



UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO

FACULTAD DE HUMANIDADES

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

PEDAGOGÍA EN FILOSOFÍA

“ALMA, TIEMPO E ITINERARIO EN LA OBRA DE SAN AGUSTÍN”

Tesis para optar al título profesional de

Profesor de Enseñanza Media en Filosofía

Y a los grados académicos de

Licenciado en Filosofía

Licenciado en Educación

ANÍBAL SÁNCHEZ JAMEN

PROFESOR GUÍA: JEAN PAUL MARTÍNEZ ZEPEDA

Valparaíso - Chile

Diciembre de 2023

A mi madre, que me dio la vida

A mis amigos y maestros, en cuya sabiduría me gozo y descanso

Y al Verbo Eterno, por quien son hechas las cosas mudables,

aunque Él es inmutable (In Io. ev. I, 11)

«(...) así como tú descansaste el día séptimo (...), descansaremos en ti el sábado de la
vida eterna»

Conf. XIII, 36, 51.

Índice

Abreviaciones de las obras de San Agustín	4
Introducción	6
Capítulos:	
1. La naturaleza del alma en la obra de San Agustín	13
1.1. La naturaleza de la memoria	14
1.2. La naturaleza de la inteligencia	23
1.3. La naturaleza de la voluntad	32
2. El concepto de «tiempo» en el libro XI de <i>Las Confesiones</i>	42
2.1. El estatus ontológico de los tiempos: pasado, presente y futuro	43
2.2. La independencia del tiempo con respecto al movimiento	51
2.3. El concepto de tiempo como <i>Distentio animi</i>	55
3. El itinerario del alma en el pensamiento de San Agustín	64
3.1. El concepto de «mundo»	65
3.2. El concepto de «contemplación»	72
Conclusiones	85
Bibliografía	89

Abreviaciones de las obras de San Agustín¹

Abreviaciones	Títulos latinos	Títulos en español
<i>C. Acad.</i>	<i>Contra Academicos</i>	Contra los académicos
<i>C. Faust.</i>	<i>Contra Faustum</i> <i>Manichaeum</i>	Réplica a Fausto, el maniqueo
<i>C. Jul.</i>	<i>Contra Julianum</i>	Réplica a Juliano
<i>C. Sec.</i>	<i>Contra Secundium</i> <i>Manichaeum</i>	Réplica a Secundino, el maniqueo
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>	Confesiones
<i>De an. et or.</i>	<i>De anima et eius origine</i>	Naturaleza y origen del alma
<i>De civ. Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>	La ciudad de Dios
<i>De corr. et gr.</i>	<i>De correptione et gratia</i>	La corrección y la gracia
<i>De div. quaest. 83</i>	<i>De diversis quaestionibus</i> <i>octoginta tribus</i>	Ochenta y tres cuestiones diversas
<i>De div. quaest. Simpl.</i>	<i>De diversis quaestionibus</i> <i>ad Simplicianum</i>	Cuestiones diversas a Simpliciano
<i>De doc. chr.</i>	<i>De doctrina christiana</i>	La doctrina cristiana
<i>De duabus anim.</i>	<i>De duabus animabus</i> <i>contra manichaeos</i>	Las dos almas
<i>De Gn. adv. Man.</i>	<i>De Genesi contra</i> <i>Manichaeos</i>	Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos

¹ Moriones, Francisco, *Teología de San Agustín* (Madrid: B.A.C. 2018), pp. XLV-XLVII; Fitzgerald, Allan D. (dir.), *Diccionario de San Agustín* (Burgos: Monte Carmelo, 2001), pp. XLI-XLVI.

<i>De Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>	Comentario literal al Génesis
<i>De Gn. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram imperfectus liber</i>	Comentario literal al Génesis (incompleto)
<i>De inm. an.</i>	<i>De immortalitate animae</i>	La inmortalidad del alma
<i>De lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>	El libre albedrío
<i>De mor. Eccl. cath.</i>	<i>De moribus Ecclesiae catholicae</i>	Las costumbres de la Iglesia católica
<i>De nat. boni</i>	<i>De natura boni</i>	La naturaleza del bien
<i>De nat. et gr.</i>	<i>De natura et gratia</i>	La naturaleza y la gracia
<i>De nupt. et conc.</i>	<i>De nuptiis et concupiscentia</i>	El matrimonio y la concupiscencia
<i>De ord.</i>	<i>De ordine</i>	El orden
<i>De quant. anim.</i>	<i>De quantitate animae</i>	La dimensión del alma
<i>De spir. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera</i>	El espíritu y la letra
<i>De Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>	La Trinidad
<i>De vera rel.</i>	<i>De vera religione</i>	La verdadera religión
<i>En. in Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	Comentarios a los salmos
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>	Cartas
<i>In Io. ev.</i>	<i>In Ioannis evangelium tractatus</i>	Tratados sobre el Evangelio de San Juan
<i>Retr.</i>	<i>Retractationes</i>	Retractaciones o Revisiones
<i>S.</i>	<i>Sermones</i>	Sermones
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquia</i>	Soliloquios

Introducción

El tiempo se constituye como un fenómeno cuya naturaleza resulta altamente compleja de explicar. En este sentido, la reflexión que hace San Agustín aborda este problema desde un punto de vista metafísico, el cual elabora a partir de las concepciones de «tiempo» de autores como Platón, Sexto Empírico y, especialmente, Plotino. Este análisis se compenetra con la concepción cristiana del mundo y converge en una síntesis que marcó un precedente en la historia de la filosofía, en palabras de Vega: «(...) las reflexiones de san Agustín sobre el concepto de tiempo son el legado mayor recibido de la antigüedad»². El tiempo se caracteriza por ser, hasta cierto punto, una noción paradójica, como lo expresa Horn: «(...) el tiempo nos presenta una entidad conocida y desconocida a la vez; (...) El tiempo escapa a nuestra aprehensión de un modo misterioso»³. Agustín refleja esta inquietud en *Las Confesiones*: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé»⁴. A partir de esta interrogante, el filósofo inicia su estudio sobre el tiempo abordándolo en tres temáticas: primero, reconoce que el único tiempo real es el presente, segundo, establece que el tiempo es independiente del movimiento físico, y tercero, define el tiempo como una distensión del alma⁵.

La motivación de este trabajo consiste en reconocer el aporte que realiza San Agustín a la investigación de un tópico como la naturaleza del tiempo. El trabajo elaborará una síntesis de las concepciones de «tiempo», elaboradas por algunas de las principales escuelas filosóficas

² Ángel Custodio Vega, O.S.A., en *Obras completas de San Agustín II: Las Confesiones* (Madrid: B.A.C., 2019), p.444, n.c. 20.

³ Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción* (Santiago: IES, 2012), p. 105.

⁴ *Conf.* XI, 14, 17.

⁵ En palabras de Quinn: «La exposición se divide en tres partes: la parte primera establece que el tiempo real es el tiempo presente (*Conf.* XI, 15, 20–XI, 21, 27); la parte segunda afirma que el tiempo no depende del movimiento físico (*Conf.* XI, 23, 30–XI, 24,31); la parte tercera asienta empíricamente que el tiempo es una distensión del alma (*Conf.* XI, 26, 33–XI, 27, 36)» John M. Quinn, «Tiempo», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 1264. Estas temáticas serán desarrolladas en el capítulo 2.

de la Antigüedad, en conjunción con la visión cristiana. Dicho estudio permitirá reconocer la relación entre las ideas de «mundo» y «trascendencia» elaboradas en los inicios del pensamiento medieval.

El presente trabajo de tesis tiene por objetivo principal analizar y reconocer el concepto de «tiempo» en la obra de San Agustín. Para este propósito será necesario abordar los siguientes objetivos específicos: en primer lugar, analizar la naturaleza del alma en la obra de San Agustín, en segundo lugar, analizar el concepto de «tiempo» según el libro XI de *Las Confesiones* y, en tercer lugar, analizar el itinerario del alma en la obra del filósofo.

A partir de ello, se examinan las siguientes tres preguntas: primero, ¿cuál es la naturaleza del alma para San Agustín?, segundo, ¿cuál es la naturaleza del tiempo según el libro XI de *Las Confesiones*?, y tercero, ¿en qué consiste el itinerario del alma en la obra del filósofo?

Para responder a estas preguntas, se formulan las siguientes hipótesis de trabajo. En primer lugar, la naturaleza del alma en la obra de San Agustín posibilita la medición del tiempo y la captación intelectual de las verdades inmutables⁶. Para San Agustín, el hombre se compone de cuerpo y alma⁷. Asimismo, el alma humana está constituida por tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad⁸. La memoria permite recordar tanto las experiencias sensibles, su propia conciencia y las verdades eternas. La inteligencia percibe las formas intelectuales y juzga las percepciones sensoriales. La voluntad mueve las intenciones o deseos del alma hacia el fin último. El alma experimenta las sensaciones que le vienen del mundo sensible, las capta intelectualmente y son almacenadas en la memoria. Además, la memoria es capaz de aprehender las verdades trascendentales mediante la acción iluminadora que ejerce Dios.

⁶ Cf. *Retr.* I, 4, 4.

⁷ Cf. *De lib. arb.* II, 6, 13 (53); III, 9, 27 (98); *De quant. anim.* 1, 2; *De an. et or.* IV, 2, 3.

⁸ Cf. *De Trin.* X, 11, 17.

Finalmente, el alma, mediante sus tres actividades: recuerdo, atención y expectación, propicia el entendimiento y la medición del tiempo⁹.

En segundo lugar, el concepto de «tiempo» según el libro XI de *Las Confesiones* se define como *distentio animi*, esto es, la *extensión del alma* en las cosas. En primera instancia, el tiempo se entiende como una creatura, como nos dice San Agustín: «No hubo, pues, tiempo en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya»¹⁰. La distinción aquí planteada es clave, por cuanto nos permite reconocer el fenómeno que hemos de tratar. De esta manera, en la ontología agustiniana, el único que posee el Ser en plenitud es Dios ya que no es capaz de poseer accidentes¹¹. De este modo, todo aquello que no sea Dios, es una creatura suya y, por lo tanto, posee potencialidad. El tiempo es cambiante y mutable, a diferencia de Dios que es eterno e inmutable. Ahora bien, para Agustín es evidente que existe el pasado, el presente y el futuro¹², y es por la naturaleza mudable de éstos que su medición y análisis se complejiza. El pasado y el futuro poseen una naturaleza similar; el futuro *todavía no es* y el pasado *ya no es*, por lo tanto, lo único que existe es el presente. Sin embargo, el presente antes de captarse era una expectación del futuro, en el momento en que pasó se vuelve un recuerdo del pasado, y por sí mismo carece de espacio¹³. Por lo tanto, San Agustín concibe que es en el alma donde se miden los tiempos¹⁴, pues en ella se tiene el recuerdo del pasado, la aprehensión del presente y la expectación del futuro.

En tercer lugar, el itinerario del alma en la obra del santo se entiende a la luz de la trascendencia. Para San Agustín Dios es eterno; al respecto dice: «[Dios] nunca se muda y eternamente permanece»¹⁵, esto quiere decir que la sustancia de Dios es su misma eternidad¹⁶.

⁹ Cf. *Conf.* XI, 27, 36; 28, 37.

¹⁰ *Conf.* XI, 14, 17.

¹¹ Cf. *De Trin.* V, 4, 5.

¹² Cf. *Conf.* XI, 17, 22.

¹³ Cf. *Conf.* XI, 28, 37.

¹⁴ Cf. *Conf.* XI, 27, 36.

¹⁵ *Conf.* IV, 11, 16.

¹⁶ Cf. *En. in Ps.* 101 II, 10.

Dios es creador del alma humana¹⁷, la cual anhela acceder al encuentro con la simplicidad del Creador¹⁸ y con la trascendencia, esto es, lograr la unidad con Dios, lo cual es posible mediante un ascenso gradual que parte del análisis del mundo a la visión intelectual de lo eterno e inmutable. El filósofo busca superar la dispersión de los sentidos en el mundo sensible a través de un ejercicio de introspección en el que retorna al alma, punto intermedio entre lo temporal, aquello corporal y mutable, y lo eterno, permanente y durable. Agustín, al final de su reflexión sobre el tiempo, se da cuenta de que su vida es una distensión, que se ha disipado en los tiempos, y es por medio del ejercicio de la fe y la razón que supera la dispersión para alcanzar la contemplación de Dios. El hiponense concluye su ascensión del alma con la deificación, esto es, la plena realización de la *imago Dei*, la capacidad del ser humano de conocer la verdad¹⁹, la cual alcanza su cenit en el reconocimiento de la semejanza del hombre con Dios²⁰, como un espejo en la vida presente y cara a cara en la visión prometida²¹.

La metodología empleada constará de la lectura de las fuentes primarias pertinentes a la investigación y la bibliografía secundaria, poniendo especial énfasis en aquellos tópicos que posibiliten una mejor comprensión de los temas tratados, con el objeto de elaborar un estudio de análisis y síntesis del pensamiento de San Agustín a lo largo de su obra.

El estudio del presente escrito está sustentado, principalmente, por el libro de *Las Confesiones*, escritas entre los años 398 y 400 d/c. Constituye un extenso relato en el que San Agustín narra (con algunos saltos temporales sustanciales) sus primeros 33 años de vida, desde que era un infante hasta su vida adulta y el momento de su conversión a la fe cristiana; lo que abarcaría los libros I al IX. Sin embargo, los libros del X al XIII presentan una división²² en la

¹⁷ Cf. *De an. et or.* I, 4, 4.

¹⁸ Cf. *Conf.* XI, 29, 39.

¹⁹ Cf. *De div. quaest.* 51, 4.

²⁰ Cf. *In Io. ev.* XXIII, 10.

²¹ Cf. *De Trin.* XV, 23, 44; 1º Cor. 13, 12.

²² Es bastante probable que se trate de una segunda entrega, un agregado que el mismo Agustín hace a pedido de sus lectores, ya que el cambio en la temática de un relato de conversión a una reflexión filosófica y teológico-exegética resulta radical en una primera instancia. Al respecto, cf. Ángel Custodio Vega, O.S.A., en *Obras completas de San Agustín II: Las Confesiones*,

que el obispo de Hipona hace una introspección de su estado psicológico y espiritual actual, seguido de un análisis extendido –filosófico, teológico y exegético– del relato de la creación presente en los primeros versículos del libro del Génesis. Este libro está escrito como una larga oración que Agustín presenta hacia Dios, en la que no sólo *confiesa* sus pecados, ya que aquí el término «confesión» se utiliza en un sentido amplio, en el que se reconoce la culpa por los males morales cometidos en el pasado y a su vez se exalta el carácter, virtudes y excelencias del Dios al que se dirige. El escrito presenta un estilo kerigmático y pastoral, no exento de una complejidad filosófica y teológica que lo vuelven un texto único en su clase²³. El presente trabajo de tesis se centrará, principalmente, en un análisis del libro XI de esta obra. La versión que se empleará es la edición crítica y traducción de Ángel Custodio Vega, O.S.A., con la revisión de José Rodríguez Díez, O.S.A., publicada por la editorial «Biblioteca de Autores Cristianos» (B.A.C.) en 2019.

Otra de las fuentes principales en las que se va a apoyar este trabajo es *La Ciudad de Dios*, escrita entre los años 413 y 427 d/c. Se trata de la obra *magna* de San Agustín en la que aclara la relación de la fe cristiana con el orden temporal y establece su trascendencia con respecto a cualquier otro régimen o administración política²⁴. Está dividida en dos partes fundamentales: la primera (libros I al X) es una refutación a las doctrinas paganas con las que el cristianismo convivía y seguía lidiando, aun siendo la religión oficial del Imperio romano; y la segunda (libros XI al XXII) se erige como una defensa y explicación de la verdad de esta religión y cómo es superior al paganismo. En esta obra, Agustín plantea su filosofía de la historia donde Cristo es el centro y el fin de esta. Además, en ella el santo propone su idea de las dos ciudades, en la que los ciudadanos no están ligados por circunstancias accidentales o

Introducción, pp. LXXVII- LXXXII; Chadwick, Henry, *Agustín* (Madrid: Ediciones Cristiandad 2001), pp. 114-115; Frederick Van Fleteren, «*Confessiones*», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 313.

²³ Por cuestiones de simplicidad se ha etiquetado a *Las Confesiones* como dentro del género autobiográfico, aunque hay autores, como Ángel Custodio Vega, que catalogan esta obra como única en su género. Cf. *Obras completas de San Agustín II: Las Confesiones*, Introducción, pp. XIX-XXXIX.

²⁴ Cf. Ernest L. Fortin, «*De Civitate Dei*», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 269.

residencia como si se tratara de una ciudad real. Estas ciudades lo son en el sentido de que son un tipo de sociedad, en la que sus miembros forman parte por el objeto del amor de los individuos que la conforman, tal como queda inmortalizado en uno de sus pasajes más destacados: «Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial»²⁵. La versión que se empleará es la traducción de Santos Santamarta del Río, O.S.A., y Miguel Fuertes Lanero, O.S.A., publicada por la editorial «Biblioteca de Autores Cristianos» (B.A.C.) en 2007.

La siguiente obra en la que se apoyará este trabajo es el *Tratado de la Trinidad*, redactado entre los años 399 y 420 d/c. Como su nombre lo indica, este escrito es una exposición de la doctrina cristiana de la Santísima Trinidad. Agustín trata de explicar este dogma, el cual establece que Dios se manifiesta en tres personas consustanciales (Padre, Hijo y Espíritu Santo)²⁶, a pesar de que la revelación indique que sólo hay un Dios²⁷. Este tratado puede dividirse en tres partes: la primera (libros I al IV) es un análisis puramente exegético de la doctrina trinitaria, la segunda (libros V al VII) se centra en las controversias arrianas, y la tercera (libros VIII al XV) estudia las analogías trinitarias y lo que se podría denominar una antropología teológica²⁸. La versión que se empleará es la traducción de Luis Arias, O.S.A., publicada por la editorial «Biblioteca de Autores Cristianos» (B.A.C.) en 2006.

Finalmente, el último de los textos esenciales que forman parte del presente trabajo es el *Comentario literal al Génesis*, escrito entre los años 399 y 415 d/c. Esta obra es el intento más acabado de San Agustín para comentar los primeros tres capítulos del libro del Génesis. En ella expone el descanso en el séptimo día, la caída y expulsión de Adán del paraíso, y el

²⁵ *De civ. Dei* XIV, 28.

²⁶ Cf. *De Trin.* I, 5, 8ss.

²⁷ Deut. 6,4; Mc. 12,29; Stg. 2,19.

²⁸ Cf. Rowan Williams, «*De Trinitate*», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 1293.

tópico más relevante para el análisis: la naturaleza del acto creador de Dios. La versión que se empleará es la traducción de Pío de Luis Vizcaíno, O.S.A., publicada por la editorial «Biblioteca de Autores Cristianos» (B.A.C.) en 2022.

El trabajo de tesis estará dividido en tres partes: la primera, la naturaleza del alma en la obra de San Agustín, la segunda, el concepto de «tiempo» en el libro XI de *Las Confesiones*, y la tercera, el itinerario del alma en el pensamiento de San Agustín.

Capítulo 1

La naturaleza del alma en la obra de San Agustín

San Agustín establece que el ser humano está constituido por dos sustancias fundamentales: cuerpo y alma. Esta alma, además de ser el principio vital, en los seres racionales tiene entre sus potencialidades la cualidad de ser un punto intermediario entre el mundo sensible, la interioridad del hombre y Dios, y esto lo hace mediante las tres facultades que la conforman: la memoria, la inteligencia y la voluntad.

El objetivo de este capítulo es analizar la naturaleza del alma en la obra de San Agustín. Para este propósito se abordan los siguientes objetivos específicos: primero, analizar la facultad de la memoria, segundo, analizar la facultad de la inteligencia y, finalmente, analizar la facultad de la voluntad. Todo lo anterior, en el marco del pensamiento del filósofo hiponense. Para este propósito, se plantean las siguientes preguntas: primero, ¿qué es la memoria?, segundo, ¿qué es la inteligencia?, y tercero, ¿qué es la voluntad?

A partir de lo anteriormente planteado, este capítulo se divide en tres apartados: el primero, la naturaleza de la memoria, el segundo, la naturaleza de la inteligencia, y el tercero, la naturaleza de la voluntad.

1.1 La naturaleza de la memoria

El objetivo de este apartado es analizar la naturaleza de la memoria en la obra de San Agustín. Para este fin se abordan tres elementos característicos de esta facultad, de acuerdo con la distinción de Horn²⁹: la *memoria*³⁰, la autoconciencia y el saber *a priori*.

En primer lugar, acerca de la *memoria*, si bien es cierto, puede parecer confuso referirnos a ésta como una característica de la propia memoria, un análisis pormenorizado nos hará darnos cuenta de este motivo. En el contexto de este apartado, *memoria* hace referencia (de forma, digamos, reduccionista) al mecanismo del recuerdo. Ahora bien, cabe aclarar qué es lo que la distingue de la autoconciencia y el saber *a priori*. En palabras de Horn: «Él [San Agustín] le atribuye tres funciones a la memoria: la constitución o reproducción de experiencias sensibles, su transformación y su libre representación»³¹.

En virtud de lo anterior, el filósofo sitúa tres objetos mentales en la *memoria*. El primero de ellos son las imágenes e impresiones sensibles. En palabras de Agustín:

«(...) la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido»³².

Las imágenes (*imagines*) pueden ser impresiones de cosas sentidas (*rebus impressum*), de cosas opinadas (*putatis*) y de cosas racionales (*ratis*)³³, las cuales son el resultado de las

²⁹ Cf. Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción*, p. 77.

³⁰ A partir de aquí, cuando hablemos de la facultad del alma usaremos «memoria», y cuando hablemos del elemento que forma parte de ésta usaremos «*memoria*» (omitiré hacer esto en las citas directas a las obras de San Agustín, ya que esta distinción se ha hecho posteriormente a él por razones esquemáticas).

³¹ Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción*, p. 78; *De Gn. litt.* XII, 12, 25.

³² *Conf.* X, 8, 12.

³³ Cf. *Ep.* 7, 2, 4.

experiencias sensibles que ha tenido el alma con anterioridad ya que, para Agustín, no es el cuerpo el que experimenta las sensaciones sino alma, por medio del cuerpo, el cual las genera. En palabras de Gilson: «Las sensaciones son, pues, acciones que el alma ejerce y no pasiones que sufre»³⁴. A partir de la experiencia sensible la *memoria* genera una imagen que informa al alma la similitud entre ésta y la experiencia sensible³⁵. Este mecanismo es lo que llamaríamos una reproducción de recuerdos. Alesanco Reinares lo explica de la siguiente manera:

«A partir de la sensación, el recuerdo se va preparando y elaborando a través de experiencias sucesivas. El objeto exterior produce en el órgano una modificación, que ya es una “*similitudo*” corpórea de dicho objeto; el alma percibe la modificación del órgano y así conoce sensitivamente una semejanza de la cosa externa, que expresa cognoscitivamente en una sensación. Pero la sensación termina y con ella termina también la semejanza expresada en ella. Ahora bien, el alma produce y guarda una copia de dicha semejanza: sobre cada sensación fabrica una “*similitudo*” incorpórea que se almacena en la “gran estancia interior” o “*penetrable amplum*” de la memoria»³⁶.

El segundo género de cosas que se encuentran en la *memoria*, además de las imágenes, son las «cosas mismas» (*res ipsae*) las cuales el alma dispone por tenerlas presentes de forma inmediatas³⁷, como, por ejemplo, los números³⁸ y otros contenidos que no se forman de las experiencias sensibles, puesto que son independientes de ella³⁹.

Y, finalmente, el tercer objeto mental que se encuentra en la *memoria* son las nociones o conceptos⁴⁰, los cuales, para efectos prácticos, refieren a los sentimientos o pasiones del alma:

³⁴ Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Editorial Gredos, 2014), p. 126.

³⁵ Cf. *De Trin.* XI, 3, 6.

³⁶ Alesanco Reinares, Tirso, *Filosofía de San Agustín* (Madrid: Avgvstinvs, 2004), p. 57.

³⁷ Cf. *Conf.* X, 17, 26 (*per praesentiam*)

³⁸ Cf. *Conf.* X, 15, 23: «*Nomino numeros, quibus numeramus: en adsunt in memoria mea non imagines earum, sed ipsi*».

³⁹ Cf. Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción*, p. 79.

⁴⁰ Cf. *Conf.* X, 17, 26 (*notiones vel notationes*)

deseo, alegría, miedo y tristeza⁴¹. En estricto rigor, éstas pasan a ser nociones cuando la *memoria* los recuerda, sin que afecten al ánimo, como explica San Agustín:

«(...) sin que cuando las conmemoro recordándolas sea perturbado con ninguna de dichas afecciones; y ciertamente, allí estaban antes que yo las recordase y volviese sobre ellas; (...) ciertamente no podríamos nombrar estas cosas si no encontrásemos en nuestra memoria no sólo los sonidos de los nombres según las imágenes impresas en ella por los sentidos del cuerpo, sino también las nociones de las cosas mismas, las cuales no hemos recibido por ninguna puerta de la carne, sino que la misma alma, sintiéndolas por la experiencia de sus pasiones, las encomendó a la memoria, o bien ésta misma, sin haberle sido encomendadas, las retuvo para sí»⁴².

En consecuencia, la *memoria*, en la filosofía de San Agustín, es aquella característica que funciona como un sistema de reproducción de recuerdos que el alma ha experimentado a través de las impresiones sensibles. En ella podemos encontrar las imágenes (*imagines*), que pueden ser de cosas sentidas, opinadas y racionales, además de hallarse las cosas mismas (*res ipsae*) y las nociones (*notiones*) o pasiones. Esta es una propiedad que resulta fundamental en el resto del análisis agustiniano sobre el mecanismo que usamos para razonar, pues como diría el propio Agustín: «Querer apartar la mirada del alma del recuerdo de la memoria equivale a no pensar»⁴³.

En segundo lugar, acerca del autoconocimiento, tal y como su nombre lo refiere, es aquella capacidad que tiene la memoria de estar presente a sí misma⁴⁴ y cuyo conocimiento no procede de una impresión de los sentidos percibida anteriormente.

⁴¹ Cf. *Conf. X*, 14, 22; *De civ. Dei XIV*, 5.

⁴² *Conf. X*, 14, 22.

⁴³ *De Trin. XI*, 8, 15.

⁴⁴ Cf. *Conf. X*, 16, 24.

Ahora bien, ocurre un fenómeno particular con respecto al autoconocimiento. El alma es desconocida para sí misma, pues naturalmente no se posee una comprensión de su naturaleza, pero, si este es el caso, pregunta San Agustín «¿Cómo se ama, si aún no se conoce y nadie puede amar lo ignorado?»⁴⁵. El alma no se desconoce en absoluto, sino que no se piensa de forma continua, pero al momento de volverse sobre sí misma se contempla como una totalidad completamente presente. Al respecto, Sciacca nos dice lo siguiente:

«Si se busca [el alma], no se conoce; y no se conoce, no porque le falte el conocimiento de sí misma, sino porque ha olvidado en otra cosa el conocimiento de sí. Por otra parte, no podría buscarse si no tuviera latente la presencia de sí a sí misma. Lo que ha tratado de cancelar y destruir lo ha conservado en la *memoria* (...) El conocerse del alma es, por lo tanto, *memoria, sapere: meminisse scire*. Hay un conocer esencial, oscuro e implícito, que es la memoria del presente»⁴⁶.

Sin embargo, esta presencia inmediata que tiene el alma consigo misma no implica que conozca todo sobre sí misma, aunque todo lo que conoce, lo conoce completamente. Dice San Agustín:

«Es un absurdo afirmar que el alma toda no sabe lo que sabe. No digo: «Lo sabe todo»; pero lo que sabe lo sabe toda. Cuando conoce algo suyo, cosa imposible de no saberlo toda, se conoce totalmente. Sabe que sabe algo, y es imposible saber algo si no lo sabe totalmente. Luego toda se conoce»⁴⁷.

También nos dice lo siguiente en *Las Confesiones*:

⁴⁵ *De Trin.* X, 3, 5.

⁴⁶ Sciacca, Michelle Federico, *San Agustín* (Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955), p. 277.

⁴⁷ *De Trin.* X, 4, 6.

«Pero, con ser esta energía propia de mi alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy yo capaz de abarcar totalmente lo que soy. De donde se sigue que es angosta el alma para conocerse a sí misma. Pero ¿dónde puede estar lo que de sí misma no cabe en ella? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar?»⁴⁸.

No obstante, hay una característica que no pasa desapercibida en el análisis de la autoconciencia: el olvido, el cual se define como privación de la memoria⁴⁹. Ahora bien, esta es una privación parcial, ya que cuando se recuerda el olvido, éste ya está presente en la memoria, pues ella tiene la capacidad de recordar que ha olvidado ciertas cosas, como cuando rememora un hecho antes acontecido, pues lo que se presenta es tanto la memoria como el olvido⁵⁰.

Por lo tanto, la memoria, en su autoconocimiento, tiene la cualidad de estar presente a sí misma; no se reduce sólo a extraer recuerdos del pasado, adquiridos por medio de la sensibilidad, sino que, además, permite la contemplación de su propia consciencia. El filósofo nos dice: «Nada en mi memoria existe tan presente como la memoria. Luego en su totalidad la recuerdo»⁵¹.

En tercer lugar, tenemos el saber *a priori*, el cual debe ser cuidadosamente contrastado, ya que es perfectamente confundible, en primera instancia, con la teoría de la *anamnesis* de Platón. Se reconoce a San Agustín como un platónico cristiano, y si bien en sus primeros escritos se vio fuertemente influenciado por aquella tradición, no es menos cierto que, posteriormente, cuando su pensamiento fue depurado y madurado por el estudio de las Escrituras, fue crítico del platonismo. En palabras de Chadwick:

⁴⁸ *Conf. X*, 8, 15.

⁴⁹ *Conf. X*, 16, 24: «*Sed quid est oblivio nisi privatio memoriae?*».

⁵⁰ *Cf. Conf. X*, 16, 24.

⁵¹ *De Trin. X*, 11, 18.

«Agustín fue el más agudo de los platónicos cristianos y contribuyó mucho a establecer las bases para la síntesis entre el cristianismo y el teísmo clásico proveniente de Platón y Aristóteles (...), pero Agustín también se convirtió en uno de los más agudos críticos de esta tradición filosófica a la que él tanto debía»⁵².

En este sentido, fue certero en criticar el concepto de «memoria» del platonismo, mostrando las dificultades que trae consigo aquella propuesta, como el hecho de que si hubiese alguien a quien sólo con interrogarle podía descubrirse como un versado maestro en geometría, sólo sería posible en el hipotético caso de que en alguna vida pasada hubiese sido geómetra⁵³, lo cual no se condice, ya que no todos pudieron ser geómetras en vidas pasadas⁵⁴.

El saber *a priori* al que refiere el filósofo es una cualidad de la memoria que expone su capacidad de tener acceso a las verdades eternas. En palabras de Agustín: «(...) tienen presente la luz de la razón eterna, en la cual ven estas verdades inmutables»⁵⁵.

Para San Agustín, la verdad en el alma se halla cimentada en la luz inmutable de la deidad⁵⁶, punto de conexión entre Dios y el hombre, luz que depende de este intelecto divino. Dicha postura se encuentra ya en una época temprana de su pensamiento. Sobre el particular, en los *Soliloquios* afirma: «Dios, luz espiritual, en ti, de ti y por ti se hacen comprensibles las cosas que echan rayos de claridad»⁵⁷. También en *El libre albedrío* son dice: «(...) el alma humana, que está naturalmente unida a la razón divina, de la cual depende, dice que mejor sería

⁵² Chadwick, Henry, *Agustín*, p. 14.

⁵³ Aunque, en este sentido, Horn tiene razón al afirmar que la crítica que hace Agustín no toca las intuiciones más profundas del sistema platónico, ya que, en esencia, la *anamnesis* sostiene que el recuerdo que posee el alma de las verdades inmutables es por el contacto que tuvo con el mundo de las ideas antes del nacimiento. Cf. Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una Introducción*, p.82.

⁵⁴ Cf. *De Trin.* XII, 15, 24.

⁵⁵ *Retr.* I, 4, 4.

⁵⁶ Cf. *Conf.* VII, 10, 16.

⁵⁷ *Sol.* I, 1, 3.

esto que aquello, si dice la verdad y sabe lo que dice, lo ve en aquellas razones a las que está unida»⁵⁸.

Lo anterior es lo que se conoce como la teoría de la iluminación divina y que juega un papel importante en la configuración de la memoria. Nash reconoce tres puntos principales de esta teoría: «1) Dios es luz e ilumina en grados diferentes a todos los hombres; 2) hay verdades inteligibles, las *rationes aeternae*, que Dios ilumina, y 3) las mentes humanas no pueden conocer las verdades divinas sino cuando Dios las ilumina»⁵⁹. Agustín describe la iluminación como sigue: «(...) disponiéndolo así el Hacedor, la esencia del alma intelectual descubre en las realidades inteligibles del orden natural dichos recuerdos, contemplándolos en una luz incorpórea especial»⁶⁰.

La iluminación divina en San Agustín se refiere a aquella acción que ejerce Dios en el alma racional. Agustín busca explicar, por medio de la analogía de la luz, cómo es que los seres racionales compartimos conocimientos sobre ciertos tópicos, con independencia del saber empírico; verdades universales, necesarias, eternas e independientes de toda limitación temporal y espacial⁶¹. Por medio de la luz divina es que somos capaces de discernir las verdades eternas, tener impresiones sensibles y traer a la mente los recuerdos⁶². El filósofo lo describe de la siguiente manera:

«Así como los ojos que en la cara tenemos, aun cuando estén sanos y abiertos, necesitan el auxilio exterior de la luz, y, si ésta se les quita o no se les da, no dejan por eso de estar sanos y bien abiertos, pero, sin embargo, no pueden ver, lo mismo acontece con nuestra mente, que es el ojo del alma: si no irradia en ella la luz de la verdad, si no es iluminada

⁵⁸ *De lib. arb.* III, 5, 13 (49).

⁵⁹ Ronald H. Nash, «Iluminación divina», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 697.

⁶⁰ *De Trin.* XII, 15, 24.

⁶¹ Cf. Victorino Capánaga, O.S.A., en *Obras completas de San Agustín I* (Madrid: BAC, 1994), Introducción general, p. 89.

⁶² Cf. *Ep.* 120, 10; *C. Faust.* XX, 7.

de manera maravillosa por aquel que esclarece y no es esclarecido, no le es posible el acceso ni a la sabiduría ni a la justicia»⁶³

Crouse describe la relación entre la teoría de la iluminación y la memoria como sigue: «Para Agustín la memoria es el lugar de la iluminación divina, y en la teoría de la memoria es donde él hace sus avances más significativos sobrepasando a sus predecesores platónicos (y estoicos)»⁶⁴.

La relación entre la iluminación divina con la memoria se cimenta sobre una doctrina que agustinianos posteriores llamaron «ejemplarismo»⁶⁵. En esencia, el ejemplarismo postula la existencia de ideas ejemplares contenidas en la mente de Dios a partir de las cuales las realidades corpóreas e inteligibles reflejan características del Ser de Dios de un modo ejemplar. No replican las perfecciones de Dios, sino que las modelan manifestando la causalidad que tienen con el Creador a modo de vestigios⁶⁶. Dice San Agustín: «No hay muchas, sino una sola Sabiduría, en la que se encuentran como inmersos e infinitos tesoros de cosas inteligibles, en las que están todas las razones invisibles e inmutables de las cosas, aun de las mudables y visibles, que han sido hechas por ella»⁶⁷. Entre estas ideas ejemplares podemos reconocer el «ser»⁶⁸, la «unidad»⁶⁹, la «verdad»⁷⁰, la «bondad»⁷¹ y la «belleza»⁷², las cuales son reconocibles en todos los seres creados, reflejando estas cualidades que proceden de Dios. Así concluye el doctor africano en sus *Confesiones*: «Nosotros, pues, vemos estas cosas, que has hecho, porque

⁶³ *In Io. ev.* XXXV, 3.

⁶⁴ Robert Crouse, «Conocimiento», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 315.

⁶⁵ Cf. San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum* II, 10-12; III, 3; V, 7-8.

⁶⁶ Cf. *De Trin.* XII, 5, 5.

⁶⁷ *De civ. Dei* XI, 10, 3.

⁶⁸ Cf. *De civ. Dei* XII, 2.

⁶⁹ Cf. *De vera rel.* 43, 81.

⁷⁰ Cf. *De lib. arb.* II, 12, 33 (130).

⁷¹ Cf. *Conf.* IV, 12, 18.

⁷² Cf. *Conf.* X, 34, 53.

son: pero tú, porque las ves, son. Nosotros las vemos externamente, porque son, e internamente, porque son buenas; pero tú las viste hechas allí donde viste que debían ser hechas»⁷³.

Por lo tanto, el saber *a priori*, en la reflexión agustiniana sobre la memoria, se entiende como la capacidad que tiene el ser humano de discernir las verdades eternas gracias a la acción iluminadora que Dios hace en el alma.

Además de los elementos netamente gnoseológicos que Agustín le da a la memoria, en ella se encuentra una característica de gran relevancia. El filósofo le atribuye a esta facultad del alma el lugar donde se haya Dios. Dice el santo en *Las Confesiones*:

«Ved aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote a ti, Señor, y no te encontré fuera de ella. Porque, desde que te conocí no he hallado nada de ti de que no me haya acordado; pues desde que te conocí no me he olvidado de ti. Porque allí donde hallé la verdad, allí encontré a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la conocí. Así, pues, desde que te conocí, permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito en ti»⁷⁴

Ahora bien, para Agustín, Dios no se encuentra en la memoria como una impresión sensible o un sentimiento, sino que, como existe en todas partes por su omnipresencia, habita en ella y se recuerda cuando se quiere acceder a Él⁷⁵.

Así pues, en la memoria, además de los recuerdos de experiencias sensibles y de saberes independientes de la experiencia, se hayan principios y verdades que trascienden al alma racional y que muestran cómo en el pensamiento de San Agustín existe una conexión que hace

⁷³ Conf. XIII, 38, 53; Cf. *De civ. Dei* XI, 21.

⁷⁴ Conf. X, 24, 35.

⁷⁵ Cf. Conf. X, 26, 37.

al ser humano más próximo a lo eterno e imperecedero. Pieretti lo describe de la siguiente manera:

«En la memoria el hombre se percibe depositario de una verdad atemporal y, por eso, potencialmente extraño al cambio incesante. A su luz, el tiempo queda trascendido y es captado en su connotación de tiempo vivido, es decir, lugar de significación de la experiencia itinerante del hombre (...) Por lo tanto, con la memoria de sí el hombre descubre la grandeza del espíritu propio, que lo rescata del riesgo de disolverse en la dispersión»⁷⁶.

En resumen, la memoria, en el pensamiento agustiniano, se constituye como aquella facultad del alma que se encarga de traer los recuerdos de las experiencias sensibles, tener de forma inmediata la conciencia de sí misma y ser el acceso al conocimiento trascendental que está ligado a nuestra unión con el intelecto divino, además de saberse el lugar donde encontramos a Dios.

1.2 La naturaleza de la inteligencia

El objetivo de este apartado es analizar la naturaleza de la inteligencia en la obra de San Agustín. Para ello, se abordan tres conceptos esenciales para comprender esta facultad del alma: mente (*mens*), razón (*ratio*) e *intellectus*.

En primer lugar, San Agustín define a la mente (*mens*) como una porción del alma, la más noble y parecida al Dios trino⁷⁷. Dice el doctor africano:

«Abstracción hecha del cuerpo, si pensamos sólo en el alma, la mente (*mens*) es una porción de ella (...) La mente no es el alma, sino lo que en el alma descuella (...) He aquí

⁷⁶ Antonio Pieretti, «Doctrina antropológica agustiniana», en Oroz Reta, José – Galindo Rodrigo, José A. (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy I: La filosofía agustiniana* (Valencia: EDICEP, 1998), p. 355.

⁷⁷ Cf. *De Trin.* XIV, 8, 11; XV, 1, 1; *De civ. Dei* XI, 26.

por qué cada hombre individual es imagen de Dios según la mente, no según toda la amplitud de su naturaleza, y es una persona y en su mente está la imagen de la Trinidad»⁷⁸

A pesar de que en la terminología agustiniana el concepto de mente muchas veces se usa como intercambiable con *spiritus* o *animus*, el filósofo le da un lugar importante dentro de su sistema de pensamiento.

En virtud de lo anterior, San Agustín afirma que el conocimiento de Dios es el conocimiento de uno mismo. Dice en *Las Confesiones*: «Porque ¿qué es oírte a ti [Dios] hablar de ellos sino conocerse a sí?»⁷⁹. El conocer a Dios se identifica con el conocerse a uno mismo, y el medio por el cual Dios se encuentra con el ser humano (o lo ilumina) es por medio de la mente. Así lo explica el filósofo:

«Dios, en efecto, no le habla al hombre mediante una criatura corporal (...) ni tampoco habla por criatura espiritual alguna parecida a las imágenes de los cuerpos (...) Habla, sí, como a los oídos del cuerpo, porque habla como a través del cuerpo, y como usando de un intervalo de lugares corporales. Son muy semejantes estas visiones a los cuerpos; pero, en realidad, habla con la misma verdad si hay alguien capaz de oír con la mente (*mens*), no con el cuerpo. Habla de este modo a la parte más elevada del hombre, superior a todos los elementos de que consta el hombre, y cuya bondad sólo supera Dios»⁸⁰

La mente es el medio por el cual Dios comunica las realidades inteligibles. Como lo explica Hankey: «La mente, al pensar, refleja la concepción divina de una palabra interna. En el conocimiento verdadero, la mente toca y ve a Dios por encima de ella. Todos sus juicios se

⁷⁸ *De Trin.* XV, 7, 11.

⁷⁹ *Conf.* X, 3, 3.

⁸⁰ *De civ. Dei* XI, 2.

hacen así en relación con la norma de la Verdad divina»⁸¹. Igualmente, Pieretti sintetiza esta idea como sigue:

«La *mens* califica por entero la vida del hombre, porque le permite no sólo adherirse a las realidades inteligibles y a Dios, sino también obrar bien, es decir, vivir según los preceptos divinos. La *mens* representa no sólo la esfera espiritual sino también el centro donde se enciende la luz del conocimiento»⁸²

Por lo tanto, la mente (*mens*) es aquella porción del alma mediante la cual Dios ilumina el entendimiento y permite la comprensión de las realidades inteligibles.

En segundo lugar, la razón (*ratio*) es usada por San Agustín como un sinónimo de mente (*mens*)⁸³. No obstante, existe una diferencia sutil en cuanto a su funcionamiento: la razón es la actividad que realiza la mente, siendo esta última el principio substancial⁸⁴, y la razón el ejercicio que lleva a cabo. Dice el filósofo: «Aunque, si bien es verdad que una cosa es la razón y otra la mente, consta, sin embargo, con certeza que la mente es la única que puede usar de la razón»⁸⁵ y, además: «Razón es el movimiento de la mente capaz de discernir y enlazar lo que conoce»⁸⁶.

Ahora bien, en virtud de la división entre una realidad sensible y otra inteligible y la composición del ser humano como cuerpo y alma, esta última se halla en una dualidad con respecto a sus objetos de conocimiento. Como lo explica Blázquez: «El verdadero sujeto del conocimiento, tanto sensitivo como racional en su doble aspecto de razón superior, como inferior, es el alma»⁸⁷. En este sentido, la razón funciona con un doble mecanismo a través de

⁸¹ Wayne J. Hankey, «Mente», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 888.

⁸² Antonio Pieretti, «Doctrina antropológica agustiniana», en Oroz Reta, José – Galindo Rodrigo, José A. (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy I: La filosofía agustiniana*, p. 368.

⁸³ Cf. *C. Acad.* I, 2, 5.

⁸⁴ Cf. Alesanco Reinales, Tirso, *Filosofía de San Agustín*, p. 79.

⁸⁵ *De lib. arb.* I, 9, 19 (68).

⁸⁶ *De ord.* II, 11, 30.

⁸⁷ Blázquez, Niceto, *Filosofía de san Agustín* (Madrid: BAC, 2012), p. 155.

los cuales el alma conoce: la razón inferior (*ratio inferior*) y la razón superior (*ratio superior*, identificada directamente con el *Intellectus*⁸⁸).

La razón inferior es aquella actividad del alma que se ocupa de las cosas corpóreas y temporales⁸⁹ y, por lo tanto, le corresponde un tipo de fuente de conocimiento: la ciencia (*scientia*).

En la filosofía agustiniana, la sensibilidad humana está mediada por la razón⁹⁰, y en esta mediación existe tanto la posibilidad de conocer cosas verdaderas como la de caer en el error. El correcto discernimiento entre verdad y error estará supeditado al fin con el que la razón use su objeto de conocimiento; si se orienta al bien supremo (Dios), entonces el razonar estará bien dirigido, si se está enfocado en la consumación de un bien temporal, en tal caso será un mal razonar⁹¹, pues, dice Agustín: «Existe para la acción racional, entretenida en lo temporal y corpóreo, el peligro de resbalar hacia las cosas inferiores»⁹²

La ciencia está dirigida a la acción práctica, funciona como un medio que nos ayuda de forma propedéutica a alcanzar la sabiduría⁹³, según San Agustín:

«Sin embargo, la acción que nos lleva a usar rectamente de las cosas temporales dista de la contemplación de las realidades eternas: ésta se atribuye a la sabiduría, aquella a la ciencia (...) ¡Mira! La piedad es sabiduría; apartarse del mal, ciencia (Job 28, 28). En esta distinción vemos cómo la sabiduría pertenece a la contemplación, y la acción a la ciencia»⁹⁴

⁸⁸ Al ser identificada con el *Intellectus*, se abordará más adelante. Cf. p. 30.

⁸⁹ Cf. *De Trin.* XII, 3, 3.

⁹⁰ Cf. *De Trin.* XII, 2, 2. Sobre las sensaciones que el alma experimenta por medio del cuerpo cf. *De Gn. litt.* III, 5, 7.

⁹¹ Cf. *De Trin.* XII, 12, 17. También cf. *De doc. chr.* I, 3, 3-5, 5.

⁹² *De Trin.* XII, 7, 10.

⁹³ Cf. Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía II (1º): El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica* (Madrid: BAC, 1975), p. 207.

⁹⁴ *De Trin.* XII, 14, 22.

La característica distintiva de la razón inferior es que versa sobre el mundo sensible, por ello sus objetos de conocimientos están sujetos a la mutabilidad propia de las sustancias materiales. En virtud de lo expuesto, San Agustín considera con dificultad la capacidad de encontrar verdades en el estudio de las realidades corporales. Al respecto, dice el filósofo:

«Lo que percibe el sentido corporal, y que se llama también sensible, está sujeto a cambios sin interrupción de tiempo (...) Ahora bien, lo que no es estable no puede percibirse. Porque se percibe aquello que la ciencia entiende. Y lo que cambia sin interrupción no puede ser percibido. En consecuencia, los sentidos corporales no pueden percibir la verdad auténtica»⁹⁵

En este contexto, a pesar de que la razón inferior ocupe un lugar menor en la gnoseología agustiniana, ello no implica que sea innecesaria, pues es debido a ella que existen las artes con las que el ser humano subsiste cotidianamente y sin la cual no podríamos sostener nuestra existencia temporal, como dice Agustín:

«(...) ¿no es obra del ingenio humano el descubrimiento y ejercicio de tantas y tan excelentes artes, en parte necesarias y en parte por placer? ¿Y no da testimonio esa excelente pujanza de la mente y de la razón, aun en estas cosas superfluas y hasta peligrosas y supersticiosas que apetece, no da testimonio del inmenso tesoro que encierra su naturaleza, de que pudo descubrir, aprender o practicar tales artes?»⁹⁶

Por lo tanto, la razón inferior (*ratio inferior*) es aquella actividad de la mente cuya fuente de conocimiento es la ciencia (*scientia*), la cual se encarga de inteligir las realidades corporales y temporales, con el fin de discernir sobre cada una de ellas y funcionar de punto intermediario con la sabiduría.

⁹⁵ *De div. quaest.* 9.

⁹⁶ *De civ. Dei* XXII, 24, 3.

Finalmente, en tercer lugar, el *Intellectus* (intelecto) es un término que Agustín usa indistintamente como sinónimo de *intellegere* (entendimiento) e *intelligentia* (inteligencia)⁹⁷, resaltando la unidad del intelecto. De todas formas, y siguiendo el esquema que hemos trazado hasta ahora, tenemos que la facultad del alma llamada «Inteligencia» está relacionada sustancialmente con aquello que el filósofo llama mente y razón. La mente es la porción del alma que tiene la capacidad de conocer, el principio sustancial. La razón es la actividad de la mente, el acto de conocer, el cual se divide en *ratio inferior* y *ratio superior*⁹⁸. Esta última es la que se identifica con el *intellectus*, la capacidad de razonar y juzgar las cosas inteligibles por medio de la luz divina. Dice San Agustín: «Una cosa es fingir en el ánimo las imágenes de los cuerpos o ver con el cuerpo los cuerpos, y otra intuir, por encima de la mirada de la mente, mediante la visión de la pura inteligencia, las razones y el arte inefablemente bello de tales imágenes»⁹⁹ y, además «Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas»¹⁰⁰.

El *intellectus* está dirigido a un objeto de conocimiento específico: las cosas inteligibles, las ideas inmutables o razones eternas, las cuales se hallan contenidas en la mente de Dios. Dice el filósofo:

«Nosotros podemos llamar a las ideas en latín formas o especies (*formas vel species*) (...) Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina»¹⁰¹

⁹⁷ Cf. *De Gn. litt.* XII, 10, 21; *En. in Ps.* 31 II, 9.

⁹⁸ Cf. Todd Breyfogle, «*Intellectus*», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 737.

⁹⁹ *De Trin.* IX, 6, 11.

¹⁰⁰ *De Trin.* XII, 2, 2.

¹⁰¹ *De div. quaest.* 46, 2.

Ya que el objeto del *intellectus* son las razones eternas o formas intelectuales, esta actividad se identifica con la razón superior (*ratio superior*), esto es, aquel ejercicio del intelecto humano que juzga las percepciones sensoriales a partir de las ideas ejemplares contenidas en la mente de Dios. San Agustín lo explica así:

«El entendimiento rige desde lo alto el movimiento del alma que se mueve según la carne (...) Así también en nuestra alma hay algo, que es entendimiento. Este algo, que es el entendimiento y la mente, es esclarecido por una luz superior, y esa luz superior que esclarece a la mente humana es Dios»¹⁰²

Ahora bien, la razón superior es la sustancia racional del alma que subordina las realidades sensibles a la verdad inteligible e inmutable¹⁰³ y, por tanto, posee una fuente de conocimiento que le es propia: la sabiduría (*sapientia*), la cual se encarga de inteligir aquellas realidades que no cambian; no las que fueron o serán, sino las que son¹⁰⁴. Siguiendo el razonamiento del filósofo, si la sabiduría tiene por objeto lo que no está sujeto al cambio ontológico, entonces su objeto máximo de contemplación es Aquel que ostenta el Ser en su máxima expresión, esto es, Dios. El argumento de Agustín es como sigue: «¡Mira! La piedad es sabiduría; apartarse del mal, ciencia (Job 28, 28). En esta distinción vemos cómo la sabiduría pertenece a la contemplación (...) ¿Y qué hay en las realidades eternas de más excelso que Dios, único inmutable por naturaleza?»¹⁰⁵.

La sabiduría es el medio por el cual vivimos la vida contemplativa, la cual es superior a la vida activa¹⁰⁶. Por medio de la contemplación el ser humano alcanza la verdad y a través de ésta el fin último que es la felicidad. Sabiduría, felicidad y Dios son nociones que se identifican

¹⁰² *In Io. ev.* XV, 19.

¹⁰³ *Cf. De Trin.* XII, 3, 3.

¹⁰⁴ *Cf. De Trin.* XII, 14, 23.

¹⁰⁵ *De Trin.* XII, 14, 22.

¹⁰⁶ *Cf. C. Faust.* XXII, 52

en el pensamiento de San Agustín. La búsqueda y encuentro con aquellos principios que trascienden al ser humano, la vuelta hacia aquello que es eterno e inmutable, alcanzar la piedad que se haya en el culto a la divinidad única¹⁰⁷ es la meta de la gnoseología agustiniana. El doctor africano lo resume en el siguiente fragmento:

«En la verdad se conoce y se posee el bien sumo. La verdad es la sabiduría. Fijemos, por tanto, en ella nuestra mente y conservemos así el bien sumo y gocemos de él, pues es feliz el que goza del sumo bien (...) De la misma manera, cuando una poderosa, fuerte y vigorosa inteligencia contempla con certeza la multitud de cosas inalterablemente verdaderas, se dirige hacia la verdad misma, que todo lo ilumina, y, adhiriéndose a ella, parece como que se olvida de todas las demás cosas, y, gozando de ella, goza a la vez de todas las demás, porque cuanto hay de agradable en todas las cosas verdaderas, lo es precisamente en virtud de la misma verdad»¹⁰⁸

En este contexto, la relación entre fe y razón es un tópico que debe ser considerado ante la reflexión que hace San Agustín con respecto a la Inteligencia. Son muchos y variados los pasajes de la obra del hiponense donde aborda este tema¹⁰⁹, pero, en términos generales, se puede sintetizar como sigue a continuación. Dice San Agustín en su carta a Consencio:

«La fe purifica el corazón para que capte y soporte la luz de la gran razón. Así dijo razonablemente el profeta: *Si no creyereis, no entenderéis* (Isaías 7, 9). Aquí se distinguen, sin duda alguna, dos cosas. Se da el consejo de creer primero, para que después podamos entender lo que creemos. Por lo tanto, es conforme a la razón el mandato de que la fe preceda a la razón»¹¹⁰.

¹⁰⁷ *De spir. et litt.* 11, 18.

¹⁰⁸ *De lib. arb.* II, 13, 36 (141-142).

¹⁰⁹ Remito a la compilación que se encuentra en Przywara, Erich, *San Agustín: Perfil humano y religioso* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), pp. 137-156.

¹¹⁰ *Ep.* 120, 3.

En un sentido, la fe es el paso previo para alcanzar el entendimiento y debe estar guiado por una genuina búsqueda de la piedad. Al respecto Moriones comenta: «La fe que debe preceder al conocimiento, y que es indispensable para una más íntima penetración de los misterios y realidades espirituales, es la fe del ya creyente, es la fe que obra por la caridad y purifica el corazón»¹¹¹ Sin embargo, la razón demanda el entendimiento de las verdades de la fe, ya que el objetivo es la «contemplación» de Dios. De esta forma, la sabiduría es el elemento que se destaca. Capánaga lo describe de la siguiente manera:

«En el proceso para alcanzar la sabiduría, según él [San Agustín], hay tres jalones indispensables: *una conquista de la razón por la superación de la duda académica, una conquista de la fe por la razón y la gracia, y una conquista o inteligencia de los contenidos de la fe por la sabiduría*»¹¹²

La fe es el ejercicio que potencia al entendimiento para conocer y discernir los misterios que nos presenta el cristianismo, Agustín nos llama a tener fe para alcanzar el entendimiento como premio¹¹³. Por lo que la conclusión del doctor africano es clara en este punto: «En consecuencia, entiende para creer, cree para entender»¹¹⁴. En virtud de la relación de fe y razón que el hipotense formula a lo largo de su obra, San Anselmo sentenciará posteriormente “*Fides quaerens intellectum*”¹¹⁵. La fe cristiana encuentra en San Agustín un exponente que busca en los recónditos lugares de la interioridad humana las razones que el alma anhela poseer para alcanzar la sabiduría, esto es, el encuentro intelectual con Dios.

En resumen, en este apartado hemos visto que en el alma racional se encuentra un principio sustancial, la mente, que es la que posibilita el entendimiento de las verdades

¹¹¹ Moriones, Francisco, *Teología de San Agustín*, p. 10.

¹¹² Victorino Capánaga, O.S.A., en *Obras completas de San Agustín III* (Madrid: BAC, 1982), Introducción a «*Contra los académicos*», p. 51.

¹¹³ Cf. *In Io. ev.* XXIX, 6.

¹¹⁴ *S.* 43, 7, 9.

¹¹⁵ San Anselmo, *Proslogion* c. 1 (“la fe busca entendimiento”)

inteligibles por medio de la iluminación divina. A partir de la mente se genera un movimiento interno que es la razón, la cual se divide en inferior y superior. La razón inferior es aquel ejercicio racional por el cual la mente entiende las realidades sensibles y temporales con el fin de alcanzar la ciencia de estas, es decir, el saber práctico. La razón superior es aquella actividad de la mente que se identifica con la Inteligencia, esto es, la facultad del alma que se encarga de percibir las impresiones sensoriales provenientes de la realidad corporal y material y juzgarlas por medio de las razones eternas contenidas en la mente de Dios. El fin de la razón superior es alcanzar la sabiduría, la cual nos permite vivir una vida contemplativa y, a través de ella, acceder a la verdad y a la felicidad, ya sea por medio de la acción racional o por medio de la fe como un vehículo que nos impulsa a lograr el entendimiento.

1.3 La naturaleza de la voluntad

El objetivo de este apartado es analizar la naturaleza de la voluntad en la obra de San Agustín. Para este propósito se abordan tres definiciones posibles que el filósofo proporciona sobre esta facultad, de acuerdo con la distinción de Djuth¹¹⁶: la voluntad como libre movimiento del alma racional, la voluntad como consentimiento y la voluntad como amor.

En primer lugar, con respecto a la voluntad como libre movimiento del alma San Agustín escribe lo siguiente: «La voluntad es un movimiento del alma, exento de toda coacción, dirigido a no perder o a conseguir algo»¹¹⁷. El filósofo entrega este concepto en el marco de la discusión con el maniqueísmo, sobre la dualidad del bien y el mal que comete el ser humano. En opinión de los maniqueos existen dos almas en el hombre, una inclinada al bien y otra al mal. Agustín, en cambio, sostiene que sólo existe un alma con la capacidad de hacer el bien y el mal. A partir de la concepción de los maniqueos, estos sostenían que tanto hacer el bien como el mal era por razones de necesidad de la naturaleza de ambas almas, lo que quitaba la

¹¹⁶ Cf. Marianne Djuth, «Voluntad», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 1341.

¹¹⁷ *De duabus anim.* 14.

responsabilidad moral de los males cometidos. San Agustín, en contra de esta idea, sostiene que hacer el bien y el mal son actos que nacen de la voluntad –del «movimiento del alma exento de coacción»–, así explica la existencia del pecado¹¹⁸ y recupera la responsabilidad moral. Posteriormente, esta definición sería tomada durante la controversia pelagiana y la voluntad pasaría a la disputa con respecto al estado prelapsariano y postlapsariano de Adán, esto es, el estado de justicia del ser humano antes y después de la caída en el pecado original respectivamente.

Con respecto al estado prelapsariano de Adán, Agustín sostiene que éste tenía una libertad plena y absoluta para hacer el bien y la capacidad de no pecar, lo que confería al primer hombre de un estado de rectitud moral que le permitía la bondad mientras actuara en rectitud. Sin embargo, esto no quiere decir que tuviera la incapacidad de pecar, por lo que al momento de cometer el primer fallo moral libremente¹¹⁹, le fue arrebatado la facultad natural de hacer el bien, teniendo que ser dependiente de Dios para volver a acceder al ejercicio de la bondad. El doctor de africano lo expone de la siguiente manera:

«Al primer hombre, pues, quien, creado en la justicia original, había recibido la facultad de poder no pecar, poder no morir, poder no abandonar el bien, se le concedió no el auxilio que le haría perseverar, sino el auxilio sin el cual no podía perseverar usando de su libre albedrío»¹²⁰.

Ahora bien, el estado postlapsariano de Adán es aquel con el que Agustín identifica la situación actual de la voluntad del ser humano. Luego de que el primer hombre cometiera el pecado original, la voluntad se vio corrompida a tal punto que se volvió incapaz de inclinarse al bien a menos que recibiera el auxilio de la gracia divina. La voluntad todavía conserva la

¹¹⁸ *De duabus anim.* 12. «Pecado es la voluntad de retener o conseguir algo que la justicia prohíbe y de lo que hay libertad para abstenerse» *Ibid.* 15.

¹¹⁹ *Cf. C. Jul.* VI, 10, 28.

¹²⁰ *De corr. et gr.* 12, 34.

libertad de ejecutar acciones y conseguir sus fines sin coacción, pero ahora padece una tendencia al mal, esto es, la condición pecaminosa y caída de los descendientes de Adán que se transmite por medio de la procreación¹²¹. Dice San Agustín:

«Pregunto, pues, dónde la naturaleza perdió esta libertad por la cual suspira cuando dice: *¿Quién me libertará?* (...) el Apóstol se refiere a las inclinaciones viciosas del cuerpo. Pues del cuerpo separa la muerte corporal; mas contraídos por la vía corporal, llevamos inherentes los vicios»¹²².

Tener los antecedentes teológicos anteriormente referidos es vital para comprender la concepción de Agustín con respecto a la voluntad, pues para el filósofo el fin de esta facultad es la felicidad, la cual requiere de la gracia para ser alcanzada, debido –precisamente– al estado caído. Al respecto, explica Bussanich:

«No sólo la voluntad es inicialmente perversa, de tal modo que dicha voluntad no desea naturalmente el bien, sino que además la razón por sí sola es insuficiente para el debido funcionamiento de la voluntad. Se requiere de la gracia para desear las cosas buenas que nos harán felices»¹²³.

Volviendo al plano netamente filosófico, en el pensamiento agustiniano, la voluntad está íntimamente ligada a la razón, como lo expone San Agustín: «(...) nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría»¹²⁴. En este contexto, es correcto afirmar que la voluntad se inclina, por la razón, a ciertas ideas que la llevan a la felicidad, tal es el caso de la «verdad» y el «bien». Así lo refiere el filósofo:

¹²¹ Cf. *De nupt. et conc.* I, 24, 27.

¹²² *De nat. et gr.* 55, 65.

¹²³ John Bussanich, «Felicidad», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, p. 570.

¹²⁴ *De lib. arb.* II, 9, 26 (102).

«El alma, para ser buena, se convierte al Bien de quien recibe el alma. Y es entonces cuando a la naturaleza se acompasa la voluntad para que el alma se perfeccione en el bien, y se ama este bien mediante la conversión de la voluntad, bien de donde brota todo bien, que ni por la aversión de la voluntad es posible perder»¹²⁵.

Además, dice Agustín: «En la verdad se conoce y se posee el bien sumo. La verdad es la sabiduría. Fijemos, por tanto, en ella nuestra mente y conservemos así el bien sumo y gocemos de él, pues es feliz el que goza del sumo bien»¹²⁶. En este sentido, la voluntad ejecuta lo que la razón dictamina, adecuando sus deseos en dirección a aquellas ideas que la encaminen al Bien sumo que es Dios¹²⁷, pues sólo en el Creador y en la verdad está la felicidad¹²⁸.

La voluntad del ser humano permite tanto hacer el mal como el bien, si bien es cierto que en el estado natural está inclinada a la maldad, puede alcanzar la libertad verdadera sometándose a la ley divina, como lo explica Agustín: «(...) no hay más libertad verdadera que la de los bienaventurados y la de los que siguen la ley eterna»¹²⁹. La libertad es la acción de la voluntad que procura el fin que es la felicidad.

Por lo tanto, el movimiento libre del alma racional es aquel uso de la voluntad que guarda relación con la capacidad de inclinarnos al bien y al mal libremente sin coacción. Esta facultad está íntimamente ligada con el estado postlapsariano que, según San Agustín, heredamos del primer hombre, el cual, nacido en perfecta justicia, al cometer el pecado original cambió la naturaleza de sus descendientes a una que está inclinada al vicio y al pecado, lo cual impide que alcancemos la felicidad. A pesar de que –en el estado natural– la voluntad sea proclive a la maldad, se nos permite el auxilio de la gracia divina para obtener la libertad

¹²⁵ *De Trin.* VIII, 3, 5.

¹²⁶ *De lib. arb.* II, 18, 36 (141).

¹²⁷ *Cf. De mor. Eccl. cath.* I, 9, 13.

¹²⁸ *Cf. Conf.* IV, 12,18; X, 23, 33.

¹²⁹ *De lib. arb.* I, 15, 32 (109).

verdadera y predisponernos a la bondad, a la vez que renegamos del mal y alcanzamos la felicidad adecuando nuestros deseos, por medio de la razón, a las ideas del «bien» y la «verdad».

En segundo lugar, la definición de voluntad como consentimiento refiere a la acción de permitir o disentir la ejecución de una acción. En términos globales, San Agustín no dedica un análisis más extenso a esta acepción, salvo en algunos pasajes de su obra:

«Así, pues, de cualquiera de estos modos que Dios concorra con el alma racional para que ésta crea en Él –pues de ningún modo puede creer cosa alguna mediante el libre albedrío si no interviene alguna sugestión o llamamiento de Dios para creer–, no hay duda de que Dios obra en el alma hasta la misma voluntad de creer y que en todas las cosas nos previene su misericordia; mas el consentir o el disentir del llamamiento divino es, como ya dije, obra de la propia voluntad»¹³⁰.

Como parte de la unidad sustancial del alma, el consentimiento es propio de su naturaleza, lo que se evidencia a la hora de permitir los males o de rechazarlos y así mantener la integridad original que le es propia antes de consentir dicho mal. En palabras de Agustín:

«Pues el alma no consiente si no es suyo el consentimiento; mas es ella la que consiente, luego el consentimiento es suyo. Además, si el consentimiento es suyo y es malo, este mal es suyo. En efecto, si este mal pertenece a aquel otro al que consiente el alma, es necesario admitir que ésta no tenía ese mal antes de consentir a él»¹³¹.

Por lo tanto, la voluntad entendida como consentimiento hace referencia a la capacidad del alma de permitir o disentir la ejecución de una acción moral, ya sea que tenga implicaciones negativas o positivas en el estado actual ésta.

¹³⁰ *De spir. et litt.* 34, 60.

¹³¹ *C. Sec.* 13.

Y finalmente, en tercer lugar, la voluntad definida como amor refiere a la atracción o fuerza deseosa que nos mueve hacia un objeto, pues, dice Agustín, «el amor no es otra cosa sino la voluntad que apetece o retiene el gozar»¹³².

El primer elemento que podemos destacar en el funcionamiento de la voluntad como amor es en la atribución que posee en la sensación, en palabras del filósofo:

«Recordemos –pues esto es así– que dichas tres cosas, a saber, la forma visible del cuerpo, su imagen impresa en el sentido, que es la visión y sentido informado, y la voluntad del ánimo aplicando el sentido donde se verifica la visión al objeto sensible, aunque de naturaleza muy diferente, se atemperan en una cierta unidad (...) Y siendo estas tres realidades de naturaleza tan diferente, sin embargo, se adunan en unidad tan íntima, que las dos primeras, a saber, la forma del cuerpo visible y la imagen impresa en el sentido, denominada visión, apenas son discernibles de no intervenir como juez la razón. Tiene la voluntad tal poder para unir estas dos realidades, que ella aplica al objeto visible el sentido a informar y en él lo retiene una vez informado. Y cuando es tan violenta que pueda llamarse amor, codicia o libido, entonces conturba con gran vehemencia el cuerpo todo del ser animado»¹³³.

En esencia, lo que el pasaje anterior nos ilustra es cómo en el acto de la sensación (en este caso, visual) es la voluntad la que mueve al sentido para ejecutar su actividad y retener su atención mientras se lleva a cabo. Lo mismo sucede con la memoria, distinguiendo y separando las impresiones sensibles de su sensación y apartando el sentido del objeto. Como lo explica Agustín:

¹³² *De Trin.* XIV, 6, 8.

¹³³ *De Trin.* XI, 2, 5.

«Finalmente, la voluntad aplica el sentido al cuerpo, la memoria al sentido, y la mirada del pensamiento a la memoria. Y esta misma voluntad que une y concilia las cosas, las divide y separa. Ella, con un simple movimiento del cuerpo, aparta el sentido corpóreo de los objetos sensibles para no recibir sus impresiones o para dejar de sentirlas (...) Así, con un movimiento del cuerpo, impide la voluntad la unión del sentido y del objeto corpóreo»¹³⁴.

Ahora bien, en virtud de la libertad inherente que posee la voluntad, ésta puede adoptar dos estados morales: puede ser recta o perversa, lo cual influye en el tipo de amor que se tiene por los objetos, ya sean corporales y temporales o inmutables e imperecederos. Explica Agustín:

«Por consiguiente, la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa, el amor malo. El amor que codicia tener lo que se ama es la apetencia; en cambio, cuando lo tiene ya y disfruta de ello, tenemos la alegría; si huye de lo que le es adverso, es el temor; y si lo experimenta presente ya, es la tristeza. Así, pues, estas cosas son malas si el amor es malo, y buenas si el amor es bueno»¹³⁵.

La voluntad está dirigida a un fin, que en el pensamiento agustiniano es la felicidad, pues, en palabras del filósofo, «(...) el lugar del alma está no en algún espacio que la forma del cuerpo ocupa, sino en el deleite, adonde se alegra de haber llegado mediante el amor»¹³⁶. Y, como ya hemos dicho anteriormente¹³⁷, Dios y la felicidad son la aspiración del análisis que hace Agustín. A partir de la contemplación se llega a la conclusión de que el fin de toda reflexión apunta al Creador: «Mas también el cielo y la tierra y todo cuanto en ellos se contiene he aquí que me dicen de todas partes que te ame [Dios]»¹³⁸. En este contexto, San Agustín

¹³⁴ *De Trin.* XI, 8, 15.

¹³⁵ *De civ. Dei* XIV, 7, 2.

¹³⁶ *En. in Ps.* 9, 15.

¹³⁷ Cap. 1, 1.2, pp. 29-30.

¹³⁸ *Conf.* X, 6, 8.

establece que el amor es un peso que mueve al alma hacia la consecución del fin que busca la voluntad. Así lo inmortaliza el hiponense:

«Mi peso es mi amor, él me lleva dondequiera que soy llevado. Tu Don nos enciende y por él somos llevados hacia arriba: nos enardecemos y caminamos; subimos las *ascensiones* dispuestas en nuestro *corazón* (Salmo 83,6) y cantamos el *Cántico de las gradas* o subidas (Salmo 119-133). Con tu fuego, sí; con tu fuego santo nos enardecemos y caminamos, porque caminamos para arriba, hacia la paz de Jerusalén, porque *me he deleitado de las cosas que aquellos me dijeron: Iremos a la casa del Señor* (Salmo 121,1). Allí nos colocará la buena voluntad, para que no queramos más que permanecer eternamente allí»¹³⁹.

Por lo tanto, la voluntad definida como amor es aquello que mueve al alma a la consecución de los fines de las otras facultades: la memoria y la inteligencia y a desear o apetecer los objetos que nos inclinan a la felicidad. Dependiendo del tipo de voluntad, sea buena o viciosa, el objeto de deseo será correcto o de naturaleza inferior, siendo Dios el culmen de la contemplación y la búsqueda de la felicidad a la cual la voluntad tiende.

En resumen, la voluntad es aquella facultad del alma que mueve libremente sus intenciones y deseos hacia la consecución del fin último: la felicidad. Puede entenderse bajo tres definiciones. En primer lugar, como el movimiento del alma racional, esto es, la capacidad del alma a inclinarse al bien o al mal por medio de la libertad, en virtud del estado caído que heredamos del primer Adán. En segundo lugar, como consentimiento, es decir, la capacidad de permitir o disentir una acción moral. Y, finalmente, como amor, la facultad de apetecer los fines a los que tienden las capacidades del alma y los objetos de deseo, sean corporales y temporales o inteligibles, como la felicidad o su concreción: Dios.

¹³⁹ Conf. XIII, 9, 10.

Resumen del capítulo

En este capítulo se ha analizado la naturaleza del alma en la obra de San Agustín, la cual, para el filósofo, se compone de tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad.

En primer lugar, la memoria es aquella facultad que posee tres características. Por un lado, la *memoria* o capacidad de reproducir recuerdos, la cual reconstituye las experiencias sensibles que el alma experimenta a partir de las imágenes (*imagines*) que quedan impresas en los *campos y anchos palacios*¹⁴⁰ de esta facultad. Además de las imágenes también encontramos las cosas mismas (*res ipsae*) y las nociones (*notiones*) o pasiones. Por otro lado, tenemos el autoconocimiento, que es la capacidad de la memoria de estar presente a sí misma en todo momento. Y, por último, el saber *a priori*, entendida como la teoría de la iluminación divina, la cual sostiene que el ser humano es capaz de discernir las razones eternas, que se hayan de modo ejemplar en los objetos corporales y en las realidades inteligibles, a partir de las verdades eternas contenidas en la mente de Dios a través de la acción iluminadora que éste ejerce. Finalmente, San Agustín confiere a la memoria un elemento fundamental: la facultad de ser la instancia donde se haya Dios, no como una impresión sensible o un sentimiento, sino como un medio por el cual se accede a él cuando se le recuerda.

En segundo lugar, la inteligencia es aquella facultad que juzga las impresiones sensibles a partir de las ideas eternas e inmutables. San Agustín sostiene que en el alma humana se encuentra una sustancia, la mente (*mens*), mediante la cual Dios ilumina el entendimiento para que el alma conozca las realidades inteligibles. A partir de la mente se realiza un ejercicio, que es la razón (*ratio*), la cual se divide en inferior (*ratio inferior*) y superior (*ratio superior*). Por un lado, la razón inferior se ocupa de inteligir las cosas sensibles y temporales a través de la ciencia (*scientia*). Por otro, la razón superior es la que se identifica con la inteligencia y se

¹⁴⁰ Cf. *Conf. X*, 8, 12.

encarga de percibir las impresiones sensoriales provenientes de la realidad corporal y material y juzgarlas por medio de las razones eternas contenidas en la mente de Dios, y para ello hace uso de la sabiduría (*sapientia*) por medio de la contemplación.

Y, en tercer lugar, la voluntad se puede entender en tres sentidos. La primera definición es la de voluntad entendida como movimiento libre del alma racional, la cual guarda relación con la capacidad de inclinarnos al bien y al mal libremente sin coacción. La segunda definición es la de voluntad como consentimiento, esto es, la capacidad del alma de permitir o disentir la ejecución de una acción moral. Y finalmente, la tercera definición es la de voluntad como amor, que mueve al alma a la consecución de los fines tanto de las otras dos facultades que la componen, como a los objetos que nos llevan a la felicidad.

Capítulo 2

El concepto de «tiempo» según el libro XI de *Las Confesiones*

Para San Agustín el tiempo es un fenómeno que, en una primera instancia, nos parece muy familiar, pero que –si lo pensamos con más detenimiento– es más complejo de definir de lo que se cree. Si bien parece que el tiempo se escapa de nuestra aprehensión, de alguna manera tenemos la capacidad de medirlo y comprender su naturaleza.

El objetivo de este capítulo es analizar el concepto de «tiempo» según el libro XI de *Las Confesiones*. Para este propósito se abordan los siguientes objetivos específicos: en primer lugar, analizar el estatus ontológico de los tres *tiempos*: pasado, presente y futuro, en segundo lugar, analizar la independencia del tiempo con respecto al movimiento y, en tercer lugar, analizar el tiempo como *distentio animi*. Para este propósito, se plantean las siguientes preguntas: primero, ¿cuál es el estatus ontológico del pasado, presente y futuro?, segundo, ¿es el tiempo lo mismo que el movimiento?, y tercero, ¿qué significa que el tiempo se defina como *distentio animi*?

A partir de lo anteriormente planteado, este capítulo se divide en tres apartados: el primero, el estatus ontológico de los tiempos: pasado, presente y futuro, el segundo, la independencia del tiempo con respecto al movimiento, y el tercero, el concepto de tiempo como *distentio animi*.

2.1 El estatus ontológico de los tiempos: pasado, presente y futuro

El objetivo de este apartado es analizar el estatus ontológico que San Agustín le atribuye a los *tiempos*. Para ello, se abordan los siguientes dos temas: el contexto en el que se desarrolla el tratado del tiempo y la distinción entre pasado presente y futuro.

En primer lugar, el contexto en que se desarrolla el tratado del tiempo se puede acotar en cuatro partes: el análisis del texto en el que está contenido: *Las Confesiones*, la diferencia ontológica entre creador y creatura, el concepto de *creatio ex nihilo* y la distinción entre tiempo y eternidad.

Como punto de partida, lo que debemos tener presente para adentrarnos en el análisis que hace Agustín sobre el tiempo es el contexto en el cual escribe. San Agustín aborda esta temática en el libro XI de *Las Confesiones* que, tradicionalmente, ha sido un escrito encasillado en la categoría autobiográfica, pues es el tema principal de los primeros nueve libros. En ellos, se narra la historia de conversión del doctor africano, desde su infancia hasta su bautismo y la muerte de su madre. El libro X es una introspección espiritual que mantiene un núcleo temático relativamente más claro y conexo con los anteriores. Sin embargo, los libros XI al XIII constituyen una investigación filosófica, teológica y exegética sobre la doctrina de la creación, a partir de los primeros versículos del libro del Génesis. Al respecto escribe Agustín: «[*Las Confesiones*] Tratan de mí desde el libro primero hasta el décimo; en los tres restantes tratan de las Sagradas Escrituras desde aquello: *En el principio Dios creó el cielo y la tierra* (Génesis 1:1), hasta el descanso sabático»¹⁴¹.

El tema unificador de *Las Confesiones* es un tópico amplio y complejo, sobre el cual no es fácil dar un veredicto¹⁴². Sin embargo, hay un motivo que se desarrolla transversalmente a

¹⁴¹ *Retr.* II, 6, 1.

¹⁴² Sobre el tema puede consultarse Frederick Van Fleteren, «*Confessiones*», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín*, pp. 307-308; Chadwick, Henry, *Agustín*, pp.114-115; Grossi, Vittorino, *Agustín de Hipona: Vida, escritos, legado*

lo largo de la obra: el descanso en Dios, el cual Agustín deja planteado al principio del escrito, en una frase emblemática: «(...) nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti»¹⁴³. *Las Confesiones* fueron escritas para mover el espíritu y el corazón humano hacia Dios¹⁴⁴, son un relato que va desde la cosmovisión materialista que sostuvo el autor hasta el encuentro con la trascendencia inmaterial e inmutable. En este contexto, abordar la naturaleza del tiempo es un paso importante en la ascensión del alma, desde el orden temporal a una realidad que no cambia, para la contemplación de la eternidad, es decir, la visión de Dios por medio del «ojo del alma»¹⁴⁵.

A partir de lo anterior, el estudio sobre el tiempo parte con la pregunta sobre el significado del primer versículo del Génesis: «Oiga yo y entienda cómo *hiciste en el principio el cielo y la tierra* (Gén. 1,1). Moisés escribió esto, lo escribió y se ausentó; salió de aquí por ti, para ti, y ahora no le tengo delante de mí»¹⁴⁶. El interés que expresa el filósofo por estas palabras queda reflejado a lo largo de su extensa obra, dedicando cinco obras para abordar la doctrina de la creación¹⁴⁷ y comentando Génesis 1 varias veces en todo su *corpus*¹⁴⁸.

En base a la interrogante que el obispo toma de base, llega a la conclusión de que el orden de la naturaleza, por sus características ontológicas, exige la existencia de un Creador: «He aquí que existen el cielo y la tierra, y claman que han sido hechos, porque mudan y cambian»¹⁴⁹. La primera característica importante que Agustín expresa es que el ser de la creación es mutable, sin embargo, la permanencia en el Ser es una característica que sólo posee Dios en virtud de su naturaleza, como queda explicado a continuación:

histórico (Madrid: BAC 2022), pp. 132-133; Ángel Custodio Vega en *Obras completas de San Agustín II: Las Confesiones*, Introducción, pp. XIX-XXXIX.

¹⁴³ *Conf.* I, 1, 1.

¹⁴⁴ *Cf. Retr.* II, 6, 1.

¹⁴⁵ *Cf. Conf.* VII, 10, 16; *Ep.* 148, 5, 18.

¹⁴⁶ *Conf.* XI, 3, 5.

¹⁴⁷ *De Genesi contra Manichaeos*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, *De Genesi ad litteram*, *De civitate Dei* XI-XII, *Confessiones* XI-XIII.

¹⁴⁸ Podríamos destacar S. 1 y S. 229 R-V (frag. Lambot).

¹⁴⁹ *Conf.* XI, 4, 6.

«Aquella naturaleza eterna e inmutable que es Dios, posee en sí el ser, según dijo Moisés: *Yo soy el que soy* (Éx. 3,14); esto es, poseer el ser de un modo muy distinto a como son las cosas creadas, puesto que el ser verdadero originario es aquel que existe siempre de la misma manera y que no solo no cambia, sino que tampoco puede cambiar en absoluto»¹⁵⁰.

La distinción que Agustín plantea es clave. En su cosmovisión existen dos clases de seres posibles: el Creador y lo creado, todo lo que no sea Dios es una creación que toma su ser de Él¹⁵¹. Así lo explica Benavides:

«Este mundo es, pues, naturalmente cambiante y móvil; por ello los entes que lo componen poseen un modo de ser muy particular: ni son en absoluto ni absolutamente no son. Por una parte *son*, puesto que proceden de Dios, pero por otra *no son*, ya que no son lo que Dios es, de manera tal que solo Dios, en razón de su absoluta inmutabilidad, verdaderamente es. Y siendo Él el Ser, el único Ser, todo lo que no es Dios únicamente de Él puede obtener su existencia»¹⁵².

En virtud de lo anterior, se deduce como un hecho de la razón que el mundo y todo lo que en él hay tiene un comienzo temporal, no son eternos, como ciertos autores de la antigüedad sostenían¹⁵³. El filósofo no expresa como sigue:

«Y ¿por qué le plugo al Dios eterno crear entonces el cielo y la tierra, que no había creado antes? Si los que preguntan esto pretenden que el mundo es eterno, sin ningún principio, y, por tanto, no parece haya sido hecho por Dios, están muy alejados de la verdad y deliran, aquejados de mortal enfermedad. De hecho, aparte de los anuncios proféticos, el mismo mundo, con sus cambios y movilidad tan ordenada y con la esplendente hermosura

¹⁵⁰ *De Gn. litt.* V, 16, 34.

¹⁵¹ *Cf. De Gn. litt.* IV, 15, 26.

¹⁵² Benavides, Verónica, *El problema de la creación del mundo: San Agustín en el siglo XIII* (Santiago: RIL Editores, 2015), p. 41-42.

¹⁵³ *Cf. De civ. Dei* XII, 10, 1.

de todas las cosas visibles, proclama, en cierto modo, silenciosamente que él ha sido creado y que sólo ha podido ser por un Dios inefable e invisiblemente grande, inefable e invisiblemente hermoso»¹⁵⁴.

Ahora bien, el análisis de San Agustín prosigue con la consecuencia lógica del razonamiento anterior: debido que el orden de lo creado tuvo un comienzo, lo que a lo largo de la historia de la filosofía se ha conocido como *creatio ex nihilo*. Dice Agustín:

«Ciertamente que no hiciste, ¡oh Dios!, el cielo y la tierra en el cielo y la tierra, ni en el aire, ni en las aguas; porque también estas cosas pertenecen al cielo y la tierra. Ni hiciste el mundo universo en el universo mundo, porque no había dónde hacerlo antes que se hiciera para que fuese. Ni tú tenías algo en la mano, de donde hicieses el cielo y la tierra; porque ¿de dónde te habría venido esto que tú no habías hecho, y de lo cual harías tú algo? ¿Y qué cosa hay que sea si no es porque tú eres? Tú dijiste y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste»¹⁵⁵

Esta concepción ciertamente rompe con las influencias platónicas de Agustín, donde se planteaba que la figura divina conocida como “Demiurgo” le daba forma al mundo a partir de materia caótica preexistente¹⁵⁶. San Agustín da un giro a esta cosmología y le atribuye elementos propios de su cosmovisión cristiana, estableciendo que las creaturas son traídas a la existencia a partir de la palabra de Dios:

«Como todas las cosas que Dios no engendró de sí, sino que las hizo por su Verbo, no las hizo de cosas que ya estaban hechas, sino de lo que no existía de ningún modo, es decir, de la nada por eso se expresa así el Apóstol: *El cual llama a las cosas que no son para que sean* (Rom 4,17) (...) Manifiesto es que no engendró de sí estas cosas, sino que las

¹⁵⁴ *De civ. Dei* XI, 4, 2.

¹⁵⁵ *Conf.* XI, 6, 8.

¹⁵⁶ Platón, *Timeo* 52d-53b.

hizo en virtud de su palabra y mandato. Mas lo que no hizo de sí, ciertamente que lo hizo de la nada; pues no existía cosa alguna de la cual pudiera sacarlo, como abiertamente dice el Apóstol: *Porque de él y por él y para él existen todas las cosas* (Rom 11,36)»¹⁵⁷.

Agustín prosigue su estudio con una pregunta que los detractores de la doctrina de la *creatio ex nihilo* le planteaban con regularidad: «¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra?»¹⁵⁸. Esto ya había sido abordado por el filósofo en su primer intento de comentar el Génesis¹⁵⁹ y la respuesta no varía. La pregunta surge de un mal uso de conceptos temporales aplicados a la eternidad de Dios¹⁶⁰. Tiempo y eternidad son diametralmente opuestos; el primero es mutable y cambiante, mientras que el segundo es inmutable y permanente. La dialéctica entre tiempo y eternidad es la tónica que caracteriza el desarrollo del libro XI de *Las Confesiones* y el ascenso de la mente a Dios en el pensamiento agustiniano. Mientras que el mundo está supeditado al cambio que implica el tiempo, Dios permanece en un estado inalterable de eternidad invariable e impasible, sin principio ni fin¹⁶¹. Dice San Agustín:

«¿Quién podrá detenerle y fijarle, para que se detenga un poco y capte por un momento el resplandor de la eternidad, que siempre permanece, y la compare con los tiempos, que nunca permanecen, y vea que es incomparable, y que el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez, y que en la eternidad, al contrario, no pasa nada, sino que todo es presente, al revés del tiempo, que no puede existir todo él presente; y vea, finalmente, que todo pretérito es empujado por el futuro, y que todo futuro está precedido de un pretérito, y todo lo pretérito y futuro es creado y transcurre por lo que es siempre presente?»¹⁶².

¹⁵⁷ *De nat. boni* 26.

¹⁵⁸ *Cf. Conf.* XI, 10, 12.

¹⁵⁹ *Cf. De Gn. adv. Man.* I, 2, 3.

¹⁶⁰ *Cf. Horn, Christoph, Agustín de Hipona: Una introducción*, p. 106.

¹⁶¹ *Cf. En. in Ps.* 134, 6.

¹⁶² *Conf.* XI, 11, 13.

Querer aplicarle a Dios categorías temporales es lo que lleva a la confusión de plantear que *antes* de la creación éste no hacía nada. Antes de la creación no había tiempo¹⁶³, sólo estaba Dios en su eterno estado de inmutabilidad. Dios no precede *temporalmente* al tiempo, pues ello implicaría que hay un tiempo al cual no precede, sino que precede a los tiempos por su eternidad¹⁶⁴. Dios habita en un presente constante e invariable, ve los eventos del mundo de forma trascendente, sin variación de secuencias en su Ser.

En segundo lugar, una vez formulado el contexto en el que Agustín indaga la naturaleza del tiempo, la diferencia ontológica entre creador y creatura, el concepto de *creatio ex nihilo* y la distinción entre tiempo y eternidad, el filósofo inicia los primeros planteamientos del tratado del tiempo (*Conf.* XI, 14, 17–28, 38). A partir de ello, San Agustín expone la distinción entre pasado presente y futuro.

Dice San Agustín: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé»¹⁶⁵. La pregunta que presenta el problema es clave en demasía; el tiempo es un fenómeno muy común a nuestra experiencia, sin embargo, conceptualizarlo es una tarea compleja. Tenemos un conocimiento difuso de lo que es el tiempo por la relación íntima que tenemos con él, en virtud de ser seres temporales. Nuestra existencia se desenvuelve en el tiempo, el hecho de que cambiamos implica una sucesión de momentos en los que *fui*mos, que difiere –en alguna medida– con lo que *som*os y con lo que *ser*emos. Pero la naturaleza del tiempo, en sí misma, nos es desconocida, en principio.

Lo primero que Agustín aborda es el estatus ontológico de los *tiempos*, es decir, pasado (o pretérito), presente y futuro. En el lenguaje cotidiano es muy común referirse al tiempo usando estas tres acepciones. Para aquellos eventos que ya ocurrieron nos referimos a ellos

¹⁶³ Cf. *Conf.* XI, 13, 15.

¹⁶⁴ Cf. *Conf.* XI, 13, 16.

¹⁶⁵ *Conf.* XI, 14, 17.

como *pasado*, para los que acontecen en el momento los llamamos *presente* y para aquellos que ocurrirán los llamamos *futuro*. Sin embargo, hay una dificultad que nubla la investigación: el futuro *todavía no es* y el pasado *ya no es*. Ambos, pasado y futuro, no existen como sí existen las cosas presentes. Es un acto del presente el hecho de estar leyendo este trabajo de tesis, pero va a llegar un punto en que el aquello ya no acontecerá y quedará como un recuerdo. De la misma forma, la lectura de este trabajo en algún momento cesará, pero aquello (a menos que se detenga la lectura ahora) todavía no ocurre, existe como una especulación de la imaginación. Al respecto escribe San Agustín:

«Cierto que, cuando se refieren a cosas pasadas verdaderas, no son las cosas mismas que han pasado las que se sacan de la memoria, sino las palabras engendradas por sus imágenes, que pasando por los sentidos imprimieron en el alma su huella (...) la acción que premeditamos aún no existe, porque es futura; la cual, cuando acometamos y comencemos a poner por obra nuestra premeditación, comenzará entonces a existir, porque entonces será no futura, sino presente»¹⁶⁶.

Pasado y futuro, no existen como existe el presente. El pasado no vuelve a suceder cuando lo recordamos y el futuro no se manifiesta cuando lo imaginamos. Pasado y futuro son formas de referirnos a expresiones que ocurren en el presente, como lo explica Agustín:

«Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas

¹⁶⁶ Conf. XI, 18, 23.

pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)»¹⁶⁷.

Por lo tanto, la conclusión es que el único tiempo que tiene real consistencia ontológica es el presente¹⁶⁸, pero el pasado y el futuro no, o por lo menos no de la misma forma que existe el presente, como lo explica Horn: «Los tiempos no existentes se pueden concebir como cuasi-existentes porque somos capaces de tenerlos presentes mentalmente»¹⁶⁹ El pasado es el recuerdo *en el presente* de eventos que ocurrieron y el futuro es la expectación *en el presente* de eventos que van a ocurrir. Los tres tiempos existen, Agustín consiente que se diga que pasado y futuro existen, en tanto se tenga en cuenta que no es una existencia como la del presente, la cual se nos muestra en la inmediatez, sino que existen en la memoria y la expectación respectivamente.

En resumen, para abordar el tratado sobre el tiempo contenido en *Las Confesiones* de San Agustín, debemos tener en cuenta varias temáticas. En primer lugar, el filósofo sitúa esta reflexión en una obra en la que el ascenso de la mente a Dios es un tópico transversal, por lo que tratar la naturaleza del tiempo va en concordancia a ese fin: comprender el deseo intrínseco de los seres temporales por hallar reposo en una realidad que no cambia, una realidad no sujeta al tiempo. En segundo lugar, la diferencia ontológica entre Creador y creatura, esto es, tener presente que Dios es aquel que ostenta el Ser por sí mismo y todo lo que no sea Él, es un ser creador, es decir, toma su ser de Dios. En tercer lugar, considerando que todo lo que difiere ontológicamente de Dios es un ser creado, se debe tener en cuenta la *creatio ex nihilo*, la doctrina que sostiene que el cosmos surgió a partir del acto creador de Dios. En cuarto lugar, la distinción entre tiempo y eternidad, siendo el primero, esencialmente, cambio y mutabilidad y

¹⁶⁷ *Conf.* XI, 20, 26.

¹⁶⁸ Podríamos considerar que esta idea está inspirada, en alguna medida, en Sexto Empírico. *Cf. Adversus mathematicos* VI, 62-63.

¹⁶⁹ Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción*, p. 110.

el segundo permanencia e inmutabilidad. Finalmente, el primer aspecto que Agustín establece en la primera parte de su análisis sobre el tiempo es el estatus ontológico de los *tiempos*, siendo el presente el único que existe realmente. En este sentido, pasado y futuro son nombres que se le dan al *recuerdo* y a la *expectación*, respectivamente, ambos actos que se realizan *en el presente*.

2.2 La independencia del tiempo con respecto al movimiento

El objetivo de este apartado es analizar la independencia del tiempo con respecto al movimiento. Para ello, se abordan las siguientes tres temáticas: primero, la medición del tiempo, segundo, que el tiempo no es el movimiento de los astros y, tercero, que el tiempo no es el movimiento de los cuerpos.

En primer lugar, una vez establecido que el único tiempo real es el presente, San Agustín aborda el tema de la medición del tiempo. En primera instancia, el filósofo se pregunta por cómo podemos medir el tiempo siendo que el presente es un instante fugaz. Percibimos que hay espacios de tiempo que son más largos o cortos que otros, pero tales estos no se nos presentan en la visión de forma inmediata. Podemos decir que un determinado tiempo tuvo una duración más larga que otro, pero en el momento en que lo queremos medir se escapa a nuestra captación, ya que se vuelve pasado, y Agustín ya dejó establecido que el pasado no existe en sí mismo, sino como recuerdo. El presente, en tanto que es el único tiempo ontológicamente consistente, viene como expectación del futuro, pasa por la aprehensión sin algún tipo de duración y se disuelve para dejar de ser en el pasado. El doctor africano expone esta dificultad como sigue:

«En cuanto al tiempo presente, ¿cómo lo medimos, si no tiene espacio? Lo medimos ciertamente cuando pasa, no cuando ya es pasado, porque entonces ya no hay qué medir. Pero ¿de dónde, por dónde y adónde pasa cuando lo medimos? ¿De dónde, sino del futuro? ¿Por dónde, sino por el presente? ¿Adónde, sino hacia el pasado? Luego va de lo

que aún no es, pasa por aquello que carece de espacio y va a lo que ya no es. Sin embargo, ¿qué es lo que medimos sino el tiempo en algún espacio? (...) ¿En qué espacio de tiempo, pues, medimos el tiempo que pasa?»¹⁷⁰.

En este punto, es importante resaltar una característica clave, que esclarecerá las categorías que utilizamos cuando nos referimos al tiempo. Cuando Agustín se refiere a que el único tiempo real es el presente, tal declaración está planteada en términos metafísicos. En virtud de la distinción hecha anteriormente¹⁷¹, el tiempo es una creatura, por lo que toma su ser de Dios. El tiempo, en tanto creatura, se destaca por ser cambiante y móvil, con variaciones de ser y no ser. Dios es esencialmente eterno¹⁷² e inmutable, un constante presente¹⁷³, en cambio, el tiempo es una sucesión de momentos que son y dejan de ser. En este sentido decimos que el presente es, en términos metafísicos, el único de los tiempos que tiene verdadera consistencia ontológica. Por otro lado, decimos que existen el pasado, el presente y el futuro, pero en términos psicológicos o mentales. El pasado existe en la medida que lo recuerdo, queda almacenado en las bóvedas de la memoria. El presente es pura aprehensión de los sentidos. El futuro existe como expectación o anticipo del porvenir, lo cual el filósofo también se lo atribuye a la memoria¹⁷⁴, en el sentido que este anticipo es un conocimiento de las causas, las cuales se conocen por la experiencia que queda contenida en aquella facultad. Este movimiento dialéctico hay que tenerlo presente para entender los términos que empleamos en el lenguaje agustiniano con respecto al tiempo. El tiempo metafísico es el presente, los tiempos psicológicos son el pasado, el presente y el futuro.

¹⁷⁰ *Conf.* XI, 21, 27.

¹⁷¹ *Cap.* 2, 2.1, p. 45.

¹⁷² *Cf. En. in Ps.* 101 II, 10.

¹⁷³ *Cf. Conf.* XI, 11, 13.

¹⁷⁴ *Cf. De Trin.* XV, 7, 13: «Conjeturamos de una manera asaz incierta el porvenir por el pasado, pero no el pasado por el futuro. Vemos algunos de nuestros pensamientos futuros con tanta mayor claridad y certeza cuanto más próximos están a nosotros, utilizando los servicios de nuestra memoria, facultad que pertenece al pasado, no al futuro»

En segundo lugar, una vez planteado el problema de la medición, Agustín empieza a especular cual es el criterio con el que medimos la duración de los tiempos. El primero que emplea es el movimiento de los astros. El filósofo le atribuye a un «hombre docto» la idea de que el movimiento del sol, la luna y las estrellas es la medida del tiempo¹⁷⁵. Él parte afirmando que un día es el tiempo que se tarda el sol en dar una vuelta alrededor de la tierra. Sin embargo, esta primera tentativa no se sostiene, pues el tiempo no está atado a un cierto tipo de movimiento¹⁷⁶. Si se establece que el tiempo está supeditado al movimiento de los astros se llega a un absurdo, se podría afirmar que un día dura una hora en el caso que el sol tarde esa cantidad en girar sobre la Tierra. Y, por otro lado, se podría decir que para que pasase un día el sol tendría que dar veinticuatro vueltas sobre la Tierra. Ambos escenarios son insostenibles en el caso de que pusiéramos como criterio de medición del tiempo a los astros del firmamento. Finalmente, llevando al extremo este planteamiento, si el sol se detuviese, entonces tendríamos que afirmar que el tiempo también tendría que detenerse¹⁷⁷, lo cual, siguiendo este ejercicio dialéctico, no resulta coherente.

En definitiva, es el tiempo por medio del cual medimos el movimiento de los astros, y no al revés, por lo que el filósofo continúa buscando cuál es la medida del tiempo.

En tercer lugar, con respecto a la otra opción que Agustín baraja en esta parte del tratado del tiempo, postula que la medida del tiempo podría ser el movimiento de los cuerpos, pero, tal y como ocurre con la propuesta anterior, es desechada¹⁷⁸, y por razones similares. Para el filósofo, lo más claro es que a partir del tiempo medimos el movimiento de los cuerpos. Si alguien se desplaza de un lugar a otro, podemos medir cuánto tardó en realizar dicha acción, y

¹⁷⁵ Cf. *Conf. XI*, 23, 29.

¹⁷⁶ Cf. Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción*, p. 110.

¹⁷⁷ Hay que tener presente la cosmología pregalileana que sostuvo el doctor africano. Cuando plantea la idea de que el sol se detiene y que es en realidad éste el que gira alrededor de la Tierra, y no al revés, se está refiriendo al texto bíblico de Josué 10,13. Cf. *Conf. XI*, 23,30.

¹⁷⁸ Cf. *Conf. XI*, 24, 31.

esto incluye cuando el cuerpo se detiene, formando parte de la medición total¹⁷⁹. Dice San Agustín:

«Cierto es, Señor, Dios mío, que yo mido –y no sé lo que mido–, que mido el movimiento del cuerpo por el tiempo; pero ¿no mido también el tiempo mismo? Y ¿podría acaso medir el movimiento del cuerpo, cuánto ha durado y cuánto ha tardado en llegar de un punto a otro, si no midiese el tiempo en que se mueve?»¹⁸⁰

A partir de lo anterior, San Agustín está generando un quiebre con lo planteado por la tradición clásica. En particular, esto se puede considerar una respuesta indirecta a autores como Sexto Empírico, quien establecía lo siguiente: «(...) puesto que no parece que el tiempo subsista sin el movimiento o sin el reposo, entonces, una vez descartado el movimiento y también el reposo, queda descartado el tiempo»¹⁸¹. Establecer como criterio de medición del tiempo al movimiento de los cuerpos resulta contraproducente por las aporías que generaría. San Agustín era consciente de ello y tuvo el cuidado en establecerlo cuidadosamente en su argumentación. Alesanco Reinares sintetiza todo lo anteriormente dicho como sigue:

«Si se consiguiera medir el tiempo, se desvelaría quizá un poco el secreto de su naturaleza. Pero ¿cómo medir ese fluido lábil sin extensión? Aquí no puede hacerse como la extensión espacial, en la que se toma una unidad homogénea y manejable. Podría echarse mano de algo exterior al tiempo mismo: el movimiento más o menos regular de los astros, del sol o de la luna. Pero resulta que tal medida no es válida, pues aunque dichos movimientos se aceleraran o retrasaran, la conciencia se daría perfecta cuenta de esas aceleraciones o retrasos; lo cual demuestra que el tiempo ni se mide ni se puede medir, últimamente, con el movimiento local: es muy distinto un recorrido de una distancia

¹⁷⁹ Una conclusión similar a la de Aristóteles, y posteriormente Plotino, del cual San Agustín se inspira mayormente a lo largo de estas reflexiones. Cf. *Física* IV, 221b 7-23; *Enéadas* III, 7, 12 17-18.

¹⁸⁰ *Conf.* XI, 26, 33.

¹⁸¹ Sexto Empírico, *Pyrrhōneioi hypotypōseis*, XIX, 140.

determinada según que la carrera sea rápida o lenta; si el movimiento fuera justa medida del tiempo, no ocurriría eso. Independientemente del movimiento, la conciencia percibe con claridad algo absoluto que es el tiempo. Más bien, se mide el movimiento con el tiempo»¹⁸².

En resumen, en la segunda parte del tratado sobre el tiempo, San Agustín establece el problema de la medición, señalando que, siendo el presente el único tiempo real, entonces tiene que haber un criterio mediante el cual medimos su duración. El presente se escapa a nuestra aprehensión: proviene de la expectación del futuro, se manifiesta en la experiencia e inmediatamente se vuelve pasado. Entre las propuestas iniciales en las que Agustín propone un criterio de medición está el movimiento de los astros, pero inmediatamente se da cuenta de que el tiempo no puede estar supeditado a los cuerpos celestes, pues medimos el movimiento de éstos con el tiempo. En la misma línea argumental, propone al movimiento de los cuerpos como vara de medida, pero es rechazada por las mismas razones. No es posible atribuir a los cuerpos la medición del tiempo, pues experimentan sus actividades *en el tiempo*.

2.3 El concepto de tiempo como *distentio animi*

El objetivo de este apartado es analizar el concepto de tiempo como *distentio animi*. Para ello, se abordan tres puntos esenciales: primero, demostración del tiempo como una distención del alma, segundo, la distención (*distentio*) de la conciencia y, tercero, la atención (*attentio*) de la conciencia.

En primer lugar, con respecto al tiempo como una distención del alma. Una vez que San Agustín descartase al movimiento como medida del tiempo, surge en su reflexión un atisbo de su conocida definición: «De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión;

¹⁸² Alesanco Reinales, Tirso, *Filosofía de San Agustín*, pp.313-314.

pero ¿de qué? No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma»¹⁸³. En este pasaje se empieza vislumbrar la concepción de «tiempo» de Agustín. La pregunta por la medición del tiempo comienza a esclarecerse y el ejercicio dialéctico del filósofo da sus elucubraciones más maduras. Dice San Agustín:

«(...) medimos los tiempos, no aquellos que aún no son, ni aquellos que ya no son, ni aquellos que no se extienden con alguna duración, ni aquellos que no tienen términos. No medimos, pues, ni los tiempos futuros, ni los pretéritos, ni los presentes, ni los que corren. Y, sin embargo, medimos los tiempos»¹⁸⁴.

Una vez más, Agustín entiende que la medición del tiempo no la hace en referencia a los *tiempos* como existentes en sí, pues ya mencionamos que, en términos ontológicos, el único tiempo real es el presente. Pero el presente no se extiende para ser aprehendido, sino que viene del futuro, acontece y se vuelve pasado, sin embargo, podemos medir los tiempos. Medimos la extensión de un espacio de tiempo largo y lo comparamos con uno corto, decimos que tal tiempo fue el doble o el triple de largo que aquel. De este modo, cabe preguntarse ¿cómo es posible medir aquello que escapa a nuestra aprehensión?

En este punto, Agustín ensaya la respuesta definitiva al problema de la medición. Se aparta del carácter ontológico de los *tiempos* y reconoce que la solución debe transitar al terreno psicológico (o mental). Dice el filósofo: «(...) mido algo en mi memoria y que permanece en ella fijo»¹⁸⁵. Como mencionamos anteriormente, pasado y futuro existen como formas de referirnos a fenómenos mentales realizados en el presente, ahora ha quedado de manifiesto que la facultad encargada de aquello es la memoria. En la memoria encontramos las impresiones sensibles que el alma experimentó y por medio del recuerdo tenemos aquello que llamamos

¹⁸³ *Conf.* XI, 26,33.

¹⁸⁴ *Conf.* XI, 27,34.

¹⁸⁵ *Conf.* XI, 27, 35.

«pasado». De igual manera, en la memoria se encuentra el conocimiento de las causas, mediante el cual se obtiene la expectación de los fines de tales causas¹⁸⁶, lo que llamaríamos «futuro». El veredicto sobre este tópico es claro, así lo sentencia Agustín en un emblemático pasaje de su obra:

«En ti, alma mía, mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con el tropel de tus impresiones. En ti –repito– mido los tiempos. La afección que en ti producen las cosas que pasan –y que, aun cuando hayan pasado, permanece– es la que yo mido de presente, no las cosas que pasaron para producirla: ésta es la que mido cuando mido los tiempos. Luego o ésta es el tiempo o yo no mido el tiempo»¹⁸⁷.

La medición del tiempo es una acción del alma que se representa en la conciencia mediante el recuerdo, la visión y la expectación. En el alma se da el movimiento que describe Agustín: «(...) a través del presente, algo pasó de ser esperado en el futuro a realidad ya pasada»¹⁸⁸. Pasado, presente y futuro dejan de ser entendidos como realidades sustanciales a las cuales se les busca atribuir una realidad ontológica que les permita ser medidos. Ahora los *tiempos* son entendidos en términos psicológicos, como acciones mentales que describen los estados en los cuales el alma pone su «atención». Al respecto escribe San Agustín:

«¿Quién hay, en efecto, que niegue que los futuros aún no son? Y, sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto? Y, sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es. No es, pues, largo el tiempo futuro, que no existe, sino que un

¹⁸⁶ Cf. *De civ. Dei* VII, 7. Un tratamiento similar de este tema se haya en *De inm. an.* 3, 3.

¹⁸⁷ *Conf.* XI, 27, 36. El lenguaje aquí empleado nuevamente tiene reticencias de Plotino. Cf. *Enéadas* III, 7, 12 1-3.

¹⁸⁸ *De Gn. litt.* II, 14, 29.

futuro largo es una larga expectación del futuro; ni es largo el pretérito, que ya no es, sino que un pretérito largo es una larga memoria del pretérito»¹⁸⁹.

Se nos presenta una forma lineal de ver el tiempo, acorde con la filosofía de la historia de Agustín, un punto de inflexión que impide que la historia sea cíclica, como sostenían los clásicos. Pasado, presente y futuro se vuelven aspectos que configuran la interioridad del ser humano y que otorgan una dimensión de significatividad a sus procesos más íntimos. Como expresa Quinn:

«(...) la triple actividad psíquica se traduce en una línea de tiempo. La línea de tiempo es primeramente una distensión de expectación; luego una unión de futuro y de pasado a lo largo del presente de la atención; finalmente, una distensión que señala únicamente hacia el pasado. Este triple esquema puede abarcar no sólo un salmo que deba recitarse, sino la vida entera del hombre o la historia íntegra de la humanidad»¹⁹⁰

Ahora bien, hay un aspecto importante que clarificar al respecto. San Agustín no está sosteniendo que el tiempo sea algo netamente subjetivo. Muy por el contrario, lo que el filósofo está tratando de establecer es un estándar con el cual medir los espacios de tiempo de manera objetiva. La diferencia radica en que Agustín traslada el criterio de medición a la mente, lo vuelve un proceso interno, más no por ello subjetivo. La mente capta los instantes de tiempo, los cuales quedan impresos en la memoria, pero su medición se efectúa cuando atención de ésta es llevada a cabo. Al respecto, Horn comenta lo siguiente:

«La vivencia de la duración temporal es un proceso que no se entiende sin la cooperación del *animus*. Esto no significa de ninguna manera que Agustín conciba el tiempo como

¹⁸⁹ Conf. XI, 28, 37.

¹⁹⁰ John M. Quinn, «Tiempo», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, p. 1266.

subjetivo; por el contrario, la gracia de su teoría radica justamente en que muestra que una teoría puramente física es insuficiente»¹⁹¹.

Por lo tanto, una vez desechada la idea de establecer al movimiento como medida del tiempo, San Agustín establece que tal criterio está contenido en el ejercicio mental de la memoria. El tiempo se mide por medio del alma. Pasado, presente y futuro existen como distensiones de la conciencia entre el recuerdo del pasado, la aprehensión del presente y la expectación de futuro. Estos *tiempos* existen en cuanto el alma dirige su atención al recuerdo, la visión o la previsión de las causas. Pasado y futuro no existen por sí mismos, sino en cuanto son experimentados por una conciencia que pone su atención en alguno de ellos. Esto último no significa que el tiempo sea subjetivo, sino que la medición se vuelve un acto interno, pero el paso de los *tiempos* es real y objetivo.

En segundo lugar, corresponde analizar en detalle lo que quiere decir la distención (*distentio*) del alma o conciencia. En términos generales, según explica Pegueroles: «El presente de la conciencia es un presente distendido: se extiende hacia atrás, hacia el pasado, por la memoria, y hacia adelante, hacia el futuro, por la expectación»¹⁹². Las impresiones que dejan los tiempos abren la posibilidad al alma de extenderse entre ellos por medio de la memoria. No quiere decir que los tiempos desaparezcan una vez acontecidos, como si el paso de la expectación al presente y de este al pasado hicieran que las afecciones se desvanecieran. El alma de distiende a través de las facultades que le proporciona la memoria para acceder a los contenidos mentales impresos por los sentidos en el paso del tiempo. En otras palabras, extiende el pasado y el futuro. Alesanco Reinares lo explica como sigue:

¹⁹¹ Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción*, p. 113.

¹⁹² Juan Pegueroles, «Metafísica de San Agustín», en Oroz Reta, José – Galindo Rodrigo, José A. (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy I: La filosofía agustiniana*, p. 294.

«El pasado y el futuro están entrañados en el presente y lo constituyen como tal presente. O mejor, el presente, en la conciencia, se despliega o proyecta, “*distentio*”, hacia el pasado y hacia el porvenir, incorporándolos a ambos. El ejemplo de la melodía ilustra la esencia de la “*distentio*”. Para percibir la melodía como tal, en cada nota actual deben prolongarse todas las anteriores y anticiparse a las posteriores; de otro modo, no hay razón de melodía. En la percepción del tiempo, la conciencia adelanta el futuro y prolonga el pasado en el presente»¹⁹³.

En resumen, la distención de la conciencia refiere a la acción de extender el pasado y el futuro en la mente, pero no en tanto que realidades subsistentes por sí mismas, sino como los contenidos mentales de las impresiones dejadas por los sentidos en la memoria que se expresan como recuerdos del pasado y como conocimiento de causas en el futuro.

Finalmente, en tercer lugar, cabe analizar la atención (*attentio*) del alma o conciencia. Si la distención refería a la extensión del pasado y el futuro en el alma, la atención lo hace con respecto al presente, pero no en el sentido de una dilatación de tales fenómenos mentales, sino en la reducción a unidad de los tres estadios de conciencia que llamamos *tiempos*. La atención es el acto de volver presentes el pasado y el futuro, en sus formas de contenidos mentales: recuerdo y expectación, respectivamente. La sucesión de los *tiempos*, se enfocan para volverse presentes.

El tiempo existe realmente en el mundo, pero para entenderlo en su plenitud es necesario tener en cuenta su dimensión mental. En ésta confluyen los mecanismos que sintetizan este aspecto de la realidad en la concepción de San Agustín: distensión y atención. Williams resume esta idea como sigue:

¹⁹³ Alesanco Reinares, Tirso, *Filosofía de San Agustín*, p. 315.

«Cuando reflexiona acerca de cómo debemos definir el “tiempo”, San Agustín utiliza un ejemplo similar cuando canto un salmo, tengo implícitamente en mente todo un proceso que se desplaza gradualmente de la anticipación futura a la memoria. Experimento lo que San Agustín llama “distensión”, un expandirse de la conciencia presente en dirección a la memoria y a la expectación: pero no se trata de que existan unos objetos llamados “pasado” y “futuro”, los cuales modifican su volumen. Lo que cambia es la naturaleza de mi atención, que se desplaza del recuerdo a la anticipación y viceversa»¹⁹⁴.

En definitiva, la atención de la conciencia es aquel acto mediante el cual la mente reúne de la dispersión de los tiempos extendidos a lo largo de la memoria y los vuelve presentes. Tanto distensión como atención se constituyen como los mecanismos mediante los cuales el alma lleva a cabo la medición de los tiempos.

En conclusión, una vez que los cuerpos sean descartados como el criterio de medición del tiempo, San Agustín establece que ésta debe realizarse en la memoria, es decir, traslada la medida del tiempo como un fenómeno mental. Es en el alma donde se miden los tiempos, a partir del recuerdo, en tanto medio para traer a la mente las impresiones de los sentidos padecidas en el pasado, y la expectación, entendida como conocimiento de las causas, ambas características de la memoria. Los mecanismos mediante los cuales el alma conserva la unidad de los tiempos en el acto mental constan de la distensión y la atención. La distensión es la extensión de los tiempos en la conciencia, donde pasado y futuro se expresan como contenidos mentales que permanecen en el recuerdo de las impresiones sensibles y el conocimiento de las causas, es decir, la expectación. Y, finalmente, la atención refiere al acto en el que pasado y futuro se vuelven presentes en la memoria.

¹⁹⁴ Williams, Rowan, *Sobre San Agustín: Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2018), p. 20.

Resumen del capítulo

En este capítulo se ha analizado la naturaleza del tiempo según el libro XI de *Las Confesiones* de San Agustín.

En primer lugar, el tratado del tiempo está contenido en una obra cuyo tema transversal es el ascenso de la mente a Dios, por lo que la reflexión completa está situada en la búsqueda del reposo en aquello que no cambia, el encuentro con el Creador. Luego, se asienta la diferencia entre Creador y creatura, la cual consiste en entender que el Ser en plenitud sólo le pertenece a Dios y todo lo que no sea Él tiene variaciones en su ser, pues lo toman de Dios, en tanto creaturas. A continuación, se establece la doctrina de la *creatio ex nihilo*, ya que el mundo, en virtud de la mutabilidad presente en él, debió tener un comienzo absoluto, propiciado por Dios, sin depender de ninguna entidad preexistente. En virtud de lo anterior, surge la distinción entre tiempo y eternidad, siendo el primero esencialmente cambio y devenir, y el segundo, permanencia. A partir de todo lo dicho, Agustín llega a su primera conclusión con respecto al tiempo: el único tiempo que existe es el presente, siendo el pasado y el futuro nombres que se otorgan a acciones que se realizan en el presente: el recuerdo y la expectación, respectivamente.

En segundo lugar, San Agustín plantea el problema de la medición del tiempo. Siendo el presente el único tiempo que existe ontológicamente, resulta que su medición se escapa a la aprehensión de nuestros sentidos, pues carece de una extensión tal que permita ser medido, pues, en cuanto acontece pasa al no ser, en virtud del paso del tiempo. Se plantean dos posibles soluciones: por un lado, el movimiento de los astros como la medida del tiempo y, por otro, el movimiento de los cuerpos en general. La primera opción se descarta, ya que el tiempo no puede estar supeditado al movimiento del sol o las estrellas, debido a que realizan su acción *en el tiempo*. La segunda es rechazada por las mismas razones, además de argüir que en los cuerpos en general existe el reposo, lo que implicaría que, si esta fuese el criterio de medición, el tiempo

tendría que detenerse junto con los cuerpos, lo cual resulta incoherente y ajeno a la experiencia de este fenómeno.

Finalmente, en tercer lugar, San Agustín llega a la definición esencial de lo que es el tiempo: la extensión del alma. Ya que no es posible establecer un criterio de medición a partir de los seres que realizan su actividad en el tiempo, Agustín lo traslada en la interioridad de los actos mentales. El tiempo, específicamente su medición, es una actividad de la conciencia en la que distensión y atención configuran el fenómeno temporal como una unidad. La distensión hace que el pasado y el futuro permanezcan como elementos contenidos en la memoria, en forma de recuerdo y conocimiento de causas respectivamente. Y, la atención permite que pasado y futuro se vuelvan presentes en el alma.

Capítulo 3

El itinerario del alma en el pensamiento de San Agustín

El pensamiento de San Agustín está marcado por la búsqueda de lo inmutable y eterno, aquello que no cambia, cimentado en la inmutable naturaleza de Dios. Para esto, el filósofo plantea una ruta intelectual o *itinerario* con el cual supera la dispersión de la vida exterior de los sentidos para acceder, por medio de la contemplación del alma, al encuentro con el Dios eterno.

El objetivo de este capítulo es analizar el itinerario del alma en la obra de San Agustín. Para cumplir este propósito se abordan los siguientes objetivos específicos: en primer lugar, analizar el concepto de «mundo» y, en segundo lugar, analizar el concepto de «contemplación» para el filósofo hiponense. En virtud de lo mencionado, se plantean las siguientes interrogantes: primero, ¿qué es el mundo?, y segundo, ¿qué es la contemplación?

A partir de lo anteriormente planteado, este capítulo se divide en dos apartados: la primera, el concepto de «mundo», y la segunda, el concepto de «contemplación».

3.1 El concepto de «mundo»

El objetivo de este apartado es analizar el concepto de «mundo» en la obra de San Agustín. Para ello, se abordan dos temáticas principales: primero, el mundo como creación y, segundo, los términos *mundus* y *saeculum*.

El primer peldaño en el itinerario de San Agustín de la mente a Dios es el mundo. El filósofo plantea la superación de la dispersión de los sentido frente al mundo, con el objeto de acceder a la interioridad del alma.

En primer lugar, el mundo como creación. Ya se ha abordado en este trabajo un esbozo sobre la creación, específicamente sobre la *creatio ex nihilo*¹⁹⁵, por lo tanto, lo que se presenta a continuación es una profundización al respecto.

San Agustín establece en varias partes de su *corpus* una robusta creencia de que la creación no provino de un estado caótico preexistente del cual Dios fungiera como un mero ordenador. Es parte de la ontología agustiniana sostener que toda naturaleza y sustancia mutable procede de Dios como Creador¹⁹⁶. Sin embargo, hay que distinguir entre dos instancias en las que el filósofo establece la creación: por un lado, el acto creador propiamente dicho y, por otro, la formación de lo ya creado.

Para Agustín la creación como tal fue un acto instantáneo, basado en el análisis que da a *Eclesiástico* 18,1¹⁹⁷: «El que vive eternamente creó todas las cosas simultáneamente»¹⁹⁸. El filósofo sostiene que los días en los que se narra cómo el mundo fue creado no deben entenderse

¹⁹⁵ Cap. 2, 2.1, pp. 46-47.

¹⁹⁶ Cf. *Conf.* XII, 11, 11.

¹⁹⁷ Cf. *De Gn. litt.* IV, 33, 52; V, 16, 35; VI, 3, 4; 6, 11.

¹⁹⁸ *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.*

literalmente, sino como un relato cuyo lenguaje está adaptado para que fuese entendido por mentes finitas y terrenas¹⁹⁹. Dice San Agustín:

«Por ello, cuando pensamos en la primera creación de las criaturas, obras de Dios de las que él descansó el séptimo día, no debemos pensar ni que aquellos días eran como los actuales días solares, ni el obrar de Dios como el de ahora, cuando obra algo en el tiempo. Hay que pensar que fue como el obrar inicial al crear las cosas que dieron inicio a los tiempos, creándolas todas al mismo tiempo y confiriéndoles también un orden, no definido por espacios temporales, sino por la concatenación de las causas, de modo que las cosas que fueron hechas simultáneamente fueron concluidas al repetirse por sexta vez el día inicial»²⁰⁰.

Al respecto, Agustín se suscribe a una tradición entre los doctores de la Iglesia cristiana que interpretaron el relato de la creación de este modo. En palabras de Moriones: «De acuerdo con la opinión común entre los Padres, quienes interpretaban el *Hexamerón* en el sentido de que todas las cosas fueron creadas al mismo tiempo, San Agustín también se respaldó en la versión latina e interpretó el adverbio *simul* por una simultaneidad de tiempo»²⁰¹.

Una vez planteado el acto creador propiamente tal, Agustín establece un proceso de ordenación en el cual el relato genesíaco cobra singular relevancia²⁰². En este sentido, no es de extrañar que el filósofo tenga un tratamiento de la doctrina de la creación en el que propone la existencia de una materia preexistente, creada por Dios, a partir de la cual se da forma al mundo material. Dice San Agustín: «Tú, pues, Señor, *hiciste el mundo de una materia informe* (Sab.

¹⁹⁹ Cf. *De Gn. litt.* II, 6, 13.

²⁰⁰ *De Gn. litt.* V, 5, 12.

²⁰¹ Moriones, Francisco, *Teología de San Agustín*, p. 67 (entiéndase por *Hexamerón* al género de tratados teológicos que describe la obra de Dios en los seis días de la Creación).

²⁰² Cf. *De Gn. litt.* IV, 34, 53-54.

11,18 [LXX]), la cual hiciste cuasi-nada de la nada, para hacer de ella las cosas grandes que admiramos los hijos de los hombres»²⁰³.

A partir de lo anterior, es importante tomar en consideración, como parte de la cosmovisión agustiniana, que el mundo, en tanto creatura, tuvo un origen vinculado al tiempo. Ahora bien, el filósofo clasifica la relación de las cosas con el tiempo de tres modos: primero, las que son *anteriores* a todo tiempo (entre las que podemos incluir a las razones seminales), segundo, las que existen *con* el tiempo y, tercero, las que existen *en* el tiempo²⁰⁴. El mundo cae dentro de la segunda categoría, como lo expresa Agustín en el siguiente pasaje:

«El mundo, en efecto, se hizo con el tiempo, si en su creación tuvo lugar el movimiento mudable, como parece tuvo lugar aquel orden de los seis o siete días, en que se citaba la mañana y la tarde, hasta que se concluyó en el sexto todo lo que hizo Dios en estos días, poniéndose de relieve con un gran misterio en el séptimo día el descanso de Dios»²⁰⁵.

Por lo tanto, el concepto de mundo como creación presenta tres aspectos importantes. Primero, éste es traído a la existencia en una primera instancia en la que Dios crea todo *ex nihilo* y simultáneamente. Segundo, una vez traído a existencia, es sometido a un proceso de formación en el que a partir de materia informe el Creador construye los elementos fundamentales de todo cuanto es aprehendido por las creaturas. Y, tercero, el mundo es entendido con relación al tiempo como creado en conjunción al mismo.

En segundo lugar, los términos *mundus* y *saeculum*. En estricto rigor, San Agustín no hace una distinción explícita de estas palabras, sin embargo, se puede establecer una diferencia a partir de los contextos en los que se emplea cada una.

²⁰³ *Conf.* XII, 8, 8.

²⁰⁴ *Cf. De Gn. litt.* V, 12, 28; 16, 35.

²⁰⁵ *De civ. Dei* XI, 6.

Por un lado, *mundus* parece ser usado en un sentido cosmológico, como el conjunto de la realidad material, y otro moral, en cuanto forma de referirse a un sistema de creencias que se opone a la cosmovisión cristiana. Se puede argumentar a favor de esto a la luz de pasajes como el siguiente:

«Se da la denominación de mundo al cielo, a la tierra, al mar y a todo lo incluido en ellos. En otro sentido, mundo son sus amadores. *El mundo se hizo por Él, y el mundo no lo conoció.* ¿No conocieron los cielos a su Creador ni tampoco los ángeles ni las estrellas, cuando aun los mismos demonios lo confesaron? Todo dio a porfía testimonio de Él. ¿Quiénes, pues, no le conocieron? Los que por su amor al mundo fueron llamados mundo. El amor hace que se habite con el corazón. Su amor del mundo les mereció llevar el nombre de mundo, que es donde habitaban. Así es como se dice: Esta casa es buena o esta casa es mala. Ni en la mala censuramos los muros ni en la buena los elogiamos. La calificación de buena o de mala afecta a quienes la habitan. En este sentido llevan la calificación de mundo quienes por el amor habitan en él. ¿Quiénes son éstos? Los que aman el mundo. Su corazón fija allí su morada. Quienes no aman el mundo, viven en él sólo corporalmente, pero con el corazón viven en el cielo, según estas palabras del Apóstol: *Nuestra conversación es en los cielos*»²⁰⁶.

En este sentido, el filósofo nos exhorta a entender que la naturaleza de lo creado, esto es, el mundo, no es otra cosa que un medio que nos conduce al Creador. En otras palabras, como seres creados, existimos para descansar en Dios²⁰⁷ eterno e inmutable, por lo tanto, el *mundus* es un punto intermedio entre la existencia temporal y la eternidad, el cual debe ser

²⁰⁶ *In Io. ev.* II, 11.

²⁰⁷ *Cf. Conf.* I, 1, 1.

usado, más no gozado. Por medio del uso del mundo como un medio por el cual Dios manifiesta su eterno poder y deidad²⁰⁸, alcanzamos las realidades espirituales y eternas²⁰⁹.

Para San Agustín, el *mundus*, entendido como la totalidad de lo creado, es un bien del cual hay que hacer uso. La significación moral que adopta el concepto (específicamente peyorativa) nace cuando las creaturas utilizamos el mundo como un fin en lugar de un medio, obstruyendo el propósito por el cual existe: llevarnos a la «contemplación» de Dios. El mundo es un bien en tanto medio de ascensión al Creador y se vuelve una atribución moralmente opuesta a la cosmovisión cristiana, en la medida que pierde su sentido originario y es disfrutado como finalidad en sí mismo.

Por otro lado, el término *saeculum* tiene una significación temporal, referida a los acontecimientos en los que se desenvuelve el ser humano²¹⁰. En este sentido, *saeculum* equivale a la historia del mundo, en la que –según la cosmovisión cristiana de San Agustín– conviven santos e impíos, siendo parte del plan salvífico de Dios:

«Si esto es un absurdo, debe creerse más bien que, aunque nadie hubiese pecado, existiría tan gran número de santos para llenar esta bienaventurada ciudad cuantos al presente, por la gracia de Dios, resultan de la multitud de pecadores mientras engendran y son engendrados los hijos de este mundo (*saeculi*)»²¹¹.

En la historia del mundo confluyen las dos ciudades, las cuales son un tipo determinado de sociedad basada en el objeto de su amor último; la una al amor a Dios, por medio del cual logran la verdadera felicidad eterna²¹², y la otra al amor egoísta y ligado al mundo terreno y temporal. Así lo plantea San Agustín:

²⁰⁸ Cf. Rom. 1,20

²⁰⁹ *De doc. chr.* I, 4, 4.

²¹⁰ Cf. por ejemplo, *De civ. Dei* XIV, 13, 1: «De ahí viene el que ahora, en este mundo de peregrinación (*saeculo peregrinanti*)»

²¹¹ *De civ. Dei* XIV, 23, 1.

²¹² Cf. *De civ. Dei* XIV, 25.

«Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: *Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza*. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: *Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza*»²¹³.

El mundo, entendido como la historia de la redención, se muestra como una noción en la que la ascensión de la mente a Dios toma sentido profundo. El presente siglo no es más que un espacio de tiempo que cumplirá su función específica: ser un paso intermedio en el que las creaturas contemplemos al Creador por fe mediante la búsqueda de la trascendencia en este mundo temporal. Agustín esclarece este punto como sigue:

«Pero ahora *mis años se pasan en gemidos* (Sal. 30,11). Y tú, consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno; en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos –las entrañas íntimas de mi alma– se desgarran por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti»²¹⁴.

El *saeculum* es la extensión de la vida del hombre, en la que se disipa por estar ligado al tiempo que nunca permanece. A diferencia de aquellos que establecían un modelo de la historia cíclica, San Agustín propone una forma lineal, en la que Cristo es el eje que rompe con los ciclos interminables propuestos por los paganos²¹⁵. Dice el doctor africano:

²¹³ *De civ. Dei* XIV, 28.

²¹⁴ *Conf.* XI, 29, 39.

²¹⁵ *Cf. De civ. Dei* XII, 20, 4.

«¡No! ¡Lejos de nosotros tales creencias! Cristo sólo ha muerto una vez por nuestros pecados, y *resucitado de entre los muertos ya no muere más, la muerte no tiene ya dominio sobre Él*. Y nosotros, después de la resurrección, *estaremos siempre con el Señor*, a quien ahora dirigimos las palabras del salmo sagrado: *Tú nos guardarás, Señor, y nos librarás para siempre de esa gente*. A las anteriores palabras creo que cuadra bien lo que sigue: *Los malvados andan dando vueltas*; y no porque en esos ciclos de su invención vayan a vivir de nuevo su vida, sino por el laberinto de errores en que están metidos, es decir, por sus falsos conocimientos»²¹⁶.

Por lo tanto, el mundo entendido bajo el término *saeculum* refiere a la historia del mundo, en donde el ser humano tiene la posibilidad de mediar el uso que hace de este como un peldaño que posibilita superar la dispersión de la existencia temporal y buscar la contemplación de Dios. En el *saeculum* se presentan dos tipos de sociedades basadas en el objeto de amor al que se dirigen: la ciudad terrena, egoísta y aferrada a lo temporal, y la ciudad celeste, amante de Dios y eterna, en la cual el ser humano puede alcanzar la verdadera felicidad. En este sentido, la persona de Cristo representa en la historia un evento único e irrepetible que rompe con la concepción cíclica del tiempo.

En resumen, respecto al uso que San Agustín hace de los términos *mundus* y *saeculum* se concluye lo siguiente. *Mundus* hace referencia a la totalidad del mundo sensible, un bien del cual se debe hacer uso como medio el cual permite la contemplación por fe de las excelencias del Creador. No obstante, *mundus* puede mutar en un sistema de valores contrario al propósito original cuando se convierte en un fin del cual se goza. Para el filósofo, *saeculum* indica la historia del mundo, en el que conviven la ciudad terrena y la celeste, esta última como la plena

²¹⁶ *De civ. Dei* XII, 13, 2.

realización del ideal cristiano en el que el amor a Dios permite superar la dispersión en los tiempos y concretar el fin de la voluntad humana: la felicidad²¹⁷.

En conclusión, el concepto de «mundo» en la obra de San Agustín, se puede entender bajo dos nociones: como creación y bajo los términos *mundus* y *saeculum*. Por un lado, el concepto de mundo como creación se entiende como creado *ex nihilo* y simultáneamente, sometido a un proceso de ordenación a partir de la materia informe que Dios moldea y surge en conjunción al tiempo. Por otro lado, los términos *mundus* y *saeculum* se abordan de la siguiente manera: *mundus* es el mundo sensible que debe ser usado como medio para conocer los prodigios del Creador y no devenga en un goce, volviéndose un bien corrupto; *saeculum* es la forma de referirse a la historia del mundo, en el que encontramos las dos ciudades en las que se consume el amor del deseo de sus habitantes: la ciudad terrena, abocada a los bienes temporales y finitos, y la ciudad celestial (La Ciudad de Dios), amante de Dios y de los bienes eternos e imperecederos.

3.2 El concepto de «contemplación»

El objetivo de este apartado es analizar el concepto de «contemplación» en la obra de San Agustín. Para ello, se abordan tres temáticas: primero, la investigación de los sentidos a la creación, segundo, la vuelta a la interioridad y, tercero, el ascenso a Dios²¹⁸.

El segundo paso que Agustín realiza en su itinerario es la vuelta a la interioridad. En una primera instancia, el filósofo investiga la creación en tanto medio para alcanzar los bienes

²¹⁷ Cap. 1, 1.2, pp. 29-30.

²¹⁸ Cf. Francisco Moriones, «De la filosofía a la teología, buscando a Dios», en Oroz Reta, José – Galindo Rodrigo, José A. (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy I: La filosofía agustiniana*, pp.731-733. También cf. Frederick Van Fleteren, «Ascensión del alma», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, pp. 120-127.

espirituales y eternos. Además, el autor medieval analiza la ruta intelectual que la mente realiza para llegar al objeto último de su deseo: Dios eterno e inmutable²¹⁹.

En primer lugar, la investigación de los sentidos a la creación. En *Las Confesiones* Agustín expresa los pasos esenciales del ascenso de la mente a Dios, siendo el primero de ellos una serie de preguntas retóricas a la creación sobre la naturaleza de Dios. El filósofo intenta resolver la pregunta «¿qué es lo que amo cuando amo a Dios?», o, más precisamente, «¿qué es Dios?»²²⁰ y lo hace por medio de lo que se conoce como «teología negativa»²²¹:

«Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Se engaña Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron.

Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él». Y exclamaron todas con grande voz: *Él nos ha hecho* (Sal. 99, 3). Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza»²²².

En este punto, resulta interesante recapitular una distinción hecha anteriormente en el presente trabajo. Agustín parte de la creación sensible y el mecanismo por el cual se obtiene conocimiento de este tipo de realidad es la ciencia (*scientia*)²²³. Mediante la ciencia comprendemos el mundo de los sentidos²²⁴, la realidad corporal, por lo tanto, en un sentido,

²¹⁹ Cf. *Sol.* I, 2, 7; *De lib. arb.* II, 16, 41 (161); *De civ. Dei* VIII, 8.

²²⁰ Cf. *Conf.* X, 6, 8.

²²¹ Cf. Moriones, Francisco, *Teología de San Agustín*, p. 40.

²²² *Conf.* X, 6, 9.

²²³ Cap. 1, 1.2, p. 26.

²²⁴ Cf. *De div. quaest. Simpl.* II, 2, 3.

forma parte del proceso de contemplación. En palabras de Torchia: «(...) el razonamiento científico ocupa una posición intermedia entre la experiencia sensorial de las naturalezas corpóreas y la captación intelectual de las verdades eternas»²²⁵.

En este sentido, San Agustín, en su obra *La dimensión del alma*, establece un total de siete grados²²⁶ en los cuales el alma asciende de la realidad corpórea a Dios, los cuales van en concordancia con el pasaje anteriormente referido de *Las Confesiones*²²⁷. Los primeros dos grados se condicen con el análisis de la ciencia (*scientia*), pues se basan en el análisis de los fenómenos propios de la vida vegetativa y sensitiva²²⁸, comunes entre seres humanos, plantas y animales.

Agustín mantiene una coherencia interna en sus escritos sobre el lugar que cada tipo de sustancia tiene en el orden de la realidad. En cuanto al ser humano, reconoce su estatus ontológico de creatura y, en consecuencia, su tendencia a la corrupción y el devenir. El hombre, para Agustín, es un ser intermedio entre lo ínfimo y lo sumo, siendo lo ínfimo los cuerpos sujetos al cambio en el espacio y el tiempo, y lo sumo, Dios, quien trasciende el espacio y el tiempo. El ser humano está en la mitad, y puede ascender a lo sumo o descender a lo ínfimo, en la medida que algunas de estas dos sean el objeto de su inclinación²²⁹.

En el itinerario de San Agustín, el ascenso a Dios debe pasar primero por el mundo sensible, en el cual se muestran las maravillas y prodigios de Dios. El tercer grado que establece el filósofo se mantiene en esta línea, con la salvedad de que ahora se sitúa en aquellas estructuras que le son comunes al ser humano en general. Dice el doctor africano: «Elévate, pues, al tercer

²²⁵ N. Joseph Torchia, O. P., «Contemplación y acción», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, p. 320.

²²⁶ Cf. *De quant. anim.* 33, 70-76.

²²⁷ *Conf.* X, 6, 9.

²²⁸ Cf. *De quant. anim.* 33, 70: «En primer lugar, ella [el alma] (...) vivifica con su presencia este cuerpo terrero y mortal (...) Mas estas cosas pueden considerarse comunes al hombre y a las plantas»; 33, 71: «Sube, pues, otro grado y contempla qué puede el alma en los sentidos, donde se comprende la vida más clara y manifiestamente (...) Pero, asimismo, nadie niega que todas estas cosas pueden darse también en las bestias».

²²⁹ Cf. *Ep.* 18, 2.

grado, que es ya propio del hombre, y piensa en la memoria de innumerables cosas grabadas no por repetición, sino adquiridas y retenidas por la observación y por imágenes»²³⁰. Básicamente, Agustín refiere a lo que llamaríamos «cultura»: edificaciones, arte, escritura, sistemas de gobierno, familia y la razón, todas ellas «comunes a doctos e indoctos».

Por lo tanto, en lo referente a la investigación de los sentidos externos a la creación, ésta constituye la primera fase en el itinerario del alma a Dios. San Agustín establece un ejercicio de eliminación (o por negación) para mostrar que el mundo sensible, y todo lo que en él encontramos, no es Dios. En este sentido, la ciencia (*scientia*) es el mecanismo predilecto, pues tiene por objeto lo que comprendemos por los sentidos. Por medio de la ciencia comprendemos la naturaleza de la realidad corpórea y, a través de ella, avanzamos un peldaño en el ascenso a Aquella realidad que consiste en el Bien Supremo: Dios²³¹.

En segundo lugar, la vuelta a la interioridad. Una vez que Agustín ha examinado el mundo sensible, dándose cuenta de que en él no está Dios, hace un giro introspectivo por medio del cual retorna a sí mismo, es decir, a su alma. Dios ha dado al ser humano el alma, aquella naturaleza que no cambia en el espacio, pero sí en el tiempo²³², aquel punto medio entre el hombre y el Creador, donde se haya la Imagen de Dios²³³, esto es, la mente²³⁴. El ascenso a Dios debe realizarse, por tanto, a través del alma, como dice San Agustín:

«Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: «¿Tú quién eres?», y respondí: «un hombre». He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; esta, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos?

²³⁰ *De quant. anim.* 33, 72.

²³¹ *De nat. boni* 1.

²³² *Cf. Ep.* 18, 2.

²³³ *Cf. De civ. Dei* XI, 26.

²³⁴ *Cf. De Gn. litt. imp.* 16, 60.

Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: «No somos Dios» y «Él nos ha hecho». El hombre interior es quien ha conocido estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conocí estas cosas; yo, *Yo-Alma*, por medio del sentido de mi cuerpo»²³⁵.

Agustín se da cuenta que el medio para superar la dispersión de los sentidos es una introspección del alma, cuya naturaleza es ser lo más próximo en el hombre a Dios. En el pensamiento agustiniano, el ser humano se haya abrumado por los estímulos del mundo de los sentidos, de los bienes caducos, aquellos que desaparecen en el devenir propio de las cosas creadas, por ser gozadas y no utilizadas²³⁶. Al respecto, dice San Agustín: «(...) los que quieren gozar externamente, fácilmente se hacen vanos y se desparraman por las cosas que se ven y son temporales y van con pensamiento famélico lamiendo sus imágenes»²³⁷. Amar las cosas temporales entorpece la consecución del ser humano: alcanzar la felicidad que sólo se haya en Dios²³⁸. A través del ejercicio de la fe, en consonancia con la razón, el ser humano puede alcanzar la contemplación de Aquella realidad que no cambia, un constante presente que está más allá de la mutabilidad del tiempo, el alma busca trascender el tiempo y tocar intelectualmente lo eterno. Luego de indagar el problema de la medición del tiempo y concluir que éste es una distención del alma²³⁹, el filósofo comenta lo siguiente:

«Pero ahora mis años se pasan en gemidos (Sal. 30,11). Y tú, consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno; en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis

²³⁵ *Conf.* X, 6, 9.

²³⁶ Ya se ha comentado esto más arriba, cap. 3, 3.1, pp. 68-68.

²³⁷ *Conf.* IX, 4, 10.

²³⁸ *Cf. De lib. arb.* II, 16, 41 (162).

²³⁹ Cap. 2, 2.3, pp. 56-57. *Cf. Conf.* XI, 26, 33 – 28, 38.

pensamientos –las entrañas íntimas de mi alma– se desgarran por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti»²⁴⁰.

Dentro de la ascensión que Agustín estableció en *La dimensión del alma*, los grados cuarto, quinto y sexto relucen en la escala al encuentro con lo divino, eje central de toda la reflexión del doctor hiponense. En el grado cuarto, el alma se predispone a sobrepasar la mera expectación de la ciencia (*scientia*) del mundo sensible y busca la purificación y el desapego de los vicios propios de la existencia temporal, apartándose del cuerpo paulatinamente con el auxilio de Dios²⁴¹. El grado quinto es la consumación del anterior, es llevar el deseo y el mero procurar la pureza a la práctica, cuando ya existe un hábito en el desempeño de las virtudes que engrandecen el alma y se alcanza el verdadero anhelo: contemplar a Dios²⁴². Finalmente, el grado sexto consiste en dirigir el ojo de la mente hacia Dios mismo, apartándose definitivamente de toda pasión y atención a las cosas mutables²⁴³.

El filósofo expresa la máxima que rige este estadio de la ascensión del alma en los siguientes términos: «No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón»²⁴⁴. Agustín expresa de muchas maneras el drama que significó para él buscar desesperadamente lo trascendente e inmutable, aquello que no está sujeto a cambio alguno, no sujeto al tiempo. En la ruta hacia Aquel principio constantemente se vio impedido por la seducción que significan las cosas corporales: «¡Ay, ay de mí, por qué grados fui descendiendo

²⁴⁰ *Conf.* XI, 30, 40.

²⁴¹ *Cf. De quant. anim.* 33, 73.

²⁴² *Cf. De quant. anim.* 33, 74.

²⁴³ *Cf. De quant. anim.* 33, 75.

²⁴⁴ *De vera rel.* 39, 72.

hasta las profundidades del abismo, lleno de fatiga y devorado por la falta de verdad! Y todo, Dios mío (...) por buscarte no con la inteligencia (...), sino con los sentidos de la carne»²⁴⁵.

En relación con todo lo comentado en este punto, se genera una suerte de paralelismo entre los mecanismos de una etapa de la ascensión a otra: si la etapa de la investigación de los sentidos era conducida por la ciencia (*scientia*), esto es, el conocimiento de las realidades sensibles, la vuelta a la interioridad está guiada por la sabiduría (*sapientia*), que consiste en la intelección de las realidades eternas e inmutables²⁴⁶ como ya habíamos abordado anteriormente²⁴⁷. La sabiduría (*sapientia*) es el medio por el que conocemos aquellas verdades inmutables, que trascienden el tiempo, ya que proceden de la mente de Dios. En el itinerario del alma, la sabiduría (*sapientia*) es el paso previo a la contemplación, se vislumbran las realidades inmateriales que configuran a los seres, las cuales apuntan a Aquel del cual toman su ser, siendo en sí misma la mejor parte del alma²⁴⁸.

Por lo tanto, la vuelta a la interioridad consiste en la introspección que el ser humano realiza luego de examinar el mundo de los sentidos y no encontrar a Dios en él. La interioridad representa la superación de la tendencia del alma a dispersarse en los sentidos y en los múltiples vicios que conlleva la naturaleza mutable que comparten el cuerpo y el mundo material. A partir de la vuelta a la interioridad, se descubren aquellas realidades que no cambian, que no mutan, no sujetas al tiempo. De este modo, la sabiduría (*sapientia*) plantea la capacidad del alma de inteligir las realidades que no cambian, las que se encuentran en la mente de Dios.

²⁴⁵ *Conf.* III, 6, 11.

²⁴⁶ *Cf. De Trin.* XII, 14, 23.

²⁴⁷ *Cap.* 1, 1.2, p. 29.

²⁴⁸ *Cf. Sol.* I, 12, 21.

Finalmente, en tercer lugar, el ascenso a Dios. Estamos en el último peldaño, la consumación de toda la reflexión que Agustín ha elaborado en su pensamiento, y que resulta la finalidad a mostrar en este trabajo.

San Agustín ha desenmarañado los ejes principales de su pensamiento: ha analizado el alma y sus facultades, el mundo y el tiempo, además de cómo es que estos se relacionan. El anhelo de trascender aquello que está sujeto al cambio y alcanzar lo eterno e inmutable, encuentra su cenit en el descanso en Dios. Dice el filósofo:

«¿Qué amo, pues, cuando yo amo a mi Dios? ¿Y quién es él sino el que está sobre la cabeza de mi alma? Por mi alma misma subiré, pues, a él. Trascenderé esta energía (*vis*) mía por la que estoy unido al cuerpo y llena su organismo de vida, pues no encuentro en ella a mi Dios (...) Trascenderé, pues aun esta energía de mi naturaleza, ascendiendo gradualmente hacia mi creador»²⁴⁹.

Se ha alcanzado el último grado de los siete que Agustín refiere en *La dimensión del alma*. El séptimo grado es, pues, la visión y contemplación de la verdad, Dios mismo, al cual se llega por medio de Su Virtud y Sabiduría misma²⁵⁰, expresión misma del descanso del alma y la eternidad²⁵¹. Todo el tránsito que el alma realiza en este mundo sensible es un paso previo a la visión que se alcanzará en la Jerusalén celestial, La Ciudad de Dios. El tiempo por medio del cual se dispersan los sentidos y es la expresión manifiesta del cambio y la mutabilidad, no es más que un vestigio de la eternidad²⁵². El esfuerzo intelectual de San Agustín es una epistemología del ascenso a Dios, de la búsqueda por superar la multiplicidad que experimenta el alma por medio de los sentidos y alcanzar la unidad: «Nos mandas que seamos continentes

²⁴⁹ *Conf. X*, 7, 11 – 8, 12a.

²⁵⁰ En términos soteriológicos, es Cristo el medio por el que alcanzamos la visión beatífica de Dios. En el pensamiento más maduro de Agustín, por medio de la lectura de las cartas paulinas, concluye que, sin la gracia de Dios por medio de Cristo, no es posible la visión de Dios. Cf. Frederick Van Fleteren, «Ascensión del alma», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, p. 124.

²⁵¹ Cf. *De quant. anim.* 33, 76.

²⁵² *De Gn. litt. imp.* 12, 38.

(...) Por la continencia, en efecto, somos juntados y reducidos a la unidad, de la que nos habíamos apartado, derramándonos en muchas cosas»²⁵³.

En este punto, la comprensión de qué es el ser humano y qué es Dios alcanza claridad en el análisis de Agustín. Dios es el creador, el hombre la creatura; Dios tiene el Ser en plenitud, el hombre toma su ser de Dios; una es eterno e inmutable, el otro es temporal y mutable. La pregunta «¿qué es Dios?» se contextualiza mejor cuando lo hacemos en comparación con el ser humano. Así lo sentencia el doctor africano:

«Me doy cuenta de que mi Dios es algo superior a mi alma (...) Ya no me queda nada más que alcanzar, sino a mi Dios. Por encima de mi alma está la morada de mi Dios; allí habita, desde allí me observa, desde allí me creó, desde allí me gobierna, desde allí mira por mí, desde allí me impulsa, desde allí me llama, desde allí me dirige, desde allí me guía, desde allí me conduce»²⁵⁴.

Dios es esencialmente eternidad²⁵⁵ y bondad²⁵⁶, trasciende todo lo sensible y temporal, sin comienzo ni fin²⁵⁷. El tiempo es mudable, cambiante, marca indeleble en las creaturas, recordando constantemente su lugar ante Aquel que Es.

Ahora bien, el culmen escatológico del análisis agustiniano en torno al alma, el tiempo y el itinerario, se condensa en una noción parcialmente desconocida tanto en filosofía como en teología occidental, pero que permea de alguna forma el pensamiento de San Agustín: la deificación o divinización.

²⁵³ *Conf.* X, 30, 41. Ángel Custodio Vega aclara que aquí «continencia» no es sinónima de castidad, sino de mortificación de los sentidos. *Cf.* San Agustín, *Obras completas II: Las Confesiones*, p.387, n.c. 26.

²⁵⁴ *En. in Ps.* 41, 8.

²⁵⁵ *Cf. En. in Ps.* 101 II, 10.

²⁵⁶ *Cf. De Trin.* V, 10, 11.

²⁵⁷ *Cf. En. in Ps.* 134, 6; *Cf.* John M. Quinn, «Eternidad», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, p. 522.

La diferencia ontológica entre Dios y las creaturas es abismal, basta mencionar que las segundas dependen de la donación de ser del primero. El ser humano, en tanto creatura, goza de un espacio intermedio entre lo sumo y lo ínfimo, dependiendo del objeto de su deseo, por lo tanto, tenderá a la corrupción en la medida que se incline a las cosas ínfimas, temporales y corporales, y a la bondad en tanto se incline al Sumo Bien que es Dios. Si lo llevamos a un nivel superlativo, podemos entender de forma más adecuada a qué se refiere el doctor hiponense cuando habla de «divinización». Dice San Agustín:

«¿Qué oídos piadosos podrán soportar algo como esto: después de transcurrir toda una vida llena de grandes calamidades (...) tan repetidas, tan horrendas, al fin un día se llega a la visión de Dios, tras expiarlas y darles fin por medio de la verdadera religión y sabiduría; se entra en la bienaventuranza por la contemplación de la luz incorpórea, gracias a la participación de la no mudable inmortalidad de Aquel a quien nos abraza el deseo de poseer»²⁵⁸.

La divinización o deificación en San Agustín tiene un resabio de platonismo, particularmente en la idea de la participación²⁵⁹. Si embargo, más allá de la influencia filosófica, es necesario resaltar la cuestión teológica de fondo, y es que la deificación no ocurre por una simple condición moral adquirida por la lucha contra los deseos que conducen a lo ínfimo; es necesaria la gracia de Jesucristo: «Pero el Maestro de la humildad, partícipe de nuestra debilidad, que nos hizo partícipes de su divinidad, que se abajó para enseñarnos el camino, y hacerse él mismo camino, tuvo a bien recomendarnos sobre todo su humildad»²⁶⁰.

Dicho lo anterior, cabe resaltar aquello que no significa la idea de deificación: no se refiere a que después de alcanzar el estado divino la condición de creatura cambie, esa distinción

²⁵⁸ *De civ. Dei* XII, 20, 1.

²⁵⁹ Cf. Gerald Bonner, «Deificación, Divinización», en Allan D. Fitzgerald (dir.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, p. 389.

²⁶⁰ *En. in Ps.* 58 I, 4, 7.

permanece constante e inalterable. La deificación señala que vamos a participar de la eternidad con Dios en semejanza de su carácter divino. Así lo explica Agustín: «Si, pues, Él es siempre el mismo y no puede cambiar de ninguna manera, participando nosotros de su divinidad, seremos también inmortales en la vida eterna (...) Así como Él [Cristo] es mortal, no por su sustancia, sino por la nuestra, así nosotros somos inmortales, no por nuestra naturaleza, sino por la de Dios»²⁶¹.

En este sentido, Ortlund reluce como una voz lúcida que trae claridad a este tema, diciendo lo siguiente:

«Añadiríamos que Agustín entendía la deificación, más específicamente, como el cumplimiento de la *imago Dei*. Como lo expresa [San Agustín] en los *Soliloquios*, «Tu imagen en un espejo quiere, en cierto modo, ser tú y es falsa porque no lo es... Todos los cuadros y réplicas de ese tipo y todas las obras de los artistas de ese tipo se esfuerzan por ser aquellos a cuya semejanza están hechos». Así, la deificación para Agustín enfatiza la continuidad entre la creación y la redención: ya que fuimos hechos a imagen de Dios, estamos incompletos y faltos hasta que somos atraídos por Dios mismo»²⁶².

Por lo tanto, el ascenso a Dios es el último paso en el itinerario de la mente a Dios. Agustín resuelve el enigma inicial sobre la naturaleza de Dios, trascendiendo todo tipo de aprehensión sensible y buscando a través del alma la naturaleza de Dios, quien es superior a toda alma. Dios es el Ser Eterno e inmutable, que permanece para siempre, a diferencia del ser humano que es temporal y cambiante. Ahora bien, por medio de la ascensión, la purificación de las inclinaciones a lo ínfimo, corporal y temporal, al Sumo Bien, el filósofo plantea la deificación o divinización, culmen de toda variación y dispersión de los sentidos. Por medio de

²⁶¹ *En. in Ps.* 146, 5, 11.

²⁶² Ortlund, Gavin, *La doctrina de la creación: recuperando la visión de Agustín* (Salem Oregón: Publicaciones Kerigma, 2021), p. 59.

ella, se participa de la eternidad del Creador y se consuma la *imago Dei* en el hombre, trascendiendo éste todo tiempo y logrando la unidad en la realidad que no cambia.

En conclusión, el concepto de «contemplación» en la obra de San Agustín se entiende a la luz del ascenso gradual del alma a Dios, y éste se realiza en tres instancias. En primer lugar, la investigación de los sentidos externos frente a la creación, esto es, la corroboración de que nada en la realidad corpórea es lo divino, sino creación suya, comprendida por medio de la ciencia (*scientia*). En segundo lugar, la vuelta a la interioridad, la cual consiste en una introspección al alma, donde se busca superar la dispersión de los sentidos y conocer las realidades inteligibles, eternas e inmutables, por medio de la sabiduría (*sapientia*). Y, en tercer lugar, el ascenso a Dios, el encuentro con Aquel que es eterno e inmutable y la plena realización de la *imago Dei*, Sumo Bien, aquello que no cambia.

Resumen del capítulo

En este capítulo se ha analizado el itinerario del alma en la obra de San Agustín.

En primer lugar, se pueden identificar dos ideas fundamentales para comprender el concepto de «mundo» en San Agustín. Por un lado, el mundo es entendido como una creación divina que surge *ex nihilo* y es moldeada por Dios a partir de la materia informe. Por otro lado, los términos *mundus* y *saeculum* se utilizan para referirse al mundo sensible y a la historia del mundo respectivamente. Además, San Agustín hace hincapié en que el mundo sensible debe ser utilizado como un medio para conocer y apreciar los prodigios del Creador, evitando que se convierta en un objeto de goce corrupto. Asimismo, se destaca la existencia de dos ciudades en la historia del mundo: la ciudad terrena, que se enfoca en los bienes temporales y finitos, y la ciudad celestial (La Ciudad de Dios), que busca a Dios y se preocupa por los bienes eternos e imperecederos.

Y, en segundo lugar, en cuanto al concepto de «contemplación» San Agustín lo entiende como un proceso gradual de ascenso del alma hacia Dios. Este proceso consta de tres etapas. En primer lugar, implica investigar y comprender que nada en el mundo corporal es Dios, sino que todo es creación suya, algo que se logra a través de la ciencia (*scientia*). En segundo lugar, la contemplación implica dirigir la atención hacia el interior del alma, superando la dispersión de los sentidos y buscando conocer las realidades inteligibles, eternas e inmutables a través de la sabiduría (*sapientia*). Y finalmente, la culminación de la contemplación consiste en ascender hacia Dios, encontrarse con Aquel que es eterno e inmutable, y alcanzar la plena realización de la *imago Dei*. Esta plenitud revela el descanso en lo que está fuera del dominio del tiempo, en aquello que no cambia.

Conclusiones

En el presente trabajo de tesis se ha analizado el concepto de «tiempo» en la obra de San Agustín, a partir de tres núcleos temáticos: la naturaleza del alma, la naturaleza del tiempo según el libro XI de *Las Confesiones* y el itinerario del alma.

En primer lugar, con respecto a la naturaleza del alma, se concluye lo siguiente:

El alma está constituida por tres facultades, siendo la primera de ellas la memoria. Ésta posee tres características. Por un lado, la capacidad de reproducir recuerdos a partir de las imágenes, formadas por las impresiones que el alma experimenta por los sentidos, además de encontrarse en ella las cosas mismas (*res ipsae*) y las nociones (*notiones*) o pasiones. Por otro lado, está el autoconocimiento, la capacidad de la memoria de estar presente a sí misma. Y, por último, el saber *a priori* o iluminación divina, la capacidad de discernir las razones eternas en las cosas. Finalmente, al margen de estas tres características, en la memoria encontramos a Dios, el cual habita en ella por sí mismo en tanto omnipresente y en nuestra remembranza en tanto recuerdo.

La segunda facultad del alma es la inteligencia. Agustín sostiene que en el alma se haya la mente (*mens*), la cual es iluminada por Dios para conocer las realidades inteligibles. Luego, encontramos la razón (*ratio*), dividida en inferior (*ratio inferior*) y superior (*ratio superior*). La *ratio inferior* conoce las realidades corporales y temporales a través de la ciencia (*scientia*). La *ratio superior*, identificada con la inteligencia, juzga las impresiones sensibles a partir de las ideas inmutables y eternas por medio de la sabiduría (*sapientia*).

La tercera facultad es la voluntad, la cual pueden entenderse en tres sentidos. Por un lado, como movimiento libre del alma racional, esto es, la capacidad de inclinarnos al bien y al

mal libremente. Por otro lado, como consentimiento, o sea, la capacidad para permitir o disentir una acción. Y, finalmente, como amor, el cual constituye el peso o la finalidad a la que tienden las cosas.

En segundo lugar, con respecto a la naturaleza del tiempo según el libro XI de *Las Confesiones*, se concluye lo siguiente:

Primeramente, el tiempo, en la obra de San Agustín, está íntimamente ligado a la ascensión de la mente a Dios, al descanso en lo que no cambia, tópico vertebral del texto donde está contenido el tratado sobre el tiempo: *Las Confesiones*. Luego, la diferencia entre el Creador y la creatura se basa en la primacía ontológica del primero por sobre el segundo, pues Dios confiere el ser a su creación. Seguidamente, la doctrina de la *creatio ex nihilo* toma relevancia, haciendo notar, por la naturaleza cambiante de lo creado, que todo el cosmos debe tener un comienzo absoluto a partir del acto creador de Dios. Después, se establece la distinción esencial entre tiempo y eternidad, siendo el primero cambio y mutabilidad, y el segundo, permanencia. Finalmente, la primera conclusión con respecto al estudio del tiempo propiamente tal es que el único *tiempo* ontológicamente consistente es el presente, siendo el pasado recuerdo y el futuro expectación.

Luego, al ser el presente el único *tiempo* que existe ontológicamente, su medición resulta compleja, pues el instante en el que se expresa el presente es inextenso e incapaz de medirse antes de dejar de ser. Ante esto, hay dos posibles soluciones al problema de la medición: el movimiento de los astros y el movimiento de los cuerpos en general. Sin embargo, ambas se descartan, pues el tiempo no está supeditado al movimiento, sino que los cuerpos se mueven *en el tiempo*. Además, se cae en la incoherencia de admitir que si un cuerpo cualquiera se detuviera, entonces el tiempo también lo haría, lo cual resulta absurdo.

Finalmente, San Agustín proporciona la definición esencial del tiempo: *distentio animi* (distensión del alma). El tiempo es una actividad del alma configurada por dos procesos: la distención y la atención. La distención hace que el pasado, esto es, el recuerdo, y el futuro, es decir, la expectación, permanezcan en la memoria. La atención, en cambio, hace que el pasado y el futuro se hagan presentes en la mente, permitiendo la medición del tiempo, en tanto acto de la conciencia.

En tercer lugar, con respecto al itinerario del alma en la obra de San Agustín, se concluye lo siguiente:

El itinerario es una ruta intelectual que va de la mente a Dios, pasando primero por el mundo y concluyendo en la contemplación

Primeramente, con respecto al concepto de «mundo», se distinguen dos ideas fundamentales: el mundo como creación y los términos *mundus* y *saeculum*. El mundo como creación está basado en la doctrina de la *creatio ex nihilo*, donde se distinguen dos momentos: la creación instantánea y simultánea, cuando Dios, a partir de las ideas ejemplares, crea la materia informe, y el ordenamiento, en el cual el Creador moldea esta materia, siendo el mundo concebido *con* el tiempo. Los términos *mundus* y *saeculum* refieren a lo siguiente: *mundus* es el mundo sensible, a partir del cual las creaturas vislumbramos las cualidades divinas y creadoras de Dios, en tanto un bien que debe usarse y no gozarse; *saeculum* es la historia del mundo dividida en dos ciudades: la terrena, amante de lo temporal y efímero, y la celestial, amante de Dios y los bienes imperecederos.

Y, finalmente, con respecto al concepto de «contemplación», se establece un proceso gradual en tres instancias en las que el alma asciende a Dios. El examen del mundo, a partir de la ciencia (*scientia*), nos muestra que nada en él es Dios, sino que todo es creado por Él. A continuación, está el giro hacia la interioridad, que consiste en una introspección del alma en la

que encuentra las ideas eternas e inmutables, por medio de la sabiduría (*sapientia*), abandonando gradualmente la dispersión de los sentidos. Finalmente, está la ascensión a Dios, el encuentro intelectual con aquella realidad que no cambia, conclusión excelsa del análisis sobre el tiempo y el cambio, que desemboca en Aquello que permanece eterna e inmutablemente, concretando la recuperación de la *imago Dei*, perdida en la disipación en lo sensible.

Fruto de toda la investigación llevada a cabo a lo largo del presente trabajo, considero que la mayor contribución que ha aportado indagar sobre un tópico tan interesante y profundo como es el concepto de «tiempo» en la obra de San Agustín, es el análisis de la facultad de la memoria. Muy ajeno a lo que normalmente entendemos por memoria en la actualidad –un mero mecanismo para almacenar recuerdos–, San Agustín encontró en este elemento constitutivo del alma una riqueza de reflexión filosófica y psicológica inmensa. En ella se encuentra una instancia de autoconocimiento, sondeando en los recónditos palacios de la conciencia, aquellos en los que el filósofo encuentra los medios por los que haya profundas verdades sobre nuestra interioridad, temática fundamental en el aporte al pensamiento filosófico actual. Finalmente, este trabajo en torno al pensamiento agustiniano ha sido un aporte en mi formación profesional en temáticas relativas a la teoría del conocimiento.

Bibliografía

Bibliografía primaria:

- San Agustín, *Obras completas*, 41 vols. (Madrid: B.A.C., 1946ss). En especial los tomos I, II, V, XVb, XVI y XVII.

Bibliografía secundaria:

- Alesanco Reinares, Tirso, *Filosofía de San Agustín* (Madrid: Avgvstinvs, 2004).
- Benavides, Verónica, *El problema de la creación del mundo: San Agustín en el siglo XIII* (Santiago: RIL Editores, 2015).
- Blázquez, Niceto, *Filosofía de san Agustín* (Madrid: B.A.C., 2012).
- Chadwick, Henry, *Agustín* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001).
- Fitzgerald, Allan D. (dir.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo* (Burgos: Monte Carmelo, 2001).
- Fraile, Guillermo, *Historia de la filosofía II (1º): El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica* (Madrid: B.A.C., 1975).
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Editorial Gredos, 2014).
- Grossi, Vittorino, *Agustín de Hipona: Vida, escritos, legado histórico* (Madrid: B.A.C., 2022).
- Horn, Christoph, *Agustín de Hipona: Una introducción* (Santiago: IES, 2012).
- Moriones, Francisco, *Teología de San Agustín* (Madrid: B.A.C., 2018).

- Oroz Reta, José – Galindo Rodrigo, José A. (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy I: La filosofía agustiniana* (Valencia: EDICEP, 1998).
- Ortlund, Gavin, *La doctrina de la creación: recuperando la visión de Agustín* (Salem Oregón: Publicaciones Kerigma, 2021).
- Platón, Diálogos VI: *Filebo, Timeo, Critias* (Madrid: Editorial Gredos, 1992).
- Plotino, *Enéadas III-IV* (Madrid: Editorial Gredos, 1985).
- Przywara, Erich, *San Agustín: Perfil humano y religioso* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984).
- Sciacca, Michelle Federico, *San Agustín* (Barcelona: Luis Miracle Editor, 1955).
- Sexto Empírico, *Contra los profesores (Libros I-VI)* (Madrid: Editorial Gredos, 1997).
 - *Esbozos pirrónicos* (Madrid: Editorial Gredos, 1993).
- Williams, Rowan, *Sobre San Agustín: Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2018).

Linkografía:

- <https://www.augustinus.it/spagnolo/>