

ROMANO GUARDINI

**LA CONVERSIÓN
DE AURELIO AGUSTÍN**

El proceso interior en sus *Confesiones*

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

ÍNDICE

PREFACIO.....	11
---------------	----

LOS FUNDAMENTOS DE LA INTERPRETACIÓN

CONFESAR.....	21
LA MEMORIA.....	27
LA INTERIORIDAD	35
EL DRAMA INTERIOR	45
EL ESPÍRITU, LA SENSUALIDAD, LO RELIGIOSO Y EL CORAZÓN.....	51
LA VIDA BIENAVENTURADA Y LA PERFECCIÓN	61
EL <i>EROS</i> Y EL CORAZÓN	69
LA SABIDURÍA.....	79
LA VIDA FELIZ Y EL VALOR DE DIOS.....	83
EL ASOMBRO SOBRE LA EXISTENCIA	95
CREACIÓN Y PROVIDENCIA.....	121

EL «PAGANISMO» DE AGUSTÍN.....	139
LA MADRE	149
EL DESARROLLO DE LA SITUACIÓN DE PARTIDA.....	157

EL CAMINO Y LA DECISIÓN

INFANCIA, ADOLESCENCIA Y JUVENTUD.....	161
ROMA Y MILÁN.....	181
CLARIFICACIONES.....	203
LA DECISIÓN.....	225
NUEVA VIDA.....	243

PREFACIO

Un libro no surge como lo desea el escritor, sino como el mismo libro quiere. La primera parte de este trabajo estaba pensada como un curso universitario que debía elaborar, a partir de las *Confesiones* de san Agustín, su imagen de la existencia cristiana. Pero, después, la interpretación del acontecer interior relatado por las *Confesiones* pasó a ocupar la delantera y asumió la conducción.

Con la mencionada interpretación no se había planteado una tarea precisamente sencilla. En el mejor de los casos se la caracterizará por las soluciones insuficientes que podía encontrar, y que efectivamente encontró.

La primera de tales soluciones insuficientes parte de la concepción de que lo relatado en las *Confesiones* es, simplemente, una conversión moral y religiosa, una conversión del mal al bien, de la incredulidad a la fe. Si esto es así, los obstáculos que se encuentran en ese itinerario, los retrasos y desvíos, no tienen verdadero sentido alguno. Solo son demoras en un camino que debería haber sido recorrido más rápidamente si la voluntad hubiese sido mejor y más vigorosa.

El mencionado enfoque es simple, pero no deja espacio alguno para la historia real. El proceso se convierte en un mero ejemplo de cómo se han de hacer o no hacer las cosas. El camino no tiene sentido alguno, sino solo la meta, cuando, en realidad, en la vida

humana no hay nada que solo se justifique por otra cosa, sino que todo está también en sí y se cumple plenamente en sí mismo. No hay día que esté solamente para que se dé el siguiente, no hay búsqueda con el solo fin de encontrar, sino que cada día es la existencia, y el hombre vive en cada búsqueda... En esta concepción no hay tampoco psicología, pues las cosas vivas no se dan como según ella deberían darse. Verdad y falsedad, bien y mal, fin y medios, camino y rodeo se entrelazan, y Agustín no pronunció su gran expresión o *felix culpa* partiendo de una comprensión teórica.

Otro intento de aproximación parte, justamente, de la psicología. Este ve en la vida de Agustín la historia de un sentimiento fuerte y a la vez un tanto confuso de sí mismo. Según sea la forma de pensar del que investiga, se interpretará la historia de tal modo que la apasionada afirmación de sí se disuelve finalmente en la humildad, o bien se quiebra ante la autoridad religiosa y, con ello, queda sometida a toda la violencia contra sí y contra otros, a todos los peligros para el pensamiento y la acción que provienen de un colapso semejante... Este enfoque ve en la vida de Agustín la historia de una poderosa vida instintiva que, sin embargo, no posee unidad consigo misma, sino que lleva en sí fuertes inhibiciones y contradicciones. De ese modo, esta vida instintiva no puede resolverse en grandiosos encuentros humanos, sino que, en su desarrollo, se absorbe en sí misma. No halla el camino hacia personalidades llenas de vida, sino que cae en lo de valor mediocre y en lo marginal. No logra afirmarse decididamente a sí misma, sino que es colocada bajo el dominio de una mala conciencia por un centro espiritual y religioso situado no en ella misma, sino a un costado... Este hombre se desarrolla hacia lo espiritual y religioso, pero sometiendo y reprimiendo su instinto. Solo logra parcialmente la transformación. La luz que arroja sobre su vida al recordarla, la valoración que le asigna y el sentimiento de culpa que penetra por todas partes muestran en qué medida está todo todavía bajo compulsión y contradicción.

Por este camino o por uno semejante surge, por cierto, una interpretación psicológica. Pero, en la mayoría de los casos, tal interpretación no tiene idea alguna de lo que es una existencia auténtica-

mente religiosa, y más todavía, una existencia cristiana. Si bien trabaja con instrumentos muy sutiles, es totalmente primitiva. La psicología que aquí se requiere tiene que saber acerca del espíritu y poder ver la realización de un destino espiritual. Tiene que saber de lo religioso y poder reconocerlo en su sentido originario, en sus crisis y sus realizaciones plenas. Tiene que saber qué es lo cristiano más allá de lo espiritual y religioso, qué es la revelación y la fe, qué es una existencia determinada por ellas. Y tiene que saber acerca de los múltiples estratos de la existencia, poder ver cómo la cristiana se realiza al mismo tiempo en diferentes líneas y diferentes planos, independientes entre sí hasta en un grado sorprendente, pudiendo actuar incluso uno en contra de otro, y realizando, sin embargo, un sentido último común.

La historia de Agustín se desarrolla en el ámbito moral y del alma, pero también en el del pensamiento y de la idea. Así, como tercera interpretación se ofrece la desarrollada desde la perspectiva de la historia del pensamiento. Esta tiende a no ver en la «conversión» de Agustín un paso hacia el cristianismo sino solo hacia la *vita beata* filosófica del *Hortensio* o del neoplatonismo. Solo después, bajo la influencia del estudio de la Escritura y de la actividad sacerdotal, surgió según esta visión lo auténticamente cristiano y se realizó, esta vez sí, como una suerte de segunda conversión a la palabra de Dios y a la fe. Desde esta nueva posición, Agustín arrojó después una mirada retrospectiva a su vida, introdujo interpretativamente la segunda conversión en la primera, y así surgieron las *Confesiones*.

En un primer momento, la teoría tiene un algo sugestivo. Pero, dejando de lado que, por lo visto, tampoco ella sabe cómo se desarrolla realmente la existencia religiosa cristiana, extraña reivindicación es que un historiador de la Edad Moderna considere posible explicarle a Agustín desde el sillón de su escritorio: dices que el *Hortensio* no ha dado ninguna satisfacción última a tu espíritu porque el nombre de Jesús no aparece en él; dices que el acontecimiento en el huerto fue una conversión de lo más íntimo a la palabra de Dios; pero te equivocas. Fue solo la decisión por la filosofía. Fue la plenificación de la vivencia del *Hortensio* la que en aquel momento

te llenó por completo. Lo cristiano lo introdujiste allí solo más tarde con tu propia interpretación.

Con una interpretación semejante, toda una serie de observaciones importantes para la comprensión espiritual y sobre todo cristiana se tildan de engaño operado por la mirada posterior, cuando no de retórica piadosa. La psicología del conjunto se vuelve falsa, más aún, imposible. Pero si, de ese modo, se quita del proceso descrito por las *Confesiones* todo lo cristiano, nadie que haya experimentado aunque solo sea un poco de la seriedad de estas cosas le creerá al autor que haya sufrido tan terriblemente por el resto. A través de una interpretación semejante se pierde nada menos que la totalidad.

No: el proceso no puede haber sido otro que el que capta al ser humano para la vida y la muerte: la conversión al Dios de Jesucristo, que lo exige todo. Pero Agustín no es un Hilarión o un Antonio, en los que toda la decisión se juega en la voluntad. Su vida se realiza en aquella labor creadora que construye de nuevo la existencia en la forma de la idea y que conforma a su vez la existencia desde la idea. Así, la historia de su conversión tiene que comprenderse al mismo tiempo como historia de su pensamiento y de su creación intelectual. La exposición de su lucha moral, la interpretación de los procesos psicológicos que se dan en él y la comprensión de su pugna por una posición de pensamiento desde la que pueda darse la plasmación intelectual de la existencia, todo ello tiene que ir en conjunción si es que ha de aclararse la realidad llamada *Agustín*.

Y hay algo más: el Dios del cristianismo al que él se ha convertido y en cuya presencia escribe sus *Confesiones* no es el ser absoluto de la filosofía, sino el Dios santo y viviente del Antiguo y del Nuevo Testamento. Es el Dios que se levanta, entra en la historia y actúa en ella. Es el Dios que llama a la persona individual y la introduce en una historia. Esta historia se verifica con la misma frecuencia con la que existen seres humanos. Cada vez se introduce en esa historia todo lo que existe, las cosas del mundo y los hombres. Cada vez, todo existe por ella, de modo que lo que existe, mundo y existencia

humana, adquiere en ella su centro y su nombre. Si hay alguien que está convencido de ello es Agustín. Él, que en su *Civitas Dei* se propuso captar la historia de la humanidad en su proveniencia de Dios, se vio también a sí mismo en una historia. Las *Confesiones* son el intento de describir esa historia. Por tanto, quien las quiera interpretar, tiene que hacer que, por lo menos, se perciba algo de ese conjugar y entretrejer múltiple y al mismo tiempo tan unitario, de esa voluntad divina que trabaja en la intimidad más silenciosa y, al mismo tiempo, en los acontecimientos y desarrollos externos.

Seguramente resulta muy arrogante que un autor presente de forma tan grandiosa en el encabezado de su intento la tarea de la que se trata. Por cierto no necesito acentuar de manera especial que no considero en lo más mínimo que esa tarea se haya cumplido en estas páginas. Ya me parecería una gran ganancia si este intento determinara de forma más clara la inquietud de interpretar a Agustín.

En cualquier caso, era esta la tarea que se imponía. Lo demás que fue tratado en el curso en el que surgió este libro se colocó después delante de la interpretación directa de las *Confesiones* y, ahora, en una serie de capítulos de mayor o menor extensión, intenta preparar los conceptos con los que tal interpretación trabaja. Tal vez, de ese modo el libro sirva para acercar al lector no solo al destino cristiano de Agustín, sino también a su obra.

En su modo de trabajar, el libro sigue la línea de las dos investigaciones publicadas por el autor en la misma editorial: sobre Dostoievski (*Religiöse Gestalten in Dostojewkijs Werk [Las figuras religiosas en la obra de Dostoievski]*, Múnich ¹1932), y Pascal (*Christliches Bewusstsein [Consciencia cristiana]*, Leipzig ¹1935).

La obra no quiere hacer una aportación a la investigación histórica sobre Agustín, sino comprender la personalidad y los pensamientos de Agustín en su figura permanente y como posibilidad siempre abierta de existencia cristiana. El autor no pudo tampoco colocar las *Confesiones* en el contexto de los demás escritos de

Agustín. Esta tarea hubiese excedido sus fuerzas, como también hubiese sucedido con la de insertar a Agustín en el contexto de su tiempo, y su tiempo en el desarrollo integral tanto de la historia del pensamiento como de los dogmas. De ese modo, el valor de las investigaciones aquí presentadas se verá fuertemente limitado, y ha de quedar a juicio del lector estimar en qué medida lo que realmente se aporta justifica el intento.

Pero hay que delimitar todavía en otro sentido la intención del libro. Junto a la historia de Agustín existe también un estudio sistemático sobre Agustín, o sea, la construcción de un edificio de sus concepciones filosóficas y teológicas. Ahora bien, cabría preguntarse desde ya si es correcto, frente a la modalidad especial de su pensamiento, hablar de una «filosofía» y «teología», donde, naturalmente, la concepción moderna de asignatura y método en general y de las dos disciplinas mencionadas en particular determinan el criterio. Y hasta podría irse todavía más lejos y preguntarse si el pensamiento agustiniano representa, en general, una teoría en el sentido moderno; si acaso no se encuentra tan cerca de la vida, sobre todo de la vida interior, que es imposible, o solo parcialmente posible, captarlo por la vía teórica. Independientemente de cómo se responda a estas preguntas, la investigación cristiana desde comienzos de la Edad Media ha trabajado para colocar en claridad conceptual y en una interrelación sistemática el *Augustinus dicit*. Y tanto más en cuanto Agustín y Tomás de Aquino representan los dos pilares principales de la teología, y a cada teólogo, como a cada escuela –sin olvidar la herejía y la ortodoxia en su lucha– tenía que importarles constatar con exactitud qué enseña el maestro.

Esta investigación no pretende nada semejante. Del conjunto de lo que se denomina *Agustín*, ella enfoca aquel –si se permite la expresión– punto, aquel ámbito vivo donde filosofía y teología no se han separado todavía en el sentido moderno –y ni siquiera en la medida en que tal separación se había dado en la Edad Media–, sino, por el contrario, donde la existencia cristiana se toma como totalidad, y donde el pensamiento, sin preocuparse de precisiones metódicas, contempla el conjunto desde esa totalidad. En parte, el

punto al que se dirige esta investigación se encuentra incluso antes de la división en pensamiento teórico y vida práctica del espíritu. Nuestro trabajo quisiera saber cómo es el pensamiento de Agustín en su raíz, allí donde no cuenta para nada con la posibilidad de una posición «puramente natural» que deje fuera de consideración lo cristiano, sino que, simplemente, en el mundo tal como surge de la revelación, ve «el» mundo, por lo que ve también en el pensar de la fe el verdadero pensar. Esta investigación quisiera captar ese pensamiento en el lugar donde surge a partir del hacer y ser interiores y regresa a ese mismo ser y hacer, sin inquietarse todavía por la tarea de una teoría críticamente separada y metódicamente aplicada. Ver en Agustín al cristiano que lucha, se desarrolla y se comprende a sí mismo a partir de la fe: hacia allí se dirige el esfuerzo de este libro. Y así quisiera ser entendido, incluso en las investigaciones de la primera parte, que se presentan como puros análisis de ideas. Estas acentúan a menudo con más énfasis, distinguen más fuertemente y construyen de forma más despreocupada de lo que estaría permitido en una investigación con ánimo sistemático. Creen poder hacerlo en este lugar porque no se trata tanto de determinar si las afirmaciones en cuestión son en sí mismas conceptualmente correctas, sino si ponen claramente de manifiesto lo que vive detrás y debajo de ellas.

Por último, debo cumplir todavía un deber, y con alegría. Tengo una gran deuda de gratitud con el profesor Dr. Martin Skutella, junto a seguramente muchos otros, por su edición crítica de las *Confesiones*, que apareció en 1934 en Teubner y constituye la base de mi trabajo. Pero le agradezco también por la ayuda que tan amablemente me ha prestado en la traducción de los numerosos pasajes del texto.¹

1. Esta traducción de la obra de Guardini al español utiliza como texto base de las *Confesiones* la siguiente traducción: Agustín de Hipona, *Confesiones*, introducción, traducción y notas de Primitivo Tineo Tineo (Biblioteca de Patrística, 60), Madrid etc.: Ciudad Nueva, 2003. En el caso de que, por la presencia de errores en la traducción o por alguna otra razón, se modifique el texto de la cita, se indicará «enmend.» junto a la referencia correspondiente (N. del T.).

**LOS FUNDAMENTOS
DE LA INTERPRETACIÓN**

CONFESAR

Agustín titula su libro *Confesiones*. Según su sentido literal, *confiteri* significa admitir, confesar solemnemente, anunciar, ensalzar: es decir, salir de la reserva interior al ámbito público. Esta salida acontece aquí con una intención religiosa, orientada hacia Dios. Se exponen abiertamente la propia vida y actuar tal como se han desarrollado a partir de la propia disposición fundamental y de la lucha espiritual. Se lo hace en espíritu de piedad, ante Dios, pero de tal modo que lo escuchen los hombres.

La pregunta por el sentido de este acto de confesar se considera detenidamente y varias veces a lo largo de las *Confesiones*. Pero de manera especial se la considera después de haber completado el relato propiamente dicho, es decir, al comienzo del libro décimo, en el que la nueva existencia adquirida se presenta a sí misma. «He aquí que amas la verdad, porque quien la practica, ese viene a la luz. Yo quiero practicarla en mi corazón y en tu presencia con esta mi confesión, pero con mi pluma delante también de muchos testigos» (10, 1, 1).

Continúa, después, el texto: «Pero ciertamente para ti, Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana, ¿qué puede haber oculto en mí, aunque yo no quisiera confesártelo? Si quisiera esconderme de ti, tú quedarías oculto para mí,

pero no yo para ti» (10, 2, 2).¹ Dios sabe también sin que se le haga confesión alguna. Él penetra con su mirada el interior del hombre incluso cuando este no quiere ser reconocido y se resiste. En efecto, Dios es creador; y su conocimiento es el acto por el cual funda la esencia de su criatura. Dios no conoce porque algo sea de determinada manera, sino que ese algo es de esa manera porque Dios lo conoce. La verdad es verdadera por el conocimiento creador de Dios. Gracias a la voluntad de Dios tiene la criatura esencia y sentido propio. Al mismo tiempo, el conocimiento de Dios es judicial. Es el acto por el cual Dios mide a la criatura con el criterio de la verdad esencial que él mismo ha establecido. Su mirada juzga, rechaza y confirma. Siendo así, confesar es aquel actuar por el cual la criatura se coloca en la verdad de Dios. No es que, a partir de entonces, vaya a ser realmente conocida por aquel cuya mirada no tiene barreras, sino que quiere ser conocida por él. La confesión se une al poder de verdad del Dios que conoce, en contra de la propia vergüenza y de la propia autoafirmación.

Lo contrario de confesar sería la voluntad de clausurar el propio interior. Dios puede permanecer simplemente en la condición de desconocido, impenetrable a toda criatura. Su apertura la tiene él en sí mismo. En ella, el Padre está abierto en el Hijo, que es la palabra eternamente pronunciada por el Padre; y el pronunciar y ser pronunciado acontece en la infinita intimidad del amor; que es el Espíritu, *nexus, osculum*. Pero, hacia fuera, Dios está reservado a sí mismo y habla cuando le complace revelarse. El hombre puede permanecer en el ocultamiento frente a otros seres humanos. Forma parte de la plenitud de las relaciones humanas el que, cuando el sentido lo exige, el hombre se reserve. Pero, frente a Dios, el no confesar intenta algo imposible: Dios es el que todo lo penetra con su mirada, porque él es el que lo crea todo. Solo es posible como intención, y, en cuanto tal, significa rebelión.

1. En las referencias de las citas, como, por ejemplo, aquí arriba, 10, 1, 1, el primer número remite al libro, el segundo, al capítulo, y el tercero, al párrafo consecutivo. La letra cursiva dentro del texto indica por regla general citas escriturísticas de Agustín. Para la correspondiente referencia se remite a la edición utilizada como texto base. Los corchetes indican agregados aclaratorios del autor.

Así, pues, confesar es ante Dios el acto por el cual la criatura humana se coloca en el conocimiento de Dios, de aquel Dios que es el prototipo que plasma su esencia de criatura como imagen y que juzga sobre su realidad; el acto por el cual no solo deja que recaiga sobre ella ese conocimiento judicativo de Dios, sino que también se alía con él.

Este acto de introducir la propia existencia en la verdad de Dios significa, desde la perspectiva contextual de la doctrina agustiniana, vida del espíritu en grado superlativo. Según Agustín, lo superior no puede derivarse de lo inferior, sino que lo inferior tiene que comprenderse desde lo superior. Las posibilidades que anidan en el grado inferior de vida solo se liberan y realizan si son asumidas por la vida de grado superior. El cuerpo del hombre solo puede comprenderse esencialmente desde el alma espiritual, pues, desde el principio, el cuerpo humano no es una realidad meramente biológica, sino determinada por el espíritu. El alma, a su vez, solo puede comprenderse desde la verdad y el bien, pues no es una realidad sin más, sino una realidad que existe desde el sentido. Y la verdad y el bien tienen su subsistencia en la realidad de sentido de Dios, realidad santa y de señorío propio. Así, para Agustín el alma solo es verdaderamente «espiritual» cuando se relaciona en la fe con Dios, cuando está determinada por el Pneuma en la gracia. La existencia del hombre tiene la forma de una orientación hacia Dios y de una proveniencia desde Dios. «Así como el alma es el principio vital de la carne, así también Dios es la vida bienaventurada del hombre», dice el *De civitate Dei* (19,26).² En última instancia, el hombre solo puede ser comprendido desde Dios, pues solo existe esencial y plenamente desde Dios. Por eso, según su auténtico sentido, *confessio* es la aspiración del alma a llegar a Dios a fin de encontrar en él la plenitud de su propio ser y su realización.³

Al mismo tiempo, la confesión tiene también una orientación hacia el ser humano. El acto de confesar se dirige a Dios, pero se realiza ante oídos humanos: la apertura se convierte en publicidad.

2. Citado según Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, trad. de S. Santamarta del Río y Miguel Fuentes Llanero, Madrid: Homo Legens, 2006, 865 (N. del T.).

3. Para más consideraciones sobre todo este conjunto véase pág. 111ss.