

Los términos *os- pectus- cor* en *Confesiones*, VI

Resumen: Este trabajo se articula en cinco partes. En la primera, la autora plantea el principio del uso que hace Agustín de las imágenes corporales para remitir a distintas instancias anímicas, siguiendo, por lo demás, una tradición clásica. De ellas elige tres, que son las que dan título a estas páginas. A continuación, justifica la acotación de su rastreo, principalmente en el libro VI e inicios del séptimo, es decir, en los pasajes donde Agustín describe el comienzo de su crisis de conversión. En la segunda parte, analiza las acepciones que presenta el término *os* en ese tramo de la obra; en la tercera, lo hace respecto de la palabra *pectus*; en la cuarta, se extiende sobre los significados de *cor*, procediendo en todos los casos con puntual apoyatura textual y eventuales referencias a lugares paralelos. En la última parte, y a manera de conclusión, apela también al recuento de las apariciones de estos vocablos para mostrar el creciente grado de interioridad o de profundización de la crisis resignificada por Agustín en esos pasajes, sugiere que aquellos constituyen una triada paralela a la tradicional de *corpus-anima-spiritus*, y señala, al mismo tiempo, su validez aun en el plano retórico.

Palabras clave: boca, pecho, corazón, interioridad, *Confesiones*.

Abstract: This research is divided into five parts. In the first part, the author analyzes Augustine's use of body images to refer to different mental states, following a classical tradition. From the set of images, she chooses the three that give name to these pages. Next, she justifies the narrowness of her research, especially in book VI and the beginnings of book VII; that is to say, in the passages where Augustine describes the beginnings of his conversion crisis. In the second part, the meanings of the term *os* in that part of the work are analyzed; in the third and fourth, the same analysis is carried out for the terms *pectus* and *cor* respectively. All analyses are performed with examples from the texts and references to parallel places. In the last part, and as a conclusion, the number of repetitions of said terms is used to show the growing level of internalization or deepening of the crisis, redefined by Augustine in the above mentioned passages, suggests that they constitute a triad parallel to the traditional *corpus-anima-spiritus* and points out, at the same time, its validity even in the rhetoric realm.

Keywords: mouth, chest, heart, internalization, Confessions.

... *vide cor meum, domine, qui voluisti, ut hoc recordarer et confiterer tibi.*

En su comunicación, presentada en el X Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval que, sobre el tema de las pasiones, se celebró en Santiago

de Chile en 2004, Oscar Velásquez Gallardo ha analizado brillantemente lo que llamó «el espacio vital de las afecciones» en las *Confesiones* agustinianas¹. Extiende su análisis a los libros VI-VIII de la obra, especialmente, a este último. Eso me ha llevado a interesarme por otros aspectos conexos, concernientes todos ellos al significado de las imágenes corporales que Agustín utiliza profusamente en esos libros y, en particular, a la relación que entre ellas se da. Al tiempo de haber ampliado temáticamente la perspectiva, la he acotado sólo al libro VI, puesto que en él se da el inicio de ese proceso que culmina con la crisis previa a la conversión interior, esto es, con el *tumultus pectoris* en el jardín de Milán, al que alude Velásquez Gallardo en su trabajo.

Conviene recordar primero y brevemente, entonces, las instancias de la etapa del itinerario agustiniano de las que se da cuenta en ese libro y que se ubican en Milán durante el año 385. Los sucesos que allí relata Agustín se podrían sintetizar como sigue: el arribo de su madre a la que habría de ser la ciudad de su conversión, la descripción de ritos y costumbres religiosas que en ella tenían lugar, el decisivo encuentro con Ambrosio, el descubrimiento de la lectura alegórica, la reivindicación de la autoridad de la Escritura, la búsqueda enconada de la felicidad y las vacilaciones sobre su sentido, los afanes cotidianos y la presión de la carne, la perspectiva frustrada de una vida conyugal. Una reflexión última sobre bienes y males supremos cierra este libro que es preludeo de un período precisamente “tumultuoso”, un hito de búsqueda, donde lo carnal y lo espiritual –para expresarlo en términos paulinos– se entrecruzan. Justamente por eso, parecería que el Agustín que lo re-significa en las *Confesiones* hiciera pie en las imágenes corpóreas, recordando un período en el que intentaba asir una dimensión trascendente al cuerpo desde lo implicado por éste mismo.

Os

El primer significado con que aparecen las menciones de la boca en este libro refiere a su mera corporeidad, especialmente, en cuanto soporte del aparato de fonación y, por ende, como canal habitual de la más frecuente comunicación entre los hombres; *a fortiori*, como órgano por excelencia del orador. Atraído en principio, según se sabe, por la fama retórica de Ambrosio, pero en búsqueda de respuestas más profundas que las relativas a la técnica oratoria, Agustín intenta

¹ O. VELÁSQUEZ GALLARDO, “*Tumultus pectoris*: el espacio vital de las afecciones en las *Confesiones* de Agustín”, en *De las pasiones en la Filosofía Medieval*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, SIEPM, 2009, pp. 61-68.

establecer un diálogo con el obispo de Milán, diálogo que, por la índole de los interrogantes que en ese momento lo acuciaban, no podía ser expeditivo. Pero...

«yo no podía preguntarle lo que quería ni como quería: me apartaban de su oído y de su *boca* una multitud de hombres atareados a cuya debilidad él servía [*secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat*]. Los breves intervalos en los que no estaba con ellos reparaba su cuerpo con el alimento necesario, o su espíritu con la lectura»².

En honor a Ambrosio, recordemos entre paréntesis que al propio Agustín le ocurrirá algo similar cuando acceda al episcopado de Hipona, como él mismo sugiere en XI, 2, 3. De todos modos, hay que notar que lo primero que Agustín percibe es la dispersión ambrosiana, al menos así en apariencia. De hecho, Ambrosio, que él ambicionaba como mentor, parecía dividir la atención de sus sentidos *externos*, y en esto la boca con que se profiere un discurso sigue siendo de alguna manera “externa”. Lo hacía, además, ante una multitud que, a su vez, se encontraba también ella absorbida por múltiples preocupaciones y cuidados³. Es esto lo que lo aleja del diálogo con Ambrosio, de la palabra que debería salir de su boca dirigida a Agustín y de la que, pronunciada por el hiponense, debiera arribar al oído ambrosiano. Así, el discurso externo de Ambrosio no le permite a Agustín ni siquiera rozar el alma del maestro, como se verá más adelante.

Sobre el uso del término *os* como canal de expresión audible, hay aún un lugar paralelo fuera del libro VI, pero cercano a él, donde, ya madura la eclosión de la crisis personal, Agustín dice:

«Lo que yo padecía lo sabías Tú [Señor], no un hombre. Porque ¿cuánto era lo que mi lengua comunicaba a los oídos de mis íntimos? ¿Acaso resonaba en ellos todo el tumulto de mi alma que ni el tiempo ni mi *boca* bastaban para expresar?»⁴.

² AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 3, 3. Utilizamos la versión propia, publicada en Buenos Aires, Losada, 2005. A partir de aquí todas las citas remiten a ella.

³ Hay que tener presente el contexto histórico de este comentario. Le correspondía al obispo, por ejemplo, pronunciarse sobre los conflictos suscitados entre los fieles. Obviamente, los obispos no se expedían sobre cuestiones penales sino sobre las contenciosas. De hecho, en el 333, Constantino reconoció la validez oficial de las sentencias episcopales en ese orden.

⁴ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 7, 11.

La boca aparece aquí en lo que hemos llamado su sentido “externo”, físico, pero ya remite, aun cuando por contraposición, a lo interno, a las angustias del alma que ella precisamente no consigue articular.

Esta dimensión no figurada sino corpórea de *os* encuentra una confirmación inequívoca. Se trata de una observación del libro siguiente. En efecto, escribe que, en su vacilación, cuando él se enfrentaba al desafío de la castidad, recordó algo *dicho*, o sea, pronunciado por Cristo mismo durante su tránsito terreno: «Había oído de *boca* de la Verdad que hay “eunucos que se mutilaron a sí mismos por el reino de los cielos”; sin embargo, añadió “Quien pueda aceptar esto, que lo acepte”»⁵.

Hay aquí una doble referencia a Cristo: por una parte, la de afirmarlo como Logos divino, esto es, como la Palabra o Verdad de Dios revelada a los hombres; por la otra, la fe en su encarnación, implícita en el hecho de afirmar que esto, de lo que da testimonio el *Evangelio de Mateo*, ha sido proferido por la voz humana de Cristo: salió de su boca física.

Con todo, y para volver a nuestro libro VI, hay otra dimensión del término que ahora nos ocupa y que se reiterará. Es la simbólica, donde se traspone el carácter que tiene *os* como vía de entrada de la comida al significado de recepción del alimento espiritual. Es un pasaje donde el proceso de la decisión definitiva, es decir, del abandono confiado en el amor divino, no se ha producido todavía. Y no sólo para Agustín sino también para quienes lo acompañan en la búsqueda, Alipio y Nebridio⁶. Por eso dice:

«Eran tres *bocas* hambrientas que recíprocamente se inspiraban su hambre [*et erant ora trium egentium, et inopiam suam sibimet invicem anhelantium*] y que esperaban de ti que les dieras el alimento en el tiempo oportuno»⁷.

Sin embargo, la acepción predominante de *os* en estos pasajes sigue siendo la de soporte físico de la capacidad expresiva. Reiterémoslo: estamos todavía en el inicio de un proceso; de ahí la mención de que el tiempo no era aún el oportuno. Se trata de un recorrido que lleva a la crisis del jardín de Milán, donde todo el entramado de lo oído, lo sentido y lo pensado hará una

⁵ AGUSTÍN, *Confesiones*, VIII, 1, 2. La cita es de *Mt* 19, 12.

⁶ A propósito de esto, es imposible no recordar las páginas que Peter Brown dedica al clima cultural que rodeó esa suerte de cenáculo en el que se perseguía el ideal de la sabiduría. Cf. P. BROWN, *Agostino d'Ipbona*, Torino, Einaudi, 1971, p. 67 ss.

⁷ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 10, 17. *Sal* 144, 15.

dramática eclosión afectiva. Esto nos conduce ya al segundo término que nos proponemos examinar.

Pectus

Como se ha señalado al comienzo, en lo que hace al campo de las afecciones –en el que, de los tres términos que nos ocupan, la palabra *pectus* tiene primacía– retomamos lo dicho por Velásquez Gallardo. Él entiende por afección «un conjunto de especies particulares de la pasión, que se caracteriza por mostrar una fuerte independencia de lo espiritual y lo corporal». Concordamos con esta definición general. Así, de las cuatro grandes pasiones de la tradición antigua que Agustín recoge –deseo, alegría, temor y tristeza– el llanto al que da lugar la tristeza o la angustia generada por el temor serían afecciones, esto es, *perturbationes*, como las denominaba el mismo Cicerón. Estamos, pues, en un campo estrechamente vinculado con el de las emociones y que se confunde con él.

Siempre en el libro VI, el obstáculo más inmediato y previo al inicio del proceso de conversión, es la atracción de la sensualidad a la que Agustín sucumbía:

«Nada había que me apartara de un torbellino más profundo de placeres carnales, salvo el miedo a la muerte y a tu futuro juicio que, no obstante haber variado de opiniones, nunca se apartó de mi *pecho* [*nisi metus mortis et futuri iudicii tui, qui per varias quidem opiniones, numquam tamen recessit de pectore meo*]»⁸.

Este pasaje pone claramente en el *pectus* la sede tanto física como figurada de una afección, más aún, de una pasión como el miedo. Pero, a la vez, distingue de esa afección, con igual claridad, las opiniones, esto es, los pensamientos que no inciden sobre el temor, puesto que éste no acompaña la variación de los primeros. Como veremos, es otro el órgano corporal en el que Agustín proyecta el pensamiento en cuanto contenido o tejido de la íntima vida intelectual y espiritual.

«Me bastaba, pues, este argumento contra ellos [los maniqueos], a los que de cualquier modo había que vomitar de la opresión del *pecho* [*erat ergo istuc adversus eos omni modo evomendis a pressura pectoris*], por-

⁸ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 16, 26.

que, pensando y diciendo estas cosas sobre ti, no tenían otra manera de salir de allí sin un horrible sacrilegio del corazón y de la lengua»⁹.

En el contexto de este pasaje, el hiponense relata de qué manera continúa en esta etapa con las últimas instancias de su ruptura con los maniqueos, aquellas en las que se discute, sobre todo, acerca de los atributos divinos y las contradicciones en las que los seguidores de Mani incurrieran. Las ideas de ellos al respecto, así como las dudas que él aún albergaba al objetarlas, habitaban, sin duda, en el interior de cada uno, hasta que se manifestaban verbalmente, o sea, con la boca. Pero hay una instancia, por así decirlo, intermedia, en la que Agustín expresa duramente su malestar emocional en relación con los maniqueos, la presión afectiva que todavía seguían ejerciendo sobre él y de la que anhelaba liberarse. Nótese, pues, que para aludir a esto último se refiere al pecho, es decir, a la sede de las afecciones.

Estas emociones son, sin duda, negativas, en la medida en que hablan de opresión. También se reitera la del agobio, unos pocos pasajes más adelante:

«sería omnipotente [Dios], si no pudiese crear algo bueno sin la ayuda de esa materia que Él mismo no había creado? Tales cosas se agitaban en mi desventurado *pecho*, agobiado con las punzantes preocupaciones del temor a la muerte sin haber hallado la verdad [*taliaolvebam pectore misero, ingravidato curis mordacissimis de timore mortis et non inventa veritate*]»¹⁰.

Temas tales como la *creatio ex nihilo* y, en particular, la omnipotencia divina eran, para el Agustín casi recién llegado a Milán, materia no sólo de discusión sino –especialmente– de reflexión. Pero, por su índole, para cualquier sujeto de cualquier época y contexto cultural, no son temas que involucren sólo el aspecto puramente racional humano; interesan también dimensiones aún más hondas, interesan al espíritu mismo. Así pues, el desgarramiento de las vacilaciones en este sentido no puede sino agitar las aguas en profundidad. Esta agitación –como dice el texto mismo– es la desazón raigal sobre la que se monta, para agravarla, el miedo a la muerte. Es esto lo que agobia en términos emocionales, afectivos, por lo cual Agustín elige el *pectus* como sede emergente de esa inquietud.

⁹ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 2, 3.

¹⁰ AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 5, 7.

Con todo, es el *corazón* el que adhiere a la fe en Cristo. En efecto, el último pasaje citado culmina diciendo: «Sin embargo, adheriría firmemente mi corazón a la fe en la Iglesia Católica de tu Cristo, Señor y Salvador nuestro [*stabiliter tamen haerebat in corde meo in catholica ecclesia fides Christi tui, domini et salvatoris nostri...*]».

Acaso convenga reparar, en lo que hace a este último pasaje, en el *stabiliter* y el *tamen*. Este último contrapone a la tempestad de emociones que se va gestando en el pecho y que encontrará su desahogo en el llanto descrito en el libro VIII, algo más profundo, de elaboración quizá más lenta y, sin duda, más duradera: la fe que crece, silenciosa, en un ámbito más íntimo aún que el pecho, la que se abre paso precisamente en el corazón.

Cor

Con las referencias al *cor* nos encontramos ya en la dimensión antropológica más profunda o más alta –considerando el significado latino de *altus*, lo mismo da– que Agustín aborda en *Confesiones*. Indudablemente, es, a la vez, la más abarcativa y compleja.

La primera exposición sistemática sobre el tema se debe a Anton Maxsein en su comunicación al Congreso Internacional Agustiniense de 1954¹¹. Con todo, allí no se pone el acento en aquello que nos interesa particularmente, es decir, los sentidos específicos que asume la palabra *cor* en *Confesiones*.

El planteo más preciso entre los clásicos al respecto sigue siendo el de Edgardo de la Peza¹²; entre los más actuales, hay que mencionar, naturalmente, el *Augustinus Lexicon* editado por Cornelius Mayer en la década pasada¹³. Sinteticemos las principales acepciones que en los dos últimos casos se atribuye al significado agustiniano de *cor* para ver después cómo juegan en la economía de los textos a los que nos hemos circunscrito.

Lo primero a confirmar es que, en términos agustinianos y en sentido general, el corazón nombra el núcleo esencial del hombre, el centro en el que no sólo se entrelazan la vida corporal y la anímica sino también, y fundamen-

¹¹ Fue publicada con el título “*Philosophia cordis bei Augustinus*”, en *Augustinus Magister*, vol. I, Paris, 1954, pp. 357-371.

¹² Cf. E. DE LA PEZA, “El significado de ‘cor’ en San Agustín”, *Revue des Études Augustiniennes* 4 (1961) 339-368.

¹³ Cf. C. MAYER (ed), *Augustinus-Lexikon*, (Red., Karl Heinz Chelius), Vol. 1, Basel, Schwabe & Co., 1986-1994.

talmente, aquel en el que se enraízan y del cual parten todas las potencias del alma. De ahí su importancia.

En este contexto, asumiremos los usos particulares de la palabra “corazón” durante el período de redacción de *Confesiones*, con especial atención a su relación con la lectura bíblica. Ciertamente, no se aludirá en este breve resumen al significado físico del término sino sólo al figurado. El ese orden, *cor* se refiere a:

1) concentración de la actividad interior humana que atiende a algo; así, en este plano “corazón” indica, sobre todo, la *appetitio intelligendi*, pero no la intelección de algo indeterminado sino de lo supremo, de las cosas *quae vere summeque sunt*. De esta manera, el corazón es sede de estos pensamientos, más aún, se identifica con ellos.

2) por lo mismo, es la sede del discurso interior del hombre: «decir en el corazón», ya sea como plegaria o como reflexión, mienta una locución íntima que no se manifiesta externamente; por esa razón, *cor* y *homo interior* son términos paralelos y, muchas veces, sinónimos.

3) como consecuencia de los dos puntos anteriores, o sea, tanto porque alude a los pensamientos cuanto por el hecho de subrayar la interioridad, “corazón” puede indicar en Agustín también el *animus*, vale decir, el *summus gradus animae*. En efecto, mientras que *anima* señala, en su sentido más general, el principio vital propio del hombre y, en el especial, el principio de animación del cuerpo, *animus* es la parte superior del alma racional, es decir, la humana, o, si se quiere expresar en palabras tradicionales, el *spiritus* que Agustín denomina también *mens*. En este sentido, *cor* significa esa dimensión del hombre que adhiere a las realidades inteligibles y a Dios, como ha probado hace muchos años Gilson en la obra que dedica al hiponense y que, si bien no se cuenta, en nuestra opinión, entre la mejor de las suyas, es invaluable a la hora de fijar acepciones en el léxico agustiniano y de localizar pasajes¹⁴.

4) dado que es imposible considerar los diferentes aspectos del hombre al modo de compartimientos estancos, y en virtud de la fuerte nota de interioridad que tiene el término que ahora nos ocupa, no se puede entender el *cor* agustiniano como sede únicamente de una actividad, por así decir, intelectual. Por el contrario, señala también –y por lo mismo– la orientación que va asumiendo la voluntad, esto es, aquello que se elige como el norte de la propia vida. Y sabemos que, en Agustín, se plantea una opción férrea: esa orientación, que compromete toda la existencia humana, es ascendente, vale decir, hacia los bienes supremos, o descendente, esto es, hacia los ínfimos. Pero tal

¹⁴ Cf. E. GILSON, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969, p. 56.

orientación se decide en el corazón que, así, cobra una determinada calidad moral: será *purum* o *mundum*, respectivamente.

Retomemos ahora, desde el comienzo, el texto que hemos elegido, para rastrear en él las apariciones de *cor* en relación con las de los otros dos términos que nos interesan. De hecho, el libro VI se abre con la primera nota que Agustín atribuye a la palabra *cor*: la que apela a ella para señalar la más honda interioridad y contraponerla a lo exterior: «te buscaba fuera de mí, y no encontraba al Dios de mi *corazón* [*et quaerebam te foris a me, et non inveniēbam deum cordis mei*]»¹⁵.

Esa contraposición entre lo que es externo, proyectado en la boca, y lo que es interno, proyectado en el corazón, se confirma –aunque acaso de manera paradójica– en los textos siguientes. Hemos recordado que el comienzo –al menos aparente– del proceso final que llevará a Agustín a su conversión, según el relato de las *Confesiones*, parte del encuentro con Ambrosio de Milán. Es a propósito de este nombre clave en el itinerario agustiniano que el hiponense fuerza, por decirlo así, la contraposición *os-cor*. En cuanto partes corporales, obviamente, la primera es perceptible a simple vista; la segunda no. Pero, curiosamente, Agustín las mancomuna, al subrayar que el corazón puede asumirse en sentido figurado precisamente como boca *oculta*:

«Pero yo no tenía idea, ni había experimentado las esperanzas que él abrigaba, las luchas que sostenía contra las tentaciones de su misma excelencia, qué lo consolaba en las adversidades, qué sabrosos deleites había en su *corazón*, su *oculta boca*, al rumiar tu pan [*quidve solaminis in adversis, et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret*]»¹⁶.

¿Cuándo *os* y *cor* pueden, entonces, asociarse? Justamente cuando el corazón, en cuanto sede de los pensamientos más profundos y decisivos para el espíritu humano, los alimenta con la Palabra divina, en diálogo con ella, volviendo sobre ella, rumiándola, como dice el texto. De hecho, hay un descubrimiento fundamental para Agustín –y con él, para Occidente– que signa su encuentro con Ambrosio: el de la lectura silenciosa que éste hacía. En efecto, el pasaje recién citado continúa diciendo:

¹⁵ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 1, 1.

¹⁶ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 3, 3.

«Cuando leía, sus ojos recorrían las páginas y su *corazón* [mente] escudriñaba el sentido [*oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur*], pero la voz y la lengua callaban. Muchas veces, estando nosotros presentes, pues a nadie se le prohibía entrar ni existía la costumbre de anunciarle quién venía, lo vimos leer así, en silencio y nunca de otro modo».

Hay que tener en cuenta que existía entonces la costumbre de leer en voz alta, entre otras razones, para poder compartir el contenido de lo leído, dada la escasez de ejemplares. Lo que importa señalar aquí es la impresión que le produce a Agustín el modo de leer de Ambrosio, que después hará suyo. Más allá de las razones que podían impulsar al arzobispo milanés a leer calladamente, acerca de las cuales Agustín hace conjeturas en lo que resta de este párrafo, lo cierto es que el hiponense aprenderá a detestar toda forma de locuacidad, aun ésta, la implicada en la lectura en alta voz. Por otra parte, al ser por excelencia el pensador de la interioridad, no podía dejar de aprobar una costumbre que promoviera un diálogo lo más íntimo posible entre el espíritu del que lee y la Escritura en cuanto palabra de Dios. A ella se refiere el texto, como en otras ocasiones, con la expresión «tu pan» usada unas líneas arriba. Como hemos tenido la ocasión de indicar recientemente, en ese modo de lectura, despreocupado de una tercera persona, de un eventual oyente a quien hacer partícipe de lo escrito *ut sic*, el lector puede detenerse en un pasaje, retroceder, volver a leerlo, confrontar el contexto de un término con aquel en el que aparece en otro lugar próximo o paralelo, etc. En otras palabras, la lectura silenciosa es condición de la *ruminatio* y ésta a su vez conduce a la exégesis alegórica; más aún, es ya alegoría en cuanto desciframiento de un mensaje que está más allá de lo literal.

De esta manera, y muy paulatinamente, de las *voces paginarum*, pronunciadas con la boca, se pasará a la *ruminatio* y a la *meditatio* monásticas, que se dan en el diálogo íntimo y silencioso entre el corazón del creyente-lector y la Palabra de Dios.

En ese corazón –en este caso, el de Ambrosio– se descifra el sentido del mensaje divino: rumiarlo es, justamente, pensarlo. El mismo Agustín señala en sus *Confesiones* (libro X), cuando se ocupa de la memoria, que *cogitare*, pensar, proviene de *cogo*, impulsar a la vez, esto es, reunir. De hecho, lo que hace la *mens*, o sea, el corazón, en la silente lectura alegórica es reunir, recordándolos, los significados posibles de un término, para establecer entre ellos relaciones y descifrar así el sentido velado de un pasaje. Pero, reiterémoslo, esta *cogitatio* tiene lugar en lo que el hiponense llama *cor* como equivalente

del *animus* o *spiritus*, es decir, en la dimensión más alta o profunda de la interioridad humana: «de manera que se dice “*cogitare*”, pensar, lo que no en otra parte sino en el espíritu [o mente] se recoge o agrupa [*ut non quod alibi, sed quod in animo conligitur, id est cogitur, cogitari proprie iam dicatur*]»¹⁷.

Esto se confirma pocas líneas más adelante:

«Pues aquellos pasajes que, tomados literalmente, parecían enseñar alguna perversidad, despejado el velo de símbolos, [Ambrosio] los explicaba en sentido espiritual, sin mencionar nada que pudiera chocarme, aunque todavía ignoraba yo si las cosas que decía eran verdaderas o no. Retenía mi *corazón* de todo asentimiento, temiendo el precipicio [*tenebam cor meum ab omni adsensione, timens praecipitium*], y así esta suspensión del juicio me mataba más».

Ahora bien, porque es el ámbito de los pensamientos, el *cor* es también el de la fe que es fundamentalmente asentimiento. Pero el corazón ha de dar ese asentimiento de modo consciente y, sobre todo, deliberado. Por cierto, el asentimiento suele tornarse tanto más arduo cuanto mayor es la capacidad intelectual de quien vacila antes de otorgar su fe, puesto que tiene su *cor* apesadumbrado con interrogantes, cuestiones, dudas, en suma, pensamientos. De un lado, Agustín da testimonio de esta realidad con y en su mismo relato; de otro, insinúa los distintos grados de decodificación exegetica:

«Esa autoridad de la Escritura se me aparecía tanto más venerable, tanto más digna de sacrosanta fe, cuanto que su lectura es accesible a todos y, al mismo tiempo, reserva la dignidad de su secreto para una penetración más profunda. Con palabras abiertas y humilde lenguaje, a todos recibe y estimula asimismo el esfuerzo de quienes no son “*ligeros de corazón*” [*intentionem eorum, qui non sunt leves corde*]»¹⁸.

¹⁷ AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 11, 18. Hay que recordar que la acción reiterada e intensa se expresa en latín con la terminación verbal *-to, -ito*. Así, de *ago*, impulsar, se forma *agito*, impulsar varias veces y vigorosamente; de *cogo* (*co-ago*), o sea, impulsar a la vez, reuniendo, se tiene *cogito*, pensar; de *facio*, hacer, deriva *factito*, practicar. Así lo señala Varrón (*De lingua latina*, VI, 43), uno de los autores mejor conocidos por Agustín quien, como se ve, no olvida su formación de gramático ni, mucho menos, su oficio de retórico.

¹⁸ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 4, 6 y 5, 8, respectivamente.

Y, en efecto, *Eclo* 19, 4, advierte que «quien otorga su fe con excesiva facilidad es de ánimo [o espíritu] ligero». Cabe recordar que, para el hiponense, creer es «*cum assensione cogitare*», como dice en *De praedicatione sanctorum*, II, 5. Es éste el núcleo de la posición agustiniana sobre la relación fe-razón. Aunque, dada la fragilidad humana que deriva del pecado original, la razón no basta para la consecución de la verdad, tampoco la fe puede pedir su cancelación, ya que la inteligencia es imagen de Dios en el hombre. Por su parte, desde la perspectiva del hiponense, la fe no hace sino purificar y potenciar la mirada de la razón, según señala, además, en *En. in Ps.* 123, 2. Así, como se ve, el corazón sigue siendo protagonista y motor de este proceso que, partiendo de un *cor* aún vacilante y desgarrado por las dudas, encuentra su correlato emocional en la tempestad del *pectus* de cuyo dolor hablará la *os*.

Por cierto, no es justamente Agustín quien negará lo decisivo del papel de la Gracia en todo itinerario de conversión, esa Gracia que no puede sino intervenir en la dimensión más profunda del hombre y, por tanto, actuar sobre el corazón:

«Más tarde, con mano muy suave y misericordiosa, poco a poco actuaste en mi *corazón* [*manu mitissima et misericordissima pertractans et componens cor meum*] y lo dispusiste a considerar [*consideranti*] la multitud de cosas en que yo creía sin ver o a cuya gestación no había asistido»¹⁹.

Sin embargo, el efecto de la Gracia y, a la vez, la maduración de la concepción de mundo y de vida en Agustín, tomará todavía un tiempo. Pasarán muchos meses antes de que la *metánoia*, es decir, el giro de la *mens*, el volverse del corazón hacia lo alto y supremo, tenga lugar. Mientras tanto...

«en aquellos días preparaba un discurso de alabanza al emperador, en el que habría de mentir mucho y ser favorecido así por quienes sabían que mentía, y mi *corazón* palpitaba afanoso con esas preocupaciones, abrasado por la fiebre de pensamientos que consumen [*eaesque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret*]»²⁰.

¹⁹ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 5, 7.

²⁰ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 6, 9.

Una de las tesis agustinianas sobre el tema que nos ocupa es la convicción acerca de que, cuando el corazón alberga pensamientos sólo acerca de lo temporal, de lo finito y lo contradictorio, esta condición se le transmite, consumiéndolo. En el inolvidable pasaje de *Confesiones*, XI, 29, 39, Agustín declara que sus años,

«transcurren en gemidos y Tú, mi consuelo, Señor, Padre mío, eres eterno, en tanto que yo me deshice en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos, íntimas entrañas de mi alma, se desgarran en tumultuosas variedades [*et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae*], hasta que, purificado y disuelto en el fuego de tu amor, yo confluya en Ti».

Por lo que se ha visto ya, las «íntimas entrañas del alma» incorporea no pueden sino aludir al *cor* en el sentido figurado que venimos rastreando.

El corazón agustiniano sigue desgarrado todavía en la época que narra este libro VI. La atracción de los éxitos profesionales en la Retórica y la perspectiva de un matrimonio conveniente son los pensamientos que lo consumen y lo alejan del salto definitivo, retrasándolo. «Mientras me decía estas cosas y variaban los vientos que arrastraban de un lado a otro mi *corazón*, iba pasando el tiempo [*Cum haec dicebam et alternabant hi venti et inpellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora*]».

Pero, si los planes que Agustín y su madre tejían para él en sus respectivos corazones eran, como cualquier otro proyecto mundano, precarios y transitorios, la omnisciencia divina no lo es:

«Todo aquel proyecto, que tan bien íbamos armando, se diluyó entre las manos y, hecho añicos, fue desechado. Y vuelta otra vez a suspiros y lamentos y a caminar a lo largo de las anchas y trilladas sendas del siglo, porque en nuestro *corazón* había muchos pensamientos, pero tu designio permanece eterno [*quoniam multae cogitationes erant in corde nostro, consilium autem tuum manet in aeternum*]»²¹.

Así pues, es el sentido mismo de la existencia lo que se escudriña en la intimidad del *cor* que no alberga sólo emociones o pasiones, como la esperanza o la tristeza de Ambrosio que Agustín ignoraba pero que podía sospechar. Y, de este modo, “*corazón*” es palabra agustiniana que se aleja de lo meramente

²¹ AGUSTÍN, *Confesiones*, VI, 11, 20 y 14, 24, respectivamente.

sentimental o emocional, como es frecuente en el lenguaje figurado común en algunas culturas como la nuestra. En el hiponense apunta a otros niveles más decisivos. En la dimensión del *cor*, según veíamos en la última acepción indagada, se opta por una orientación determinada en la vida. Tal dirección puede ser descendente y de algún modo dispersa, o bien ascendente y en progresión confirmada por la Gracia. Esto último, como se decía, es lo que cualifica al *cor* como recto.

Al rastrear el periplo signado por *os-pectus-cor*, se advierte, entonces, en primer lugar, un creciente grado de interioridad. Como se ha visto, esto se muestra ya sin salir del marco del libro VI, pero se confirma a poco de traspasar sus límites. Esa creciente interiorización halla una suerte de confirmación textual en el tramo de la descripción del proceso que ocupan los libros VI, VII y VIII de la obra. En efecto, *os* es mencionada cuatro veces en el sexto y sólo una en los dos siguientes; en cambio, *pectus*, una vez en el sexto, pero dos en el séptimo; mientras que las referencias al *cor* alcanzan dieciséis menciones, prácticamente, en cada uno de los tres libros. Se diría que la progresión, directa o inversa, en la reiteración de las menciones, va poniendo el acento en los distintos planos en los que tiene lugar el itinerario de conversión: de la palabra que la boca profiere a una primera comprensión y a la consecuente emoción que ella suscita en el pecho, hasta el sumergirse de su significado en las profundidades del espíritu en el que arraiga.

En segundo lugar, nos preguntamos si tal vez estos tres términos, hasta en su sentido figurado, no están indicando también los tres planos de la antropología tripartita (por nuestra parte, preferimos decir “tridimensional”) que Agustín heredó de la tradición origeniana a través de la transmisión de Ambrosio, es decir, si acaso *os-pectus-cor* no hacen las veces o, por lo menos, son simétricas de la tríada *corpus-anima-mens* o *spiritus*. Se trata, claro está, de otra línea de investigación, de más largo aliento, que no podemos siquiera esbozar aquí.

Sea como fuere, los términos elegidos forman parte del léxico agustiniano y, por tanto, no sólo en este tramo se verifica el uso figurado que Agustín hace de estas diferentes partes corporales. Así, cabe reivindicar, por último y una vez más, que esa utilización, aun sin llegar a los ribetes casi místicos del *sero te amavi*, contribuye no poco a conferir a la prosa de las *Confesiones* la coloratura, la carnal dramaticidad que las enraíza tan hondamente en la condición humana.

Silvia MAGNAVACCA