96. *Ib.* (645-646): «Actio ergo humanae mortalisque vitae, in qua vivimus ex fide multa laboriosa facientes, *incerti quo exitu proveniant ad utilitatem eorum, quibus consulere volumus*, ipsa est Lia prior uxor Iacob... Spes vero aeternae contemplationis dei habens *certam* et delectabilem intelligentiam veritatis, ipsa est Rachel... Hanc enim amat omnis pie studiosus et propter hanc servit gratiae dei... Neque enim se quisquam convertit sub gratia remissionis peccatorum servare iustitiae, nisi ut quiete vivat in verbo, ex quo videtur principium quod est deus. Ergo propter Rachel, non propter Liam. Nam quis tandem amaverit in operibus iustitiae laborem actionum at-

Desde esta perspectiva describe Agustín su propia experiencia, aunque en formulación general: «De idéntica manera, cualquier siervo de Dios que es útil, beneficiado por la gracia que le borró sus pecados, ¿qué otra cosa proyectó en su vida, qué otra cosa concibió en su corazón, qué otra cosa amó, sino la doctrina de la sabiduría?»<sup>97</sup>. Muchos piensan —sigue diciendo— que la han de conquistar y poseer tan pronto como se ejerciten en los siete preceptos de la ley relativos al amor del prójimo, y a ello se entregan. De esta forma, por amor a la sabiduría, se someten a las diversas tentaciones y se unen a Lía<sup>98</sup>. El mismo tema lo sigue desarrollando con mayor amplitud de datos<sup>99</sup>.

Lía se hace amar por su fecundidad. Esta vida presente, activa, se hace amar por los hijos que engendra para el reino de Dios mediante la predicación, en medio de toda clase de pruebas y dificultades. La otra vida, en cambio, es estéril: no se bate en el servicio (*negotium*) a los hombres. Ama su ocio (*otium*) ardiendo por el deseo de la contemplación. Pero también ella anhela vivamente procrear, sobre todo al ver la fecundidad de su hermana. Como es incapaz de hacerlo personalmente, lo hace sirviéndose de su esclava<sup>100</sup>.

---

que passionum? quis eam vitam propter se ipsam expetiverit? Sicut nec Iacob Liam, sed tamen sibi nocte subpositam in usum generandi amplexus et fecunditatem eius expertus est. Dominus enim eam, quia per se ipsam diligi non poterat, primo ut ad Rachel perveniretur, tolerari fecit, deinde propter filios commendavit».

97. *Ib.* (646): «Ita vero unusquisque utilis dei servus sub dealbationis peccatorum suorum gratia constitutus quid aliud in sua conversatione meditatus est, quid aliud corde gestavit, quid aliud adamavit nisi doctrinam sapientiae?».

98. *Ib.* (646-647): «Quam plerique se adepturos et percepturos putant statim, ut se in septem praeceptis legis exercuerint, quae sunt de dilectione proximi, ne cuiquam homini noceatur, id est, *honora patrem et matrem, non moechaberis...* (Ex 20, 12 ss). Quibus quantum potuerit observatis posteaquam homini pro concupita et sperata pulcherrima delectatione doctrinae per temptationes varias quasi per huius saeculi noctes tolerantia laboris adhaeserit —velut pro Rachel Lia inopinata coniuncta sit— et hanc sustinet, ut ad illam perveniat, si perseveranter amat, acceptis aliis septem praeceptis...».

99. *Ib.* 53 (647-648).

100. *Ib.* 54 (648-649): «Itaque duae sunt uxores Iacob liberae; ambae quippe sunt filiae remissionis peccatorum, hoc est dealbationis, quod est Laban. Verumtamen una amatur et altera toleratur. Sed quae toleratur, ipsa prius et uberius fecundatur, ut, si non propter se ipsam, certe propter filios diligatur. Labor enim iustorum maximum fructum habet in eis, quos regno dei generant inter multas temptationes et tribulationes praedicando evangelium, et eos, propter quos sunt in laboribus abundantius... Rachel autem clara aspectu mente excedit Deo et videt in principio verbum deum apud deum et vult parere et non potest, quia *generationem eius quis enarrabis?* (Is 53, 8b). Proinde vita, quae studio contemplationis competit... vacare vult ab omni negotio et ideo sterilis. Adfectando quippe otium, quo studia contemplationis ignescunt, non contemperatur infirmitati hominum, qui in variis pressuris sibi desiderant subveniri; sed quia et ipsa procreandi caritate inardescit... videt sororem labore agendi atque patiendi filiis abundantem et dolet potius currere homines ad eam virtutem, qua eorum infirmitatibus necessitatibusque consulitur quam ad illam, unde divinum et incommutabile aliquid discitur... proinde, quia liquidus purusque intellectus de illa substantia quae corpus non est ac per hoc carnis sensum non pertinet, verbis carne editis exprimi non potest, eligit doctrina sapientiae per quaslibet corporeas imagines et similitudines utcumque cogitanda insinuare divina quam ab officio talia docendi cessare, sicut elegit Rachel ex viro suo et ancilla suscipere liberos quam sine filiis omnino remanere.

En el relato del Génesis aparece el hijo de Lía, Rubén, llevando unas mandrágoras. Deseosa de hacerse con ellas, Raquel cede el turno a su hermana para que Jacob duerma con ella <sup>101</sup>. Partiendo de la descripción del fruto, Agustín concluye que las mandrágoras significan la buena fama, la gloria popular, tan necesaria a los hombres que miran por el género humano <sup>102</sup>. Raquel obtiene esa gloria popular mediante aquellos que, metidos entre el pueblo, actúan en él y lo enseñan, y en él presiden, pero no sólo por presidir, sino para ser de provecho (*praesint-prosint*) <sup>103</sup>.

Es bueno, afirma Agustín, que la gloria popular llegue a esta vida, simbolizada por Raquel. Pero no sería justo que la consiguiese si retuviese en el «ocio» a quien, enamorado de ella, tiene capacidad y aptitud para asumir el cuidado de la Iglesia, y no participa en el gobierno de *la utilidad común*. Para obtener esa fama (las mandrágoras), Raquel entrega a Lía a su varón, es decir, entrega a la vida activa a los que la aman a ella. Este varón, en efecto, significa a todos los que estando capacitados para la acción y siendo dignos de que se les confíe el gobierno de la Iglesia para dispensarle el sacramento de la fe, enardecidos por el deseo de conocimiento y de indagar y contemplar la sabiduría, se apartan de las molestias que implica la acción y quieren permanecer en el ocio (*otium*) del aprendizaje y la docencia <sup>104</sup>.

Agustín saca las conclusiones de lo dicho: los que por su fuerza de laboriosidad están capacitados para regir a los pueblos, aunque antes hayan elege-

101. *Gen* 30,14 ss.

102. *Contra Faustum* XXII 56 (654): «...nihil amplius conicere valeo, quam quod ex illo communi sensu mihi suggeritur, ut illo mandragorico pomo figurari intellegam famam bonam: non eam quae confertur, cum laudant hominem pauci iusti atque sapientes, sed illam popularem, qua etiam maior et clarior notitia comparatur, non ipsa per sese expetenda, sed intentioni bonorum, qua *generi humano consulunt pernecessaria*».

103. *Ib.* (652): «Nec ad istam gloriam popularem primi perveniunt eorum, qui sunt in Ecclesia, nisi quicumque in actionum periculis et labore versantur. Propterea Liae filius mala mandragorica invenit exiens in agrum, is est, honeste ambulans ad eos, qui foris sunt; doctrina vero illa sapientiae, quae a vulgi strepitu remotissima in contemplatione veritatis dulce delectatione defigitur, hanc popularem gloriam quantulamcumque non assequeretur nisi per eos, qui in mediis turbis agendo ac suadendo populis praesunt, non ut praesint, sed ut prosint, quia dum isti actuosi et negotiosi homines, per quos multitudinis administratur utilitas, et quorum auctoritas populis cara est, testimonium perhibent etiam vitae propter studium conquirendae et contemplandae veritatis otiosae, quodam modo mala mandragorica perveniunt ad Rachel; ad ipsam vero Liam per filium primogenitum, id est per honorem fecunditatis eius, in qua est omnis fructus laboriosae *inter incerta temptationum periclitantis actionis*...».

104. *Ib.* 57 (653): «Sed bonum est, ut etiam haec vita latius innotescens popularem gloriam mereatur, iniustum est autem, ut eam consequatur, si amatorem suum administrandis ecclesiasticis curis aptum et idoneum in otio detinet, nec gubernationi communis utilitatis inperit, propterea Lia sorori suae dicit: *parum est tibi, quod virum meum accepisti, insuper et mandragorica filii mei vis accipere?* Per unum virum significans eos omnes, qui cum sint agendi virtute habiles et digni, quibus regimen ecclesiae committatur, ad dispensandum fidei sacramentum, illi accensi studio doctrinae atque indagandae et contemplandae sapientiae se ab omnibus actionum molestiis removere atque in otio discendi et docendi condere volunt.

do entregarse al estudio, han de aceptar, *por la utilidad común*, la prueba de la tentación y el peso de cuidar de los demás. Y todo ello para que no resulte denigrado el mismo conocimiento de la sabiduría a que establecieron dedicarse <sup>105</sup>.

Pero de hecho si la aceptan es a la fuerza (*vi coguntur*). Tal violencia la ve Agustín en las palabras de Lía a Jacob: «Entrarás a mí» (*Ad me intrabis*), que tienen toda la fuerza de un mandato, puesto que había comprado su presencia a cambio de las mandrágoras <sup>106</sup>. El hecho —comenta Agustín, sin duda pensando en su caso personal— se repite con frecuencia: «¿Quién no ve que esto se da en todo el orbe de la tierra: que llegan hombres del trabajo en el siglo y se encomiendan al ocio (*otium*) de conocer y contemplar la verdad, cual si fuese el abrazo con Raquel, pero le asalta de través la necesidad de la Iglesia y le ordena el paso a la tarea, como Lía que dice a Jacob: ‘Entrarás a mí?’». Cuando estos dispensan castamente el misterio de Dios para engendrar a los hijos de la fe en la noche de este mundo, los pueblos alaban también aquella vida por cuyo amor se convirtieron y abandonaron la esperanza mundana, y de la que fueron asumidos para la obra de misericordia de gobernar al pueblo <sup>107</sup>.

Ésta es una síntesis de los mencionados capítulos del *Contra Faustum*. ¿Por qué los hemos traído aquí? Por su relación con el tema que nos ocupa. Esta relación es doble: una de carácter general —con todo el libro X de las Confesiones—, y otra de carácter más específico —con el primer capítulo del mismo libro.

Comenzamos por la primera. De todo lo expuesto resaltamos estas ideas centrales: La vida simbolizada en Lía, la del *negotium*, no se acepta por sí misma, sino por la otra. Los hombres que aman a Raquel, la vida del *otium*, aceptan a Lía por necesidad (*vi coguntur*). Características de esta vida del *ne-*

105. *Ib.* (58): «Proinde, ut eam iuste comparet, inperitit Rachel virum sorori suae illa nocte, ut scilicet qui virtute laboriosa regimini populorum adcommodati sunt, etiam si scientiae vacare delegerant, suscipiant experientiam temptationum curarum que sarcinam *pro utilitate communi*, ne ipsa doctrina sapientiae, cui vacare statuerunt, blasphemetur neque adipiscatur ab inperitioribus populis existimationem bonam, quod illa poma significant, et quod necessarium est ad exhortationem discentium.

106. *Ib.*: «Sed plane ut hanc curam suscipiant, vi coguntur. Satis et hoc significatum est, quod cum veniret de agro Iacob, occurrit ei Lia eumque detinens ait: *ad me intrabis; conduxim enim te pro mandragoris filii mei*, tamquam diceret: doctrinae quam diligis vis conferre bonam opinionem? noli defugere officiosum laborem».

107. *Ib.* (654): «Haec in ecclesia geri, quisquis adverterit, cernit. Experimur in exemplis, quod intelligamus un libris. Quis non videat hoc geri toto orbe terrarum, venire omnes ex operibus saeculi et ire in otium cognoscendae et contemplandae veritatis tanquam in amplexum Rachel; et excipi de transverso ecclesiastica necessitate atque ordinari in laborem tanquam Lia dicente: *ad me intrabis?* quibus caste mysterium dei dispensantibus, ut in nocte huius saeculi filios generent fidei, laudatur a populis etiam illa vita, cuius amore conversi spem saeculi reliquerunt, et ex cuius professione ad misericordiam regendae plebis adsumpti sunt».

*gotium* son, a nivel objetivo, el buscar la utilidad de los hombres; a nivel subjetivo, la incertidumbre respecto a si es provechosa la propia fatiga.

Antes de nada es útil considerar el libro X en su conjunto. Pizzolato ha estudiado las Confesiones siguiendo la estructura de las distintas edades de la vida humana asociadas a los días de la creación tal como lo hace Agustín en *De genesi contra manichaeos* I, 23,39 ss. Según este autor, de acuerdo con tal esquema, el libro corresponde a la quinta edad, la *declinatio* o *gravitas*, intermedia entre la *iuventus* y la *senectus*, que se equipara al quinto día en que fueron hechos en las aguas los animales y las aves del cielo. Entre ellos había también monstruos marinos, es decir, aquellos hombres grandes, capaces de dominar las olas del mundo, antes que ser siervos en aquella cautividad. Animales a los que Dios ordenó crecer, multiplicarse y llenar el mar <sup>108</sup>. En ese día quinto, el hombre comienza a obrar en medio de las ocupaciones turbulentas del mundo —las aguas del mar— *en beneficio de la sociedad de los hermanos* y produce... *obras que son de provecho a las almas vivas*, y... acciones que requieren gran fortaleza, gracias a las cuales se rompen y se desprecian las olas del mundo, y... los que predicán de viva voz las realidades celestes <sup>109</sup>. La idea dominante de esta etapa y de todo el libro X, en consecuencia, es la de la participación, la preocupación pastoral por los demás. El autor lo muestra a lo largo de varias páginas. A ellas enviamos <sup>110</sup>, para que el lector vea más detenidamente lo que nosotros vamos a considerar aquí únicamente por lo que se refiere a paralelismos más o menos explícitos con el libro XXII del *Contra Faustum*.

Recordemos las tres ideas centrales de este libro. Las tres aparecen claramente en el libro X de las Confesiones. La primera hacía referencia a la violencia de la necesidad que impulsaba a aceptar la vida del *negotium*. Pues bien, en el libro se percibe la tensión en Agustín entre dos orientaciones de su vida cristiana: por una parte, el deseo de soledad, sin duda contemplativa, y, por otra, la realidad del servicio ministerial en que se halla envuelto. El uno es amado y la otra aceptada o tolerada, porque, como dirá más tarde, el siervo

108. *De genesi contra manichaeos* I 23,39 PL 34,192: «Et bene comparatur illi diei quinto, quo facta sunt in aquis animalia et volatilia coeli, posteaquam illi homines inter gentes, tanquam in mari, vivere coeperunt, et habere incertam sedem et instabilem, sicut volantes aves. Sed plane erant ibi etiam ceti magni, id est illi magni homines qui magis dominari fluctibus saeculi, quam servire in illa captivitate potuerunt... Ubi sane animadvertendum est quod benedixit Deus illa animalia dicens, *Crescite et multiplicamini, et volatilia multiplicentur super terram...*».

109. *Ib.* I 24,42 PL 34,194: «Quarum rerum notitia fortior effectus incipiat quinto die in actionibus turbulentissimi saeculi, tamquam in aquis maris operari, *propter utilitatem fraternae societatis*; et de corporalibus actionibus, quae ad ipsum mare pertinent, id est ad hanc vitam, producere animarum vivarum reptilia, id est, *opera quae prosint animis vivis*; et cetos magnos, id est, fortissimas actiones, quibus fluctus saeculi dirumpuntur et contemnuntur, et volatilia coeli, id est *voce caelestia praedicantes*».

110. L.F. PIZZOLATO, obra citada en nota 2, p. 112-126.

no debe contradecir a su Señor <sup>111</sup>. La tensión llegó a ser tal que experimentó la tentación de abandonar el ministerio para entregarse a lo que él creía era su auténtica vocación. Pero le cerró el paso el Señor, que se lo prohibió. No con palabras, sino con su mismo ejemplo: «Aterrado por mis pecados y por el peso de mi miseria, internamente había pensado en un plan de huida a la soledad. Pero tú me lo impediste y me diste aliento con estas palabras: ‘Cristo murió por todos para que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquel que murió por ellos’» <sup>112</sup>. Y antes nos había dicho que Dios le mandaba servir a los hombres <sup>113</sup>.

La utilidad de los fieles es el motor de todo el obrar de Agustín. Al respecto basta con repasar su profundo examen de conciencia. Refiriéndose al sentido del oído, dentro de su consideración sobre la concupiscencia de la carne, escribe: «Mas, con todo eso, cuando evoco mis lágrimas, aquellas que derramé oyendo los cánticos de la Iglesia en los primeros tiempos en que acababa de recobrar mi fe, y la emoción que incluso ahora siento, no por el canto, sino por los temas que son objeto del canto, cuando se cantan con una voz nítida y una modulación pertinente, estimo una vez más *la utilidad* de esta práctica. Así es que me veo zarandeado entre el peligro del placer y la experiencia personal de *sus efectos saludables*, y sin pronunciarme por un veredicto inapelable, me inclino a aprobar la práctica eclesial del canto con la finalidad de que los espíritus más remisos y lánguidos se levanten animosamente hasta los sentimientos de piedad a través del goce de los oídos» <sup>114</sup>. La utilidad y el provecho, que no es sólo personal, sino de todos, puesto que se trata de la oración pública, es lo que inspira u orienta las predilecciones de Agustín.

Pero donde más claro aparece es a propósito de la tercera concupiscencia, la del orgullo, la más relacionada con su actividad eclesial y pública, puesto que las dos restantes quedan a un nivel más privado. Como en *Contra Faustum*, Agustín reconoce aquí la necesidad que tienen los hombres «públicos» de la Iglesia de la buena fama: «Y como para desempeñar ciertos cargos de la

111. *Serm.* 355,2 *Stromata Patristica Moedievalia* 1, 125.

112. *Conf.* X 43,70 CC 27,193: «Conferritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaveram corde meditatatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me et confirmasti me dicens: *Ideo Christus pro omnibus mortuus est, ut qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei qui pro ipsis mortuus est* (2 Cor 5,15)».

113. *Conf.* X 4,6 (157): «quibus iussisti ut serviam, si volo tecum de te vivere».

114. *Ib.* X 33,50 (182): «Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum cum moveor non cantu, sed rebus quae cantantur, cum liquida voce et convenientissima modulatione cantantur, *magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco*. Ita *fluctuo* inter periculum voluptatis et *experimentum salubritatis* magisque adducor non quidem inretractabilem sententiam proferens cantandi consuetudinem approbare in ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectus pietatis adsurgat».



sociedad humana nos *es preciso hacernos amar y temer por los hombres*, el enemigo insiste en esparcir por todas partes palabras que son auténticas trampas..., para que sintamos complacencia *en ser amados y temidos no en atención a ti*, sino en lugar de ti»<sup>115</sup>.

En este contexto el santo se pregunta repetidamente por las motivaciones de su obrar. He aquí sus palabras: «Como además has querido que te amemos no sólo a ti, sino también al prójimo, frecuentemente tengo la impresión de que me alegro *del provecho o de la esperanza de provecho* del prójimo cuando me alegro de algún elogio inteligente... Pero, vuelvo a preguntarme, ¿cómo puedo saber yo que este sentimiento no nace de mí porque no quiero que esté en desacuerdo conmigo... y no precisamente porque me mueva *su utilidad*, sino porque esos mismos bienes que me agradan me resultan mucho más agradables cuando también agradan a otros?... ¿Es que tampoco en este punto *estoy seguro* de mí mismo?»<sup>116</sup>.

Y continúa: «He aquí que estoy viendo claramente en ti, que eres la Verdad, que en los elogios que me tributan *no debería moverme el interés personal, sino la utilidad del prójimo*. Yo no sé si es así. En este punto me conozco menos a mí que a ti»<sup>117</sup>.

Después de invocar a Dios y proponer examinarse más detenidamente, prosigue: «Si es *la utilidad del prójimo* la que me mueve cuando llueven los elogios sobre mí, ¿por qué tengo menos interés cuando se critica injustamente a otro que cuando se me censura a mí?»<sup>118</sup>. Es evidente que las alabanzas le llegan a Agustín de su labor pastoral en beneficio de los fieles. Cuando él examina su actitud ante ellas, la pregunta toma siempre la misma dirección: *la utilidad o provecho de los hombres*.

En los textos citados habla explícitamente de la utilidad. Pero la misma idea aparece de forma no menos clara en los capítulos iniciales del libro. Ya en

115. *Ib.* X 36,58 (187): «Itaque nobis, quoniam propter quaedam humanae societatis officia necessarium est amari et timeri ab hominibus, instat adversarius verae beatitudinis nostrae *ubique spargens in laqueis euge, euge*, dum avidè conligimus, incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus, libeat nos amari et timeri non propter te, sed pro te...». El texto correlativo del *Contra Faustum*, en nota 102.

116. *Ib.* X 37,61 (189): «Quia enim nobis imperasti non tantum continentiam, id est a quibus rebus amorem cohibeamus, verum etiam iustitiam, id est quo eum conferamus, nec te tantum a nobis verum etiam proximum diligere, saepe mihi videor de *profectu aut spe proximi delectari*, cum bene intelligentis laude delector... Sed rursus unde scio, an propterea sic afficior, quia nolo de me ipso a me dissentire laudatorem meum, *non quia illius utilitate moveor*, sed quia eadem bona, quae mihi in me placent, iucundiora mihi sunt cum et alteri placent?... Ergone de hoc *incertus sum mihi?*».

117. *Ib.* X 37,62 (189): «Ecce in te, veritas, video non me laudibus meis propter me, sed *propter proximi utilitatem moveri oportere*. Et *utrum ita sim, nescio*. Minus mihi in hac re notum sum ipse quam tu».

118. *Ib.* «*Si utilitate proximi moveor* in laudibus meis, cur minus moveor, si quisquam alius iniuste vituperetur quam si ego?».

el primero, al indicar que quiere obrar la verdad con su escrito delante de muchos testigos. Y sobre todo en los siguientes, en las reiteradas preguntas sobre el fruto que espera sacar. El escribir las Confesiones está dictado por el deseo de servir a los hermanos. De aquí que pregunte por el fruto: «Tú, que eres el médico de mi intimidad, explícame con claridad *los frutos* de esta empresa mía»<sup>119</sup>. Idea sobre la que vuelve poco después: «¿*Con qué fruto*, Señor mío, a quien diariamente confiesa mi conciencia, *con qué fruto*, dime, confieso a los hombres delante de ti lo que ahora soy, no lo que he sido?»<sup>120</sup>. Los frutos de ponerlo por escrito los ha consignado poco antes.

Siguiendo con la comparación entre los dos escritos agustinianos, hay que añadir a esta preocupación constante por la utilidad o provecho que se sigue de su obrar, el sentimiento de incertidumbre que repetidamente hemos visto aparecer en los textos citados. No solamente de forma explícita<sup>121</sup>. La misma forma interrogativa, a la vez que recurso retórico, expresa esa actitud interior de quien vive en la duda sobre los verdaderos motivos de su obrar y sobre el fruto concreto que producen sus esfuerzos. Este estar *incerti* es una de las características de la vida del *negotium*<sup>122</sup>.

Esta cercanía entre los dos textos agustinianos a nivel general, nos permite acercarnos con mayor seguridad al segundo punto de relación que designamos como específica: con el primer capítulo del libro X de las Confesiones. Nos centramos ahora en el capítulo 49 del libro XXII de *Contra Faustum*. Hallamos dos puntos para establecer la comparación entre uno y otro texto. El primero tiene un valor más bien secundario, mientras que al otro le atribuimos mayor importancia.

Siguiendo el texto del Génesis, Agustín habla de Raquel, a quien tocaba en turno que Jacob entrase a ella como marido: *ut ad eam maritus intraret*<sup>123</sup>. Este *intrare ad eam* nos orienta sobre el significado a dar al *intra in eam* de *Conf. X 1,1*. La vinculación entre ambos textos puede parecer demasiado forzada a primera vista, como apoyándose únicamente en que es idéntico el verbo

119. *Ib.* X 3,4 (156): «Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi».

120. *Ib.* «Quo itaque fructu, domine meus, cui cotidie confitetur conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua, quo fructu quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc quis ego sim, non quis fuerim?».

121. Véase los textos contenidos en las notas 114 (*fluctuo*), 116 (*incertus sum*), 117 (*utrum ita sim, nescio*).

122. Véase los textos de notas 96 (*incerti quo exitu proveniat ad utilitatem eorum, quibus consulere volumus*) y 103 (*inter incerta temptationum periclitantis actionis*).

123. *Contra Faustum* XXII 49 (642): «Quod enim et ab uxore conducitur, ibi vera nostra manifestatur adsertio, ibi pro se adversus maledicta Manichaeorum ipsa veritas clamat. Quid enim opus erat, ut eum altera conduceret, nisi quia ordo alterius erat, *ut ad eum maritus intraret?*».

utilizado en uno y otro. Pero no tanto si se considera lo dicho antes sobre la afinidad entre ambos textos agustinianos y, sobre todo, que, muy pocas líneas antes, hallamos un texto del que apenas se puede dudar de que sea paralelo a *Conf. X 1,1*.

Su tenor literal es el siguiente: «Ignoro dónde haya leído Fausto lo que, con acusación basada en la mayor de las mentiras, objeto a Jacob, es decir, que sus cuatro prostitutas hayan tenido entre sí una especie de pelea para ver cuál de ellas lo arrastraba hacia su lecho. Quizá lo haya leído en su corazón cual libro de nefandas falacias, en donde él se prostituía verdaderamente, pero con aquella serpiente, ante cuya presencia el Apóstol temía por la Iglesia que él deseaba presentar al único varón, Cristo, como casta esposa. Temía que como había engañado a Eva con su astucia, así corrompiese también las mentes de ellos (de los cristianos), apartándolos de la castidad que reside en Cristo. En efecto, son tan amigos de la serpiente que pretenden que su intervención fue más provechosa que dañina. La misma serpiente, infundiendo en su pecho adúltero el semen de la falsedad, persuadió a Fausto a que alumbrase con boca (*ore*) sumamente inmunda y confiase al futuro con pluma (*stilo*) atrevidísima tales calumnias concebidas por obra del mal»<sup>124</sup>.

Comencemos considerando esto último. No nos resulta difícil percibir en la última frase la misma idea con que concluye el primer capítulo del libro X de las Confesiones. Suena así: «He aquí que tú amaste la verdad. Y puesto que el que obra la verdad viene a la luz, yo quiero obrarla en mi corazón: delante de ti en mi confesión (*confessione*), y mediante este escrito mío (*stilo*) delante de muchos testigos»<sup>125</sup>. Agustín quiere obrar la verdad ante Dios con su confesión (*confessione*) y ante los hombres con la pluma (*stilo*). Es lo mismo que hemos leído en *Contra Faustum*: alumbrar con boca (*ore*) sumamente inmunda y confiarlo al futuro con pluma (*stilo*) atrevidísima. Independientemente de los calificativos que Agustín asocia a *ore* y a *stilo* en este último texto, y que faltan en el otro, y también de que aquí se hable de *ore* y allí de *confessione*, el contenido es el mismo. En efecto, la *confessio* incluye las palabras, en la medi-

124. *Ib.* «Nam et illud, quod mendacissima criminatione Faustus obiecit, habuisse inter se velut quattuor scorta certamen, quaenam eum ad concubitum raperet, ubi hoc legerit nescio, nisi forte in corde suo tamquam in libro nefariarum fallaciarum, ubi vere ipse scortabatur, sed cum serpente illo, de quo apostolus timebat ecclesiae, quam virginem castam cupiebat uni viro exhibere Christo, ne, sicut Evam deceperat astutia sua, sic et illorum mentes a Christi castitate avertendo corrumpere. Ita enim huic serpenti amici facti sunt isti, ut eum praestitisse potius quam nocuisse contendant. Ipse plane Fausto persuasit pectori adulterato falsitatis semina infundens, ut has male conceptas calumnias *ore inmundissimo* pareret, et *stilo audacissimo* etiam memoriae commendaret».

125. *Conf. X 1,1* (155): «Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te *in confessione*, *in stilo* autem meo coram multis testibus».

da en que se realiza mediante ellas, como lo indica el santo inmediatamente a continuación: «(Mi confesión) no la hago con palabras y gritos carnales, sino con palabras del alma, con gritos de la mente, que conoce tu oído»<sup>126</sup>.

Este paralelismo nos da pie para interpretar el texto más breve y más oscuro de las Confesiones desde el más claro del *Contra Faustum*. El procedimiento es válido, primero porque se trata de dos textos del mismo autor. Y, sobre todo, porque nos hallamos ante dos obras de la misma época<sup>127</sup> —y se sabe la importancia extraordinaria que tiene el considerar el dato cronológico en la interpretación de los textos agustinianos—, y, además, unidas por una misma orientación que en este caso podemos designar de polémica antimaniquea. Tenida en cuenta esta coincidencia cronológica, intencional y de contenidos concretos, como hemos visto, entre los dos escritos, está justificado el intento de dilucidar un texto por el otro. Tanto más que los paralelismos no se agotan en los datos aportados.

Pero, ¿qué es lo que Fausto proclama *ore et stilo*? Lo que ha concebido en su corazón, como fruto de su relación con la serpiente con la que se prostituía. Se dejó seducir por ella y con ella mantenía relaciones adulterinas. Ella fue, pues, la que infundió en su seno el semen de la falsedad. Esta serpiente no es otra que la que sedujo a Eva, de la que habla el Apóstol en 2 Cor 11, 2-3, texto citado también aquí por Agustín. La prueba de que Fausto se había entregado a la serpiente, con amor adulterino, por supuesto, la ve Agustín en el hecho de que el obispo maniqueo considera su intervención en el paraíso más provechosa que dañina para Adán y Eva. De aquí deriva el juicio que emite Agustín: la boca por la que alumbró lo concebido por obra del mal es inmunda y la pluma atrevidísima, al propagar lo que es fruto de un adulterio.

Si proseguimos estableciendo la comparación con *Conf. X 1,1*, ¿qué es lo que aquí está en la mente de Agustín? Él quiere hacer lo mismo que Fausto: proclamar *confessione et stilo* lo concebido en su corazón, esta vez la verdad, porque ha sido obra de Dios, *virtus animae*, es decir, *virtus maritans animam* según la interpretación que dimos anteriormente. Con esta finalidad le pide que entre a ella, al alma, haciéndola su esposa para que la verdad que alumbró sea fruto de su relación con él, auténtico esposo, no resultado de amores adulterinos, aunque en este último caso no se trataría ya de verdad, sino de falsedad.

126. *Conf. X 2,2*, (155): «Neque id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua».

127. El *Contra Faustum*, y las *Confesiones* son contemporáneas. En el orden de las Retracciones aquél sigue inmediatamente a éstas. Sin que se pueda establecer la fecha con demasiada precisión ambas obras han sido compuestas entre el 397 y el 400. Las *Confesiones* habrían sido comenzadas antes y con toda probabilidad concluidas después. En algunos momentos es posible que una y otra obra tuviesen una composición paralela, cronológicamente hablando.

En este contexto hemos de detenernos un poco más en la cita de 2 Cor 11, 2-3, porque significa un paralelismo ulterior con el texto de las Confesiones. Su presencia aquí significa en primer lugar una confirmación de la hipótesis expuesta con anterioridad de que *coapta* es una alusión al mencionado texto paulino. Si los dos textos agustinianos son paralelos por los argumentos aducidos poco ha, cabe suponer que el paralelismo se extiende también a este aspecto. Tanto más si se tiene en cuenta que en el *Contra Faustum* Agustín cita el versillo paulino con la forma *aptavi*. A continuación nos detenemos en la exposición agustiniana de este texto paulino, pero limitándonos exclusivamente ahora al libro XV del *Contra Faustum*.

## 2) *Contra Faustum XV*

Como es habitual en él, también en el libro XV Agustín antepone al suyo el texto de Fausto que piensa rebatir. En su escrito Fausto considera a la Iglesia maniquea como la auténtica Iglesia de Cristo: «Nuestra Iglesia, la esposa de Cristo, unida en matrimonio con él, rico, no obstante que ella es más pobre, se contenta con los bienes de su marido y desprecia los de otros amantes, siempre de inferior rango. Por eso le repugnan los regalos del Antiguo Testamento y de su autor, y, siendo diligentísima guardiana de su buena fama, sólo acepta cartas de su esposo»<sup>128</sup>. El obispo maniqueo continúa acusando a la Iglesia católica: «Usurpe el Antiguo Testamento vuestra Iglesia, que, cual virgen lasciva, olvidándose de las exigencias del pudor, goza con los regalos y cartas de un varón que no es el suyo»<sup>129</sup>.

De la respuesta de Agustín únicamente consideraremos lo que está en relación con el texto de 2 Cor 11, 2-3, cuya presencia en este libro nos ha movido a examinarlo. El Santo responde a Fausto: «Extraña desvergüenza que la sociedad<sup>130</sup> inmunda y sacrílega de los maniqueos se atreva a jactarse de ser la casta esposa de Cristo. Tales palabras contra los miembros verdaderamente

128. *Contra Faustum XV* 1 (416): «(Faustu dixit): Et quia ecclesia nostra sponsa Christi, pauperior quidem ei nupta, sed diviti, contenta sit bonis mariti sui, humilium dedignatur opes, sordent ei testamenti veteris et eius auctoris munera famaеque suae custos diligentissima nisi sponsi sui non accipit litteras».

129. *Ib.* «Vestra sane ecclesia usurpet testamentum vetus, quae ut lasciva virgo inmemor pudoris alieni viri et muneribus gaudet et litteris. Amator denique vester et pudoris corruptor Hebraeorum deus diptychio lapideo suo aurum vobis promittit et argentum, ventris saturitatem et terram chanaeorum. Hi vos delectaverunt tam sordidi quaestus, ut libeat peccare post Christum, ut sitis ingrati tam immensis dotibus eius. Haec vos inliciti, ut in Hebraeorum depereatis deo post nuptias Christi. Discite ergo iam nunc etiam falli vos et decipi falsis promissionibus eius; pauper est, egenus est, ne ea quidem praestare potest, quae promittit; nam si suae propriae coniugi, dico autem synagogae, nihil horum praestat quae pollicetur...».

130. Aquí Agustín nunca designará al grupo maniqueo como «iglesia», sino simplemente como *congregatio* o *societas*. Como es obvio, los maniqueos se presentaban no sólo como *ecclesia*, sino también como la auténtica *ecclesia*.

castos de la Iglesia no consiguen otro efecto sino que nos vengan a la mente aquellas otras del Apóstol: *Aptavi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Timeo autem ne sicut serpens Evam fefellit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo*. Cuando éstos nos anuncian algo distinto de lo que hemos recibido, ¿qué pretenden, sino destruir la castidad que guardamos a Cristo...?»<sup>131</sup>.

A continuación nos ofrece un hermoso apóstrofe a la Iglesia católica que suena de la siguiente manera: «A ti me voy a dirigir, Iglesia católica, verdadera esposa del verdadero Cristo. A ti me voy a dirigir yo, según mis posibilidades, yo, un hijo más tuyo, siervo tuyo, puesto para servir el alimento a mis consiervos. Guárdate siempre, como ya lo haces, de la impía vanidad de los maniqueos, una vez que has advertido ya el peligro que corren los tuyos, y estás convicta por la experiencia de la liberación. Dicho error me había expulsado en otro tiempo de tu seno. Huí y experimenté lo que no debí haber experimentado. Que te sean de provecho también mis peligros pasados a ti, a cuyo servicio está ahora mi liberación. Porque si tu auténtico y verídico esposo, de cuyo costado has sido hecha, no me hubiese ofrecido la remisión de los pecados en su sangre verdadera, me hubiese tragado el molino de la falacia y, hecho tierra, me hubiese devorado la serpiente de modo irreparable. No te dejes engañar en nombre de la verdad. Sólo tú la posees en tu leche y en tu pan; en esa (la secta maniquea) sólo se halla el nombre, pero no la verdad misma»<sup>132</sup>.

Y prosigue: «En tus hijos grandes vives segura; pero llamo hacia ti a tus pequeños, hermanos, hijos y señores míos, a los que, cual si fuesen huevos, incubas bajo tus solícitas alas, o cual si fuesen niños de pecho nutres con tu leche, oh virgen madre, fecunda sin haber sufrido la pérdida de la virginidad. Llamo a ti a estos tiernos retoños tuyos no sea que por una gárrula curiosidad sean seducidos y alejados de ti. Condenen a quien eventualmente les anuncie

131. *Contra Faustum* XV 3 (419): «Illa vero est mirabilis inprudencia, cum Manichaeorum sacrilega et imunda societas etiam castam sponsam Christi se iactare non dubitat: in quo adversus sanctae ecclesiae vere casta membra quid proficit, nisi ut veniat in mentem adversus tales apostolica illa admonitio: *aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo. Timeo autem, ne sicut serpens Evam fefellit astutia sua, sic et vestrae mentes corrumpantur a castitate quae est in Christo?* (2 Cor 11, 2-3). Quid enim agunt isti evangelizantes nobis praeter quod accepimus, nisi ut nos a castitate corrumpant, quam Christo servamus...?».

132. *Ib.* (420): «Te ergo vera sponsa veri Christi ecclesia catholica, adloquar et ego te pro modulo meo, qualiscumque filius et servus tuus positus in te dispensare cibaria conservis meis: cave semper, ut caves, Manichaeorum inpiam vanitatem iam tuorum periculo expertam et liberatione convictam. Ille me quandam de gremio tuo error excusserat; expertus fugi, quod experiri non debui. Sed tibi profecerint etiam pericula mea, cui nunc servit liberatio mea, quia nisi mihi verus et verax sponsus tuus, de cuius latera facta es, in vero sanguine suo remissionem peccatorum possuisset, absorbuisset me vorago fallaciae et terram factum serpens inreparabiliter devorasset. Noli decipi nomine veritatis; hanc sola tu habes, et in lacte tuo, et in pane tuo; in hac autem tantum nomen eius est, ipsa non est».

algo distinto de lo que han recibido dentro de ti. No abandonen al Cristo auténtico y verídico en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia... ¿Cómo pueden hallarse las palabras del Cristo verídico donde se anuncia a un Cristo falaz? Desprecia sus insultos. Tú sabes muy bien que entre los dones de tu esposo tú amaste sobre todo la promesa de la vida eterna, es decir, a tu mismo esposo, puesto que él es la vida eterna»<sup>133</sup>.

A continuación rechaza la acusación de Fausto de que ha sido seducida por un Dios ajeno, el del Antiguo Testamento, que prometía la saciedad del vientre y la tierra de los cananeos. Luego continúa interpretando alegóricamente el significado de las promesas del Antiguo Testamento, mostrando además la coincidencia entre ambos<sup>134</sup>.

En un segundo momento Agustín se dirige a la congregación<sup>135</sup> maniquea: «Ya llegó el momento de dirigirme a ti, congregación maniquea falaz y envuelta en falacias»<sup>136</sup>. Sus palabras tienen por objeto devolverle la acusación: «Tú, que te has casado con numerosos elementos o, más bien, meretriz prostituida a los demonios y preñada de vanidades sacrílegas, ¿te atreves a tachar de impúdico el matrimonio católico de tu Señor? Muéstranos tus adúlteros amantes: el *Splenditenens* y *Athlas*... Del primero afirmas que sostiene los principales elementos y que tiene al mundo suspendido; del segundo que, de rodillas, sujeta sobre sus poderosas espaldas tan gran mole, para que aquél no desfallezca. ¿Dónde están éstos? Si se tratase de seres verdaderos, ¿cuándo podrían visitarte ocupados como están en tarea tan importante? ¿Cuándo entrarían a ti (*intrarent ad te*) para que tu mano fina y delicada por no tener que ganar el pan frotase a uno los dedos y a otro las espaldas, después de tanta fatiga? Pero te engañan los perversos demonios que fornican contigo para que concibas mentira y alumbres fantasías. ¿Cómo, pues, no vas a rechazar el díptico del Dios verdadero, contrario al que aparece en tus libros, en los que amaste a tantos dioses falsos dejando que tu mente vagase por las creaciones imaginarias de tus pensamientos?... ¿Cómo vas a poder soportar la sana doctrina contenida en aquellas tablas, cuyo primer precepto es: «Escucha, Israel;

133. *Ib.* «Et in tuis quidem grandibus secura est; sed appello in te parvulos tuos, fratres, filios, dominos meos, quos vel tamquam infantes lacte nutris, sine corruptione fecunda virgo mater. Hos in te appello teneros fetus tuos, ne garrula curiositate seducantur abs te, sed potius anathement, si quis eis avangelizaverit praeter id, quod acceperunt in te, nec relinquunt verum veracemque Christum, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae... Ibi vero quomodo possunt esse verba veracis in praedicatoris Christi fallacis? Contemne insultationes eorum, quia bene tibi es conscia promissionem vitae aeternae te adamasse in muneribus sponsi tui, id est ipsum sponsum tuum, quia ipse est vita aeterna».

134. *Ib.* XV 4 (421-423).

135. Véase nota 130.

136. *Contra Faustum* XV 5 (424): «Iam enim mihi ad te est sermo, Manichaea congregatio fallax et fallaciis involuta».

el Señor tu Dios es un Dios único» (Dt 6,4), si hallando tu gozo en los nombres de tantos dioses, te revuelcas en la fornicación de tu corazón, torpe hasta el extremo?»<sup>137</sup>.

Después de un mordaz repaso al mito maniqueo, prosigue: «De esta manera quedas convicta de adorar a innumerables dioses, al no soportar la sana doctrina que enseña un único Hijo nacido de un único Dios, y al Espíritu Santo nacido de ambos». Tras una breve exposición del misterio trinitario, continúa: «Esto tú no lo entiendes ni lo comprendes. Lo sé; estás saturada, estás ebria, estás anegada en tu fábula sacrílega. Digiere alguna vez eso a que hueles, y cesa ya de sepultarte en tales cosas. Entretanto, sigue cantando lo que sueles cantar y considera, si te es posible, el desdoro que significa tu fornicación. La doctrina de los demonios mendaces te invitó a imaginarias casas de ángeles, en las que sopla un aura saludable, a campos, manantiales de perfumes, cuyos árboles y montes, mares y ríos fluyen como dulce néctar por los siglos de los siglos. Y creíste y te imaginaste estas cosas en tu corazón, donde, entregada a la lujuria de tus vanos recuerdos y disoluta, te revuelcas»<sup>138</sup>.

Tras mostrar cómo la Escritura habla en lenguaje figurado, solución a que no pueden recurrir los maniqueos, se dirige de nuevo a la congregación maniquea en un apóstrofe: «Oh lasciva e inmunda; sin un mínimo de vergüenza aún charloteas estas cosas, aún apacientas vientos, todavía te abrazas a los

137. *Ib.* «Itane multinuba tot elementis vel potius meretrix prostituta demoniis et sacrilegis vanitatibus impraegnata audes matrimonium catholicum domini tui crimine impudicitiae lacerare? Ostende nobis moechos tuos, splendentem ponderatorem et Atlantem laturarium. Illum enim dicis capita elementorum tenere mundumque suspendere; istum autem genu fixo scapulis validis subbaulare tantam molem, utique ne ille deficiat. Ubi sunt isti? Qui, si veri essent, quando ad te venirent occupati tanto negotio? *Quando ad te intrarent*, ut blanda manu tua et otioso pane delicata post tantum laborem alteri digitos, alteri humeros confricares? Sed fallunt te mala demonia, quae tecum scortantur, ut concipias mendacia et parias phantasmata. Cur ergo non respuas diptychium veri dei, tuis membranis inimicum, quibus tot falsos deos adamasti mente vagabunda per figmenta imaginationum tuarum, quibus omnia poetica mendacia graviora et honestiora reperientur... Quomodo ergo sanam doctrinam ferres illarum tabularum, ubi primum praeceptum est: *Audi Israel, dominus deus tuus unus est*, (Dt 6,4) cum tota deorum nominibus delectata turpissimi cordis fornicatione voluteris? Annon recordaris amatorium canticum tuum, ubi describis maximum regnantem regem, sceptrigerum perennem, floreis coronis cinctum et facie rutilantem?».

138. *Ib.* XV 6 CSEL 25/1 (425-426): «Ita convinceris innumerabiles deos colere, non ferendo sanam doctrinam, qua docetur unus de uno deo natus filius et utriusque spiritus sanctus. Quos tamen non solum innumerabiles, sed nec tres deos fas est dicere: quorum non est non solum una eademque substantia sed etiam una eademque operatio per ipsam propriam unam eadenque substantiam, per creaturam vero corporalem etiam demonstratio singulorum. Haec tu non intellegis, non capis: novi, plena es, inebriata es, ingurgitata es fabuloso sacrilegio. Digeras aliquando quod exhalas, et te iam obruere talibus desinas; interim canta quod cantas, et inspice, si potes, dedecus fornicationis tuae. Invitavit enim te doctrina daemoniorum mendaciloquorum ad fictas domos angelorum, ubi flat aura salubris, et ad campos, ubi scatent aromata, cuius arbores et montes, maria et flumina, dulce nectar fluunt per cuncta saecula. Et credidisti et finxisti haec in corde tuo, ubi vanis recordationibus luxuriata et dissoluta iacteris».



ídolos de tu corazón»<sup>139</sup>. Continúa apostrofándola desde el mismo mito maniqueo, para concluir: «¡Ay de ti, infeliz! He aquí con qué creaciones de tu imaginación caes en estupro; he aquí qué vanidades lames como si fueran verdades. Ebria con la bebida que te propinó la serpiente, te atreves a insultar... el pudor señorial de la cónguye del único hijo de Dios... Ella escucha lo que está escrito allí: 'El Señor tu Dios es el único Dios'. Al no haberlo oído, tú alargaste tu fornicación a tantos dioses imaginarios»<sup>140</sup>.

La Iglesia maniquea, sigue replicando Agustín, no puede comprender los mandamientos, particularmente el tercero, el del descanso sabático, puesto que se opone al mismo ser de ella: «Eres falta de medida, fea y litigante; te hinchaste, te desvaneciste, sobrepasaste tu medida, manchaste tu hermosura, quebraste el orden que te era propio. Así fui yo cuando estaba contigo. Te conozco»<sup>141</sup>.

Luego pasa a hablar de la Iglesia católica: «Esta esposa de Cristo se goza en la esperanza de su plena salvación, y te desea la conversión adecuada de las fábulas a la verdad, no sea que teniendo a Adonai como a un adúltero, te quedes con el adúltero sumamente astuto que es la serpiente»<sup>142</sup>.

Fausto había acusado a los católicos de crear un hipocentauro<sup>143</sup>. Agustín responde primeramente mostrando que eso se da con mayor propiedad en el mito maniqueo. Luego abandona el camino del argumento *ad hominem*<sup>144</sup>, para pasar al de la explicación: «Presta atención a qué se trata. Avergüénzate y amánsate, para que llegues a aborrecer la corrupción que te procura la serpiente adúltera. Si consideraste que no debías creer a Moisés cuando te infor-

139. *Ib.* (428): «Oh lasciva, inmunda, sine fronte adhuc ista garris, adhuc pascis ventos, adhuc amplecteris idola cordis tui! Itane tu facie ad faciem vidisti regnantem regem sceptrigerum...».

140. *Ib.* «Vae tibi, infelix! Ecce quibus phantasmatis construparis, ecce quas vanitates pro veritate lambis et serpentinis poculis ebria de diptychio lapideo audes insultare matronali vercundiae coniugis unici filii dei, quia illa iam non sub paedagogio legis, sed sub magisterio gratiae... et audiens, quod ibi scriptum est: *dominus deus tuus, deus unus est (Dt 6,4)*: quod tu non audiens in tam multos fictos deos fornicationem tuam diffudisti».

141. *Ib.* XV 7 (429): «Inmoderata es et foeda et contentiosa: tumuisti, evanuisti, viluisti, excessisti modum tuum, turpasti decorem tuum, turbasti ordinem tuum. Talis apud te fui, novi te».

142. *Ib.* XV 9 (435): «Haec sponsa Christi gaudens in spe plenae salutis suae et tibi optat bonam conversionem a fabulis ad veritatem, ne Adoneum quasi adulterum reformidans cum verutissimo adultero serpente remaneas».

143. *Ib.* XV 1 (417): «Sed vos quidem pergite agere, ut coepistis, rudem pannum veteri testamento committite, novum vinum veteriosis utribus credite, duobus maritis nulli placituri servite, christianam denique fidem Hippocentaurum facite, nec equum perfectum nec hominem: nobis soli Christo servire permittite, eius tantum inmortalis dote contentis...».

144. *Ib.* (436): «Quod dicis Hippocentaurum, nesciens quid loquaris, nec adtendis quid tibi tua fabula confecerit, cum ex parte dei tui et ex parte terrae tenebrarum falsum mundum fabricat in corde tuo».

maba de su astucia, al menos debiste guardarte de ella ante las palabras de Pablo. Él, queriendo presentar a Cristo la verdadera Iglesia como virgen casta, dijo: 'Temo que como la serpiente engañó a Eva con su astucia, así corrompa vuestras mentes apartándolas de la sencillez y castidad que reside en Cristo'. Esto lo oíste tú, pero hasta tal punto perdiste tus cabaes y te convertiste en *demente* por obra de sus encantamientos que la serpiente persuadió a otras muchas herejías que ella era esto o lo otro, pero a ti te convenció de que era el mismo Cristo. Además, si enredadas en sus variadas y multiformes falacias, yerran muchas que consideran verdadero este aviso del Apóstol, ¡cuánto has adulterado tú, cuán lejos has llevado tu prostitución, si hasta tienes por Cristo a la serpiente que, según el Apóstol, sedujo y corrompió a Eva, y con su amonestación pretende defender de ella a la virgen esposa de Cristo! Ella entenebreció tu corazón, que se revolcaba contigo en las creaciones imaginarias de bosques luminosos. ¿Cuáles son éstos? ¿Dónde están? ¿Dónde quedan sus fieles promesas? ¡Oh ebria, pero no de vino!»<sup>145</sup>.

Concluye el libro mostrando cómo la Iglesia auténtica, la que el Apóstol quiere guardar de la serpiente, cuyo engaño corrompió a los maniqueos, reconoce al Dios de los profetas como su Dios, el Dios verdadero. Confía en que cumplirá todas sus promesas, a la vista de las que ya ha cumplido. Presenta el estado final de la Iglesia católica descrito proféticamente en el salmo 44 y en el Apocalipsis<sup>146</sup>. A esta Iglesia santa, esposa gloriosa de Cristo, se opone la maniquea: «Pero tú, desdichada, corrompida por la serpiente, ¿cuándo intentarás pensar al menos en qué consiste la belleza interior de la hija del rey? Consiste en la castidad de la mente, donde tú has hallado la corrupción, para que se abriesen tus ojos para amar y adorar al sol y a la luna. De esta manera, por justo castigo de Dios, te verás alejada del árbol de la vida que es la sabiduría eterna e interna. Y a ninguna otra cosa llamas y consideras como la verdad y la sabiduría, a no ser a esta luz que, traída por estos ojos malamente abiertos y aumentada hasta el infinito y mutada en varias formas, revuelves con tu impúdica mente, mediante imágenes de fábula. Éstas son tus fornicaciones, aborre-

145. *Ib.* «Quid autem sit, tu adtende et erubescet et mitesce, ut corruptionem tuam a serpente adultero perhorrescas: cuius astutiam si apud Moysem credendam non putasti, apud Paulum cavere debuisti, qui veram ecclesiam volens virginem castam exhibere Christo, *timeo*, inquit, *ne sicut serpens Evam fefellit in versutia sua, corrupantur mentes vestrae a simplicitate et castitate, quae est in Christo* (2 Cor 11, 2-3). Hoc tu cum audires, usque adeo tamen desipuisti et venenatis incantationibus eius *amens* facta es, ut aliis multis haeresibus aliud atque aliud idem serpens, tibi autem etiam se Christum, esse persuaserit. Porro si erant multae fallacis eius variis et multiformibus inretitae, quae tamen hanc admonitionem apostoli veram fatentur, tu quantum adulterata es, quam in longiquo prostituta, quae ipsum pro Christo habes, a quo Apostolus Christi seductam Evam atque corruptam clamat, ut ab eo virginem sponsam Christi tali admonitioni custodiat? Tenebravit cor tuum, qui tecum in phantasmatis lucidorum nemorum volutatur. Quae sunt, ubi sunt, unde sunt fidelis promissa eius? O ebria, non a vino!».

146. *Ib.* XV, 11 (438).

cibles en extremo. Piensa en ellas con calma, y vuélvete a mí, dice la Verdad. Vuelve a mí y serás limpiada, y restaurada si te confundes a ti misma y te refundes en mí»<sup>147</sup>.

He aquí ahora, presentado orgánicamente, el pensamiento de Agustín que acabamos de exponer al hilo de sus textos.

A los maniqueos que se jactan de que su Iglesia es la auténtica, la casta esposa de Cristo, a la vez que acusan a la católica de adúltera por haberse unido a otro Dios distinto, según ellos, de Cristo, el Dios del Antiguo Testamento, Agustín le vuelve las tornas. La casta esposa de Cristo es la Iglesia Católica, mientras que la *congregatio* maniquea es la adúltera. Tal es la idea directriz de todo el libro XV.

La *congregatio* maniquea, lasciva e inmunda, en palabras de Agustín, es una meretriz prostituida a los demonios por los que se ha dejado engañar y seducir. Se ha entregado en brazos de la serpiente, personificación del diablo, y eso ha significado su corrupción, es decir, su pérdida de la virginidad. En su ignorancia desconoce al auténtico esposo y hasta le considera como un adúltero y, en consecuencia, se entrega al amor de quien es el auténtico adúltero, la serpiente, a la que ella tiene por Cristo. E incluso se atreve a insultar al pudor digno de una matrona, pudor señorial, de la cónyuge del único Dios, es decir, de la Iglesia católica. Así es la *congregatio* maniquea: fornicaria y adúltera. Se entrega a otros amantes que no son su legítimo esposo: a la serpiente, al diablo. Tal es la presentación al hilo de 2 Cor 11, 2-3.

Pero no es esa la única presentación. Paralela a ésta ofrece otra desde la consideración del mito maniqueo. La *congregatio* maniquea vive en un régimen de poliandria: *multinuba tot elementis*. Sus amantes adúlteros, porque han echado fuera al auténtico esposo, no son otros que los dioses falsos en que cree. Agustín interpreta las distintas figuras del mito maniqueo como diversos dioses y, por tanto, diversos amantes. Pero estos dioses no son verdaderos, no existen en realidad, sino sólo en la imaginación de los maniqueos. Hasta ellos extienden su práctica fornicaria. La *congregatio* maniquea se abraza a los ídolos de su corazón, es decir, que han sido inventados por él.

Todo lo dicho se reduce a una única realidad: la *congregatio* maniquea es adúltera porque no soporta la sana doctrina sobre Dios, e introduce otro Dios

---

147. *Ib.* (439): «Sed tu infelix a serpente corrupta quando vel cogitare conaris, quae sit pulchritudo filiae regis intrinsecus? Ipsa est enim castitas mentis, ubi tu vitata es, ut aperirentur tibi oculi ad amandum et adorandum solem et lunam, acsi per iustum iudicium dei alienareris a ligno vitae, quod est interna et aeterna sapientia, nihilque aliud vocares putaresque veritatem atque sapientiam nisi lucem istam, quam per male apertos oculos tractam et in inmensum auctam multipliciterque variatam per imagines fabulosas impudica mente convolveres. Haec sunt fornicationes tuae nimis abominandae. Et tamen patienter cogita eas et revertere ad me, dicit veritas, revertere ad me, et mundaveris, reparaveris, si confundaris tibi et refundaris mihi».

falso o, mejor, una multitud de ellos, que en verdad no son otra cosa que invenciones de la propia imaginación.

Con esos «dioses» cual amantes, la *congregatio* maniquea mantiene relaciones amorosas. Agustín habla indistintamente de fornicación, estupro y adulterio, pero usa preferentemente el lenguaje de la fornicación. En ella se revuelca con sus amantes. Fornicación no de la carne obviamente, pero sí del corazón, torpe por eso mismo, hasta el extremo. Fornicación que le proporciona el desdoro de su belleza, pero que ella no percibe. La *congregatio* maniquea es una disoluta.

Ahora bien, esas relaciones amorosas dejan su fruto. La *congregatio* maniquea queda preñada, pero, en palabras de Agustín, de vanidades sacrílegas. Vanidades porque carecen de solidez, de verdad; sacrílegas porque suplantán a Dios. Del padre de la mentira, el diablo, sólo puede concebir mentiras; de amantes no verdaderos, sino creados por la imaginación, no puede concebir verdad, sino falsedad.

Y lo que se concibe es lo que se pare. La Iglesia maniquea que no ha concebido de sus amantes otra cosa que mentira y falsedad no puede parir sino falacias y fantasías. La doctrina maniquea no es otra cosa: el alumbramiento de lo que la secta había concebido como fruto de sus relaciones amorosas con amantes que no eran su esposo legítimo, amantes mentirosos y falaces <sup>148</sup>.

---

148. Presentamos ahora de forma esquemática lo que hemos expuesto con anterioridad. Primero el punto de vista de Fausto y luego el de Agustín.

a) *Punto de vista de Fausto*

	<i>Iglesia maniquea</i>	<i>Iglesia católica</i>
<i>La Iglesia</i>	sponsa Christi	usurpatrix testamenti veteris duobus maritis servit
<i>La Iglesia ante Cristo</i>	contenta bonis mariti sui eius immortalis dote contentis	libeat peccare post Christum ingrati tan inmensis dotibus eius
<i>El Dios del AT.</i>		amator corruptor pudoris seducta ad alienum deum adamaverit Emmanuel adamavit Messiam
<i>La Iglesia ante el Dios del AT.</i>	sordent eius munera nos ea (munera) fastidimus accipere reformidans Adonaeum quasi adulterum superbos adversus blanditias eius dedignatur opes amatorum humilium	eius munera vos illiciunt alieni viri et muneribus gaudet et litteris delectaverunt tam sordidi quaestus decipi falsis promissionibus eius

Tal es la interpretación que ha hecho Agustín del texto paulino. Una interpretación hecha desde la situación concreta en que se hallaba su Iglesia y al

<i>Características de la Iglesia</i>	casta famae suae custos diligentissima	lasciva virgo inmemor pudoris spiritu moechari
b) <i>El punto de vista de Agustín</i>		
<i>La Iglesia</i>	sacrilega et inmunda societas congregatio fallax et fallacii involuta meretrix prostituta daemoniis multinoba tot elementis	vera sponsa veri Christi
<i>Cristo</i>	— —	dilector et dilectus verus et verax sponus adamasse sponsum suum
<i>La Iglesia ante Cristo</i>	— —	— —
<i>Fruto relaciones Iglesia-Cristo</i>	— —	recta fides
<i>La Iglesia ante el Dios del AT.</i>	conviciata inpudentia sacrilega	secura credit eius pollicitationibus.
<i>La serpiente (diablo)</i>	amator adulter versutissimus	— —
<i>Otros «dioses»</i>	moechi	— —
<i>Iglesia-serpiente (otros «dioses»)</i>	corrupta a fallacia serpentis corrupta a serpente adultero constupraris phantasmatis	repellet adversarium noli decipi nomine veritatis cavet manichaeorum inpiam vanitatem
	amplectens idola cordis tui fornicatione voluteris fornicationes in multos fictos deos fornicationes tuae nimis abominandae dedecus fornicationis tuae quantum adulterata es quam in longiquo prostituta vitia- ta in castitate mentis	
<i>Fruto relaciones Iglesia-serpiente (otros «dioses»)</i>	lambis vanitates pro veritate impraegnata sacrilegis vanitatibus concupis mendacia	— —
<i>Alumbramiento</i>	parias phantasmata	sana doctrina
<i>Características de la Iglesia</i>	ebria, inmunda, amens inmoderata, foeda, contentiosa plena, inebriata, ingurgitata timuisti, evanuisti, viluisti excesisti modum tuum, turpasti decorem tuum, turbasti ordinem tuum luxuriata et dissoluta, lasciva.	casta sine corruptione fecunda virgo mater

servicio de sus intereses pastorales inmediatos, centrados en la lucha antimani-quea.

Pero llegados aquí debemos añadir algo más. Lo expuesto es la interpretación «social», eclesial, desde la que se ha de entender la interpretación personal, es decir, referida a la propia persona. El fundamento lo aportan las mismas páginas agustinianas. Lo que afirma en general de la *congregatio* maniquea, lo sobreentiende de sí mismo también: «Así fui cuando estuve contigo. Te conozco»<sup>149</sup>. Más exactamente, Agustín argumenta desde su caso personal y le da un significado «social». Porque sabe que él fue así, por eso puede hablar de lo que es la *congregatio* maniquea; conoce cómo es ella, porque sabe cómo fue él en ella.

Así, pues, Agustín considera que durante su militancia maniquea, su alma estuvo prostituida a la serpiente, personificada en Manés. Dio entrada al diablo y echó fuera a Cristo; dio entrada al adúltero y echó fuera al esposo. En consecuencia concibió mentira y parió falsedad, es decir, habló falsedad y mentira. No la poseyó Cristo, sino la serpiente<sup>150</sup>.

#### *Relación con Confesiones X 1,1*

Si hemos examinado el libro XV del *Contra Faustum* ha sido en función de *Conf. X 1,1*, puesto que en él encontramos una ayuda para interpretarlo. La ayuda que puede ofrecer se fundamenta en la cercanía entre ambos textos, que llega hasta un notable paralelismo.

Antes de anotar los puntos en que percibimos ese paralelismo concreto, hay que indicar una coincidencia más general con todo el libro X, que nos ofrece el contexto en que situar aquél. En el hermoso apóstrofe que dirige a la Iglesia católica, Agustín habla de sí mismo. Textualmente dice: «Dicho error me había expulsado en otro tiempo de tu seno. Huí de él (del seno) y experi-

149. *Contra Faustum* XV, 7 (429). El texto latino en nota 141.

150. En este contexto procede traer aquí un pasaje de *Tractatus in Ioannis evangelium* 8,5 CC 36,84: «Respondendum ergo est eis, et disserendum quare hoc dixerit Dominus, ne sibi aliquis adversus sanam fidem insanientes invenisse videantur, unde sponsae virginis castitas corrumpatur, id est, unde fides ecclesiae violetur. Revera enim, fratres, corrumpitur fides eorum qui praeponeunt mendacium veritati. Nam isti qui videntur sic honorare Christum, ut negent eum carnem habuisse, nihil aliud eum quam mendacem praedicant. Qui ergo mendacium aedificant in hominibus quid ad eis expellunt, nisi veritatem? Immittunt diabolum, excludunt Christum; immittunt adulterum, excludunt sponsum paranymphi scilicet, vel potius lenones serpentis. Ad hoc enim loquuntur ut serpens possideat, Christus excludatur. Quomodo possidet serpens? Quando possidet mendacium. Quando possidet falsitas, serpens possidet; quando possidet veritas, Christus possidet. Ipse enim dixit: Ego sum veritas (Io 14,6)». El texto tiene muchos paralelismos con *Conf. X 1,1*: *sanam fidem insanientes* = *sanum*; *inmittunt diabolum, excludunt Christum* = *intra in eam*; *possidet serpens, possidet Christus* = *ut habeas et possideas*; *mendacium et veritas* = *cognoscam te...*, es decir, en el contexto del conocimiento sobre Dios (Cristo) *ad hoc enim loquuntur* = *ideo loquor...*

menté lo que no debía haber experimentado. Que te sean de provecho también mis peligros pasados a ti, a cuyo servicio está ahora mi liberación. Porque si tu auténtico y verídico esposo, de cuyo costado has sido hecha, no me hubiese ofrecido la remisión de los pecados en su sangre verdadera, me hubiese devorado la serpiente de modo irreparable»<sup>151</sup>. Pues bien, esto es lo mismo que en otros términos, dice en *Conf. X 3,4*: «Tú que eres médico de mi intimidad explícame con claridad los frutos de esta empresa mía. Porque cuando se leen o se oyen las confesiones de mis males pasados, ya perdonados y enterrados por ti..., son un despertador para que éste no se quede dormido en la desesperación ni diga 'no puedo', sino para que despierte estimulado por el amor de tu misericordia y por la dulzura de tu gracia, fuerza de todos los débiles y lo que les hace ser conscientes de su debilidad. Por otra parte, a los buenos les agrada oír los males pasados de aquellos que ya carecen de ellos. No les gusta por el hecho de ser males, sino porque ya han pasado y dejado de existir. ¿Con qué fruto, Señor mío, a quien diariamente se confiesa mi alma, más segura de tu misericordia que de su propia inocencia...?»<sup>152</sup>. Es decir, Agustín escribe poniendo a disposición de los demás su liberación presente, igual que sus pecados pasados, ahora ya perdonados.

Un segundo paralelismo no es sólo conceptual, sino también literario. En *Contra Faustum* hemos leído: «A ti me voy a dirigir yo, un hijo más tuyo, siervo tuyo, puesto en ti para servir el alimento a mis consiervos... pero llamo hacia ti a tus pequeños, hermanos, hijos y señores míos»<sup>153</sup>.

Ahora bien, casi literalmente encontramos lo mismo en *Conf. X 4,6*: «Éstos son tus siervos, mis hermanos, que tú quisiste fuesen hijos tuyos. Éstos son mis señores. Tú me mandaste que esté a su servicio si quiero vivir contigo de ti»<sup>154</sup>.

Desde este paralelismo general, de libro a libro, pasamos ahora a mostrar otros con referencia al primer capítulo de *Conf. X*. Paralelismos que pueden ser de identidad o de oposición.

El primero lo tenemos en el uso común del verbo *aptare*. En *Contra Faus-*

151. El texto latino en nota 132.

152. *Conf. X 3,4 (156)*: «Verum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. Nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remissiti et textisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor ne dormiat in desperatione et dicat: 'non possum', sed evigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. Et delectat bonos audire praeterita mala eorum, qui iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt. Quo itaque fructu, domine deus, cui cotidie confitetur conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua quo fructu, quaeso...».

153. El texto latino en notas 132 y 133.

154. *Conf. X 4,6 (157)*: «Hi sunt servi tui, fratres mei, quos filios tuos esse voluisti dominos meos, quibus iussisti ut serviam, si volo de te vivere».

*tum* en la cita explícita de 2 Cor 11, 2-3, en la forma que utiliza este verbo, y en *Conf. X* en la forma compuesta *coapta* <sup>155</sup>.

En *Contra Faustum*, dirigiéndose a la Iglesia maniquea y a propósito de sus amantes, Agustín le pregunta cuándo les quedaba tiempo para entrar a ella (*quando ad te intrarent*). En *Conf. X* Agustín pide a Dios, *virtus animae*, que entre a ella (*intra in eam*) <sup>156</sup>.

En *Contra Faustum*, Agustín escribe: «Esta esposa de Cristo se goza (*gaudet*) en la esperanza de su plena salvación y te desea la conversión adecuada de las fábulas a la verdad». En *Conf.* encontramos: «Ésta es mi esperanza, por eso hablo. En esta esperanza me gozo (*gaudeo*)...». Y un poco más adelante: «He aquí que amaste la verdad, y puesto que el que obra la verdad viene a la luz...». En ambos textos están presentes los tres conceptos: esperanza, gozo, verdad <sup>157</sup>.

En *Contra Faustum*, y en el mismo capítulo en que Agustín presenta el gozo de la esposa auténtica de Cristo, la Iglesia católica, habla de la maniquea como *amens* y como *ebria*, pero de una embriaguez que no procede del vino, sino del licor propinado por la serpiente. En *Conf. X* encontramos el concepto opuesto: cuerdamente (*sanum*) <sup>158</sup>.

Por último, en *Contra Faustum*, XV, en la conclusión misma del libro, Agustín pone en boca de la verdad la invitación a la Iglesia maniquea a que vuelva a ella. En tal circunstancia será purificada y reparada. En *Conf. X* aparece la misma idea en las palabras «sin mancha ni arruga» <sup>159</sup>.

Si, pues, en el libro XV del *Contra Faustum*, poseemos un texto en cierto modo paralelo, pero más desarrollado, de *Conf. X* 1,1, tenemos en aquél una clave para interpretar éste.

#### IV. INTERPRETACIÓN GLOBAL DEL CAPÍTULO

En el primer capítulo del libro X de las Confesiones Agustín expresa este deseo: «He aquí que tú amaste la verdad. Y puesto que el que obra la verdad viene a la luz, yo quiero obrarla en mi corazón: delante de ti en mi confesión, y mediante este escrito mío delante de muchos testigos» <sup>160</sup>. Obviamente, co-

155. El texto latino en notas 131 y 48.

156. El texto latino en notas 137 y 48.

157. El texto latino en nota 142, y *Conf. X* 1,1 (155): «Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem».

158. El texto latino en notas 145 y 157.

159. El texto latino en notas 147 y 48.

160. *Conf. X* 1,1 (155). El texto latino en nota 125. Una explicación agustiniana del *facere*



mo lo muestra la continuación inmediata del escrito y todo el libro X, se trata de la verdad propia, la verdad sobre él mismo <sup>161</sup>. Verdad que quiere poner por escrito ante los demás hombres, «delante de muchos testigos», con una finalidad pastoral. Nada más contrario a sus intenciones que aparecer como un exhibicionista de su espíritu.

Pero antes de llegar ahí y, precisamente, para llegar ahí, ha expresado otro deseo: «Conózcate a ti, conocedor mío, conózcate a ti, como soy conocido yo» <sup>162</sup>. Es decir, la condición para llegar a la propia verdad es el conocimiento de Dios. Por eso, Agustín manifiesta su deseo de conocer a Dios de forma total, igual que él es conocido por Dios. La existencia del hombre depende del conocimiento previo por parte de Dios: «Nosotros vemos las cosas que has hecho porque existen; mas ellas existen porque tú las ves (o conoces)» <sup>163</sup>. Toda naturaleza creada debe su existencia al hecho de que Dios la conoce <sup>164</sup>. El conocimiento de Dios, pues, incluye el conocimiento de la propia verdad <sup>165</sup>. Se impone en consecuencia el conocer a Dios.

El problema es ahora cómo llegar a ese conocimiento de Dios. A esa finalidad se orientan las palabras con que continúa Agustín, siempre en tono de oración: *Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas, sine macula et ruga*. Este texto no puede desligarse, para su interpretación, de las palabras que inmediatamente lo preceden, y que lo han provocado. Palabras que, como acabamos de ver, tienen por objeto el deseo de cono-

*veritatem* de Jn 3,21 puede verse en *Tractatus in Ioannis evangelium* 12,13 CC 36 128. Al respecto, cfr. G. SCHMALTZ, *Das «veritatem facere» des Augustinus als Wesen des Reifungsvorganges*, en *Psyche* (Heidelberg) 6 (1952) 304-319, que no nos ha sido posible consultar. En todo caso el contexto del estudio es el de la psicología, distinto del nuestro.

161. *Conf.* X 2,2 (155): «Et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset *in me*, etiam si nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non *me* tibi...».

162. *Conf.* X 1,1 (155): «Cognoscam te, cognitor meus, sicut cognitus sum». La interpretación global del capítulo que ofrecemos no nos deja la menor duda de que el *cognoscam* ha de traducirse aquí por un subjuntivo, y no por un futuro, aunque gramaticalmente pueda admitirse también esta segunda posibilidad, y en el texto de 1 Cor 13,12 tenga valor de futuro. Los traductores que hemos podido consultar se dividen entre los que han visto la expresión de un deseo y los que han visto la expresión de una realidad futura. Entre estos últimos están en lengua alemana J. Bernhardt y A. Hoffmann (cf. nota 8); en lengua inglesa J.R. Ryan (cf. nota 9); en lengua francesa P. De Labriolle (cf. nota 11); en la lengua italiana A. Bussoni, C. Carena, A. Landi, A. Marzullo, N. Matholi (cf. notas 13 y 14); en lengua castellana, A. de Esclasans (cf. nota 16).

163. *Conf.* XIII 38,53 (273): «Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt».

164. *Ib.* VII 4,6 (95): «Et nulla natura est, nisi quia nosti eam».

165. De aquí la íntima relación que establece Agustín entre ambos conocimientos. El célebre *noverim me, noverim te* (*Solil.* II, 1,1 PL 32,885. Cfr. G. VERBEKE, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, en *Augustiniana* 4 (1954) 495-518, en especial p. 512. También *Conf.* XIII 15,18 CC 27,251.

cer a Dios. El texto, por consiguiente, se encuadra y ha de interpretarse dentro de la teoría del conocimiento religioso agustiniano.

Todo conocimiento es una «concepción» y como tal es resultado de la unión del principio masculino con el femenino. En concreto, Agustín suele hablar del conocimiento de Dios a través de la fe como de una concepción en el corazón, y del proclamar esa fe como de un alumbrar o dar a luz lo concebido en el corazón. «¿De qué sirve haber creído en el corazón con vistas a alcanzar la justicia, si los labios dudan en proferir lo concebido?»<sup>166</sup>. El haber creído en el corazón se identifica con un concebir (*conceptum*). Siguiendo la imagen, el proferir (*proferre*) responde al alumbrar, al dar a luz.

Su misma concepción de la predicación se sitúa en este contexto. En el sermón 380,5, de fecha desconocida, expresa su confianza en que la majestad del Unigénito que, no obstante ser Palabra, se hizo niño sin habla abrirá la infancia —incapacidad de hablar— de su lengua, y hará realidad el parto en su boca, puesto que antes dio origen al «concepto» en el corazón<sup>167</sup>. El corazón del hombre es el seno en que tiene lugar la concepción de la verdad que, al ser anunciada por el predicador, es como alumbrada.

Tenemos ya el parto de lo concebido en el corazón, cual seno o principio femenino, en cuanto que se identifica con el alma. Pero ¿cuál es el principio masculino? Cuando se trata del auténtico conocimiento de Dios, está claro: éste es el Verbo, la Palabra de Dios, a quien Agustín denomina *seminatorem fidei*<sup>168</sup>, es decir, inseminador de la fe o recto conocimiento de Dios. Es él quien insemína a las almas, para que queden preñadas de las virtudes, dice en otro texto, y en un contexto ligeramente diferente<sup>169</sup>.

Tal es el proceso justo y recto. Si el alma quiere conocer a Dios tiene que entregarse a él para que él la haga concebir la verdad sobre sí mismo. Pero el alma puede ser infiel a Dios, al Verbo. Puede resultar preñada, como resultado de amores torpes. Así se lo reprocha expresamente a la *congregatio* maniquea en *Contra Faustum: turpiter gravidata es*. Ha quedado preñada, pero no como resultado del casto amor conyugal, sino desde la torpeza, la infidelidad. Y esa preñez no es de otra cosa que de invenciones fabulosas, de fantasías de la imaginación. El fruto de esa relación torpe no es la verdad, aunque tenga

166. *Serm.* 279,7 PL 38, 1278-1279: «Quid prodest corde credidisse ad iustitiam, si os dubitat proferre quod corde conceptum est?».

167. *Serm.* 380,5 PL 39,1678: «Credo autem et spero, quod illius maiestas Unigeniti, qui cum esset Verbum infans factus est, aperiet infantiae linguae meae, et faciet in ore partum, qui fecit in corde conceptum».

168. *Serm.* 343,3, *Revue Bénédictine* 66 (1958) 31: «Inventa est ergo virgo illa praegnans, ad quam vir non accesserat. Uterus quidem fetu intumuerat, sed virginalis integritas manserat. *Seminatorem fidei fide conceperat*».

169. *Serm.* 281,1 PL 39,1284: «Ille eas ut meteret fortitudine implevit; qui eas seminaret semetipsum exinanivit». También *De civitate Dei* X 3 CC 47,275.

apariencias de ella, sino la falsedad (*fabulosorum phantasmatum*), es decir, las fábulas maniqueas respecto a Dios, en contraposición a la recta doctrina sobre él, tal como la propone la autoridad evangélica «tan fundamentada, tan asegurada, tan celebrada»<sup>170</sup>. La misma idea repetirá en su escrito *Contra Adimantum*. En él habla del alma que no puede ser feliz cuando se encuentra *falsis opinionibus pravisque cupiditatibus corrupta et quodam modo gravidata*<sup>171</sup>. El alma preñada de ideas falsas y de torcidas apetencias no puede ser feliz porque se ha alejado de Dios, que tiene celos de ella.

Esta preñez es el resultado de lo que Agustín denomina la fornicación del alma, y que él define como «una aversión de la fecundidad de la Sabiduría y un volverse a concebir atractivos y corrupciones temporales»<sup>172</sup>. Esto es, al no permitir que la fecunde la sabiduría eterna, lo que concibe son realidades temporales, por una parte. Por otra, al dejarse fecundar por quien no es su auténtico esposo, muestra que lo que busca no es sino el placer y la corrupción o pérdida de la virginidad que le va adjunta. Rehúye la prole auténtica, fruto legítimo de la unión conyugal, que sólo se la puede procurar la Sabiduría, y busca únicamente el atractivo de la corrupción o de la infidelidad. Para que se obtenga el recto conocimiento, no queda otra posibilidad que dejarse fecundar por la Sabiduría. En este caso el fruto será legítimo, auténtico y eterno.

El paso siguiente consiste en identificar al corruptor del alma, al que la lleva a la fornicación. Ya hablamos de él con anterioridad, en relación con 2 Cor 11, 2-3. No obstante, es oportuno traer de nuevo el texto del *Contra Faustum* en el que Agustín, refiriéndose a la serpiente del paraíso, indica que fue ella quien persuadió a Fausto a que dijese y escribiese lo que dijo y escribió; ella que había infundido en el corazón adúltero de Fausto el semen de la falsedad. El texto recoge las distintas realidades que acabamos de mencionar: el hecho de la fecundación (*infundens semina*), la valoración moral de la mis-

---

170. *Contra Faustum* XXXII, 19 (781): «Si ergo ad milia fabulosorum phantasmatum, quibus turpiter gravidata es, te auctoritati ignotissimae et furiosissimae subdidisti, ut ideo haec omnia crederes, quia in illis conscripta sunt libris, quibus miserabili errore credendum censuisti, cum tibi nulla demonstrantur, cur non potius evangelicae auctoritati tam fundatae, tam stabilitae, tanta gloria diffamatae... non te subdis...?». Sobre las falsas ideas de Dios en conexión con 1 Cor 13,12, véase *Quaestiones in Heptateuchum* VI 29, citado en nota 52.

171. *Contra Adimantum* 11 CSEL 25/1,136: «Sicut enim ea quae dicitur ira dei, non perturbatio mentis est, sed potentia vindicandi, sic zelum dei non cruciatum animi, quo maritus adversus uxorem vel uxor adversus maritum torqueri solent, sed tranquillissimam sinceramque iustitiam, qua nulla anima beata esse sinitur, falsis opinionibus pravisque cupiditatibus corrupta et quodam modo gravidata».

172. *Ib.* 7 CSEL 25/1,129: «...nam quoniam zelando solent mariti uxorum pudicitia custodire, potestatem et disciplinam dei, qua fornicari animam in puna non sinit, zelum dei scripturae vocaverunt. Est autem animae fornicatio aversio a fecunditate sapientiae et ad conceptum inlecebrarum corruptionumque conversio».

ma (*turpiter*) y el contenido de la fecundación, la mentira (*semina falsitatis*)<sup>173</sup>.

De este punto, el aspecto negativo, y su contrapuesto, el positivo, se puede ya intentar el paso siguiente de descifrar el texto agustiniano que nos ocupa en estas páginas. Agustín quiere conocer a Dios para poder obrar su propia verdad. Ahora bien, para concebir rectamente a Dios y no una falsa opinión sobre él, como la que tienen los herejes, necesita la acción fecundante de Dios mismo sobre su alma. Aquí se integra la súplica dirigida a él como *virtus animae*, es decir, como *virtus* fecundante del alma. Agustín se dirige a Dios para que sea él quien fecunde su alma, es decir, su mente, a fin de que conciba ese recto conocimiento de Dios que desea y por el que suspira.

Aquí se integra también el *intra in eam*. Manteniendo la referencia implícita a Gen 30,16, se podría interpretar como un entrar a ella *ut maritus*, tomando como punto de apoyo *Contra Faustum* XV 5 y XXII, 49ss. Pero no creemos que la interpretación sea exacta, porque la relación conyugal no se ha establecido aún en el texto, sino que constituye el objeto de las palabras siguientes. Por ello conviene darle una interpretación más genérica: entrar a ella significaría acercarse a ella, establecer relaciones con ella; en definitiva, «entrar a su casa» para pactar lo que el texto indica a continuación: *et coapta tibi ut habeas et possideas sine macula et ruga*. Ya vimos que en ciertos contextos al verbo *aptavi* se le podía otorgar el mismo significado de *desponsavi*. Según esto, lo que Agustín pide a Dios es que sea él quien se despose a su alma para tenerla y poseerla como *coniux* casta y sin mancha. También aquí caben dos posibilidades de interpretación. O bien distinguir los dos momentos en la unión del hombre y la mujer, los *sponsales* y las *nuptiae*<sup>174</sup>. Los *sponsales* como anticipo de las *nuptiae*. Primero se es *sponsus-sponsa* y después *coniux*. Esta distinción temporal no está ausente de los textos agustinianos, sobre todo de la primera época, como hemos visto. La unión nupcial entre Cristo y la Iglesia tendría un carácter escatológico. Dicha interpretación correspondería bien al pensamiento paulino.

Pero también cabe una segunda interpretación, que coloca en el presente esa unión nupcial entre Cristo y la Iglesia, y en consecuencia, entre Cristo y el alma cristiana<sup>175</sup>. Tanto más que con mucha frecuencia el contexto pide que

173. El texto en nota 124. En el mismo contexto se sitúa el siguiente tomado de *De civitate Dei* VI 4 CC 47,169: «...sed ut loquar apertius, inmundorum spirituum et sine controversia malignorum, qui noxias opiniones, quibus anima humana magis magisque vanescat, et incommutabili aeternaeque veritati coaptari atque inhaerere non possit, invidentia mirabili et occulte inserunt cogitationibus impiorum, et aperte aliquando ingerunt sensibus et qua possunt fallaci aestimatione confirmant».

174. Cfr. J. GUILLÉN, Urbs Roma. *Vida, costumbres de los romanos I. la vida privada*. Salamanca 1977, p. 133.

175. Véase los textos en nota 70.

*sponsus-sponsa* sean traducidos en nuestro idioma por esposo y esposa, en el significado que habitualmente se da a dichos términos, es decir, indicando la condición presente de cónyuges. En la pluma y boca de Agustín, la Iglesia, y por extensión el alma cristiana, es *sponsa* y *coniux* respecto de Dios.

Lo que Agustín suplica a Dios es, pues, esto: que su alma le tenga a él por *coniux*, que él *habeat et possideat (eam coniugem)*, y que por tanto sea él, *virtus animae*, es decir, varón de su alma, quien la fecunde. Y así, mientras se mantenga unida a él, en fidelidad a esas *nuptiae*, ella será fecunda y a la vez se mantendrá virgen —virginidad de la mente o del corazón— puesto que *novit ille sine corruptione fetare* <sup>176</sup>. En esto consiste el mantenerse *sine corruptione et macula*.

Esto es lo que desea positivamente. Pero existe otro deseo implícito de carácter negativo: que no se acerquen a ella otros amantes, que no le hagan perder su virginidad, que su preñez sea verdadera, que no conciba falsedad, que no para vientos. Desde el contexto, podemos concretizar un poco más: Agustín desea evitar que el demonio, es decir, la serpiente, la engañe; serpiente personificada en los herejes, en concreto en Manés <sup>177</sup>. Desea que no la seduzca con sus artes, que no la entontezca con sus encantamientos, que no la embriague con su licor, porque el fin de todo ello será el prostituirse a él, y convertirse en adúltera. Y el resultado de esa relación amorosa adulterina no será la verdad, sino una falsedad. En lugar de concebir una idea recta de Dios, concebirá falsas opiniones, o bien creyéndole cuerpo, o, aunque le crea incorpóreo, lo representará sirviéndose de imágenes corporales, como le sucedió en la época anterior a su conversión <sup>178</sup>. Y si eso es lo que concibe, eso será también lo que parirá, lo que comunicará a los hombres sus hermanos, hijos de Dios y señores suyos: vientos y falsedades. Y, en definitiva, el Dios que conozca no será el auténtico Dios. No logrará lo que pretende: conocer a Dios para conocerse a sí mismo. Se trata de evitar tanto un conocimiento erróneo de Dios, como un conocimiento erróneo del hombre. De la teología maniquea sale la antropología maniquea, que Agustín combate en el mismo libro X de las Confesiones <sup>179</sup>. Concluyendo, Agustín expresa un deseo positivo: que sea Dios quien

176. *De bono viduitatis* 10,13 CSEL 41,319: «Universae quippe ecclesiae, cuius illa omnia membra sunt, apostolus dicit: *Aptavi vos uni viro virginem castam exhibere Christo (2 Cor 11,2). Novit autem ille coniugem virginem sine corruptione fetare, quem in ipsa etiam carne potuit mater sine corruptione creare*».

177. Así es en esta primera época. Cfr. *De genesi contra manichaeos* II 25,38. Más tarde verá en ella a otros herejes. Véase notas 72-75.

178. Cfr. *Conf.* VII 1,2 CC 27, 92-93.

179. Sobre la antropología maniquea, refutada por Agustín, puede verse, entre otros, los siguientes textos de las Confesiones: IV 15,26 CC 27,53: «Sed ego conabar ad te et repellebar abs te, ut saperem mortem, quia superbis resistis. Quid autem superbius, quam ut adsererem mira *de-mentia* me id esse naturaliter quod tu es?... Et contendebam magis incommutabilem tuam subs-

fecunde su alma, pero siempre laten unas preocupaciones o temores de signo opuesto: que otros tomen el lugar de Dios.

Así el texto se acuerda con *Conf.* I 13,21. Agustín no quiere que su alma sea adúltera, que rechace la prole de Dios y se goce de la prole que le hacen concebir otros amantes.

Si Agustín se pone a hablar —a escribir— sobre Dios es con esa esperanza: que sea Dios quien fecunde su alma, no otros amantes adúlteros<sup>180</sup>. Si habla es con la esperanza de proferir, de alumbrar, lo que ha concebido por obra de Dios; de proferir, por tanto, verdad. Si no tuviese esa esperanza, callaría. Su hablar sólo se fundamenta (*et ideo*) en esa esperanza. Esperanza que se convierte en la fuente de su gozo. En esa esperanza se goza, cuando se goza estando cuerdo (*sanum*). Cordura de la que es prueba el aceptar la recta fe y doctrina<sup>181</sup>. Si hallase su gozo en el fruto de otros amores, ese gozo indicaría

---

tantium coactam errare quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar»; V 10,18 CC 27,67; X 40,65 CC 27,190.

180. Recordemos el texto de la nota 159. Los maniqueos hablan para que la serpiente posea (*ad hoc enim loquuntur ut serpens possideat, Christus excludatur*). Agustín quiere hablar en la esperanza de proferir lo que Dios ha hecho concebir a su alma.

181. El gozo dirá en *Conf.* X 36,58 (187) se puede fundamentar en la verdad de Dios o en el engaño de los hombres («...incaute capiamur et a veritate tua gaudium nostrum deponamus atque in hominum fallacia ponamus»). En este último caso es cuando el hombre no actúa *sanum*. ¿Cómo ha de interpretarse este *sanum*? Ante todo nótese que es un adverbio no atestado en el latín antes de Agustín, según J.J. O'Donnell (a.c., p. 288), quien pone como texto paralelo *De civitate Dei* IV, 26 CC 47,120. Su significado preciso lo hemos de deducir del uso agustiniano tanto del término mismo como de su contrario (en sus formas adjetivadas o verbales). Lo primero que aparece claro es que no se trata de una salud genérica, sino de una salud mental; que esa «sanidad» está en relación directa con la mente y con el conocimiento. Ante todo, el término *sana* califica frecuentemente a *doctrina*, a *fides* (*sana fides Conf.* IV 16,31 [56]; XII 22,31 [233]; *sana doctrina* VI 4,5 [77]; VII 19,25 [109]). Por otra parte, las *insaniae* aparecen como *mendaces* (VI 11,18 [86]: *spes inanes et insanias mendaces*; VIII 2,4 [116]: *servo autem tuo dominus deus erat spes eius et non respiciebat in vanitates et insanias mendaces*. Nótese en este texto la *spes* unida a la *sanitas*, como en *Conf.* X 1,1. IX 2,2 [133]: *et insanias mendaces*). Más aún, la *insania* es no obrar la verdad con el corazón y con la lengua ante Dios, como lo indica este texto de X 37,62 (189): «Etiamne id restat, ut ipse me seducam et verum non faciam coram te in corde et lingua mea? Insaniam istam, domine, longe fac a me, ne oleum peccatoris mihi sit os meum ad impingandum caput meum». Por otra parte, el *insanus* lo es por su corazón sacrilego (V 9,16 [66]: *Adhuc insanus corde sacrilego*). Especificando más, *insani* son los maniqueos a causa de su doctrina errada acerca de Dios y del mundo. Claramente lo indica en XIII 30,45 (268-269): «Et audivi, domine deus meus, et elinxi stillam dulcedinis ex veritate tua et intellexi, quoniam sunt quidam, quibus displicent opera tua, et multa eorum dicunt te fecisse necessitate compulsam, sicut fabricas coelorum et compositiones siderum, et hoc non de tuo, sed iam fuisse alibi creata et aliunde, quae tu contraheas et compaginarias atque contexeres, cum de hostibus victis mundana moenia moliereris, ut ea constructione devicti adversus te iterum rebellare non possent; alia vero nec fecisse te nec omnino compegisse, sicut omnes carnes et minutissima quaeque animantia et quidquid radicibus terram tenet, sed hostilem mentem naturamque contrariam aliam non abs te conditam tibi que contrariam in inferioribus mundi locis ista gignere atque formare. *Insani dicunt haec, quoniam non per spiritum tuum vident opera tua nec te cognoscunt in eis*». Esta última frase es iluminadora en nuestro contexto: los maniqueos son *insani*; esta *insanitas* es debida a que no conocen a Dios me-

un estado de demencia; esa demencia de que habla en *Conf.* I 13,21, que se da cuando se considera como cosa más noble y provechosa lo que es fruto de relaciones adulterinas que el fruto del amor del auténtico esposo, Dios, *virtus maritans mentem meam*. Poner el gozo en otros amores es demencia, porque el único gozo es el que se fundamenta en Dios: *gaudere de te, ad te, propter te*, en lo que consiste la vida feliz, que todos apetecemos <sup>182</sup>. Aquel gozo sólo puede darse en el alma que está ebria tras haber tomado el licor que le ha propinado el seductor para gozar de ella, después de haberla hecho olvidar a su auténtico esposo. En más de una ocasión en las Confesiones asocia las tres realidades: embriaguez, olvido y lujuria <sup>183</sup>. Bebida y embriaguez a que alude en *Contra Faustum* XV <sup>184</sup>.

En el mismo contexto se puede colocar la continuación del pasaje, según el cual hay cosas que se deben llorar y no se lloran y cosas que no se deben llorar y se lloran. Se lloran muchas cosas en la vida, pero hay otras que apenas se lloran. Se llora generalmente lo que es de secundaria importancia y no se llora lo que en verdad es importante. Se lloran los males físicos y no los males espirituales. Se llora el que otros nos abandonen y no lloramos nuestro abandono de Dios. Se llora, por ejemplo, la muerte física de otros <sup>185</sup> y no se llora la propia muerte espiritual, que tiene lugar cuando se abandona a Dios, vida de nuestra vida <sup>186</sup>. La mejor interpretación de este texto la tenemos, a nuestro parecer, en *Conf.* I 13,21. Es oportuno volver a traer aquí el texto: «Me obligaban... a llorar la muerte de Dido y su suicidio por amor. Y, mientras tanto, me mantenía con los ojos enjutos ante mi propia muerte que, lejos de ti, Dios mío y vida mía, yo encontraba en tal literatura... ¿Qué mayor miseria que... la del que lloraba la muerte de Dido, motivada por el amor de Eneas, pero que no lloraba su propia muerte, que tenía como causa no amarte a ti, Dios mío, luz de mi corazón..., virtud que fecunda mi mente y el seno de mi pensamientos?» <sup>187</sup>. Alejarse de Dios, por una parte luz, pan y *virtus*, y por otra explíci-

dante las criaturas; ese desconocimiento es debido a que no actúa en ellos el Espíritu de Dios, sino que ven a la creación desde otras iluminaciones, obviamente, las de Manés. Por último traemos aquí otro texto de *Tractatus in Evangelium Ioannis* 8,5, ya citado antes (nota 159) en el que habla Agustín de un *insanire adversus sanam fidem* propio de los maniqueos. El abandonar la *sana fides* acerca de Dios o de Cristo equivale a un *insanire*, es la prueba de no estar sano de mente.

182. *Conf.* X 22,32 (172).

183. *Ib.* II 3,6 (20): «Quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, *gaudens vinulentia*, in qua te iste mundus *oblitus est creatorem suum et creaturam pro te amavit*, de vino invisibili per-versae atque inclinatae in ima voluntatis suae». También I 5,5, (3): «Quis dabit mihi ut venias in cor meum et *inebries* illud, ut *obliviscar* mala mea et unicum bonum meum *amplectar* te?».

184. Cfr. notas 138 y 145.

185. No olvidar que la última parte del libro anterior, el IX, Agustín ha estado hablando de las lágrimas que derramó por la muerte de su madre (IX, 12,29ss [150 ss.]).

186. *Conf.* X 6,10 (160): «Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est».

187. El texto latino en notas 34 y 35.

tamente vida, significa la muerte para el alma. Esto es lo que hay que llorar; a su lado, las demás cosas no merecen que se derramen lágrimas por ellas. En nuestro texto, sería merecedor de llanto el que el alma pusiese su gozo en otros amores y otros amantes, distintos de Dios; el que solicitase a ellos que fecundasen su mente para obtener el conocimiento de Dios. En definitiva, el que abandonase a Dios, lo que significaría su muerte. Y significaría también el que no pudiese obrar la verdad, deseo que expresa a continuación, como ya hemos visto.

Así, una vez que Agustín ha expresado su doble deseo de que sea Dios el auténtico esposo de su alma y de que sea él quien la fecunde a fin de concebir una imagen recta de él, y de que su alma no sucumba al tentador como sucumbió Eva a la serpiente, ahora personificada en los herejes, de modo particular en Manés, puede manifestar a qué fin va dirigido todo eso: a descubrir y obrar su verdad; a alabar a Dios por lo que tiene de bueno y a sentir desagrado ante sí mismo por lo que tiene de malo<sup>188</sup>. Así se comprende la estructura del libro: la primera parte, después del prólogo emprende el camino de la búsqueda de Dios, y en la segunda, trata de descubrir y realizar su verdad a la luz de ese Dios. Y todo ello no por puro capricho, sino para el bien de los hermanos, buscando su utilidad y provecho.

\* \* \*

En conclusión, si nuestra interpretación de los textos es acertada, no se puede entender en sentido psicológico el *virtus animae meae, intra in eam*. Aquí Agustín —creemos— no está haciendo referencia a ningún proceso de interiorización psicológica como método de conocimiento de la realidad propia y de la de Dios; únicamente pide a Dios que haga realidad lo que el alma sola sería incapaz de hacer. El conocimiento de Dios, objeto del deseo expresado por Agustín en el texto inmediatamente anterior, no lo logra el alma por el simple hecho de entrar en sí, si Dios no se lo otorga con su acción fecundante, en cuanto *virtus animae*. El *virtus animae meae, intra in eam* no ha de interpretarse, pues, como una orden, sino como una súplica. Agustín no se dirige al alma, sino a Dios. Nada más en consonancia con toda la obra de las Confesiones.

PÍO DE LUIS, OSA.  
*Estudio Teológico Agustiniano*  
*Valladolid*

---

188. *Conf. X 2,2 (155)*.