

¿Qué confiesan las *Confesiones*?

Oscar Velásquez

Tú eres el único objeto de la escritura y su único contenido.

La confesión de Agustín

Jean-François Lyotard

A mediados del siglo III de nuestra era, en Roma, un filósofo de procedencia egipcia no quería saber nada de pintores ni escultores. La razón: “parecía avergonzado de estar en un cuerpo”. El sabio era Plotino; y habiéndole pedido su principal colaborador, Amelio, que se prestase para un retrato suyo, se negó, considerando que ya era mucho sobrellevar la imagen, la ‘efigie’ (*éidolon*) que nos envuelve para añadir a esta, “el *éidolon* de un *éidolon*”.¹ Carterio, que así se llamaba “el mejor de los pintores de su tiempo”, con la complicidad de Amelio, y mientras se hacía pasar por devoto estudiante, lo observaba con detención para poder captar mentalmente sus rasgos de la forma más parecida posible. Esta fue tal vez la causa de la existencia, en la tradición occidental, de diversos bustos que se suponían de Plotino, si bien uno, el más famoso de hecho entre aquellos, se encuentra en el museo Ostiense, del antiguo puerto de Roma Ostia tiberina. Las proporciones clásicas de perfección ideal han desaparecido de ese rostro, que conserva sin embargo una impresionante nobleza, toda espiritual, como volcada en su mirada a la contemplación interior de espectáculos mucho más bellos que los ojos de la carne jamás hubieran podido contemplar. Las *Confesiones* son la obra más plotiniana de Agustín, pero reflejan los dramáticos cambios que, en el transcurso de un siglo se habían suscitado en él y en el mundo a su alrededor.² El gran pensador pagano dejaba una herencia ambivalente: la interioridad,

¹ Porfirio, *Vita Plotini* 1. 9.

² P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967, p. 168: “The *Confessions*, indeed, are the high-watermark of Augustine’s absorption of the *Enneads*: in them, he will talk the language of his master with greater conviction and artistry than in any other of his works. But all this has been transformed”.

espacio inteligible del hombre en que la divinidad podía ser hallada, continuaba conservando su lugar esencial; la desvalorización de la efigie y la forma exterior, en cambio, junto a ciertos sentimientos encontrados acerca de la individualidad, habría hecho imposible realizar un retrato como el que Agustín realiza de sí mismo en *Confessiones*. Podría resultar chocante hablar demasiado de sí mismo, por mucho que ya para Agustín los acontecimientos personales podían reflejar, con sorprendente lucidez, todo ese mundo espiritual en que se suponía habitaba la divinidad.

Agustín emprende así la tarea de escribir sus *Confesiones* ca. el 397, a los cuarenta y tres años. Diez habían transcurrido de su bautismo a manos de Ambrosio en Milán, de la renuncia a su cátedra de retórica y del regreso a esa misma ciudad desde su retiro en Cassiciacum. Vivía ahora en el activo puerto de Hipona y hacía dos que era obispo, y desde el año anterior –a la muerte de Valerio– ocupaba en plenitud la sede episcopal de la ciudad. Seis años antes había llegado a Hipona, “para ver a un amigo” (según cuenta mucho más tarde)³; y aquí, dice, “me apresaron, fui hecho sacerdote, y así llegué al grado del episcopado”. Muy probablemente tres años después, hacia el 400, su trabajo estaba totalmente terminado. La iglesia donatista, por otra parte, mantiene aún su vigor en esta última década del siglo IV en gran parte del África centro-occidental, es decir, en Numidia, África proconsular y Bizacena, de modo que en estos primeros años de su labor episcopal el cisma de la Iglesia será un motivo para él de continua preocupación no solo pastoral sino también intelectual y política. En esas circunstancias, uno se puede preguntar cuáles pudieron haber sido las razones para emprender la confección de una obra tan singular después de los impecables diálogos filosóficos escritos en Italia entre el 386-388, y sus primeros libros religiosos escritos en África a partir de su retorno a Cartago ese mismo año, y a Tagaste, su ciudad natal. Por mucho que estos diálogos revelan una agudeza intelectual y filosófica de primera magnitud, ellos se enmarcan perfectamente en la tradición del diálogo

³ “Apprehensus, presbyter factus sum”; Sermón 355, 2 pronunciado en Hipona el año 425.

socrático naturalizado por Cicerón en la mentalidad latina. Muy pronto, ya en Hipona como presbítero, habrá de terminar su quizá última obra propiamente filosófica, *de libero arbitrio* II-III (391), y aumentarán sus tratados sobre las Escrituras sagradas. Hasta el año del inicio de sus *Confesiones*, por consiguiente, Agustín ha completado no solo obras importantes de carácter filosófico, exegético, doctrinal y apologético –en este último caso especialmente contra la secta maniquea– sino también ha iniciado la confección de libros importantes que, en algunos casos le tomarán más de veinte años, como las *Enarrationes in Psalmos* (392-420), *de doctrina christiana* (396-426) y *de Trinitate*, su obra maestra de inspiración teológica (399-419). Como un dato significativo se puede ver que coinciden con las *Confesiones* obras de carácter antimaniqueo (aparte de otras escritas a fines de la década anterior) como *Contra epistolam quam uocant fundamenti* (396), *Contra Faustum Manichaeum* (397-398), *Contra Felicem Manichaeum* (398), *de natura Boni contra Manichaeos* (399) y *Contra Secundinum Manichaeum* (399). La contemporaneidad de estos escritos con la redacción de sus *Confesiones* revela al menos que una de sus principales preocupaciones durante esta época de su vida estaba en la polémica en contra de las antiguas creencias maniqueas. Las ideas de la secta lo mantuvieron sujeto durante nueve años; y sus arduos esfuerzos por liberarse de ellas repercuten aún en su presente como parte de un pasado con el que es preciso ponerse de acuerdo.

Porque uno de los aspectos distintivos que es posible discernir como determinante en este complejo libro está la intensidad de la búsqueda por reconciliarse con el tiempo anterior. No es un libro de meras reminiscencias sino una vuelta a un pasado vital, y en cuya lectura, como afirma Peter Brown: “uno constantemente experimenta la tensión entre el *entonces* del joven y el *ahora* del obispo”.⁴ Y uno se puede razonablemente preguntar acerca de los motivos profundos que lo indujeron finalmente a la confección de la obra, debido a la novedad impresionante del carácter del escrito. Mucho se ha comentado sobre posibles antecedentes literarios a esta suerte de

⁴ P. Brown, *Augustine of Hippo A Biography*, London 1967, p. 164.

autobiografía intelectual; y se han hallado ciertas memorias ya en tiempos romanos, en que el temperamento de muchos de sus prohombres se caracterizaba por ese sentido de lo concreto y por una voluntariosa capacidad de cultivar lo personal. Ya en el siglo IV a. C. *Evágoras* de Isócrates y *Agesilao* de Jenofonte surgen como una forma autónoma de biografía con antecedentes en el *enkomion* retórico y la literatura socrática. De aquí se puede decir que hay un desarrollo constante de la biografía, que en forma especial continuó evolucionando en los siglos inmediatamente anteriores a los de Agustín, y que se cultivaba con acabada perfección; y se puede mencionar también una línea hagiográfica, tanto cristiana como pagana, donde destaca la notable *vida de Plotino* de Porfirio. No habría que olvidar, junto a estas vidas de santos los relatos mismos de los Evangelios en cuanto *vidas* de Jesús, que narran *sus dichos y sus hechos*. Ni debería pasar inadvertido a un lector atento el que las *Confesiones* tienen en su germen precisamente el modelo de los Evangelios, si reducimos la obra de Agustín a la situación básica de lo que allí se dijo e hizo. Hay también aquí un descenso a las situaciones elementales de la vida, que revelan períodos de dolor y angustia, y un momento decisivo de resurrección.⁵ Por otra parte, a los textos y autores mencionados por los especialistas me parece pertinente añadir al historiador Salustio (86-35 a. C), ya nombrado por Agustín en los diálogos de Cassiciacum como *lectissimus pensator uerborum* (“selectísimo tasador de palabras”) y muy admirado por él a lo largo de toda su vida.⁶ Me refiero en especial a los notables retratos biográficos del *Bellum Catilinae* y el *Bellum Iugurthinum*, en que la profundidad psicológica de los personajes adquiere un poder difícil de igualar en la literatura latina posterior.

Es posible decir, en consecuencia, que los tiempos están maduros en la civilización grecorromana para este giro decisivo de la biografía a la autobiografía, en que los “esbozos” anteriores, frente a la sólida consistencia de las *Confesiones* adquieren, en palabras de Pierre de Labriolle, “un carácter

⁵ Confesiones VIII, 29: “Surrexi”

⁶ Ver H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, Goteborg 1967, p. 636.

demasiado fragmentario”.⁷ Por eso que la pregunta, en primer lugar, de porqué unas *Confesiones*, y qué lo que ellas confiesan cobra mayor complejidad debido al carácter singular del suceso. Los mismos contemporáneos lo vieron así. La respuesta, sin embargo, no podrá tener las características de un resultado preciso, siendo ella la consecuencia de numerosos condicionamientos que van de lo social, cultural y político hasta lo más íntimo y personal. Mi esfuerzo entonces se debe encaminar siguiendo solo algunas sendas que permitan clarificar aspectos esenciales del problema.

Una *confessio* en el latín clásico significaba “reconocimiento”, “admisión”, en especial, en detrimento de uno mismo; de ahí que tomara también el sentido de “admisión de culpabilidad”. En tiempos cristianos, en especial en períodos de persecución, se trató de una confesión de fe cristiana delante de una corte; y asimiló los sentidos de la *εἰρηνολογία* de la Septuaginta y el NT, como confesión de una falta y, en un sentido también muy propio de la Escritura, como acción de gracias. En Agustín se refleja claramente ese desarrollo de la lengua latina bajo el influjo cristiano y la Biblia griega, de modo que la palabra *confessio* manifiesta dos sentidos valiosos para nuestra encuesta, a saber, confesión de los pecados y reconocimiento de la fe en Dios. Esta última idea lleva implícito un sentido antes desconocido de la lengua clásica, por el que, mediante una *confessio* se señala una acción de reconocimiento de la grandeza de Dios. De ahí, finalmente, se llega a “alabanza”, que es producto de un sentimiento de gratitud.⁸ Al final de su vida, en sus *Revisiones* Agustín afirma que “Los trece libros de mis Confesiones alaban al Dios justo y bueno tanto por mis buenas como por mis malas acciones, e impulsan hacia él el entendimiento humano y el afecto”.⁹

Ahora bien, este breve recorrido etimológico y semántico nos proporciona solo una pauta; la verdadera búsqueda debe entonces comenzar,

⁷ P. de Labriolle, *Saint Augustin Confessiones* tome I, Paris 1969, p. VIII.

⁸ “Aut enim in laude intelligitur confessio. . . aut dum quisque confitetur sua peccata. . .cujus indeficiens est misericordia”, Isidoro de Sevilla *Etim.*. 6. 19. 75, G. W. H. Lampe *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978 (1961).

⁹ *Oeuvres de Saint Augustin 12 Opuscules, Retractationum Liber II*, VI, 1, edición bilingüe por G. Bardy, Bibliothèque Augustinienne, Paris 1950, p. 460.

puesto que los estudiosos han planteado como respuesta general a estos asuntos la posibilidad de que Agustín escribió este libro tan singular con la intención de hacer una apología de su propia vida. Después de pertenecer por nueve años a la secta maniquea y luchar posteriormente en forma creciente contra el cisma donatista en África, él se había transformado en el más formidable defensor de la ortodoxia católica y en un enemigo de muchos hombres influyentes en toda la provincia. Es comprensible que haya sido así, y de hecho fue así, pues fue acusado por los donatistas de ser todavía un maniqueo, y por los maniqueos de haber dejado su iglesia por temor a la persecución estatal.¹⁰ En mi intento por sintetizar lo más posible esta presentación y enderezarla hacia los temas que me interesa discutir, me parece evidente que las *Confesiones* tienen poco de una *apologia pro vita sua*, habiendo un claro contraste en este caso con la obra apologética más importante de todas las de Agustín, la *Ciudad de Dios*. Nuestro autor es un agudo polemista, y me parece indudable de que si se tratara en primer lugar de una defensa de sí mismo, el tono personal de ella no habría tomado desde el inicio el carácter de una plegaria continua a Dios Padre y a su Hijo Jesucristo; ni hubiera presentado aspectos que él consideraba oscuros de su propia vida con tan brillante sinceridad. Otra cosa es que se puede perfectamente entender que Agustín es consciente de los efectos positivos que sus relatos podían tener sobre todo ante un lector católico y predispuesto a la simpatía. Sería entonces difícil de entender la ingenuidad de culparse a sí mismo de muchas faltas, ante el resultado previsible de tantos adversarios y enemigos que habrían de utilizar las confesiones de su autor como evidencias en su contra.

Más cerca, entonces, de una posible explicación podría estar la idea de considerar las *Confesiones* como un acto de terapia personal. El enfermo busca la restitución de su salud mediante la palabra que pone al descubierto la culpa. Queda en consecuencia expuesta la enfermedad, que en buena medida consiste en que, está allí encubierto pero en potencia aquello cuya sola

¹⁰ Su vida también corrió peligro. Ver, *Vida de San Agustín escrita por Posidio*, BAC Madrid 1969, pp. 319–321.

presencia daña el alma. El instrumento que puede sanar es la palabra, que cuenta y hace manifiesto aquello o parte de aquello que corroe internamente la conciencia; y lo que Agustín al parecer intenta es descargar en este caso una ansiedad que está presente en el corazón al modo de una *dissipatio* (*Conf.* VIII, 22).

Cuando yo reflexionaba, dice, cómo podría ya servir al Señor mi Dios del modo que tenía dispuesto hacía tiempo, era yo quien quería, yo quien no quería, yo, era yo. Ni del todo quería, ni del todo no quería. Por eso luchaba conmigo mismo y me dissociaba (*dissipabar*) de mí mismo, y aunque esta misma disociación (*dissipatio*) se producía a pesar mío, no exhibía la característica de otra persona, sino el castigo de la mía.

La enfermedad está en esa *dissipatio*, que se manifiesta de hecho al modo de una *dubitatio* (que en este caso, ya convertido a la fe católica, es duda ante la acción). Son los momentos previos a la escena del jardín de Milán. Esta voluntad dividida él la ha percibido justamente como una enfermedad, una *aegritudo animi* (VIII, 21). Ella se muestra además cual perturbación de la mente, una “ansiedad” (*aestus meus*, VIII, 19; *aestibus*), en medio de una “disputa ardiente” (19) del alma consigo misma. Se debe tener presente, sin embargo, que si este es un acto de terapia espiritual, él parece realizarse prácticamente sin articulación de la voz sino con palabras interiores dirigidas a sí mismo y a la divinidad. Son los gestos sin embargo los que abundan, las lágrimas, el tumulto de una *controversia in corde* (27). En el desenlace (*exitum*, 27) de este acto de purificación decisiva, eso que él considera su *miseria* (28) es literalmente extraída (*traxit*, 28) y acumulada (*congressit*) ante el propio Agustín desde un fondo secreto, íntimo (*a fundo arcano*), por la acción de un examen o mirada profunda (*alta consideratio*) de sí mismo.¹¹ Esa intensa *consideratio* alcanza hasta las entretelas del *cor* y rescata desde el abismo esa suerte de tiniebla escondida allí. Esta *miseria*, en latín, es en castellano “aflicción, pena” (o porqué no, “miseria”) y simboliza al mismo tiempo la causa y

¹¹ Henry Chadwick traduce justamente *consideratio* como “self-examination” en Saint Augustine *Confessions* Oxford University Press 1991 p. 152.

el efecto enquistado; y en ese estar allí de aquello consiste la condición aflictiva de su alma.

No trato aquí el tema de cómo Agustín supera su crisis final en la lectura del texto de San Pablo, que toma inmediatamente después del *tolle, lege* del jardín. Me interesa más ahora el desarrollo de la enfermedad misma, del desasosiego interior y de los medios de curación. En este sentido se puede decir en general que hay “una cierta continuidad entre la acción médica del Salvador, y la virtud medicinal de la Sagrada escritura”.¹² Este es un punto, entre otros muchos que puede inspirar una investigación sobre todo en este texto esencial de las *Confesiones*. El mero encuentro entre los ojos que miran y el texto sagrado que ante esa mirada se manifiesta, es ya para Agustín un motivo de certeza, una señal indudable de la voluntad del Creador. Pero Jesús sana: *medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum* (X, 39). Esta frase sintetiza un punto medular. Agustín confiesa y se reconoce enfermo ante Dios y conoce su misericordia; pero la salud espiritual que busca mediante la terapia de la confesión él sabe ahora que se logra obrando la verdad en el corazón, delante de Dios, que es la verdad. No solo en sí mismo como sí mismo, ni delante de otro, ni ante un experto. Ahí está la diferencia con una mera explicación psicológica del relato. El texto es inequívoco al dirigirse a la divinidad: “Porque ¡mira! tú amaste la verdad, ya que quien realiza la verdad viene hacia la luz. Yo quiero realizarla en mi corazón delante de ti en mi confesión, y también en mi acto de escribir delante de numerosos testigos” (X, 1). La confesión, en consecuencia, tiene claramente dos momentos que se yuxtaponen y fortalecen el uno al otro. Lo que va quedando entonces de manifiesto son al menos dos cosas: algo que se hace (a) *in confessione*, es decir, que Agustín *confiesa* a Dios una enfermedad que alguna vez tuvo y de la que por gracia del mismo Dios sanó. Ese fue un asunto de él con Dios, con él, con la Verdad en ese entonces, y entró en relación con lo divino en un intenso diálogo interior (y cuyo aprendizaje inicial, conviene recordar, le fue

¹² Samuel Fernández Eyzaguirre *Cristo Médico, según Orígenes La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Roma 1999, p. 277

proporcionado por su lectura de los *libri platoniorum*). Fue un acto de confesión, y de gratitud y alabanza. Y, luego, algo que se realiza (b) *in stilo*, es decir, su confesión en la acción de escribir, es decir, en el libro que él escribe, por el que manifiesta a muchos otros, varios años después, esos acontecimientos vividos. El primero es el *antes*, el segundo, el *ahora*. Es además un acto de confesión, de reconocimiento de su *miseria*, de su recuperación y gratitud.

No es, por consiguiente, un mero tema de introspección psicológica. En el encuentro con Dios Verdad está el origen de su recuperación. Este encuentro se expresa como un descubrimiento, como un hallazgo, que precede y conduce a un conocimiento de la divinidad. Es un acto de intelección superior del espíritu humano, una iniciación augural, el momento del despliegue de la revelación en el alma de la presencia de una relación entre el hombre y Dios, que permanecía allí, en la memoria, como olvidada antes, pero recobrada: “Porque donde encontré la verdad allí encontré a mi Dios la verdad misma, de la que no me he olvidado desde que la hallé”.¹³ Es una memoria que permanece (*manes/ubi manes*) en el hombre mismo, en su espíritu; y allí parece ser donde se realiza el acto de salud, pues Agustín relaciona el hecho de que Dios permanece en la memoria (*manes in memoria mea*), a que Dios le ha dado su *miseriordia* “dirigiendo la mirada a su pobreza” (ibid.). He aquí entonces que Dios está dentro (*intus eras*), y para sanar, el hombre debe estar también volcado en forma *intensional* hacia dentro, no hacia fuera, puesto que debe estar allí donde Dios toca, inflama y da la paz: “me tocaste, dice, y me hallé inflamado en tu paz” (X, 38).

Las *Confesiones*, entonces, integran vitalmente el pasado al presente, cosa que hace posible una compenetración natural entre la confesión y la alabanza, los dos extremos semánticos de la *confessio*. Agustín en consecuencia confiesa quién fue, cómo vivió y cómo se halló en cierto momento con la Verdad, Jesucristo; pero la *confessio* de Agustín tiende un

¹³ “Ubi enim inueni ueritatem ibi inueni deum meum ipsam ueritatem, quam ex quo didici non sum oblitus”, *Confessiones* X, 35.

arco vital entre el ayer y el hoy, ante la presencia eterna de ese Dios que ahora alaba en el hacer mismo del relato. De ahí que la *confessio* así entendida supone una concepción espiritual de un tiempo fundado en el yo, en cuyo interior hay una suerte de espacio de eternidad en que mora lo divino. Tiempo del yo, duración espiritual, vida. Eso donde es posible el encuentro es “in te supra me” (X, 37). La frase completa dice: “¿Dónde te encontré por tanto de modo que pudiera conocerte, sino en ti antes de mí?”. Entiendo “antes”, a diferencia de intérpretes que traducen el *supra* espacialmente, “sobre mí”. Porque ¿qué significado puede tener el hablar de dimensión en un texto en que se niega el espacio?; y el *ut*, además, es “de modo que”, no un “para que”. *Supra*, entonces, es aquí temporal, *earlier*, y Henry Chadwick lo entiende bien, *before*.¹⁴ Es allí donde el antes y el ahora se funden en la experiencia vital del hallazgo. “Y no hay lugar”, agrega, como si dijera, entre tú y nosotros, en esta experiencia espiritual, ya que “nos alejamos y nos acercamos: sin que haya en ninguna parte lugar” (X, 37).

Ahora bien, la confesión de Agustín se hace antes que nada y en forma esencial *tacite* ante la presencia de Dios (*in conspectu tuo*, X, 2); una confesión en que *el abismo de la consciencia humana* es el *espacio* espiritual en que se *oculta* lo que aquí se confiesa (X, 1). Se declara ante Dios lo que la divinidad ya conoce, por eso que este acto de reconocimiento va acompañado de oración y alabanza. En segundo lugar, él se confiesa a Dios, ahora, “para que escuchen los hombres, dice, a quienes no puedo probar, si es verdadero lo que confieso, pero me creen aquellos a quienes la caridad abrió sus oídos” (X, 3). Más adelante, a fines del libro décimo, se hace presente un tema que me hubiera gustado revisar, el de la mentira (*mendacium*, X, 66), puesto que ella repercute en la esencia misma de una confesión que se hace, especialmente aquí, ante Jesucristo, Verdad, el único mediador verdadero. ¿Qué puede confesar quien no confiesa la verdad? La palabra del hombre puede ser engañosa: “Por eso te perdí, dice, porque tú no toleras que se te pueda poseer junto con la mentira” (ibid.). Se confiesa mentiroso, pero el mediador levanta, y como un médico

¹⁴ H. Chadwick, *Saint Augustine Confessions*, Oxford University Press, 1991, p. 201.

sana los *languores*, es decir, los decaimientos de ánimo, las depresiones, en cuanto ellas expresan un estado de abatimiento físico y moral. Pero, además, este estado de “languidez” deja al descubierto la incertidumbre del alma. Conjetura con acierto Lyotard al poner en boca de Agustín la siguiente consideración: “Bajo tus ojos me he convertido a mí mismo en una interrogación, y es esto, esta languidez, *languor*, lo que ahora soy”.¹⁵ ¿Está Agustín expresando sentimientos pretéritos o presentes en estos pasos de sus *Confesiones*? Ambos, diría yo, en especial por el uso de verbos en presente sobre situaciones que se prolongan desde el pasado. Y reforzando este sentimiento, mientras se dirige al Padre sobre el Mediador que siempre intercede por nosotros, dice: “Sin eso perdería la esperanza; porque mis estados de abatimiento (*languores*) son grandes, son numerosos y grandes, pero tu medicina es mayor” (X, 69).¹⁶ La esperanza señala una posibilidad abierta hacia una recuperación futura.

La conclusión de este libro X está estrechamente relacionada con el siguiente, como lo ha señalado M. Pellegrino,¹⁷ sobre todo por el tema común de la *confessio scientiae et ignorantiae*. Ahora bien, era en el libro X donde Agustín parecía referirse quizá con mayor claridad sobre el sentido de sus confesiones. El punto estaba en la verdad (magistralmente relacionado con el tema de la mentira, planteado también en el mismo libro). Es por la verdad por la que confiesa; y puesto que Dios es la verdad, confesándose con la Verdad mediante un diálogo con el Dios que vive en su propia alma, realiza en su interior la salud que busca. Tal vez fue preciso contar de nuevo, más de diez años después, la historia de este encuentro vital con su propia interioridad, en la medida que Agustín juzgó necesario manifestarlo ahora a los demás por ciertas razones que él mismo señala en un paso crucial de la obra, cuando concluida la fase propiamente biográfica y personal entre los libros IX y X, al

¹⁵ Jean-François Lyotard, *La confesión de Agustín*, versión española, Buenos Aires/Madrid, 2002, p. 90; cf. Ibid. p. 45, “postración”. Agradezco a la Profesora Giannina Burlando el haberme advertido sobre este bello libro de Lyotard.

¹⁶ *Confessiones* 10, 69: *Alioquin desperarem. Multi enim et magni sunt idem languores, multi sunt et magni; sed amplior est medicina tua.*

¹⁷ M. Pellegrino, *Les Confessions de S. Augustin*, p. 233.

iniciar en el libro XI sus meditaciones sobre los primeros versículos del Génesis, dice:

¿Se puede decir, Señor, que puesto que es tuya la eternidad ignoras lo que te digo, o ves en el tiempo lo que sucede en el tiempo? ¿A qué vienen las narraciones detalladas de tantos acontecimientos? Por cierto que no para que los conozcas por mí, sino que levanto hacia ti mi afecto y el de aquellos que los leen, para que todos digamos: grande eres Señor, y muy digno de alabanza. Ya lo dije y lo diré: hago esto por el amor de tu amor . . . Manifestamos así nuestro afecto hacia ti haciéndote la confesión de nuestras aflicciones y de tus misericordias sobre nosotros . . . Mira como narré muchas cosas, las que pude y las que quise, porque tú quisiste primero que te confesara, Señor Dios mío. . . (XI, 1).

Se expresa así de nuevo la relación eternidad tiempo. Mediante el diálogo del alma con Dios y la relación de sus miserias, y sus alabanzas dichas por su salvación, se ven los objetivos de su confesión personal: Agustín manifiesta haberse sanado en un tiempo anterior, y se siente confirmado al presente en su salud mediante el relato y la escritura que ha logrado realizar. Y si el lector a su vez se edifica con sus palabras, parece indicar, que Dios sea entonces alabado, puesto que ese es el objetivo último de su confesión.