

EL TEMOR HORRORIZANTE EN SAN AGUSTÍN

Comentario a dos pasajes del libro VII de las *Confesiones*

Pedro Benítez
Pontificia Università della Santa Croce, Italia
pabenitez@grupotvi.com

Resumen

This paper recalls two passages of book seven from St. Augustine's *Confessions* (*Confes.* 7, 10, 16 and 7, 17, 23). There, he states having an overcoming experience described as a shock of terror and love. The main scope of our text is to clarify the sense of these expressions. In order to understand both passages we describe briefly the circumstances and events that led to such moment. We put forward that at the core of these events we find an ontological experience. At the same time we try to show how all this reveals a special state of the soul which must be considered when describing Augustine's ascent to the Being and the Truth.

Key words: St. Augustine's, *Confessions*, Medieval Philosophy.

Resumen

El presente texto llama la atención sobre dos pasajes del libro séptimo de las *Confesiones* de San Agustín (*Confes.* 7, 10, 16 y 7, 17, 23). Allí, afirma haber tenido una experiencia sobrecogedora descrita como un estremecimiento de horror y de amor. El objetivo principal de nuestro texto es clarificar el sentido de estas expresiones. A fin de comprender ambos pasajes, describimos brevemente las circunstancias y eventos conducentes a tal momento. Nos interesa remarcar que al centro de estos eventos está una experiencia ontológica. Al mismo tiempo deseamos mostrar cómo todo esto revela un estado anímico peculiar que debe ser tomado en cuenta cuando se habla del camino recorrido por Agustín hasta llegar al Ser y a la Verdad.

Palabras clave: San Agustín, *Confesiones*, Filosofía medieval.

*Recibido: 09-05-05. Aceptado: 07-02-06.

1. Cuestiones preliminares

Las *Confesiones* de San Agustín son una obra muy leída y muy citada. Escritas entre el 397 y el 400 d. C. han visto infinidad de copias, incluso ya en vida del Santo. La edición príncipe es del año 1470, impresa en Estrasburgo. Hubo después otras ediciones, entre ellas la de Erasmo de Rotterdam y la de Antonio Arnould, famoso teólogo de la Sorbona. En 1679 aparecen las obras completas de Agustín a cargo de los monjes benedictinos de S. Mauro. Las *Confesiones* ocupan el primer volumen de esta edición. Desde entonces es usada como referencia para las posteriores versiones. De tal modo que la numeración y divisiones son las establecidas por los maurinos. Esta misma numeración es la que indicamos nosotros en este trabajo.

Los códices usados por los editores no van más allá del siglo VII, siendo el más antiguo el de la antología del abad Eugipio, redactada en el siglo VI, y del cual existe una copia del siglo siguiente. El resto de los códices (salvo el Sesoriano) van del siglo IX en adelante

En cuanto a las traducciones al castellano, la mejor y más cuidada es la de Ángel Custodio Vega, editada por vez primera en Madrid en 1930-32 y publicada más adelante por la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Este estudioso trabajó con más de veinte códices, entre ellos, el famoso Sesoriano, del siglo VII y la recensión de Eugipio. Por ello la seguimos en nuestro trabajo.

2. Introducción

El presente trabajo es un análisis sobre la ‘conversión intelectual’ de San Agustín con ocasión de la lectura que hizo de algunos libros de autores neoplatónicos. El asunto central es el estado de ánimo en el que vino a dar al momento de esa conversión. Lo que en esa ocasión motivó su cambio fue eminentemente una cuestión de ontología. Esto también, lo pondremos de relieve.

La veracidad de cuanto Agustín nos narra ha sido puesta en tela de juicio; sin embargo, no hay razones de peso, para dudar de la autenti-

ciudad de los hechos descritos¹. Es cierto que se retractó, sobre diversas cuestiones, pero en este caso las *Retractaciones* están a nuestro favor. En efecto, si de cuestiones sentimentales se trata, Agustín sólo se lamentó de haber exagerado en el pasaje que trata sobre la muerte de su amigo querido. Allí nos dice que tuvo miedo de morir él también porque pensaba que sus almas eran gemelas. Sobre esto, apunta, hice más una declamación ligera que no una confesión².

3. Itinerario de una conversión³

Aurelio Agustín nace en Tagaste, ciudad de la Numidia, el año de 354 d. C. A los 19 años lee con entusiasmo el *Hortensio* de Cicerón, enamorándose de la búsqueda por la sabiduría. Ese mismo año de 373, lee la Sagrada Escritura y se adhiere a la forma maniquea de interpretarla. Su pertenencia a la secta de Mani marca durante largos años su concepción sobre dos grandes temas que interesan a nuestro estudio: la imagen de Dios y el problema del mal. El primero se refiere a la concepción que Agustín se había hecho de Dios como un ser corporal, material y sensible. Pero además, Agustín creyó que para la Iglesia Católica Dios era un hombre como nosotros. Esto le hicieron creer los maniqueos. Haciendo una pésima interpretación del relato del *Génesis* que dice haber creado Dios al hombre a su imagen, los maniqueos atribuían a los católicos la conclusión errónea según la cual Dios era como nosotros. Rechazando esto, Agustín rechazó también, el conjunto de la doctrina católica. El segundo problema, mucho más complejo, se refería al estatuto ontológico del mal. Se preguntaba una y otra vez, cuál era el origen del mal. Los maniqueos, como es sabido, tenían una respuesta tentadora: había

¹La credibilidad de las *Confesiones* fue puesta en duda a fines del siglo antepasado. Inicia con Harnack y Boissier alargándose hasta la disputa entre Courcelle y Boyer. Para un breve resumen del tema, véase A. TRAPÈ: "Introduzione", en SANT' AGOSTINO: *Le Confessioni*, Roma: Città Nuova 2000, Col. "Nuova Biblioteca Agostiniana" 1, pp. XXV-XXVIII.

²*Retractationes* 2, 6.

³Para una buena biografía, véase A. TRAPÈ: *S. Agustín, el hombre, el pastor, el místico*, Madrid: Porrúa 1994.

dos principios de toda la realidad, uno era bueno, el dios Ormuz y el otro malo, el dios Arrihman. Así pues, el mal, provenía del dios malo.

Estos problemas acompañaron a Agustín durante una década. Siempre confiando en que encontraría en los maniqueos la respuesta plena a sus inquietudes. Así esperó, en vano, hasta el 383. Ese año, ya en Cartago, tuvo lugar el encuentro esperado con el obispo maniqueo Fausto. Lo había aguardado como un gran oráculo. Le habían dicho que el tal Fausto le resolvería todas sus dudas. En efecto, se encontraron, pero fue tal la incapacidad de Fausto de resolverle nada, que Agustín quedó francamente desilusionado. A partir de ese momento se alejó del maniqueísmo, al menos interiormente.

Y mis intentos y esfuerzos de proseguir en aquella secta fueron todos inmediatamente truncados después de conocer a aquel hombre, aunque no llegué a separarme del todo [...] Decidí estar quieto por el momento, en la posición que ya había alcanzado, hasta que no me deslumbrase una luz que mereciera ser preferida⁴.

Como se ve, Agustín no pasó directamente del abandono de la doctrina maniquea a la fe católica. Es más, siguió dentro de la secta, sirviéndola desde su posición de retórico, si bien, interiormente ya estaba totalmente insatisfecho con ella. Pasaron así unos tres años. Durante este lapso ocurren dos eventos que irán preparando su cambio de postura intelectual. Uno es el encuentro con el obispo de Milán, Ambrosio. El otro la lectura de los platónicos.

Habiendo dejado Cartago, se trasladó a Roma y de Roma a Milán donde asiste asiduamente a la predicación de S. Ambrosio. Le llama fuertemente la atención su modo de interpretar la Escritura. Lejos de lo que había pensado, los pasajes que se refieren a Dios como a un hombre o a un animal, y otros semejantes, eran leídos por Ambrosio alegóricamente. Esto le abre las puertas a la posibilidad de entender el ser supremo como algo distinto de los seres materiales. Digámoslo de una vez, ontológicamente distinto.

⁴Confes. 5, 7, 13.

El otro suceso al que nos referimos y que influyó fuertemente en su conversión intelectual fue la lectura de los libros platónicos. Como él mismo cuenta, el año 386, le fueron facilitados, “ciertos libros de los platónicos (*libri platoniorum*) traducidos de la lengua griega al latín, por medio de un hombre inflado de un engreimiento realmente desmesurado”⁵. En estos libros encontró la solución a dos grandes problemas —ya mencionados— que lo atormentaban: la espiritualidad del ser y el origen del mal. En efecto, durante todo este tiempo su estado de ánimo era de inquietud y desasosiego, pues no conseguía resolver, sobre todo, la cuestión del mal:

En cuanto al problema del mal no conseguía ponerlo en su lugar y por ello sufría terriblemente. “¡Qué dolores por este parto de mi corazón, qué gemidos, Dios mío! Y ahí estabas tú, sin saberlo yo, para escucharlos. Cuando silencioso, me tendía en el esfuerzo de la búsqueda, eran fuertes los gritos que se elevaban hacia tu misericordia y silenciosos los espasmos de mi espíritu. Conocías tú mi sufrimiento que no, hombre alguno”⁶.

¿Qué cosa encontró, entonces en esos textos de los platónicos?⁷ Principalmente la invitación a la interioridad. Así, por ejemplo, la sexta eneada de Plotino: “El alma, apartándose de todas las cosas exteriores, debe volverse hacia el interior totalmente”⁸. “Entra en ti mismo y contempla”⁹, la luz inmutable de la verdad. Esto constituyó sin duda un gran hallazgo para Agustín. Hasta este momento no se le había ocurrido pensar en otro tipo de seres que los seres corpóreos¹⁰. El no poder concebir

⁵ *Confes.* 7, 9, 13.

⁶ *Confes.* 7, 7, 11.

⁷ Según la crítica hay que situar entre los libros que leyó, los textos de Plotino y de Porfirio.

⁸ PLOTINO: *Enn.* 6, 9, 7.

⁹ PLOTINO: *Enn.* 1, 6.

¹⁰ V. CAPÁNAGA: *Agustín de Hipona*, Madrid: BAC 1974, p. 19: “Porque cuando Agustín llegó a Milán, el materialismo era todavía el peso de mayor impedimento para avanzar en su camino”.

una sustancia que no fuera material “era la principal y casi la única causa de mi inevitable error”¹¹. Hay aquí una primera conversión. Agustín percibe con sumo estupor una realidad bien distinta de la que hasta antes había concebido, pero no por eso menos real. Este descubrimiento, y el estado de ánimo que ha lugar en esos momentos, constituye el objeto de nuestro estudio. Pero sigamos adelante.

Varios meses después de este mismo año de 386, S. Agustín toma la decisión de regresar a la fe católica. Sin embargo, le pesa todavía la fuerza de la costumbre. En concreto, no consigue hacerse a la idea de vivir sin su concubina y tener que esperar hasta el matrimonio. Esta situación lo tiene en zozobra.

De ahí, entonces que, ya convertido al Dios católico lucha entre la verdad y la costumbre, con una voluntad parcial que quería y no quería seguir la senda de la perfección, confiesa que su alma se encuentra en un vivo estado de ansiedad: porque ‘el espíritu no se pone en pie completamente luego de ser levantado por la verdad, pues se halla bajo el peso de la costumbre’ (*Confes.* 8, 21)¹².

Así pues, hay que esperar a principios de agosto de ese mismo año, para asistir a la plena y definitiva conversión de S. Agustín. El suceso, tal como nos lo cuenta en sus *Confesiones*, tiene lugar mientras se halla en el jardín de su casa. Es la famosa escena del jardín o del huerto. Agustín se debatía entre una vida cristiana simple, sin más y una vida de mayor renunciamento. Dicho con otras palabras, fluctuaba entre la vida matrimonial y el celibato. El origen de esta incertidumbre estaba causado, en parte, por la intuición que había tenido de la pureza del ser. Había, poco tiempo antes, vislumbrado un modo de ser más puro, más alto, más sublime del que estaba acostumbrado. Como él mismo nos dice, no pudo resistir esa luz de pureza. Ahora en cambio, estando en el jardín, escucha

¹¹*Confes.* 5, 10, 19.

¹²O. VELÁSQUEZ: “El drama de la consciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios”, en F. BERTELLONI-G. BURLANDO (eds.): *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, XXIV: *La filosofía medieval*, Madrid: Trotta 2002, p. 22.

una voz que le dice: ‘toma y lee’ (*tolle, lege*). Incorporándose toma el texto de S. Pablo que habla sobre la renuncia de las costumbres carnales (Cfr. *Rom.* 13, 13). En ese momento, Agustín rompe en lágrimas y toma la decisión de entregarse por completo a Dios. He aquí el punto de llegada de su conversión, tras el cual halló sosiego. Es también el punto de partida para una nueva vida y nuevas reflexiones sobre Dios y sobre el alma.

Entre este último paso de su conversión y su primer distanciamiento de los maniqueos, han ocurrido muchas cosas¹³. Entre ellas, el asunto que nos interesa. Esa primera conversión, que podríamos llamar filosófica hacia un sentido más alto del ser.

4. La visión de la luz interior y la nueva ontología

El asunto que nos ocupa tiene lugar entre el primer distanciamiento de los maniqueos, y la escena del jardín. El momento al que nos referimos, está fuertemente bajo el influjo de los platónicos. Según el mismo Agustín, cambiaron totalmente su modo de interrogarse por el ser. Ahora bien, con esto tenemos ante los ojos las dos cuestiones a las que se refieren los pasajes que vamos a considerar. Por un lado, la percepción nueva del ser; por otro lado el estado de ánimo en el cual acontece tal percepción. Se trata de una experiencia peculiar, que lo sitúa más allá de una mera dialéctica.

Nosotros creemos —dice Olivier du Roy— que el descubrimiento de la interioridad espiritual ha sido el elemento decisivo de la conversión de S. Agustín, liberándole al mismo tiempo de su materialismo y escepticismo. Esta doble

¹³ Todavía, como bien nota H. U. VON BALTHASAR: *Gloria, II: estilos eclesiásticos*, Madrid: Encuentro 1986, p. 98, “no hay acuerdo sobre el momento en que la razón de Agustín en búsqueda llegó a ‘ver’ de una manera decisiva: si en la época en que se volvió del maniqueísmo y del escepticismo a la subyugadora luz de Plotino y a la iniciación filosófica en su visión extática, o más tarde, cuando dio el paso de una clara conversión de la filosofía a la teología cristiana”.

liberación viene de una experiencia espiritual y aun mística y no de una dialéctica intelectual¹⁴.

Pero vayamos ya a los pasajes que nos interesan. El primero está recogido en el libro 7, 10, 16. Agustín está narrando cómo tras leer los libros platónicos se siente amonestado a entrar en sí mismo. Al hacerlo, ve con el ojo del alma una luz inmutable. Entonces explica que no fue capaz de verla por mucho tiempo, pues no estaba capacitado para ello. He aquí el texto:

Y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viese que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza sobre mí, y *me estremecí de amor y de horror*. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la semejanza¹⁵...

El siguiente texto que nos interesa está unos párrafos más adelante, en 7, 17, 23. Agustín sigue perorando sobre el camino que ha seguido desde los seres mudables hasta el ser inmutable que ha vislumbrado en un instante fugaz. Ha sido sólo un momento en el cual ha podido gozar de esta visión. Esto se debe, justamente, a la debilidad de su alma, para mantener fija la mirada en el ser. En efecto, dice, es como el ojo enfermo que no tolera la luz. Tal era la situación de Agustín. Todavía, se percata de que por encima de los seres corporales y mudables debe existir una “eternidad inmutable y verdadera de la verdad”¹⁶. ¿Cómo ha descubierto esto? Precisamente ascendiendo desde el cuerpo hasta el alma, de allí a la

¹⁴CAPANAGA: *Agustín...*, p. 23. Del mismo autor: “Versión, introducción y notas”, en S. AGUSTÍN: *De Vera religione*, Madrid: BAC 1975, p. 194, n. 45: “El descubrimiento de la luz interior fue el acontecimiento principal de la peregrinación intelectual agustiniana”.

¹⁵“Et cum te primum cognovi, tu assumisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et *contremui amore et horrore*: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis...”

¹⁶*Confes.* 10, 17, 23.

razón; pero como aun el razonar es mudable, ascendió más hasta el intelecto. Pero como aun allí descubrió mutabilidad prosiguió ascendiendo. Y así llegó hasta el ser mismo. He aquí el texto:

Y fui subiendo gradualmente de los cuerpos al alma, que siente por el cuerpo; y de aquí al sentido íntimo al que comunican o anuncian los sentidos del cuerpo las cosas exteriores y hasta el cual pueden llegar las bestias. De aquí pasé nuevamente a la potencia racionante, a la que pertenece juzgar de los datos de los sentidos corporales, la cual a su vez juzgándose a sí misma mudable, se remontó a la misma inteligencia, y apartó el pensamiento de la costumbre y se sustrajo a la multitud de fantasmas contradictorios para ver de qué luz estaba inundada, cuando sin ninguna duda clamaba que lo inmutable debía ser preferido a lo mutable; y que de dónde conocía yo lo inmutable, ya que si no lo conociera de algún modo, de ninguno lo antepondría a lo mutable con tanta certeza. Y finalmente *llegué a lo que es en un golpe de vista trepidante*¹⁷.

4.1. *Pervenit ad id quod est*

¿Qué ha visto Agustín? De ambos textos se colige una cosa cierta. Agustín ha descubierto el ‘ser’. Aquí, por ‘ser’ ha de entenderse lo opuesto a lo mutable. No se trata simplemente de una imaginación, de un fantasma. “La verdad hallada por S. Agustín es *suma et íntima* (*De vera religione* 38); no es una proyección de la conciencia, sino una reali-

¹⁷“Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem vim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiotinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum quod sumitur a sensibus corporis; quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspargeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile—quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certa praeponeret— et *pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectu*”.

dad objetiva y enlazada con el soberano ser”¹⁸. Hemos de subrayar, que el contenido de esta visión, es para nuestro autor, la verdad más absoluta, más cierta. En efecto, al final de su recorrido gradual desde la creaturas hasta el Ser (que identifica con Dios), exclamará, “más fácilmente dudaría de que vivo, que no de que no existe la verdad, que se percibe por la inteligencia de las cosas creadas”¹⁹. Esta verdad inmutable es el punto de llegada y el contenido de la visión.

Desde el año 386, ya no concibe Agustín el ser como antes, desde su caída en la multiplicidad mundana, sino desde su íntimo encuentro yo-tú con el ser de Dios. En él, el esse *incommutabile* no ha de buscarse fuera, sino íntimamente presente en el hombre interior, como lo sabemos por las *Confesiones*; así logró él una nueva intuición del ser y con ello un fundamento enteramente nuevo para su ontología²⁰.

Esto es en síntesis lo que ha visto. Ahora bien ¿cómo lo ha visto?

Podemos responder a esta pregunta fijándonos en dos dimensiones. Una que podríamos llamar luz intelectual, y la otra es el éxtasis intelectual consiguiente. Lo primero es una ‘luz’ singular. Agustín ha podido ver por un instante aquello que es, gracias a una luz interior deslumbrante. Se trata de una especie de energía mental muy fuerte que concentrada en un momento determinado produce una percepción mental fuera de lo común: *a flash of mental energy*²¹.

Ciertamente se trata de una luz especial a la que S. Agustín concede un estatuto propio, como lo revela el siguiente texto:

Eleva también tu vuelo sobre este espíritu. Y con el fin de que te des cuenta hasta donde tienes que remontar el vuelo,

¹⁸ CAPÁNAGA: “Versión, introducción y notas”, p. 194, n. 45.

¹⁹ *Confes.* 7, 10, 16.

²⁰ F. KÖRER: *Das Sein und der Mensch*, München: 1959, p. 14, en CAPÁNAGA: *S. Agustín...*, p. 28.

²¹ Como dice H. CHADWICK: “Introduction”, en *Saint Augustine’s Confessions*, Oxford 1991, p. 172, nota: “Plotinus I, 6, 15 ss. speaks of the soul’s shock in the experience of awe and delight in its ascent to the Good”.

haz primero comparación entre el alma y la carne; mejor: no hagas tal cosa, no hagas tal comparación. Compárala, en cambio, con la luz del sol, de la luna y de las estrellas; mayor que esa luz es la luz del alma. Mira con atención primero la velocidad de su pensamiento. ¿No es acaso de mayor intensidad la centella del alma, que piensa, que el resplandor del sol en toda su luz? Tú estás viendo con el pensamiento el sol naciente. ¡Qué lento en cambio, en su movimiento comparado con el del pensamiento! En un instante has visto con el pensamiento el curso total del sol. Tú has hecho esto ya con el pensamiento, lo has recorrido todo; y él, por el contrario, ¡con qué lentitud sigue su curso! Maravilla grande es pues el alma²².

Ahora hemos de explicar en qué consiste exactamente este evento luminoso. Insinuamos ya, que a esta luz singular le corresponde un estado anímico que hemos llamado éxtasis intelectual. La mayoría de los autores coincide en que se trata de un éxtasis, o como dice Trapè, un 'intento de éxtasis':

Non si tratta evidentemente di un'intuizione immediata, ma come conferma questo stesso testo con la citazione paolina, d'una ascesa, il cui ultimo passo si impone con la forza dell'evidenza: se esistono le verità, esiste la Verità²³.

Von Balthasar es de la misma opinión. Según este autor, Agustín reserva la visión esencial de Dios para la otra vida. Si acaso, algunos la tuvieron en esta vida ha sido excepcionalmente, y se trataría de un éxtasis místico. En cambio la iluminación de la que venimos hablando es distinta. "La *illuminatio* expresa en el lenguaje antiguo lo que los modernos pueden designar como el estado radical de apertura al reino de la verdad absoluta"²⁴.

²²In *Ioh. Ev. Tr.* 20, 12, 13.

²³TRAPÈ: "Introduzione"... , p. LXX y CXLIII.

²⁴VON BALTHASAR: *Gloria*... , p. 112.

Si hemos de atender a lo que el mismo autor de las *Confesiones* nos dice, el episodio que estamos analizando está más bien en la línea plotineana. Se trata de un largo camino de ascensión que culmina en la percepción del ser inmutable. Como bien nota A. Custodio Vega²⁵, el mismo Agustín en *De Civitate Dei*, pone en boca de Apuleyo las siguientes palabras que serían de Platón:

Apenas la inteligencia de Dios se descubre a los varones sabios después de haber éstos primeramente recopilado con el vigor de su ánimo todo lo concerniente a las cualidades corporales, lo cual sucede también *a ratos*, así como suele dejarse ver en unas densísimas tinieblas una luz blanca y apacible entre *súbito* y *arrebataado relámpago*; luego, si el que es verdaderamente sobre todas las cosas Dios sumo con una inteligible e inefable presencia, aunque a ratos y como luz hermosa y agradable, entre un *súbito* y *rápido relámpago*, con todo se descubre a los corazones de los sabios cuando se abstraen, en cuanto pueden, de las cosas corporales²⁶.

El paralelismo es bastante claro. Así que, podemos situar con certeza el inicio de la nueva ontología agustiniana en este momento extático. Según delimitamos se trata de un estado de ánimo muy especial, en el que se conjuntan lo tremendo y lo fascinante. No estamos hablando aquí de una experiencia religiosa, si bien Agustín atribuye a Dios —como lo hace a lo largo de todas las *Confesiones*—, el origen de todas sus verdades. Por tanto, una visión muy alta, pero mediata²⁷.

²⁵Cfr. A. C. VEGA: “Introducción, traducción y notas”, en SAN AGUSTÍN: *Las Confesiones*, Madrid: BAC 1991, p. 307, n. 76.

²⁶*De civitate Dei* 9, 16.

²⁷TRAPÉ: “Introduzione”... , p. CXIII: “È da escludersi dal pensiero agostiniano sia l'ontologismo filosofico sia l'affermazione che la contemplazione raggiunga la visione immediata. Agostino non mostra la convinzione di aver usufruito di questo privilegio. Visione mediata dunque, ma altissima”.

4.2. Un instante fugaz

En este último texto y en los de las *Confesiones*, se nos dice que Agustín gozó sólo por un momento de aquella visión luminosa. ¿A qué se debe esto? Todo parece apuntar a una ineptitud del alma por mantenerse en ese estado de ‘contemplación’. Se trata aquí de varias cosas. Una es que, al hilo de la narración agustiniana, nuestro autor se encontraba todavía absorto por los goces de la carne. Encontraba más gusto en los placeres corporales que en el esfuerzo intelectual de búsqueda de la verdad. A esto se refiere, sin duda, cuando dice que a causa de la ‘flaqueza de su vista’ no soportó aquella luz. En este mismo pasaje admite que no estaba habilitado para ver aquello que es. Se trata por tanto de un estadio en la vida de Agustín, todavía demasiado volcado hacia los sentidos externos. Por eso, dadas sus circunstancias, la visión dura sólo unos instantes.

Pero hay más. La ascensión hacia este momento de contemplación es larga y ardua. Supone un esfuerzo ‘ascético’ de purificación. El alma ha de liberarse del rumor constante de las palabras externas e internas. “En efecto, no calla la mente aun cuando calla la lengua”²⁸. Una vez que se ha llevado a cabo esta subida llega la contemplación. A diferencia de la subida que ha sido larga, la contemplación que es su término, es veloz como un rayo. Que esto es así, queda patente en los textos agustinianos: “en un golpe de vista trepidante”²⁹; “y llegamos a tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón”³⁰; “un pensamiento fulminante” “momentánea y rápidamente como en fuga”³¹; “una visión tal que no se podía soportar por mucho tiempo”³²; “vi no sé qué éxtasis que no pude sufrir por mucho tiempo”³³.

La conclusión es innegable. Tras esta experiencia el alma se ve sumida de nuevo en el rumor cotidiano de las ocupaciones. Pareciera que

²⁸ *De Trinitate* 15, 28, 51.

²⁹ *Confes.* 7, 17, 23.

³⁰ *Confes.* 9, 10, 24.

³¹ *Enarr. in ps.* 41, 10, 25.

³² *Sermo* 52, 16.

³³ *Sermo* 50, 10, 16.

no hubiese modo de liberar al alma de esta agitación diaria, de ese estado de cotidianidad al que se refiere Heidegger³⁴. Todo esto es cuanto pone de relieve Von Balthasar en una atinada reflexión:

Por eso, debemos desterrar las criaturas de nuestra ilusión del escenario de la razón, como pasatiempo vano y engañoso, porque “transforman toda nuestra vida en un sueño huero” (*De vera religione*, 98), y debemos recorrer el camino que conduce de la poesía a la filosofía como vía de la apariencia al ser. Agustín lo ilustra con el breve mito de los dos pajarillos, Filocalia (amor a la belleza) y Filosofía (amor a la sabiduría). Filocalia, desconocedora de su propio origen, está encarcelada en la jaula de lo terrestre, mientras Filosofía vuela libre a las alturas y conoce a su hermana prisionera, pero *rara vez* es capaz de liberarla (Cfr. *Contra acad.* 2, 3, 7)³⁵.

A partir de esta pequeña narración sobre los pajarillos podemos imaginar el estado en el cual se encontró S. Agustín. En un instante fugaz vio una realidad a la que no estaba acostumbrado y se sintió como enfermo. Años más tarde, al narrar su experiencia admitirá que no es extraño que al paladar de un enfermo no sepa bien el pan, que es tan sabroso para un sano e igualmente la luz que es tan agradable para los sanos es aborrecible para los ojos enfermos. Esta es la conclusión a la que llega en el relato que estamos analizando: “y me vi alejado de ti en una región de desemejanza...”³⁶.

Esta región de la desemejanza aquí aludida puede significar el estado de ánimo en el cual vino a encontrarse Agustín tras esa maravillosa visión:

En la ocasión anterior a la escena del jardín, que he mencionado más arriba, mediante un esfuerzo ascensional semejante, pero incompleto, había logrado llegar hasta lo que

³⁴Cfr. M. HEIDEGGER: *Ser y Tiempo* I, § 29.

³⁵VON BALTHASAR: *Gloria...*, p. 127.

³⁶*Confes.* 7, 10, 16.

es (*id quod est*), es decir, hasta el ser mismo inteligible ‘en el golpe’, o bien ‘al interior de un impacto’ (*in ictu*) que produce una visión intimidante (*in ictu trepidantis aspectu*). El resultado ha sido más cercano al pánico y la ansiedad que la deseada calma³⁷.

Nuestro autor, a estas alturas, no había podido librarse totalmente de sus antiguas costumbres. Inmerso todavía en el “apego al placer y encerrado en la espelunca del vulgo”³⁸ continúa en un estado de inquietud.

4.3. Los vocablos: *contremo* - *ictus*

Vayamos ahora a los términos usados por nuestro autor para describir esta especie de éxtasis³⁹. En el primer pasaje tenemos, “*contremui amore et horrore*”. A tenor del texto, podríamos traducir literalmente: “temblé mucho de amor y horror”. *Contremui*, viene de *Contremo*, *is, ui, ere*; verbo compuesto de *cum* y *tremo* = temblar; significa, pues temblar con algo. Se usa en el sentido de ‘temblar’, como cuando se dice que la tierra tiembla. Es equivalente a estremecer, o retemblar. O sea, un temblor grande. En otras palabras, Agustín se sintió estremecido.

El segundo pasaje dice: “*in ictu trepidantis aspectu*”. Vega lo traduce como “golpe de vista trepidante”, mientras que Trapè traduce como “*impeto della visione trepida*”. *Ictus* es el sustantivo neutro del verbo *ico*, *is, icere*, que significa golpe o herida. Tiene habitualmente el sentido de un golpe breve y firme, como por ejemplo la herida de un rayo; o bien, la acción de herir las cuerdas de un instrumento. También es usado para designar cada uno de los latidos del corazón. Así pues, podríamos traducir libremente la expresión de Agustín diciendo que “llegó a lo que es como en un golpe de rayo trepidante”. Esta glosa queda reafirmada por el adjetivo *trepidans*, el cual designa un temblor apresurado. Con otras palabras, Agustín estaba azorado de miedo.

³⁷VELÁSQUEZ: *El drama de la consciencia...*, p. 29.

³⁸*Contra acad.* 2, 3, 7.

³⁹Cfr. R. DE MIGUEL: *Diccionario latino-español etimológico*, Madrid: Saenz de Jubera Editores ²⁰1931.

4.4. Temblor horrorizante

A partir de este breve análisis podemos concluir ciertamente que nuestro autor pasó por una experiencia muy fuerte. El resultado de ella fue un cambio en su modo de concebir el ser. No estamos frente a un simple cambio de actitud, o una pequeña rectificación. No es que Agustín, ahora, pensara los seres en general de otra manera, sino la totalidad del ser es concebida de otra forma. Podemos decir que esta ‘conversión’ es fruto de una experiencia radical que lo involucró totalmente. Agustín se sintió, todo él, tocado por esta vivencia. Cuanto llevamos dicho queda confirmado haciendo una comparación con otro texto. Escribiendo a su amigo Romaniano en el *Contra academicos*, Agustín compara esta visión a una ‘llama’ que lo inflama. En este pasaje nos narra lo que ya sabemos: leyó unos libros (*libri platoniorum*) que:

[E]sparcieron sobre nosotros los perfumes de la Arabia, y destilando unas poquísimas gotas de su esencia sobre aquella llanita, me abrasaron con un incendio increíble, ¡oh Romaniano!, pero verdaderamente increíble, y más de lo que tú piensas, y aun añadiré, que más de lo que podía sospechar yo mismo⁴⁰.

¿Cuál es el alcance de esta experiencia? ¿Qué sintió Agustín? ¿Qué tan profunda fue su vivencia? Los pasajes aludidos no dejan lugar a dudas. Se trata de una experiencia que va más allá de los sentidos. Más aun, que rebasa las meras potencias intelectivas. Esto se desprende de sus propias palabras:

Entré y vi con el ojo del alma, comoquiera que él fuese, *sobre* el mismo ojo de mi alma, *sobre* mi mente, una luz inmutable [...] No estaba *sobre* mí como está el aceite *sobre* el agua o el cielo *sobre* la tierra, sino estaba *sobre* mí, por haberme creado, y yo *debajo*, por ser creatura suya⁴¹.

⁴⁰ *Contra acad.* 2, 2, 5.

⁴¹ *Confes.* 7, 10, 16. El comentario a los versículos de S. Juan, antes citado, deja bien claro que es así.

La imagen es elocuente, pero requiere algunas precisiones.

En efecto, para responder qué significa ese ‘sobre’, ‘por encima de’, hemos de tener en cuenta los rasgos de la antropología agustiniana. Según nuestro Doctor hay en nosotros una razón superior o intelecto (*ratio superior*) y una razón inferior (*ratio inferior*). Esta última se ocupa de las percepciones sensoriales y las ordena, para dar lugar a la ciencia; en cambio la primera es la sede de los principios inmutables, como la idea de número, de belleza y de bondad, todas ellas conducentes a la sabiduría⁴². Sería, pues, en este nivel superior donde se apoya la visión que estamos comentando. Decimos punto de apoyo, porque ni siquiera es ahí donde Agustín encuentra lo que ha visto. Tal como nos describe su experiencia, una vez que llegó a esta parte más alta —que nomina inteligencia— descubrió que incluso en ella había movilidad, hubo pues de ‘subir’ más allá. Fue entonces cuando vislumbró, unas verdades mejores, totalmente inmutables. Lo que aquí sucede está bien descrito en estos renglones del profesor Antonio Livi:

Allora una fiaccola si accende nel mio spirito che mi rivela e mi illumina un sentiero, col quale trascendo il mio stesso io-spirito, collegandomi alla causa di esso, alla verità del mio io da essa effettuato. Si giunse così a la verità metafisica, alla filosofia come sapienza della verità assoluta, cioè scienza di Dio Verità, Causa, Essere, Realta assoluta universale, eterna: “*Deum et animam scire cupio*”⁴³.

Con todas las veras de su alma Agustín deseaba llegar hasta la luz, esa luz que es Dios.

Dios es luz. Luz superior a la usual que se revela a los ojos carnales, porque se halla sobre el ojo interior de la misma alma o la mente. La altura no es aquí categoría de lugar,

⁴²Cfr. S. J. DUFFY: “Antropología”, en A. D. FITZGERALD (ed.): *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo 2001, pp. 84-95.

⁴³A. LIVI: *La filosofia e la sua storia, I: La filosofia antica e medievale*, Roma: Società editrice Dante Alighieri 2000, p. 231.

sino de excelencia ontológica. Como para la visión de los cuerpos no basta el sentido ni el cuerpo, sino también se requiere una luz que bañe su superficie, de análogo modo, en la visión espiritual, las verdades eternas, por una luz superior a la mente, se muestran a los ojos interiores. Nos hallamos en el corazón del agustinismo. El principio de la interioridad adquiere desde aquí un valor permanente. El retorno al hogar de la propia intimidad sirve para hallar a Dios y descubrir el propio espíritu y el universo. La filosofía del espíritu y la mística de todos los tiempos se apoyarán en este gran principio platónico-agustiniano. En lo interior del hombre está el caracol de las evidencias y verdades eternas y de las normas absolutas, el empalme de la eternidad y del tiempo, el título del hombre, ciudadano de dos mundos. No hay que desparramarse afuera sino escrutar el propio tesoro interior para descubrir la verdad y el camino de la dicha⁴⁴.

Ahora bien, hemos todavía de notar algo. Como ya dijimos en su momento, esta visión no fue el punto de llegada definitivo. Quedaba camino por recorrer. Agustín no ha encontrado el sosiego. Ha sido una experiencia fuerte y enriquecedora, pero nada tranquilizante. Una buena imagen de lo que aquí ha sucedido nos la da Capánaga en estos renglones:

Parece que Dios hizo con Agustín lo que un padre que lleva a un niño pequeño a ver un grande espectáculo o desfile, y de pronto lo sube a los hombros para que lo vea, mas luego lo vuelve al suelo, donde el pequeño se revuelve y esfuerza para erguirse y volver a ver lo que ha visto, y ya no puede ver, porque la multitud que tiene delante lo priva del espectáculo. Así Dios levantó a Agustín a una altura inefable para que viera momentáneamente lo que hay que ver, y después

⁴⁴V. CAPÁNAGA: "Introducción general", en S. AGUSTÍN: *Obras completas I*, Madrid: BAC 1969, pp. 16-17.

lo soltó y dio con el suelo, viéndose en un alejamiento y región de desemejanza que le hacía suspirar y gemir⁴⁵.

Eso fue la visión: una mezcla de gozo y de congoja. A estas alturas de su vida, faltaba todavía un trecho antes de llegar a aquella otra visión que tuvo lugar estando en el puerto de Ostia junto con su madre, Mónica. La experiencia de Ostia será de otro tipo, más bien, tranquilizante. Quien quiera que haga una atenta comparación entre uno y otro pasaje concluirá lo mismo que nosotros: en el episodio que nos ocupa Agustín llegó, sí, a una alta visión del ser, pero en un “choque de una mirada temblorosa”⁴⁶ y no en una serena contemplación.

“No se trata de una simple información libresca sino que estamos realmente ante una experiencia intensamente vivida. Agustín ha logrado un retorno sobre sí mismo, una *epistrophè* hacia sí mismo”⁴⁷. En esta conversión se ha visto sumergido en la doble vivencia del amor y del horror. Ambos sentimientos convergen dando lugar a un único estado de ánimo, que podríamos sintetizar en la frase ‘choque liberador’⁴⁸.

En el fondo, todo ha sido una larga experiencia de vértigo intelectual. Durante mucho tiempo estuvo atormentado por el problema del origen del mal (*unde malum?*), sin encontrarle salida. De pronto, se dio cuenta que había estado preguntando equivocadamente. Buscaba el mal en el ser y no se daba cuenta que el mal es no-ser. Buscaba sin encontrar porque buscaba mal. Ahora, en un espasmo intelectual cayó en la cuenta de su error. El resultado es un ‘temblor horrorizante’. Agustín no sale del asombro que le produce pensar el ser de otra manera. Descubre, luego, varias cosas.

Descubre en primer lugar que el verdadero ser, debe ser inmutable, eterno. Y éste está muy por encima de donde él se haya. Descubre también que el resto de los seres también son buenos, hay en ellos algo de ser, porque si nada de ser hubiese en ellos, nada en ellos podría corrom-

⁴⁵CAPÁNAGA: *Agustín...*, pp. 30 s.

⁴⁶VELÁSQUEZ: “El drama...”, p. 30.

⁴⁷J. OROZ RETA: “Tres lecturas y una conversión. Del ‘Hortensius’ a la ‘Epístola a los Romanos’”, en *Augustinus* XXXVII-147 (1992), p. 263.

⁴⁸Cfr. P. HENRY: *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p. 78.

perse. Por último descubre que lo que ve en los seres constantemente se le escapa, que son mudables, y que por más que quiere no consigue aferrarlos. De aquí concluye que el mal ontológico es ausencia de ser. Sin embargo, hasta este momento, no conseguía imaginarse esta ausencia. Le parecía que si quitaba un ente quedaba un espacio vacío, “como cuando se quita un cuerpo de un lugar, que permanece el lugar vacío de todo el cuerpo, sea terrestre, húmedo, aéreo o celeste, pero al fin un lugar vacío, como una nada extendida”⁴⁹. Siendo esto así no quedaba otra posibilidad que el pensar el ser como aquello que ocupa un lugar en el espacio. Y grande fue su sorpresa al contemplar que el verdadero ser, el ser inmutable, eterno, ni ocupaba un lugar, ni era corpóreo en absoluto. Al final de este camino, consiguió resolver el enigma: las cosas que son “en tanto que son, son buenas. Luego, cualesquiera que ellas sean, son buenas, y el mal cuyo origen yo buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien”⁵⁰ y por ende no un mal.

Así en un retemblor de amor y de horror, vio el ser al cual nada le falta y vio igualmente lo mucho que le faltaba a su propio ser. De ahí el amor por el verdadero ser y el horror por su propio ser y el de los seres mutables.

De lo dicho hasta ahora, podemos resaltar cuanto está detrás del itinerario filosófico de Agustín. Como él mismo repite muchas veces, en aquel episodio de su vida ‘comprendió’ la existencia del ser de otro modo. Si atendemos a sus palabras, no se trató de una mera conclusión racional. No fue el fruto de un sinuoso raciocinio lo que lo llevó a esta comprensión. Aunque hubo un esfuerzo intelectual, perfectamente descrito en la ascensión gradual a través de los seres, sin embargo, el resultado no fue la fría elaboración de un concepto. Cuanto Agustín nos dice, es que llegó al ser en un temblor horrorizante. No se trata de una mera expresión literaria. Vistos de consuno los pasajes de las *Confesiones* y del *Contra academicos*, es fácil entender que nuestro autor realmente pasó por una experiencia vital que a partir de un determinado estado de

⁴⁹ *Confes.* 7, 1, 1.

⁵⁰ *Confes.*, 7, 12, 18.

ánimo lo puso sobre la pista de una nueva ontología. Esto es cuanto se saca en claro de la narración y sobre lo cual coinciden los críticos⁵¹.

4.5. Poseer la senda

Ahora hemos de preguntarnos ¿qué consecuencias tuvo, para Agustín, esta experiencia? ¿A dónde lo llevó? Una primera cosa podemos decir. Tras esta fuerte vivencia las aguas se fueron calmando. A pesar del sentimiento de congoja, enseguida quedó inflamado por el deseo del bien, de lo bueno y verdadero. Se preocupó, entonces, por averiguar cuál era el camino que le permitiese de nuevo aquella visión y esta vez, sí, aferrarse a ella. Agustín encontró el camino en las Escrituras Sagradas. Fueron para él la senda transitable y segura para avanzar por en medio de la confusión de los seres hacia el único ser. Los últimos renglones del libro VII son muy elocuentes al respecto. Ha visto la senda y sabe que es posible poseerla.

Analizado filosóficamente, podríamos decir, que detrás de su conversión intelectual, comenzó una búsqueda por el ser en un nuevo sentido. Se formó en él la firme convicción de que existe el ser sin cambios ni alteraciones. Antes este ser se le fugaba, ahora lo ha visto, está seguro de que existe y coloca allí el punto de apoyo para su ontología.

Todas estas vicisitudes lo han dejado en un estado de ánimo peculiar. Esta situación se prolongó durante varios meses. A breves intervalos Agustín fue asentando su alma más allá de sí misma, poniéndola en Dios. El desenlace viene narrado en el así llamado ‘éxtasis de Ostia’:

Estábamos apoyados ella y yo solos, en la ventana del jardincillo de Ostia Tiberina donde nos hospedábamos, lejos del ruido de la gente [...] Y ascendiendo todavía dentro de nosotros mismos con la consideración, la exaltación y la admiración de tus obras, llegamos a nuestras almas, y también las superamos para llegar a la fuente de la abundancia

⁵¹ Además de los ya citados, véase M. F. SCIACCA: *Sant'Agostino. La vita e l'opera. L'itinerario della mente*, Brescia: 1949.

inacabable, donde abreva Israel eternamente [...] Y mientras hablábamos de estas cosas y anhelábamos la Sabiduría, la aprehendimos un poco con el lance total de la mente, y suspirando dejamos allí las primicias del espíritu, para bajar de nuevo al sonido vacío de nuestras bocas donde la palabra tiene principio y fin⁵².

Volviendo a la imagen de Filocalia y Filosofía, encontramos un Agustín dispuesto a alzar el vuelo. Atrás han quedado las respuestas incompletas, atrás una ontología defectuosa. Ahora, sólo le queda lanzarse de lleno en pos de lo que ha visto. Haciendo una descripción en tercera persona, nos está diciendo lo que aconteció en su alma: “No faltan ejemplos; pájaros de esta clase fácilmente se escapan, fácilmente toman el vuelo, con gran admiración de muchos que siguen presos en sus jaulas”⁵³.

5. Conclusión

Debemos a Heidegger haber señalado la estrecha relación entre el acceso al ser y el estado de ánimo. En los párrafos 29, 30 y 40 de *Ser y Tiempo*, hizo notar cómo la apertura al ser conlleva una situación emotiva. Más aún, el miedo, nota, es una de esas situaciones emotivas que nos hacen caer en la cuenta del ser en cuanto tal. Pues bien, esta relación, tan agudamente notada por el filósofo alemán, no es en ningún modo extraña a la experiencia de Agustín.

No es este el lugar para comentar el texto heideggeriano; pero conviene, a modo de conclusión, mostrar cuán cierto es que el acceso al ser conlleva, antes o después, un estado anímico. Para Agustín se trató de un temor horrorizante. Según Heidegger, la situación emotiva puede ser diversa, mas el miedo y la angustia ocupan un lugar privilegiado. Todo esto nos lleva a pensar que la experiencia del último obispo de Hipona, lejos de ser un fenómeno aislado, representa el modo propio del ánimo para acceder al ser en sí. De ahí que podamos concluir con razón, que fijarse en las emociones que acompañaron el descubrimiento del ser para

⁵² *Confes.* 9, 10, 23-24.

⁵³ *Contra acad.* 2, 3, 7.

San Agustín, no sólo no nos desvía de la ontología, sino que nos ofrecen más elementos para una intelección más completa.

El presente escrito nos ha permitido constatar una ‘experiencia metafísica’ a través de una de las plumas más privilegiadas de la humanidad. Ahora bien, el asunto central de todo esto, no está en las expresiones literarias, sino en la realidad misma. Dicho de otro modo: el ánimo trepidante de Agustín al momento de ‘ver’ el ‘ser’, es, a nuestro modo de juzgar un acceso real al ser mismo y no una mera emoción superficial. Que esto sea así, en todos los casos, supondría un estudio aparte. Quede aquí consignado el caso de San Agustín, para futuras investigaciones.

5.1. Bibliografía

S. AUGUSTINUS: *Confessionum*, (edición crítica bilingüe latín-castellano de Ángel Custodio VEGA: *Obras de San Agustín, II: Las Confesiones*, Madrid: BAC ⁵1991).

———: *Tractatus In Iohannes evangelista*, (edición crítica bilingüe latín-castellano de Teófilo PRIETO: *Obras de San Agustín; XIII: Tratados sobre el evangelio de San Juan*, Madrid: BAC 1968).

———: *Contra academicos*, (edición crítica bilingüe latín-castellano de Victorino CAPÁNAGA: *Obras de San Agustín; III: Contra los académicos*, Madrid: BAC 1982).

CAPÁNAGA, Victorino: *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*, Madrid: BAC 1974.

———: “Introducción general”, en S. AGUSTÍN: *Obras completas I*, Madrid: BAC 1969.

———: “Versión, introducción y notas”, en S. AGUSTÍN: *De Vera religione*, Madrid: BAC 1975.

CHADWICK, H: “ Introduction”, en *Saint Augustine’s Confessions*, Oxford 1991.

DE MIGUEL, R.: *Diccionario latino-español etimológico*, Madrid: Saenz de Jubera Editores ²⁰1931.

DUFFY, S. J : “Antropología”, en A. D. FITZGERALD (ed.): *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo 2001, pp. 84-95.

FITZGERALD, Allan D. (ed.): *Diccionario de San Agustín. Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo 2001.

HENRY, P. : *Plotin et l’Occident*, Louvain 1934.

LIVI, Antonio: *La filosofía e la sua storia, I: La filosofía antica e medievale*, Roma: Società editrice Dante Alighieri 2000.

OROZ RETA, José: “Tres lecturas y una conversión. Del ‘Hortensius’ a la ‘Epístola a los Romanos’ ”, en *Augustinus* 37 (1992), pp. 245-272.

SCIACCA, M. F. : *Sant’Agostino. La vita e l’opera. L’itinerario della mente*, Brescia: 1949.

TRAPÈ, Agostino: “Introduzione”, en *Sant’Agostino. Le Opere, I: Le Confessioni*, Roma: Nuova Biblioteca Agostiniana; Città Nuova ⁷2000, pp. LXVII-CXIII.

———: *San Agustín. El hombre, el pastor, el místico*, México: Porrúa 1994.

VEGA, Ángel Custodio: “Introducción, traducción y notas”, en SAN AGUSTÍN: *Las Confesiones*, Madrid: BAC 1991.

VELÁSQUEZ, Oscar: “El drama de la consciencia agustiniana frente al hallazgo de Dios”, en BERTELLONI, Francisco y BURLANDO, Giannina (eds.): *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, XXIV: La filosofía medieval*, Madrid: Trotta 2002, pp. 21-37.

VON BALTHASAR, Hans Urs: *Gloria, II: estilos eclesiásticos*, Madrid: Encuentro 1986.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.