



AGUSTÍN DE HIPONA Y LA *TEHOM-ABYSSUS* (O LAS TINIEBLAS QUE CUBRÍAN EL ABISMO)

Ricardo García

[Universidad Nacional del Sur]
[rgarcia@criba.edu.ar]

Resumen: Este trabajo analiza la lectura de algunos pensadores posmodernos de temas planteados por Agustín. Se analiza como Agustín en las *Confesiones* valora el vocablo *Tehom-abyssus* del *Génesis*, ya que lo considera positivo al utilizarlo para imaginarse al mundo como un cuerpo esponjoso rodeado de Dios, pero negativo al usarlo para aludir a la caída original de los ángeles y de los seres humanos, con el consiguiente rescate del Espíritu por medio de las aguas del bautismo. Este término le ha permitido a Agustín expresar su propia interioridad y aspectos del cosmos en donde se refleja, tanto en su propia condición pecadora como redimida. También nos referimos a su intensa búsqueda de la sabiduría, cuya femineidad refleja la femineidad de Mónica, que es presentada por Agustín como modelo de mujer sabia.

Palabras claves: Agustín- *tehom*-posmodernos-subjetividad-sabiduría-mal

Augustine of Hippo and the *tehom-Abyssus* (or the darkness covering the abyss)

Abstract: This paper dealt with the reading of postmodern thinkers in issues raised by Augustine. Analysed as Augustine in the *Confessions* values to the word *Tehom-abyssus* of *Genesis*, since it considers it positive when used to imagine the world as a spongy body surrounded of God, but negative when using it to refer to the original fall of the angels and of human beings, with the subsequent rescue of the spirit through the waters of baptism. This term has allowed Augustine expressed his own interiority and aspects of the cosmos where is reflected both in its own condition as redeemed sinner. We also refer to their intense pursuit of wisdom, whose femininity reflects the femininity of Monica, which is presented by Augustine as a model of wise woman.

Key words: Augustine - *tehom-Abyssus* - postmoderns - subjectivity - wisdom - evil

Este trabajo considera la lectura efectuada por pensadoras y pensadores que asumen una perspectiva posmoderna¹ de algunos temas planteados por Agustín de Hipona. Son algunos de los temas 'clásicos', como la búsqueda de la Sa-

1 Según CAPUTO y SCANLON (2005: 1), realizan una lectura 'posmoderna' de Agustín, Derrida, Lyotard, Arendt, Ricoeur, Heidegger. Dado que la denominación es genérica, podría incluir otras pensadoras como Catherine KELLER (2003: 65-83; 2014: 289-292), cuyo aporte me fue de gran utilidad, y Margaret MILES (1991: 77, 81). Esta autora propone dos lecturas posibles de las *Confesiones*, una "obediente", en la que se ve la vida de Agustín con "estudiada transparencia" y otra "desobediente" en la que se interroga al texto imaginándolo de otra manera a como lo presenta su autor; aclaro que esta doble lectura se refiere al modo en que son presentadas las mujeres en este texto, pero sin duda se puede ejercer en otros temas, por ej. en el "cuidadoso control" con que Agustín describe su relación con el placer sexual.

biduría, el conocimiento de su propia subjetividad y la entidad de Dios, el intento de comprender el relato de la creación narrado en el libro del *Génesis*, el problema del mal, entre otros. Estas indagaciones están enmarcadas en una continua oración a Dios y acompañadas de un fuerte componente emocional, que en ocasiones se manifiestan corporalmente, sobre todo en el llanto. Como forma de acotar la temática me limito a considerar el texto de las *Confessiones*², sabiendo que aparece en otras obras de su vasta producción.

Prestaremos especial atención al análisis que hace de las frases “tierra confusa y vacía (*tohu va bohu*)” y “las tinieblas que cubrían el abismo (*tehom-Abyssus*)”³ en su interpretación de los primeros versículos del libro del *Génesis*⁴.

En primer lugar, se analiza cómo Agustín expresa su propia interioridad reflejándola en elementos de la naturaleza, pasando del yo al cosmos, para intentar comprenderse a sí mis-

mo y a la acción de Dios en la obra de la creación (1.1). Después se considera la utilización de los términos bíblicos nombrados. Por un lado, le sirven para expresar sus sentimientos profundos recurriendo a la oración y al llanto (1.2.1); se mencionan los paralelismos que Derrida encuentra entre su propia problemática y la de Agustín (1.2.2). Por otro lado, los emplea para evidenciar su anhelo de alcanzar la sabiduría que lo acompañó desde su temprana juventud (1.3). Además, tratamos como el vocablo *tehom* le sirve tanto para metaforizar la realidad del pecado en la que está implicada toda la humanidad a partir de Adán, como de su liberación por medio del agua del bautismo (2). Conclusión (3).

1.1.- Nuestro autor escribe cinco comentarios a los primeros capítulos del libro del *Génesis*⁵ en los que intenta realizar una hermenéutica literal y a veces, metafórica de esos textos. Lee en la traducción latina “*terra invisibilis et inconposita*” y “*tenebra super abyssum*” (Ge 1.1-2) que equivalen a las expresiones hebreas *tohu va bohu* y *tehom*, respectivamente. La primera significa algo tumultuoso, como un caos; connota lo inhabitable, las condiciones informes, lo salvaje del desierto, lo que es inútil, pero no la nada

2 Cito Agustín, *Confesiones* (2006) y realizo algunos cambios a la traducción. También he consultado la edición de James J. O'DONNELL (1992) y *Les Confessiones* (1962). Cito solo el libro y el capítulo; la cronología de las obras de Agustín proviene de la edición de O'DONNELL.

3 KELLER (2003: 283, n. 3) con bibliografía. Cfr. Díez-MACHO y BARTINA (1969: 44).

4 Agustín escribe cinco comentarios del *Génesis*; aquí me limito a las *Confessiones* (años 396-401) porque allí Agustín reúne su autobiografía (L. I-X) y su reflexión teológica personal y cósmica en el análisis de los primeros versículos del *Génesis* (L. XI-XIII). Para una síntesis de los cinco comentarios, cfr. VANNIER (1991: 83-94).

5 *De Genesi contra manichaeos* (años 388-389), *De Genesi ad litteram liber imperfectus* (393/395-426), *Confessiones*, L. XI-XIII, *De Genesi ad litteram* (399/411-416), este comentario se extiende hasta el capítulo 3 del *Génesis*. *De civitate Dei*, L. XI (416), VANNIER (1991: 83-94).

o el vacío. La segunda palabra alude al océano o las aguas subterráneas, la profundidad y el abismo⁶.

Veremos algunos textos en donde Agustín realiza una lectura tehomónica para expresarse:

Así leemos que con un deseo ardiente (*aestuat*) se dirige a Dios: “[...] atiende a mi alma que clama desde lo profundo (*de profundo*) y óyela. Porque si no estuviesen en lo profundo (*de profundo*) tus oídos, ¿a dónde iríamos, adónde clamaríamos?” (XI.2.3).

En este texto Agustín usa la metáfora de la profundidad acuosa (*profundus-abyssus*) para expresar tanto su propia interioridad como la de los oídos de Dios, sugiriendo que ambas se requieren mutuamente; o mejor aún, la subjetividad de Agustín busca respuestas en la interioridad de Dios.

En otro pasaje alude a la creación imaginándola una sola gran masa (*massam grandem*), [...] como una gran esponja (*spongiam quamlibet magnam*) aunque limitada (*sed finitam tamen*)” y en cambio, a Dios lo concibe “como a un ser que la rodeaba y penetraba por todas partes, aunque infinito [...], como si hubiese un mar único (*solum mare*) [...]” (VII.5.7).

Aquí utiliza el mismo lenguaje propio de la fluidez líquida del abismo-*tehom*, al concebir al cosmos como un cuerpo absorbente finito y

a Dios como quien lo penetraba por todas partes de modo infinito. Estos textos muestran una especie de sublimación de la *tehom*, más que su supresión⁷, lo que implica una mirada positiva hacia ella. Sin embargo, es importante remarcar que a pesar del uso de este lenguaje del *Génesis* que alude claramente a la existencia de algo anterior a la intervención de Dios en el proceso de la creación, Agustín no dejará de afirmar claramente la *creatio ex nihilo*⁸. Esta era ya la creencia común del cristianismo institucionalizado.

En un pasaje que refiere la creación del cielo y la tierra (XI.9.11, cfr. VII.10.16), Agustín muestra ciertamente más interés en la creación inmaterial (*caelum*) en donde estaría el fundamento de su propia inmortalidad, que en la materia física propia del mundo creado. Este ‘cielo al que llamará, entre otras denominaciones, “*creatura intellectualis*”⁹ será el lugar donde habita Dios. Al analizar el concepto tierra, se interroga sobre el origen y las

6 KELLER (2003: 239, n.4) aclara que el significado teológico que le otorga es en “hebreo despersonalizado” cercano al sentido semítico y mitológico. Señala que puede fungir de nombre propio como en Gn 1.2 y es considerada una palabra tanto neutra como femenina.

7 KELLER (2003: 66) afirma que considera a las *Conf.* “ni como tehomofóbica y ni como tehomofílica, sino como fluctuante retóricamente entre las dos corrientes”.

8 “[...] Porque han sido hechas de la nada por ti, no de ti (*de nihilo a te, non de te facta sunt*)”, XIII.30.48; “*In principio quod est de te, in sapientia tua quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo*”, XII.7.7; cfr. C. II.7. Esta afirmación es repetida en numerosas ocasiones por Agustín.

9 “*caelum caeli, creatura intellectualis, mens pura, caelum intellectuale, intellectualis natura, mens rationalis et intellectualis, intelligibilis creatura, caelum intellegibile*”, XII.9.9; 11.12; 13.16; 15.20; 17.24; 20.29; 21.30; 28.39; 29.40.

características de la materia. Le plantea a Dios si antes de formar “esta materia informe ¿no había algo, no había color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu?”; y responde: “no era, sin embargo, una pura nada: era una cierta infirmitad, sin especie alguna” (XII.3.3). Aquí Agustín se cuestiona sobre la transición de una especie a otra en el proceso de formación de las cosas materiales. Más adelante, postula la posibilidad de algo intermedio entre la forma y la nada. “Y sospeché que el tránsito mismo de forma a forma se efectuaba a través de algo informe, no de la nada total” (XII.6). La afirmación de algo intermedio e informe entre la forma y la nada abre la posibilidad de pensar en algo preexistente a la creación.

De este modo, entre los vaivenes propios de la interpretación de la escritura, admite que solo tiene sospechas no un conocimiento concreto o seguro, y nos deja en la incertidumbre¹⁰.

Las dudas que expresa con respecto a la materia parecen reflejar la influencia del abismo tenebroso y caótico (*tehom*), valorado de modo neutro, no necesariamente malo. Sin embargo como ya sabemos, va a concluir con estos interrogantes al afirmar rotundamente la doctrina de la “*creatio ex nihilo*”, lo que implica la negación de toda existencia anterior al acto creador.

1.2.1.- Ya notamos que en este camino de búsqueda orante Agustín se implica totalmente de modo corporal

10 VANNIER (1991: XXXV) alude al “carácter aporético” de la meditación sobre la creación en Agustín.

y anímico, de forma que el cuerpo refleja su interioridad. Demuestra una gran habilidad en hallar metáforas muy vivas, sobre todo en el “uso del cuerpo como símbolo y como lugar de la subjetividad”¹¹ para expresar sus anhelos, sueños y sufrimientos.

Agustín narra que en muchas ocasiones ha expresado sus sentimientos y estados de ánimo con llantos y lágrimas, cambios en su rostro y voz, entre otras manifestaciones¹². Nombramos solo algunos episodios: la muerte de un amigo de juventud (IV.4.7-9 y 5.10) y sobre todo la de su madre Mónica; los momentos previos a su conversión y después durante el episodio del jardín de Milán (VIII.12.28-29); en situaciones de búsqueda de su propia interioridad y la identidad de Dios¹³. En este trabajo solo refiero su actitud ante la muerte de Mónica, porque es un aconteci-

11 MILES (1991: 18).

12 Somatizaciones: llagas, III.1.1; hambre “interior”, *id*; manchado y con llagas, VIII.7.16; en el jardín de Milán se expresa mejor por el aspecto de su frente, mejillas, ojos, color y tono de voz, que por sus palabras, hasta sus huesos clamaban, VIII.8.19; etc.

13 Señalo más referencias sin pretender ser exhaustivo, por ej: sus sufrimientos ante la pregunta por el origen del mal (*tormenta, gemitus, contritiones*), VII.7.11; lágrimas producidas por la emoción de los cánticos en la Iglesia después de su bautismo (*fleui, currebant lacrimae*), IX.6.14; gemidos por su condición de hombre humillado ante Dios (*gemitus*), X.2.2; ante las dificultades para entender lo que es la memoria exclama: *laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii* (X.16.25), que recuerda a la frase: *factus eram mihi magna quaestio*, en ocasión de la muerte del amigo, en texto ya citado.

miento emblemático para su vida y además guarda cierta semejanza con los otros casos:

[...] confluía en mi corazón (*praecordia mea*) una inmensa tristeza, que iba a fluir en lágrimas (*transfluebat*) y en el instante mismo una violenta orden de mi alma (*violento animi imperio*), hacía que mis ojos contuviesen su fuente [...] (*resorbebant*); y semejante lucha me causaba gran malestar. Mas en el momento en que dio el último suspiro, el adolescente Adeodato estalló en llanto y reprimido por todos nosotros calló. Del mismo modo, algo que había en mí de pueril y que se abandonaba a las lágrimas (*fletus*), era reprimido por la voz adulta del corazón [...] (IX.12.29).

Estas expresiones de Agustín alusivas a las lágrimas señalan la presencia inconsciente o velada de la *tehom* como elemento líquido y salado (las aguas del mar) que vehiculiza sus emociones desbordadas y que él mismo juzga como una actitud de inmadurez (*puerile*); a la vez que, como contrapartida, aparece el control racional y masculino, que reprime su llanto y el de su hijo. Sin embargo, después del sepelio recordando la enorme pérdida que significaba su madre, cambia de actitud y se abandona al llanto:

Y tuve ganas de llorar en tu presencia, a causa de ella y por ella, a causa de mí y por mí. Y dejé correr las lágrimas que contenía, que fluyesen (*ut effluerant*) cuanto quisieran extendiéndolas bajo mi corazón: y éste descansó en ellas. Porque allí estaban tus oídos (*ares tuas*), no los de algún hombre

que interpretara con soberbia mi llorar, (IX.12.33).

El pasaje justifica el llanto por Mónica, que a su vez tanto había llorado por su conversión, ante posibles detractores¹⁴. Este comportamiento parece contradecir la calificación de pueril de su propio llanto y el de Adeodato. Sin embargo, observamos en Agustín una actitud de sinceridad y honestidad, al mostrar la contradicción (entre la represión de las lágrimas y el abandonarse a ellas) que pone en evidencia su propia debilidad.

1.2.2.- Jacques DERRIDA confiesa que ha encontrado en muchas experiencias e inquietudes personales similitudes con la vida de Agustín (tal como la describe en las *Confesiones*), tanto en el plano de la búsqueda intelectual como en vivencias de tipo afectivo. En su obra, enmarcada en la “Deconstrucción”, muestra una constante actitud de búsqueda del “nombre de Dios”, que como en Agustín, va acompañada de la oración y del llanto. Reconoce expresamente una deuda con él a quien considera compatriota (ambos son “argelinos”), sobre todo en cuanto a la relación con su madre, que es semejante a la de Agustín con la suya, entre otros aspectos. DERRIDA describe en una enigmática auto-

14 “[...] y no se burle de mí, si hallare pecado en haber llorado yo a mi madre la exigua parte de una hora, a mi madre recién muerta entonces ante mis ojos, ella, que me había llorado tantos años para que yo viviese para los tuyos [...]” IX.9.33.

biografía llamada “Circumfesión”¹⁵ la agonía y muerte de su madre Georgette, con palabras citadas de las *Confesiones* de Agustín y señala semejanzas entre ambas situaciones: tanto la madre de Agustín Mónica como su madre en sus respectivas agonías pasan por momentos de confusión, en las lágrimas que ambos hijos derraman y en las oraciones que verbalizan, entre otras consideraciones. Para ambos pensadores la búsqueda no concluye nunca realmente, sin embargo difieren en que Derrida no concibe a Dios con los atributos que le otorga Agustín, que son los propios del cristianismo moldeado por la patrística, sino más bien renuncia al conocimiento de tipo proposicional, proponiendo en cambio una praxis¹⁶. Describe su actitud con respecto a Dios como de oración y llanto por

alcanzarlo (o no). A su vez, caracteriza la confesión de Agustín más como testimonio personal que una revelación de verdades o una forma de enseñanza. Afirma DERRIDA (1995: 12) que en Agustín “La confesión no pertenece esencialmente al orden de la determinación cognitiva [...] es casi apofática” y agrega que corresponde más bien al orden de la caridad, a la amistad en Cristo, dirigido a Dios y a las creaturas, en función de provocar al amor, la acción de gracias y el orar a Dios por nosotros (X.4.6) (1995: 14), como lo expresa Agustín en la frase *facere veritatem* (XI.1.1).

La actitud práctica que propone DERRIDA implica la espera activa del advenimiento de algo nuevo al modo del mesías, pero sin el contenido concreto que le adjudica el Judeocristianismo, sino bajo la forma de una promesa incierta e insegura de la democracia por venir, a la que identifica con la justicia, la hospitalidad, el don, el perdón, la amistad¹⁷.

15 DERRIDA (1993a). Sobre la reapropiación de ideas agustinianas por DERRIDA, por ejemplo, el concepto de “Circumfesión”, cfr. CAPUTO (2005: 95-114).

16 DERRIDA (1993a: 146) reconoce que ha abandonado la religión judía; sin embargo, afirma que su madre sabía que se ha dado en su vida una permanencia de Dios “bajo otros nombres” y agrega “*je passe à juste titre pour un athée*”, agregando que la “omnipresencia” de lo que él llama Dios, no ha sido ni un testigo, ni una voz interior, ni una ley trascendente y ni una *Shekinah* inmanente, “figura femenina de Yavé que permanece tan extraña y tan familiar para mí...”. Así Dios permanece no proposicional o asertivo (1993a: 155-156). Derrida también analiza en sus obras la tradición de la teología negativa. Esta ambivalencia con respecto a la religión se nota en la frase citada en francés, que puede ser interpretada tanto como que se considera ateo o que “pasa”, deja de serlo.

17 CAPUTO (2014: 261) parafrasea estas ideas: “[...] el deseo de un ‘don’ más allá de la economía, una ‘justicia’ más allá de la ley, una ‘hospitalidad’ más allá del derecho de propiedad, un ‘perdón’ más allá del arreglo de cuentas [...]”. DERRIDA (1993b: 56) describe su propuesta filosófica (Deconstrucción) como el pensamiento del don y de la indestructible justicia vinculados a un “mesianismo desértico (sin mesías ni contenido identificables)” que espera la llegada de lo otro (*l’arrivant*) como justicia, a la que identifica con la democracia por venir; alude a un “...*messianisme structurel... sans religion, un messianique, même, sans messianisme, une idée de la justice...et...de la démocratie -que nous distinguons de son concept actuel [...]*” (1993b: 102).

En cambio, para Agustín el mesianismo tiene el contenido propio de la tradición cristiana que consiste durante el lapso de la vida humana terrenal, en la espera activa de la segunda venida de Cristo al fin de los tiempos, como lo afirma reiteradamente¹⁸.

Otra divergencia importante entre ambos pensadores consiste en que mientras Derrida plantea una problemática política, Agustín en las *Confessiones* omite toda referencia a las posibles implicancias en el orden socio-político de las problemáticas que plantea, sobre todo la de su relación con Dios, a pesar que como buen conocedor de la *Biblia* no ignora el reclamo por la “justicia y el derecho”¹⁹ de los *Salmos*, de algunos profetas y de muchos textos del *Nuevo Testamento*.

Se puede concluir con CAPUTO (2005: 108-9) que para Derrida el nombre de Dios no es teológico pero sí es religioso.

1.3.- Agustín narra que a los diecinueve años se despertó en él un profundo deseo de alcanzar la sabiduría a partir de la lectura del *Hortensius* de Cicerón:

18 Entre muchas otras referencias, cfr. la separación escatológica de las dos ciudades, *Ciudad de Dios*, sobre todo en los libros XIX-XXII.

19 Al respecto, KELLER (2003: 68) dice que Agustín “cultiva una angustia interior” y encuentra a Dios en su interioridad a diferencia del salmista “que clama por la comunidad de Israel y su vulnerabilidad política”; por ejemplo en X.3.3, cita el salmo 103.3, “curar todas mis dolencias”, y no tiene en cuenta los vv. 6-7 que aluden a la obra de “justicia” que realiza Yavé en favor de los oprimidos de Israel.

Este libro cambió mis sentimientos (*mutavit affectum*)...hacia ti, Señor, llevó mis plegarias y transformó mis anhelos y mis deseos. De golpe se hizo vil ante mis ojos toda esperanza de cosas vanas y ansiaba la inmortalidad de la sabiduría con un ardor increíble de mi corazón (*concupiscebam aestu cordis*) [...], III.4.7.

Este anhelo de Agustín se expresa en un lenguaje erótico notable como se observa en las expresiones que usa, como deseo ardiente (*ardebam, excitabatur*), encendido (*accendebam*), de modo placentero (*delectabar*) y amoroso (*diligere*) para expresar su aspiración de abrazar fuertemente (*amplexarer fortiter*) a la Sabiduría²⁰, que más adelante, en el L. XI identificará con el *Verbum*, i. e., Cristo. En este pasaje expresa sentimientos encontrados tanto de temor como de entusiasmo extremos (*inhorresco et inardesco*) con respecto a la Sabiduría²¹.

Puede decirse que Agustín al usar este lenguaje del deseo y la pasión, busca ser seducido por Dios a la vez que expresa esa seducción con el ob-

20 “Pero en aquella exhortación (a la sabiduría) una sola cosa bastaba para encantarme...la sabiduría en sí misma...para que la amara y la buscara y la alcanzara y asiera y abrazara con fuerza, a lo que me sentía incitado por aquel discurso, que me hacía encenderme y arder [...]” III.4.8.

21 “En este principio, Dios, creaste el cielo y la tierra en tu Verbo [...] en tu Sabiduría, en tu Verdad [...] ¿Quién lo comprenderá? ¿Quién lo describirá? [...] Esto me llena a la vez de espanto y de horror, de espanto por lo desemejante que le soy, de ardor por lo semejante que le soy. Es la sabiduría, la sabiduría misma la que resplandece ante mí [...]” (XI.9.11; cfr. VII.10.16).

jetivo de superar la atracción que le producían los placeres mundanos y de remplazarlos por una realidad espiritual y transformadora de su subjetividad²². Agustín piensa que ha logrado ese objetivo a partir de su conversión, parcial y provisoriamente, claro está.

Al respecto KELLER (2003: 66) observa que esta “erotizada búsqueda de la sabiduría” se relaciona con la pregunta acerca de un lugar a donde ir (XI.2.3); y agrega que ambas cuestiones conducen al lector de las *Confesiones* hacia una *Sophia-Sapientia* “sexualmente sublimada pero netamente desexualizada”, cuya femineidad refleja la de Mónica²³. Sostiene que el retrato de Mónica en el libro IX es el *climax* de la obra y que mientras la mujer literal se desvanece en la segunda parte (LX-XIII), surge el verdadero rostro de la *tehom* adquiriendo “un aspecto no patriarcal, amable y maternal”. En los cuatro últimos libros de las *Confesiones* Agustín abandona su autobiografía y desarrolla temáticas teóricas, como la memoria, el tiempo y la exégesis del *Génesis* (cap.1-3).

2.- Agustín realiza una valoración negativa del fondo tehomónico²⁴ al refe-

22 MACKENDRICK (2006: 205-206).

23 O'DONNELL (2005: 55) dice acerca del importantísimo papel que juega Mónica en las *Confesiones*, que tiene una “poderosa carga erótica, pero al mismo tiempo indudablemente tabú y distancia”.

24 Mónica Sjöö y Bárbara MOR (1991: 248-250), señalan el rechazo y la represión de la *tehom* femenina y el remplazo de las divinidades femeninas por un Dios masculino, en sus análisis de mitos de Babilonia, de Egipto y del cercano oriente. Estas observa-

ciones valen para la Biblia hebrea en general y para su interpretación posterior en la tradición cristiana, incluyendo a Agustín.

25 “[...] Quien no renace del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios (Jn 3.5)... Pues una cuestión es que todo el que entra en el reino de los cielos renace primero del agua y del Espíritu, porque si no ha renacido del agua y del Espíritu no entrará en él [...]” (*De Baptismo contra donatistas* VII.XII. (18) 19).

rirse al tema de sus pecados personales y el pecado de Adán con consecuencias para toda la humanidad. Refiero algunos pasajes: “¿A quién hablaré, cómo hablar del peso de la pasión (*pondere cupiditatis*) que arrastra al abismo abrupto (*abruptam abyssum*), y la elevación que obra la caridad por tu espíritu, que era llevado por encima de las aguas” [...] (XIII.7.8).

Después de citar textos bíblicos, alude a la acción del Espíritu Santo “[...] quien vivificará nuestros cuerpos mortales (Rm 8.11) [...] pues era llevado misericordiosamente sobre nuestro interior tenebroso y fluido (*super interius nostrum tenebrosus et fluuidum*) [...]” (XIII.14.15).

En los dos pasajes, por un lado muestra que sus deseos tumultuosos son una carga y lastre que lo lleva al abismo oscuro (*tehom*) que simboliza tanto el ámbito del mal y del pecado en general, como también su propia subjetividad desviada y pecadora; por otro, y como contrapartida señala que el Espíritu Santo lo rescata como de un naufragio, sobrevolando el abismo acuoso (Gn 1, 2). Además este mismo espíritu es el que por medio de las aguas del bautismo libera a los hombres del pecado²⁵.

En estos pasajes el medio acuoso del abismo vehiculiza tanto la problemática del mal como la de su liberación²⁶.

Con respecto al pecado de Adán, después de aludir a la belleza de la creación y de Dios, afirma que “si Adán no hubiese caído, [...] no se hubiera difundido a partir de su vientre lo salitre del mar (*non diffunderetur ex utero eius salsugo maris*), el género humano profundamente curioso, tempestuosamente soberbio e inestablemente fluido (*instabiliter fluvidum*) [...]” (XIII.20.28).

Aquí alude a la *tehom*, el mar salado, para metaforizar la caída de Adán, producida desde su interior (*uterus*).

También leemos:

Cayó (*defluxit*) el ángel, cayó el alma del hombre y revelaron el abismo de la totalidad de la creatura espiritual, en tenebrosas profundidades (*in profundo tenebroso*), si no hubieses dicho desde el comienzo: Hágase la luz (Gn 1.3)...De otro modo, hasta el mismo cielo del cielo (Sl 113.16) sería en sí un tenebroso abismo (*tenebrosa abyssus*) [...] (XIII.8.9).

Nombra al pecado de los seres espirituales con la metáfora del abismo del que también proviene el *caelum caeli*, que se convierte por acción de la luz proveniente de Dios en la creatura intelectual o inteligencia. Es interesante notar que, en esta ocasión las

tinieblas no simbolizan solo el lugar informe que es el lugar del mal sino la ‘materia prima’, podría decirse, de los ángeles (cfr. nota 9).

KELLER (2003: 67-68) nota que en este libro XIII, se dan formas binarias que expresan bifurcaciones en sus contenidos: el *autos* y el *cosmos*, el alma y su cuerpo y la creación, repitiendo esta separación la dicotomía de una interioridad divina y descorporalizada y la materia de la creación en el exterior. Sin embargo, la interioridad de Agustín que es donde encuentra a Dios, también es el ámbito donde anida el mal. Así la *tehom* misma es interiorizada mostrando la tensión, la ambivalencia y la duplicidad de su propia subjetividad.

3.- En este trabajo tratamos la lectura que hacen algunos pensadores posmodernos de varios temas planteados por Agustín, con especial referencia al fonema *Tehom-abyssus* usado en el primer capítulo del libro del Génesis. Consideramos la ambivalencia que tiene esta expresión en las *Confessiones*. Así por un lado, le adjudica un valor positivo o neutro al utilizarla para imaginarse al mundo como un cuerpo esponjoso rodeado de Dios a quien ideaba como un mar sin límite; también le sirve para hablar de las lágrimas, de su fluido interior que se derramaba en ocasiones dramáticas de su vida. Por otro lado, se vale de la misma imagen para aludir a la caída original tanto de los ángeles como de los seres humanos, con el consiguiente rescate del Espíritu que por medio de las aguas del bautismo libera a la

26 Otro pasaje: “[...] Y mi alma está de nuevo triste, porque vuelve a caer y se hace abismo (*quia relabitur et fit abyssus*) [...] siente que sigue siendo abismo (*se esse abyssum*)” (XIII.14.15).

humanidad del pecado. Este término le ha permitido a Agustín expresar su propia interioridad y aspectos del cosmos en donde se espeja, tanto su propia condición humana pecadora como redimida. También nos referimos a su intensa búsqueda de la sabiduría, cuya femineidad refleja la femineidad de Mónica, que es presentada por Agustín como modelo de mujer sabia. Aludimos también a las consideraciones de DERRIDA en la comparación que realiza de sus propias problemáticas teóricas y existenciales con las de Agustín.

Ediciones y traducciones

MIGNE, J. P. (ed.) (1844). *S. Aurelii Augustini Opera Omnia. Patrologiae Latinae Elenchus o Patrologiae cursus completu*. Tomos 32-45. Paris: Garnier. Disponible en: [URL: <https://www.augustinus.it>].

PIEMONTE, G. (trad.) (2006). *Agustín de Hipona. Confesiones*. Buenos Aires: Colihue.

O'DONNELL, J. J. (1992). *The Confessions of St. Augustine*. Oxford: Clarendon Press, 3 vol. Disponible en [URL: <https://www.stoa.org/hippo/comm.html>].

SOLIGNAC, A., TREHOREL, E. y BOUISSOU, A. (Trads.) (1962). *Les Confessions, Oeuvres de S. Augustin*. Vols. XIII-XIV. Paris: Desclée de Brouwer.

Bibliografía citada

CAPUTO J. D. y SCANLON M. J. (eds.) (2005). *Augustine and postmodernism. Confessions and Circumfession*. Bloomington: Indiana University Press.

CAPUTO J. D. (2005). "Shedding Tears Beyond Being. Derrida's Confession of Prayer" en CAPUTO, J. D. y SCANLON M. J. (2005: 95-114).

CAPUTO, J. D. (2014). *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo.

DERRIDA, J. (1993a). "Circumfession: fifty-nine periods and periphases" en BENNINGTON G. y DERRIDA, J. (eds.). *Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press; 3-315.

DERRIDA, J. (1993b). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.

DERRIDA J. (1995). *Salvo o nome*. São Paulo. Campinas: Papirus. Trad. de Nícia Adan Bonatti de DERRIDA J. (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée.

DIÉZ-MACHO, A. y BARTINA, S. (1969). *Enciclopedia della Biblia*. Torino: Leumann.

KELLER, C. (2003). *Face of the Deep. A Theology of becoming*. London-New York: Routledge.

KELLER, C. (2014). *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York: Columbia University Press.

MACKENDRICK, K. (2006). "Carthage didn't burn hot enough: Saint Augustine's divine seduction" en BURRUS V. y KELLER, C. (eds.) (2006). *Toward a Theology of Eros. Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*. New York: Forham University Press.

MILES, M. (1991). *Agostino. Confessioni*. Torino. Lindau.

O'DONNELL, J. J. (2005). *Augustine. A new Biography*. Harper Collins e-books.

SJÖÖÖÖ, M. Y MOR, B. (1991). *The Great Mother. Rediscovering the Religion of the Earth*. San Francisco: Harper.

VANNIER, M-A. (1991). *Creatio, Conversio, Formatio chez S. Augustin*. Fribourg-Suisse: Éditions Universitaires.

Recibido: 22-03-2019

Evaluado: 04-04-2019

Aceptado: 05-04-2019

