

## Patologías del alma en los Sermones de san Agustín

### RESUMEN

S. Agustín predica con frecuencia sobre las enfermedades del alma humana. Para ello usa en los sermones una terminología específica y variada. Recurre también a diversos ejemplos, tomados de la Escritura. Según el obispo de Hipona, la causa del pecado original fue la *superbia*. No es solamente la enfermedad más peligrosa, sino que es la fuente de todas las demás. La medicina de la humildad, a ejemplo de Cristo, es lo único que puede curarla. Al tratar de las pasiones del alma, S. Agustín explica a los fieles su doctrina de las tres concupiscencias (cf. s. 313A), inspirada en 1Jn 2,15-16. No constituyen propiamente pecados, aunque a veces él las llame así porque provienen e inclinan al pecado. La terapia eficaz contra cada una de ellas es la *caritas*.

PALABRAS CLAVE: Predicación de San Agustín – Sermones – enfermedad – concupiscencia – Cristo Médico.

### ABSTRACT

St. Augustine often preaches about the diseases of the human soul. He uses a specific and diverse terminology in his homilies. He also draws on different examples, taken from the Sacred Scriptures. According to the bishop of Hippo, the *superbia* was the cause of the Original Sin. It is not only the most dangerous sickness, but also the source of all the others. The medicine of humility, following Christ's example, is the only cure for it. When dealing with the passions of the soul, Augustine talks to his people about the doctrine of the three concupiscence (cf. s. 313A). It is inspired by 1John 2:15-16. Properly they are not sins, though he sometimes calls them this way, because they come from and drive to sin. The *Caritas* is the effective therapy against each one of them.

KEYWORDS: St. Augustine's preaching – Sermons – illness – concupiscence – *Christus Medicus*

Como pastor, S. Agustín empeñó totalmente su vida y su obra a la *cura animarum*. Esta expresión tiene un doble significado para él. No sólo designa el oficio ministerial, sino también el carácter propiamente «curativo» de su actividad pastoral. Las homilías que se conservan –casi un tercio de toda su obra escrita–, que mantienen la frescura del discurso oral, son un testimonio inagotable en este sentido. Para el obispo de Hipona, según el *Génesis*, la salud y la amistad son los bienes naturales más preciosos recibidos del Creador (cf. s. 299D,1). Pero él es plenamente consciente también de la indigencia humana. Dice en el s. 77A,4 que el pecado es el enemigo del alma y que sólo «por el pecado muere el alma», aunque ésta pueda padecer muchas enfermedades. Su inclinación al mal proviene del deseo desordenado de los bienes creados o del miedo a perderlos, poniéndolos por encima de Dios (cf. *conf.* 2,5,11). Por eso, el estudio de las enfermedades del alma es un capítulo fundamental de la antropología teológica y de la espiritualidad agustinianas.

Varios autores han trabajado esta temática en el conjunto de los escritos de S. Agustín o en las otras fuentes de su predicación<sup>1</sup>. El presente artículo se limita a estudiar los *Sermones ad populum*<sup>2</sup>. Después de revisar los presupuestos del objeto de estudio, se analizan el vocabulario y las imágenes utilizadas por el autor. La exposición se centra en presentar la causa (*superbia*) y las principales formas de las pasiones del alma (*triplex concupiscentia*) según el pastor de Hipona.

---

<sup>1</sup> Cf. AGUER, H., «*Infirmas Christi*. La debilidad de Cristo en el comentario agustiniano a los Salmos»: *Teología* 15 (1978) 101-146; BARTELINK, G., «Fragilitas (Infirmas) humana chez Augustin»: *Augustiniana* 41 (1991) 815-828; BRACHTENDORF, J., «Cicero and Augustine on the Passions»: *Revue des Études Augustiniennes* 43 (1997) 289-308; S. DE JESÚS, «Las pasiones en la concepción agustiniana de la vida espiritual»: *Revista de Espiritualidad* 14 (1955) 251-280; NISULA, T., *Augustine and the functions of Concupiscentia*, Leiden-Boston 2012; RIEL, G. van «*Mens in mota mota mane*: Neoplatonic Tendencies in Augustine's Theory of the Passions»: *Augustiniana* 54 (2004) 507-531; YUAN, G., *Freedom from Passions in Augustine*, Helsinki 2015.

<sup>2</sup> La profesora Susan B. Griffith de la Universidad de Oxford tiene un estudio centrado únicamente en los sermones editados en las últimas décadas del s. XX (GRIFFITH, S. B., «Medical Imagery in the "New" Sermons of Augustine»: *Studia Patristica* 58 (2006) 107-112).

## I. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS Y TEOLÓGICOS

### 1.1. Presupuestos antropológicos

«Nada hay en el hombre que pertenezca a su sustancia y naturaleza más que cuerpo y alma» (s. 150,5). La forma más común de comprender al ser humano entre los Padres latinos lo considera un compuesto de cuerpo y alma. Ahora bien, según ellos ambos elementos han sido creados por Dios no separadamente, sino formando una única realidad. Ni el alma sola, ni el cuerpo solo son el ser humano. «El alma que tiene cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre» (*Io. eu. tr.* 19,15). Desde sus primeros escritos, para S. Agustín alma y cuerpo inseparablemente constituyen la realidad humana. Siguiendo a Aristóteles, el hombre es descrito como «una sustancia racional que consta de alma y cuerpo» (*trin.* 15,7,11). En esta concepción bipartita (*corpus-anima*) el alma ha sido dada por Dios, no «ha caído» en el cuerpo. No es una realidad extraña a él, y mucho menos su cárcel, como pretendían los académicos.

Precisamente, bajo la influencia neoplatónica, S. Agustín conoció la distinción tripartita del alma (sensible, racional y espiritual), sin embargo él acoge la distinción clásica (Aristóteles, Cicerón) entre las facultades irracionales y racionales del alma humana (cf. *ciu.* 5,11). El alma racional, además de informar el cuerpo, controla aquellas facultades irracionales, que están sometidas a las pasiones y los deseos<sup>3</sup>. Por otra parte, S. Agustín identifica el alma racional con el espíritu humano (*mens*). Este sería la más alta facultad del ser humano, donde reside propiamente la *imago Dei*. No tiene un sentido sólo intelectual, sino que refleja la dimensión interior y más profunda de la persona, que muy bien se puede traducir por corazón (*cor*). El patrólogo Nello Cipriani (1937-2024) reconoce en este sentido la modernidad de la antropología agustiniana: «El hombre no es solamente un ser racional que piensa, como quiere Plotino; es un animal capaz de razonar, pero también de querer, amar y desear.

<sup>3</sup> O'DALY, G., «Anima, animus»: *AL* 1, Basel 1986, 322-323.

Nadie antes que Agustín había prestado tanta atención a la voluntad y al amor»<sup>4</sup>.

En su obra *De immortalitate animae* (387), S. Agustín enseña que el alma sufre alteraciones tanto por las pasiones del cuerpo, como por las propias del alma<sup>5</sup>. Entre las primeras enumera edad, enfermedad, dolor, cansancio, molestia o placer; entre las pasiones del alma: deseos, afectos, aprendizaje, a los que habría que sumar el deterioro o el progreso moral. Ciertamente S. Agustín rechaza la doctrina maniquea de un principio del mal: aunque el alma es naturalmente buena e inmortal, según él, se puede decir metafóricamente que «muere» por el pecado, que se corrompe y pierde la felicidad (cf. s. 65,4-7). En su bondad creatural, el alma es susceptible de experimentar la corrupción. La soberbia que convierte a la persona en el centro de sí misma es la principal perversión del alma. Si para S. Agustín la *mens* es como el ojo del alma (*sol.* I,6,12; *conf.* 7,10,16), la persona soberbia es la que no ve más allá de sí misma. Nuestra tarea en esta vida consiste en dejarnos curar esa ceguera (cf. s. 88,5-6).

## 1.2. Presupuestos teológicos

En la *Ciudad de Dios* (413-426), S. Agustín describe en cuatro etapas el plan divino de la salvación: antes del pecado (creación), bajo el pecado (caída), bajo la gracia (redención) y en la gloria (destino final). Desde el punto de vista teológico, habría existido un período de salud original, rota por el pecado primordial, causa de todas las enfermedades. Ese desorden ha corrompido el alma humana (volitiva o sensible). Para sanarla, se impone, por tanto, la obra redentora de Cristo. Con su encarnación, vida, muerte y resurrección, Jesucristo ha restaurado nuestra salud y encamina a la humanidad hacia su plenitud escatológica.

La salud del ser humano es el estado de perfección creatural al que estamos predestinados por ser imagen y semejanza de Dios (Gn

---

<sup>4</sup> CIPRIANI, N., *Muchos y uno solo en Cristo. La espiritualidad de Agustín*, Guadarrama (Madrid) 2013, 27.

<sup>5</sup> Cf. *imm. an.* 5,7.

1,26). Desde el principio, el Creador nos ha otorgado la posibilidad de conformarnos con Él plenamente. Es decir, partiendo de la imagen llegar a realizar la semejanza con Dios. Mientras que la imagen es actual, la semejanza divina implica la libre acogida de la gracia. De este modo, S. Agustín presenta a Adán antes de la caída primordial en un supuesto estado de perfección natural, de estrecha y permanente unión con Dios. En este estado de salud original el ser humano gozaba de los dones preternaturales y no padecía ningún tipo de división ni consigo mismo, ni con sus semejantes, ni con Dios.

S. Agustín cree que el pecado original es la causa primordial de la corrupción del alma. Mientras que Dios Creador nos había destinado a ser dioses por participación en Él (deificación), en el relato de la caída el tentador propone a los primeros padres ser «como dioses» (Gn 3,5), independientemente de Dios. Al sucumbir a la tentación de auto-divinizarse, el ser humano se aleja de su fuente de vida, cayendo en la muerte del cuerpo y del alma. Así el ser humano se aleja también de su propia naturaleza al pervertirse sus facultades que estaban orientadas *in Deum*. Entonces comienzan a aparecer una serie de padecimientos –que no pertenecían a su naturaleza supralapsaria–: enfermedades corporales y patologías de un alma enferma, que ha perdido la *similitudo* divina –a pesar de que subsiste la *imago Dei* en el ser humano caído por el pecado–.

Por su encarnación redentora Cristo, *Medicus humilis*<sup>6</sup>, ha curado completamente la enfermedad de la naturaleza humana<sup>7</sup>. El hombre Jesús, único Mediador (1Tim 2,5) se ha convertido en el modelo visible en quién la humanidad caída está llamada a renovarse hasta adquirir la completa semejanza con Dios (cf. Rm 8,29). Es en la semejanza con Cristo, la «imagen de Dios invisible» (Col 1,15), donde se refleja tanto la vocación, como la filiación divina del ser humano. Por eso, solamente en la unidad con Cristo y su gracia, es sanada la corrupción de las pasiones (cf. 2Pe 1,4) y se alcanza la plenitud de la salud.

<sup>6</sup> Cf. ss. 51,4; 159B,11.15; 198,32; 341A,1; 360B,17.24.26; 379,7.

<sup>7</sup> S. 63A,2: «Opus est habere medicum, qui venit ad morbos animarum: sed ideo voluit sanare morbus corporum, ut se ostenderet animi salvatorem, quia utriusque creator est».

El marco teológico referido no debe ser contemplado como un relato mítico; hay que considerarlo verdaderamente «histórico». Se trata de la única historia de la salvación, que tanto la humanidad entera, como cada persona está llamada a revivir. Creación, pecado, gracia y salvación conforman nuestra condición humana y nuestra personal *historia salutis*.

En ningún caso se pueden atribuir las enfermedades humanas a la impotencia o a la mala voluntad divina. Las *enfermedades del espíritu*<sup>8</sup> o «pasiones» no habrían sido creadas por Dios, sino que son producto del ser humano caído, por consiguiente extrañas a la condición humana original. Mientras las virtudes reflejan el uso correcto de las facultades del ser humano, las pasiones se originan por el mal uso o la perversión de las mismas. Los dos obstáculos principales de la salud espiritual son el orgullo (*superbia*) y el deseo desordenado de los bienes temporales (*cupiditas*). En el libro X de las *Confesiones*, S. Agustín identifica las tres pasiones fundamentales, de las que derivan todas las demás. Inspirado en 1Jn 2,16 –y reflejando, en cierto modo, también las tentaciones experimentadas por Jesús (cf. Mt 4,1-11)–, las denomina concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida.

## II. EL LENGUAJE AGUSTINIANO DE LA ENFERMEDAD

### 2.1. Léxico

En su predicación S. Agustín suele reservar las palabras *aegrotatio*, *aegritudo*<sup>9</sup> para indicar las dolencias corporales o físicas<sup>10</sup>, aunque

<sup>8</sup> Cf. RIVAS, F., *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, Madrid 2008, esp. 135-151. Este excelente libro, inspirado en la obra homónima de J. C. Larchet, está centrado en el estudio de los Padres orientales.

<sup>9</sup> Los vocablos *aegritudo* y *aegrotatio* derivan del adjetivo *aeger*, nombre que reciben en la literatura clásica las personas que padecen una enfermedad. Inicialmente, según el testimonio de Cicerón (cf. *Tusc.* 10,23), *aegrotatio* se aplicaba a las afecciones del cuerpo y, en cambio, *aegritudo* a las del alma (aflicción, pena). Con posterioridad esa diferencia va a desaparecer.

<sup>10</sup> Cf. ss. 16A,8; 20A,5; 46,13; 80,4; 97,3; 278,1-6...

pueden evocar también las del alma en un sentido metafórico. En cambio, usa un vocabulario característico para referirse a las enfermedades anímicas o espirituales del ser humano. Entre los términos más frecuentes destacan los de *morbus*, *infirmas*, *uitium* y *passio*. En este apartado, a modo de breve vademécum, rastreamos el campo semántico de cada uno de ellos en los *sermones* del obispo de Hipona.

a) *Morbus*

De la constelación de expresiones utilizadas para designar la enfermedad en la literatura clásica latina, *morbus* es la más frecuente. Aparece en prácticamente todos los autores. Es aplicada tanto al cuerpo como al alma por pensadores y médicos. También es el término preferido por S. Agustín en muchas de sus obras para referirse a todo tipo de dolencias<sup>11</sup>. Él llama *morbus corporis* a la privación de la salud física y lo define como «*corruptio sanitatis*». Pero utiliza también *morbus* en un sentido metafórico y antropológico para indicar la condición del ser humano en esta vida y, sobre todo, en un sentido moral. Para S. Agustín, el orgullo es el mal que causa todas las enfermedades del espíritu humano (cf. ss. 14,2; 175,9). Él se sirve de la misma palabra *morbus* para cualificar la concupiscencia (cf. s. 46,13) o las diversas formas de enfermedad (cf. s. 36,2).

b) *Infirmas*

Es la denominación que ha dado lugar al término «enfermedad» de las lenguas modernas. El significado originario de este vocablo latino era «debilidad corporal» o frágil complexión física, empleándose como sinónimo de *debilitas* o *imbecillitas*. Sin embargo, su campo semántico se fue extendiendo paulatinamente hasta presentarse como muy próximo a *morbus*. Las expresiones más características son «*infirmas humana*» e «*infirmas Christi*». Esta última alude a la debilidad del Verbo encarnado (kénosis). La primera expresión puede indicar tanto enfermedades corporales, como anímicas. Con frecuencia se refiere a la condición humana en su existencia temporal como con-

<sup>11</sup> Cf. BOCHET, I., «Morbus»: *AL* 3, Basel 2010, 74-79.

secuencia del pecado original. Entonces, para S. Agustín, *infirmetas* es sinónimo de *fragilitas*<sup>12</sup>. Aparece también en la definición de concupiscencia («*infirmetas carnalis*»). En resumen, con este término S. Agustín puede querer comunicar hasta cuatro significados distintos: 1) *antropológico*: el carácter creatural o finito de la condición humana (cf. ss. 61,8; 62,15; 69,1; 109,1; 125,9; 154,5-6; 158,9; 172,1; 277,4.8); 2) *crisológico*: la naturaleza asumida por el Hijo de Dios encarnado (cf. ss. 1,2; 31,3; 160,5)); 3) *amartiológico* la inclinación del ser humano al pecado (ss. 16; 47,7.14; 211,1; 254,4; 278,9.13); y 4) *gnoseológico*: los límites del conocimiento humano (cf. ss. 8,4; 165,1; 243,8; 270,1).

### c) *Uitium*

Los autores discuten sobre el origen semántico de la palabra *uitium*. Parece que los clásicos lo emplearon con el significado de «defecto», no sólo moral, sino también físico, para indicar una tara o deformación<sup>13</sup>. Lo cual no supondría, en principio, enfermedad alguna. Sin embargo, en la mayoría de los casos connota de forma clara el sentimiento de culpa propio de las imperfecciones morales. Aparece a menudo como opuesto a *virtus*<sup>14</sup>. Asimismo este es su uso principal en los sermones de Agustín. Él considera a los vicios «sombra de virtudes» (s. 283,6-7; cf. 113A,1). Los vicios no proceden de las limitaciones de la naturaleza, sino que tienen su origen en la voluntad humana (ss. 26,2; 182,5).

<sup>12</sup> Cf. BARTELINK, G., «Fragilitas(Infirmetas)humanachezAugustin»: *Augustiniana* 41 (1991) 815-828; FUHRER, T., «Infirmetas, infirmus»: *AL* 3, Basel 2010, 597-601.

<sup>13</sup> El significado más primitivo de *uitium* fue «obstáculo» o «impedimento». De ahí derivaría hacia la noción de defecto físico, pues enfermedades como la ceguera o la cojera representan verdaderas barreras para quien los sufre. Cf. GARCÍA, H., «Algunas calas en la denominación del concepto “enfermedad”»: *Favencia* 24 (2002) 101-103.

<sup>14</sup> Sobre el uso agustiniano del término como salud del alma, cf. s. 150,5; 156,7. Cf. LUIS, P. de, «Virtus animae mea (Confessiones X,1,1)»: *Estudio Agustiniano* 22 (1987) 78-132.

d) *Passio*

Tanto *morbus* como *uitium*, que se usan indistintamente a partir del s. I a. C, son términos que van a perder terreno en favor de *passio*, una palabra proveniente del lenguaje religioso. Tiene su origen en el griego πάθος, y etimológicamente deriva del verbo *patior*, que significa «sufrir», «padecer». Curiosamente comienza a emplearse en la literatura cristiana antigua en un contexto cristológico para designar la Pasión de Cristo. Posteriormente pasará al lenguaje de la medicina para significar el concepto de enfermedad. S. Agustín no adopta la caracterización estoica de las pasiones como algo malo (*morbus*) de lo que hay que librarse, ni tampoco el ideal clásico de la impassibilidad (*apatheia*). Él comparte más bien la visión ciceroniana que contempla también un valor positivo de las pasiones en la vida virtuosa<sup>15</sup>, pero adoptando su propia teoría en el contexto cristiano. La *Ciudad de Dios* describe la *passio* como «*motus animi contra ratio*» (*civ. Dei*. 8,17). Sobre todo en esta obra, el obispo de Hipona defiende tanto la necesidad de las pasiones en esta vida (libro 9), como su relación con los afectos de la voluntad (libro 14). Según S. Agustín, no toda pasión es mala. Las buenas (*affectus*) son mociones del alma rectamente orientadas al sumo Bien, que es Dios. En cambio, las malas (*perturbationes*) dirigen erróneamente la voluntad hacia los bienes inferiores<sup>16</sup>. Por otra parte, apoyado en los pasajes neotestamentarios que mencionan las pasiones humanas de Cristo (pena, tristeza), S. Agustín enseña que esas mociones de su alma constituyen la terapia que cura las pasiones humanas. En efecto, somos salvados mediante su Pasión redentora (cf.

<sup>15</sup> Distingue las mismas cuatro pasiones que Ciceron (*cupiditas, laetitia, metus y aegritudo*), aunque Agustín sustituye *metus* por *timor* y *aegritudo* por *tristitia*. Cf. BRACHTENDORF, J., «Cicero and Augustine on the Passions»: *Revue des Etudes Augustiniennes* 43 (1997) 295-307.

<sup>16</sup> Cf. O'DALY, G., «Affectus (passio, perturbatio)»: *AL* 1, Basel 1986, 166-180. Alguna autora ha querido ver en la obra de S. Agustín la tendencia a usar *passiones* y otros términos asimilados (*perturbationes, morbus*) en un sentido peyorativo, por contraste con los virtuosos *affectus* o *motus* (SCRUTTON, A., «Emotion in Augustine of Hippo and Thomas Aquinas. A Way Forward for the Im/passibility Debate?»: *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005) 172). Sin embargo, una distinción tan clara entre pasiones y afectos en S. Agustín sigue siendo muy discutida (cf. YUAN, G., *Freedom from Passions in Augustine*, Helsinki 2015, 20-29).

ss. 218-218C). Su enfermedad nos ha devuelto la firmeza <sup>17</sup>. Finalmente, aunque las malas pasiones amenazan el dominio de la razón sobre el alma, nunca se pueden llamar pecados. Las pasiones desordenadas (*concupiscentiae*) inclinan inevitablemente al pecado, pero no se identifican con él (cf. ss.143,1; 154,8.10; 155,1). Según la tesis agustiniana, las pasiones tienen su causa en el mal que padece la humanidad a consecuencia del pecado de Adán. Forman parte de la condición humana *postlapsaria*, pero sin el consentimiento libre no son propiamente pecado.

## 2.2. Símbolos bíblicos

Mediante distintos ejemplos, la Sagrada Escritura muestra las causas de las enfermedades del alma y la terapia para su curación. Para S. Agustín, la misma Palabra de Dios es el colirio que cura la «ceguera del corazón» (cf. s. 360B,17). Entre los modelos que él propone y comenta en los *Sermones*, en este apartado recordamos únicamente cinco de ellos. Sólo uno pertenece al AT (Ez 34,1-16); los otros proceden del evangelio de Mateo (Mt 9,18-22; 15,21-28; 17,14-20; 20,30-34).

### a) *Los malos pastores* (s. 46)

Este sermón es un extenso alegato agustiniano contra el cisma de Donato. Se identifica a los obispos donatistas con los malos pastores que ponen en peligro el rebaño del Señor. Los pastores de Israel han abandonado al pueblo en su debilidad, mientras se aprovechaban de él (se alimentaban con su leche y se vestían con su lana). Frente a ellos S. Agustín contrapone la figura de Pablo («el Apóstol») que, siguiendo al buen Pastor, «se acercó a la oveja enferma, a la apestada, para sajarle la herida y no disimular la podredumbre» (7). En cambio, los malos pastores no sólo condenan a las enfermas, sino que, con su mal ejemplo, hacen perecer también a las sanas (9). Con esta imagen el obispo de Hipona describe en qué consisten las enfermedades del alma:

<sup>17</sup> Cf. *conf.* 4,16,3; *en. Ps.* 70,I,5.

Débil ánimo [*infirmum animum*] tiene la oveja cuando no cree en las tentaciones que le van a sobrevenir. Cuando así cree tal enfermo, el pastor negligente no le dice: *Hijo al disponerte a servir a Dios, mantente en la justicia y en el temor y prepara tu alma para la tentación* (Ecl 2,1). Quien esto dice conforta al débil, y de enfermo le hace firme [*ex infirmo facit firmus*]... Los cristianos han de imitar los padecimientos de Cristo [*Christi passiones*], no han de buscar placeres. Se conforta al débil cuando se le dice: «Espera ciertamente las tentaciones de este mundo; pero de todas te librará el Señor, si tu corazón no se aparta de Él» (10).

Además de preparar el alma para la tentación, para fortalecer nuestra debilidad es preciso, según enseña S. Agustín, recordar la asistencia de Dios que es fiel y no permite que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas (cf. 1Cor 10,13). En este sermón él distingue entre *infirmus* y *aegrotum* (13). Con el término *infirmus* se indica la persona débil que carece de firmeza (*firmus*) y, por tanto, que sucumbe fácilmente ante la tentación. En cambio, *aegrotum* designa a la persona enferma, quien ya ha contraído el mal por haber cedido a la *cupiditas*. Este enfermo sufre a causa de algún mal deseo del que es prisionero, lo que le impide recobrar la salud. «Pertenece a la firmeza cristiana no sólo obrar el bien, sino también tolerar el mal». El débil (*infirmus*) quiere obrar el bien, pero no puede o no quiere aguantar los sufrimientos. En cambio, el enfermo (*aegrotum*) está postrado sin fuerzas y no puede obrar bien alguno.

Para explicar en qué consiste la enfermedad del alma S. Agustín refiere además el ejemplo del paralítico de Mc 2,3-4, que necesitó que otros lo descolgaran con su camilla por el techo de la casa para que Jesús pudiera curarlo. Con el trasfondo de la polémica antidonatista, S. Agustín instruye a sus fieles comparando a los cismáticos, cuya alma está enferma y que tergiversan el sentido de las Escrituras, con quienes padecen una parálisis que impide el movimiento a los miembros del cuerpo. Quien se encuentra en tal estado necesita ser guiado a la Católica para ser curado y volver a reunirse en el rebaño del único Pastor.

b) *La hemorroísa* (s. 63A = Mai 25)

El episodio de la curación por Jesús de la mujer que padecía flujo de sangre (cf. Mt 9,18-22) expresa también de un modo gráfico las dolencias del alma y su sanación. S. Agustín explica con detalle los elementos simbólicos de esa narración (2). Según él, la mujer enferma es «figura de la Iglesia que procede de los gentiles»<sup>18</sup>; su padecimiento físico (hemorragias) es imagen de una enfermedad del alma (lujuria); la orla del manto es Pablo, el apóstol de los gentiles<sup>19</sup>. Dice el obispo de Hipona que Cristo es el médico que vino a curar las enfermedades del alma. En su interpretación de los milagros de Jesús las curaciones corporales simbolizan la curación de las enfermedades del alma:

Por este motivo curó el cuerpo: en el cuerpo se significaba el alma, de manera que lo que ésta veía que Jesús obraba exteriormente, había de desear que lo obrase interiormente. ¿Cuál fue la obra de Dios? Curó el flujo de sangre, curó al leproso, curó al paralítico. Todas éstas son enfermedades del alma [*morbi animae*]. La cojera y la ceguera: pues todo el que no camina de forma recta por el camino de la vida, cojea; es ciego asimismo quien no se confía a Dios. El lujurioso padece flujo de sangre, y todo el que es inconstante y mendaz tiene manchas de lepra. Es necesario que le sane por dentro Aquél que le sanó exteriormente, para que se desee la sanación interior (2).

En este pasaje S. Agustín presenta la siguiente correspondencia entre las dolencias corporales y las del alma: cojera-extravío; ceguera-impiedad; hemorragias-lujuria; lepra-inconstancia/insinceridad.

c) *La mujer cananea* (s. 77)

En los milagros de curación ve S. Agustín acontecimientos sacramentales. En efecto, en el *sermón* 77 él vuelve a evocar el episodio de la curación de la hemorroísa para señalar que los hechos relatados son como «*verba visibilia*» (7). Es decir, son los medios de los que se sirve Jesús para presentar la revelación de Dios (s. 130,1). Lo que Él

<sup>18</sup> Cf. ss. 63B,2; 77,8.

<sup>19</sup> Cf. ss. 63B,3; 77,8; 229C,5; 299B,5.

realizaba en los cuerpos es símbolo de lo que hacía en las almas. Su actuación visible, representaba su actuar invisible; lo que hacía externamente es símbolo de su acción interna. Más adelante, a propósito de la mujer cananea que pide la curación de su hija endemoniada (Mt 15,22-28), S. Agustín no sólo elogia su fe, sino también su humildad (1.11). Esta última es la única medicina que puede curar la soberbia. Primero presenta a esta extranjera como modelo en contraste con el pueblo judío. Luego es el mismo Cristo médico el gran ejemplo de humildad: «Se hace hombre siendo Dios, y el hombre no se reconoce hombre, es decir, no se reconoce mortal, frágil [*fragilem*]. No se reconoce pecador y enfermo [*aegrotum*] para buscar, ya que está enfermo, al médico. ¡Y lo que es más peligroso, todavía se cree sano!» (11).

Para S. Agustín la verdadera salud será la inmortalidad (13). Las enfermedades corporales (*aegritudo*), aunque sean largas, son temporales. Nos acompañan desde que nacemos y algunas (hidropesía, elefantiasis, tisis) pueden conducir a la muerte física (14). Pero hay una enfermedad (*superbia*) que corrompe el alma y para su curación requiere al Médico divino. «Aprendamos, o mejor, tengamos la humildad. Si aun no la tenemos, aprendámosla. Si la tenemos, no la perdamos» (15).

d) *El endemoniado epiléptico* (s. 80)

Comentando la decepción de los discípulos que no habían podido curar a un endemoniado (cf. Mt 17,18-20), S. Agustín pone el ejemplo del paciente que no recibe el remedio que ha solicitado al médico. Y afirma: «No dudes en pedirlo... pero si no lo recibes, no te entristezcas. Si esto se da con el médico corporal, ¿cuánto más con Dios médico, creador y reparador de tu cuerpo y de tu alma?» (2). A continuación, el relato le sirve de ocasión para enumerar diversas enfermedades del alma («demonios») que sólo se curan con oración:

Si ora el hombre para arrojar un demonio ajeno, ¡cuánto más ha de orar para expulsar la propia avaricia! ¡Cuánto más para expulsar su violencia! ¡Cuánto más para expulsar su lujuria y su impureza! ¡Cuántas cosas hay en un hombre que, de perseverar en él, le cerrarán las puertas del reino de los cielos! Ved, hermanos, cómo se busca un mé-

dico para la salud corporal; cómo si alguien enferma hasta perder la esperanza, pierde la vergüenza y no siente reparos en arrojarse a los pies de un médico muy experto y lavar con sus lágrimas sus huellas. Y si le dijera el médico: «no puedo sanarte mas que vendando, cauterizando y sajando», ¿qué dirá? Su respuesta será: «Haz lo que quieras. Lo único que te pido es que me sanes». ¡Con qué ardor desea la salud pasajera de unos pocos días hasta el punto de que por ella quiere ser vendado, sajado, cauterizado y privarse de comer lo que le agrada, de beber lo que le agrada cuando le guste! Se sufre todo esto para morir más tarde, ¡y no quiere sufrir un poco para nunca morir! Si te dijera Dios, que es el médico celeste que cuida de nosotros: «¿Quieres sanar?», ¿qué le dirías tú sino «quiero»? Quizás no lo dices porque te crees sano. He aquí la peor enfermedad [*peiús aegrotas*] (3).

En este texto S. Agustín señala que las enfermedades del cuerpo requieren, por parte del paciente, pedir el remedio y, por parte del facultativo, la terapia adecuada para sanar temporalmente. De igual modo, también las enfermedades del alma exigen ambas cosas; pero es para obtener una curación definitiva, gracias al médico divino. S. Agustín reitera que la peor enfermedad es la soberbia de los enfermos que se creen sanos<sup>20</sup>.

En esa línea, este sermón narra la obra redentora, distinguiendo dos tipos de enfermos en relación con Cristo Médico. Están los que se acercan a Él en busca de la salud y los pacientes más graves «que habían perdido ya la razón a causa de la enfermedad e ignoraban que estaban enfermos» (4). Cristo viene a sanar a todos, pero la curación de los últimos ha exigido su propia vida: «el mismo médico muerto, devolvió la salud al trastornado».

*e) Los dos ciegos de Jericó (s. 88)*

Uno de los temas de este largo sermón antidonatista es la recuperación del sentido de la vista por los dos ciegos curados por Jesús (cf. Mt 20,30-34). El pasaje es presentado por S. Agustín a su auditorio como otro milagro en el que los hechos externos (ceguera física) son

<sup>20</sup> Cf. ss. 125,2; 175,1-2.

símbolo de una realidad interior (ceguera espiritual). Efectivamente, dice él: «mediante esas cosas temporales que se veían, edificaba la fe en aquellas que no se veían» (1).

Pues como es mejor el alma que el cuerpo, así es también mejor la salud del alma que la del cuerpo. Ahora no abre sus ojos la carne ciega mediante un milagro del Señor, pero si los abre el corazón por su Palabra. No resucita ahora un cadáver mortal; resucita, en cambio, el alma que yacía muerta en un cadáver vivo. No se abren ahora los oídos sordos del cuerpo, pero ¡cuántos son los que tienen cerrados los oídos del corazón, que sin embargo se abren al penetrar la palabra de Dios...! ¿Por qué te extrañas de que ahora crea, sea inocente y sirva a Dios, sino porque te das cuenta de que ve el que tú conocías ciego; de que vive el que conocías muerto; de que escucha el que conocías sordo? (3).

«En un cuerpo sano muchos tienen interiormente el alma muerta», dice S. Agustín. A continuación comenta el pasaje de Jn 14,8-10, para subrayar que es preciso creer primero para sanar el ojo y poder ver: «antes de ver lo que no puedes ver, cree lo que todavía no ves. Camina en la fe para llegar a la realidad» (4). El obispo de Hipona enseña a sus fieles que nuestra tarea en esta vida consiste en «sanar el ojo del corazón con que ver a Dios» (5). Son muchas las enfermedades que impiden esa visión. El ojo del corazón es la misma fe (cf. *en. Ps* 90,13) y por medio de ella nos alcanza la curación (cf. *s.* 117,15).

Del mismo modo que hay enfermedades que no sólo impiden la visión de los ojos corporales, sino que hacen dañina la luz con la que deben ver; también hay obstáculos que no sólo ciegan, sino que hacen que «el ojo del corazón perturbado y dañado» se aparte de la luz. En su comentario San Agustín enumera una serie de enfermedades que dañan el alma humana (codicia, avaricia, iniquidad, concupiscencia del mundo), que turban, cierran y ciegan el ojo del corazón (6). Si prestamos cuidado inmediatamente a la salud ocular de la carne, no podemos descuidar lo que ciega la vista del ojo interior. Cristo médico, que se dignó venir a nosotros y cargar con nuestras enfermedades, nos señala el brebaje que lleva a la curación: «no puedes sanar si no bebes el cáliz amargo, el cáliz de las tentaciones en que abunda esta vida, el cáliz de las tribulaciones, de las angustias, de las pasiones» (7).

Volviendo al milagro evangélico de la curación de los dos ciegos, S. Agustín invita a sus oyentes a prestar atención a los detalles del relato (9-13). Según él, los ciegos representan «los dos pueblos que vino a sanar Jesús», es decir, judíos y gentiles. Sus gritos de auxilio representan su anhelo por lograr la gracia sanante que únicamente se puede esperar de Cristo. Gritan a Cristo quienes le piden que expulsa su ceguera interior mediante los sacramentos temporales; gritan a Cristo quienes desprecian los placeres del mundo. La muchedumbre que reprendía el clamor de los dos ciegos que buscaban la salud representa a los «cristianos malos y tibios» que, hechizados por el consumo de sensaciones, se dejan arrastrar por las pasiones temporales.

### III. *SUPERBIA*: FUENTE DE TODA ENFERMEDAD

#### 3.1. Nombres y modelos bíblicos

S. Agustín considera la soberbia no sólo como la peor de las enfermedades del alma, sino como la fuente de todas ellas. Es la peor enfermedad porque es la de quienes se resisten a reconocer su dolencia: «estaban enfermando y creían estar sanos» (s. 175,1; cf. s. 340A,1). La soberbia es, además, «la causa de todas las enfermedades» (*Io. eu. tr.* 25,16; cf. s. 142,2; s. 360B,17). Habitualmente se presenta como confianza presuntuosa en la propia persona y rechazo de Dios, al considerarse uno mismo absolutamente autónomo<sup>21</sup>. El soberbio está lleno de sí mismo y se convierte en un pequeño dios, ocupando el lugar del único Dios verdadero.

En la teología agustiniana la soberbia es la enfermedad que aflige al género humano a causa del pecado original. El motivo de la venida de Cristo fue el pecado de Adán transmitido a su descendencia (cf. s. 175,1). Cristo Médico, en la *kénosis* de su encarnación y de su muerte en la cruz, nos ha curado del «tumor» de la soberbia (s. 113B,3). Pecó

---

<sup>21</sup> «Augustine correctly sees that we are not –and cannot be– the sole source of our own moral goodness» (BOYD, C., «Pride and Humility: Tempering the Desire for Excellence», in TIMPE, K. & BOYD, C. (eds.), *Virtues and their Vices*, Oxford 2014, 251).

el primer hombre por su soberbia desobediente, vino el médico divino para sanar a la humanidad por medio de su obediencia humilde<sup>22</sup>. Según S. Agustín, Adán no hubiera desobedecido el mandato divino si antes, por soberbia, no se hubiera apartado de Dios, sucumbiendo a la tentación: «*seréis como dioses*» (Gn 3,5). Es decir, la acción mala exterior tuvo su origen en la mala voluntad interior cuyo principio fue la soberbia (cf. Eclo 10,15)<sup>23</sup>.

a) *El «tumor» de la soberbia*

Muy a menudo en su predicación, S. Agustín usa la palabra «hinchazón» (*tumor*) para designar la enfermedad de la soberbia. En efecto, la soberbia representa un verdadero cáncer del alma. «Quien externamente está hinchado [*foris tumescit*], dentro está podrido [*intus tabescit*]» (s. 351,1). La persona soberbia se cree superior a sus semejantes (cf. 1Cor 4,7). Los demás quedan reducidos a ser medios de su propia glorificación. Incapaz de volverse hacia Dios, el soberbio se repliega sobre sí mismo, cerrándose en su propio yo. También el mayor don que hemos recibido de Dios, el amor, se pervierte y se aleja de su fin natural.

La soberbia produce una serie de efectos patológicos extremadamente graves. Su primera expresión es la pérdida progresiva de la razón que lleva a la locura. En efecto, observa S. Agustín que «la falsa grandeza de los débiles», la soberbia, «cuando se adueña de la mente, levantándola, la derriba; inflándola, la vacía; y de tanto extenderla, la rompe» (s. 353,2). Hablando contra las costumbres paganas enseña el obispo de Hipona que también las distintas formas de idolatría son fruto de la soberbia humana (cf. s.197).

Un interés particular tiene la utilización por S. Agustín del vocabulario relativo a las enfermedades frente a las herejías y, en especial, la consideración de estas últimas como manifestaciones de la soberbia

<sup>22</sup> Cf. ss.159B,15; 198,32; 341A,1; 360B,19.24; 379,7.

<sup>23</sup> «Non enim tibi certior est qui de Hippocrate tibi legit morbum, quam ille qui de divina Scriptura tibi monstrat unde intus aegrotas. Audi ergo dicentem Scripturam: *Initium omni peccati superbia* (Eccli 10,15)» (s. 360B,17). Cf. s. 123,1; civ. Dei 14,13,2.

humana. Aunque recurre también a los nombres de enfermedades contagiosas (*peste, pestilencia, lepra*), los términos más empleados por él para referirse a la herejía están relacionados con las enfermedades del alma: *insania, dementia, furor* o *delir*<sup>24</sup>. Por otro lado, la soberbia es «madre de todas las herejías» (s. 46,18; cf. 200,4; 346B,3), que no conoce la esterilidad (s. 354,5). S. Agustín llama «puertas de los infiernos» a la soberbia de los herejes (s. 229P,1). Aparece en sus sermones como la causa que aleja o ha separado de la Iglesia a diversos grupos: estoicos (ss.150,9.10; 156,7); judíos (ss. 4,19; 77,11.15; 159B,14; 175,1), donatistas (ss. 4,33; 46,17), pelagianos (s. 181,2).

#### b) *Tipos y anti-tipos*

El obispo de Hipona recurre a distintos personajes tomados de la Sagrada Escritura como ejemplos que encarnan la enfermedad de la soberbia. En primer lugar, Adán en el paraíso (s. 335B,1)<sup>25</sup>; también el gigante filisteo Goliat (s. 32,25); los hijos de Zebedeo, discípulos codiciosos de Jesús (ss. 20A,6; 142,10; 145,6; 160,5); el rico Epulón (ss. 19,5; 113B,3; 299E,3.5) y el fariseo del templo (ss. 115,3; 290,6; 351,1) de las parábolas lucanas. La enfermedad de ese último tipo evangélico es descrita por S. Agustín en estos términos:

Aquel fariseo no hallaba tanto gozo en su salud como en compararla con las enfermedades ajenas. Dado que había visitado al médico, le hubiera sido más útil mostrar, confesándolos, los males que le tenían enfermo que ocultar sus heridas y osar gloriarse frente a las cicatrices ajenas. No es, pues, extraño que saliera más curado el publicano, que no tuvo reparos en mostrar lo que le dolía (s. 351,1).

La persona orgullosa mira a su prójimo por encima del hombro, lo rebaja y lo desprecia, incluso ante Dios. «*Te doy gracias porque no soy como los demás hombres*» (Lc 18,11). Se afirma en lo que le separa

<sup>24</sup> Cf. RASSINIER, J.-P., «L'hérésie comme maladie dans l'oeuvre de Saint Augustin»: *Mots* 26 (1991) 65-83.

<sup>25</sup> El primer hombre es la imagen bíblica del «enfermo universal». Cf. GRIFFITH, S. B., «The Figure of Adam in the Sermons of Augustine»: *Studia Patristica* 49 (2010) 161-168.

y le hace creerse superior y diferente. Para ello necesita compararse, juzgar y condenar al otro. De ahí nace el esfuerzo del soberbio por aparentar lo que no es, su arrogancia, la necesidad de autojustificarse y la ceguera ante sus propias faltas.

Ahora bien, S. Agustín también exhorta a distinguir el tumor de la soberbia de la simple grandeza en varios sermones. A propósito del nacimiento del Bautista, afirma que Cristo apareció como hombre para sanar la hinchazón del género humano (cf. s. 380,2). Aludiendo a la elección de los Doce entre los pescadores dice: «Hay diferencia entre la magnitud y la hinchazón. Las dos cosas son grandes, pero no igualmente sanas» (s. 87,12). En el s. 197, S. Agustín contrapone la grandeza humilde del apóstol Pablo <sup>26</sup> a la soberbia de Simón el Mago. Comentando la invitación de Jesús a entrar por la puerta estrecha (cf. Mt 7,13) dice que resulta un tormento para quien está hinchado por la soberbia. «Porque la magnitud o corpulencia es indicio de solidez, la hinchazón es inflamamiento. Quién, pues, esté hinchado, no se tenga por grande; deshínchese para ser de grandeza auténtica y sólida» (s. 142,5).

### 3.2. La soberbia y las enfermedades del alma

Los otros vicios del alma destruyen la virtud que le es contraria: la lujuria, la continencia; la gula, la moderación; la cólera, la paciencia; la envidia, la caridad; la pereza, la diligencia; la avaricia, la gratuidad. Lo más pernicioso de la soberbia es que destruye todas las virtudes a la vez porque abre la puerta a todas las demás pasiones del alma.

S. Agustín subraya en su predicación al pueblo, sobre todo, la relación de la soberbia con la codicia o avidez de riquezas. En la práctica la posesión de bienes y el orgullo suelen ir unidos<sup>27</sup>. Con fre-

<sup>26</sup> S. 175,9: «Si Paulus sanatus est, ego quiere despero? Si a tanto Medico tam desperatus aeger sanatus est, ego cur vulneribus meis illas manus non aptabo? ad illas manus non festinabo? Ut hoc dicerent homines ideo Saulus factus est ex persecutore apostolus (Act 7,9) Quia quod venit medicus, quaerit aliquid ibid desperatum, et ipsum sanat: et si pauperimum inueniat, tamen desperatum inueniat; non ibi quaerit mercedem, sed commendat artem».

<sup>27</sup> «Humilis cupit ascendere, sublimatus timet descendere. Qui non habet invidi habente; qui habet contemnit non habenti» (s. 302,2). «Pauperes contempsisti...

cuencia repite S. Agustín que la soberbia es el «gusano» (s. 61,10) o la enfermedad de la riqueza. A propósito dice en el *sermón* 14,2:

Aprended, pues, a ser pobres y a echaros en manos del Señor, hermanos míos! Uno es rico, es soberbio. En estas riquezas, a las que el vulgo llama así, a las cuales se opone lo que generalmente se entiende por pobreza; en estas riquezas, digo, nada ha de evitarse con más interés que la enfermedad de la soberbia. Aquel que no tiene dinero, carece de grandes poderes, no tiene de qué envanecerse. El que no tiene de qué engreírse no es alabado por no envanecerse; en cambio, aquel que tiene es alabado si no se envanece... Tienen riquezas, ciertamente; pero esas riquezas les invitan internamente a la soberbia; tienen riquezas, por ello les es penoso el ser humildes.

En cuando que es un don de Dios, la posesión de bienes no es mala en sí misma. Es la soberbia la que los hace malos (cf. ss. 15A,5; 56,4.6). La soberbia corrompe las riquezas y, a su vez, éstas suelen inducir a los que se enriquecen a hacerse soberbios: «Ninguna cosa hay que engendre la soberbia tan fácilmente como las riquezas» (s. 53A,4) <sup>28</sup>. Hasta el mendigo, cuando sueña que es rico, se hace soberbio (cf. s. 345,1). En uno de sus comentarios a la parábola del rico y el pobre Lázaro (cf. 113B,3-4) dice el obispo Agustín que el «rico soberbio» padecía un tumor oculto, aunque no tenía ninguna erupción corporal y, en cambio, era el pobre Lázaro quien «yacía a la puerta lleno de úlceras» (Lc 16,20).

Para los Padres de la Iglesia, la soberbia es la patología más grave y contagiosa del alma humana. Únicamente ella es capaz de destruir todas las virtudes. Cuando la soberbia se adueña del alma aniquila todas sus riquezas espirituales. S. Agustín enseña que mientras las otras enfermedades del alma llevan a realizar obras malas, la soberbia es capaz de ocultarse también en las buenas acciones: «la soberbia acecha a las mismas obras buenas para conseguir que perezcan» (*reg.* 1,8) <sup>29</sup>.

---

Antequam haberes humilis eras. Quale bonum est unde peior factus est?... evome cupiditatem, bibe caritatem» (s. 311,15,13).

<sup>28</sup> Cf. ss. 36,2; 61,10; 85,3.

<sup>29</sup> Cf. *nat. et gr.* 27,31.

### 3.3. El antídoto de la humildad

La soberbia impide el amor a Dios y al prójimo porque amar supone siempre la capacidad de superar el egoísmo y abrirse al otro. En cuanto que es expresión del amor, la humildad derriba los muros del orgullo que aprisionan al yo en sí mismo. Para S. Agustín, la humildad consiste en reconocerse necesitado, dependiente de Dios, considerando los méritos propios obra de su gracia. En el fondo, la humildad es un baño de realidad: «A ti no se te dice “Sé algo menos de lo que eres”, sino “Conoce lo que eres”. Conócete débil, conócete hombre, conócete pecador, conoce ser Dios quien te justifica, conócete manchado» (s. 137,4). La humildad no nace solamente de la experiencia de la propia fragilidad, sino de la actitud de confianza total en Dios. Algo que podemos contemplar de modo inigualable en Cristo (cf. Flp 2,6-8).

La humildad de nuestro Señor Jesucristo es un tema mayor de la teología agustiniana y también de su predicación (cf. s. 341A = Mai 22). Muchas veces las palabras del obispo de Hipona repiten con insistencia en sus homilías «que la humildad del Señor es la medicina de la soberbia del hombre»<sup>30</sup>. En un sermón, predicado hacia finales del 403 (s. 360B = Dolbeau 25), con ocasión de la entrada de algunos paganos en la Iglesia, decía S. Agustín:

La humildad de Cristo es medicamento de tu soberbia: no te burles de la fuente de tu salud; tú, por quien Dios se ha hecho de baja condición, dignate ser humilde, ya que quien bien conoce la fuente de tu enfermedad y el medio de que seas curado, ha decidido que esta medicina ha de curarte... muchos imperitos, por curar las causas accidentales y no curar las originales, parecen curarse de momento, mas, puesto que permanece la fuente de las enfermedades por así denominarla [*quasi fonte morborum*], de nuevo fluye hasta formar ríos de calamidad, lo que persevera en su origen (s. 360B,17).

---

<sup>30</sup> «Si ergo initium omnis peccati superbia; unde sanaretur tumor superbiae, nisi Deus dignatus esset humilis fieri? Erubescat homo esse superbus; quoniam factus est humilis Deus» (s. 123,1). Cf. ss. 51,4; 261,1.

En el s. 340A (= Guelf. 32), durante la ordenación de un obispo, el pastor de Hipona enseña que Cristo nos ha mostrado el camino de la humildad con palabras y con obras. Como Maestro con las palabras en la Escritura, que narra la historia de la salvación; y como Médico, con la obra de la encarnación y la redención. Ante la gravedad de la enfermedad del género humano, tuvo que intervenir el médico personalmente.

Era el caso del género humano: luchaba con fatiga caído en un gran peligro, enredado en todos los vicios, sobre todo el que manaba de la fuente de la soberbia y, en consecuencia, vino Él a curarlo con su ejemplo. Avergüenzate de ser todavía soberbio, tú, hombre, por quién se humilló Dios. Grande hubiese sido la humildad de Dios, aunque sólo hubiese nacido por ti; pero hasta se dignó morir por ti... Pensad, pues, en lo que hizo y en su poder, y ved cuán fácilmente pudo descender de la cruz quien pudo resucitar del sepulcro. Pero la humildad y la paciencia no debía mandártelas, sin antes mostrarlas; si debía mandártelas con su palabra, debía mostrártelas y encarecértelas con su ejemplo. Fijémonos al respecto en la persona del Señor; miremos su humildad, bebamos el cáliz de su humildad, estrechémonos a Él y pensemos en Él (s. 340A,5).

La humildad de Cristo ha curado la soberbia, origen de todas las enfermedades de una humanidad sometida a la esclavitud del pecado. Para S. Agustín también el Espíritu Santo tiene un papel destacado en esa terapia sanadora. En una de sus homilías de Pentecostés (s. 271) afirma con una bella imagen que la caridad del Espíritu reúne con humildad a los fieles dispersos: a aquéllos a quienes la soberbia de Babel había dividido en multitud de lenguas (cf. Gn 11,1-9).

#### IV. *CONCUPISCENTIA*: «FIEBRE DEL ALMA» (s. 9,10)

##### 4.1. La enfermedad de la concupiscencia

De la enfermedad radical de la soberbia deriva la otra grave patología del alma que S. Agustín llama *cupiditas*<sup>31</sup>, que es un apetito

---

<sup>31</sup> No es fácil traducir al castellano el término *cupiditas*. Se trata de una inclinación o apetencia que se especifica después según el objeto del deseo. S.

excesivo de los deleites sensibles que impide el acceso a los bienes del espíritu. Nada hay tan frágil como nuestra alma, puesta en medio de las tentaciones del mundo (cf. *en. Ps.* 122,6). Inicialmente S. Agustín subraya la mortalidad como principal consecuencia (*infirmas*) del pecado original en el género humano. Más tarde, y sobre todo a raíz de la controversia antipelagiana, se va a fijar en la *concupiscentia* como herencia y manifestación del pecado de Adán en el ser humano. Esta noción de origen maniqueo, que Agustín cristianiza, se convertirá en el vocablo privilegiado del mapa léxico agustiniano de los deseos desordenados (*cupiditas-concupiscentia-libido*)<sup>32</sup>.

En uno de sus comentarios a los Salmos, S. Agustín habla de la concupiscencia como una especie de goma arábiga (*viscum*) que pega las «alas» del alma a los bienes terrenales pasajeros<sup>33</sup>. Él utiliza dos poderosas imágenes en sus homilías para prevenir a los fieles de su fuerza: la batalla y la tempestad. Comentando la bienaventuranza de los pacíficos (Mt 5,9), exhorta a estar siempre bien dispuestos a la lucha interior cotidiana que busca «que lo inferior no se imponga a lo superior, que la libido no venza a la mente, ni la concupiscencia a la sabiduría»<sup>34</sup>. Por otro lado, en un sermón sobre la resurrección de los muertos, él utiliza el episodio evangélico de la tempestad calmada (cf. Mt 8,23-27) para advertir de nuevo de la necesidad de estar continuamente alerta ante la «ola de la concupiscencia»:

Estas sufriendo una gran tempestad, no quieres responder al corruptor, a la vez que favoreces al que te da de beber; pero la ola del de-

---

Agustín la interpreta generalmente en sentido negativo: «*motus animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum*» (*doctr. chr.* 3,10,16) y la identifica con la *concupiscentia*. Es el amor a este mundo opuesto al amor a Dios y al prójimo. Es la manifestación de la maldad en el hombre que le mueve al pecado. Cf. BONNER, G., «Cupiditas»: *AL* 2, Basel 1994, 166-172; ID., «Concupiscentia»: *AL* 1, Basel 1986, 1113-1122.

<sup>32</sup> Cf. NISULA, T., *Augustine and the Functions of Concupiscentia*, Boston 2012, 35-58.

<sup>33</sup> Cf. *en. Ps.* 138,13.

<sup>34</sup> «Vult autem mens tua idonea esse vincere libidines tuas? Subdatur maiori et vincet inferiorem; et erit pax in te vera, certa, ordinatissima... Sed adhuc caro habet infirmitates suas... et quando malis concupiscentiis non consentimus, tamen ipso proelium quodammodo occupamur, non adhuc securi summus» (s. 53A,12 = Morin 11).

seo [*fluctus concupiscentiae*] se eleva a demasiada altura y quiere sumergir tu corazón como si fuera una nave. Cristiano, en tu nave duerme Cristo: despiértalo; dará orden a la tempestad para que todo recobre la calma (cf. 8,24-26). El fluctuar de los discípulos en la barca mientras Cristo dormía simbolizaba entonces el fluctuar de los cristianos cuando su fe cristiana está adormecida... Por eso fluctúas: porque Cristo está dormido, es decir, no logras vencer aquellos deseos [*concupiscentias*] que se levantan con el soplo de los que persuaden el mal, porque tu fe está dormida... Tu misma fe dará órdenes a las olas que te turban y a los vientos de quienes te persuaden despropósitos; al instante desaparecerán, al instante amainarán puesto que, aunque no cese de hablar el malvado persuasor, ya no sacude tu nave, ya no levanta olas ni sumerge el medio que te lleva (s. 361,7).

Los distintos elementos del pasaje bíblico son imágenes al servicio de la enseñanza que S. Agustín quiere transmitir a sus oyentes. En este ejemplo, la nave o barca tiene un sentido personal: es el alma; la tempestad indica la situación de zozobra que la tambalea y la pone en peligro de hundirla; los vientos son las personas o circunstancias externas que la provocan; las olas representan la concupiscencia que sacude interiormente el alma; finalmente, Cristo dormido es figura de la fe.

#### 4.2. La triple *concupiscentia*

S. Agustín toma de 1Jn 2,15-16 el lenguaje bíblico que le sirve para formular su doctrina de las tres concupiscencias. El día de la fiesta de S. Cipriano, mártir (14 septiembre ca. 401), utilizando la imagen monstruosa del cancerbero la exponía con estas palabras en el s. 313A (= Denis 14):

¿Qué deseabas cuando cedías a los halagos del mundo? ¿Qué deseabas? El placer de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición mundana [*Voluptatem carnis, concupiscentia oculorum et ambitio saeculi*]. Ignoro lo que es este perro infernal de tres cabezas... [1Io 2,15.16] Se entiende por mundo este cielo y esta tierra... Este mundo fue hecho por Dios, pero el mundo no lo conoció [Io 1,10]. –¿Qué mundo no lo conoció? –El que ama el mundo: el que ama la obra y desprecia al

artífice... lo que hay en los amantes del mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana [*concupiscentia carnis est, concupiscentia oculorum et ambitio saeculi*]. La concupiscencia de la carne se identifica con el placer; la concupiscencia de los ojos, con la curiosidad; y la ambición mundana, con la soberbia. Quien vence estas tres cosas no le queda absolutamente ningún deseo que vencer. Muchas son las ramas, pero raíces no hay más que tres (s. 313A,2).

En otro sermón, predicado también en Cartago, con motivo de la fiesta de los mártires Mariano y Santiago (6 o 8 de mayo), el obispo de Hipona exhorta de nuevo a los fieles a luchar contra las tres formas de la concupiscencia. Esta vez las compara con cada una de las tentaciones de Jesús en el desierto (cf. Mt 4,1-11):

Aquí están las alegrías del mundo: en el pan, la concupiscencia de la carne [*concupiscentia carnis*]; en la promesa de los reinos, la ambición mundana [*ambitio saeculi*]; y en la curiosidad de la prueba, la concupiscencia de los ojos [*concupiscentia oculorum*]. Todas estas cosas pertenecen al mundo, pero son cosas dulces, no crueles. Mirad ahora al Rey de los mártires presentándonos ejemplos de cómo hemos de combatir y ayudándonos misericordiosamente a los combatientes. ¿Por qué permitió ser tentado, sino para enseñarnos a resistir al tentador? Si el mundo te promete el placer carnal, respóndele: «más deleitable es Dios». Si te promete honores y dignidades seculares, respóndele: «el reino de Dios es más excelso que todo». Si te promete curiosidades superfluas y condenables, respóndele: «sólo la verdad de Dios no se equivoca» (s. 284,5).

Explica S. Agustín a su auditorio que todas las tentaciones posibles del espíritu humano se pueden concentrar en una de esas tres: o el placer (*voluptas*), o la curiosidad (*curiositas*) o la gloria mundana (*superbia*)<sup>35</sup>. Acompañan al ser humano durante toda la vida y únicamente se extinguen con la muerte<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Como se ha señalado más arriba, en la segunda parte del libro 10 de las *Confesiones*, el obispo de Hipona describe con amplitud y detalladamente su lucha cotidiana contra esas mismas tres concupiscencias (cf. *conf.* 10,28,39 – 10,39-64). También las describe en *ver. rel.* 38,69-71.

<sup>36</sup> S. 313A,4: «Ubi mors venerit, nulla remanebit ambitio, nulla curiositas oculorum, nulla appetitio sordidarum et carnalium voluptatum».

a) *Concupiscencia de la carne*

Cuando se menciona la palabra concupiscencia sin otra especificación, normalmente S. Agustín se refiere a los deseos de la carne. Otras expresiones hermanas, aunque menos frecuentes en los sermones, son *voluptas carnis* o *carnalis appetitio*. No sólo se trata de los placeres sexuales, sino de toda satisfacción desordenada de los sentidos <sup>37</sup>.

¡Cuántos males conlleva, cuántos males causa el deseo del placer carnal! De él proceden los adulterios, las fornicaciones; de él la lujuria y las borracheras; de él cuanto de ilícito solicitan los sentidos y penetra en la mente con una suavidad pestilente; cuanto entrega la mente a la carne, desaloja de su fortaleza al gobernante y somete al que manda a las órdenes del servidor (s. 313A,2).

Comentando la exhortación paulina a caminar según el espíritu para no ceder a la satisfacción de las apetencias de la carne (cf. Gal 5,16-21), anima S. Agustín a luchar contra ellas, a «no entregar armas a la concupiscencia» porque puede matar el alma. Invita a pedir el auxilio de la gracia para derrotarla. En su exposición el obispo de Hipona polemiza tanto con maniqueos, como con pelagianos. Frente a los primeros preserva la bondad de la carne; frente a los segundos, la necesidad de la gracia (s. 163A,2-3).

Entre las tentaciones carnales, además de los deseos lujuriosos, S. Agustín menciona la gula, la concupiscencia del comer y beber <sup>38</sup>. En el *sermón* 51 la describe como otra perniciosa expresión de la sensualidad («*libidine*») <sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Cf. s. 51,24-25; 154,9; 163A,2.

<sup>38</sup> Cf. *conf.* 10,31,46-47.

<sup>39</sup> «Ad manducandum et bibendum quam multi voraciter irruunt, ibi ponentes totam vitam, quasi ipsam causa vivendi? Nam cum ideo manducant, ut vivant; ideo se putant vivere, ut manducant. Istos omnis sapiens reprehendit et maxime divina Scriptura edaces, ebriosus, belluones, *quorum Deus venter est* (Phil 3,19). Illos ad mensam non ducit, nisi concupiscentia carnis, non indigentia refectionis. Itaque isti cadunt in escam et potum» (s. 51,24).

b) *Concupiscencia de los ojos*

En la obra agustiniana, la seducción de los ojos aparece también con diversas expresiones: *concupiscentia oculorum*, *voluptas oculorum*, *turpis curiositas*. En las *Confesiones* se aclara que no se trata de los placeres de la vista, sino de otra clase de tentación «mucho más peligrosa» según S. Agustín. Es la atracción por las curiosidades vanas y el apetito insano de saber <sup>40</sup>.

¡Cuántos males causa la torpe curiosidad, la vana concupiscencia de los ojos, la avidez de espectáculos frívolos, la locura de los estadios, los combates sin premio alguno! Los aurigas luchan por un premio; ¿buscando qué premio luchan las masas por los aurigas? Pero agrada el auriga, agrada el cazador, agrada el actor... Siendo hombre de mala fama quien da el espectáculo, ¿puede ser honesto quien lo contempla? Cese el deseo [*cupiditas*] de quien lo compra y dejará de existir la torpeza venal. Contemplando lo que es infame lo estás apoyando (s. 313A,3).

La palabra *curiositas* procede del vocablo latino *cura* (cuidado, inquietud). La tentación de la curiosidad indica el anhelo irresistible por conocer o averiguar algo. Antes de su conversión, también S. Agustín experimentó personalmente la atracción por los espectáculos o la astrología. Ahora, como obispo, en este sermón predicado en la capital del África romana, invoca el testimonio martirial de su obispo Cipriano. En su nombre denuncia tales «espectáculos y frivolidades» (s. 109,3) porque excitan las pasiones y, con su autoridad episcopal, llega a amenazar con prohibirlos en su jurisdicción.

En el s. 88,17 S. Agustín refiere el mal ejemplo de aquellos cristianos que arrastrados por la concupiscencia asisten al teatro. No sin cierta ironía dice que «si los cristianos no fueran a los teatros habría tan poca gente que los demás se retirarían llenos de vergüenza». En su predicación con frecuencia observa con disgusto que los que llenan las iglesias en las fiestas cristianas son los mismos que llenan los teatros en las paganas (cf. ss. 250,3; 252,4). «La concupiscencia de los ojos

<sup>40</sup> cf. *conf.* 10,35,54-57.

hace a los hombres curiosos», escribe S. Agustín <sup>41</sup>. En quien padece esta enfermedad no se da propiamente un sano afán de conocimiento, sino un apetito insaciable de nuevas percepciones.

c) *Ambición mundana*

Este tercer tipo de concupiscencia es el que más fluctúa en sus expresiones. Siguiendo la terminología joánica, S. Agustín prefiere *ambitio saeculi*. Pero usa numerosas expresiones equivalentes: *laus humana, superbia vitae, elatio, vana gloria*... En esta forma de concupiscencia él incluye el deseo de alabanzas, la vanidad y la autocomplacencia. Según el propio testimonio del pastor de Hipona es la tentación más poderosa que tuvo que vencer en su vida, a pesar de que él confiese con tanto dramatismo su combate contra los placeres sexuales. De hecho, escribió sus *Confesiones*, sobre todo, con el fin de huir de la flaqueza de la vanidad <sup>42</sup>.

¡Cuántos males acarrea la ambición mundana! Allí todo es soberbia. ¿Y hay algo peor que la soberbia? Escucha la sentencia del Señor: *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes* (Sant 4,6). Por tanto, también la ambición mundana es mala... ¿Qué la mente humana tiende a la grandeza? Póngase freno a ese afán de grandeza... (s. 313A,4).

En su predicación, S. Agustín usa con frecuencia una tipología en que Pedro representa a la Iglesia <sup>43</sup>. En el *sermón* 75, él comenta el episodio de la tempestad calmada, cuando él comienza a sentir miedo al caminar sobre las aguas (cf. Mt 14,29-33). Dice el obispo de Hipona que los líderes eclesíásticos, como Pedro, a menudo son «perturbados por las alabanzas y honores». Deben luchar contra esa «concupiscencia de las alabanzas humanas» mediante la oración. Y Dios nunca

<sup>41</sup> *ver. rel.* 38,70; cf. 49,94.

<sup>42</sup> Así se lo revela a su amigo el conde Darío que le había pedido un ejemplar: «Ibi me inspice; ne me laudes ultra quam sum; ibi, non aliis de me crede, sed mihi; ibi me attende, et vide quid fuerim in me ipso, per me ipsum; et si quid in me tibi placuerit, lauda ibi mecum, quem laudari volui de me; neque enim me» (*ep.* 231,6).

<sup>43</sup> Cf. s. 75,10; 76,1; *en. Ps.* 30,II,2,5; 108,I,18; 118,XIII,3; *Io. ev. tr.* 7,14; 50,12.

deja de socorrer a quien confiesa su debilidad y suplica su ayuda (cf. s. 75,10). S. Agustín acusa a los pelagianos porque «dicen vanidades llenos de vanidad» (s. 61,2). Los sermones emplean distintas imágenes para describir esta tentación: las ranas (s. 8,5), el viento (s. 22,8), el humo (s. 54,4).

La vanagloria tiene un poder irresistible por su carácter sutil y su capacidad de revestirse de múltiples formas. Al respecto, advierte en las *Confesiones* lo fácil que resulta padecer esta pasión y camuflarla de falsa modestia, alardeando precisamente de despreciar las alabanzas<sup>44</sup>. En los sermones habla a menudo de esto. Él no rehúye las alabanzas de sus fieles –dice– para no ser ingrato, pero sólo a condición de que ellos sean buenos cristianos (s. 339,1).

#### 4.3. *Caritas vs. cupiditas*

El amor desordenado del alma es vencido con la caridad. Es la única terapia efectiva contra la triple concupiscencia. S. Agustín suele oponer la *cupiditas*, en cualquiera de sus manifestaciones, a la *caritas*. Ambas realidades se contraponen como el vicio a la virtud. Pero tienen en común el ser originarias: la *cupiditas* en cuanto fuente de todos los males (1Tim 6,10); la *caritas* como raíz de todos los bienes (s. 350,1; cf. *ep. Io. tr.* 7,8). En efecto, el pastor de Hipona reitera en el s. 163B,3 su célebre sentencia *dilige et quod [quicquid] vis fac*, apelando a la caridad interior.

S. Agustín enseña a los fieles las grandes diferencias entre *cupiditas* y *caritas*. La primera tiene por autor al ser humano; en cambio, la segunda procede de Dios mismo (cf. 1Jn 4,7-8.16). La primera es movida por el deleite malsano; la segunda, por un amor fructuoso. La *cupiditas* se mueve en el «fango»; la *caritas*, en la «luz» (s. 34,5). La primera busca lo inferior; la segunda, lo superior (s. 74,6). La *cupiditas* es insaciable. Cuando se peca no se obra según la *caritas*, sino según la *cupiditas*.

Durante el rito de la *traditio orationis*, predicaba el obispo de Hipona a los que se preparaban para el bautismo (*competentes*) sobre

<sup>44</sup> Cf. *conf.*10,38,63

la petición del Padrenuestro «*hágase tu voluntad como en el cielo, así en la tierra*» (Mt 6,10):

El cielo es la mente; la tierra, la carne <sup>45</sup>. Cuando dices, si es que lo haces, *con la mente sirvo a la ley de Dios; con la carne, en cambio, a la ley del pecado* [Rm 7,25], se cumple la voluntad de Dios en el cielo, pero no aun en la tierra. Cuando la carne llegue a ir de acuerdo con la mente y la muerte haya sido engullida por la victoria [cf. 1Cor 15,54], de modo que no quede ningún deseo carnal [*desideria carnalis*] en lucha contra la mente; cuando pase el combate que se libra en la tierra; cuando pase la guerra que se combate en el corazón... cuando haya pasado esta guerra y toda la concupiscencia se haya conmutado en caridad, nada quedará en el cuerpo que resista al espíritu...(s. 56,8).

Lo sermones ofrecen varios testimonios de esa «guerra» contra la concupiscencia y del triunfo de la caridad <sup>46</sup>. S. Agustín la ve reflejada en las palabras de Pablo que presentan la lucha del espíritu contra la carne (cf. Gal 5,16-17). El espíritu representa el amor que destruye las obras de la carne «para que los que servían a la inmunda *cupiditas* sirvan a la gracia de la caridad» (s. 163,2). Este combate con los amores ilícitos es descrito con viveza en este pasaje:

Nos circunda el murmullo de los amores inicuos. Por doquier solicitan y retienen al que quiere volar, por doquier las cosas visibles como que nos obligan a que las amemos. No nos obliguen, sin embargo; si las entendemos, las vencemos. Hermoso es el mundo; nos halaga con la variedad de su múltiple hermosura. No es posible contar cuantas cosas sugiere cada día el amor ilícito. Y icuán simple es el amor con que es superada tanta multiplicidad! Para que tantos amores sean superados necesitamos un solo amor: uno bueno contra todos los malos. Porque la unidad supera la variedad y la caridad a la concupiscencia [*cupiditas*] (s. 65A,2).

El *sermón* 350, llamado *De Caritate*, predicado al final de la vida del obispo de Hipona (ca. 425-430), contiene una exposición densa y bre-

<sup>45</sup> Esta curiosa equivalencia antropológica, cielo=alma; tierra=cuerpo, aparece únicamente en este s. 56.

<sup>46</sup> Cf. ss. 69,4; 70,3; 299A,2.

ve<sup>47</sup> del pensamiento agustiniano sobre uno de los temas preferidos de sus homilías. Dice S. Agustín que Cristo, muriendo en la cruz, vino a dar muerte a la corrupción de la carne y a crear un hombre nuevo. Por eso invita a sus fieles a apagar con el mandamiento nuevo del amor toda apetencia carnal (*cupiditas*) y a abrazarse al amor (1). Sin el amor los ricos son pobres, con él los pobres se hacen ricos. El amor «otorga resistencia en las adversidades», «es fuerte en las pruebas duras» y «segurísimo en la tentación» (3). Dirigiéndose en particular a los monjes de Hipona lo reitera en estos términos: «El amor, en efecto, renueva al hombre, pues como la *cupiditas* hace al hombre viejo, así la caridad lo hace nuevo». Cuanto más crece el amor, más se aleja el temor (cf. 1Jn 4,18) y más seguridad adquiere el alma frente a la concupiscencia (s. 350A,1-2).

## CONCLUSIONES

Este recorrido por las homilías de S. Agustín ha repasado su enseñanza al pueblo a cerca de las enfermedades del alma humana y del tratamiento que él prescribe para su curación. Para terminar me permito extraer ahora algunas conclusiones de lo descubierto:

- 1) Se trata de una temática que el pastor de Hipona expone a menudo en su predicación en circunstancias y lugares diversos –sobre todo en Hipona y Cartago– y ante todo tipo de fieles, a lo largo de los casi cuarenta años de ministerio episcopal.
- 2) Para ello, en sus sermones S. Agustín emplea un lenguaje elegante, claro e incisivo que se inspira y cita continuamente la Sagrada Escritura, en especial los salmos y el NT.
- 3) Su terminología para referirse a las patologías del alma no es unívoca. Recurre a un vocabulario variado (*aegrotatio*, *morbus*, *infirmetas*, *uitium*, *passio*) y a ejemplos tomados de la Biblia (personajes, parábolas). El término *passiones*, de origen cristológico, tiene para él un relieve singular.

---

<sup>47</sup> «Oportet enim ut senilis sermo non solum sit gravis, sed etiam brevis» (3). Cf. VERBRAKEN, P.-P., «L'authenticité augustinienne du sermon 350. De caritate est-elle douteuse?»: *Revue des Études Augustiniennes* 31 (1985) 275-277.

- 4) El obispo de Hipona considera que el más grave de todos los pecados capitales es la soberbia. Además, constituye la fuente de la que manan todas las enfermedades del alma (cf. s. 360B,17). La humildad, siguiendo el ejemplo de Cristo médico, es la terapia eficaz contra ese tumor.
- 5) De acuerdo con el texto de 1Jn 2,15-16, S. Agustín describe tres formas de concupiscencia (de la carne, de los ojos y la ambición mundana). Muchas veces la identifica con la *cupiditas* y la llama «fiebre del alma» (s. 9,10). El mejor fármaco frente a ella, en cualquiera de sus variantes, es la *caritas*.

Pienso que las reflexiones agustinianas conservan su atractivo para nuestro tiempo. Dieciséis siglos después, evidentemente los avances de la ciencia médica han contribuido eficazmente a conocer mejor la etiología de las enfermedades y a mejorar la salud física y mental de la población. Sin embargo, persisten las mismas «dolencias del alma» que describe el pastor de Hipona, porque corresponden a la condición humana.

La soberbia, que Dante Alighieri colocaba en la grada inferior del purgatorio (*Divina Commedia*, Canto X), aparece también hoy como la raíz de todo pecado. Alertando sobre la supervivencia de las antiguas herejías en formas nuevas, el Papa Francisco ha señalado el neope-lagianismo «autorreferencial y prometeico» o el pernicioso «elitismo narcisista y autoritario», como «manifestaciones de un inmanentismo antropocéntrico» (*Evangelii Gaudium* 94). Por otro lado, las tres concupiscencias que identificaba S. Agustín en sus homilías perviven, transmutadas en el mundo global de la cibernética y de las neurociencias, como una especie de nuevos «virus» (hedonismo, adicciones y narcisismo). Sería muy interesante un estudio al respecto, que evidentemente excede el espacio de estas líneas. En todo caso, lo constatado no convierte en pesimista la antropología de S. Agustín, ni disminuye en absoluto su esperanza: el fuego del Espíritu Santo consume el heno de las antiguas y nuevas concupiscencias (cf. s. 271,1) porque «suya es la medicina que sana el alma» (s. 278,1).