

## I Jornadas de Pensamiento Agustiniiano

### *Elementos fundamentales para una lectura actual de San Agustín*

Silvia Magnavacca  
UBA - CONICET

Decíamos en nuestra reunión de ayer que el pasaje de *Conf.* XI, 29, 39 es *una* de las encrucijadas privilegiadas en la lectura actual de San Agustín, no sólo para *Confesiones*. Por otra parte, es necesario tener presente el ritmo de Agustín en otras obras: las *Confesiones* son la antítesis de un texto anónimo, pero, además, tampoco está aislado de la producción total de un autor cuyo pensamiento presenta notas características.

En este último orden, hay por lo menos dos aspectos que tipifican la filosofía agustiniana y sobre los que existe entre los intérpretes un relativo consenso: el primero concierne a los caracteres que, vistos en perspectiva histórica, presenta toda obra del hiponense; **el segundo al mismo *modus operandi* intelectual desde el que dicha obra está construida.**

En relación con el primer aspecto, cabe decir que es opinión prácticamente unánime reconocer al menos tres notas en la producción agustiniana. La primera es el carácter orgánico de la filosofía que refleja, por debajo de la aparente asistematicidad de su producción escrita que, por lo demás, y como se sabe, fue llevada a cabo en los períodos y aun en los momentos que Agustín sustrajo a sus obligaciones sacerdotales o episcopales. Además, no por conocido hay que dejar de mencionar el hecho de que sus escritos responden muchas veces a las eventuales polémicas en las que su tiempo fervoroso lo involucraba. Así, en varios aspectos, el hiponense hubo de elaborar paulatinamente su doctrina saliendo al cruce de posiciones que consideraba erróneas. Generalmente, se insiste en esta nota, casi didácticamente, con el propósito de evitar que algunos costados de la retórica de Agustín desvíen al lector desprevenido de la organicidad, derivada de una profunda coherencia doctrinal, sobre la que se asientan y articulan sus textos.<sup>i</sup> **La segunda nota a recordar en ellos es la de la interioridad. Pero entendiendo por esto no sólo y no principalmente la preeminencia que asumen en el doctor de Hipona los temas concernientes al alma humana, sino y sobre todo la exigencia que su pensamiento parece presentar de hacer pasar siempre por la instancia de la vida anímica la consideración de cualquier tema.** Tiene razón Roberta De Monticelli al observar que, hable Agustín de lo que hable, es de la *experiencia de eso* de lo que está hablando.<sup>ii</sup> Tal vez aquí radique -añadiríamos- uno de los secretos de su fuerza y su vigencia. **El tercer carácter propio de la producción agustiniana considerada en su conjunto es el de su innegable dinamismo. Esta categoría intenta dar cuenta de la preocupación de Agustín,**

**filosóficamente dominante, de captar, sobre todo, los procesos de la realidad, el movimiento mismo de lo real.** Mediante una imagen contemporánea, se ha dicho alguna vez que allí donde los escolásticos, con sus penetrantes y precisos análisis, radiografían, Agustín, en cambio, filma. Si bien esto dista mucho de ser exacto, habida cuenta del carácter teleológico de las obras escolásticas, contribuye a subrayar la agilidad del ritmo en la escritura del hiponense.

El segundo aspecto, el relativo al *modus operandi* propio del hiponense, obviamente, no es tan evidente como las notas que presenta su producción, en cuanto fruto ya expuesto de sus procesos intelectuales. En efecto, al ser relativo a estos últimos, ese segundo aspecto obliga a una reconstrucción del mismo pensar agustiniano. Hacer esa reconstrucción significa seguirlo en todo su dinamismo vivo, recorrer la sangre que circula por la reflexión de Agustín. Y esto, a su vez, implica detectar el ritmo *cordis* de esa reflexión, ritmo que presenta tres pasos o momentos.

Esquemáticamente, adherimos, en tal sentido, a la perspectiva que descubre en él un procedimiento reiterado en la meditación sobre cualquiera de sus temas capitales. Dicho procedimiento es claramente divisible en tres etapas: **en primer lugar, comienza la búsqueda de respuestas en lo que es externo al alma; en segundo término, y al no encontrarlas allí, se vuelve hacia sí en un movimiento reflejo, ahondando en ella misma; por último, al hallar en lo más profundo de la propia alma la imagen de Dios, parte desde allí en busca de la realidad divina.** En otras palabras, esta perspectiva es la que Agustín mismo nos allega, por ejemplo, en la vía de ascenso a Dios por la belleza del mundo, como veremos al final<sup>iii</sup>. Tal reconocimiento del propio proceder por parte del autor estudiado legitima sobradamente el que sus intérpretes lo hayan convertido en una suerte de esquema hermenéutico a ensayar en la lectura de sus doctrinas centrales. **Por lo demás, de manera reiterada y abundante diversos agustinólogos han señalado las tríadas -de matiz neoplatónico, por cierto- que jalonan la producción agustiniana. Entre ellos se destacan: ser, vivir y entender;** memoria, inteligencia y voluntad; medida, número y peso, tema sobre el que también volveremos.

Así pues, quedan establecidos tanto la perspectiva general de la que se parte sobre la obra del hiponense como el enfoque hermenéutico que se aplica. De este modo, lo que vamos a proponer a continuación sobre la función de un pasaje como cifra y clave del texto de *Confesiones* habrá de confluir en dicha perspectiva y dicho enfoque, los cuales se asumen aquí como supuestos.

Aún cuando se podrían tomar otros pasajes que permitieran desentrañar la estructura oculta de esta obra, hemos optado, en virtud de las razones que se irán desarrollando, por el del famoso párrafo de XI, 29, 39. En él culmina la célebre *meditatio* del hiponense acerca del tiempo como tensión del alma:

“Pero, como Tu misericordia es mejor que las vidas [humanas], he aquí que mi vida es **dispersión [distentio]**. Mas tu diestra me ha sostenido en mi Señor, el Hijo del Hombre, mediador entre Tú, uno, y nosotros que somos muchos y cada uno dividido en muchas partes por múltiples cosas, para que por Él alcance aquello en lo que he sido alcanzado. **Así, olvidando lo pasado, y no distraído [distentus] en lo que es futuro y transitorio, sino protendiendo [extentus] hacia lo que existe antes de todas las cosas, y no según dispersión [distentionem], sino según intención [intentionem], yo vaya tras la palma de la vocación suprema.** Allí oiré la voz de alabanza y contemplaré tus delicias, que no vienen ni pasan. Pero ahora mis años transcurren en gemidos y Tú, mi consuelo, Señor, Padre mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice [*dissilui*] en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran [*dilaniantur*] en tumultuosas variedades, hasta que, purificado y disuelto en el fuego de tu amor, yo confluya en Ti”<sup>iv</sup>.

Todo el párrafo, que se mueve en la dialéctica tiempo humano-eternidad divina, se apoya en las nociones fundamentales de *distentio* y *extensio*, con sus respectivas variantes. Entre ellas, se da la mediación, insoslayable, de *intentio*. Obviamente, los tres vocablos presentan la partícula *-tent-*, que siempre alude a movimiento o tensión, a la que se unen los prefijos *dis*, *in*, y *ex*, para sugerir la dirección de tal movimiento. O’Daly ha rastreado filológicamente estos términos latinos, especialmente el primero de ellos<sup>v</sup>, después de haber detectado que Agustín elabora todo el pasaje sobre la base de su lectura de la carta paulina a los *Filipenses* 3, 12-14. A su trabajo remitimos para esas cuestiones puntuales, ya que, en lo que hace a nuestro tema, la importancia de las líneas agustinianas que se acaban de citar no radica en la labor exegética en sí, ni en sus antecedentes bíblicos, comunes en cuanto tales a todo pensador cristiano. En nuestra opinión, tal importancia estriba en el modo como el hiponense aplica esa exégesis a su meditación sobre el tiempo, no sólo para consagrar una nueva doctrina sobre él, sino también para describir los pasos del *itinerarium mentis ad Deum*. Lo decisivo en esto es la serie de las sucesivas etapas de la *dispositio animi* para llevar a cabo tal itinerario. Así, lo que nos importa subrayar ahora es, de un lado, el carácter de cada uno de los tres movimientos en cuanto distintas tensiones del alma, de valor espiritualmente diverso; de otro, cómo se articula su sucesión.

A propósito del comienzo de este pasaje, en su comentario a las *Confesiones*, James O’Donnell se muestra sorprendido por el uso de la causal<sup>vi</sup>. En lo que toca a las citas textuales, hay que recordar la costumbre de citar todo el versículo del que se trate; el del salmo 62, 4 incluye el “*quoniam*”, porque justamente comienza con él. Sin embargo, y a favor de la perplejidad de

O'Donnell, es un hecho que el hiponense emplea la misma expresión sin nexo causal en el correspondiente comentario al salmo en cuestión, es decir en la *En. in Ps. 62, 12*, donde dice “*Multae sunt vitae humanae... quas vitas? quas sibi homines elegerunt. Alius elegit sibi vitam negotiandi, alius vitam rusticandi... diversae sunt vitae, sed melior est misericordia tua super vitas nostras*”. ¿Por qué Agustín respeta tan escrupulosamente la literalidad en un caso y en otro no? **En el pasaje que nos ocupa la causal no hace sino contraponer la misericordia divina a la distracción humana, lo cual es, justamente, el sentido mismo de la *confessio*. Como se decía, precisamente *porque* se ha descubierto que la misericordia de Dios es infinitamente mejor -en el significado metafísico del “*melior*”- que la vida de los hombres, ésta se revela en su desintegración cuando está alejada de la fuente del Ser.** Por otra parte, y respecto del plural de las vidas humanas contrapuesto al singular de la misericordia divina, no hay que olvidar que el Salmo 62, 4 que resuena en estas líneas iniciales del pasaje fue comentado por Agustín en *En. in Ps. 62, 12*. Allí dice que las vidas humanas son muchas -en el sentido de las innumerables posibilidades con que se puede dibujar cada destino- y que, en cambio, Dios promete una sola vida, en evidente alusión a la de la bienaventuranza eterna. Así, comienza a diseñarse desde el principio mismo de este párrafo una de las oposiciones que lo caracterizan: tiempo-eternidad.

**La palabra “*distentio*” presenta un problema de traducción: al referirse a la temporalidad –y no al tiempo mismo, como a veces se supone- Agustín la había caracterizado –no definido- como *distentio animi*. En ese contexto, que no es el que ahora nos ocupa, el término tiene un matiz positivo o, por lo menos, neutro; así, dicho contexto permite traducir la expresión, por ejemplo, como “distensión”. No sucede lo mismo en el pasaje que se acaba de transcribir, donde se asume “*distentio*” en un sentido claramente negativo. En efecto, en cierta medida, señala un movimiento hacia fuera y, por así decir, hacia abajo, axiológicamente hablando<sup>vii</sup>. Por eso, dice de la dispersión de la atención profunda -o sea, de la energía- que ella padece cuando se deja atrapar por la atracción de múltiples y diferentes preocupaciones o deseos de lo que es transitorio. El carácter lábil de lo contingente se trasmite a la misma alma, en cuanto que constituye en esta etapa el contenido de su pensamiento. En realidad, Plotino, en *En. 3, 7, 11*, utiliza una expresión equivalente a *distentio vitae*<sup>viii</sup>. Con todo, nada nos permite pensar que el hiponense esté traduciendo o adaptando deliberadamente categorías griegas a sus intereses teóricos en esta parte de las *Confesiones*. Más allá de las preocupaciones de los exégetas, lo cierto es que Agustín utiliza a su modo las nociones recibidas a través de Ambrosio. **En este caso, lo distintivo de la *distentio* agustiniana la convierte en un concepto muy fuerte, ya que indica que la vida del hombre, inmersa en la temporalidad, cobra la condición de ésta que, por el ser propio del tiempo, es radicalmente extraña a lo eterno<sup>ix</sup>.** Resuena en esta concepción el eco de *Eccles. 8, 16*: “*et apposui cor meum ut scirem sapientiam et intellegerem distentionem quae versatur in terra...*”.**

**La dramaticidad con que es vivida por el hiponense esta *distentio animi* se confirma en *En. in Ps.* 4, 9, donde habla de “*dedita temporalibus voluptatibus anima [...] multiplici atque aerumnosa cogitatione distenta*”. En el marco del pasaje que analizamos, el hecho de que las *cogitationes* son la materia de la *distentio* por constituir el núcleo del alma, está claramente indicado un poco más abajo, al decir Agustín “*dilaniantur cogitationes meae, íntima viscera animae meae*”. Desde el momento en que -como decíamos- se asimila a la fragmentaria condición de la temporalidad, esta dispersión es padecida por el alma como una pérdida de su esencial **unidad**, lo que explica el uso, en el pasaje examinado, de verbos tales como “*dissilui*” aplicado al mismo espíritu, o como “*dilaniantur*” atribuido a los pensamientos.**

**Inequívocamente, pues, y aun desde el punto de vista estilístico, es explícita en el texto la directa oposición que la *distentio* guarda, de un lado, con la unidad; de otro, con la eternidad. Por su oposición a la unidad, la *distentio* fragmenta el alma: al entregarse a distintos objetos de deseo, ella se extra-vía y acaba por desgarrarse. Cada una de las múltiples vidas humanas, de hecho, se entrega a muchas cosas a través de diversos caminos: “*nos multos, in multis per multa*”<sup>x</sup>. Esto queda confirmado por el hecho de que Agustín suele utilizar “*multiplico*” en el mismo contexto y en sentido similar al de la familia de palabras que ahora nos ocupa; así, en *Conf.* 9, 4, 10 había escrito: “... *nec volebam multiplicari terrenis bonis devorans tempora et devorata temporibus*...”.**

De hecho, la vida del *animus* es completamente contraria a lo lineal, toda vez que se dispersa en sus incertidumbres y en las vacilaciones del libre albedrío. Agustín da cuenta de este drama de la vida anímica en el siguiente pasaje, **cuya lectura consideramos enriquecedora para la comprensión del concepto de *distentio*: “Pues no sólo el ir sino el llegar allí –había dicho ya en esta misma obra- no consistía en otra cosa que en querer ir, implicaba un acto decidido y total de la voluntad, no a medias, no este enredarse aquí y allá propio de una voluntad desgarrada en la lucha entre una parte de sí que se erguía y la otra que cedía”<sup>xi</sup>.**

**Hemos dicho que, para Agustín, la *confessio* implica, por contraposición dialéctica, un reconocer la propia condición ante un Dios concebido, sobre todo, como Padre misericordioso y atento al itinerario de cada hijo. Así, pensarse es, sobre todo, juzgarse según el telón de fondo de un proyecto unitario y radical, medir el grado de proximidad que respecto de él se tiene.** Esto es lo que aleja abismalmente las *Confesiones* agustinianas del “diario íntimo” de los modernos, ya que ellas no constituyen una mera transcripción de los movimientos de alma, sino el rastreo del hilo conductor que los vincula. Justamente, cuando dicha unidad se quebranta tiene lugar la ***distentio animi***. Se trata, efectivamente, de una experiencia de sufrimiento, en la medida en que es frustrante respecto de la última vocación de la vida humana, según el doctor de Hipona. Y lo es por las implicaciones de algo que Agustín ya había señalado en el libro anterior: la *memoria Dei*.

Recordemos que ella consiste en ese deseo profundo y oscuro de felicidad infinita y eterna cuyo objeto el hombre ha de identificar, por así decir, a tientas, pero que es siempre la unión con Dios.

**El segundo término de oposición de la *distentio* en el pasaje que analizamos es la eternidad. Como Chadwick ha notado, Agustín, sobre las huellas de Plotino, vive la sucesión temporal como una experiencia de desintegración<sup>xii</sup>.** De hecho, en la *distentio*, el espíritu, ya no se tensa en *un* tiempo, el suyo, el vital, el positivo de la *distentio animi* en el primer sentido mencionado, sino que se disipa en *los tiempos*: “*in tempora dissilui*”. No hay que olvidar que, en la perspectiva agustiniana, y patrística en general, se insiste precisamente en la unidad y eternidad como nombres o condiciones del Ser.

**Así pues, en ésta, su primera tentativa, trata de hallarlo en lo contingente que, justamente por ser tal -es decir, finito, temporal y múltiple- no puede satisfacer el anhelo de infinitud y eternidad; de ahí la dispersión del alma con su deseo en pos de bienes relativos y su razón tras verdades parciales, con el consecuente desgarramiento.**

**La condición claramente negativa y dolorosa de este primer movimiento exige que se revierta con el de dirección opuesta. A ello alude la *intentio* en este contexto. Su sentido más general es contrario a la dispersión en la medida en que señala, en principio, un repliegue de las fuerzas anímicas sobre sí mismas.** Con todo, al ser “*intentio*” uno de los términos más importantes y significativos en toda la historia del pensamiento patrístico y medieval -quizás en la misma medida en que lo es *lógos* en la Antigüedad- es harto difícil definir el significado que tiene por sí solo. De esta manera, en el plano filosófico, se hace necesario establecer el sentido en que lo emplea cada autor estudiado; ni siquiera esto basta, es menester determinar la acepción con que lo utiliza ese autor en un contexto particular, es decir, en un momento dado de su obra.

Teniendo en cuenta lo que se acaba de decir, Gerard O’Daly ha estudiado los diferentes sentidos de *intentio* en el doctor de Hipona<sup>xiii</sup>. Sin atribuir al siguiente orden ninguna clase de jerarquía, cabe recordar algunos. En primer lugar, Agustín usa este término con el significado general de “tensión”: con esta acepción aparece, por ejemplo, en la *Ep.* 166, 4, donde se menciona la tensión vital del alma en todo el cuerpo que ella anima; en este orden semántico se opone a *diffusio*. En segundo lugar, equivale también a “impulso”, como en *De Gen. ad litt.* 8, 21, 42. En tercer término, y siguiendo en esto a los estoicos, Agustín emplea *intentio* como sinónimo de *tonos*, es decir, la tensión de alma pero ahora implicando también sus facultades intelectuales. En esta última dirección, el hiponense habla de *cogitationis intentio* como concentración mental, por ejemplo, en *De Gen. ad litt.* 7, 20, 26. En cuarto lugar, y en cuanto que puede aludir también a la “concentración sensible” tanto de la sensibilidad externa cuanto de la interna, o sea, a la percepción, la *intentio* es una actividad, habida cuenta de la concepción agustiniana sobre el *sensus*; así, en la

imaginación se da una *intentio animi*. Por último, y prescindiendo ahora de otros matices de significación con que esta voz aparece en la literatura agustiniana, cabe mencionar la acepción más importante para nuestro tema: ***intentio* también alude a una percepción específicamente contemplativa y centrada en la esencia de las cosas**; así, en *Conf. X*, 6, 9, Agustín caracteriza su indagación por la causa primera de los seres naturales mediante la expresión “*interrogatio mea intentio mea*”. Todos estos usos parecen apoyarse sobre una nota común: la de una concentración que implica una cierta reunión de la energía anímica. **Es por eso que el hiponense compara la muerte metafórica del alma con la muerte real del cuerpo: en el primer caso, abandonando a Dios, cuya imagen subsiste en lo profundo de ella misma, el alma se entrega a la dispersión, como se ha visto; en el segundo, abandonando el cuerpo, lo entrega a la disolución, y así se lee en *De Trin.* 4, 5. Por el contrario, al replegarse sobre sí el alma cobra nueva vida. Voluntario y consciente, este segundo movimiento de repliegue sobre sí culmina en el centro, en lo más íntimo y hondo de ella misma; razón por la cual en tal caso se puede hablar *eminenter* de concentración. Así pues, y aunque por lo dicho también sea lícito traducir “*intentio*” por “atención”, como sucede particularmente en *De quant. animae* 33, 71, en el pasaje que nos ocupa hemos optado por “concentración”. Como resultado de ello, en la *intentio* el alma cobra conciencia de su identidad en cuanto actividad y, por tanto, de su propio poder. Es una actividad consciente en la que, en un instante, ella adhiere a sí misma y al mundo que consigo ha llevado. Más todavía, como observa Carla Di Martino, es la voluntad intensísima de fundirse con el mundo, de asimilarse a él conociéndolo y, sobre todo, de asimilarlo a sí mismo; es el afán de posesión que anima el deseo humano de conocimiento.<sup>xiv</sup> De ahí que la *intentio* agustiniana constituya, como se diría hoy, un elemento central en la construcción del sujeto, puesto que el sujeto no es unidad sino el acto de unificarse.**

**Así pues, también la *intentio* es concebida, al menos en este pasaje, en relación con lo múltiple y con lo temporal, sólo que, en este caso, y por tratarse del movimiento inverso al de la *distentio*, la *intentio* se aleja de ambos. Para sustraerse a lo múltiple, en la *intentio* el alma va en busca de su misma unidad. Lo fundamental de la *intentio* agustiniana es, entonces, su acepción de concentración interior que trata de aprehender la íntima unidad del espíritu, puesto que es en esa intimidad donde se abismará en el ámbito iluminado por el Verbo. De esa manera, este segundo movimiento resulta indispensable condición no sólo del conocimiento verdadero sino también de la conciencia. Por eso, la *intentio* le posibilita al alma encontrar el principio de su propia identidad.** Luigi Alici la caracteriza como un impulso de unificación, como un proceso en el que el hombre agustiniano busca aislar el núcleo más profundo de su espíritu<sup>xv</sup>. La importancia de la *intentio* como *attentio* es que ella se constituye en un polo unificador de la conciencia.

En relación con el tema del tiempo, la *intentio* ya no se vincula como la *distentio* con los *tempora* -en cuanto sucesos que se llevan consigo jirones del alma- sino que conforma un **presente del espíritu** por medio del cual se da el pasaje del pasado al futuro. Por esta razón, constituye el ***praesens* por excelencia de la *mens***. Más aún, es justamente mediante la *intentio* que se conforma la temporalidad: si ella se gesta como tiempo de la historia personal es porque esta re-flexión sobre la interioridad permite al hombre descubrir como *proprium* un fundamento atemporal que es potencialmente extraño al devenir.

**Hay más: en la culminación de ese proceso da con la verdad inmutable de la que participa en cuanto *mens*. El punto de arribo de la *intentio* implica nada más y nada menos que el encuentro con Dios, de quien Agustín había escrito en III, 6, 11, que habita “*interior intimo meo*”.**

**Ahora bien, como no podía ser de otra manera tratándose del doctor de la Gracia, el pasaje de la *distentio* a la *intentio* no se verifica sin el auxilio divino. Es éste el que acompaña la transición haciendo recoger la multiplicidad en la que se dispersó el alma en su unidad y desdibujando el resentimiento de los tiempos pasados y la ansiedad por los futuros en un presente único, de atención absorta. Así, el auxilio divino desliga el alma de la esclavitud de lo contingente: “... et me susceptit dextera tua, in Domino meo, mediatore Filio hominis inter te unum et nos multos [...] et a veteribus diebus colligar sequens unum...”.** Ciertamente, desde la perspectiva de un autor cristiano, se trata del Verbo encarnado en cuanto Dios y hombre y, por ende, mediación entre lo divino y lo humano, entre lo trascendente y lo contingente, entre lo uno y lo múltiple, entre lo eterno y lo temporal. Como se ve, para expresarlo, Agustín apela una vez más a la Escritura. En este caso son los versículos de *I Tim. 2, 5*: “*unus enim deus, unus et mediator dei et hominum, homo Christus Iesus*”. Por otra parte, poco antes, en *Conf. XI, 2, 4*, ya había aludido a Él como “*dextera Dei*”. Sin embargo, se ha dicho que **el Verbo habita en lo más íntimo del alma humana como imagen de Dios en el hombre**. Si éste es rescatado de la disolución, lo es en virtud de ese Verbo que, en la conciencia derivada de la *intentio*, descubre dentro de sí. El hiponense lo indica valiéndose de *Fil. 3, 12-14*: “*ut per eum apprehendam in quo et apprehensus sum...*”. Por lo demás, la expresión y su sentido mismo son paralelos a los del inicio del libro X de *Confesiones*, donde Agustín manifiesta el anhelo de conocer a Dios así como es conocido por Él: “*cognoscam te sicut et cognitus sum*”.

**Pero precisamente para conocer a ese Dios cuya Palabra se ha descubierto en la intimidad del alma, ésta debe llevar a cabo otro movimiento, el de una cuerda que, habiendo recogido todas sus hebras, ha de tensionarse hacia lo alto, hacia lo que es superior a ella misma. Por eso, en otro lugar, el hiponense insta al alma -que, también ella, se ha reconocido**



**a sí misma como sujeta al error y al cambio- a trascenderse.** Es que, de no tener lugar este tercer movimiento, el filosofar agustiniano correría, además, el riesgo del solipsismo. **Este tercer movimiento es precisamente el de la *extensio*. Ella consiste en el impulso con que la *mens humana* tiende con todo su ser hacia lo supremo y eterno**, por eso, nos hemos permitido traducirlo con el neologismo “protender”, con el propósito de que el prefijo “pro-” recupere la dirección ascendente y hacia adelante, y el sustantivo “tensión” dé la idea de un movimiento de esfuerzo que no ha alcanzado aún su meta. No se ha de olvidar que la citada línea de *Conf.* III, 6, 11 no sólo dice de Dios que habita “*interior intimo meo*” sino que también añade inmediatamente que es “*et superior summo meo*”.

La ***extensio* alude**, pues, a una ***expectatio*** en general, pero, sobre todo, a la tensión espiritual mediante la cual el alma se proyecta a una unidad suprema y, a la vez, es unificada por ella; de ahí el “*apprehensus sum*” que recordábamos poco antes. Esto lleva al hiponense a decir, en la *En. in Ps.* 89, 5, “*in ea quae sunt extenti, quae appetitio est aeternorum*”, mientras que, en el *Sermo* 255, 6, 6, escribe “*unum nos extendat, ne multa distendant...*”, confirmando de esta manera la oposición extrema entre la dispersión de la *distentio* y **la unificación ascendente de la *extensio***. Justamente en virtud del carácter extremo de esa oposición se requiere la mediación de la *intentio* como segundo movimiento. En pasajes posteriores al que nos ocupa, concretamente en los de XII, 16, 23 y XIII, 13, 14, las palabras “*extento*” y “*extenditur*” aluden al protender hacia la Jerusalén celestial y, por ende, siempre refieren a la esperanza.

En lo que hace a la relación tiempo-eternidad en este tercer paso, se debe subrayar que **la *expectatio* propia de la *extensio* no se dirige hacia lo futuro contingente**. De ser así, no se trataría más que de una *distentio* que asumiría la forma de la ansiedad en lugar de aquella de la dispersión. Hay insistir, pues, en que la *extensio* no consiste en un “programar” la propia vida, por ejemplo, eligiendo el comercio, la docencia, las armas, etc. y, dentro de cada una de estas actividades, una especialidad y, dentro de ella, un modo de practicarla, etc. Por el contrario, se trata de algo radicalmente distinto porque **no se juega, como todo lo que se acaba de mencionar, en el tiempo, sino en la tensión hacia el no-tiempo: justamente, hacia lo eterno**. Por eso, Agustín dice “*non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt, non distentus, sed extensus...*”.

Como afirma Alici en el trabajo citado, la *extensio* dice, entonces, del carácter itinerante de la interioridad, en la que se percibe el discurrir de las cosas, pero se lo percibe en la íntima *expectatio* de una perenne y estable plenitud. **Es al encontrarse ante el resplandor de ésta cuando se vuelve la espalda a la dispersión anonadante de la *distentio*. Pero para tener noticia de esa suprema plenitud sin fin de lo que *ante nos est* se hace insoslayable la mediación de la *intentio*, ya que su imagen se tiene en lo profundo del alma**. En virtud de las características de nuestro propio tiempo, al llegar a este pasaje de las *Confesiones* los lectores y aun los filósofos

contemporáneos se han sentido particularmente impresionados por el primero de estos tres movimientos. Ante esa circunstancia conviene apelar a la *Concordantia in libros XIII Confessionum*, con el objeto de examinar si allí Agustín otorga efectivamente a la *distentio* en el sentido negativo examinado -al menos por la frecuencia en el uso del término- la misma atención que se le dispensa en nuestros días. Se comprueba que no es así: mientras que “*distentio*” y “*distendere*” aparecen 5 veces cada una, “*extendere*” se lee 20; pero, de los tres, “*intendere*” el verbo más recurrente ya que Agustín lo utiliza en 34 ocasiones, a lo que hay que añadir las 15 veces en que se lee *intentio*<sup>xvi</sup>. Y esto no sólo por lo dicho acerca de la extensión semántica de esta familia de palabras sino por **la importancia decisiva que adquiere en el discurrir del pensar agustiniano el segundo movimiento en cuanto condición indispensable para el tercero y último, por el cual el hombre se trasciende a sí mismo.**

La más rotunda confirmación de lo dicho está precisamente en las páginas donde el hiponense describe lo que se ha dado en llamar “la visión de Hostia” que es, en todo caso, una verdadera *ascensio* compartida con su madre. He aquí los términos en los que la describe: “*et praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt extenti quaerebamus inter nos [...] qualis futura esset vita aeterna sanctorum...*”.

Ahora bien, aun cuando trabajosamente, el hombre capta la legalidad de lo trascendente y eterno, es decir, de lo divino, su orden propio, a través de la racionalidad. En este sentido, la dimensión de lo contingente y temporal es, en sí misma, impermeable a la *ratio superior* justamente en virtud del carácter caótico que a aquélla le es propio; de ahí que Agustín reconozca “... *in tempora dissilui, quorum ordinem nescio...*”. Tal carácter se acentúa por la desordenada multiplicidad de esa dimensión, que lo lleva a decir “... *tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae...*”. La atención dedicada a las cosas que “*ante sunt*”, en un “antes” que señala prioridad metafísica, ha de ser completa en la *extensio*; por eso, hay que dejar atrás todo lo que no sean ellas: en este sentido creemos que debe leerse el “*et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeteritum oblitus...*”. Extendidas precisamente las alas de su intelecto aquilino, Agustín vuela, entonces, hacia lo divino como hacia un sol en el que ellas se fundirán gozosamente: “*donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui*”.

Cabe ahora volver a lo que tradicionalmente se ha tomado como otro de los hilos conductores de las *Confesiones*, no de su arquitectura pero sí de su sentido. Ellas se abren con el célebre “*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”. Si, en los tres últimos libros, Agustín emprende el vuelo de la *extensio* en términos más intelectuales que cordiales es precisamente porque, al mismo tiempo, su reflexión sobre el primer libro de la Escritura estaba signada por la polémica con los maniqueos, que él pretendía librar con rigor racional. Y, en nuestra

opinión, esto explica el cambio de registro en la prosa agustiniana. No obstante, si esto dice de la perspectiva del análisis y del tono con que se expresan sus resultados, no explica aún exhaustivamente la elección del *Génesis*. Reiteramos nuestra convicción de que ella obedece al carácter de criatura *re-creada* desde el que se profiere la *confessio*. El mismo Agustín lo confirma en sus *Retractationes*: “...desde el libro primero hasta el décimo [de mis *Confesiones*] he escrito sobre mí; en los tres restantes, sobre las Sagradas Escrituras, a partir de donde dice: ‘Y en el principio creó Dios el cielo y la tierra’ hasta el descanso del sábado...”<sup>xvii</sup>. Es el mismo Dios el que *hizo* todas las cosas y el que *hizo* a los hombres y el que dejó que ellos lo buscaran a tientas. A esa búsqueda se refieren las *Confesiones* en lo que hace a su propósito global.

Como aclaración ulterior de este punto de vista, cabe la confrontación con algunos trabajos publicados en las últimas cinco décadas pero que, a diferencia de los aludidos al comienzo de estas páginas, buscan, en la subyacente unidad del texto, el hilo conductor capaz de dar cuenta de su estructura. Así, nos alejamos de quienes, a la manera de Pierre Courcelle o aun de Fulbert Cayré, entienden que la unidad entre las dos partes de la obra está dada por el propósito de la catequesis o, en todo caso, de un fin pastoral<sup>xviii</sup>. En este sentido, la razón asiste a George de Plinval quien, en uno de sus penetrantes análisis, subraya que lo central de las *Confesiones* no estriba tanto en el itinerario que describen cuanto en la interpretación que el mismo Agustín le confiere<sup>xix</sup>. Tanto más lejos estamos de la posición de O’Meara quien considera que el hiponense, habiendo concebido el texto unitariamente, lo habría construido sin un plan determinado; más aún, para O’Meara el libro décimo constituiría un agregado posterior<sup>xx</sup>.

Más rica en el plano hermenéutico, es la tesis de Knauer, porque ensaya una hipótesis desde el interior de la obra: Knauer intenta rastrear la unidad de la misma *Leitworte* así como citas escriturarias recurrentes, con el objeto de reconstruir el itinerario agustiniano<sup>xxi</sup>. Con todo, no parece extraer de ese minucioso trabajo las conclusiones del caso. En la misma dirección, Dönt plantea una suerte de *peregrinatio sapientiae*, aunque sin precisar nítidamente los hitos que la jalonan<sup>xxii</sup>.

En este último sentido, compartimos el enfoque, si bien no exactamente las conclusiones del viejo trabajo de Landsberg sobre esta cuestión. Su posición acaso no ha suscitado la atención merecida, tal vez porque su tipo de hermenéutica se adelanta a la época en que fue planteada. La interpretación de Landsberg se apoya en la tríada *memoria*, *contuitus* y *exspectatio*. Según esta perspectiva, los nueve primeros libros de la obra constituirían la memoria, desde el momento en que en ellos se recuerda la vida pasada; el décimo representaría el presente de lo presente, ya que en él Agustín concentra su atención en los procesos anímicos que llevan a dichos recuerdos; finalmente, los tres últimos libros, al abordar la dialéctica tiempo-eternidad, giran en torno de la expectación de la vida trascendente<sup>xxiii</sup>. Por razones similares, nos parece acertado el punto de vista de Pizzolato, para quien los hechos “autobiográficos” -entendido este término en sentido guittoniano- como

*memoria sui* acaban subsumiéndose en la *memoria Dei*: lo “real” entra así en esa dimensión del alma donde habita Dios y sale de ella con el sello de la unificación racional<sup>xxiv</sup>. Éste es exactamente el discurrir sinfónico de las *Confesiones* vistas en su totalidad lineal.

Sin embargo, el último autor citado, pese a haber dado con lo que nos parece constituye la unidad misma del texto, no confiere la menor importancia al pasaje que vemos como llave de apertura a esa unidad, esto es, como lo que explica su articulación interna. Más próximo a nuestra perspectiva, pero con la misma salvedad que se acaba de señalar, es el citado ensayo de Doucet que propone como esquema paradigmático de las *Confesiones* la tríada “*événement-présence-permanence*”.<sup>xxv</sup>

El párrafo de XI, 29, 39 sugiere que, en realidad, hay efectivamente tres *movimientos* en la obra y no dos bloques. De alguna manera, esto fue percibido por quienes, advirtiendo que el libro X no puede incluirse en ninguno de ambos ni tampoco funciona a manera de nexo entre los dos, apelaron al trámite expeditivo de considerarlo un añadido posterior.

En cambio, según nuestro punto de vista, la estructura de las *Confesiones* presenta tres “momentos” en la evolución interna del hiponense: el primero va del libro I al IX inclusive, el segundo está constituido precisamente por el libro X, y el tercero es el que conforman los tres últimos libros. Si, como sostenemos, **el pasaje de XI, 29, 39 es una clave estructural de la obra ello obedece a que allí Agustín conceptualiza la articulación entre *distentio*, *intentio* y *extensio*, poniéndonos así sobre el rastro de la arquitectura del texto y, sobre todo, de su dinámica y coherencia internas. Lo cierto es que, como en cualquier otra instancia del pensar agustiniano reflejado en su producción escrita, esos tres movimientos y su sucesión ordenada** aparecen en las *Confesiones* y justifican el diseño que muchas veces ha desconcertado al lector contemporáneo.

De hecho, en los nueve primeros libros, como subraya G. de Plinval, se lee la interpretación que el propio Agustín confiere a las vicisitudes que tejen su itinerario. Pero lo hace mostrándolas como *distentio*, precisamente porque las mira desde su condición de ya converso. Cabe recordar aquí, con Pietro Prini<sup>xxvi</sup> que, si la biografía pudo nacer en la antigua Grecia, fue precisamente en la perspectiva del finalismo socrático y platónico, en la que, a través de las nociones de *télos* y de *skópos*, se captó la *unidad* de la vida humana, *bíos*, en cuanto contrapuesta a la dispersión de la *zoé* animal. Pero sólo cuando se pasa de la biografía a la autobiografía se alcanza el sentido auténtico de la historicidad, ya que el fin únicamente se puede aprehender en el contexto de un proyecto en acto. Sólo en estos términos entendemos, pues, que se puede calificar de “autobiográficos” esos primeros nueve libros.

**Es el repliegue reflexivo de la *intentio* el movimiento en el que se toma conciencia de la historicidad, justamente porque desde la *intentio*, por contraposición a la unidad íntima del**

espíritu, y retrospectivamente, se advierte la fragmentación de una vida que no ha captado aún el contexto de un proyecto que la unifica y otorga sentido a las vicisitudes de las que se hablaba; de ahí que nada tengan que ver las *Confesiones* con el “diario íntimo” de los modernos. En otras palabras, la *intentio* es aquella instancia en la cual se cobra conciencia tanto de la propia identidad unificadora como de la vocación a lo eterno que subyace en ella. ¿Y qué otra cosa son la *memoria sui* y la *memoria Dei*<sup>xxvii</sup> con cuyo análisis Agustín culmina el libro X? Así pues, lo primero que se encuentra en la atenta indagación de este movimiento dado por la *intentio* es la conciencia de sí; a la luz de esta última se recoge la dispersión de la vida anterior disipada en la *distentio*. Se percibe, entonces, en el fondo de la propia alma, un Algo o un Alguien que habita en ella como llamado a una unión en el Ser, exenta de toda fragilidad.

Pero precisamente ese deseo de una consolidación del propio ser y, por tanto, de una felicidad sin fin -que constituye el motor mismo del alma en su devenir- ha de tener un objeto definido; sobre todo, el hombre debe poder nombrarlo, debe poder “ponerse” en relación con Él. Y, al ponerse en relación con Él, se descubre como criatura. Ahora bien, a menos que se trate del caso particular de un místico -y Agustín no lo es- para descubrir la riqueza de ese Creador que es, a la vez, Padre solícito, el hiponense dispone, de un lado, de la Escritura a la que le ha dado su fe; de otro, de su razón, que opera, particularmente, en contexto polémico. Particularmente la primera le otorga, como se ha ya sugerido, un punto de referencia “objetivo” que a sus ojos lo pone a salvo de una arbitrariedad puramente subjetiva, a lo que se añade la potencia y profundidad de su propia experiencia personal. De este modo, pues, Agustín construye una idea de Dios, y esa idea le permite construirse. En esta encarnizada indagación racional consiste la *extensio* de los tres últimos libros y por eso ellos culminan en la *quies* sabática, apenas entrevista en la *memoria Dei* que la *intentio* hace percibir.

Por todo esto creemos que el pasaje de X, 29, 39 constituye una clave de lectura de las *Confesiones*. No obstante, insistimos en que no se sostiene aquí que sea la única, sino sólo que permite una lectura lineal, sin hiatos, del texto en su conjunto. Pero de ningún modo se pueden descartar *a priori* otros pasajes posibles. Si lo hemos elegido ha sido porque **éste da cuenta con especial nitidez de lo que hemos llamado el “*modus operandi* intelectual” agustiniano, en el sentido de que tipifica los tres movimientos en los que se articula dicho procedimiento habitual: la *distentio* expresada en el pasaje que nos ha ocupado sintetiza el momento de vana búsqueda de respuestas en lo externo al hombre, la *intentio* señala el momento de la atención del alma que se vuelve sobre ella misma, la *extensio* indica el impulso hacia lo trascendente. Por eso, no puede sorprender que esta tríada se refleje en la estructura de la obra más propia de Agustín, y aun la explique.**

A la vez, el enfoque que proponemos se encuadra en los caracteres atribuidos al pensamiento agustiniano: en primer lugar, confirma su esencial organicidad, ya que el pasaje seleccionado como clave muestra la congruencia estructural de la obra, por debajo de la letra puntual, y más allá aun de cambios de registro en la prosa. En segundo término, denota también el dinamismo del filosofar “sinfónico” del hiponense: lo hace al subrayar esos tres movimientos cuya articulación unifica el itinerario de Agustín visto por él mismo. Ya que de movimientos se trata, no puede sorprendernos, entonces, hallarlo inserto en el libro dedicado al tiempo. En tercer lugar, la importancia decisiva del pasaje insoslayable por la *intentio* nos hace encontrarnos una vez más con el pensador por excelencia de la interioridad.

Precisamente porque intenta reflejar el *modus operandi* del pensamiento agustiniano, esta clave de lectura que se acaba de exponer no solamente es válida para una obra en su conjunto sino aun para una argumentación particular. Para no salir fuera de los límites de las *Confesiones*, vayamos a una del inicio del libro X. Allí, Agustín, hombre especialmente sensible a la belleza, confiesa haber comenzado a rastrear a Dios en las cosas exteriores, preguntándoles si acaso ellas eran el Dios que buscaba: “Pregunté a la tierra y respondió: ‘No soy yo’, y todo lo que en ella hay confesó lo mismo. Pregunté al mar a y a los abismos y a los seres vivientes que reptan y respondieron: ‘No somos tu Dios; busca por encima de nosotros’. Pregunté a las brisas que soplan, y todo el espacio aéreo con los seres que lo habitan dijo: ‘Se equivoca Anaxímenes, no soy Dios’.<sup>xxviii</sup> Interrogué al cielo, al sol, a la luna a las estrellas: ‘Tampoco nosotros somos el Dios que buscas’, respondieron. Dije a todos los seres que rodean las puertas de mi carne: ‘Decidme de mi Dios, ya que no lo sois vosotros, decidme algo de Él’. Y exclamaron con potente voz: ‘Él nos hizo’. Mi pregunta era mi atención: la respuesta de ellos, su belleza. Me dirigí entonces a mí mismo y me dije: ‘¿Quién eres tú?’ Y me respondí: ‘Un hombre’. He aquí un cuerpo y un alma prontos en mí: uno exterior, la otra interior. ¿Por cuál de ellos debía preguntar por mi Dios, sobre quien ya había interrogado por medio del cuerpo desde la tierra hasta el cielo, hasta donde pude enviar como mensajeros los rayos de mis ojos? Mejor es lo interior. A ese interior remitían todos los mensajeros del cuerpo, como a presidente y juez, las respuestas del cielo y la tierra y de todo lo que contienen, cuando decían: ‘No somos Dios’ y ‘Él nos ha hecho’. El hombre interior supo esto por el ministerio del hombre exterior. Yo, el hombre interior, conocí esto, yo, el espíritu, a través de los sentidos de mi cuerpo”.

Así pues, **estos párrafos, ellos sí de reminiscencias plotinianas,**<sup>xxix</sup> **contienen una de las vías agustinianas hacia la contemplación de Dios, la que se funda en la belleza de lo creado, partiendo de la hermosura de las cosas externas, corpóreas y contingentes. Se advierte primera una suerte de dispersión, de *distentio*, en las cosas hermosas que rodean el exterior**

del hombre. La *intentio*, como atención contemplativa, pasa de ellas al hombre todo, profundizando en su interior. Y se tiene en este momento de las *Confesiones* un ejemplo paradigmático del típico proceder agustiniano: **ir de lo externo al hombre a éste mismo; ahondar después en su interior para encontrar allí la imagen de Dios; sobre la base de esa imagen, el alma se disparará hacia la realidad trascendente de lo divino: una vez más, lo que se da, esta vez en forma de síntesis, es la articulación de *distentio, intentio, extensio*.**

Si, en lugar de atenernos a un pasaje, pasáramos ahora al extremo opuesto, podríamos examinar otra obra agustiniana de largo aliento: el *De civitate Dei*. Veríamos entonces que, de los XXII libros que componen este monumental texto, en los primeros se advierte la *distentio* del politeísmo romano; en los intermedios, la *intentio* en el examen de los supuestos en una concepción cristiana de la Historia; en los últimos, la *extensio* en el plano de Dios como fin de la Historia universal.

Por último, la tríada elegida permite involucrar otras que también aparecen en el texto. Antes de mencionarlas, cabe hacer una aclaración: como se ha señalado, con la tradición escrituraria converge en Agustín la neoplatónica, precisamente tan proclive a las tríadas. Sin embargo, de la combinación de estos elementos resulta en el hiponense algo muy distinto. Como sucede con todo gran pensador, su síntesis constituye algo nuevo y, si bien no es difícil reconocer, en la superficie, la presencia de una y otra tradición, lo cierto es que el pensamiento agustiniano conforma algo irreductible a sus fuentes. En el caso del neoplatonismo, ciertas tesis parecen las mismas que las se encuentran en Plotino. Sin embargo, su valor, función y hasta significación varían de modo sustancial al incorporarse a un esquema muy diverso, presidido por una mentalidad también muy diferente de la neoplatónica. La principal razón de esa diferencia es que el Dios al que se dirige Agustín no es lo Uno de Plotino; es un Dios de dimensión personal. Por otra parte, esa condición personal está vinculada con la radicalidad de su voluntad que, de un lado, crea; de otro, convoca a cada hombre de manera intrasferible. Esto elimina todo rastro tanto de emanación como de mística en la que la individualidad se diluye. Ambos puntos, los más decisivos en las *Confesiones*, son, pues, los que las alejan de la perspectiva neoplatónica. Por cierto, el hiponense modula ese diálogo no sólo a través de la cadencia de los Salmos sino también con las categorías filosóficas de las que disponía. Por obvio que parezca, es menester reiterar que la presencia de las tríadas no hace sino confirmar su encuentro *personal* con **un Dios trinitario cuya huella está en el alma humana en cuanto que Él es su autor.**

Veamos cómo se da esto en el último libro de *Confesiones*. Allí, en XI, 12, se lee: “¿Quién entenderá a **la Trinidad omnipotente?** [...] Rara es el alma que, cuando habla de ella, sabe lo que dice. Se discute, se polemiza, y nadie, si no tiene paz, contempla esta visión. **Quisiera que los**

**hombres reflexionaran sobre tres cosas que hay en ellos mismos. Estas tres cosas están muy lejos de ser lo que la Trinidad.** Sin embargo, las menciono, para que en ellas se ejerciten, comprueben y piensen cuán lejos están de aquélla. **Las tres cosas que digo son: existir, conocer, querer. Pues yo existo, conozco y quiero. Existo conociendo y queriendo; sé que existo y que quiero; y quiero existir y saber.** Así, vea quien pueda hacerlo cómo, en estas tres cosas, la vida es indivisible, que hay una única vida, una única mente, una única esencia, cómo hay, en fin, una distinción indivisible que, con todo, es distinción. Por cierto, cada uno está ante sí mismo, que atienda a sí mismo, que se examine, y que después me diga. Pero, cuando haya encontrado algo en estas cosas y haya respondido, que no considere haber hallado aquello que sobre ellas existe inmutablemente, sabe inmutablemente, y quiere inmutablemente. No hay quien pueda concebir fácilmente si es por estas tres realidades que hay también allí Trinidad; si las tres se encuentran en cada una, de manera que cada una es terna; si, prodigiosamente, de un modo simple y múltiple, infinito en sí con fin en sí mismo, el Ser es, se conoce y se basta a sí mismo, siendo inmutablemente Él mismo, por la abundante magnitud de su unidad. ¿Quién podría explicarlo de algún modo? ¿Quién osaría pronunciarse en cualquier sentido?” En estos términos, pues, Agustín alude a la Trinidad como misterio; más aún, como el misterio central del Cristianismo.

Por eso, la tríada existir, conocer, querer -en la que el Padre es la existencia misma; el Hijo, el conocimiento; el Espíritu, el amor o voluntad- constituye el primer y más claro vestigio de la Trinidad de todos los que el propio Agustín halla en el alma humana, como se lee, por ej., y aun bajo otras fórmulas, en los libros IX, X y XIV del *De Trinitate*. Como sucede en cualquiera de las tríadas agustinianas, cada uno de los elementos que la componen involucra y, a la vez, remite al otro. Baste recordar la de medida, número o especie, y peso u orden.

En efecto, cada cosa creada tiene una medida, un límite en su propio existir, es un algo; pero no se puede existir como algo indeterminado, se es esto o aquello, es decir que se pertenece a una determinada especie, llamada en la tradición platónica en la que Agustín se inscribe “número” o esencia. Por pertenecer a una especie dada, cada cosa tiene, por así llamarlo, un peso, precisamente, específico, propio, por el cual se dirige hacia su propio fin. De ahí que Agustín diga que estos elementos se pueden nombrar por separado pero tienen un obrar inseparable. Esta tríada es también vestigio de la creación divina en las cosas, ya que el Padre, que confiere la existencia, es medida de todas las cosas, que no responde a medida alguna; el Hijo es especie o forma de todas las formas o especies, puesto que las contiene en cuanto plan de toda la creación, por eso, es número que no está contenido en ningún otro; el Espíritu es peso sin peso, puesto que constituye el fin que atrae todo hacia sí.

Ahora bien, en la tríada de *mensura-numerus-pondus*, Agustín parte de la fe en la Trinidad para encontrar su vestigio en todo ser creado; en cambio, en la de *esse-nosse-velle*, la dirección es,



como se vio, la contraria: lo que interesa al hiponense en ese texto que leímos es precisamente que la propia experiencia introspectiva ayude a formular el misterio de un Dios que es, a la vez, uno y trino. Por otra parte, también el movimiento interno de mutua implicación de la primera tríada mencionada rige para la de ser, conocer, querer. Sólo que, en lo que concierne a esta última en particular, cabe notar que, como constituye un vestigio de la Trinidad *en el alma humana*, los tres verbos en infinitivo enseguida se reiteran en forma conjugada: yo soy, yo conozco, yo quiero, y cada una de estas acciones refiere e implica a las otras dos, a pesar de distinguirse de ellas.

Así como el Padre es medida sin medida; el Hijo, número sin número o especie sin especie; el Espíritu, peso sin peso, en cuanto que constituyen el punto de referencia absoluto de estos tres caracteres ontológicos, hallamos aquí un procedimiento semejante. En el alma humana, sumergida en la contingencia y la temporalidad, existir, conocer y querer, son, por sí mismas, acciones contingentes y temporales. Así pues, aunque la analogía se reivindique, la diferencia entre la Trinidad y esta huella suya en el alma del hombre es abismal, dada la trascendencia de la primera y su carácter de misterio.

Podríamos seguir con otros desarrollos trinitarios, por ejemplo, el de ser, vivir, entender, de extrema importancia en el *De libero arbitrio*. Pero baste lo dicho para haber mostrado que el pensamiento trinitario -al que, por lo demás, parece estar volviéndose hoy en día en los desarrollos de la teología- es una clave insoslayable para una actual comprensión de las obras agustinianas.

Silvia Magnavacca  
UBA - CONICET

i Esto ha llevado a Hans König a dedicar todo un ensayo para subrayar precisamente la sistematicidad del pensamiento agustiniano: *Das organische Denken Augustins*, Paderborn, Schöningh, 1966.

ii De Monticelli, R., *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Milano, Mondadori, 2004.

iii Esta argumentación que se puede rastrear también, por ejemplo, en *De lib. arb.* II, 16, 41.

iv *Conf.* XI, 29, 39. “Sed ‘quoniam melior est misericordia tua super vitas’ [Ps. 62,4], ecce distentio est vita mea, et me ‘suscepit dextera tua’ [Ps. 17, 36] in Domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a veteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus; non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt, non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, et Tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio; et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui”.

v Cf. O’Daly, G.S.P., “Time as *distentio* and St. Augustine’s Exegesis of *Philippians* 3, 12-14”, *Revue des Études Augustiniennes* XXIII, 3-4 (1977) 265-271. Por su parte, L. Alici se ha interesado por otro aspecto de la cuestión, como lo indica el título de su trabajo “La funzione della *distentio* nella dottrina agostiniana del tempo”, en *Augustinianum* 15 (1975) 325-345.

vi Cf. O’Donnell, J.J., *Confessions III. Commentary on Books 8-13*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 295.

vii Utilizamos indistintamente “alma”, o “espíritu” no sólo porque la distinción agustiniana entre *anima*, *animus*, *mens*, *spiritus*, etc. sería de largo tratamiento, sino principalmente porque no hace a la presente cuestión.

viii Para Agäesse, la *distentio* agustiniana corresponde directamente a la *diástasis* plotiniana, “*éparpillement dans un temps non unifié*”. *La trinité*, Paris, Bibl. Aug., 1955, vol. 16, p. 590, n. 15.

ix O’Daly abre su trabajo, citado en nota 15, advirtiendo precisamente que cuando Agustín, no sin cierta vacilación, describe el tiempo como una *distentio animi* no pretende de ningún modo estar ofreciendo una *definición* de él en el sentido estricto de este concepto. Es lo que no ha comprendido Kurt Flasch en su sorprendente comunicación “Ancora una volta: l’ anima e il tempo”, en *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, Ist. Pat. Aug., Roma, 1993, pp. 25-40. Tiempo y temporalidad no son lo mismo.

x Un lugar paralelo de este momento del texto es *De Trin.* 4, 7, 11: “... *quia enim ab uno vero deo et summo per impietatis iniquitatem resiliens et dissonantes conflueramus et evanueramus* in multa discissi per multa et inaherentes in multis...” Subrayado nuestro.

xi *Conf.* VIII, 8, 19.

xii Chadwick remite a *En.* 6,6,1,5, advirtiendo un lenguaje plotiniano en la preferencia de Agustín por la imagen de lo temporal como un río que discurre escandido por turbulentas cascadas. Cf. la traducción anotada del autor de las *Confessiones*, en la versión de Oxford University Press, 1991, p. 244, n. 31.

xiii Cf. O’Daly, G., *Augustine’s Philosophy of Mind*, London, Duckworth, 1987, p. 65 y ss.

xiv Di Martino, C., “Il ruolo della *intentio* nell’evoluzione della psicologia di Agostino: dal *De libero arbitrio* al *De Trinitate*”, *Revue des Études Augustiniennes* (2000) 173-198.

xv Cf. *op. cit.* (nota 15 *in fine*) p. 332.

xvi Cf. *Concordanti in libros XIII Confessionum S. Aurelii Augustini*, vol. II, Olms, Cooper, 1991; para *distendere-distentio*, p. 1177; para *intendere-intentio*, p. 1181; para *extendere* 1178.

xvii ... *a primo ad decimum [Confessionum] de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est: in principio fecit deus caelum et terram usque ad sabbati requiem*”. *Retract.* II, 32.

xviii Cf. Courcelle, P., *Recherches sur les ‘Confessions’ de saint Augustin*, Paris, Boccard, 1968, esp. p. 21 y ss. Cayré, F., “Mystique et sagesse dans les ‘Confessions’ de saint Augustin”, en *Rech. de Sc. Rel.* 38, 1951, 443-460, perspectiva que retoma en “Le sens et l’unité des Confessions de saint Augustin”, en *L’année théologique augustiniennne*, 1953, 13-32.

xix Plinval, G. de, *Pour connaître la pensée de saint Augustin*, Corbeil-Essonnes, 1954, p. 101.

xx Cf. O’Meara, J., *The Young Augustine*, State Island, 1965.

xxi Cf. Knauer, G.N., “Peregrinatio animae. Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen”, *Hermes* (1957) 216-248.

xxii Cf. Dönt, E., “Zur Frage der Einheit von Augustins Konfessionen”, en *Hermes*, 99, 1 (1971) 351-361.

xxiii Cf. Landsberg, P.L., “La conversion de saint Augustin”, en *La vie spirituelle*, 48 (1936) 31-56.

xxiv Cf. Pizzolato, L.F., *Le ‘Confessioni’ di sant’Agostino. Da biografia a ‘confessio’*, Milano, Vita e Pensiero, 1968, p. 27 y *passim*.

xxv Cf. *op. cit.* (nota 4), p. 12.

xxvi Cf. Prini, P., “Temi agostiniani nel pensiero storico contemporaneo”, en *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione*, Atti, vol. I, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1987, p. 286 y ss.

xxvii Cf. Schmidt-Dengler, W., “Die ‘aula memoriae’ in den ‘Konfessionen’ des heiligen Augustin”, en *Rev. des Ét. Aug.* XIV (1968), esp. p. 76 y ss.

xxviii Recuérdese que Anaximenes, el presocrático, pertenece a la escuela de Mileto. Los milesios buscaban determinar

la naturaleza primordial, origen de todas las cosas: para Tales era lo húmedo; para Anaximandro, el espacio infinito; para Anaxímenes, el aire. La “respuesta” que Agustín hace dar al aire sobre el error de este último se justifica en cuanto que, según la tradición por él recibida, los milesios habrían divinizado esa naturaleza primordial.

xxix Cf. *En.* III, 2, 3.