

Agustín de Hipona y el deseo mimético. Una interpretación del episodio del robo de las peras (*Conf. II.IV.9*)



Bruno D. Alfonzo

Universidad Nacional de San Martín/ LICH-CONICET, Argentina
ORCID: 0000-0001-6200-0821

Recibido: 6 de junio de 2022, aceptado: 12 de septiembre de 2022.

Resumen

El robo que Agustín de Hipona declara haber cometido a sus dieciséis años en sus *Confesiones* ha sido objeto de interpretaciones de diversa índole. Aquí, mediante el tratamiento de algunas de ellas y de los textos fuente en los que se apoyan, se propone una nueva lectura que toma como fundamento una óptica aún no delineada en los estudios agustinianos. A través de la aplicación de la perspectiva hermenéutica propuesta hace algunas décadas por el historiador francés René Girard, se advierte que el relato del robo de las peras constituye un episodio afín al mensaje revelado por las Escrituras en torno a la naturaleza del deseo humano. Se elabora una exégesis que, tomando en consideración interpretaciones precedentes, se distancia a su vez de algunos de sus fundamentos, con el fin de profundizar su alcance y demostrar que el episodio en cuestión, en conformidad con el mensaje cristiano, revela el carácter conflictivo de la naturaleza mimética del deseo.

PALABRAS CLAVE: AGUSTÍN DE HIPONA, CONFESSIONES, GIRARD, MÍMESIS, DESEO.

Augustine of Hippo and Mimetic Desire. An Interpretation of the Pear-theft Episode

Abstract

The theft that Augustine of Hippo declares to have committed at the age of sixteen in his *Confessions* has been the object of various interpretations. Here, through the treatment of some of them and of the sources on which they are based, a new reading is proposed which takes as its fundament a viewpoint not yet delineated in Augustinian studies. Through the application of the hermeneutical perspective proposed some decades ago by the French historian René Girard, it is seen that the pear-theft story constitutes an episode akin to the message revealed by the Scriptures concerning the nature of human desire. The exegesis developed, while taking into account previous interpretations, distances itself from some of their fundamentos, in order to deepen

their scope and demonstrate that the episode in question, in conformity with the Christian message, reveals the conflictive character of the mimetic nature of desire.

KEYWORDS: AUGUSTINE OF HIPPO, CONFESSIONES, GIRARD, MIMESIS, DESIRE.

Introducción

René Girard fue un exégeta heterogéneo en cuanto a sus materiales de estudio, pero uniforme en su manera de abordarlos. En particular, nos interesan aquí sus consideraciones en torno al cristianismo, religión que, según nos informa, viene a develar –en palabras de uno de los evangelistas– “las cosas ocultas desde la fundación del mundo” (Mt. 13:35). La propuesta de Girard ve en el mensaje cristiano la revelación de un mecanismo que, acaso de manera inconsciente, orientó la constitución de los mitos legados por la tradición pagana como testimonio de su carácter religioso y antropológico. La lectura de Girard se funda en su *teoría mimética*, según la cual el deseo manifiesta una estructura por la que deseamos lo que otro desea, debido a que el objeto de nuestro deseo se torna deseable *en tanto* es deseado por otro. Sobre esta base, Girard sostiene que “la naturaleza mimética del deseo explica el mal funcionamiento habitual de las relaciones humanas” (2006: 19), ya que el mimetismo al que se arriba en y por el deseo puede obrar una rivalidad conflictiva que alcance un estado crítico cuyo desenlace sea adverso para la comunidad. Este mecanismo, según Girard, puede advertirse ya en las sociedades primitivas, cuyos mitos pretenden ocultar su origen violento. En efecto, la teoría de Girard es, también, una teoría de la violencia, que encuentra su principal ámbito de aplicación en las sociedades antiguas: “En todas las culturas primitivas, todas las instituciones, funerarias, matrimoniales, de caza, de crianza, ritos de pasaje, etc., se presentan estructuralmente como una ‘crisis mimética’ al término de la cual una víctima es sacrificada” (Girard, 1978a: 87).¹ El sacrificio será uno de los elementos cruciales de su indagación, pues su propuesta alcanza, también, una teoría del rito sacrificial, en la que éste representa la resolución de la crisis a la que se ha arribado por obra del mimetismo. Así, según Girard, ante la crisis comunitaria se recurre a una violencia unánime –también mimética– contra una única víctima: el chivo expiatorio.²

La teoría fundamental de Girard –que no su aplicación– retoma una intuición ya apuntada en la sociología decimonónica, entre cuyos aportes resulta de especial importancia el de Gabriel Tarde. En efecto, fue este sociólogo francés quien en *Les lois de l'imitation*, ante la pregunta “*Qu'est-ce que la société?*”, respondió: “*c'est l'imitation*” (Tarde, 1890: 82). La figura que Tarde encuentra para explicar este fenómeno es la del sonámbulo, al que considera un modelo adecuado para “*révéler la passivité imitative de l'être social*” (ibid.: 88). Este aspecto pasivo de la imitación también será advertido por Girard, para quien el “carácter maquinal” (*caractère machinal*) de la imitación primaria –esto es, la primera instancia de su manifestación– predispone al sujeto a malinterpretar el “carácter automático” (*caractère automatique*) de la rivalidad (Girard, 1978a: 320). En efecto, al igual que Tarde, Girard concibe que la “mimesis es un acto inconsciente [...] virtualmente automático” (Palaver, 2011: 142),³ inconsciencia que solo será “revelada por los Evangelios [...] en la famosa frase de Jesús en la Crucifixión: ‘Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen’ (Lc. 23:34)” (Girard, 2006: 131).⁴

1 Girard, 1978a: 87: “Dans toutes les cultures primitives, toutes les institutions, funéraires, mariage, chasse, élevage, rites de passage, etc. se présentent structurellement comme une ‘crise mimétique’ au terme de laquelle une victime est sacrifiée”. Aquí y en todos los casos subsiguientes, la traducción nos pertenece, salvo indicación en contrario.

2 El tema del “chivo expiatorio” fue abordado muy tempranamente en los estudios antropológicos. Véase Frazer, 1949: 562 ss.

3 Palaver, 2011: 142: “mimesis is an unconscious act [...] virtually automatic”.

4 En otro sitio, Girard (1978b: 89) llama al deseo bajo esta forma como “*quasiosmotic immediacy*”.

No obstante, habrá un punto en el que Girard se distanciará de Tarde al considerar que éste “ve en la imitación el fundamento único de la armonía social y el ‘progreso’” (Girard, 1978a: 16),⁵ rasgo que atribuye al positivismo sociológico y psicológico que caracteriza a su siglo. Si bien esta consideración es algo sesgada, pues para Tarde la imitación también es causa de formas sociales conflictivas como el delito –llegando a afirmar que “se mata o no se mata por imitación” (Tarde, 1972: 29)–,⁶ Girard enfatizará el aspecto beligerante del mimetismo, el cual constituirá el mecanismo oculto que advierte reproducido en la mitología y que el mensaje cristiano viene a develar oponiéndose al sacrificio en tanto medio para su resolución. Cristo es, en este sentido, quien viene a traer la noticia del antimimetismo, el que viene a despertar a la humanidad de su sonambulismo.⁷ Naturalmente, estas consideraciones no se encuentran en la propuesta de Tarde pero, en esencia, en lo relativo al mimetismo del deseo y su inmersión en lo social, creemos que Girard le debe más de lo que admite.⁸

Nuestro estudio tiene como objeto demostrar que el mensaje antimimético que Girard advierte en el cristianismo es también el que predomina en los primeros libros de las *Confesiones* de Agustín. La cuestión de la imitación parece ser para el Hiponense un aspecto clave de la naturaleza conflictiva de su juventud, rasgo que, creemos, puede leerse bajo la óptica de la teoría mimética, fundamentalmente en lo tocante a la lectura que, con ella, Girard hace del mensaje cristiano. Para ello, nos limitaremos a abordar especialmente aquel célebre pasaje del libro segundo en que Agustín confiesa haber sido autor de un robo a sus dieciséis años, el cual revela una sucesión de hechos y pensamientos pasibles de ser interpretados bajo la óptica de la teoría propuesta.

El décimo mandamiento

En el libro del Éxodo, el Antiguo Testamento nos revela por primera vez los preceptos cuya “autoridad moral ha persistido durante tres milenios como enseñanza fundamental en la fe judía, cristiana e islámica” (Pottenger, 2007: 13):⁹ se trata, pues, de los Diez Mandamientos, decálogo moral al que debe subordinarse la *praxis* humana cuyo fin sea contener la crisis comunitaria que, caracterizada por el relativismo moral, “solo puede llevar al colapso social” (ibid.: 12).¹⁰ Los Diez Mandamientos, en efecto, vienen a evitar la escalada comunitaria, siendo “al orden moral lo que el relato de la creación en Génesis I es al mundo natural”, pues constituyen “la orden de Dios para conquistar el caos” (Kreeft, 2001: 203).¹¹ A diferencia de los dioses paganos, que dieron forma al *kósmos* desde el *cháos*, el Dios cristiano creó el mundo *ex nihilo*, pero parece ser que, en palabras de Paul Valéry, “la nada se abre paso” (*le rien perce*) (1942: 168). Dios, para su contención, concedió los Diez Mandamientos a Moisés.

En este punto, Girard se detiene especialmente en el décimo mandamiento, advirtiendo que éste, “en lugar de prohibir una acción, prohíbe un deseo” (2006: 16): “No *codiciarás* la casa de tu prójimo; no *codiciarás* su mujer, ni su siervo ni su criada,

5 Girard, 1978a: 16: “voit dans l’imitation le fondement unique de l’harmonie sociale et du ‘progrès’”.

6 Tarde, 1972: 29: “On tue ou on ne tue pas, par imitation”.

7 Tanto es así que Girard (2006: 157) llega a afirmar que “allí donde el cristianismo penetra, los sistemas mítico-rituales se extinguen hasta desaparecer”.

8 Se ha notado que la teoría sociológica de la imitación de Tarde no se restringe a las acciones. Para este sociólogo, en efecto, son los deseos, antes que las acciones o la propia persona, aquello que se imita, aunque en este proceso incorpore el concepto de “invención”, ausente en Girard (véase Tonkonoff, 2016: 40 ss.)

9 Pottenger, 2007: 13: “... moral authority has persisted through three millennia as a core teaching in the Jewish, Christian, and Islamic faiths”.

10 Ibid.: 12: “can only lead to social collapse”.

11 Kreeft, 2001: 203: “... to the moral order what the creation story in Genesis I is to the natural order”, “God’s order conquering chaos”.

ni su toro, ni su asno, *ni nada de lo que a tu prójimo pertenece*” (Éx. 20:17).¹² ¿Por qué razón los primeros nueve mandamientos prohíben u ordenan acciones mientras que el último prohíbe un deseo?¹³ Girard advierte que la traducción habitual del verbo por *codiciar* “sugiere que se trata aquí de un deseo fuera de lo común, un deseo perverso, reservado a los pecadores impenitentes” (ibid.: 16), significación que, de hecho, encontramos en algunos exégetas contemporáneos, como es el caso del citado Peter Kreeft: “‘Codicia’ significa ‘deseo desordenado’” (2001: 266).¹⁴ Debemos pensar, no obstante, que lo que esencialmente se está prohibiendo aquí es el deseo mimético, pues “el término hebreo traducido por ‘codiciar’ significa, sencillamente, ‘desear’” (Girard, 2006: 16-17).¹⁵ Con independencia de la cantidad y cualidad de objetos que puedan enumerarse bajo el dominio de esta inclinación, se trata de un solo y mismo fenómeno: el deseo emulativo. El décimo mandamiento ordena no desear lo que el otro posee o, dicho de otro modo, *no desear lo que otro desea*. Es, en efecto, el que compendia todos los demás, el que *explica* el espíritu de la Ley, que no tiene otro fin que combatir el mimetismo crítico, como veremos.

Las primeras intuiciones de Agustín

En el primer libro de sus *Confesiones*, Agustín refiere el engaño del que ha sido, a la vez, víctima y victimario, debido a aquello que denomina “la lúdica inquietud de imitar” (*imitandi ludicra inquietudine*) (*Conf.* I.19.30).¹⁶ Independientemente del aspecto imitativo implicado en el juego –rasgo que Girard señala invirtiendo, por lo demás, el esquema establecido por Johan Huizinga en *Homo ludens* (Girard, 1972: 215)–, lo cierto es que Agustín advierte en la imitación la raíz de su dispersión. De hecho, los primeros libros de las *Confesiones*, cuyo presente el Hiponense devela *a posteriori*, parecen ser una advertencia de este fenómeno, que en su tiempo obró de manera oculta, sustraído a su conciencia (aspecto que constituye, como hemos señalado, la *raison d’être* del mimetismo). Luego de esta manifestación, el Hiponense se pregunta: “¿Qué soportaba menos y reprochaba más violentamente a los demás, si lo descubría, que eso mismo que yo les hacía a ellos?” (*Conf.* I.19.30).¹⁷ Ciertamente, aquí también se advierte el accionar del mimetismo: Agustín señala que aquello ante lo cual yacía víctima, era también aquello que obraba en tanto victimario.

La mimesis, pues, tiende a eliminar las diferencias y a igualar a los individuos implicados, por más que estos intenten diferenciarse constantemente.¹⁸ Contra esto es que Jesús expresa: “Ustedes han oído que se dijo: ‘Ojo por ojo y diente por diente’.

12 La cursiva es nuestra. El mandamiento también aparecerá en Dt. 5:21.

13 La división de los Mandamientos ha variado en el curso de la historia eclesiástica. Aun así, todos los cristianos, más allá del orden al que los subordinen, aceptan los preceptos manifestados en Éx. 20:1-17 (véase Kreeft, 2001: 201-202).

14 Kreeft, 2001: 266: “‘Covetousness’ means ‘disordered desire’”.

15 El término en cuestión es *תַּהֲמוֹת* (*tahmod*), sobre el cual, debido a nuestro desconocimiento de la lengua hebrea, solo podemos confiar en Girard. No obstante, lo que afirma el francés respecto de esta lengua también es válido para la griega, que traduce el término con el verbo *ἐπιθυμέω*, que en Éx. 20:17 aparece en su forma futura como *ἐπιθυμήσεις*, al igual que en Dt. 5:21. En rigor, *ἐπιθυμέω* significa dirigir el ánimo (*θυμέ*) hacia o sobre (*ἐπι*) algo, y aparece con clara connotación de deseo ya en textos de época clásica (Heródoto, *Hist.*, II.66; Platón *Prot.*, 313d; Tucídides, *Hist.*, VI.24.2-4; etc.). Por su parte, en la Vulgata latina figuran dos términos que reemplazan lo que, tanto en la versión hebrea como en la griega, se dice con uno solo (*תַּהֲמוֹת* y *ἐπιθυμήσεις*, respectivamente): *concupisces* para el caso de la *domus* y *desiderabis* para el resto.

16 O’Donnell hace bien en señalar que “there are three ways to take the last three words” (1992: *ad* I.XIX.30), refiriéndose precisamente a esta frase. En nuestra traducción, hemos optado por una de ellas. Todas las traducciones son propias salvo expresa indicación en contrario.

17 Agustín de Hipona, *Conf.* I.19.30: 17.14-16: “Quid autem tam nolebam pati atque atrociter, si deprehenderem, arguebam, quam id quod aliis faciebam?”. La traducción pertenece a Magnavacca, 2005: 61.

18 Girard lo sintetiza así (1978a: 324-325): “Une fois que la symétrie du rapport mimétique est vraiment en place, c’est d’elle qu’on veut se débarrasser. Sous l’effet de la réciprocité violente, en d’autres termes, tout modèle se transforme en un anti-modèle; au lieu de ressembler, il s’agit désormais de différer, mais la réciprocité se perpétue du fait que tous s’efforcent de rompre avec elle de la même façon [...] C’est le désir de différer, paradoxalement, qui fait toujours tout retomber dans l’identité et l’uniformité”. Precisamente es esta paradoja la que advierte Agustín respecto de sí mismo.

Pero yo les digo: ‘No resistas al que te haga algún mal; al contrario, si alguien te pega en la mejilla derecha, ofrécele también la otra’ (Mt. 5:38-40). El mensaje de Cristo es antimimético. Esta es la enseñanza que Agustín ha comprendido, y es por ello que la pregunta que se hace encuentra su respuesta en el mismo Evangelio, unos versículos después: “Hagan ustedes con los demás como quieran que los demás hagan con ustedes; porque *en eso se resumen* la Ley y los profetas” (Mt. 7:12). Difícilmente podamos dudar de que Agustín, al redactar estas líneas, tenga presente el Evangelio de Mateo. Con todo, aun cuando todavía nos encontremos en su período de niñez, lo que hace de su advertencia algo revelador y edificante es que si bien esta imitación es *lúdica* en tanto pertenece a la infancia, no se queda allí, sino que “son estas mismas cosas las que, de los pedagogos y los maestros, de las nueces, las pelotas y los pajarillos, idénticas se trasladan a los prefectos y a los reyes, al oro, las propiedades y a los esclavos a medida que se alcanza la mayoría de edad” (Conf. I.19.30).¹⁹ Son precisamente *haec ipsa* las que de la niñez se extienden hacia la adultez, que de los maestros y los juegos pasan a la política, al gobierno y a la administración, pues el mimetismo se apodera de todo. Esto es lo que subyace en el décimo mandamiento: no desearás lo que el otro desea, pues éste es el origen de la dispersión:

Si les individus sont naturellement enclins à désirer ce que leurs prochains possèdent, ou même simplement désirent, il existe au sein des groupes humains une tendance très forte aux conflits rivalitaires [...] Les désirs rivalitaires sont d'autant plus redoutables qu'ils ont tendance à se renforcer réciproquement. C'est le principe de l'escalade et de la surenchère qui gouverne ce type de conflit (Girard, 1999: 25-26).

Si los individuos se muestran naturalmente inclinados a desear lo que el prójimo posee o, incluso, tan sólo desea, en el interior de los grupos humanos ha de existir una tendencia muy fuerte a los conflictos de rivalidad [...] Los deseos emulativos son tanto más temibles porque tienden a reforzarse recíprocamente. Se rigen por el principio de la escalada y la puja (Girard, 2006: 17-18).

Dicho de otro modo, se rigen por el principio del “ojo por ojo, diente por diente”, sentencia que contradice el apotegma con el que Cristo resume la Ley.

El robo de las peras

La advertencia de Agustín respecto de la imitación en su infancia continuará su curso en la adolescencia de un modo aún más exacerbado. Respecto de estas primeras etapas de su vida, el Hiponense da cuenta del mimetismo en el que su vida social se vio implicada, llevándolo a cometer actos ahora vistos ignominiosos. Tanto es así que Agustín afirma el agrado que sentía al obrar como los demás, “no solo por el goce del acto, sino más bien por la popularidad [que otorgaba]” (Conf. II.3.7),²⁰ al punto de fingir haber cometido actos que no había cometido con el propósito de “igualarme a los desviados” (*aequarer perditis*) (ibid.). Es este impulso de igualación con el modelo el que caracteriza el impulso mimético, y que veremos confirmado en el episodio que Agustín nos relata inmediatamente.

El Hiponense confiesa haber cometido un robo que presenta la característica de no estar directamente relacionado con su objeto, pues el móvil de la acción delictiva encuentra su satisfacción en el propio acto más que en el objeto sobre el que recae. Dicho de otro modo, Agustín afirma que el robo, realizado en grupo, tenía como

¹⁹ Agustín de Hipona, Conf. I.19.30: 17.18-21: “Nam haec ipsa sunt, quae at paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeuntur.”

²⁰ Agustín de Hipona, Conf. II.3.7: 21.46-47: “non solum libidine facti verum etiam laudis”.

estímulo hacer algo “que no estaba permitido” (*quo non liceret*) (*Conf.* II.4.9),²¹ de modo que “amaba perderme, amaba mi falta, no el acto que cometía, sino mi propio vicio [...] deseaba la infamia” (*ibid.*).²² Evidentemente, Agustín se vio envuelto en una situación que lo impulsó a robar no en razón del objeto sustraído, sino por el mero acto que, ahora, advierte absurdo, pues los frutos sustraídos no le trajeron satisfacción alguna, ni siquiera la derivada de esa “especie defectuosa y sombría de los vicios al engañarnos” (*ibid.* II.6.12).²³ Como vemos, Agustín establece una *liaison* directa entre el vicio, el engaño, la belleza, y aquella cualidad que califica de *umbratica*. En alguna versión española llama la atención que se haya traducido como “imitación”.²⁴ De todos modos, es cuanto menos aceptable, pues el deseo sombrío del que se habla está estrechamente ligado con la oscuridad que caracteriza, desde el punto de vista de la consciencia, a la imitación. Se trata de la atracción inherente a la mimesis, que lleva a uno a cometer actos viciosos bajo el engaño del propio mecanismo. No es casual que, de inmediato, Agustín juzgue la mala imitación (“retorcidamente te imitan todos aquellos que...”)²⁵ que los hombres hacen de Dios (*ibid.* II.6.14).²⁵ Es precisamente aquí que debemos detenernos en un aspecto importante: la imitación no constituye, por sí, un fenómeno negativo necesariamente pecaminoso, sino que puede alzarse como su contrario, pues es precisamente la *imitatio Christi* aquello que, desde los primeros tiempos del cristianismo, y fundamentalmente en la doctrina agustiniana, constituye un expreso mandato de conducta espiritual. Sobre este punto, que en absoluto puede soslayarse, el propio Girard se ha expresado:

Si Jésus ne parle jamais en termes d'interdits et toujours en termes de modèles et d'imitation, c'est parce qu'il tire jusqu'au bout la leçon du dixième commandement. Ce n'est pas par narcissisme qu'il nous recommande de l'imiter lui-même, c'est pour nous détourner des rivalités mimétiques [...] Ce que Jésus nous invite à imiter c'est son propre *désir*, c'est l'élan qui le dirige lui, Jésus, vers le but qu'il s'est fixé: ressembler le plus possible à Dieu le Père [...] En nous invitant à l'imiter lui, il nous invite à imiter sa propre imitation [...] Si nous imitons le désintéressement divin, jamais le piège des rivalités mimétiques ne se refermera sur nous (Girard, 1999: 32-33).

Si Jesús no habla nunca en términos de prohibiciones y, en cambio, lo hace siempre en términos de modelos e imitación, es porque llega hasta el fondo de la lección del décimo mandamiento. Y cuando nos recomienda que lo imitemos, no es por narcisismo, sino para alejarnos de las rivalidades miméticas [...] Lo que Jesús nos invita a imitar es su propio deseo, el impulso que lo lleva a él, a Jesús, hacia el fin que se ha fijado: parecerse lo más posible a Dios Padre [...] Y al invitarnos a imitarlo nos invita a imitar su propia imitación [...] Si imitamos el desinterés divino, nunca se cerrará sobre nosotros la trampa de las rivalidades miméticas (Girard, 2006: 22-23).

Es precisamente esta otra cara de la imitación la que Jesús ofrece a los hombres, consciente de que la raza humana se rige por una conducta mimética repleta de modelos que arriba siempre a escenarios de rivalidad. La imitación de Cristo, a diferencia de la imitación que hasta aquí hemos considerado, ofrece un modelo por el cual, “en cuanto empezamos a imitar a Jesús, descubrimos que, desde siempre, hemos sido imitadores” (*ibid.*: 23). Se trata, pues, de una invitación que no pretende ocultar el mecanismo sobre

21 En rigor, aquí Agustín no se refiere al robo propiamente dicho, sino al hecho de haber comido de los frutos robados (*Conf.* II.4.9: 22.13): “etiamsi aliquid inde comedibus”; es precisamente el comer del fruto lo que, según sus palabras, estaba prohibido. Volveremos sobre esto.

22 Agustín de Hipona, *Conf.* II.4.9: 22.17-21: “amavi perire, amavi defectum meum, non illud ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi [...] dedecus appetens”.

23 *Ibid.*, II.6.12: 23.17: “defectiva species et umbratica vitiiis falentibus”.

24 Es el caso de la traducción de Piemonte (2014: 40).

25 Agustín de Hipona, *Conf.* II.6.14: 24.45-46: “perverse te imitantur omnes qui...”.

el que se establece, sino que, a la inversa, busca echar luz sobre él y dirigir la imitación hacia un destino deliberado cuyo fin no sea ya la rivalidad ocasionada por la imitación de modelos poseedores de objetos. Comprender que la imitación no es algo malo por sí nos lleva a vislumbrar que “si el deseo no fuera mimético, no estaríamos abiertos ni a lo humano ni a lo divino” (ibid.: 24), pero para lograrlo debemos comprender el mensaje que nos ofrecen los Evangelios, cuyo fin es, en efecto, develar esas cosas ocultas de las que nos habla Mateo. Imitar a Cristo no supone emularlo materialmente, históricamente, pues “en los términos del Nuevo Testamento, la imitación de Cristo no implicaría reproducir facetas de la vida histórica de Jesús de Nazaret” (Wakefield, 1983: 208),²⁶ sino llevar a cabo aquello que nos indica Girard: imitar, en el orden psíquico-espiritual, la propia imitación de Cristo. La *imitatio Christi* es una imitación despojada de posesiones.²⁷

Ahora bien, será precisamente en el orden del mimetismo negativo donde Agustín advierta la razón de su acto delictivo, poniendo de relieve que no habría actuado del mismo modo si se hubiera encontrado solo. Y aquí es cuando se comprende el rol primordial que el aspecto comunitario de la acción juega en el funcionamiento del deseo. Agustín nos dice que “solo no lo habría hecho”, por lo que “amé también [en el robo] la compañía de los demás, aquellos con quienes lo cometí” (Conf. II.8.16).²⁸ Es de capital importancia advertir la manera en que Agustín señala aquí la relevancia de la acción colectiva a la hora de comprender las causas de su accionar individual: el Hiponense robó porque otros lo impulsaron a ello. Porque, en definitiva, deseó el deseo de los otros, no el objeto en sí, pues de otro modo, estando solo –sin verse impulsado por el deseo ajeno– no lo hubiera hecho. Este fenómeno, que refleja el deseo mimético del que nos habla Girard, queda todavía más claro con lo que Agustín nos dice a continuación:

Quid est quod mihi venit in mentem quarere et discutere et considerare, quia si tunc amarem poma illa, quae furatus sum, et eis frui cuperem, possem etiam solus, si satis esset, committere illam iniquitatem, qua pervenirem ad voluptatem meam, nec confractione consiorum animorum accenderem pruritum cupiditatis meae? Sed quoniam in illis pomis voluptas mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam faciebat consortium simul peccantium (Conf. II.8.16: 25.9-16).

¿Qué es lo que viene a mi mente averiguar, discutir y considerar? ¿Qué si hubiera amado esas peras que robé y hubiera deseado probarlas, entonces podría haberlo hecho solo si eso bastaba, cometiendo esa iniquidad por la cual llegar al goce sin el trato con cómplices que excitaran el brío de mi deseo? Pero como mi placer no yacía en el fruto, se encontraba pues en la fechoría misma, la cual se llevó a cabo por la asociación con quienes conjuntamente pecábamos (Conf. II.8.16).

El diagnóstico de Agustín es más que elocuente; nuestro objetivo no es más que poner de relieve la cuestión que a él subyace: el deseo emulativo.

Ahora bien, todo este episodio, que pareciera ser accesorio o trivial como para dedicarle tanto espacio, conserva significativas resonancias; como señala James O'Donnell, “domina aquí el paralelismo con el robo del fruto del árbol del bien y del mal en el Jardín” (1992: *ad* II.IV.9).²⁹ Se trata de una correspondencia vívida y, según nuestra

²⁶ Wakefield, 1983: 208: “The imitation of Christ could not, in NT terms, be a matter of reproducing in some way facets of the historical life of Jesus of Nazareth”. Extraemos esta afirmación de la entrada “*Imitation of Christ*”, cuya lectura sugerimos (ibid.: 208-209).

²⁷ Aunque esta clase de imitación cristológica parece desprenderse de la propuesta en el influyente tratado *De imitatione Christi* (c. 1418-1427) del canónico germano-holandés Thomas de Kempis, no se trata de lo mismo, pues no se habla aquí de una *imitatio* cuyo ejercicio sea una especie de vida ascética.

²⁸ Agustín de Hipona, Conf. II.8.16: 25.4-6: “solus id non fecissem”, “amavi ibi etiam consortium eorum, cum cuibus id feci”.

²⁹ O'Donnell, 1992: *ad* II.IV.9: “The parallel to the theft of the fruit of the tree of good and evil in the Garden dominates”.

lectura, de un modo distinto –o, al menos, más fundamental– al referido por la crítica, sobre cuyas interpretaciones nos referiremos en lo que sigue.

El árbol como símbolo

Ya Leo C. Ferrari había notado la semejanza entre el relato del Génesis y la anécdota del robo de las peras, mediante un abordaje enteramente simbólico que encuentra un modelo explicativo de la relación entre ambas narraciones en las imágenes arbóreas. Según este autor, “las *Confesiones* presentan una polarización entre dos árboles –por un lado, el peral, que representa el Árbol del Pecado; por el otro, la higuera, que representa el Árbol de la Redención” (Ferrari, 1970: 242).³⁰ Para llegar a esta conclusión, el autor hace un relevamiento de los momentos en que Agustín alude a alguna especie de árbol, estableciendo luego una analogía con los dos árboles que aparecen mencionados en el Génesis: el árbol del conocimiento del bien y del mal y el árbol de la vida (Gn. 2:9), éste último identificado por el autor con la Cruz. Cada uno de ellos será, en el modelo agustiniano, el árbol de peras referido en el libro segundo y la higuera mencionada en el octavo (véase *Conf.* VIII.12.28), esta última presente en la escena en que se da la conversión del Hiponense. Así, el uno representará el pecado, tal y como sucede con Adán y Eva; el otro, la redención y la vida, tal y como se da en el relato de la Pasión. El procedimiento de Ferrari traslada la polarización que advierte en las Escrituras al texto de Agustín, movimiento que se hace evidente en sus propias palabras: “Las Escrituras se encuentran polarizadas en dos acontecimientos epocales: por un lado, la Caída de la humanidad en el Edén; por el otro, el Llamado a la humanidad para su salvación a través de la muerte de Cristo en la Cruz” (Ferrari, 1970: 238),³¹ sucesos que Ferrari advierte simbolizados en los árboles mencionados. Creemos que la interpretación de este autor, en la que ve “una estructura básica, similar” (*a similar, basic structure*) (ibid.: 242), es creativa, pero en el afán de su simbolismo orgánico, obra una sustracción difícil de excusar: ignora el aspecto empírico del episodio, que es precisamente el que realza Agustín en su diagnóstico. Ferrari, pues, olvida lo que el Hiponense nos dice respecto de su atracción por lo prohibido (véase *Conf.* II.4.9) y, en mayor medida, su principal causa: el vínculo mimético con sus semejantes. Esto se debe a que la lectura del autor asienta sus premisas sobre lo que denomina “el genio dramático de Agustín” (*the dramatic genius of Augustin*) (Ferrari, 1970: 237), noción que indica que su perspectiva de análisis responde a un interés estético distinto al priorizado por nosotros *a causa* del propio Agustín.

En este sentido, creemos que los modelos supuestamente recogidos por el Hiponense –el árbol del conocimiento del bien y del mal y el árbol de la vida-Cruz– pueden comprenderse desde otra perspectiva en la que la distinción no esté puesta en el simbolismo del objeto, debido a que es el propio Agustín quien niega la relevancia de este respecto de su deseo y su consecuente acción. Atribuir al objeto la elucidación del episodio es ignorar la naturaleza del suceso y la explicación que el propio Hiponense le otorga, pues queda muy claro que no son los frutos –ni el peral– los que promueven la acción. Por ello, creemos que la interpretación tampoco debe erigirse sobre esta base.³²

30 Ferrari, 1970: 242: “The *Confessions* is polarized between Two Trees –on the one hand, the pear-tree, representing the Tree of Sin; and on the other, the fig-tree, representing the Tree of Redemption”.

31 Ibid.: 238: “The Scriptures are polarized between two epochal events: the Fall of mankind in Eden on the one hand, and on the other, the Recall of mankind to salvation through the death of Christ on the Cross”.

32 Este es el enfoque que precisamente recomienda evitar Girard (1972: 202): “Il faut donc se garder d’interpréter ce conflit à partir de ses objets, si précieuse que nous paraisse leur valeur intrinsèque [...] Ce n’est plus la valeur intrinsèque de l’objet qui provoque le conflit [...] c’est la violence elle-même qui valorise les objets”. Lo que en este pasaje se dice de la violencia, en el caso de Agustín bien podría asimilarse al robo, como hemos señalado (*Conf.* II.4.9: 22.17-19): “amavi perire, amavi defectum meum, non illud ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi [...] dedecus appetens”.

Una interpretación alternativa, afín a la perspectiva teórica propuesta, es la que ve en el pecado de Adán y Eva “la corrupción del deseo humano en rivalidad mimética, mediante el uso de la prohibición con el fin de tergiversar la proscripción divina en torno a la adquisición [del fruto] en tanto expresión de envidia divina” (Hamerton-Kelly, 1992: 97).³³ Aquí, quien “utiliza” la prohibición en su provecho, para hacer creer que la proscripción obedece a cierta envidia por parte de Dios, es nada menos que Satán, representado en la figura de la serpiente, “el más astuto de todos los animales del campo que Dios había hecho” (Gn. 3:1). En efecto, como señala Robert Hamerton-Kelly, “los personajes del relato son: el deseo, representado por Adán y Eva; la propensión del deseo hacia la mimesis adquisitiva, representada por la serpiente; y la advertencia divina contra la conducta adquisitiva,³⁴ representada por la prohibición primigenia” (Hamerton-Kelly, 1992: 92).³⁵ Como vemos, el paralelismo con el relato de Agustín es cuanto menos asible: en toda esta historia, el Hiponense podría ser Adán, sujeto a un mimetismo de doble génesis: uno, el obrado por la serpiente sobre Eva; el otro, el obrado por la propia Eva sobre Adán, que en el caso de Agustín se condensan en sus compañeros de fechoría.

Al igual que en el caso de las *Confessiones*, es probable que si Adán y Eva hubieran permanecido solos, no habrían deseado el fruto. La relación entre la serpiente y los primeros pobladores humanos del Edén representa³⁶ la relación intrínseca entre el deseo y el mimetismo que, en el caso del Génesis, se expresa en la figura de la serpiente y, en el caso de Agustín, en sus cómplices o instigadores. El reptil, en efecto, hace creer a Eva que Dios prohibió los frutos porque solo los quiere para él –sustrayendo así un conocimiento que le pertenecería exclusivamente–, reforzando de este modo el deseo suscitado por la propia prohibición³⁷ y llevando a Eva a cometer la transgresión con el propósito de alcanzar aquello que el modelo, en teoría, custodia para sí. Pero la mentira de la serpiente intenta deshacer el verdadero sentido de la prohibición: mantener a los hombres lejos del deseo, cuya naturaleza mimética, en su fase adquisitiva, “no puede más que suscitar conflicto” (Girard, 1978a: 314).³⁸ En efecto, el deseo emulativo de Eva y, por extensión, el de Adán, buscaban ese “seréis como Dios” (*eritis sicut dii*) prometido por la serpiente (Gn. 3:5) que, retomando nuestra interpretación, nos sugiere que “Eva es animada a imitar el supuesto deseo adquisitivo de Dios, y así Dios deja de ser aquel al que debe agradecerse como principio

33 Hamerton-Kelly, 1992: 97: “... the corruption of human desire to mimetic rivalry by using the prohibition to misprize the divine proscription on acquisitiveness as an expression of divine envy”.

34 Girard define como conducta adquisitiva “celles dont l'imitation va susciter la rivalité”, en contraposición a las conductas no adquisitivas, “celles qu'il est bon d'imiter”. Se trata, pues, de dos tipos de conducta que ofician “qu'on pourrait appeler le mimétisme primaire” (1978a: 314), y a las que refiere con mayor detenimiento en las pp. 17-20 de esta misma obra. Al denominado mimetismo primario nos hemos referido *supra*.

35 Hamerton-Kelly, 1992: 92: “The characters in the story are desire played by Adam and Eve, desire's propensity for acquisitive mimesis played by the serpent, and the divine warning against acquisitiveness represented by the primal prohibition”.

36 Sobre la cuestión de la representación, Girard hace una distinción medular en su interpretación del mensaje cristiano. Las Escrituras, a diferencia de los mitos, son capaces de *representar* el deseo mimético porque en ellas existe una percepción consciente de su naturaleza. Según esta óptica, varios de los episodios que se nos relatan en las Escrituras, cuyo paroxismo se alcanza en el relato de la Pasión, son *representaciones* propiamente dichas. En el caso de los mitos, la representación es imposible, pues no puede representarse aquello que se desconoce. Es este un tema cuyos alcances acaso aún no han sido del todo aprovechados (cf. Girard, 2006: 145 ss.).

37 De hecho, el texto del Génesis atribuye a la serpiente las siguientes palabras: “¿Cómo es que Dios ha mandado: ‘No comáis de ningún árbol del jardín?’” (Gn. 3:1). Ya en esta pregunta, que constituye la primera locución de la serpiente, se ocultan sus intenciones deshonestas. En efecto, no es cierto que Dios haya prohibido alimentarse de todos los árboles (*omni ligno paradisi*). Eva parece advertir esta inconsistencia, por ello enseguida corrige a la serpiente (Gn. 3:2-3). Hamerton-Kelly (1992: 92) considera que “by exaggerating the prohibition, desire intensifies its own mimetic response to the divine desire, because the stronger the prohibition, which is an expression of God's desire for the prohibited objects, the stronger the human desire that mimes God's desire”, de manera que “the serpent's exaggeration of the prohibition symbolizes how desire whips itself up into mimetic rivalry with God”. No olvidemos que el propio Agustín enfatiza la relevancia del aspecto prohibitivo del acto como móvil para su acción transgresora. Como señalamos en la nota 21, el “*quo non liceret*” de Agustín (*Conf. II.4.9: 22.14*) se refería al hecho de comer el fruto, precisamente aquello que le estaba vedado a Adán y a Eva.

38 Girard, 1978a: 314: “ne peut manquer de susciter des conflits”.

de todas las cosas, pasando a ser percibido como rival por un objeto de deseo” (Finamore, 2017: 65).³⁹ Independientemente de que en este caso se refiera la cuestión de la rivalidad, ausente en el relato de Agustín, es bastante claro que la relación entre prohibición, deseo mimético y transgresión sigue un esquema muy similar al del Génesis, y creemos que es precisamente esto lo que el relato del Hiponense nos enseña. La razón por la que no existe rivalidad en el ejemplo agustiniano es que el robo no ha constituido aún una mimesis adquisitiva propiamente dicha, pues no se ha llegado a la instancia de polarización de dos o más voluntades, pero recordemos que Girard nos dice que la conducta adquisitiva es “*celles dont l’imitation va susciter la rivalité*” (1978a: 314), con lo cual presenta un carácter más bien proyectivo, que define precisamente la instancia primaria del deseo. Agustín, en efecto, se encuentra en esta etapa, lo cual se hace explícito en la inconsciencia que la caracteriza y en la insistencia que lo determina a descubrir la razón de su proceder.

Por otro lado, si tomamos nuevamente en consideración aquél “*solus id non fecissem*” (Conf. II.8.16) –reiterado enseguida con mayor fuerza: “*solus omnino id non fecissem*”–, y luego nos trasladamos al momento en que Agustín nos relata su conversión, podemos advertir que para que este episodio pueda tener lugar, el Hiponense se retira de su entorno y no busca otra cosa que la soledad. El primer alejamiento se da cuando Agustín sale al jardín acompañado por Alipio, con el fin de que nadie lo estorbe en su combate interior (ibid. VIII.8.19). Si bien aquí Agustín tolera la presencia de su amigo, más adelante será necesario aislarse por completo: con el fin de desahogar la angustia que lo corroe, “me aparté de Alipio” (*surrexi ab Alipio*) (ibid. VIII.12.28). Será precisamente en este momento, cuando Agustín se separe incluso de su más preciada amistad, que caiga debajo de la higuera, símbolo de su conversión y, según Ferrari, de la redención y la salvación. Siguiendo el esquema interpretativo que sugerimos, puede colegirse que la soledad exigida por el Hiponense para alcanzar la revelación⁴⁰ –que por el momento desconoce– es la contracara del sentimiento gregario afín al robo, motivado, como hemos visto, por la dinámica imitativa inherente a la acción grupal. En este sentido, el aislamiento cuyo desenlace es la conversión, representa de manera explícita y dramática la antítesis del gregarismo, cuyo desenlace es el mimetismo y la dispersión.

Si se nos pidiera dar un paso más en esta dirección, no habría más que poner atención al texto que, tras el célebre “*tolle lege*” (ibid. VIII.12.29), Agustín, apelando a las *sortes Biblicae*,⁴¹ lee “*in silentio*”.⁴² “No de banquetes y ebriedades, no de alcobas e impudicias, no de peleas y envidias (*aemulationes*), sino que revestíos del Señor Jesucristo y no os ocupéis de los deseos (*desideria*) de la carne” (Rm. 13: 13-14). Este pasaje ha sido visto como una indicación de renuncia a todo acto carnal (cf. Henry, 1938: 98), pero subyace en él algo más fundamental: evitar las *aemulationes* del deseo. Si bien aquí suele verse una referencia directa a la envidia, lo cierto es que una característica esencial de este sentimiento es su tendencia imitativa,⁴³ la cual lleva, precisamente, a la rivalidad (*contentio*), términos que en el versículo de la *Epístola* aparecen coordinados

39 Finamore, 2017: 65: “Eve is encouraged to imitate God’s supposed acquisitive desire for the fruit, and so God ceases to be the one to whom thanks are due as the source of all things but becomes perceived as a rival for an object of desire”.

40 El propio Agustín se ocupa en remarcarlo (Conf. VIII.12.28: 130.4-5): “solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggereretur”.

41 Sobre este tema se ha escrito mucho. Recomendamos especialmente un texto de reciente aparición, García Jurado, 2021: 43-77.

42 Ha sido hartamente comentado el pasaje de las *Confesiones* (VI.3.3: 75.16) en el que Agustín relata su sorpresa al encontrar a Ambrosio leyendo “*vox autem et lingua quiescebant*”. Menos atención ha recibido la lectura “*in silentio*” del libro octavo. De algún modo, este gesto de recogimiento parece reforzar el carácter solitario, interior y recoleto de la acción, aspecto que intentamos poner de relieve. Para un tratamiento de la lectura silenciosa en la Antigüedad, véase Knox, 1968: 421-435.

43 En una obra que considera “*indémêlable de tous mes travaux antérieurs*”, Girard se aboca especialmente a este sentimiento, bajo la convicción de que “*toute envie est mimétique*”. La obra en cuestión se alza como una indagación monumental del teatro shakesperiano, *corpus* en el que Girard encuentra el genio de un autor que fue capaz de representar magistralmente el deseo mimético con “*son propre vocabulaire*”. En lo personal, consideramos esta obra de lo mejor y más original que se ha escrito sobre el dramaturgo inglés (cf. Girard, 1990: 11-18).

como cláusula de cierre antes de la adversativa que consagrará la conducta recomendada por el apóstol. El “*desideriis*” final, si bien textualmente restringido a “*carnis*”, es la variante que, como “*desirabis*”, traduce el “ἐπιθυμήσεις” del décimo mandamiento.⁴⁴ Se trata, en efecto, del deseo emulativo. Independientemente de que pueda leerse en este pasaje una orden de castidad, lo cierto es que, *in nuce*, nos dice algo más.⁴⁵

Llegados a esta instancia, creemos que la explicación simbólica de Ferrari pierde de vista una dinámica reveladora de la naturaleza primigenia del deseo, pero su exégesis nos da la oportunidad de tratar la propuesta que, a modo de contestación, elaboró otro eminente pensador.

La conspiración de Catilina

Fue Pierre Courcelle, en efecto, quien tomó el guante y respondió al señalamiento con que, en una nota al pie, Ferrari aludió a su persona.⁴⁶ Atento a la ostensión de su colega, Courcelle elaboró una interpretación propia radicalmente diferente, que será nuestra intención comentar.

Lo que primeramente llama la atención, y que ya fuera señalado por O'Donnell (1992: *ad* II.IV.9), es el motivo que Courcelle aduce para rechazar la tesis de Ferrari,⁴⁷ pues parece relucir una ortodoxia hermenéutica aun mayor a la de su interlocutor. Mientras éste establecía una lectura simbólica a partir de una cuestión que podemos llamar genérica, a saber, la figura del árbol, Courcelle manifiesta una exigencia específica que, precisamente, lleva la cuestión del género a la especie: del árbol al peral.⁴⁸ Sorprende esta pretensión que, por lo que a nosotros respecta, no parece tener demasiado peso argumentativo.⁴⁹

Ahora bien, la contrapropuesta de Courcelle posee elementos que merecen ser considerados. En este caso, la interpretación no se constituye como una lectura simbólica, sino intertextual que –y en esto radican su distinción y relevancia– coloca el eje no en el objeto, sino en la naturaleza de la acción. En este caso, el análisis se desprende de una mención que Agustín hace en *Conf.* II.5.11: “De modo que ni el mismísimo Catilina amaba sus delitos, sino otras cosas, en cuya causa cometía aquellos”.⁵⁰

La exégesis de Courcelle nos lleva al siglo I a. C., a un episodio emblemático de la república romana, que tuvo como protagonistas a Lucio Sergio Catilina y a Marco Tulio Cicerón.⁵¹ El episodio soslayado por Agustín en este pasaje y recuperado por Courcelle en su interpretación refiere a una conspiración que tuvo lugar en Roma en

44 Véase nota 15.

45 Para reforzar nuestra interpretación, remitimos al lector a las páginas en que Hamerton-Kelly releva el mensaje antimimético que, según su lectura, Pablo condensa en los primeros versículos de la *Epístola*, entre los que, no obstante, no se incluye el que acabamos de comentar (Hamerton-Kelly, 1992: 97-119).

46 Ferrari, 1971: 233: “Unfortunately, the episode of the pear-theft does not receive extensive examination from one of the most voluminous writers on Augustine's Confessions, namely Pierre Courcelle”.

47 Courcelle, 1971: 141-142: “Elle n'acquerrait vraisemblance à mes yeux que si l'arbre du Paradis était un poirier et avait fait l'objet, à ce titre, d'exégèses allégoriques de la part de commentateurs chrétiens ou manichéens de la Genèse”.

48 Para un tratamiento de los antecedentes literario-simbólicos del peral en la tradición pagana, de los que Agustín se habría servido, véase Shanzer, 1996: 45-55. *Ibid.*: 50: “The pear may indeed be a literary allusion, and the answer may lie in the pagan Roman literary tradition”.

49 O'Donnell es más incisivo al respecto (1992: *ad* II.IV.9): “Courcelle's claim that the link to the fall of man would make sense only if the tree in paradise had been a pear tree is flatly absurd, and overlooks the clear indications of scriptural allusion”.

50 Agustín de Hipona, *Conf.* II.5.11: 23.31-33: “Nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat”.

51 Por economía de nuestra exposición, que no pretende ahondar en los pormenores históricos que configuran este episodio, remitimos al lector a otro sitio: Aspa Cereza, 1982: 281 ss.

el año 63, por la que el senador Lucio Catilina intentó derrocar el poder republicano que por entonces se hallaba bajo la égida de Cicerón, quien ostentaba la magistratura consular. Según Courcelle,

Lorsqu'il rédige la seconde moitié du livre II, [Ag.] a sans cesse en tête la conjuration de Catilina et développe ingénieusement ce paradoxe que son vol poires, loin d'être une peccadille, constitue –subjectivement parlant– un forfait non moindre que celui du plus grand scélérat de l'histoire romaine (1971: 144).

Al escribir la segunda mitad del libro II, [Agustín] tenía en mente la conspiración de Catilina y desarrolló ingeniosamente la paradoja de que su robo de peras, lejos de ser un pecadillo, constituía –subjectivamente hablando– un crimen no menor que el del mayor villano de la historia romana (Courcelle, 1971).⁵²

Independientemente de prestar acuerdo o no a esta afirmación –que comentaremos enseguida–, lo cierto es que Courcelle ha dado en el blanco por dos razones: la primera es que el pasaje de las *Confessiones* del que se sirve como detonante para su análisis comparte el espíritu de aquello que, creemos, es la esencia del relato del robo de las peras: a saber, dar cuenta del fenómeno transgresor desde el punto de vista de la acción, no del objeto. En segundo lugar, cabe destacar el hecho de que Courcelle advierta esta singularidad y afirme, hacia el final de su escrito, que “Agustín actúa incluso como retórico cuando contrasta deliberadamente un pecadillo de su adolescencia con el crimen más célebre de la historia romana, para mostrar que la gravedad de una falta *no reside en el objeto* sino en la intención” (Courcelle, 1971: 150).⁵³ Esta conclusión se sitúa en el horizonte interpretativo que desde hace algunas páginas intentamos traslucir, pero posee algunas connotaciones que creemos necesario profundizar.

En primer lugar, debemos aclarar de qué modo Courcelle arriba a estas conclusiones. Lo hace, pues, bajo la hipótesis de que en determinados pasajes del libro segundo de las *Confessiones*, Agustín alude, ora explícita, ora implícitamente, a las *Catilinarias* de Cicerón y al *De coniuratione Catilinae* de Salustio, las dos fuentes principales y contemporáneas que conservamos de la conspiración.⁵⁴ Una lectura atenta del texto revela la ardua tarea llevada a cabo por Courcelle, cuya interpretación, en términos generales, es, además de meritoria, asaz plausible. No será nuestro fin refutar su lectura, sino, como lo hicimos en el caso de Ferrari, aducir algunas consideraciones que le den un sentido más fundamental.

Preguntémosnos, entonces, ¿por qué Agustín intercala esta referencia al episodio más emblemático de la república romana en medio de su relato sobre el robo de las peras? Como hemos visto, Courcelle nos dice que lo hace a modo de “*paradoxe*” y “*parallèle*”, con el fin de mostrar que “*la gravité*” de una falta “*réside non dans l'objet*”. Ya referimos nuestra plena adhesión a esta última idea, sobre cuya base erigimos nuestro distanciamiento de la interpretación de Ferrari, pero nos parece que el peso no debe colocarse en “*l'intention*” ni en el carácter retórico que Courcelle atribuye a Agustín. Para precisar nuestro enfoque, debemos trabajar directamente las fuentes de Cicerón y Salustio.

En quizá su obra más influyente, Girard nos dice que “la supresión de las diferencias [...] se asocia a menudo con la violencia y el conflicto. Los inferiores insultan a sus superiores;

⁵² La traducción de los pasajes del texto de Courcelle también nos pertenece.

⁵³ La cursiva es nuestra. Courcelle, 1971: 150: “Augustin agit même en rhéteur lorsqu'il met en parallèle, volontairement, une peccadille quelconque de son adolescence avec le crime le plus illustre de l'histoire romaine, pour montrer que la gravité d'une faute réside non dans l'objet, mais dans l'intention”.

⁵⁴ Aunque también se sirve de otras fuentes: en el caso de Cicerón, *Philipp.* II.7.17 y *Pro Caelio* V.12-14. En el caso de Agustín, *Contra acad.* III.16.36. Refiere también otras en sus notas, sumamente instructivas.

los distintos grupos sociales denuncian mutuamente sus extravagancias y perversidades. El desorden y la disputa son moneda corriente” (1972: 170).⁵⁵ En efecto, toda crisis comunitaria se caracteriza por la abolición de determinadas diferencias fundamentales, como lo son especialmente las que caracterizan las distancias instituidas entre los distintos grupos sociales que constituyen una comunidad. Una disolución tal es la que acontece en el caso de Catilina, cuyo proyecto sedicioso, según Salustio, abogó por la “discordia social” (*discordia civilis*) (*De con. Cat.* 5.2). En esta misma línea, el historiógrafo define a Catilina como “deseoso de lo ajeno” (*alieni appetens*) (ibid. 5.4), rasgo que lo volvería, si se nos permite el comentario, un pecador desde el punto de vista del décimo mandamiento.⁵⁶ En las primeras páginas de su escrito, Salustio no cesa en remarcar el carácter atroz e insaciable del personaje: “Su ambicioso espíritu siempre perseguía objetos desmesurados, extravagantes, inalcanzables” (ibid. 5.5).⁵⁷ Ahora bien, más allá del carácter singular de Catilina, Salustio señala también el ambiente general en el que se encontraba inmersa Roma, adjudicando la lánguida decadencia de la república a la destrucción de Cartago del año 146, motivo por el que “la fortuna se tornó cruel y lo trastocó todo” (ibid. 10.1).⁵⁸ Como puede verse, todo se ha alterado en la ciudad, y Catilina se constituye como el paroxismo de tal descomposición, de modo que todos los males por los que atraviesa Roma serán conjurados en su persona:

Catilina encarna precisamente el mal que Salustio desea combatir; *él es el símbolo*, en la historia reciente de Roma, de todo aquello que ningún romano de bien puede ni debe ser; *aglutina en su persona* las muchas taras que el pueblo romano padece de un tiempo a esta parte (Segura Ramos, 1982: XXIV).⁵⁹

Tal estado de cosas llegará a concebirse bajo una nomenclatura bastante particular, que no accidentalmente comparten Salustio y Cicerón. El primero nos dice que “se produjo una invasión contagiosa, como si fuera una peste” (*De con. Cat.* 10.6),⁶⁰ lo que causó un mudanza sensiblemente radical, convirtiendo al poder “de muy justo y excelente en cruel e intolerable” (ibid.).⁶¹ Cicerón, por su parte, en su primer discurso contra Catilina, nos dice que se extinguirá sin dejar rastro no solo “esta tan extendida peste para la república”, sino también “el origen y semilla de todos los males” (*Cat.* I.12.30);⁶² y luego, cuando continúe refiriéndose a Catilina y a su grupo de conjurados, lo hará tratándolos de “grave enfermedad” (*morbo gravi*) o “esta enfermedad” (*hic morbus*) (ibid. I.13.31). Como puede verse, la situación provocada por la afrenta de Catilina se traduce en una nomenclatura de la enfermedad, la peste y el contagio,⁶³ rasgo característico de la forma en que conocemos las crisis que definen varios de los mitos que nos ha legado la tradición clásica. Un ejemplo paradigmático puede ser Dioniso, célebre divinidad del mundo griego cuya presencia suele desencadenar una serie de circunstancias pasibles

55 Girard, 1972: 170: “L’effacement des différences [...] est souvent associé à la violence et au conflit. Les inférieurs insultent leurs supérieurs; les divers groupes de la société dénoncent réciproquement leurs ridicules et leur méchanceté. Les désordres et la contestation sévissent”.

56 Sobre este deseo de lo ajeno, Salustio va al detalle, al punto de dar una descripción verdaderamente viva del deseo emulativo (cf. *De con. Cat.* 11.3-5).

57 Salustio, *De con. Cat.* 5.5: “Vastus animus immoderata, incredibilia, nimis alta semper cupiebat”. La traducción de los pasajes de Salustio y, a continuación, los de Cicerón, nos pertenece.

58 Ibid. 10.1: “saevire fortuna ac miscere omnia coepit”.

59 Las cursivas son nuestras.

60 Salustio, *De con. Cat.* 10.6: “contagio cuasi pestilentia invasit”.

61 Ibid.: “imperium ex iustissimo atque optumo crudele intolorandumque factum”.

62 Cicerón, *Cat.* I.12. 30: “tam adulta rei publicae pestis”, “stirps ac semen malorum omnium”.

63 Salustio, refiriéndose especialmente a Catilina, llega a dar una descripción física de esta putrefacción, que asimila también con la locura (*De con. Cat.* 15.5): “Igitur color ei exsanguis, foedi oculi, citus modo, modo tardus incessus: prorsus in facie vultuque vecordia inerat”. En el mismo sentido, en su segundo discurso, Cicerón (*Cat.* II.5.11) nos dice que su lucha “cum luxuria nobis, cum amentia, cum scelere certandum est”.

de ser vistas bajo la óptica del contagio, la peste y la manía.⁶⁴ En una obra emblemática como las *Bacantes*, Eurípides reviste el accionar del dios con una descripción que se asemeja a la del contagio, cuyo principal rasgo patológico es el delirio (cf. *Bac.* 303-306).⁶⁵ No obstante, la figura de Catilina presenta mayores resonancias con otro personaje emblemático de la mitología griega: Edipo. En efecto, a ambos los une no solo la peste, sino también el parricidio y el incesto. Respecto de lo primero, Salustio nos dice que todos “lo llamaban enemigo del pueblo y parricida” (*De con. Cat.* 31.8),⁶⁶ de lo cual se hace eco Cicerón en su segundo discurso, cuando dentro de la clasificación que establece de los seis tipos de gentes que conforman el enorme grupo de conspiradores, nos dice que “el quinto grupo lo constituyen los parricidas [...] entre los que no excluyo a Catilina” (*Cat.* II.10.22).⁶⁷ Como puede apreciarse, Catilina es una especie de Edipo romano, que viene a sembrar el caos en la ciudad bajo la forma de la peste y la contaminación.⁶⁸ El hecho de que se le atribuya la marca del parricidio hace del paralelismo algo aún más elocuente, que se acentúa todavía más con la acusación de incesto: en el año 73, diez años antes de la conspiración, Catilina había sido acusado de *incestus* con una vestal de nombre Fabia, la cual estaba emparentada con Cicerón por medio de su esposa Terencia; independientemente de que luego fue absuelto, el hecho permaneció intacto en la memoria de sus detractores.⁶⁹ Como podemos ver, la figura de Catilina es revestida de motivos notablemente tópicos, que configuran de manera exuberante todo aquello que colinda con el mal, el desorden y el conflicto. La peste, el parricidio y el incesto son solo algunos de ellos –aunque los más simbólicos–, cuya alusión inunda los textos de Salustio y Cicerón.⁷⁰

Ahora bien, ¿qué relación tiene todo esto con nuestra indagación sobre Agustín y, en particular, con la interpretación de Courcelle del robo de las peras? Lo cierto es que el caso de Catilina constituye lo que Girard denomina “*crise sacrificielle*”,⁷¹ la cual constituye un estadio avanzado del mimetismo en que las voluntades de la comunidad se aglutinan con el fin de purgar la crisis por medio de una violencia unánime que caiga sobre una única víctima: el “*bouc-émisnaire*” o chivo expiatorio. La crisis sacrificial, en efecto, sucede a la escalada y la puja de voluntades que caracterizan la discordia y la rivalidad alcanzada en la crisis mimética, dando lugar a una nueva aglutinación de voluntades –lo que Girard denomina unanimidad violenta– que oficie como *phármakon*. Su objetivo será, así, un único culpable, en el que recaerá no solo la responsabilidad de los hechos, sino también su expiación. Catilina ocupa este lugar, y si bien finalmente se descubre que él es el principal responsable de la conjuración, lo cierto es que al comienzo su culpabilidad se encuentra más afianzada en los prejuicios en su contra que en las pruebas: “Aun después del segundo discurso, pronunciado

64 Marcel Detienne se detuvo especialmente en este aspecto, llamando a Dioniso “el dios epidémico” (2003: 15-58).

65 La proximidad con lo dionisiaco nos parece manifiesta en varios pasajes, algunos de los cuales ya hemos referido. No obstante, hay algunos que resaltan por su elocuencia: Cicerón describe a Catilina y a sus conjurados como seres impúdicos a causa de la embriaguez, las guirnaldas con las que se coronan, los perfumes con los que se adornan, y los placeres a que se someten (*Cat.* II.5.10). Lo mismo en otra sección (ibid. II.10.22-23), donde a la condición que Cicerón concibe la propia de Catilina, adjudica costumbres de vestimenta e higiene personal propias de las mujeres, cuyo desvelo se manifiesta en los prolongados banquetes nocturnos y, también, el baile y el canto.

66 Salustio, *De con. Cat.* 31.8: “hostem atque parricidam vocare”.

67 Cicerón, *Cat.* II.10. 22: “Quintum genus est parricidarum [...] Quos ego a Catilina non revoco”.

68 La extensión de este contagio, al que Cicerón califica de “*furorem*”, es formidable, al punto de decir que (*Cat.* IV.3.6): “*Latius opinione disseminatum est hoc malum; manavit non solum per Italiam, verum etiam transcendit Alpes et obscure serpens multas iam provincias occupavit*”.

69 En estas y otras acusaciones, Segura Ramos ve invectivas “habituales hacia cualquier movimiento o asociación que resulten poco tranquilizadores para la sociedad” (1982: XXVI), lo cual nos da la pista de que todo lo que se nos dice –o, mejor dicho, del *modo* en que se nos cuenta– de las atrocidades cometidas por Catilina van más allá de lo netamente histórico.

70 Aquí nos hemos limitado a mostrar solo algunos pasajes. El lector podrá colegir que el uso de estas metáforas por parte de Salustio y Cicerón es permanente. No es nuestro objetivo aquí hacer un estudio cabal de los textos de estos autores, sino mostrar su *liaison* con nuestro tema.

71 Este es un concepto central en el pensamiento de Girard, el cual elabora a lo largo de toda su obra. Para el caso que nos convoca, véase Girard, 1972: 63-101.

por Cicerón ante el pueblo, muchos romanos se mostraban escépticos respecto de la gravedad de los hechos que se atribuían a Catilina. Las pruebas de la conjuración no parecían claras” (Aspa Cereza, 1982: 337).⁷² Esto, junto con lo dicho más arriba, nos hace ver aquello que Girard nos dice sobre Edipo: “Para liberar a toda la ciudad de la responsabilidad que pesa sobre ella, para hacer de la crisis sacrificial la peste, vaciándola de su violencia, es necesario conseguir transferir esta violencia sobre [...] un individuo único” (1972: 115).⁷³ Este individuo, en el caso de la conjuración, es precisamente Catilina. Tal estado de cosas es el que nos revela Cicerón en su cuarto discurso: “Todas las clases sociales concuerdan en una misma idea, en un mismo deseo y en una misma voz con tal de salvar la república” (*Cat.* IV.9.18).⁷⁴ Mientras en un primer momento el aglutinador de voluntades miméticas era Catilina, bajo cuya dirección se subordinan esas voluntades deseantes del objeto de deseo de su prestidigitador, ahora es Cicerón el que, frente a la crisis mimética simbolizada en la figura de la peste, debe obrar una aglutinación mimética por la cual *omnes ordines* deseen lo mismo: eliminar a Catilina.⁷⁵

Como puede advertirse, el caso de Catilina, bajo la óptica que proponemos,⁷⁶ va mucho más lejos de las implicancias que, según la misma perspectiva, encontramos en el relato del robo de las peras. Pero si es cierto, como afirma Courcelle, que Agustín, al redactar el libro segundo de sus *Confessiones*, tenía en mente este episodio, colegimos que el mismo revela una dinámica del deseo afín al que, en miniatura, se desprende de la anécdota de las peras. En efecto, la mimesis del deseo de la que nos habla el Hiponense es la misma que, *in extremis*, caracteriza la conjuración de Catilina. Así, la vinculación entre el episodio de este último y el robo de Agustín se constituye en un aspecto esencial: la naturaleza mimética del deseo. Si el lector considera que esta vinculación es excesiva, tal vez sea adecuado recordar lo que el propio Agustín afirma al respecto: “son estas mismas cosas las que, de los pedagogos y los maestros, de las nueces, las pelotas y los pajarillos, idénticas se trasladan a los prefectos y a los reyes, al oro, las propiedades y a los esclavos a medida que se alcanza la mayoría de edad” (*Conf.* I.19.30).⁷⁷ Exactamente *haec ipsa sunt*, pues del mismo modo que el robo del joven Agustín constituye un ejemplo de los primeros alcances del deseo mimético, la conspiración de Catilina encarna su paroxismo, en cuyo caso la escalada lleva a una crisis social y política que deriva en una tentativa⁷⁸ de destierro⁷⁹ y la muerte.

72 La cuestión de la culpabilidad es crucial en la distinción que Girard establece entre la mitología y los Evangelios. Según su visión, a diferencia de lo que sucede en los mitos, en las Escrituras “las víctimas son inocentes y los culpables son los verdugos, culpables de perseguir a las víctimas inocentes”, motivo por el que “la Biblia restablece una verdad traicionada por los mitos [...] Nadie, antes de la Biblia, hubiera podido poner en duda la culpabilidad de las víctimas condenadas de modo unánime por sus comunidades” (2006: 123). Esta observación es uno de los pilares que vertebran la exégesis bíblica girardeana. En el caso que nos compete, lo cierto es que al comienzo hay serias dudas por parte de la población respecto de la culpabilidad de Catilina, mientras que Cicerón y el senado se encuentran plenamente convencidos de ella. Esta polarización, y su evolución hasta la confirmación de la culpabilidad del acusado, constituyen un material sumamente valioso para analizar desde la teoría de la culpabilidad establecida por Girard. Si bien aquí nos limitamos solamente a mencionar la cuestión, lo cierto es que tanto Salustio como Cicerón, pero principalmente este último, *necesitan* de un culpable más allá de toda prueba.

73 Girard, 1972: 115: “Pour délivrer la cité entière de la responsabilité qui pèse sur elle, pour faire de la crise sacrificielle la peste, en la vidant de sa violence, il faut réussir à transférer cette violence sur [...] un individu unique”.

74 Cicerón, *Cat.* IV.9.18: “omnes ordines ad conservandam rem publicam mente, voluntate, voce consentiunt”.

75 De hecho, Cicerón es bastante elocuente a la hora de reducir todos los males de Roma en la sola figura de Catilina. En un pasaje de su primer discurso, mediante una prosopopeya que parece emular al *Critón* (Soa) de Platón, hace decir a la patria personificada (*Cat.* I.7.18): “Nullum iam aliquot annis facinus existit nisi per te”.

76 Hasta donde sabemos, ni Girard ni los seguidores de su pensamiento han tratado la conjuración de Catilina bajo la óptica de la teoría mimética. Este podría ser el primer intento, naturalmente abierto a mayores precisiones.

77 Agustín de Hipona, *Conf.* I.19.30: 17.18-21: “Nam haec ipsa sunt, quae at paedagogis es magistri, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeunt”.

78 En verdad, el destierro no logra concretarse sino parcialmente, pues Catilina insiste en su afrenta y termina muriendo en el campo de batalla.

79 No está de más poner de relieve que el destierro es algo que tienen en común Adán, Eva, Catilina y el propio Edipo. En todos estos casos, el destierro oficia como sustituto del sacrificio ritual. Aunque no sea por medio de una oblación o dádiva, la expatriación oficia la misma intencionalidad práctica que el rito: purificar la ciudad para detener la crisis. Cicerón lo

En suma, si Courcelle está en lo cierto, Agustín tuvo en mente el episodio de Catilina no solo en calidad de retórico, sino fundamentalmente de moralista,⁸⁰ con la finalidad de revelar “esta tortuosísima e inextricable maraña” (ibid. II.10.18).⁸¹

At ego illud solus non facerem, non facerem omnino solus. Solus non facerem furtum illud, in quo me non libebat id quod furabar, sed quia furabar: quod me solum facere prorsus non liberet, nec facerem [...] sed cum dicitur: “Eamus, faciamus” et pudet non esse impudentem (*Conf.* II.9.17: 26.9-17).

Pero aquello yo solo no lo habría hecho, no lo habría hecho solo absolutamente [...] Solo no habría cometido aquel robo, en el cual lo que me gustaba no era lo que robaba, sino el robar: y eso estando solo no me habría gustado en absoluto, y no lo habría hecho [...] Tan solo alguien dice: “¡Vamos, hagámoslo!”, y uno se avergüenza de no ser un desvergonzado (*Conf.* II.9.17).⁸²

Conclusión

Tras un recorrido que intentamos llevar a cabo con la mayor claridad que nos fue posible, hemos ofrecido una interpretación que ha tenido como sustento una teoría que, a nuestro juicio, nos acerca al sentido más profundo del relato del robo de las peras de Agustín. A lo largo de este itinerario hemos intentado demostrar que lo que este episodio pone de relieve es la dinámica intrínseca del deseo, aspecto en absoluto ajeno al pensamiento agustiniano.

En este camino hemos priorizado dos interpretaciones que nos preceden: en primer lugar, la de Ferrari, cuya perspectiva simbólica no es en sí desatinada. En todo caso, la base de nuestro distanciamiento radica en el hecho de que el autor reduzca su análisis al objeto, aspecto que consideramos insuficiente a la hora de abordar el episodio, pues la naturaleza de lo que representa está muy lejos de él. Agustín centra su atención en las razones de su accionar descartando inmediatamente la posibilidad de que su conducta haya estado condicionada por el objeto al que se dirige, debido a que éste es, precisamente, lo que menos relevancia presenta a la hora de comprender el episodio, siendo el propio Agustín el primero en indicarlo. Por ello, si bien la exégesis del autor es meritoria por sí, no lo es respecto del espíritu del material al que se aboca.

Por otro lado, intentando explicar el paralelismo que Ferrari procura revelar –el que vincula el episodio de las peras con el Génesis–, hemos ofrecido una hipótesis distinta, cuyo eje es la acción y las motivaciones intrínsecas de su ejecución, que poco o nada tienen que ver con el objeto. De hecho, si tal paralelismo es lícito por sí; si Agustín, al relatar este episodio, tuvo en mente la caída de Adán y Eva, es cuanto menos conjeturable que el Hiponense esté dándonos una pista para comprender no solo su episodio, sino también, y fundamentalmente, el que habría tomado como modelo. Esto nos sugiere que también el relato del Génesis deba comprenderse desde otra perspectiva: aquella que priorice las dinámicas intrínsecas de la acción con independencia del objeto al que se dirigen. En este sentido obró nuestro análisis.

precisa ya en su primer discurso, el cual pronuncia frente al propio Catilina; tras exhortarlo a salir de la ciudad en varias ocasiones, proclama: “Purifica la ciudad” (*purga urbem*) (*Cat.* I.5.10). Sin embargo, el caso de Adán y Eva merece un tratamiento aparte: aquí la acusación y el castigo por parte de Dios están justificados en una culpabilidad real, lo cual se distancia del carácter arbitrario del acto sacrificial (véase nota 71).

80 Un moralista, por cierto, profundamente conocedor de la psicología humana.

81 Agustín de Hipona, *Conf.* II.10.18: 26.1-2: “Istam tuortuosissimam et implicatissimam nodositatem”.

82 Seguimos aquí la traducción de Piemonte, 2014: 44 (con leves modificaciones).

En segundo lugar, abordamos la interpretación de Courcelle que, en lo esencial, es más afín a nuestra óptica, ya que el autor corre explícitamente el foco del objeto, intentando aproximarse a la naturaleza de la acción independientemente de él. No obstante, lo que para Courcelle es un recurso retórico por medio del cual Agustín intenta establecer un paralelo entre un episodio atroz y un episodio mínimo como lo es el suyo, con el fin de dar cuenta de que lo que importa es la intención más que la acción y los objetos a los que ella se dirige, para nosotros alcanza otro significado si se analiza la dinámica que el episodio de Catilina representa por sí. Hemos visto aquí, sobre la base de Salustio y Cicerón, que el episodio que habría tomado como modelo el Hiponense presenta una serie de características que lo vinculan estrechamente con una dinámica emulativa del deseo que, en palabras de Cicerón, constituye “el origen y semilla de todos los males” (*Cat.* I.12.30).⁸³ La solidaridad que hemos establecido entre este episodio tal y como nos ha llegado en las fuentes del historiógrafo y el orador latinos y algunos modelos clásicos no supone que los testimonios de estos autores deban considerarse como mera mitografía –sabemos que su fundamento es histórico–, pero los recursos de que se sirven operan una serie de metáforas e imágenes que reproducen antiguos *topica*. En definitiva, la interpretación de Courcelle nos ha dado la posibilidad de mostrar que entre el episodio de Agustín y el de Catilina existe una diferencia de grado, no de naturaleza, que no radica precisamente en el aspecto de la intención, sino en el esquema del deseo que en ambos episodios se pone en escena. En el caso de Catilina, el deseo mimético alcanza niveles críticos mucho más elevados, al punto de arribar a lo que con Girard conocemos como crisis sacrificial. Pero la semilla de este progreso es la misma sobre la que se eleva el episodio del árbol de las peras.

En este recorrido hemos dejado a un lado una tercera interpretación,⁸⁴ con la cual coincidimos plenamente en una sola afirmación: “Agustín fue, en efecto, uno de los más agudos psicólogos introspectivos que ha producido Occidente” (Hopkins, 1981: 97).⁸⁵ Esta aserción podría oficiar de corolario de nuestra indagación. No obstante, el esquema al que subordina Brooke Hopkins el robo de las peras es para nosotros considerablemente endeble. El modo en que este autor supedita el episodio al complejo de Edipo opera, según nuestra visión, del mismo modo que el mítico Procusto. Si bien en un momento de su exposición Hopkins se aproxima al hecho esencial sobre el que se asentó nuestra posición,⁸⁶ la explicación que ofrece para ello encuentra su resolución en un principio psicológico según el cual el niño roba compulsivamente no por el objeto que sustrae, sino por aquel que ha perdido: su madre. No nos hemos dedicado a discutir esta perspectiva ya que su tratamiento hubiese implicado discutir el esquema general por el que se rige: el complejo de Edipo. Esto ya ha sido abordado en varias ocasiones por el propio Girard, por lo que consideramos más apropiado dirigirse a él directamente (cf. Girard, 1972: 235-264; 1978a: 374-387).

En suma, solo nos resta prestar oído al propio Agustín, cuya posición respecto de la interpretación de su obra ha sido el impulso de esta pesquisa, a sabiendas de que si algo de lo que se ha dicho aquí respecto del cristianismo es verdadero, entonces el sentido que hemos atribuido al episodio de las peras tal vez también lo sea:

Ego certe, quod intrepidus de meo corde pronuntio, si ad culmen auctoritatis aliquid scriberem, sic mallet scriberem, ut, quod veri quisque de his rebus capere posset, mea verba resonarent, quam ut unam veram sententiam ad hoc apertius ponerem, ut excluderem ceteras... (*Conf.* XII.31.42: 240.7-11).

⁸³ Cicerón, *Cat.* I.12.30: “stirps ac semen malorum omnium”.

⁸⁴ Tampoco nos hemos explayado sobre la interpretación referida *supra* (véase nota 48).

⁸⁵ Hopkins, 1981: 97: “Augustin was indeed one of the most acute introspective psychologists the West has produce”.

⁸⁶ *Ibid.*: 103: “It was not the actual objects that he stole, the pears, that gave him what he so desperately needed [...] but the companionship of those with whom he stole them”.

Yo, por mi parte, lo declaro con arrojo desde mi corazón, si escribiese algo con suma autoridad, preferiría escribir de modo que en mis palabras resonara lo que cada uno pueda captar de verdadero en estas cosas, más bien que asentar un único sentido verdadero tan claro como para excluir otros (*Conf. XII.31.42*).

Bibliografía

Fuentes clásicas

Ediciones

- » Augustinus Hipponensis (1981). *Confessionum Libri XIII*. Ed. Verheijen, L. Turnhout: Brepols. (CCSL 27).
- » C. Sallusti Crispi (1919). *Catilina. Iugurtha. Orationes et Epistulae Excerptae De Historiis*. Ed. Ahlberg, A. W. Leipzig: Taubner.
- » Herodotus (1920). *Herodotus with and English translation*. Ed. Godley, A. D. Cambridge: Harvard University Press.
- » Marcus Tullius Cicero (1905). *Orationes*. Ed. Curtius Clark, A. Oxford: Oxford University Press.
- » Plato (1903). *Platonis Opera. Vol. III*. Ed. Burnet, J. Oxford: Oxford University Press.
- » Thucydides (1942). *Thucydidis Historiae*. Ed. Stuart Jones, H. y Powell, J. E. Oxford: Clarendon Press.

Traducciones

- » Agustín de Hipona (2005). *Confesiones*. Trad. Magnavacca, S. Buenos Aires: Losada.
- » Agustín de Hipona (2014). *Confesiones*. Trad. Piemonte, G. A. Buenos Aires: Colihue.
- » Eurípides (1982). *Bacantes*. En: *Tragedias III*. Trad. Calvo, J. L. et al. Madrid: Gredos, 347-410.
- » Fontaine, J. et al. (eds.) (1992-1997). *Sant'Agostino Confessioni*. Trad. Chiarini, G. Vicenza: Fondazione Lorenzo Valla.

Bibliografía complementaria

- » Aspa Cereza, J. (1982). "Introducción" y "Nota preliminar". En: *Cicerón. Discursos III*. Madrid: Gredos, 281-290 y 337-339.
- » Courcelle, P. (1971). "Le jeune Augustin, second Catilina", *RÉA* 73, 141-150.
- » Detienne, M. (2003). *Dioniso a cielo abierto*. Trad. Mizraji, M. Barcelona: Gedisa.
- » Ferrari, L. C. (1970). "The Pear-Theft in Augustine's *Confessions*", *RÉA* 16, 233-242.
- » Finamore, S. (2017). "Wright, Wrong and Wrath: Apocalypse in Paul and in Girard". En: Kirwan, M. y Treflé Hidden, S. (eds.). *Mimesis and Atonement. René Girard and the Doctrine of Salvation*. Nueva York: Bloomsbury, 47-70.
- » Frazer, J. G. (1949). *The Golden Bough*. Nueva York: Macmillan.
- » García Jurado, F. (2021). "La cara oculta de la *Eneida*: hermetismo y literatura". En: Fernández de Mier, E. y Cortés Martín, J. (eds.). *Amar después de leer. Diez obras inmortales de la literatura clásica*. Madrid: SEEC, 43-77.
- » Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. París: Grasset.
- » Girard, R. (1978a). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. París: Grasset.

- » Girard, R. (1978b). *To Double Business Bound. Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*. Baltimore - Londres: Johns Hopkins University Press.
- » Girard, R. (1990). *Shakespeare. Les feux de l'envie*. París: Grasset.
- » Girard, R. (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. París: Grasset.
- » Girard, R. (2006). *Veo a Satán caer como el relámpago*. Trad. Díez del Corral, F. Barcelona: Anagrama.
- » Hamerton-Kelly, R. G. (1992). *Sacred Violence. Paul's Hermeneutic of the Cross*. Mineápolis: Fortress Press.
- » Henry, P. (1938). *La visión d'Ostie*. París: Vrin.
- » Hopkins, B. (1981). "St. Augustine's *Confessions*: The Pear-Stealing Episode", *American Imago* 38.1, 97-104.
- » Knox, M. W. (1968). "Silent Reading in Antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 9, 421-435.
- » Kreeft, P. (2001). *Catholic Christianity*. San Francisco: Ignatius Press.
- » O'Donnell, J. (1992). *Augustine: Confessions*. Oxford: Oxford University Press.
- » Palaver, W. (2011). *René Girard's Mimetic Theory*. Trans. Borrud, G. Michigan: Michigan State University Press.
- » Pottenger, J. (2007). *Reaping the Whirlwind. Liberal Democracy and the Religious Axis*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- » Segura Ramos, B. (1982) "Introducción general". En: *Salustio. Catilina. Jugurta*. Madrid: Gredos, IX-XLIII.
- » Shanzer, D. (1996). "Pears before Swine: Augustine, *Confessions* 2.4.9", *RÉA* 42, 45-55.
- » Tarde, G. (1890). *Les lois de l'imitation*. París: Félix Alcan.
- » Tarde, G. (1972 [1890]). *La philosophie pénale*. París: Cujas.
- » Tonkonoff, S. (2016). "La sociología criminal de Gabriel Tarde", *Delito y Sociedad* 2.26, 37-58.
- » Valéry, P. (1942). *Mauvaises pensées et autres*. París: Gallimard.
- » Wakefield, G. S. (ed.). (1983). *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*. Filadelfia: The Westminster Press.