



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Doctorado en Filosofía

Tesis

*Filosofía de la comunicación ontológica.
Una exégesis de La Ciudad de Dios de San Agustín*

Λ - Ω

Que para optar por el grado de
Doctor en Filosofía
presenta:

Gabriel Mateo Díaz Garcilazo Villa

Director de tesis

Dr. Héctor Jesús Zagal Arreguín
Programa de Doctorado en Filosofía

Cotutores

Dra. Virginia Aspe Armella
Programa de Doctorado en Filosofía

Dr. Luis Xavier López Farjeat
Programa de doctorado en Filosofía

México, D.F. Agosto de 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Tesis

Filosofía de la comunicación ontológica.
Una exégesis de La Ciudad de Dios de San Agustín

Que para obtener el grado de doctor en filosofía presenta

Gabriel Mateo Díaz Garcilazo Villa

Director de tesis:

Dr. Héctor Jesús Zagal Arreguín

Cotutores:

Dra. Virginia Aspe Armella

Dr. Luis Xavier López Farjeat

Del autor:

La presente tesis representa la culminación de la meta que me propuse en el año de 1995: obtener la licenciatura, la maestría y el doctorado en filosofía. Tenía entonces cuarenta y cinco años de edad, lo cual no significa que un buen día se me ocurrió estudiar esta profesión por curiosidad o por algún motivo espurio, sino por causas que en mi juventud me impidieron dedicarme a la filosofía.

Fue hasta 1995, cuando la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, de manera inaudita, abrió la Licenciatura en Filosofía, gracias a cinco excelentes filósofos de la UNAM que diseñaron esta carrera, basada en la de Filosofía y Letras, e impartieron las asignaturas.

Cinco profesores a quienes siempre agradeceré su valor y profesionalismo: Dr. Santiago Ramírez (q.e.p.d), artífice de este acontecimiento, para mí extraordinario; Dra. Leticia Flores Farfán, Dr. Gerardo de la Fuente Lora, Dra. Ana María Martínez de la Escalera y la Dra. Elisabetta Di Castro; todos ellos mis profesores y amigos, y en buena medida quienes moldearon mi impronta filosófica que es la de la UNAM.

En especial, agradezco profundamente a la Dra. Leticia Flores Farfán por su guía y por haber sido mi directora de tesis en licenciatura; luego, ya en la UNAM, mi directora de tesis de maestría; y, ahora, lectora y sinodal en mi examen de doctorado.

Sin embargo, la Sabiduría que rige mi destino tenía otros planes para mí, pues luego de haberme inscrito en la primera generación de filosofía en la UAEM, en 1995, a los dos años de cursar la carrera me vi obligado a dejarla. Tiempos de noches oscuras, como las llama San Juan de la Cruz, me esperaban. Al amanecer, cinco años más tarde, de nueva cuenta mi amor por la filosofía me llevó a inscribirme en la UAEM. Tenía ya cincuenta

años, pero la edad son sólo números, y yo nunca creí ni en las estadísticas ni en aquello que la ciencia afirma acerca de la naturaleza humana. Sólo puedo asegurar que Platón tiene razón, al decir que es a partir de los cincuenta que se comienza a ser filósofo.

Agradecimientos:

He expresado mi gratitud hacia mis primeros profesores de filosofía; ahora, quiero destacar el apoyo incondicional de mis tutores en esta tesis de doctorado:

Al Dr. Héctor Zagal Arreguín, mi director de tesis, cuya profunda erudición y consejos me condujeron a realizar un máximo esfuerzo por lograr una investigación lo más seria y profesional posible, espero haber logrado acercarme a esta meta.

A la Dra. Virginia Aspe Armella, siempre oportuna y atinada en sus inteligentes observaciones, más su respaldo en los momentos críticos en que me reorientó por el camino de investigación correcto.

Al Dr. Luis Xavier López Farjeat, cuya prudente y conocedora participación me aportó consejos e ideas de gran valor, ayudándome además, entre muchas otras cosas, a discernir la ingente cantidad de fuentes.

También, mi profundo agradecimiento a la Dra. María del Carmen Rovira Gaspar, por su invaluable participación como lectora y sinodal, pues su erudición sobre metafísica y ontología han aportado un tamiz de gran valor.

A ustedes, estimados tutores y lectores, mi infinita gratitud por su participación y porque durante más de cuatro años tuvieron la paciencia, el optimismo y la sabiduría para conducirme a través de los intrincados laberintos de la filosofía agustiniana.

A mi familia:

A las personas que intervinieron con su amor y apoyo en mi ya largo camino, dedico esta tesis:

Dado que soy agustiniano, comenzaré consagrando la presente investigación de doctorado a Aquel que me hizo ser lo que soy; pero, también, como todo hijo tengo una Madre, y a ella también mi gratitud y dedicatoria.

En mi primera etapa de vida, agradezco a mis padres, ya fallecidos, por estar siempre allí, cuando más los necesitaba. A ellos ofrendo esta tesis con mucho amor.

En la segunda etapa, mi gratitud es para mi esposa Carmen, que me dio tres magníficos hijos, además de soporte y sentido a mi vida; y, ahora, treinta cuatro años después, aquí está, a mi lado con esa hoy en día rara fidelidad de una mujer a su esposo; fidelidad correspondida, por supuesto.

También, doy las gracias a mis hijos, Gabriel Fernando, Valeria del Carmen y Natalia María Guadalupe; soles que llenan de alegría y felicidad mi vida, a quienes amo por ser como son, excelentes hijos y padres. Asimismo, por supuesto, a Pamela, mi nueva hija por derecho y afecto. A ustedes dedico esta tesis, que deben leer con atención y sin prisa, pues será una excelente guía en sus vidas.

Por supuesto, no podían faltar mis nietas, Camila y Sofía, y los que vendrán; tiernos corazones llenos de amor puro, que dulcifican mi última etapa de vida. Recuerden siempre que el camino recto es el más estrecho, pero el más feliz. A ustedes y a mi descendencia toda, dedico esta tesis, no como adorno en un mueble, sino como libro de consulta para la vida.

Por supuesto, a mis hermanos y sus esposas: Jesús y Patricia, Gustavo y Adela, María de los Ángeles y Héctor, Josefina, Jorge y Elizabeth; más sus hijos todos, a los que no menciono porque sería muy extenso. A ustedes, personas muy importantes en mi vida, dedico igualmente esta tesis con cariño.

Finalmente, hago esta mención especial a mi esposa, Carmen, por su explícito e implícito amor hacia mi persona, a los estudios que realicé y el trabajo resultante; sin tu apoyo lo más probable es que no lo hubiera logrado. Gracias corazón, a ti con todo mi amor dedico esta investigación doctoral.

TEMARIO

I	INTRODUCCIÓN.....	10
	1.1 Por qué un enfoque desde la comunicación.....	10
	1.2 Comentario acerca del plotinismo en San Agustín....	18
	1.3 Neologismos.....	31
II	HIPÓTESIS.....	35
III	OBJETIVOS.....	41
IV	LA CREACIÓN Y LA TRINIDAD.....	42
	4.1 El Verbo creador.....	42
	4.2 La comunicación ontológica trinitaria.....	50
	4.3 La Creación como acto de comunicación ontológica...	56
V	EN ESPEJO Y EN ENIGMA.....	59
	5.1 Imagen y semejanza.....	59
	5.2 En espejo y en enigma.....	64
	5.3 La otredad.....	69
VI	LENGUAJE, VERDAD Y SER.....	74
	6.1 El Verbo divino.....	78
	6.2 El verbo humano.....	78
	6.3 Origen del discurso falso.....	84
	6.4 La duda y el deseo en Eva y Adán.....	87
	6.5 La palabra no divina frente a la divina.....	100
	6.6 La comunicación humana se basa en la fe.....	103
	6.7 Significado y mundo.....	109
VII	EL OLVIDO.....	115
VIII	EL ALMA ESCINDIDA.....	126
	8.1 Tiempo y memoria.....	126
	8.2 Proceso del conocimiento.....	138
	8.3 Naturaleza del alma escindida.....	158
	8.4 Yo anonadado (<i>ego paene nihil</i>).....	158
	8.5 Yo sapiente (<i>ego sapiens</i>).....	165

	8.6 Yo nádico (<i>ego nihilo</i>).....	190
IX	EL VERBO ENCARNADO.....	196
	9.1 El proceso de la humanidad.....	196
	9.2 La acción comunicativa del Verbo.....	205
	9.3 La creencia fundacional.....	219
X	CONCLUSIONES.....	228
	10.1 EL SER HUMANO.....	229
	10.1.1 Como símbolo.....	229
	10.1.2 La articulación del hombre con Dios.....	230
	10.1.3 Ruptura de la vinculación con Dios.....	232
	10.1.4 Cuerpo y alma.....	232
	10.1.5 El verbo humano y el Verbo.....	234
	10.1.6 El alma escindida.....	237
	10.2 LA TRINIDAD.....	239
	10.2.1 La Creación como Palabra.....	243
	10.2.2 La comunicación ontológica.....	244
XI	BIBLIOGRAFÍA.....	247

*El filósofo, el que busca la sabiduría,
se preocupa sólo de lo importante.*

*Dos problemas le inquietan:
uno, concerniente al alma,
el otro, concerniente a Dios.*

San Agustín¹

¹ San Agustín, *De ordine, Obras completas de San Agustín. Tomo II*, Trad. Victorino Capánaga, OSA. BAC, 1985, 2. 18. 47

I INTRODUCCIÓN

1.1 Por qué un enfoque desde la comunicación

En su disertación acerca de la interioridad el obispo de Hipona revela no tan sólo el camino que conduce al conocimiento de sí mismo y posteriormente al Ser, sino que explicita también el modo en que se realiza la articulación del alma con el Ser que le permite trascender la misma interioridad.

¿Qué haré, pues, oh tú, vida mía verdadera, Dios mío?
¿Traspasaré también esta virtud mía que se llama memoria?
¿La traspasaré para llegar a ti, luz dulcísima? ¿Qué dices? He aquí que ascendiendo por el alma hacia ti, que estás encima de mí, traspasaré también esta facultad mía que se llama memoria, queriendo tocarte por donde puedes ser tocado y adherirme a ti por donde puedes ser adherido.²

Es precisamente este *tocar* a Dios, vínculo a la vez originario y destinatario del hombre, el que me ha llevado a preguntarme acerca de su naturaleza capaz de relacionar al ser humano con un Otro absolutamente distinto.

El reparar en sí mismo y <<entrar en las regiones de la intimidad>> ocurrió bajo la guía de Dios. San Agustín fue capaz de encontrarse a sí mismo sólo cuando Dios le prestó ayuda en la empresa. El autodescubrimiento y el descubrimiento de Dios coinciden, pues al retirarme a mi interior he dejado de pertenecer al mundo. Tal es la razón de que Dios venga entonces en mi ayuda. En cierto sentido

² San Agustín, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II* [Comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A.], 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, X, 17, 26.

yo pertenecía desde siempre a Dios. ¿Por qué entonces habré de pertenecer a Dios cuando estoy a la búsqueda de mí mismo? ¿Cuál es la relación, o acaso la afinidad entre el yo y Dios?³

La articulación entre el hombre y Dios se encuentra expresada una y otra vez en los textos agustinianos, especialmente en *Confesiones (Confessiones)*, *La Ciudad de Dios (De Civitate Dei)*, y el *Tratado sobre la Santísima Trinidad (De Trinitate)*⁴.

Este vínculo es una interrogante que atraviesa la obra de San Agustín y que orienta la tesis central de la presente investigación de doctorado; donde me propongo demostrar que la relación del alma con el Ser se fundamenta en un proceso de comunicación de naturaleza ontológica⁵, el cual interpreto como la articulación propia que existe entre un símbolo⁶ cuyo significado⁷ es, en último término, el mismo Ser.

³ Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001, p. 44

⁴ Para los textos agustinianos me baso en las ediciones bilingües de la Biblioteca de Autores Cristianos, cuya traducción del latín al español es la mayormente aceptada por los especialistas, debido a la erudición de sus traductores acerca del latín más el profundo conocimiento que poseen del pensamiento cristiano; donde, además, es posible confrontar de inmediato el texto latino con el español. No obstante, limitaré al mínimo las citas en latín, debido por una parte a que mi tesis es en castellano y por otra parte a que no quiero caer en la pretenciosidad de una erudición que no tengo.

⁵ Defino comunicación ontológica como el proceso por medio del cual el hombre se vincula con Dios y recibe de Él el ser; pero hago extensiva esta acción comunicativa a todo lo creado, lo cual explico con mayor amplitud en las notas al pie 8 y 9; pero sobre todo, desarrollo este concepto a lo largo de la tesis ya que es el tema central de la misma.

⁶ Empleo el concepto de símbolo con base en el significado que le otorga Mircea Eliade, para lo cual me remito al excelente resumen que hace Hernán G. Taboada:

En otras palabras, el símbolo es la forma en que lo sagrado se manifiesta al hombre, “en que éste llega a cierto conocimiento de lo sagrado y lo trascendente”.

Las principales características de los símbolos son las siguientes:

- a) Ofrecen información que es difícil, si no imposible, transmitir por medio de palabras; llevan a la luz una realidad sagrada y cosmológica que ninguna otra manifestación puede revelar: “La función del símbolo es la de revelar una realidad total, inaccesible a los demás medios de conocimiento”.
- b) Nunca son unívocos, siempre son polivalentes, ya que revelan muchos sentidos al mismo tiempo. Su función es de unificación.

De este modo, el vínculo hombre-Dios por medio de la iluminación agustiniana ⁸ puede ser explicado desde una

c) El pensamiento simbólico no se opone al racional, pero el hombre primitivo no es sólo un pensador racional, sino también un *Homo symbolicus*. El simbolismo tiene una estructura lógica y coherente, sin embargo hay diferencias con el concepto propio de la lógica moderna: el símbolo es producto de la totalidad del hombre, el concepto racional no es todo, también interviene la emoción, la intuición, lo inconsciente. (Hernán G. H. Taboada, *El símbolo en el pensamiento de Mircea Eliade*, Cuadernos E.S.C, CONACyT, México, 1998, pp. 4-59).

El resumen anterior resulta muy útil, ya que para Mircea Eliade “La noción de símbolo es muy vaga [amplia]; a veces considera como tales a elementos que para otros serían simples signos(...)(*Íbid*, p. 5).” Por otra parte, Eliade emplea el símbolo como una revelación de lo sagrado por medio de *hierofanías* (toda manifestación de la realidad trascendente), *kratofanías* (manifestación de la divinidad como poder) y *teofanías* (manifestación como un dios personalizado) (*Íbid*. P. 4).”

Eliade se refiere al símbolo como un objeto o una imagen en la cual se proyecta la experiencia de lo sagrado, donde este objeto o imagen muestra una parte que remite al misterio insondable de lo sagrado, y afirma que la presencia del símbolo es un fenómeno universal propio del *Homo religiosus* a la vez que *Homo symbolicus*; sin embargo, en la presente tesis aplico el concepto de símbolo de Eliade a la concepción agustiniana de la Creación. De este modo, el hombre y todo lo creado son símbolos que nos remiten al misterio de la Trinidad. Es, pues, en este sentido que empleo el término de símbolo.

⁷ El término significado, como sabemos, viene de *signum* (insignia, marca, señal, estandarte) y el sufijo *ado* (que ha recibido la acción); empleo el concepto de significado en el contexto de la gramática, es decir, en cuanto a la semántica (σημαντικός, significado relevante; σημα = signo). El significado implica el signo más aquello a que nos remite este signo denominado contenido semántico:

Es un contenido hecho de conceptos. Más aún, es un contenido identificable con una cierta proposición. También es un contenido capaz de tener relevancia cognitiva. (...)Las tres clases de entidades capaces de tener contenido semántico son los ítems lingüísticos, las acciones y las entidades psicológicas. Las sentencias y ciertas partes de las sentencias de los lenguajes naturales tendrían un contenido semántico. Las acciones, en particular los actos de habla, tendrían también contenido semántico. Por último, los estados mentales que habitualmente se llaman ‘actitudes proposicionales’ (creencias, deseos, recuerdos, etc.) también tendrían contenido semántico. (Manuel Liz, “Contenido semántico”, en *Glossarium-BITri*, 8/11/09, <http://glossarium.bitrum.unileon.es/Home/contenido-semantico>; consultado 26/VI/2013; 18:21)

La definición de Liz se adecua al concepto de significado que emplearé, sin embargo, en la presente tesis los significados se refieren, además de los ya mencionados por Liz, a los contenidos semánticos de naturaleza ontológica o substancial radicados en el Verbo y en el mundo inteligible.

⁸ El concepto de iluminación en San Agustín implica la relación del alma con Dios, relación que se encuentra en el núcleo de la filosofía agustiniana; es decir, que la idea de la iluminación se halla explícita o implícitamente en los diversos enfoques que plantea el obispo de Hipona respecto al vínculo entre el alma y Dios. A continuación, cito un fragmento tomado del ensayo de Óscar Velásquez, “La iluminación como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciaco”, con el cual coincido:

“(…)Es la razón, entonces, el sujeto que conoce; mas la razón que busca saber de sí misma qué es ella en esa realidad espiritual, aprende que solo puede conocerse si conoce a Dios. Y, con todo, solo se comprende a Dios, si se es iluminado por él. Si esto es así, querría decir que todo conocimiento se origina de ese conocimiento básico y primordial que el hombre tendría de Dios, un conocimiento que le adviene como mediante una luz procedente de lo divino. La luz de Dios, en consecuencia, hace posible el saber de la razón, que se ejerce en el en sí mismo y en todo aquello que el sí mismo conoce, es decir, todo lo demás. Y puesto que es luz no viene de fuera sino que procede del sí mismo, así entonces la razón es mediadora entre el alma y Dios. El itinerario agustiniano se inicia precisamente en el establecimiento de esta relación mediante la razón, una experiencia que dice referencia con la interioridad humana.” (*Teología y Vida*, Vol. XLVIII, N° 2-3, 2007, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 7).

La iluminación es un don gratuito otorgado al hombre por Dios, sin embargo al haber sido el hombre creado como una entidad racional y libre, la iluminación implica una transferencia libérrima de Dios al ser humano, donde el hombre a su vez transfiere libremente su amor y pensamiento expresados a través de la fe y la oración; es decir, es un

perspectiva contemporánea con base en conceptos como el de símbolo o bien otros tomados de las teorías de la comunicación⁹,

acto de comunicación de dos vías y de naturaleza ontológica, ya que esta articulación lograda por medio de la iluminación entraña el ser del hombre, lo cual expongo a lo largo de la presente tesis.

Por último, comentaré que el concepto de la iluminación es por lo general interpretado como ejemplo de plotinismo en San Agustín, sin embargo, con relación a este tema acerca de las influencias fundamentales en el pensamiento del Doctor de la Gracia y su distanciamiento con el platonismo, consúltense el artículo de Martine Dulaey “L’apprentissage de l’exègese biblique par Augustine”, en la *Revue des Études agustiniennes*, 48 (2002), 267-295, el cual expone un resumen bien documentado del proceso de apropiación de la Biblia en San Agustín.

⁹ El concepto de comunicación es complejo, debido a que implica no tan sólo el intercambio de información entre dos personas, sino que es un proceso que se ejerce en toda la naturaleza, si nos atenemos a la definición básica que adopto para esta tesis, cuyo significado nos dice que comunicar es: “Hacer a otro partícipe de lo que uno tiene (RAE, 2013).” Es decir, es una definición lo bastante amplia como para incluir en ella toda aquella acción en la cual una entidad participa a otra de lo que tiene; de este modo, por ejemplo, las partes de un organismo se mantienen unidas y ejerciendo sus funciones propias de manera concertada gracias a la comunicación que mantienen entre sí, logrando de este modo la sinergia que permite al organismo existir, ya que las acciones concertadas implican comunicación entre las partes; igualmente, los electrones mismos realizan intercambios de energía (*lo que tienen*) entre ellos o con el núcleo, tal es el caso de los saltos cuánticos:

Bohr sugirió que más que moverse gradualmente a cierta distancia del núcleo, los electrones realizaban saltos cuánticos desde un determinado nivel de energía a otro. (...) Tales saltos se correspondían con la absorción de energía por parte del átomo o con la emisión de la misma. Así pues, si un electrón salta desde un estado de energía más alto a otro más bajo, se emite energía en forma de calor o de luz a partir del átomo, y si salta desde un estado de energía más bajo a otro más alto, dicha energía es absorbida en forma de calor o de luz (Cynthia Phillips, Shana Priwer, *Todo sobre Einstein*, Ed. Robinbook, Barcelona, 2005, p. 180).

Este intercambio de calor o luz entre el electrón y el núcleo, e incluso entre los electrones mismos, puede considerarse como una acción comunicativa conforme a la definición que he adoptado. Me he decidido por esta definición específica de comunicación tomada de la Real Academia del Español, y no por una definición técnica elaborada por alguna teoría de la comunicación, porque, por una parte, estas últimas son restrictivas a determinado campo del conocimiento, y por otra, el que hay una infinidad de estos campos del conocimiento así como corrientes de pensamiento dentro de cada uno de ellos; entonces, tenemos que existe un gran número de definiciones y enfoques del término comunicación, precisamente porque la naturaleza de la comunicación puede aplicarse a los equipos de cómputo, a la física, a la química, a las neurociencias, a la biología, a la administración, la filosofía, la economía, los media; es decir, prácticamente a cualquier ente o entes.

Situados en la confluencia de varias disciplinas, los procesos de comunicación han suscitado el interés de ciencias tan diversas como la filosofía, la historia, la geografía, la psicología, la sociología, la etnología, la economía, las ciencias políticas, la biología, la cibernética o las ciencias del conocimiento. Por otro lado, en el transcurso de su elaboración, este campo concreto de las ciencias sociales se ha visto acosado por la cuestión de su legitimidad científica. Esto ha llevado a buscar modelos de científicidad, adoptando esquemas propios de las ciencias de la naturaleza adaptados a través de analogías.

(...)este campo de observación científica que, históricamente, se ha situado en tensión entre las redes físicas e inmateriales, lo biológico y lo social, la naturaleza y la cultura, las micro y macroperspectivas, la aldea y el globo, el actor y el sistema, el individuo y la sociedad, el libre albedrío y los determinismos sociales. Armand Mattelart, Michèle Mattelart, *Historia de las teorías de la comunicación [Histoire des théories de la communication]*, Trad. Antonio López Ruiz y Fedra Egea, Paidós-Ministerio Francés de la Cultura, Barcelona, 2003, pp. 9-10.

Por otra parte, no es mi intención tomar tal o cual teoría de la comunicación y emplear sus parámetros para interpretar a San Agustín, lo cual me conduciría a caer en un anacronismo con su consecuente distorsión del pensamiento agustiniano. De hecho, encuentro una teoría de la comunicación en San Agustín, y lo que hago es explicarla utilizando algunos conceptos contemporáneos que me permitan desarrollar este enfoque; sin embargo, al tomar estos préstamos los empleo de forma parcial, por ejemplo el hecho de que de manera explícita e implícita me baso en el esquema teórico de Claude Elwood Shannon para argumentar los procesos de comunicación ontológica descritos en mi tesis, debido a que expone de una manera universal la estructura del proceso de comunicación:

que me permiten interpretar a la iluminación agustiniana como el canal que transmite una información de naturaleza ontológica¹⁰ que va del Ser, como fuente ontológica, al ser¹¹ como receptor.

Esta terminología no distorsiona lo expuesto por San Agustín o las Escrituras, ya que al utilizar ocasionalmente el término fuente por el de Dios, el de canal por iluminación, el de información por los dones de la gracia, y el de receptor por el de creatura, no lo hago como una sustitución en la cual estuviera imponiendo una teoría de la comunicación determinada sobre la concepción expuesta por San Agustín o las Escrituras, sino que

Shannon propone un esquema del <<sistema general de comunicación>>. El problema de la comunicación consiste, en su opinión, en <<reproducir en un punto dado, de forma exacta o aproximada, un mensaje seleccionado en otro punto>>. En este esquema lineal en el que los polos definen un origen y señalan un final, la comunicación se basa en la cadena de los siguientes elementos constitutivos: la *fuente* (de información) que produce un mensaje, el *codificador* o emisor, que transforma el *mensaje* en signos a fin de hacerlo transmisible, el *canal*, que es el medio utilizado para transportar los signos, el *decodificador* o receptor, que reconstruye el mensaje a partir de los signos, y el *destino*, que es la persona o la cosa a la que se transmite el mensaje (*Ibid.* P. 42).

Shannon era matemático e ingeniero electrónico, y su esquema es una configuración matemática universal de la comunicación que me permite aplicarlo al concepto de comunicación que denomino ontológica, de donde, según expongo en esta tesis, la *fuente* es Dios, el *codificador* es el Verbo cuyo *mensaje* implica el *ser* de lo creado que son los *signos* (que sustituyo por *símbolos*), siendo el *canal* la luz Trinitaria; el hombre es el *receptor* que *decodifica* dentro de sus posibilidades estos símbolos para comprender a la *fuente*, teniendo un flujo de comunicación completo en la respuesta que va del *receptor* a la *fuente*, denominada como *realimentación*.

¹⁰ El concepto de “información de naturaleza ontológica” forma parte integral del concepto de comunicación que definí en la nota antecedente, sin embargo, cabe aclarar que el significado de información que aquí empleo lo tomo de *informatio*, de donde el prefijo *in* lo aplico en el sentido de “dirección hacia dentro”; de donde *formatio* se compone a su vez de *forma*, que implica los significados de idea, figura, imagen, pero también, en sentido ontológico, tipo ideal, carácter; más el sufijo *tio*, que forma el genitivo *tionis*, el cual indica la acción del sustantivo (Patricia Villaseñor, *Lecciones. Textos clásicos para aprender latín*, FFyL, UNAM, 2004, p. 93). De modo que el concepto de información que utilizo, implica tanto la transmisión de conocimientos como de substancialidad, y se halla en íntima relación con el concepto de comunicación ontológica; es decir, la información ontológica que transmite el Ser es un mensaje que conlleva tanto los conocimientos como la substancialidad que conforman la naturaleza del ser.

Debo aclarar que los conceptos de comunicación ontológica e información ontológica no se refieren a la participación metafísica ni platónica ni tomista, ya que, en el sentido que aquí apunto de la comunicación ontológica, ciertamente existe una participación metafísica, pero esta no es pasiva en el hombre como receptor, sino bidireccional, como anote en la nota respectiva a la comunicación; por ello, me parece más adecuado denominarlo como un proceso de comunicación ontológica, y no de participación ontológica, ya que implica un diálogo entre el Creador y su creatura. El hombre, a pesar de su abisal diferencia con el Ser, le comunica a Dios, su amor, su fe y su esperanza por medio de la palabra, o bien se las niega, rompiendo el diálogo y toda participación.

¹¹ Empleo la palabra Ser con mayúscula para referirme a Dios y la palabra ser con minúscula corresponde a todo lo creado.

aplico el esquema de Shannon, al igual que los otros términos contemporáneos, para demostrar que existe una interpretación de San Agustín y de las Escrituras desde el ángulo de un proceso comunicativo. Lo cual me lleva a plantear una serie de problemas filosóficos, que a su vez me conducen a concebir la Creación como un acto de comunicación ontológica entre Dios y la Creación.

En este contexto, comprendo al ser humano como un símbolo¹² dentro de una acción comunicativa de naturaleza ontológica y universal generada por el Verbo, ya que: "El lenguaje de Dios es más sublime antes de la obra, y es la razón inmutable de esa misma obra(...)"¹³. Es decir, la Creación es primeramente Verbo y luego lenguaje, tema que desarrollo en el capítulo VI "Lenguaje, verdad y ser".

¹² "El estudio del signo (semiótica), y en especial el del signo lingüístico (filosofía del lenguaje), obtiene un lugar privilegiado en la filosofía de San Agustín. Signo y lenguaje son dos de sus principales preocupaciones, dado que es para él algo muy importante el tema de la enseñanza. Y ambos son necesarios para enseñar, aun cuando la enseñanza se alcanza suficientemente no en los signos y palabras exteriores, sino sobre todo cuando se recibe en el interior de la persona, en su mente." Beuchot, Mauricio, "Signo y lenguaje en San Agustín", en *Dianoia*, vol. 32, no. 32, 1986, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM., pp. 13-14. Si bien para Beuchot: "Aunque en la Edad Media se llegaba a considerar todo el universo creado como un signo de Dios, Agustín no reduce todo al signo, sino que -como hemos visto- habla de signos y significables, y nos habla de la representación como lo propio de los signos." (*Ibid.*, p. 14). No obstante, en la presente tesis me propongo demostrar que es posible interpretar, partiendo de San Agustín, a la Creación como los símbolos de un lenguaje ontológico.

¹³ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XVI, 6. En cuanto al lenguaje, con su correspondiente carga signo-significado, es común el que los estudiosos de San Agustín se remitan al *De magistro* o al *De doctrina cristiana*, y con base en estos textos -indudablemente valiosos-, se interprete el tema del lenguaje en el Obispo de Hipona. Tal es el caso, por ejemplo, que nos presenta Isabelle Bochet, que en un fragmento de su recopilación nos dice que: "*La réflexion sur la notion augustinienne de signe ne relève pas encore au sens strict de l'herméneutique, mais elle en est un préalable : pour Augustin, en effet, l'Écriture fait partie du monde des signes. Il semble toutefois excessif de vouloir trouver dans le De doctrina christiana une sémiotique générale ; le souci d'Augustin est seulement de proposer un cadre à l'intérieur duquel situer l'Écriture.*" Isabelle Bochet, "De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne", en *Revue d'études augustinienes et patristiques* 50 (2004), 349-369, p., 360. Sin embargo, precisamente en la presente tesis me propongo demostrar que el lenguaje y la comunicación son tema fundamental en la obra agustiniana, y para lograrlo es necesario avanzar en la dirección de una exégesis hermenéutica más profunda que espero aportar.

Este acto de comunicación ontológica que genera lo creado, es a su vez la manifestación substancial de la relación existente entre las tres personas de la Trinidad, ya que la vinculación trinitaria se realiza también como un acto de comunicación absolutamente libre y cuyo flujo de significado es el amor¹⁴; pero, en este caso, el amor implica no tan sólo un sentimiento sino también sabiduría, vida y amor absolutos, que se manifiestan por medio de un canal: la luz espiritual.

Como parte de esta acción comunicativa ontológica entre las tres Personas es que surge la Creación, expresión de amor del Verbo al Padre. Amor que se manifiesta a través de la Palabra, la cual es la potencia creadora del ser a partir de la nada.

La Creación tiene un principio y un fin, del mismo modo en que un discurso tiene un principio y un fin¹⁵. Si consideramos a la

¹⁴ “Los Padres griegos, al concretar la eficacia del amor divino, hacen abstracción del mutuo amor, considerándolo como simple expansión del amor del Padre hacia el ser infinito y perfecto. Pero hemos de considerar siempre este amor como recíproco, según las expresiones tiernísimas de Agustín, cuando define al Espíritu Santo como un beso de amor, un abrazo de dos amores, vínculo de paz inalterable, unidad del Padre y del Hijo (*De Trinitate*, p. 48)”. Fr. Luis Arias O.S.A. “Comentarios” en *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, p. 48.

¹⁵ El tiempo y el cambio en la materia, cuya mutabilidad plantea el problema del ser, no es desconocido por San Agustín, como vemos en las siguientes citas: “*Viderum ergo isti philosophi, quos ceteris non immerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum: et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Naturae igitur omnes*, (San Agustín, *De Civitate Dei*, XII, 5) *Viderum quidquid mutabile est, non esse summum Deum: et ideo omnem animam mutabilesque omnes spiritus trascenderunt, quaerentes summum Deum. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est quidquid est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo qui vere est, quia incommutabiliter est.* (San Agustín, *De Civitate Dei*, VIII, VI)

Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nodum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa ut sit illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia non esse?” (San Agustín, *Conf. XI*, 14, 17)

“Mas que el alma pueda mudarse, no según el lugar, sino según el tiempo, por sus afectos, lo sabe cualquiera. Todos pueden notar también que los cuerpos se mudan en lugar y tiempo. Y los fantasmas son imágenes extraídas por los sentidos corporales de la forma de los cuerpos, las cuales es muy fácil depositarlas en la memoria tal como fueron recibidas, o dividir las o multiplicar las, o abreviar las, o contraer las o dilatar las, u ordenar las o desordenar las, o

Creación como un acto de comunicación ontológica, todo lo creado es entonces un conjunto de símbolos cuyo significado es la substancialidad emitida por la expresión creadora del Verbo y que son las semillas racionales (*ratio seminalis*)¹⁶, que contienen la información ontológica originada por el Verbo a partir de la nada. Todo lo que es, es Palabra: el Discurso Divino.

Al Dios de las eternidades se le encuentra en la obra de sus manos, donde el ritmo ternario se repite con cadencia de estribillo en el número, peso y medida; en la unidad, en la forma y en el orden; en la física, en la lógica y en la ética. El astro y el granito de arena, el animal más perfecto y el ciempiés más humilde, el cedro del Líbano y el hisopo nacido en la pared, cantan la marcha triunfal de la Trinidad por el mundo maravilloso de la creación.¹⁷

La problemática general que surge de este planteamiento gira en torno a tres ejes:

figurarlas de algún modo con la obra de la imaginación; pero resulta muy difícil evitarlas y precaverse de ellas en la investigación de la verdad.” (San Agustín, *De la verdadera religión*, pp. 7-8)

“Se suele llamar accidente a todo cuanto una cosa puede adquirir o perder por mutación. Ciertamente existen accidentes inseparables, denominados en griego *αχωριστα*, como es el color negro a la pluma del cuervo; no obstante, puede perder el color, no en cuanto pluma, sino porque no siempre es pluma. La materia es por naturaleza mudable, y al dejar de existir este animal o aquella pluma, todo su ser se muda y convierte en terreno elemento, y entonces se desvanece también su color.” (San Agustín, *De Trinitate*, V, 4, 5)

“Lo que nuestros ojos contemplan en el espacio es manifestación visible de las ocultas razones seminales, de cuyas leyes morfológicas dependen las variadas proporciones de los seres, pues el mundo está grávido de causas biodinámicas. En el orden de la naturaleza, estas razones seminales son como energías latentes en la contextura primordial de los gérmenes, y en un orden trascendente, predisposiciones pasivas en manos del Hacedor supremo.” Luis Arias, en *San Agustín Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956.

¹⁶ “Efectivamente, El mismo con su operación, que continúa hasta el presente, es el que hace que las semillas cumplan sus tiempos y, despojadas de ciertas envolturas latentes e invisibles, adopten la hermosura de estas formas que contemplamos. El también, uniendo y asociando por modos maravillosos las naturalezas incorpórea y corpórea, aquella para dar órdenes y ésta para obedecer, produce el ser animado.” San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI y XVII. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XXII, 24, 2.

¹⁷ Fr. Luis Arias O.S.A. “Comentarios” en *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, p. 60.

- 1.- ¿Qué entendemos por comunicación ontológica?
- 2.- ¿Cuál es la naturaleza de los signos y de los significados en esta comunicación ontológica?
- 3.- ¿Cómo es que el sujeto, siendo expresión del Verbo a la vez posee conciencia, libertad y lenguaje?

1.2 Comentario acerca del plotinismo en San Agustín

Quiero señalar que estoy consciente de que existen posturas filosóficas que insisten en afirmar que los argumentos de San Agustín se basan en principios neoplatónicos, estoicos e incluso maniqueos, entre otros; sin embargo, con la intención de no desviarme del tema central de la tesis, que es el alma y su relación tanto con el Ser como con el mundo, no me enfrascaré en estas discusiones limitándome a señalar algunas de ellas en los siguientes comentarios y remitiendo al lector a otras fuentes que considero le serán de utilidad.

Se ha pretendido encasillar el pensamiento de San Agustín al neoplatonismo plotiniano, tal es el caso de algunos filósofos postmodernistas que atribuyen a San Agustín de ser el causante de una especie de aberración en la espiritualidad europea contemporánea. Adjunto una cita de Carlos Ortiz de Landazúri, quien hace un resumen de esta discusión.

El debate sobre el pretendido *apriorismo lingüístico* del pensamiento patrístico de Agustín de Hipona fue una consecuencia de las similitudes *antropocentristas* que el

postmodernismo filosófico pretendió establecer entre el *gnosticismo neoplatónico* y el posterior *racionalismo dogmático* moderno, denunciando por igual una similar actitud *apriorista* ante la inevitable mediación que el *lenguaje* ejerce en cualquier tipo de reflexión filosófica.

(...)En este contexto Hans Blumenberg¹⁸ mostró 50 años después una clara discrepancia ante el *giro heurístico* que, según Étienne Gilson¹⁹, Agustín de Hipona habría introducido en la reinterpretación de los principios neoplatónicos de la '*communio (koinomia) linguarum*' y de la *inteligibilidad del mundo*, reprochándole la aceptación de un *canon heurístico* en sí mismo dogmático, apriorista e inevitablemente involucionista, respecto de las producciones más diversas de la propia cultura, desde las más elevadas hasta las más cotidianas.²⁰

Desde la perspectiva antropocentrista de Blumenberg, todo conocimiento y su correspondiente lenguaje han sido generados por el hombre, de este modo aquello que no tiene una existencia material deviene en metáfora; así, para este filósofo el Logos, la Sabiduría, el Verbo, y todo lo relativo al mundo inteligible son metáforas.

En cualquier caso Blumenberg revisó los presupuestos en los que se fundamentaba el postulado neoplatónico de una efectiva *legibilidad del mundo*, según el principio de la '*communio*' o '*koinonia*' entre las lenguas, mostrando a su vez una total discrepancia con el uso que la patrística y concretamente Agustín de Hipona hicieron de tales principios. En su opinión, la tesis de la *legibilidad del mundo* hay que entenderla dentro de los procesos de

¹⁸ Blumenberg, Hans, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.

¹⁹ Gilson, Étienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Vrin, París, 1929.

²⁰ Carlos Ortiz de Landázuri, "Communio linguarum y legibilidad del mundo en el pensamiento patrístico de Agustín de Hipona. Reconstrucción de un doble debate retrospectivo", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), ISSN: 1133-0902, pp. 11-22, Universidad de Navarra, 2011, pp. 11-12.

mitificación o metaforización de los que habría sido objeto el pensamiento occidental, ya sea recurriendo a la *metáfora de la salida de la cueva*, de la *historia* como proceso de *liberación* o de *salvación*, o a la ya mencionada *metáfora de los dos libros*²¹. Sin embargo en todos estos casos [según Blumenberg] no se pudo evitar que se hiciera un uso abusivo de este tipo de *metáforas*, pretendiendo establecer una clara separación dentro de la comunicación lingüística entre el uso *absoluto* o *divino* respecto del *relativo* o *humano*, cuando en realidad todas ellas siempre tienen una *génesis convencional* meramente *humana*. Y evidentemente, en este segundo supuesto, toda forma de lenguaje debe abandonar una interpretación meramente literal y abrirse a los consiguientes proceso de *des-* y *re-metaforización*, en la misma medida que siempre será posible encontrar un nuevo *mito* o *metáfora* que reinteprete al anterior, a pesar de tener que seguir asignándole una *autoría humana* y un valor igualmente *convencional*²².

Blumenberg parte de un argumento al que otorga validez de axioma cuando afirma dogmático que se debe establecer "(...)una clara separación dentro de la comunicación lingüística entre el uso *absoluto* o *divino* respecto del *relativo* o *humano*, cuando en realidad toda ellas siempre tienen una *génesis convencional* meramente *humana*."

De este modo Blumenberg impone sobre los conceptos agustinianos un molde totalmente distinto y anacrónico, pues quiere subsumir una concepción teológica dentro una concepción antropocentrista contemporánea, y con base en ella concluye que

²¹ Se refiere al libro de la naturaleza y al libro del mundo inteligible.

²² *Íbid.* Pp. 14-15.

San Agustín ha pervertido la espiritualidad occidental puesto que el obispo de Hipona ignora la única verdad y realidad: que sólo existe el mundo empírico.

Es decir, apriorísticamente Blumenberg ha establecido que todo conocimiento que no proviene de los sentidos es una metáfora producto de una convención humana; si partimos de esta supuesta inconvencionalidad, ¿porqué Blumenberg propone postular nuevos mitos o metáforas, pero eso sí, admitiendo que son convencionales? ¿Qué utilidad o función tendría inventarse nuevos mitos si son sólo imaginación? ¿No argumenta que San Agustín ha pervertido la espiritualidad occidental al postular dichos mitos o metáforas? ¿No sería mejor vivir como "adultos" sin mitos y metáforas?

El argumento fuerte de Blumenberg es precisamente este, que todo conocimiento que no tiene un referente empírico es metáfora, es decir, convención cultural. Si es así, entonces cómo explica el que la "invención" de mitos o metáforas sea un fenómeno universal, según lo ha demostrado Mircea Eliade a lo largo de sus investigaciones alrededor del mundo y que fundamentan su obra, al grado de definir al hombre como *homo religiosus*.

Con base en este argumento simplista Blumenberg invalida la conceptualización ontológica de los dos libros, el de la naturaleza y el del mundo inteligible; sin embargo, parte de una suposición producto de un paradigma científicista que está siendo rebasado desde la ciencia contemporánea misma, como ya he

mencionado en notas al pie precedentes, a partir de la física cuántica despreciada en sus orígenes por los defensores del paradigma de la univocidad antropocéntrica.

(...)¿Estamos seguros de que la mecánica cuántica es la verdad última? ¿Qué queda por descubrir en la física?

(...)Nunca podemos [sic] saber si una teoría, cualquiera que sea, es "la verdad última". Ni tampoco podemos [sic] saber nunca "qué queda por descubrir"; muy probablemente queda mucho, porque, conforme hemos dicho antes, no hay duda ninguna [sic] de que carecemos hoy de una teoría global que abarque todos los fenómenos que ocurren en la naturaleza.²³

Por otro lado, es evidente que cuando Blumenberg se refiere a la "espiritualidad de occidente", hace del *espíritu occidental* una entidad metafísica más que una metáfora o una abstracción, pues tal y como lo plantea está diciendo que esta espiritualidad ha trascendido históricamente al haber sido contaminada ya desde el remoto pasado griego, siglos más tarde por el cristianismo, hasta llegar a la actualidad, 2700 años después, donde el influjo de esta misma espiritual es tal que corrompe a la cultura occidental al "inducir a creer" que la naturaleza no pudo haberse dado a sí misma la perfecta armonía y unidad que posee, por lo que necesariamente debe de haber una entidad originaria que unifica, organiza y sustenta todo lo que es.

Tal vez, la perversión de la espiritualidad de occidente sea precisamente la distorsión argumental que pretende oscurecer la

²³ Eyvind Wichman, *Física cuántica*, (título original *Quantum Physics. Berkeley Physics Course, Vol. 4*), Trad. Ramón Ortiz Fornaguera, Ed. Reverte, Barcelona, 1986, Sec. I.54

racionalidad humana, al negar a la filosofía la secuencia lógica que conduce a la necesaria conclusión del *Nous*, del primer motor, de la luz emanacionista, o de Dios.

Los argumentos de Blumenberg son asimismo aprioristas y dogmáticos, al afirmar que la única realidad es empírica. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de este pensador y otros en su misma línea, no es posible desechar de un plumazo problemáticas filosóficas no resueltas, como el devenir, la perfecta organización y unidad de la naturaleza, el origen de la materia y del hombre, la consciencia, el sentido de la existencia, entre otros.

El argumento fundamental del postmodernismo afirma que los "grandes relatos" han pasado de moda porque no han logrado obtener las respuestas definitivas a la problemática mencionada ni resolver los grandes conflictos de la humanidad; no obstante, el postmodernismo es a su vez un gran relato que busca unificar e imponer una concepción del mundo, pero esta vez cosificadora y reduccionista, vinculada con los viejos argumentos sofísticos, en especial el de Gorgias; es decir, nos encontramos de nuevo en un enfrentamiento entre filosofía y sofística, o si lo prefieren, neosofística²⁴; por ello, muchas de las respuestas a Blumenberg en su crítica a San Agustín las tenemos ya precisamente en el

²⁴ "La neosofística es un movimiento de adaptación y apropiación de las doctrinas de la sofística para resolver problemas sobre la retórica contemporánea. Algunos de esos problemas están ligados al estudio de una producción, consumo y distribución de la cultura a través de grupos e instituciones, que generan discursos dominantes, discursos que son producto de condiciones políticas, económicas y sociales particulares, que encarnan, a su vez, en el gran discurso de la aldea global." Ricardo Mazón Fonseca, "Gorgias y el Multiculturalismo", en *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, Pablo Lazo Briones (comp.), Edit. Universidad Iberoamericana, México, 2008, p. 45.

diálogo platónico de *Gorgias*.

El caso de Blumenberg representa el lugar común seguido por los críticos de San Agustín, pues aquellos autores que pretenden adjudicarle etiquetas al obispo de Hipona exhiben los argumentos de éste descontextualizados y desvirtuándolos de una u otra forma.

San Agustín ha leído tanto a Platón como las *Enéadas* de Porfirio, es cierto; tampoco podemos negar que muchos argumentos de Plotino parecen hallarse en la exégesis que hace Agustín de las Escrituras. No obstante, debemos tener presente, por una parte, que Plotino es discípulo de Amonio Saccas y éste fue cristiano hijo de cristianos²⁵. De modo tal que, como apunta Julián Mariás citando el tema de la creación:

El concepto de creación, como saben ustedes, naturalmente está en la base del Antiguo Testamento, ya en el comienzo del Génesis: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra". Es decir, es un concepto originariamente religioso; es capital en la tradición judía y, naturalmente, en la cristiana. Pero después ha tenido una importancia filosófica muy considerable, que es de lo que vamos hablar. Y significa un cambio radical respecto de la visión griega; es un concepto ajeno al pensamiento antiguo, no se encuentra en el pensamiento griego y es incluso curioso ver cómo cuando los griegos entran en

²⁵ "Amonio Sacas, un estibador de los muelles de Alejandría, se considera el fundador de la Escuela Neoplatónica. Como no dejó escritos, es imposible decir cuáles fueron sus enseñanzas. Sabemos, no obstante, que tuvo una extraordinaria influencia sobre hombres como Plotino y Orígenes, quienes voluntariamente abandonaron a los profesores profesionales de Filosofía para escuchar sus discursos sobre la sabiduría. Según Eusebio, Amonio nació de padres cristianos, pero se convirtió al paganismo. Su fecha de nacimiento se considera el 242". (WILLIAM TURNER, *History of Philosophi*, Trascrito en su versión original en inglés por Geoffrey K. Mondillo, Traducido por Luis Francisco Eguiguren Callirgos, "Neoplatonismo", en *The Catholic Encyclopedia*, Volume I, 1999.)

contacto [con este concepto], entran en relación con el judaísmo o con el cristianismo -es por ejemplo el caso de Filón o de Amonio Sakkas o de Plotino, que directamente participa de la herencia judeo-cristiana- hay un cierto cambio en los conceptos griegos; no para adoptar la idea de creación, pero se acercan a ella por un cierto rodeo.²⁶

Es decir, que en el pensamiento de Plotino encuentra San Agustín paralelismos con las Escrituras, ya que los argumentos plotinianos abrevan igualmente de ellas. De este modo, cuando el mismo Agustín afirma que su exégesis se basa en las Escrituras y no en Plotino, no lo hace como una justificación con la que pretendiera negar que su hermenéutica la toma prestada de este último. Bastaría con leer lo que San Agustín mismo dice de manera expresa respecto a Platón y a Plotino, por ejemplo:

Leí algunos -poquísimos- libros de Platón, a quien eras tú también muy aficionado, y comparando con ellos la autoridad de los libros cuyas páginas declaran los divinos misterios, tanto me enardecí, que hubiera roto todas las áncoras a no haberme conmovido el aprecio de algunos hombres. ²⁷

Por otra parte, veamos lo que nos dice Miguel Ángel Tábet respecto a la "Carta 118" que San Agustín dirige a Dióscoro:

La síntesis del pensamiento de san Agustín, se encuentra hacia el final de su carta, donde se leen las siguientes palabras: "en aquel tiempo en que los errores de los falsos filósofos proliferaban, no tenían los platónicos

²⁶ Julián Marías, "Creador y creatura", Conferencia del curso *Los estilos de la Filosofía*, Edición Renato José de Moraes, Colegio Libre de Eméritos, Madrid, 1999/2000.

²⁷ Agustín, San, *De la vida feliz*, Trad. Victorino Capánaga, OAR, Cap. I, 4, <http://www.augustinus.it/spagnolo/felicita/index2.htm>, consultado el 14/VI, 2010; 13:25.

una autoridad divina capaz de imponer la fe. Por eso se decidieron a ocultar su doctrina, obligando a los demás a buscarla. Eso era mejor que exponerla obligando a los otros a pisotearla. Cuando ya empezó a resonar el nombre de Cristo, entre el asombro y la turbación de los reinos terrenos, empezaron a asomar también los platónicos, dispuestos a exponer y manifestar la auténtica doctrina de Platón. Entonces floreció en Roma la escuela de Plotino, quien tuvo por discípulos en ella muchos agudos y hábiles varones. Más algunos de ellos se dejaron corromper por la curiosidad de las artes mágicas, mientras otros advirtieron que el Señor Jesucristo personificaba a la misma verdad y sabiduría inmutables que ellos iban buscando, y se pasaron a su milicia divina. De este modo quedaron apoyadas la cumbre de la autoridad y la cumbre de la razón en este único nombre salvador y en su única Iglesia, para rehacer y reformar al género humano (V,33).” Para comprender el sentido del pasaje apenas citado hay que penetrar en las estructuras conceptuales en las que el Obispo de Hipona elabora su pensamiento. En concreto, partir del hecho de que san Agustín habla desde la fe, estando enraizado en la fe.²⁸

Sumado a lo anterior, a lo largo de la obra agustiniana podemos encontrar de manera concreta las diferencias fundamentales entre la concepción plotiniana y la de Agustín. Una de esas diferencias, de importancia capital, es la divergencia entre el planteamiento emanacionista y el creacionista, tal como apunta Fr. Luis Arias:

Como filósofo, recoge la herencia de Platón. Agustín, aun cuando habla en platónico, es siempre cristiano. Resulta

²⁸ Tábet, Miguel Ángel, *El neoplatonismo de San Agustín*, Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), http://www.mercaba.org/Filosofia/Medieval/neoplatonismo_de_san_agustin.htm, consultado el 14/VI/2010; 11:23.

ya un lugar común comparar la Trinidad platónica con la Trinidad cristiana en la crítica moderna. Es cierto que Plotino, en su estilo metafísico, se esfuerza en probar la existencia de tres hipóstasis divinas: el alma, el nous y el Uno. Existen, pues, tres grados en la jerarquía de los dioses, diferentes en dignidad, en simplicidad, en perfección. El que engendra es más simple que el engendrado. Si el Uno engendra la Inteligencia, le vence en simplicidad. Las analogías entre la Trinidad cristiana y la tríada de Plotino son muy débiles y con frecuencia forzadas semejanzas. Si el verbo formable es algo de nuestro espíritu, no sucede así en el Verbo de Dios. San Agustín y los platónicos no hablan de la misma realidad cuando se refieren al mundo de los inteligibles y de las ideas. Para el Doctor de Hipona, las ideas son formas príncipes, esencias estables contenidas en la inteligencia de Dios. Todo lo creado se encuentra en el Verbo y todo lo que existe en el Verbo es vida. Esta doctrina no es ni de Platón ni de Plotino, sino del evangelista San Juan. La génesis de la Inteligencia, tal cual la conciben los neoplatónicos, es de una inferioridad manifiesta con relación al primer Principio. Si, pues, la filosofía platónica le sugiere un caudal considerable de fórmulas al Doctor de la Trinidad, su pensamiento se abreva en la fuente de la palabra revelada.²⁹

La discusión sobre el plotinismo agustiniano ha sido una constante polémica, la cual, a pesar de las innumerables evidencias en el sentido aquí anotado, es decir, que San Agustín de manera explícita e implícita fundamenta su hermenéutica en las Escrituras, muy diversos autores insisten, a pesar de estas evidencias, en afirmar que Agustín es una versión de Plotino. En

²⁹ Agustín, San, "Comentario", en *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín*, Tomo V, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956.

fecha reciente, 2004, Isabelle Bochet escribe lo siguiente:

Parmi ces articles, il faut citer en premier lieu celui de G. Madec, publié dans les Recherches Augustiniennes en 1962 : « Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de YÉp. aux Romains, 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin ». G. Madec y montre le rôle que jouent ces versets dans le jugement qu'Augustin porte sur les Platoniciens ; il précise également l'usage qu'Augustin fait du verset 20 -«inuisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur»- pour justifier une entreprise d'intelligence de la foi ou pour exhorter ses auditeurs à passer du visible à l'invisible afin de louer Dieu. À une époque où il était de mise d'étudier le néoplatonisme d'Augustin, cet article opère un déplacement notable: considérer les emprunts de l'évêque d'Hippone ne saurait suffire, il importe de voir comment il juge les Platoniciens à partir de l'Écriture et donc comment il intègre ces emprunts à sa propre pensée.³⁰

(Entre estos artículos, es necesario citar en primer lugar aquel de G. Madec, publicado en *Recherches Augustiniennes* en 1962: <<Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains, 1, 18-25 dans l'œuvre de saint Augustin>>. G. Madec muestra el papel que juegan estos versos en el juicio que Agustín hace sobre los platónicos; también precisa el sentido que Agustín hace del verso 20 -«inuisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur»- para justificar una firme comprensión de la fe o para exhortar a su auditorio a pasar de lo visible a lo invisible para alabar a Dios. En un momento en que era apropiado para estudiar el neoplatonismo en San Agustín, este artículo opera un desplazamiento notable: considerar los préstamos [del

³⁰ Bochet, Isabelle, "De l'exégèse à l'herméneutique augustiniennne", *Revue d'études agustiniennes et patristiques*, 50, 2004, 349-369./ p. 352.

platonismo tomados por] el obispo de Hipona no será suficiente, lo importante es ver cómo él juzga a los platónicos a partir de las Escrituras y por tanto cómo integra esos préstamos a su propio pensamiento. [Trad. mía])

Ahondando más en la cuestión, en *La Ciudad de Dios* San Agustín expone sus críticas a la filosofía platónica y a la neoplatónica de una manera clara, específica e inobjetable. Uno de los aspectos que destaca se refiere precisamente a aquellos conceptos platónicos cuya analogía con los expresados en las Escrituras son evidentes. Tal es el caso del Génesis, por ejemplo, donde Agustín nos dice lo siguiente:

Cierto, como tan aficionado al estudio, [Platón] pudo aprender mediante intérprete estos escritos [del profeta Jeremías en Egipto], como aprendió los egipcios; no para trasladarlos por escrito, tarea llevada a cabo como un gran servicio por Ptolomeo, que por su poder real podía inspirar cierto temor, sino para aprender en el trato su contenido tanto como le fuera posible.

Esta hipótesis parece confirmada por algunos indicios, pues el libro del Génesis comienza así: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas.* Y Platón, en el 'Timeo', libro que escribió sobre la constitución del mundo, dice que Dios en esa obra unió primero la tierra y el fuego. Donde es manifiesto que asigna al fuego como su lugar el cielo; y, por tanto, tiene esa teoría cierta semejanza con aquella de *Al principio creó Dios el cielo y la tierra*. Luego dice que el agua y el aire son los dos medios por los cuales se unen aquellos extremos. En lo cual se cree que entendió de este modo lo que está

escrito: *El aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas.* Aunque no se percató de qué sentido suele dar la Escritura al Espíritu (aliento) de Dios, ya que también el aire se llama espíritu [*pneuma*]; y así parece pudo pensar que en aquel lugar se hacía mención de los cuatro elementos.³¹

Independientemente de la posibilidad de cuestionar la analogía aquí descrita por San Agustín, la importancia de este texto -y mucho otros- es la intención crítica de Agustín en cuanto hacer una distinción entre el platonismo con su variante neoplatónica y su propio pensamiento, el cual, insiste una y otra vez, abrevia de las Escrituras. Basta leer con objetividad *La Ciudad de Dios* para confirmar lo anterior; si no es suficiente, analícese sin prejuicios el *De trinitate*, *Speculum* y *De la vera religione*, por no insistir en que el corpus completo de la obra agustiniana es una exégesis filosófica y teológica fundamentada en las Escrituras.

Considero que la profundidad del pensamiento agustiniano, que va del mundo exterior al interior y desde allí trasciende la nada para alcanzar el mundo inteligible, explicando a la vez la naturaleza del Dios Trino, del hombre y del mundo, viéndose obligado a desarrollar conceptos que se van entretejiendo en redes cada vez más extensas y complejas, cuya interpretación cabal requiere en todo momento no perder de vista el conjunto; al

³¹ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, VIII, 9.

ser un pensamiento que se expande a toda la creación y al Creador, cuya prolijidad lo hace complicado, con facilidad se le malinterpreta de un modo u otro.

1.3 Neologismos

En la presente tesis introduzco una serie de términos técnicos, algunos tomados de otras disciplinas otros nuevos.

Como ya expuse mas arriba, encuentro elementos suficientes en la obra de San Agustín que me permiten desarrollar una teoría que interpreta el vinculo hombre-Dios, el vínculo Trinitario, y la Creación, dentro de una acción comunicativa trascendente y ontológica. Si bien en la obra de San Agustín existen múltiples referencias expresas y tácitas a la comunicación, sin embargo no desarrolla este tema por lo que no tiene una terminología técnica al respecto de modo similar al que, por ejemplo, elabora acerca del lenguaje en el *De magistro*.

Por ello, para exponer una argumentación desde la perspectiva de la comunicación necesito recurrir a ciertos vocablos propios de esta especialidad, los cuales tomo de las concepciones contemporáneas acerca de la comunicación, y que iré definiendo conforme los utilice.

En cuanto a los neologismos, son conceptos que reúnen en uno solo los distintos términos que emplea San Agustín para referirse a una misma cosa, pero que luego emplea esos mismos términos en sentidos diferentes; tal es el caso de razón, mente, sujeto,

alma, pensamiento, y entendimiento, que en un momento dado y según el contexto, a todos ellos puede utilizarlos Agustín como sinónimos para referirse al sujeto; pero, en otro contexto, estos mismo términos los emplea con diferente significado, por ejemplo memoria para referirse al alma, o mente a la memoria, o razón al alma, y así sucesivamente.

Por ello, considero que los términos técnicos nuevos que apporto cumplen con una función esclarecedora al mantener una terminología con significados determinados e invariables. Sin embargo, estos neologismos los he desarrollado teniendo como objetivo el que se incorporen al pensamiento agustiniano sin falsearlo; por ejemplo, el de *yo anonadado* (*ego paene nihil*³²), el cual se refiere al sujeto en su condición de conciencia restringida a la mínima condición de sólo saber que *es*, luego de defeccionar de Dios y, como consecuencia, escindirse el *yo* de su memoria con el paso del tiempo, ya en el mundo; por lo que ha olvidado a Dios y todo conocimiento de la Verdad, teniendo que volver a reconstruir su identidad y su propia verdad humana vinculada al mundo³³.

La función de estos neologismos es, por un lado, fijar un concepto para evitar confusiones; por otro, me permiten dar mayor

³² Traduzco el concepto de *yo anonadado* al latín *ego paene nihil* (yo casi nada), ya que del español tomo anonadado en los sentidos de “Apocar, disminuir mucho algo.”, y el de “Humillar, abatir.”; pero también admite el significado de “Reducir a la nada” (RAE, <http://lema.rae.es/drae/?val=anonadado>, 16/VIII/13; 16:14). Por ello, el *yo anonadado* es la consecuencia que padece el hombre luego de la ruptura con Dios, por lo que se ha degradado pero no hasta la nada, de aquí el *paene nihil*. Este concepto encaja perfectamente con la descripción que San Agustín hace en *La Ciudad de Dios* al referirse a la defección de la mujer y el hombre de Dios.

³³ Estos neologismos los desarrollo en especial en el capítulo VIII “El alma escindida”.

claridad a los matices implícitos en el proceso de ruptura entre el hombre y Dios, sus causas y consecuencias, según lo expone San Agustín.

Por último, para la creación de estos neologismos me he basado en la división tripartita utilizada por el obispo de Hipona, cuyo origen es la Trinidad y se refleja en su Creación, tal como apunta San Agustín:

Ahora, ejercitada ya nuestra inteligencia en los seres inferiores, cuanto era menester y quizá más de lo necesario, intentamos elevarnos, sin conseguirlo, a la contemplación de la Trinidad soberana, que es Dios. Vemos trinidades muy ciertas en las cosas corporales y externas, o en la imaginación cuando se piensa en las realidades experimentadas al exterior; o cuando las impresiones nacen en el alma sin que hayan intervenido los sentidos del cuerpo, como la fe y las virtudes, arte de honesto vivir que la razón percibe con claridad y son objeto de la ciencia; o cuando la mente, por la cual conocemos cuanto conocemos, reflexiona y se conoce a sí misma; o cuando fija su mirada en algo que no es ella, eterno e inmutable: en todas estas cosas vemos trinidades muy ciertas, pues surgen dentro de nosotros o en nosotros; tiene plena realización cuando las vemos, recordamos y amamos (...).³⁴

Con fundamento en la Trinidad, San Agustín desarrolla distintas categorías trípticas para explicar diversos conceptos, siendo uno de los principales el de memoria, entendimiento y voluntad, que son los dones que el hombre ha recibido de la Trinidad y que lo

³⁴ San Agustín, *Obras de San Agustín, Tratado sobre la Santísima Trinidad, Tomo V*, Ed. Bilingüe, Trad. Intr. Fr. Luis Arias, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª Ed. 1956, XV, 6, 10.

hacen semejante al Dios Trino; otra de estas divisiones triples la podemos apreciar en la siguiente cita:

Una cierta trinidad en la visión. Los tres elementos que concurren a la visión difieren por naturaleza. Cómo el objeto visible engendra la visión o imagen de la cosa que se ve. Cómo los tres elementos forman unidad.

Tres cosas hemos de considerar y distinguir, cosa sumamente sencilla, en la visión de un cuerpo cualquiera. Primero, el objeto que vemos; por ejemplo, una piedra, una llama o cualquier otro cuerpo perceptible al sentido de la vista; objeto que puede existir aun antes de ser visto. Segundo, la visión [idea], que no existía antes de percibir el sentido el objeto. Tercero, la atención del alma, que hace remansar la vista en el objeto contemplado mientras dura la visión.

En estas tres cosas no sólo existe distinción manifiesta, sino incluso diversidad de naturaleza.³⁵

Del mismo modo, pero basándome en las categorías ya hechas por San Agustín, elaboro los conceptos técnicos nuevos en grupos de tres que, como ya expliqué, tienen el propósito de precisar y fijar la perspectiva de la comunicación que aquí apporto respetando el pensamiento agustiniano.

³⁵ *Ibid.* XI, 2, 2.

II HIPÓTESIS

La relación entre Dios y el hombre se fundamenta en una articulación cuyo vínculo es un flujo de dos vías que comunica amor; esta relación bien puede interpretarse como un proceso de comunicación de naturaleza ontológica.

El hombre ha sido creado por Dios de la nada como un ser integrado de alma y cuerpo, según nos dice San Agustín:

Cierto, esto es verdad: el alma no es todo el hombre, sino su parte principal; ni el cuerpo es todo el hombre, sino su parte inferior. El conjunto de la una y del otro es lo que recibe el nombre de hombre(...) ¿Pretenderán decirnos acaso que no suele hablar así la divina Escritura? Al contrario, también ella nos da testimonio, ya que estando las dos partes formando el hombre vivo, sin embargo, designa a cada una de ellas con el término hombre, llamando alma al hombre interior, y cuerpo al hombre exterior, como si fueran dos hombres, cuando en realidad los dos juntos son un solo hombre.³⁶

Como parte de sus características, al hombre Dios le otorgó autonomía y libertad limitadas. En cuanto a su autonomía limitada, en el hombre deseo y poder no se corresponden, ya que el hombre está facultado para desear, pero no para poder realizar todos sus deseos. Referente a su libertad, podemos distinguir una libertad práctica, en cuanto a las decisiones propias de la vida

³⁶ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 24.

cotidiana; y una libertad ontológica³⁷, en cuanto que es libre para dirigir su intencionalidad amorosa hacia Dios o bien hacia sí mismo en detrimento de su amor a Dios; de modo tal que, en cuanto permanece vinculado con el Ser por medio de este impulso amoroso, recibe de Él el ser integral; pero, si decide amarse a sí mismo antes que a Dios, rompe este vínculo y pierde el ser, de aquí que sea una libertad de naturaleza ontológica.

Esta autonomía y libertad ontológica conforman la estructura básica que nos permite comprender la necesidad de un acto de comunicación entre el hombre y Dios, con las complejas variantes que este acto de comunicación puede ofrecer ya que se trata del Ser absoluto, por un lado, y una creatura limitada por el otro; al existir un abismo insondable para el hombre respecto a su Creador, este acto de comunicación se genera gracias a la iniciativa amorosa proveniente de Dios; como consecuencia, nacerá en el hombre la posibilidad de una manifestación amorosa hacia Él. Este vínculo hombre-Dios es la meta más elevada en la existencia del ser humano: "Entre las cosas nacidas en el tiempo, la gracia suprema es la unión del hombre con Dios en unidad de persona."³⁸

Este acto de comunicación ontológica y amorosa es semejante al efectuado entre las tres personas de la Trinidad, donde

³⁷ Denomino libertad ontológica al hecho de que el hombre puede, si lo desea, romper el vínculo con Dios y perder lo que recibe de Él, es decir el ser o bien partes de la naturaleza de su ser, según lo determine el mismo Dios; o bien, puede decidir el buscar y mantener este vínculo con Dios y recibir el ser. Expongo con mayor detalle el tema del libre albedrío y la predeterminación en el subcapítulo 6.3 "Origen del discurso falso".

³⁸ San Agustín, *Obras de San Agustín, Tratado sobre la Santísima Trinidad, Tomo V*, Ed. Bilingüe, Trad. Intr. Fr. Luis Arias, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª Ed. 1956, XII, 19, 24.

encontramos una singular autonomía y libertad en cada Persona, así como un acto de comunicación en todos niveles entre la Trinidad.

Luego el Espíritu Santo es como una inefable comunicación del [entre el] Padre y del Hijo; y es muy verosímil que se llame así por convenir dicha denominación al Padre y al Hijo. Es, en aquél, nombre propio; en éstos, común; pues el Padre es espíritu y espíritu es el Hijo, y santo es el Padre y santo es el Hijo. Y para expresar en el nombre esta conveniencia y mutua comunicación se llama al Don de ambos Espíritu Santo. Y esta Trinidad es un solo Dios, bueno, grande, eterno, todopoderoso. El es su misma unidad, su deidad, su grandeza, su eternidad y su omnipotencia.³⁹

Como consecuencia de este vínculo amoroso Trinitario, el cual implica unión esencial en cuanto un solo Dios y comunicación en cuanto tres Personas, es posible considerar, asimismo, a la Creación como un acto de comunicación ontológica, ya que se trata de la Palabra ejercida por el Verbo, siendo el amor la esencia de la Trinidad:

En consecuencia, si Dios es amor, como la Escritura Sagrada lo proclama, y el amor viene de Dios y actúa en nosotros para que Dios permanezca dentro de nosotros y nosotros en El, y esto lo sabemos porque nos dio de su Espíritu, entonces este mismo Espíritu es el Dios amor.

Además, si entre los dones de Dios ninguno más excelente que el amor, y el Espíritu Santo es el don más exquisito de Dios, ¿qué hay más consecuente que el que procede de Dios y es Dios sea también caridad? Y si el

³⁹ *Ibid.* V, 11, 12.

amor con que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre indicio es de la comunión inefable de ambos, ¿qué hay más natural que llamar propiamente amor al que es Espíritu común de los dos?⁴⁰

Desde esta perspectiva, si en la Creación participa no tan sólo el Verbo, sino también el Padre y el Espíritu Santo, como consecuencia lo creado posee el mismo substrato amoroso. Donde lo creado es una multiplicación infinita de entes dentro de la nada⁴¹, a partir de la cual la Palabra ha generado su Discurso; el discurso del Verbo expresa las *rationes seminales* que se manifiestan a través de los símbolos y los códigos que conforman lo creado.

Por lo demás, cuando las santas Escrituras llaman múltiple al Espíritu de sabiduría, lo hacen porque en sí encierra muchas cosas; pero lo que tiene, eso mismo es, y siendo uno es todas esas cosas. No hay muchas, sino una sola Sabiduría, en la que se encuentran como inmensos 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.⁴²

De este modo, interpreto que lo creado son estos símbolos y códigos cuyos significados se encuentran precisamente en las razones inteligibles; estas mismas razones inteligibles son las que facilitan la comunicación del Verbo divino con el verbo

⁴⁰ *Ibid.* XV, 19, 37.

⁴¹ Más adelante, sobre todo en el capítulo IV “La creación y la Trinidad”, explicito el concepto de la nada.

⁴² San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XI, 10.

humano, ya que la palabra del hombre antes de ser pronunciada puede, si la busca, alinearse con el conocimiento de la Verdad⁴³ a través del mundo inteligible, es decir, no de manera directa con Dios. El mundo es como un espejo y un enigma en el cual el hombre percibe oscuramente el mundo inteligible e intuye al Verbo.

Todo el que pueda conocer la palabra antes de ser pronunciada, e incluso antes de poder el pensamiento formarse una imagen del sonido -palabra que no pertenece a ningún idioma entre las naciones, como nuestro latín-; cualquiera que pueda, repito, comprender esto, podrá ver en este espejo y en enigma alguna semejanza de aquel Verbo de quien está escrito: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios.*⁴⁴

Con fundamento en las consideraciones generales antes descritas, basadas en el pensamiento de San Agustín, mi tesis fundamental es la siguiente:

El discurso ontológico de la Creación está conformado por infinito símbolos que conforman un código universal, cuyos significados substanciales dimanan del mundo inteligible; de este modo, lo creado al provenir de la nada (*ex nihilo*) es una entidad que es y no es al mismo tiempo, pero se mantiene siendo por la acción del Verbo a través del mundo inteligible y las *rationes seminales* que generan y regulan el significado y el sentido de este discurso; dicho en términos de comunicación, los códigos

⁴³ En el capítulo VI "Lenguaje, verdad y ser", abordo el concepto del Verbo divino y el humano.

⁴⁴ *Ibid.* XV, 10, 19.

expresados por el Verbo fluyen como el discurso que es, pero sus significados y el sentido de éstos radican en la esencia del Verbo, quien ha depositado en el mundo inteligible la substancialidad semántica que genera el discurso de lo creado.

El hombre, a su vez, es un símbolo dentro del código general de la Creación; este símbolo llamado hombre está compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo está sometido al ser y no ser; pero el alma fue dotada por Dios, como semejanza, de las características Trinitarias de memoria, entendimiento y voluntad, más libertad ontológica y eternidad.

No obstante, la diferencia entre el hombre y Dios es abisal. Por ello, la relación entre el hombre y Dios se logra por medio de un acto de comunicación promovido por Dios, pero que requiere a su vez de la respuesta ejercida libremente por el hombre.

Esta acción comunicativa conlleva una compleja gama de significados que implican el ser mismo del hombre y, como consecuencia, su naturaleza íntegra, por lo cual la llamo comunicación ontológica.

Dicha acción comunicativa ontológica entre el hombre y Dios se inserta dentro de una acción comunicativa absoluta e inmutable: la sostenida entre las tres personas de la Trinidad.

Analizar y profundizar desde esta perspectiva los textos agustinianos, es el propósito de este proyecto de investigación.

III OBJETIVOS

3.1 Analizar, a partir del concepto del alma y la interioridad en San Agustín, la problemática acerca de la naturaleza, el sentido y los modos de la comunicación que se suscitan en ella.

3.2 Interpretar cómo acontece el proceso trascendental de comunicación del alma consigo misma, con Dios, con el otro y con el mundo.

3.3 Comprender, dentro de las limitaciones propias de la razón humana, el origen ontológico de la comunicación a partir de la relación entre las tres personas de la Trinidad.

3.4 Explicar el acto de la Creación como expresión del flujo divino de comunicación ontológica emitida por el Verbo.

3.5 Analizar la revelación del Verbo encarnado como acto de comunicación de carácter ontológico y directo hacia el hombre.

3.6 Exponer las características del lenguaje y la memoria en el contexto ontológico de comunicación.

3.4 Interpretar la problemática propuesta teniendo como base los textos de San Agustín, fundamentalmente *La Ciudad de Dios*.

IV LA CREACIÓN Y LA TRINIDAD

En el presente capítulo, desarrollo el tema de la Creación *ex nihilo*, así como el concepto de comunicación ontológica y su génesis en la Trinidad. Explico el hecho de que la relación entre las tres Personas entraña una acción comunicativa, a pesar de ser la Trinidad una misma esencia o, dicho de otro modo, un mismo Dios; y cómo, de esta acción comunicativa trascendente y verdadera, es que se desprende el acto creacional como una expresión del amor Trinitario.

4.1 El Verbo creador

El Verbo crea lo todo lo visible y lo invisible de la nada⁴⁵.

⁴⁵ La nada y la creación *ex nihilo* plantean un conflicto entre el pensamiento griego y el cristiano; es precisamente este un concepto fundamental que separa el pensamiento agustiniano de la concepción filosófica helena. En la filosofía griega tenemos que el ente: "Siempre fue lo que era y siempre será. Pues si se hubiese generado, resulta necesario que antes de generarse no hubiese sido nada; si antes no fue nada, jamás podría generarse nada de la nada" (Parménides, *La vía de la verdad*, Fr. 1); para Platón, el no ser significa que el ser no es el otro y por lo tanto no es: "Es por lo tanto inevitable que haya un ser del no ser, no solamente en el movimiento, sino en toda la sucesión de los géneros. En toda la serie, en efecto, la naturaleza de lo otro hace de cada uno de ellos otro que el ser, y, por eso mismo, no ser. Así todos, universalmente, bajo esta relación, diremos correctamente que no son, y, por el contrario, en tanto que participan del ser, diremos que son y los llamaremos seres" (*Sofista*, 256 e); para Aristóteles ser y no ser son sólo una dimensión copulativa del lenguaje que en sí mismas no dicen nada: "en sí mismas, en efecto, no son nada (...), pero ellas agregan a su propio sentido una cierta composición que es imposible de concebir independientemente de las cosas compuestas". (*Metafísica* IV 2).

El problema de la creación *ex nihilo*, nos dice Raúl Echaury, se decanta a partir de Filón de Alejandría:

Si bien la idea de creación estaba virtualmente contenida en el primer versículo del Génesis (*Bereschit bara Elohim*), parece haber sido Filón de Alejandría el primero en advertirla, tal como lo destaca G. Reale: "Filón es el primer pensador que introduce en la filosofía la doctrina de la creación". El mismo Gilson, por su parte, corrobora tal juicio, otorgándole a Filón la paternidad de tal idea, aunque durante los primeros años de su magisterio se la había negado.

Indudablemente, asistimos con Filón a los primeros albores de una idea, quizás no completamente perfilada en su pensamiento, ya que la acción creadora de Dios parece confundirse a veces con la acción meramente configuradora del demiurgo platónico. El texto del Génesis utiliza el verbo *bara*, que la versión griega de los Setenta traduce por *epoihsen*. En tal sentido, Dios hizo el cielo y la tierra; pero el demiurgo también los hizo, lo cual no significa que los haya creado, ya que su actividad se reduce a modelar y configurar una materia preexistente. Por tal motivo, al no existir en el léxico griego el verbo "crear", Filón tiene que recurrir al verbo que significa "fundar" y "construir", para expresar el acto creador. Por ello, y para distinguir la creación, de la mera formación, Filón escribe: "Dios no sólo ha conducido las cosas a la luz, sino que ha hecho aquellas cosas que antes no eran; él no es solamente demiurgo,

sino incluso creador.” (Echauri, Raúl, “Sobre el origen del ser y la nada”, en *Acta Philosophica*, vol 3 (1994), fasc 2, pp 315/325, p. 317).

Por otra parte, Claudio Pieratoni, en un ensayo intitulado “Dios y la materia: Propuesta a partir del Timeo de Platón y las Confesiones de San Agustín”, publicado en la revista *Teología y Vida*, N° 2-3, pp. 330-242, hace una serie de reflexiones acerca de la creación *ex nihilo*, partiendo para ello de los conceptos que encuentra tanto en el *Timeo* como en la *Metafísica* de Aristóteles, y de ambos extrae la dualidad forma-materia. Del *Timeo*, toma el concepto de “(...)un sustrato existente *ab aeterno*, independiente y no proveniente del Mundo de la Ideas(...)”(Pieratoni, p. 4).” Este sustrato eterno no es ni la materia ni la forma sino un tercer componente, algo que compara luego con la *materia informis* de San Agustín, es decir, algo intermedio entre el Logos y el ser.

Más adelante, de la *Metafísica* aristotélica cita la *materia prima*: “(...)En la terminología aristotélica, el tema se inscribe en la relación general potencia-acto: la *materia prima* representaría una pura potencialidad de todo ser físico, mientras que una realidad actual preexistente le comunicaría su forma, dando así lugar al ser físico en acto. No es difícil ver que el planteamiento aristotélico nos presenta, en otra terminología, exactamente el mismo enigma [un tercer factor]. Lo repetimos: ¿cómo es posible plantear la realidad de algo que es “puramente potencial”?” (Pieratoni, p. 5).” Luego, se remonta a San Agustín y nos dice que: “Agustín no quiere evidentemente renunciar ni a la doctrina bíblica de la creación *ex nihilo*, ni a la doctrina griega de *materia prima* informe. La solución –que ya se encuentra en Filón- es aparentemente sencilla: la materia informe ya no es preexistente, sino creada por Dios. Y Agustín, con intuición metafísica inmediata, saca la consecuencia lógica: justamente por ser informe, la materia prima es radicalmente distinta a Él mismo(...). Aparentemente, esta *dissimilitudo* encaja perfectamente con la doctrina de la creación: Dios hace algo netamente distinto a El(...) (Pieratoni, p. 6).” Finalmente, propone una solución al problema del tercer factor, intermedio entre Dios y la creación:

A continuación me permito entonces proponer una solución diferente ¿No podría ser que la dicotomía materia-forma fuera enteramente inaplicable a la estructura básica de la realidad creada, y que tendríamos que abandonar definitivamente, una vez aceptada la doctrina de la creación, todo residuo del antiguo dualismo griego? (...)¿Qué nos autoriza a suponer un sustrato de todas las cosas que carezca de forma propia? ¿No podríamos pensar que la categoría de *forma* es suficiente de por sí para la interpretación de la realidad? Yo creo que sí es posible, siempre y cuando hagamos una indispensable puntualización, para excluir cualquier interpretación de tipo *idealista*. Puesto que lo cognoscible por el hombre es únicamente y necesariamente *idea* o *forma*, lo importante es hacer una clara distinción entre Dios y las *formas creadas*. Hecha esta distinción, nada nos obliga a postular la existencia de un sustrato amorfo, que nos lleva al absurdo que implica un ser creado, o al menos una dimensión del ser creado, desemejante a Dios y a su Logos. Se podría objetar, entonces, que, a pesar de quedar claro el aspecto de la causa formal, le faltaría a la realidad física una “causa material”, como el mármol para el escultor que le da forma. Pero ese es un falso problema en una metafísica creacionista. El escultor necesita el mármol, porque no crea *ex nihilo*: pero esta es precisamente la diferencia con la obra de Dios. Dios crea las *formas* no de un material previo, que deba ser pensado como informe, sino, precisamente *de la nada*. Solo la *nada*, propiamente hablando, *es informe*: es decir, lo sería, si existiera. Pero la nada –ya lo dijo Parménides- *no existe*. Aquí vemos con precisión dónde la metafísica griega cobra su perenne vigencia: en la afirmación que “el ser coincide con la forma” (Pieratoni, p. 8).

En esta parte de su propuesta Pieratoni trae a colación a Parménides, para quien la nada no existe; este es uno de los errores comunes de los críticos de San Agustín, el intentar fundamentar sus razonamientos con base en una miscelánea ecléctica tomando de aquí y allá ideas sueltas con cuyo contenido pretenden sostener una afirmación determinada; en este caso, lo que Pieratoni plantea es que el cristianismo no necesita de la concepción aristotélica de materia y forma, ya que basta la idea de *potencia* radicada en Dios y *forma* en lo creado, sin necesidad de una materia previa o intermedia en el acto creacional, porque Parménides mismo dijo que la nada no existe, y luego vuelve a la metafísica griega la cual cobra su vigencia en su afirmación: ‘que el ser coincide con la forma’; primero, no sabemos a quién atribuye esta afirmación, luego, descubre el hilo negro al decirnos que el ser coincide con la forma, olvidando la parte invisible de lo creado.

Ahora bien, en una óptica creacionista, la “potencialidad” de todas las cosas, en el sentido de “causa” en todas sus posibles acepciones, no puede residir sino en el mismo Dios. Por lo tanto, en lo que se refiere al acto creador, no tenemos posibilidad de distinguir una causa formal de una “causa material”, que en este caso no existe. En una segunda instancia notamos en la

realidad creada, [que] es el paso de una forma a otra (p. ej. del mármol –con sus características físico-químicas-, a la estatua). Una “forma” resulta ser por lo tanto “causa material” de otra forma. Pero a este punto resulta claro que la palabra “materia” solo en sentido relativo, es decir como *materia secunda*, se puede utilizar en contraposición a “forma”, ya que toda realidad, finalmente, no se comprende sin el concepto de forma. A esta altura, ¿diremos entonces que para la metafísica cristiana no existe “algo” que subyace a toda realidad física, que es común a todo lo que los físicos llaman materia-energía, y que –como lo intuyeron los antiguos filósofos- permanece detrás de los cambios que perciben nuestros sentidos y nuestros instrumentos? Al contrario, creemos que “algo” común debe efectivamente existir, pero que la metafísica cristiana no puede renunciar a pensarlo como “forma”, algo ya en “acto”. Ahora bien, el acto de este acto, el Modelo de esta forma, no puede ser, para la teología cristiana, sino el Creador, Dios mismo (Pieratoni, p. 9).

Ciertamente, la causa primera es Dios; pero la afirmación de que en una óptica creacionista “no tenemos posibilidad de distinguir una causa formal de una causa ‘material’, que en este caso no existe”, si eliminamos la causa material porque para Pieratoni de la nada, nada adviene, entonces la piedra angular de la creación *ex nihilo* carece de sentido y lo creado no puede ser y no ser, ya que sólo en cuanto Dios crea de la nada, lo creado posee la característica de esta nada.

(...)Pero otra cosa además sabemos de él: el ser creado es análogo, es decir, es de alguna manera imagen, del Ser en sí. Algo que no coincide entonces, con esa *dissimilitudo informis* de la que habla San Agustín, ni tampoco con esa dimensión de lo físico, carente en sí de todo ser, de la que habla el mismo [Santo] Tomás. En esta luz, por lo tanto, la dualidad materia-forma, en su aplicación a los constituyentes básicos de la realidad creada se nos muestra como un duplicado inútil de la dualidad potencia-acto(...). El ser creado es ciertamente algo que camina de la potencia al acto: la evolución de la naturaleza tanto como el progreso del hombre lo demuestran. Por eso, es un ser que de alguna manera delata un “no-ser”. Pero esto no ocurre porque el “no-ser” exista –identificable en algún misterioso sustrato- sino porque existe un *proyecto* que el ser creado está llamado a realizar perfectamente, y no puede descansar hasta que lo realice. Ahora bien, si el ser creado tiene una potencialidad, y una potencialidad infinita, no puede ser por otro motivo sino porque en sí ya es imagen del Ser sumo que es su Creador: no queda ningún espacio, por lo tanto, para el antiguo concepto de materia prima(...) (Pieratoni, p.10).

Al eliminar Pieratoni la *materia informis* y dejar la idea de una creación directa de las formas sin partir de una materia prima, cae en una concepción muy semejante a la Platónica de las ideas, ya que si Dios crea directamente las formas estas deberán estar totalmente acabadas, pues al no existir una materia informe el concepto de cambio y evolución y el de *rationes seminales* carecen de sentido, aún cuando el autor trate de solucionar lo anterior al decir que el ser creado “camina de la potencia al acto” y lo fundamenta en la evolución de la naturaleza y en el progreso del hombre; vaya, porque lo vemos ya sabemos cómo funciona esto, pero, simplemente, el “progreso del hombre” es algo muy discutible. Luego, Pieratoni dice que “el ser creado tiene una potencia, y una potencia infinita”, y volvemos a la substancialidad de lo creado, pues sólo Dios es infinito. Por último, ignora Pieratoni que San Agustín se ha basado en las Escrituras para interpretar de estas la *materia informi* y no en los filósofos griegos.

Si hay algo claro en este punto es que el Obispo de Hipona no interpreta las Sagradas Escrituras desde la tradición aristotélica, sino desde otros pasajes de la Biblia, en concreto, desde *Sabiduría*, XI, 18: *Qui fecisti mundum de materia informi*. Aquí radica el origen de su noción de materia entendida como algo absolutamente indeterminado, no definido o delimitado por forma alguna, pero que ya es.

No obstante la SS.EE. la muestra como aquello de lo cual Dios hizo el mundo, la materia informe no es en modo alguno coeterna con el Creador, sino que –como toda creatura- ha sido creada *de la nada* por Dios, el cual, en virtud de su omnipotencia, no necesita de una materia preexistente para realizar su obra creadora. Tal como ya lo había sostenido la tradición de todos los Padres de la Iglesia anteriores a San Agustín, no es posible afirmar que la materia sea un sustrato necesario y eterno paralelo a Dios. En esto se distingue, entre otras cosas, la filosofía agustiniana de la filosofía griega, y más específicamente platónica, que ha recibido a modo de herencia intelectual: antes de crear, sólo Dios *es*, luego, la materia necesariamente es un ente creado. (*La evolución*, pp. 36-37).

Itaque tu, Domine, qui non es alias alitudo et alias aliter, sed id ipsum, sanctus, sanctus, sanctus, Dominus, Deus omnipotens, in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim caelum et terram non de te: nam esse aequale. Unigenito tuo ac per hoc et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una Trinitas et trina Unitas; et ideo de nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvum terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esse, alterum, quo inferius nihil esset.⁴⁶

En la cita anterior se encuentra ya planteada la tensión dialéctica a la que será sometido el hombre: el cielo, cercano a Dios y la Tierra cercana a la nada. De hecho, el mundo al igual que todo lo creado al provenir de la nada volverían a la nada si Dios no los mantuviese siendo.

Iam enim feceras et caelum ante omnem diem, sed caelum caelis huius, quia in principio feceras caelum et terram. Terra autem ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia invisibilis erat et incomposita et tenebrae super abyssum: de qua terra invisibili et incomposita, de qua informitate, de quo paene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat et non constat, in quo ipsa mutabilis apparet, in qua sentiri et dinumerari possunt tempora, quia rerum mutationibus fiunt tempora,

Remito al lector a este completo y minucioso ensayo en: Verónica Benavides, “La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín de Hipona”, en *Scripta Medioevalia*, 2008, N° 1, pp. 35-49.

http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3757/01-benavides-scripta-v1-n1.pdf, consultado el 18/VII/2013; 14:15.

⁴⁶ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XII, 7, 7.

*dum variantur et veruntur species, quarum materies praedicta est terra invisibilis.*⁴⁷

Lo creado es algo distinto del Creador y existe un abismo entre ambos, insuperable sin un acto fundamental de comunicación ontológica y trascendental gracias al cual lo creado permanece *siendo* en la nada.

(...)las naturalezas en sí mismas, impresionables de una u otra forma, según su especie, están hechas única y exclusivamente por el Dios supremo, cuyo secreto poder lo penetra todo con su presencia incorruptible y hace que exista cuanto de algún modo es y en el grado que es: sin no fuera por su acción, nada sería así o asá; más bien no podría ser en absoluto.⁴⁸

La Creación, interpretada como lenguaje divino, comprende toda la infinidad de símbolos que conforman el código de todo lo creado: "Al decir *dijo y fueron hechas*, debe interpretarse de una palabra inteligible y sempiterna, no de una sonora y temporal"⁴⁹. Esta palabra inteligible y sempiterna se traduce en todo aquello que vendrá a *ser* en la Creación:

Considerar la Creación como palabra, como lenguaje, es considerarla al interior de una cosmovisión agustiniana válida(...). De aquí nuestra resistencia a tomar las cosas como signos y nuestra preferencia por denominarlas símbolos. En el fondo, las mismas razones(...)para considerar las cosas creadas como palabras nos lleva a

⁴⁷ *Íbid.* XII, 8, 8.

⁴⁸ *Íbid.* XII, 25.

⁴⁹ *Íbid.* XI, 8.

concluir que pueden ser igualmente consideradas como símbolos.⁵⁰

Estos símbolos se articulan conformando la miríada de códigos de todo lo visible y lo invisible, cuyos significados de naturaleza ontológica están radicados en el mundo inteligible y se originan en el Verbo, en un proceso substancial de comunicación que posee en esencia el arquetipo trinitario.⁵¹

Conocida esta Trinidad, según es posible en la presente vida, ciertamente se ve que toda criatura intelectual, animada o corporal, de la misma Trinidad creadora recibe el ser en cuanto es, y tiene su forma, y es administrada con perfecto orden; mas no por esto vaya a entenderse que una porción de cada criatura hizo Dios, y otra el Hijo, y otra el Espíritu Santo; sino juntamente todas y cada una de las naturalezas las hizo el Padre por el Hijo en el don del Espíritu Santo. Pues toda cosa, o substancia, o esencia, o naturaleza, o llámese con otro nombre más adecuado, reúne al mismo tiempo estas tres cosas: que es algo único, que difiere por su forma de las demás y que está dentro del orden universal.⁵²

⁵⁰ ZAS, Friz de Col, Rossano, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Trad. Juan Morilla Delgado, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, pp.134,135.

⁵¹ En la exégesis que aquí realizo, introduzco una perspectiva más radical que la expuesta en la interpretación que Étienne Gilson hace en *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (1982), donde plantea la influencia gnóstica y neoplatónica en San Agustín en cuanto al tema del lenguaje y afirma que del concepto '*communio linguaris*', principio metafísico autofundado sostenido por gnósticos y neoplatónicos, el obispo de Hipona hace una profunda *transformación heurística* pues propone la existencia de 'dos libros': el de las Sagradas Escrituras y la fe por un lado, y el de la Naturaleza y el lenguaje humano por el otro. Esta interpretación se encuadra en la discusión contemporánea acerca del origen de la influencia negativa en la cultura y la espiritualidad Occidental, en cuanto a la interpretación dogmática y metafísica del mundo y del hombre, donde se cuestiona si dicha influencia negativa proviene de los gnósticos y neoplatónicos o bien de la patristica, en especial de San Agustín. Un excelente ensayo acerca de esta polémica es el de Carlos Ortiz de Landázuri, de la Universidad de Navarra, publicado con título de "*Comunio linguarum* y legibilidad del mundo en el pensamiento patristico de Agustín de Hipona. Reconstrucción de un debate retrospectivo", en la *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), PP. 11-22.

⁵² San Agustín, *De la verdadera religión*, Trad. Victorino Capánaga, OAR, VII, 13.
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 12/ IX/2010; 1830.

De este modo, en el hombre encontramos una correspondencia con la Trinidad, cualidad que lo hace superior a la de los demás seres creados, con excepción de los ángeles, ya que el hombre ha sido dotado de memoria, entendimiento y voluntad, que se corresponden con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

He aquí 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. Y esta Trinidad, cuya imagen es la mente, es toda entera Dios y toda entera es Trinidad. Nada pertenece a la naturaleza de Dios que no pertenezca a la Trinidad; y las tres personas son una esencia, pero no a la manera que el hombre singular es una persona.

Notemos otra diferencia importante: si en el hombre consideramos la mente, la noticia y el amor -o la memoria, inteligencia y voluntad-, ninguna parte de la mente recordamos si no es por la memoria, ni comprendemos sino por la inteligencia, ni amamos sino por la voluntad.⁵³

Por otra parte, tenemos que previo a la creación del hombre hay un diálogo en el pasaje del Génesis⁵⁴ el cual interpreta San Agustín como la prefiguración de la Trinidad.

⁵³ *Ibid.* XV, 7, 11.

⁵⁴ San Agustín fue un exégeta de las Escrituras, en especial del *Génesis*, el *Heptateuco*, los *Salmos* y el Nuevo Testamento, además del *canon* y otros textos latinos, teniendo especial predilección por los Apóstoles Pablo, Pedro y Juan, sin omitir o demeritar las demás fuentes testamentarias.

A finales del siglo IV, el canon bíblico había sido precisado en su gran mayoría, "Al terminar el siglo IV, el canon de las Escrituras estaba prácticamente definido como lo conocemos hoy, y como ha sido recibido por el Concilio de Trento, pese las reservas indicadas por Jerónimo en sus comentarios a los libros pseudoepígrafos y apócrifos del AT. Y todavía en el año 414, el mismo Jerónimo señala que son libros dudosos del NT la Carta a los Hebreos en el ámbito occidental, y el Apocalipsis en el oriental. Como quiera que sea, los escritores latinos aceptaron la autoridad de los libros neotestamentarios. Así, el canon de la Escritura, en realidad, terminó siendo considerado como una colección de libros que ofrecían la norma de la doctrina y la guía para la conducta cristiana. (...) Sobre el consenso de la Iglesia en relación al canon de la Escritura, Agustín considera [que se ha logrado] ya hacia el 397, después de haber tenido un contacto con la Escritura Sagrada, sobre todo el estudio tenido durante su presbiterado, y habiendo tenido la oportunidad de comentar algunos libros como la Carta a los Gálatas o parte de otros, como los dos intentos de la Carta a los Romanos (...) En efecto, Agustín reconoce un canon bíblico, al cual, él mismo se atiene y

Otras veces se insinúan las personas de una manera velada e indirecta, como en el Génesis: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Hagamos*, se dice, y *nuestra*, en plural, lo que sólo en sentido de relación es inteligible. No se trata de que los dioses formen al hombre a su imagen y semejanza, sino de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hagan al hombre a semejanza e imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que así subsista el hombre como imagen de Dios. Y Dios es Trinidad.⁵⁵

recomienda recibirlo como tal, en el segundo libro de su tratado dedicado precisamente a cómo estudiar las sagradas Escrituras, *De doctrina Christiana*: 44 libros veterotestamentarios y 27 del nuevo. El testimonio agustiniano es importante en la historia del canon, ya que escrito con toda probabilidad poco antes del Concilio de Cartago del 397, viene a ser una de las listas más completas de la recepción de los libros considerados inspirados y públicamente admitidos en la Iglesia.” Mario Mendoza Ríos, OSA, *La unidad de la biblia y su hermenéutica en San Agustín*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, www.sanagustin.org/.../MM_unidadBibliaysuhermeneutica, consultado el 7/XI/2012; 02:30.

San Agustín se encuentra en el centro de la discusión con los cismáticos donatistas, representados por Ticonio; los donatistas están aferrados a la autoridad de versión bíblica de san Cipriano (S. III); frente a ellos están los católicos, así llamados por propugnar una integración bíblica abierta al contexto histórico del momento, pero, sobre todo, a los nuevos documentos bíblicos y a la revelación, en su caso. San Agustín es un diligente estudioso de las versiones bíblicas de su tiempo, conoce la *Vulgata* de San Jerónimo, pero no es su fuente única, sino que, además de los ya mencionados arriba, aporta nuevos textos que trae de Milán:

Pero comprende la Católica –este es el nombre que en África se daba a los católicos, aunque los donatistas preferían el injurioso de *traidores*– que ha de estar al día, o como decimos hoy: que urge leer los signos de los tiempos, y resuelve aceptar la *Vulgata*. A su vuelta de Italia, Agustín (...) se trae de Milán para difundirlos y popularizarlos por África ‘textos italianos revisados’ a los que pronto vendrán a sumarse las versiones de san Jerónimo, de manera que la traducción de la Biblia de la Católica se convertirá, no tardando, en un mosaico de textos pertenecientes a distintas familias: versiones africanas, italianas revisadas y *Vulgata* de san Jerónimo. La Católica, pues, sensible a las necesidades de una permanente renovación eclesial, decide abrirse a la incorporación en el canon de varios libros inspirados. Y como con los otros Padres latinos acontece, el propio san Agustín constituye un testimonio de las versiones de la Biblia que él tenía en mano y, en consecuencia, también de los heterodoxos que él recogía en sus escritos, comprendidos los donatistas (Pedro Langa Aguilar, OSA, “San Agustín y la Biblia en defensa de la Iglesia”, en *Religión y Cultura*, LVI, 2009, 543-570).

San Agustín incursiona en la defensa, estudio e integración de los textos bíblicos, incluso ha llegado a considerarse una Biblia de San Agustín frente a la Biblia Donatista: “A la rutilante estrella bíblica de Ticonio en el donatismo cabría oponer la no menos esplendorosa de Agustín el Hiponense en la Católica. Y a la *Biblia Donatista*, la *Biblia Agustiniana*, conforme sacó adelante, pero aún incompleta, A.-M. La Bonnardière (Cfr. La Bonnardière, Am M., *Biblia Agustiniana. A.T. Les douze petits prophètes, Études Augustiniennes*, París 1963, pp. 55.), (*Ibid.* P. 564).

⁵⁵ San Agustín, *Obras de San Agustín, Tratado sobre la Santísima Trinidad, Tomo V*, Ed. Bilingüe, Trad. Intr. Fr. Luis Arias, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos, 2ª Ed. 1956, VII, 6, 12.

4.2 La comunicación ontológica trinitaria

Con base en los argumentos anteriores, interpreto que este diálogo que prefigura a la Trinidad, asimismo revela la comunicación Trinitaria como el proceso fundamental y por excelencia ontológico, donde el amor es un flujo de comunicación entre las tres Personas, como señala Luis Arias:

El Espíritu Santo une en sí al Padre y al Hijo como producto infinito de un amor mutuo. El Hijo viene a poseer como una posición central y es como eslabón de oro entre el Padre y el Espíritu Santo. Cada una de las tres divinas personas posee la naturaleza divina en sí y por sí, y simultáneamente el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Y así, perfecto es el Padre, perfecto es el Hijo y perfecto es el Espíritu Santo, y perfecto es Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y, por consiguiente, Dios es Trinidad.⁵⁶

Dicho vínculo amoroso permite la participación común entre el Padre (Memoria), el Hijo (Verbo) y el Espíritu Santo (Amor); conformando, a su vez, el Ser uno y Trino. Por lo que la comunicación ontológica trinitaria implica a su vez la Comunión Esencial Amorosa.

Existe, entonces, una articulación comunicativa ontológica trinitaria la cual, de manera simultánea, es lazo que une y canal que transmite Sabiduría, Ser y Amor entre las tres Personas.

⁵⁶*Ibid.* pp. 50-51.

Es precisamente esta acción comunicativa trinitaria la que deviene, en la creación, en una ontología de la nada⁵⁷; siendo la

⁵⁷ Enuncio el concepto de ontología de la nada como el acto por medio del cual el Verbo crea los seres de la nada; esta contradicción entre el *nihil* y el *esse* es uno de los puntos conflictivos en la interpretación de San Agustín, entre otras, ante la pregunta: si lo creado procede de la nada y la nada forma parte la naturaleza de lo creado, ¿es esta nada creada por Dios o es coeterna con Él y en consecuencia es una entidad dialécticamente opuesta a Dios como afirman los maniqueos y los cátaros?

En el transfondo de esa problemática, e indeciso que está en la encrucijada [San Agustín], no acertando a encontrar el camino (y, lo que es más, perplejo acaso también por entrever dificultades teológicas agazapadas al borde de un sendero que —gracias tal vez a la atenuación del principio de superlatividad [sólo Dios *es*]— pudiera reconciliar lógicamente la postulación de grados de inexistencia con el principio de participación, dificultades que se cifrarían en que Dios habría creado necesariamente el no-ser, lo cual, más que una alternativa frente al maniqueísmo de su juventud, podría parecer —aunque a mi juicio equivocadamente— una reviviscencia de esa doctrina), más que refugiarse S. Agustín en el equívoco entre dos sentidos de «nihil», enrédase en esa bivocidad de la palabra; sólo gracias a esa confusión —que sin embargo en varios pasajes cuesta trabajo pensar que haya escapado totalmente a su perspicaz mirada—, logra, no resolver, sino soslayar el ingente problema metafísico que lo está acechando todo el tiempo: el problema de cómo compatibilizar con la necesidad de la creación y con el reconocimiento de que Dios es hacedor del no-ser y, por ende, del mal, los dos principios teológicos de la libertad de Dios en sus acciones *ad extra* y de la omnibenevolencia divina. (Lorenzo Peña, “El significado de <<nihil>> en diversos escritos de San Agustín”, en *Estudios Humanísticos*, Nº 9, Universidad de León, 1987, p. 2)

El problema del *nihil* es objeto de un estudio profundo que no desarrollaré aquí; sin embargo, para la presente tesis me baso en el argumento expresado por San Agustín en *Confesiones*:

Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, Deus, una Trinitas et trina Unitas; et ideo nihilo fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad faciendam omnia bona, magnum caelo et parvam terram. Tu eras aliud nihil, unde fecisti caelum et terram duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset.

Mas como fuera de ti no había nada de donde los hiciste, ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina!, por eso hiciste de la nada el *cielo* y la *tierra*, una cosa grande y otra pequeña; porque eres bueno y omnipotente para hacer todas las cosas buenas: el gran cielo y la pequeña tierra.

Existías tú y otra cosa, la nada; de donde hiciste el cielo y la tierra, dos criaturas: la una, cercana a ti; la otra, cercana a la nada; la una, que no tiene más superior que tú; la otra, que no tiene nada inferior a ella. (*Confesiones*, XII, 8, 8.)

Sin embargo en esta traducción, hecha por Ángel Custodio Vega, O.S.A., considero que existe un imprecisión crucial, lo cual afirmo sin ser latinista por lo que el equivocado bien podría ser yo; no obstante, analizando el contexto de lo que viene argumentado San Agustín, vemos que al principio de esta cita dice que *Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea*, que traduce Custodio Vega como “Mas como fuera de ti no había nada de donde los hiciste”; es decir, sólo hay Dios en sentido absoluto; más adelante, del Dios trino Agustín dice que: *et ideo nihilo fecisti caelum et terram*, traducido por Custodio: “por eso hiciste de la nada el *cielo* y la *tierra*”. Hasta aquí la traducción se apega al sentido del pensamiento agustiniano; sin embargo, en el siguiente párrafo tenemos la frase: *Tu eras aliud nihil*, la cual traduce Custodio como: “Existías tú y otra cosa, la nada”; si aceptamos este sentido, San Agustín estaría afirmando que frente a Dios está la nada, lo cual nos lleva a una concepción dualista de corte maniqueo o cátaro, es decir, que el Obispo de Hipona estaría afirmando que en el origen existían dos principios absolutos, Dios como el Bien y la nada como el Mal; lo cual, sin ir más lejos, entra en contradicción con lo que el mismo Agustín ha dicho al principio del fragmento de la cita: *Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea* (“Mas como fuera de ti no había nada de donde los hiciste”); por ello, considero que la traducción que se apega al sentido agustiniano de *Tu eras aliud nihil* es “Tú eras y nada más”.

De este modo, San Agustín parte del concepto de que sólo el Ser es y este Ser es absoluto; por ello, una solución al problema de la interpretación acerca del origen y naturaleza del *nihil* es que interpreto, en función de la lógica y

del principio de no contradicción, que al haber únicamente el Ser éste abre dentro de sí un espacio que sería la nada, donde crearía un universo de seres que tienen tanto un principio como un fin absoluto en su conjunto, y también principio y fin concretos e individuales al fluir en un constante cambio, es decir, son y no son. Entonces, la nada en sí misma es precisamente nada, y la creación *ex nihilo* se debe a que el Ser, al envolver la nada y por contener en sí todo lo que es o puede llegar a ser, con su Palabra genera de esta nada la *materia informis* que es *paene nihil*, primero. Al hablar el Verbo, es su palabra la que posee la substancialidad propia del significado y la “voz” divina se expresa por medio de todos aquellos símbolos que conforman lo creado; por ello, si tenemos que la *materia informis* es creada de la nada, como afirman las Escrituras, sin embargo, previo a su creación fué la Palabra; tenemos entonces ya la nada abierta por Dios y dispuesta para la acción generadora de la Palabra, que, al pronunciarse surge de esta nada lo pronunciado.

¿Es la creación una acción simultánea entre la nada y la Palabra?, o bien ¿la Palabra “plasma” en la nada algo que no existía en ella? Evidentemente, según la lógica humana en la nada, nada hay, por lo que se necesita un agente externo que coloque algo en esa nada; ahora bien, ¿podemos considerar la nada como un soporte generado por Dios y que permite que el Verbo plasme allí su “voz”? Este “plasmar” implica dar forma a algo, entonces lo creado se generará de la nada de modo semejante a como un escrito se plasma en la hoja en blanco, pero en el caso de la Palabra, esta es invisible y al pronunciarse se genera de la nada la *materia prima informis* y de ella las formas. La lógica humana, articulada con la lógica de las leyes naturales, no acepta que de la nada puede surgir algo, sin embargo, la lógica del funcionamiento de la mente, en este caso la imaginación, es ya otra. Por lo tanto, es más que posible el que la lógica divina supere infinitamente la nuestra.

Continuando con el ejemplo de nuestra imaginación, tenemos que esta parte de la mente la podemos poner en blanco a voluntad, es decir, dejarla vacía, sin nada, para iniciar así un proceso imaginativo determinado; por supuesto, quien hace esto es el yo o sujeto, que a su vez posee en otra parte de su mente, en la memoria, los elementos que utilizará para desarrollar este proceso imaginativo en el momento de activar en la imaginación los elementos a imaginar. Pero, podemos preguntarnos si lo imaginado son elementos que tomamos siempre de otra parte y luego los colcamos allí, o es posible que también los generemos a partir de la imaginación misma, que está en blanco pero de algún modo conectada con el yo y con la memoria. Ciertamente, podemos imaginar a voluntad, pero también surgen en la imaginación, de manera espontánea, imágenes que por sí solas desaparecen.

De cualquier modo, lo que generamos en la imaginación es algo que *es y no es*, ya que fue creado con las propiedades de la imaginación, pero ésta en sí misma no posee nada sino que se “nutre” de algo externo a ella que es la memoria y en función del yo.

Un argumento agustiniano que puede apoyar lo que aquí afirmo, en cuanto a que Dios abre la nada dentro de sí, es el siguiente: “Y ciertamente no está lejos de nosotros, como dice el Apóstol, añadiendo: *En Él vivimos, nos movemos y somos (Trinitate, XV, 12, 16).*” Sumado a la anterior, la siguiente cita:

Por lo cual, si bien el mundo fue formado de alguna materia informe, ésta fue sacada totalmente de la nada. Pues lo que no está formado aún, y, sin embargo, de algún modo se ha incoado su formación, es susceptible de forma por beneficio del Creador. Porque es un bien el estar ya formado, y algún relieve de bien la misma capacidad de forma; luego el mismo autor de los bienes, dador de toda forma, es el fundamento de la posibilidad de su forma. *Y así, todo lo que es, en cuanto es, y todo lo que no es, en cuanto puede ser, tiene de Dios su forma o su posibilidad* [cursivas mías]. O dicho de otro modo: todo lo formado, en cuanto está formado, y todo lo que no está formado, en cuanto es formable, halla su fundamento en Dios. (*De la verdadera religión*, Traductor: P. Victorino Capánaga, OAR, XVIII, 36.

http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 17/X/2012; 21:30).

Aclaro que el ejemplo de la imaginación que he expuesto, es un símil, y no estoy afirmando que la nada es la imaginación de Dios. Además, esta analogía tiene las limitaciones propias de la razón humana, pero ¿cómo explicar los misterios de la divinidad, si no es con lo que nosotros conocemos?

Por otra parte, y volviendo a San Agustín, cuando afirma que los seres creados al provenir de la nada tienden a la nada pues en su naturaleza se encuentra esta nada, ha sido interpretado como si la nada fuese una substancia; sin embargo, Agustín no afirma ésto, sino que lo dice en el sentido de: lo que no era (*non esse*) y luego es (*esse*) posee la naturaleza de un ser temporal, por lo que en un momento dado vuelve a no ser; ahora bien, Aquel que hizo que surgiera ese ser que no existía, puede, si lo desea, mantenerlo siendo eternamente, ya que, el que Es, eternamente Es. Entonces, el no ser (la nada), es ausencia del Ser.

Sólo en la baja Edad Media, recordando a los padres de la Antigüedad tardía, Tertuliano y Agustín, la nada se convierte en una parte integrante de la creación del mundo desde la nada

Creación un acto de Amor cuya expresión vence la nada (*nihil*); y es este mismo Amor la esencia que vivifica, armoniza y mantiene siendo a lo creado en la nada: la Creación es, pues, un discurso de Amor del Verbo al Padre, pues todo se origina del Padre y vuelve a Él; sin embargo, tratándose de un Dios trino, la Creación la generan y concluyen las tres Personas en ejercicio de esta característica de ser, a la vez, tres Personas.

Ahora bien, podemos decir con propiedad que las tres Personas dialogan sólo si consideramos una cierta autonomía entre ellas. Por lo que es posible inferir que existe una cierta libertad ontológica en cada una de las Personas, lo cual queda manifiesto en diversos pasajes del Evangelio; por ejemplo, cuando Jesús es tentado por el demonio en el desierto, al principio de su vida pública⁵⁸; o bien cuando duda de su capacidad para soportar el martirio que le espera la víspera de su Pasión⁵⁹.

En ambos casos, Jesús es incitado a dirigir su amor a sí mismo; sin embargo, en un acto manifiesto de libertad, Cristo

misma, entendiendo en *a nihilo* de la expresión *Deus mundum a nihilo creavit* (Dios creó el mundo de la nada) no sólo como *nihil*, el caos, la inanidad y el vacío del puro comienzo, que han sido suprimidos por la creación, sino, sobre todo, expresión *ex nihilo*, es decir, la nada como una materia prima que se contiene en todas las figuras del mundo y que de ningún modo ha sido abolida por la creación del mundo. Cabalmente la finitud y la otredad surgen entonces del *nihil*: *Alteritas ex nihilo oritur*, dice incluso Nicolás de Cusa. Las ausencias del *Unum* proceden, en último término todas ellas, de la familia de la nada(...) (Bloch, Ernst, *Entremundos en la Historia de la Filosofía, (Apuntes de los cursos de Leipzig)*, [Versión Castellana de José Pérez Corral], Taurus, Madrid, 1984, p. 179)

Así, podría seguir con esta problemática, pero, como apunto al principio de esta nota, para mí la nada es un espacio abierto por Dios y que posee la característica de permitir al Verbo generar la materia prima (*materia informis*) con la cual dará forma a todo lo creado, y esta forma son sólo los símbolos cuyo significado o substancia se encuentra en el mundo inteligible, también creado por el Verbo. Si Dios no abriera esta nada, entonces, o bien habría una nada substancial frente a Él o bien la nada sería absoluta y el Ser se encontraría dentro de ella. Finalmente, repito, la creación *ex nihilo*, por su amplitud, es tema de otra tesis.

⁵⁸ La Biblia, *Nueva Biblia de Jerusalén, Revisada y Aumentada*, por Desclée De Brouwer, Editorial Española Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998, Mt, II, 4

⁵⁹ *Ibid.* Mt, VII, 26, 36

decide dirigir su amor al Padre antes que a sí mismo. No obstante su perfección como hombre, Jesús vence con el auxilio de Dios padre; y es un hecho la persistente comunicación que mantiene con Él, según lo podemos apreciar con claridad, sobre todo en el pasaje de la oración en el huerto.

La obediencia del Hijo al Padre no tendría sentido, sin la posibilidad de negarse a obedecer. Entonces, dado que hay comunicación entre las tres Personas, la esencia que comparten se manifiesta por medio de un acto que implica comunión esencial y comunicación ontológica trascendental simultáneas.

La naturaleza sustancial del Amor como acto de comunión esencial y comunicación ontológica, se desprende del hecho de que al mismo tiempo que el Hijo es engendrado surge la figura del Espíritu Santo como hipóstasis manifiesta del Amor del Padre al Hijo, siendo además aquello que impele al Padre engendrar al Hijo y lo que los mantiene unidos.

La participación trinitaria en la Creación se ve reflejada en lo creado, por lo que cito de nuevo el siguiente fragmento:

(...) conviene a saber: el mismo y único Dios Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Conocida esta Trinidad, según es posible en la presente vida, ciertamente se ve que toda criatura intelectual, animada o corporal, de la misma Trinidad creadora recibe el ser en cuanto es, y tiene su forma, y es administrada con perfecto, orden; mas no por esto vaya a entenderse que una porción de cada criatura hizo Dios, y otra el Hijo, y otra el Espíritu Santo; sino juntamente todas y cada una de las naturalezas las hizo el

Padre por el Hijo en el don del Espíritu Santo. Pues toda cosa [rei], o substancia [substantia], o esencia [essentia], o naturaleza [natura], o llámese con otro nombre más adecuado, reúne al mismo tiempo estas tres cosas: que es algo único, que difiere por su forma de las demás y que está dentro del orden universal.⁶⁰

De este modo la Trinidad estructura todo lo creado, por lo que su acción se manifiesta de manera armoniosa y rítmica en una naturaleza delimitada en número, peso y medida; en un orden que lo gobierna y concierta todo a partir de la unidad absoluta y perfecta de la Trinidad.

Al Dios de las eternidades se le encuentra en la obra de sus manos, donde el ritmo ternario se repite con cadencia de estribillo en el número, peso y medida; en la unidad, en la forma y en el orden; en la física, en la lógica y en la ética. El astro y el granito de arena, el animal más perfecto y el ciempiés más humilde, el cedro del Líbano y el hisopo nacido en la pared, cantan la marcha triunfal de la Trinidad por el mundo maravilloso de la creación. En el hombre, las facultades del alma y los latidos del corazón son otras tantas imágenes de Dios Trino: espíritu, conocimiento y amor; memoria, inteligencia y voluntad, reflejos son de un Dios Trinidad.⁶¹

⁶⁰ San Agustín, *De la verdadera religión*, Trad. Victorino Capánaga, O.A.R., p. 6.

http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 13/IX/2010; 21:05.

⁶¹ Arias Luis, Fr., “Comentario y notas”, en *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, p. 17.

4.3 La Creación como acto de comunicación ontológica

La Creación, pues, es manifestación del Padre y del Espíritu Santo expresada por el Verbo. Por ello, la Creación se fundamenta en el Amor divino originario, único y verdadero. De modo que el Amor es la substancia de la Creación.

Ahora es ya tiempo de discurrir acerca del Espíritu Santo en la medida que Dios nos lo otorgare. Este Espíritu, según las Sagradas Escrituras, no lo es del Padre solo, o del Hijo solo, sino de ambos; y por eso nos insinúa la caridad mutua con que se aman el Padre y el Hijo. Pero la palabra divina, para ejercitarnos, nos ofrece no verdades fáciles, sino escondidas, para inquirirlas en un misterioso secreto con mayor empeño.

No dijo la Escritura que el Espíritu Santo es amor. Si esto dijera, habría suprimido no pequeña parte de la cuestión; sino que dijo: *Dios es amor*; como para dejarnos en la incertidumbre y, por ende, para que investiguemos si este amor es Dios Padre, o Dios Hijo, o Dios Espíritu Santo, o Dios Trinidad.⁶²

En consecuencia, si Dios es amor, como la Escritura Sagrada lo proclama, y el amor viene de Dios y actúa en nosotros para que Dios permanezca dentro de nosotros y nosotros en El, lo cual acontece porque nos lo dio como gracia de su Espíritu.

Además, si entre los dones de Dios ninguno más excelente que el amor, y el Espíritu Santo es el don más exquisito de Dios, ¿qué hay más consecuente que el que procede de Dios y es Dios sea también caridad? Y si el amor con que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre indicio es de

⁶² *Ibid.* XV, 17, 17.

la comunión inefable de ambos, ¿qué hay más natural que llamar propiamente amor al que es Espíritu común de los dos?

[...]El amor del Padre, en su esencia, de una simplicidad inefable, no es otra cosa que su naturaleza o substancia, como queda ya probado y no me cansaré de repetir; por consiguiente, el Hijo de su amor es el engendrado de su substancia.⁶³

En la cita anterior, San Agustín expresa claramente que el amor es la substancia del Padre, y el Hijo es generado por este Amor, y, como ya hemos visto, de esta misma substancia que es el amor surge simultáneamente el Espíritu Santo; siendo la conclusión que la Trinidad es Amor; por lo cual, lo creado por la Trinidad posee en su fundamento substancial el Amor Trinitario.

Entonces, inmanente a la luz espiritual, y detrás de toda energía, de todo conocimiento, de toda emoción y volición; en una palabra, detrás de todo ser, se encuentra la substancia del Amor Trinitario como causa primera y finalidad última. Entendiendo este Amor como el *absolute summae* del Dios trino y fin último de todo lo que es. Por lo tanto, lo que no es, es ausencia del amor Trinitario.

Por otra parte, y desde la perspectiva de la comunicación ontológica propia de esta tesis, el lenguaje divino expresado por el Verbo puede interpretarse como un código que lo abarca todo; donde los símbolos poseen significados que permanecen ocultos, en su inconmensurable profundidad, para el hombre, al cual sólo le

⁶³ *Ibid.* XV, 19 37.

es permitido acceder en un muy limitado radio de percepción directa y más restringido aún de intelección⁶⁴.

Este lenguaje ontológico se origina en la divinidad trinitaria como un acto ontológico trascendental. Todo lo que es, permanece siendo gracias a este vínculo ontológico entre los seres mismos y de estos con el Ser; si se pierde este nexo, se pierde el ser.

Siendo tres Personas, podemos inferir que el diálogo entre ellas implica tanto una interioridad como una exterioridad; en la interioridad de cada Persona encontramos la consubstancialidad que la une a las otras dos, conformando un solo Dios; en la exterioridad, encontramos su manifestación como Persona. Si no hubiera esta manifestación que llamo exterior, la comunicación entre las tres Personas sería incomprendible para nosotros.

Siendo el modelo trinitario la estructura originaria y fundacional de toda comunicación, donde emisor-mensaje-medio-receptor corresponde a: la Trinidad (emisor) a través del Verbo (medio), Creación (mensaje), Trinidad (receptor).

⁶⁴ Susannah Ticciati, en *Modern Theology* publica un artículo intitulado “The castration of signs: conversing with Augustine on creation, language and truth.” Con base en el pasaje de *La Ciudad de Dios* donde agustín expone un ritual pagano en el cual se castra a un individuo, Ticciati cree ver en esta castración el que Agustín quiso dar a entender metafóricamente la castración del vínculo entre signo-significado, llevando esta interpretación a la castración del vínculo hombre-Dios. En mi tesis expongo los argumentos agustinianos que demuestran precisamente la existencia no tan sólo del vínculo ontológico a través del la Palabra revelada y la interpretación humana, sino la articulación entre Dios y el hombre a partir de la Creación. Cfr. Susannah Ticciati, “The castration of signs: conversing with Augustine on creation, language and truth.”, *Modern Theology* 23:2 April 2007, pp. 161-179. Department of Theology and Religious Studies, King’s College London, Strand, London WC2R 2LS, UK.

V EN ESPEJO Y EN ENIGMA

En este tema expongo una parte medular de mi tesis, que es la naturaleza del vínculo hombre-Dios con fundamento en San Agustín; si bien para explicar este vínculo he tenido que explayarme a lo largo de la tesis en múltiples direcciones, en el presente apartado explico el núcleo de esta articulación.

5.1 Imagen y semejanza

La naturaleza humana se define en el momento de su creación, sin embargo, previo a ella tenemos que la prefiguración de las personas de la Trinidad convienen en hacerlo a su imagen y semejanza; es en esta *imagen y semejanza* donde reside el enigma de la relación entre el hombre y Dios. Dicha imagen y semejanza se encuentra en la mente (*mens*) del hombre como parte singular del alma; por ello la mente, dice San Agustín, cuando se piensa a sí misma puede encontrar en su mismidad la imagen de Dios.

Mas se ha de estudiar la mente⁶⁵ en sí misma, antes de ser partisionera de Dios, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación con Dios, degradada y deforme, permanecía [la] imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios.⁶⁶

⁶⁵ San Agustín emplea en pocas ocasiones el término *sujeto* y rara vez el de *yo*, prefiriendo utilizar los vocablos mente, pensamiento o alma, omitiendo las palabras sujeto o yo, pero refiriéndose implícitamente a éste; el sentido en que el Obispo de Hipona emplee las palabras mente, alma y pensamiento se debe inferir según el contexto.

⁶⁶ *Ibid.* XIV, 8, 11.

La imagen de Dios a la que se refiere San Agustín es un concepto complejo, ya que no se significa que veamos a Dios en sí, sino que el hombre encuentra en las propias características de su naturaleza esta imagen; es decir, *el hombre es la imagen*, el reflejo de Dios; "¡Mira! El alma se recuerda, se comprende y se ama: si esto vemos, vemos ya una trinidad; aun no vemos a Dios pero sí una imagen de Dios.⁶⁷ " Es decir, en la memoria, el entendimiento y la voluntad (o amor), con que el hombre ha sido dotado por Dios y que se corresponden con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Por otra parte, tenemos que el hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, sin embargo es en esta última donde encontramos la imagen de Dios; "(...)es en el alma del hombre, alma racional e intelectual, donde se ha de buscar la imagen del Creador, injertada inmortalmente en su inmortalidad.⁶⁸ " El alma es inmortal, aún cuando rompa la comunicación con dios y se oscurezca por el olvido del recuerdo original de Dios.

Y así como el alma se dice, en un cierto sentido, inmortal —aunque tiene el alma su muerte cuando carece de la vida feliz, verdadera vida del alma, no obstante se la dice inmortal, porque, sea cual fuere su vida, incluso si es miserable, jamás cesará de vivir—, así, aunque la inteligencia o razón parezca ahora como adormecida en ella, ya se manifieste pequeña, ya grande, el alma humana siempre es racional e intelectual; y por esto, si ha sido creada a imagen de Dios en cuanto puede usar de su razón e

⁶⁷ *Ibid.* XIV, 8, 11.

⁶⁸ *Ibid.* XIV, 4, 6.

inteligencia para conocer y contemplar a Dios, es evidente que, desde el momento que a existir empezó esta excelsa y maravillosa naturaleza, ya esté tan envejecida que apenas sea imagen, ya se encuentre entenebrecida y desfigurada, ya nítida y bella, jamás dejará de existir.⁶⁹

El propósito fundamental de haber sido hecho el hombre como imagen de la Trinidad, es que pueda vincularse con su Creador; sin embargo, entre otras características, como la inmortalidad del alma, la memoria, el entendimiento y la voluntad, al hombre le ha sido otorgado por Dios el libre albedrío.

Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios por el hecho de conocerse la mente, recordarse y amarse, sino porque puede recordar, conocer y amar a su Hacedor. Si esto hace [libremente], vive en ella la sabiduría; de lo contrario, aunque se recuerde a sí misma, se comprenda y se ame, es una ignorante. Acuértese, pues, de su Dios, a cuya imagen ha sido creada; conózcale y ámele.⁷⁰

Entonces, sumado al hecho de que el sujeto puede pensarse a sí mismo está el que puede pensar en Dios, aún cuando no recuerde ni sepa claramente quién es este Dios; pensamiento que evidentemente no tienen los demás seres animados.

De este modo, la verdad en el verbo humano sólo será posible si está iluminada por la Sabiduría de dios, y la meta suprema de esta verdad humana es recordar a Dios y volver a entablar comunicación con Él.

⁶⁹ *Íbid.* XIV, 4, 6.

⁷⁰ *Íbid.* XIV, 12, 15.

Y para decirlo más brevemente: honre al Dios, increado, que la hizo capaz de El y a quien puede poseer por participación; por esto está escrito: ¡Mira! El culto de Dios es sabiduría. Y no lo es por su luz propia, sino por participación de la luz suprema, do reinará eternamente feliz. Y, en este sentido, la sabiduría del hombre es también sabiduría de Dios. Sólo entonces es verdadera; porque, si es humana, es vanidad.⁷¹

Sin embargo, el recuerdo de Dios se irá perdiendo en el hombre luego de su defección al romper el vínculo amoroso con Dios; es cuando el hombre experimenta la degradación de su naturaleza, es decir, el hombre como imagen de Dios pierde en buena medida la participación de la luz divina que le permitía esplender como tal imagen, ahora deformada y oscurecida para sí mismo. "Por el pecado perdió el hombre la justicia y santidad verdaderas: por eso la imagen quedó deforme y descolorida; vuelve a recuperar su belleza cuando se renueva y reforma."⁷² Este renovarse consiste en volver a recuperarse como imagen de Dios, lo cual se logra por medio del conocimiento de Dios; pero el hombre por sí mismo no puede alcanzar este conocimiento, pues lejos de buscarlo se aleja de él al volcarse al mundo; por lo que, si el Verbo no hubiera encarnado para comunicar al hombre el conocimiento de Dios, el ser humano jamás lo habría logrado solo. De este modo, al conocer lo comunicado por el Verbo encarnado el hombre está en posibilidad, si lo desea, de restaurar en sí mismo la imagen de

⁷¹ *Íbid.* XIV, 12, 15.

⁷² *Íbid.* XIV, 16, 22.

Dios al imitar a Cristo quien es la imagen perfecta de Dios en el hombre.

Y el que se renueva en el conocimiento de Dios, en justicia y santidad verdaderas, al crecer en perfección de día en día, transfiere sus amores de lo temporal a lo eterno, de las cosas visibles a las invisibles, de las carnales a las espirituales, y pone todo su empeño y diligencia en frenar y debilitar la pasión en aquéllas y en unirse a éstas por caridad. Y lo conseguirá en la medida de la ayuda divina. Es sentencia de Dios: *Sin mí nada podéis hacer.*⁷³

Pero, del mismo modo en que el hombre es imagen de Dios, al debilitarse ésta surge la imagen del *terreno* o demonio, a la que se han adherido Eva y Adán; por ello, al oscurecerse por el olvido en el ser humano la imagen divina y no poder verla en sí mismo, se accederá a ella por medio de la fe.

Primogénito [Cristo], ciertamente, entre los muertos, en frase del mismo Apóstol, pues la muerte sembró su carne en oprobio y resucitó en gloria. Según esta imagen del Hijo, a la que por la inmortalidad nos conformamos en el cuerpo, obraremos como nos lo aconseja el Apóstol cuando dice: *Como llevamos la imagen del terreno, llevemos también la imagen del celestial*; esto es, creamos con fe sincera y firme esperanza que, siendo mortales según Adán, seremos inmortales según Cristo. Así ahora podemos llevar la misma imagen, no en visión, sino en fe; no en realidad, sino en esperanza. El Apóstol, cuando esto decía, hablaba de la resurrección de la carne.⁷⁴

⁷³ *Ibid.* XIV, 17, 23.

⁷⁴ *Ibid.* XIV, 18, 24.

La fe y el entendimiento conforman una relación dialéctica que genera el crecimiento espiritual, pues para San Agustín el *creer para entender y entender para creer* son fundamentales en el proceso de reintegración de la imagen de Dios en el hombre.

Busca la fe, encuentra el entendimiento. Por eso dice el profeta: *Si no creyereis, no entenderéis*. Sigue buscando el entendimiento el que encontró [la fe]. *Mira Dios a los hijos de los hombres*, se canta en el Salmo inspirado, *para ver si hay entre ellos algún inteligente que busque a Dios*. Debe el hombre ser inteligente para buscar a Dios.⁷⁵

5.2 En espejo y en enigma

Ahora bien, existe otro ángulo en estas reflexiones acerca de la *imagen y semejanza* del hombre, y es la visión en *espejo y en enigma* estrechamente vinculada con aquella; San Agustín, con base en el apóstol San Juan, desarrolla todo un concepto al respecto, el cual expondré a continuación:

Sé que la sabiduría es substancia incorpórea y luz a cuyo resplandor vemos lo que es invisible a los ojos del cuerpo; con todo, aquel varón tan eminente y tan espiritual [el Apóstol Juan] dice: *Vemos ahora como en un espejo y en enigmas, entonces veremos cara a cara*. Si anhelamos saber qué es este espejo y cómo es, lo primero que se nos ocurre pensar es en la imagen en él reflejada. Este fué el hito de nuestros afanes: hacer ver como en un espejo a nuestro Hacedor sirviéndome de esta imagen que somos nosotros. Tal es también el significado de aquella frase del mismo Apóstol: *Nosotros a cara descubierta*

⁷⁵ *Ibid.* XV, 2, 2.

contemplamos la gloria del Señor como en un espejo, y nos transformamos en la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor.

*Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur; et tamen vir tantus tamque spiritualis: Videmus nunc, inquit, per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem. Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus, videremus utcumque a quo facti sumus, tanquam per speculum. Hoc significat etiam illud quod ait idem apostolus: Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformamur de gloria in gloriam, tanquam a Domini Spiritu.*⁷⁶

En la frase final donde San Juan dice: *contemplamos la gloria del Señor como en un espejo* (*Nos autem revelata facie gloriam Domini speculantes*); se refiere a que, luego del juicio final entonces veremos cara a cara a Dios, y es lo mismo que se significa con *a cara descubierta*; sin embargo, lo que me interesa destacar en este punto es que contemplamos a Dios como en un espejo, es decir, en Él nos vemos reflejados porque a partir de ese momento:

Somos transformados, dice [el Apóstol]; cambiados de una forma en otra, pasando de una forma incolora a una forma resplandeciente; pues, aunque borrosa, es imagen de Dios, y es imagen de su gloria; forma según la cual hemos sido creados los hombres, superiores a los demás animales.

De la misma naturaleza humana se dijo: *El varón no debe cubrir su cabeza, pues es imagen y gloria de Dios.* Y esta naturaleza, la más excelsa de las criaturas visibles,

⁷⁶ *Ibid.* XV, 8, 14.

cuando de su impiedad es justificada por el Criador, se transforma de su deformidad en imagen de hermosura.⁷⁷

Sin embargo, el Apóstol también ha dicho *vemos ahora como en un espejo y en enigmas*; claramente queda expresado que el hombre ahora ve como espejo y en enigma, pero, ¿se refiere a que el hombre percibe el mundo como espejo y enigma?, ¿o bien que el hombre se percibe a sí mismo de esta manera?, ¿o ambas cosas? San Agustín nos dice que:

Nadie, pues, se extrañe de nuestro esfuerzo por conseguir ver, a la manera que en esta vida nos es concedido, un enigma y por un espejo. Si la visión fuera fácil, el nombre de enigma no se encontraría en este lugar. Mas he aquí el gran enigma: no ver lo que no podemos menos de ver. ¿Quién no ve su pensamiento y quién ve su pensamiento, no digo con los ojos del cuerpo, pero ni siquiera con la mirada interior? ¿Quién lo ve y quién no lo ve?⁷⁸

En la cita anterior encuentro que tanto en el mundo como en sí mismo el hombre ve en espejo y enigma. Sin embargo, es en la interioridad donde todo esto acontece, pues es allí donde el sujeto apercibe y analiza lo percibido por los sentidos, más lo intuido en el corazón, y realiza la pregunta acerca de sí mismo. Es en esta interioridad, donde la memoria juega un papel fundamental en la generación del conocimiento por parte del sujeto.

⁷⁷ *Íbid.* XV, 8, 14.

⁷⁸ *Íbid.* XV, 9, 16.

Es el pensamiento una especie de visión del alma [sujeto], ya estén los objetos presentes y se les pueda contemplar con los ojos de la carne o percibir por medio de los otros sentidos, ya estén ausentes y con el pensamiento veamos sus imágenes; ora nada de esto exista, como acontece cuando se piensa en los objetos sin consistencia corpórea ni semejanza de cuerpos, como los vicios y las virtudes e incluso el mismo pensamiento; ora se reflexione en los conocimientos adquiridos por el estudio de las ciencias y artes liberales; ora se piense en las causas superiores y en las razones de todas estas cosas, existentes en una naturaleza inmutable; ora pensemos en futilidades y en cosas malas o falsas, ya lo consienta el sentido o yerre el consentimiento.⁷⁹

Por una parte, tenemos que al percibir el mundo lo que vemos es *un espejo* el cual refleja la realidad que se encuentra en el mundo inteligible y se manifiesta por medio de las razones seminales (*rationes seminales*):

Laten en los elementos cósmicos ocultas como semillas de todas las cosas existentes que nacen a la vida corporal y visible. Unas son perceptibles a nuestra vista en sus frutos y animales; otras, más misteriosas, son como semillas de semillas y animales; y así, a la voz del Criador produjo el agua peces y aves, y la tierra los primeros gérmenes según su especie y los primeros animales según su género. Este poder fecundante no agota la potencia germinativa al producir los seres primeros; es, por lo común, defecto de las condiciones ambientales lo que impide su germinación específica.⁸⁰

⁷⁹ *Ibid.* XV, 9, 16.

⁸⁰ *Ibid.* III, 8, 13.

Pero, ¿es posible llegar a la conclusión de que el mundo que vemos es una especie de espejo? San Agustín argumenta a este respecto, entre otras reflexiones, cuando expone, por una parte, que tenemos el hecho de que el mundo es y no es al mismo tiempo, y este incesante cambio nos lleva a preguntarnos acerca de qué es lo que mantiene siendo al mundo, cómo se originó este proceso de cambio, y por qué, en última instancia, cambia todo. Este razonamiento nos conduce a la conclusión de que aquello que originó y mantiene al mundo siendo tiene que ser *algo* fuera del devenir mismo, de otro modo estaría sujeto al cambio también.

El diminuto renuevo es como una semilla, que, plantado en tierra bien dispuesta, se convierte en árbol frondoso. La semilla de este renuevo es un grano aún más diminuto, si bien de la misma especie y perceptible: aunque no podamos ver por vista de ojos la virtud germinal de este grano, siempre la podemos conjeturar por la razón; pues de no existir en los elementos esta misteriosa virtud, no brotaría en la tierra lo que en ella no se ha sembrado, ni hubieran producido los mares y la tierra una inmensa muchedumbre de seres sin que precediera unión de macho y hembra, seres que crecen y se propagan aunque aquellos primeros de quienes traen su origen nacieran sin ayuntamiento de padres.⁸¹

Por otra parte está el sujeto, el cual se pregunta por sí mismo porque se desconoce, ya que no puede verse ni recordar cómo llegó a ser lo que es, y lo único que sabe de sí mismo es que es,

⁸¹ *Ibid.* III, 8, 13.

al deducirlo del hecho evidente de ser él quien se pregunta por sí mismo. Es, pues, un enigma para sí mismo.

Tal es, sin embargo, la fuerza del pensamiento, que ni la mente está en cierto modo en presencia de sí misma sino cuando se piensa; y, en consecuencia, nada hay presente en la mente sino cuando en ello se piensa, de suerte que ni la mente, platinotipia de todo lo que se piensa, puede estar en su misma presencia si no es pensándose. No puedo comprender cómo la mente, cuando no se piensa, no está en su presencia, siendo así que nunca puede estar sin ella, como si ella fuera una cosa y otra la mirada que ella tiene de sí misma.⁸²

5.3 La otredad

De todo lo anterior, concluyo ahora el aspecto que me interesa destacar y que es el vínculo hombre-Dios. Si bien el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Trinidad, no participa de la naturaleza de Dios, ya que el alma insuflada por Dios al hombre, dice San Agustín, proviene de la nada y no de la esencia divina:

Así como nosotros podemos, cuando soplamos, emitir un soplo no formándolo de nuestra naturaleza de hombres, sino tomando por la aspiración y expulsando por la respiración el aire que nos circunda, de la misma manera Dios todopoderoso pudo formar el soplo, no de su naturaleza, ni de una criatura existente, sino también de la nada.⁸³

⁸² *Ibid.* XIV, 6, 8.

⁸³ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 24, 5.

Ahora bien, ¿si el soplo viene de la nada, cómo es que deviene en alma inmortal y racional? La respuesta la proporciona el mismo Agustín de inmediato:

Y se puede afirmar con toda propiedad que al introducir ese soplo en el cuerpo del hombre el Incorpóreo sopló o inspiró algo incorpóreo, pero a la vez el Inmutable algo mudable, porque el no creado infundió lo creado. (...) Así, es inmortal el alma creada; y aunque muerta por el pecado, se presenta privada de cierta vida suya, esto es, del Espíritu de Dios, con el cual podía vivir también sabia y felizmente; sine embargo, no deja de vivir con cierta vida suya propia, aunque miserable, ya que fue creada inmortal.⁸⁴

Por ello el hombre, si bien posee un alma inmortal y memoria, entendimiento y voluntad, no es un dios sino una creatura que depende de Dios no tan sólo para ser, sino para llegar a ser en mayor grado.

No hay pues motivo para resistir al Apóstol, que tan claramente habla, cuando dice al discernir el cuerpo espiritual del cuerpo animal, es decir, este en que estamos ahora de aquel en que hemos de estar: *Se siembra un cuerpo animal, resucita espiritual. Si hay cuerpo animal, lo hay también espiritual; así está escrito: <<el primer hombre -Adán- fue un ser animado>>; el último Adán [Cristo] es un espíritu de vida; No, no es primero lo espiritual, sino lo animal; lo espiritual viene después. El primer hombre salió del polvo de la tierra; el segundo procede del cielo. El hombre de la tierra fue modelo de hombres terrenos, y lo mismo que hemos llevado en nuestro*

⁸⁴ *Ibid.* XIII, 24, 5 y 6.

*ser la imagen del terreno, llevaremos después la imagen del celeste.*⁸⁵

Entonces, desde su creación existe un abismo entre la creatura y el Creador; si bien el hombre tiene propiedades que lo asemejan a Dios, por lo cual es imagen de la Trinidad, no obstante, al haber una otredad entre Dios y hombre es necesario que el vínculo entre ambos se establezca por medio de un proceso de comunicación más que de participación, sin que el primero excluya a la segunda, ya que la participación es gratuidad de Dios al hombre por medio de la luz divina, la cual le permite tener inmortalidad del alma, más libertad para ejercer su memoria, entendimiento y voluntad; de este modo, la luz divina posibilita que el verbo humano pueda articularse con el Verbo con lo cual tiene cierto acceso intuitivo a la Verdad y, como consecuencia, pueda generar un verbo cuya intención es sea la veracidad.

Con la mirada del alma vemos en esta eterna Verdad, por la que han sido creadas todas las cosas temporales, una forma que es modelo de nuestra existencia y de cuanto en nosotros o en los cuerpos obramos, al actuar según la verdadera y recta razón: por ella concebimos una noticia verdadera de las cosas, que es como verbo engendrado en nuestro interior al hablar, y que al nacer no se aleja de nosotros.⁸⁶

⁸⁵ *Ibid.* XIII, 24, 6.

⁸⁶ San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, IX, 7, 12.

De este modo, el hombre ejercita a su vez la comunicación con el otro en el mundo empleando la palabra articulada o bien por otros medios.

Y cuando dirigimos la palabra a otros, añadimos a nuestro verbo interior el ministerio de la voz o algún otro signo sensible, a fin de producir en el alma del que escucha, mediante un recuerdo material, algo muy semejante a lo que en el alma del locutor permanece. Así, nada hacemos por los miembros del cuerpo, ni en palabras ni en obras, al aprobar o reprender la conducta moral de los hombres, sin que se anticipe en nuestro interior el verbo secreto. Nadie queriendo hace algo sin antes hablarlo en su corazón.⁸⁷

El verbo nace en el corazón para luego traducirse en pensamiento y finalmente en acción, sea esta una acción comunicativa o cualquier otro tipo de acción, ya que:

Informado el pensamiento por la realidad conocida, es verbo lo que decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno; pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese.⁸⁸

Entonces, es el amor lo que origina el deseo y éste mueve la voluntad, por lo que amor, deseo y voluntad los emplea San Agustín como sinónimos según hemos visto en citas anteriores. Este amor puede provenir de Dios o del hombre; si de Dios, mueve al alma a buscarlo; si del hombre, su amor se volcará sobre sí mismo.

⁸⁷ *Ibid.* IX, 7, 12.

⁸⁸ *Ibid.* XV, 11, 9.

Este verbo es engendrado o por el amor de la criatura o del Creador; esto es, o de la naturaleza caduca o de la verdad inmutable. Luego, o por la concupiscencia o por la caridad. Y no es que no haya de amarse la criatura: cuando este amor va flechado al Creador, no es sino caridad. Es, sí, concupiscencia cuando se ama la criatura por la criatura. En este caso es útil al que no usa de ella; pero corrompe al que en ella se adelicia.⁸⁹

Esta vinculación entre el verbo humano y el Verbo divino no es a través de lo creado, como lo sería en sentido neoplatónico⁹⁰ o hermetista⁹¹. Como ya mencioné, entre criatura y creador hay un abismo, una otredad absoluta, por lo cual la articulación es precisamente por medio de una acción comunicativa ontológica que se da en el interior del alma y se origina por el amor de Dios y se corresponde con el amor humano.

⁸⁹ *Íbid.* IX, 8, 13.

⁹⁰ Para Plotino, lo que existe está constituido por tres hipóstasis emanadas del Uno o Padre: “No contemos, pues, con nada más que las tres hipóstasis, como tampoco con esas invenciones accesorias que los seres inteligibles no pueden recibir. Hemos de admitir una inteligencia única, que es siempre la misma, inamovible e imitadora de su padre en la medida de lo posible. Ella está siempre cerca de los seres inteligibles; otra, en cambio, mira a lo sensible, y una tercera se sitúa en medio de las otras dos. Se trata, sin embargo, de una naturaleza única pero con múltiples potencias (...)” (Porfirio, *Vida de Plotino. Enéadas: libros I y II*. Madrid: Editorial Gredos, 1992). Por una parte, las tres hipóstasis plotinianas difieren radicalmente de la concepción expuesta por Agustín acerca de la Trinidad; la plotiniana, se refiere a tres niveles de emanación y tres grados de iluminación y potencialidad; la agustiniana nos habla de tres personas en igualdad consubstancial e omnipotente, ya que se trata de un solo Dios que es a la vez Trino. Por otra parte, la separación entre criatura y Creador explicada por el Obispo de Hipona, es otra de las diferencias fundamentales entre Plotino y San Agustín, ya que para Plotino todo lo existente es emanación del Padre; tenemos asimismo una más de estas disimilitudes entre ambos pensadores, la creación *ex nihilo* defendida por Agustín y el emanacionismo por Plotino.

⁹¹ El hermetismo, de un modo semejante a la concepción plotiniana, nos dice: “Y nunca llegará el día en el que todo lo que existe deje de ser; pues Dios contiene todas las cosas, y nada hay que no esté en Dios, y nada en lo que Dios no se halle. Más aún, mejor diría, no que Dios contiene todas las cosas, sino que, por decir toda la verdad, Dios es todas las cosas.” Walter, Scott, *Hermes Trismegisto. Corpus hermeticum y otros textos apócrifos*, Trad. Manuel Algora, Editorial EDAF, Madrid, 2001, Libelo IX, p. 71. Es, pues, evidente la concepción panteísta en el hermetismo, y no profundizaré más en este tema de las diferencias entre San Agustín y el neoplatonismo por ser muy extenso.

VI LENGUAJE, VERDAD⁹² Y SER

En este capítulo explico la naturaleza de lo creado como lenguaje, al provenir del Verbo. Dilucido acerca de la substancialidad o insubstancialidad de lo significado en cuanto a dirigirse hacia el Ser o hacia la nada. Expongo la relación inmanente que existe entre el lenguaje y el Ser, explicando, según San Agustín, que el lenguaje humano puede ser instrumento de la verdad o de la falsedad, por lo que puede inducir tanto a la vida como a la muerte; y cómo el lenguaje humano es contaminado por el discurso falaz del demonio.

El nombre de demonio, *daimones* según los clásicos [Platón en el *Cratylo* y Lactancio en sus *Institut. 1.2*], se deriva de ciencia o sabiduría. El demonio en realidad era sabio, pero la ciencia hincha y la caridad edifica (1 Cor. 8,1), lo cual quiere decir que la ciencia no aprovecha si no va unida a la caridad. "Los demonios tienen ciencia, pero sin caridad, y por ello están tan hinchados y soberbios que desean se les tribute, y, en cuanto pueden, trabajan por conseguir los honores divinos y el servicio de la religión, que no ignoran deben concederse sólo a Dios. No comprenden bien los hombres, hinchados también de una soberbia inmundada y parecidos en su falsa ciencia a los demonios, cuánto aprovecha la humildad de Dios, que apareció en forma de siervo, contra aquella soberbia de

⁹² "La palabra verdad en la pluma de Agustín adquiere jerarquía de realidad eficiente, y es sinónima de inteligible, en las esencias, en las relaciones o en los números, no fenomenal. El Dios que ama y busca Agustín no es un Dios fenoménico, aparente, simple representación del espíritu, sino un Dios viviente, real, en el sentido pleno de la palabra. (*De Trinitate*, pp. 56-57)." Arias Luis, Fr., "Comentario y notas", en *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, p. 30.

Satanás, que se había aprovechado del género humano por haberlo éste merecido.⁹³

6.1 El Verbo⁹⁴ divino

La Creación es un acto comunicativo ontológico por ser la expresión del lenguaje divino. Por ello, todo lo que es (esse) nos refiere en su naturaleza a la Palabra.

Al principio ya existía la Palabra; la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios: ella, al principio, se dirigía a Dios. Mediante ella se hizo todo, sin ella no se hizo nada de lo hecho. Ella contenía la vida, y esa vida era la luz del hombre; ésa brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la han comprendido.

Este principio del Santo Evangelio, que se llama de San Juan, según solíamos oír del santo anciano Simpliciano, que fue después obispo de la Iglesia de Milán, decía cierto platónico que debía estar escrito en letras de oro

⁹³ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, IX, 20.

⁹⁴ San Agustín no emplea el término verbo en el sentido gramatical, tampoco como palabra o lenguaje; partiendo del Verbo divino, Agustín asocia este concepto con la Sabiduría de Dios, de modo que Verbo connota el sentido consubstancial del Hijo y el Padre, más el hecho de que antes de pronunciar su Palabra el Verbo posee ya en sí mismo el conocimiento de todo lo que habrá de crear por medio de su Palabra. De este modo, San Agustín emplea el concepto de Verbo, y según el contexto, para referirse al Hijo como Persona o bien significar la substancialidad eterna y verdadera de todo aquello que el Hijo generará al pronunciarlo. En este último sentido, debo que añadir que en Dios todo conocimiento es presente y simultáneo, de este modo, el Verbo es la Sabiduría en el sentido de que toda Verdad se halla en Dios. Así, el hombre, de manera semejante y limitada, construye su propio verbo antes de convertirlo en palabras; pero el hombre, al poseer cuerpo y alma, genera su verbo a partir del conocimiento del mundo, el cual denomina San Agustín en ciertos contextos como ciencia y distinguiéndolo de la Sabiduría, entonces, el hombre tiene la libertad para hacer concordar esta ciencia con la Sabiduría, es decir, de hacer congruente su verbo con el Verbo. En el presente subcapítulo abundaré en este concepto del verbo. Por último, emplearé el término Verbo con mayúscula inicial para referirme al Verbo divino; y verbo con minúsculas para el humano. San Agustín, por su parte, a veces no hace esta distinción y lo mismo sucede con los términos ciencia y Sabiduría, por lo que su significado se interpreta por el contexto.

y colocado por todas las iglesias en lugar bien destacado.⁹⁵

Esta cita de San Juan, la cual refiere aquí San Agustín, afirma de manera expresa cuál es el origen de todo lo que existe: la Palabra. Esta Palabra se refiere antes que nada a Dios. Sabemos que el Verbo es el hijo unigénito de Dios, sin embargo, San Juan nos dice aquí que la Palabra es a la vez ese Dios al que se dirige. Compleja situación, pero es lo que se desprende de la expresión *la Palabra se dirigía a Dios y la Palabra era Dios*; no dice el Apóstol: *era el hijo de Dios sino era Dios* mismo.

Con esta aseveración, es evidente que el Verbo está dirigiendo al Padre su Palabra, por lo que podemos inferir que la Creación es un discurso amoroso del Hijo al Padre.

Ahora bien, la aseveración *Mediante ella se hizo todo, sin ella no se hizo nada de lo hecho*, contiene una claridad meridiana en cuanto a su significado, que puede expresarse también como: todo lo que es, es por la Palabra; por lo cual, lo que viene de la Palabra es lenguaje aún cuando sea divino.

Otra revelación fundamental, es la aserción *Ella [la Palabra] contenía la vida, y esa vida era la luz del hombre*. Es decir, la Palabra contiene la vida misma y, a la vez, es la luz del hombre; podemos inferir entonces que la Palabra, que es también luz, permite al hombre poseer una cierta conciencia en medio de las tinieblas, ya que esta Palabra-luz *brilla en las tinieblas*.

⁹⁵ *Ibid.* X, 29

Pero San Juan nos dice también que las tinieblas no han comprendido a la luz, que es la Palabra, lo cual significa que estas tinieblas poseen un cierto tipo de entendimiento rudimentario, al parecer opuesto y por debajo de la luz.

Si relacionamos estas tinieblas con la *materia informis*, según nos dice San Agustín, a partir de la cual la Palabra crea lo que es, podemos entender que las tinieblas son casi nada (*paene nihil*), pues la *materia informis* ha sido creada de la nada (*ex nihilo*); por lo cual, lo creado a partir de la *materia informis* proviene a su vez de la nada. De este modo, si a esta *materia informis* es posible identificarla con la tinieblas del abismo, entonces tenemos que posee un entendimiento rudimentario, con lo cual cabe explicar cómo se articula la nada con la *materia informis*, y ésta, a su vez, con el alma tanto humana como angélica, ya que todo proviene de esta multicitada *materia informis*.

Entonces, tenemos otro ángulo para entender la nada a la que se refiere constantemente San Agustín en *La Ciudad de Dios* al explicar la naturaleza del mundo, del hombre y de los ángeles; donde todos ellos, al ser creados de la nada, ésta forma parte de sus características en el sentido de que no poseen la substancialidad propia del Ser; y, sin embargo, esta ausencia de substancialidad en sí mismos es el rasgo que otorga al hombre y a los ángeles la posibilidad de ejercer su libertad ontológica

fundamental, al permitirles renunciar a la Sabiduría, para inclinarse por la influencia proveniente de la nada.

6.2 El verbo humano

Si nos centramos ahora en el lenguaje humano, tenemos entonces que el verbo del hombre posee una naturaleza semejante a la del Verbo, aunque ínfima comparada con éste y viciada por la influencia de la nada; es decir, al carecer de la substancialidad que proviene del Verbo dependen asimismo de Él para acceder a la Verdad⁹⁶ y la Sabiduría.

Debido a ello, los significados humanos pueden contener verdad al vincularse con el Verbo, o bien pueden poseer falsedad al vincularse consigo mismos.

Muy parecida a la visión de la ciencia es la visión del pensamiento. Porque, cuando se expresa por medio de un sonido o mediante un signo corpóreo, no se representa ya como es, sino tal como se la ve o se la oye por los sentidos del cuerpo. Cuando lo que está en la noticia se encuentra en el verbo [divino], entonces es verbo verdadero y verdad, cual puede el hombre desear; pues lo que está en la verdad se encuentra en el verbo, y lo que en ella no existe, en él no se encuentra; aquí es donde se reconoce aquel: *Sí, sí; No, no*. Y así, el parecido de la imagen creada [en la memoria] se aproxima, cuanto es posible, a la semejanza de la imagen nacida [por la acción

⁹⁶ Distingo la palabra Verdad, con mayúscula inicial, de la palabra verdad en minúsculas; con la primera, me refiero a la Verdad ínsita en el Verbo; con la segunda, a la verdad humana y en el sentido en que la define la Real Academia Española: “1. f. Conformidad de las cosas con el concepto que de ellas forma la mente. 2. f. Conformidad de lo que se dice con lo que se siente o se piensa. 4. f. Juicio o proposición que no se puede negar racionalmente. (RAE, *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*, 2001, <http://lema.rae.es/drae/?val=compulsi%C3%B3n>, consultado el 21/X/2011; 18:15).”

del Verbo], por la cual el Dios Hijo es proclamado substancialmente semejante en todo al Padre.⁹⁷

Podemos interpretar de la cita anterior, que todo aquello que percibimos por los sentidos se deposita en la memoria, luego se genera el pensamiento que simultáneamente se articula con el Verbo; de este modo el pensamiento y el corazón, depósito del Verbo, generan el verbo humano verdadero; cuando el pensamiento no se articula con el Verbo, será verbo humano es decir falso.

Luego, el verbo se traduce en palabras que son la expresión corpórea del verbo.

La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro esplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales.⁹⁸

En el Verbo es inmanente la Sabiduría; y en el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, este Verbo se refleja pero de una manera opaca y enigmática, sin embargo, aún cuando el hombre no está consciente de la presencia del Verbo en su mente, éste actúa ya desde el momento en que proporciona al hombre la facultad misma de pensar.

⁹⁷ San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XV, 11, 20.

⁹⁸ *Ibid.* XV, 11, 20.

Mas pasemos de largo sobre todas estas cosas para llegar al verbo humano, donde es dable contemplar como en imagen descolorida y en enigma el Verbo de Dios.(...) Se denomina verbo de Dios, porque la doctrina que enseña es divina, no humana. Pero ahora pretendemos ver en esta imagen una imperfecta semejanza del Verbo de Dios, del cual se dijo: *El Verbo era Dios*; del cual se dijo: *Todas las cosas han sido creadas por El*; del cual se dijo: *El Verbo se hizo carne*; del cual se dijo: *El Verbo de Dios es fuente de sabiduría en las alturas.*⁹⁹

De este modo, el verbo humano es imagen del Verbo de Dios, lo que no significa que el Verbo se exprese como tal en la mente del hombre, sino que el hombre genera su propio verbo de modo semejante al de Dios; así, el verbo humano se manifiesta no como palabra ni como sonido o signo alguno, sino que precede a todo ello.

Es, pues, necesario llegar al verbo humano, al verbo del animal racional, al verbo imagen de Dios, no nacido de El, sino hecho a su imagen, que no es sonido prelaticio ni imaginable como sonido, el cual es menester pertenezca a un idioma cualquiera, sino que es anterior a todos los signos que le representan y es engendrado por la ciencia, que permanece en el ánimo, cuando esta ciencia, tal cual es, se expresa en una palabra interior.¹⁰⁰

Toda acción está precedida por el verbo, sin embargo, lo que motiva la generación del verbo es el deseo el cual viene del corazón; y este verbo será verdadero cuando se asemeje al *sí, sí* y el *no, no* divino; y falso cuando no sea así.

⁹⁹ *Ibid.* XV, 11, 20.

¹⁰⁰ *Ibid.* IX, 14, 10.

Y es de notar en este enigma otra semejanza con el Verbo de Dios; y es que, así como del Verbo fué dicho: *Todo ha sido creado por El*, donde se declara que Dios hizo cuanto existe por medio de su Hijo unigénito, "así tampoco hay obra humana que primero no se hable en el corazón, según está escrito: *El principio de toda obra es el verbo*. También aquí es principio de bien obrar cuando el verbo es verdadero. Y es verbo verdadero cuando procede de la ciencia del bien obrar, cumpliéndose allí el *Sí, sí; No, no*; si la ciencia que es norma de vida pronuncia *sí*, que este *sí* exista en el verbo que regula la acción; y *no*, si es *no*; de otra suerte dicho verbo sería mentira, no verdad, y, por consiguiente, pecado, no obra buena.¹⁰¹

El verbo falso proviene al no articular el verbo humano con el Verbo divino; esta verdad o falsedad puede ser respecto a lo percibido en el mundo y la conformación del conocimiento, o bien en cuanto a las acciones, la comunicación, o la búsqueda de la Verdad.

Pero a quien es manifiesto siquiera que la falsedad existe, cuando se toma por realidad lo que no es, entenderá que la verdad es la que nos muestra lo que es. Mas si los cuerpos nos producen decepción por no adecuarse a la unidad que evidentemente quieren reflejar, aquella unidad que es principio originario de todo lo que es uno, y nosotros aprobamos, naturalmente, todo lo que se esfuerza por asemejarsele y desaprobamos cuanto se desvía de ella y tiende a su disimilitud, luego se colige que hay algo que de tal suerte ha de asemejarse a aquella Unidad suprema, origen de todo lo que es uno, que realice su tendencia y se identifique con ella: tal es la Verdad y el Verbo en el principio, y el Verbo Dios en el seno de Dios.

¹⁰¹ *Íbid.* XV, 11, 20.

Pues si la falsedad viene del vestigio de la unidad y no del aspecto positivo de la imitación, sino del negativo o de la disimilitud, aquélla es la Verdad que pudo dar cima a esta obra e igualársele en el ser: ella revela al Uno como es en sí, por lo cual muy bien se llama su Palabra y su Luz. Las demás cosas en tanto se le asemejan en cuanto son y en el mismo grado son verdaderas; mas ella es su perfecta ecuación y, por tanto, la Verdad. Pues así como por la verdad son verdaderas las cosas que lo son, así la semejanza hace las cosas semejantes. Y como la verdad es la forma de todo lo verdadero, la semejanza es la forma de todo lo semejante. Por lo cual, como en las cosas verdaderas la verdad se conmensura al ser y éste se mide por el grado de semejanza con el Uno principal, aquélla es la Forma de cuanto existe, por ser sumamente semejante al Principio, y es Verdad, porque no entraña ninguna desemejanza.¹⁰²

En la indagación del mundo, el hombre percibe por los sentidos la unidad de cada ser concreto en su forma; luego, en su verbo conjetura la unidad del conjunto de seres hasta llegar a la unidad del todo. De este modo, la verdad consiste en adecuar intuitivamente los objetos que percibe y radica en su memoria, con la forma que les otorga el ser y que proviene del mundo inteligible, primero, y finalmente de Dios.

La verdad no es tan sólo el conocimiento recto del mundo, la ciencia, sino que incide en la conducta humana en un sentido moral, donde verdad y bien son concordantes con la Verdad y el Bien sumo. Es también en este sentido que San Agustín expone la

¹⁰² San Agustín, *De la verdadera religión*, Trad. Victorino Capánaga, O.A.R., XXXVI, 66.
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 29/VII/2013; 16:58.

semejanza entre el verbo humano y el Verbo divino. Así, el verbo humano es verdadero en cuanto se vincula con la sabiduría de Dios, que piensa, habla y actúa siempre de manera coherente, ya que el *sí* de Dios es siempre *sí* y el *no* es siempre *no*; lo cual no significa que Dios sea intransigente sino que todo aquello que el Verbo proclama es verdadero y su Palabra sempiterna.

El Padre interiormente pronuncia una palabra eterna, expresión de la esencia simplicísima de la deidad, y esta palabra es el Verbo, pensamiento, prole e imagen de la mente paterna. Propiedad suya es expresar las perfecciones del Padre. Reconocemos en el Verbo la plenitud del *Est, est; Non, non* evangélico. En consecuencia, el Verbo es la verdad fontal y trascendente. Su esencia es la verdad y en Él no cabe error, siendo esta impotencia su poder. *Potenter hoc non potest.*¹⁰³

Dicha facultad propia del hombre, es la que le proporciona el haber sido hecho a imagen y semejanza de la Trinidad.

Mas aquella imagen de la que se dijo: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*; puesto que no se dice "a mi imagen" ni "a la tuya", creemos que fue el hombre creado a imagen de la Trinidad e incluso lo tratamos de comprender mediante una investigación minuciosa. En consecuencia, en este sentido se ha de entender lo que dice Juan el Apóstol: *Seremos semejantes a Él, pues le veremos tal cual es*; porque hace referencia a aquel de quien había dicho: *Somos hijos de Dios.*¹⁰⁴

¹⁰³ Fr. Luis Arias, "Comentarios", en *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, p. 99.

¹⁰⁴ *Íbid.* XV, 19, 25.

6.3 Origen del discurso falso

El discurso falso se origina en y con Satanás, por ser el primero en defeccionar de su unión con Dios haciendo uso de su libertad ontológica¹⁰⁵, esto es, de la facultad que le fue otorgada por Dios mismo de poder elegir entre el Ser o el no ser.

¹⁰⁵ El libre albedrío es explicado por San Agustín especialmente en *Del libre albedrío*, donde reflexiona acerca de la evidencia de esta libertad otorgada al hombre por Dios en cuanto a que puede desobedecer a Dios y alejarse de Él.

Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque este es uno de los bienes que proceden de Dios. Luego era preciso que Dios dotara al hombre de libre albedrío (San Agustín, *Del libre albedrío*, trad. de P. Evaristo Seijas, BAC, 1982, II, 7).

En cuanto a la predestinación, San Agustín nos dice que esta descansa en la presciencia de Dios, y la elección de los predestinados a salvarse o condenarse no es un acto discriminatorio o fortuito por parte de Dios, sino que se basa en la fe la cual es aceptada o no por cada persona a lo largo de su vida; esta fe es infundida por Dios a aquellos de quienes ya sabe que en su corazón la recibirán, pero ¿cómo sabe Dios quién posee un corazón abierto a la fe y quién no?; la clave es la presciencia de Dios:

Por la predestinación tuvo Dios presciencia de las cosas que El había de hacer, por lo cual fué dicho: *El hizo lo que debía ser hecho*. Mas la presciencia puede ser también acerca de aquellas cosas que Dios no hace, como es el pecado, de cualquier especie que sea; y aunque hay algunos pecados que son castigo de otros pecados, por lo cual fué dicho: *Entrególos Dios en manos de una mentalidad réproba, de modo que hiciesen lo que no convenía*, en esto no hay pecado de parte de Dios, sino justo juicio. Por tanto, la predestinación divina, que consiste en obrar el bien, es, como he dicho, una preparación para la gracia; mas la gracia es efecto de la misma predestinación. Por eso, cuando prometió Dios a Abrahán la fe de muchos pueblos en su descendencia, diciendo: *Te he puesto por padre de muchas naciones*, por lo cual dice el Apóstol: *Y así es en virtud de la fe, para que sea por gracia, a fin de que sea firme la promesa a toda la posteridad*, no le prometió esto en virtud de nuestra voluntad, sino en virtud de su predestinación. (San Agustín, “De la predestinación de los santo”, en *Tratados sobre la gracia. Obras de San Agustín, Tomo VI*, Trad. E introducción P. Emiliano López, OSA, BAC, 1961, X, 19).

San Agustín fundamenta la predestinación en el conocimiento que tiene Dios de las cosas futuras, es decir, ya conoce lo que haremos a lo largo de nuestra vida y dónde pondremos nuestro corazón, en el mundo o en Dios; sin embargo, este conocimiento que posee Dios no es de las cosas futuras, como lo define el término presciencia bajo un concepto humano, sino que Dios, nos dice el obispo de Hipona, conoce todo de manera simultánea, por lo que todo en Él se da en lo que nosotros llamamos tiempo presente; así, Dios conoce todos los actos y decisiones que hemos tomado los seres dotados de libre albedrío, incluso antes de ser creados, porque la Creación antes de realizarse ya sucedió en Dios; es decir, Dios ya vio la vida de cada ser humano, por lo que conoce cómo es cada uno, y con base en esta presciencia es que decide a quién otorgar la fe y a quién no; por ello, la predestinación a su vez implica una determinación para nosotros *a posteriori* incomprensible para la razón, por tratarse de una acción simultánea en Dios. No se trata del destino en el sentido de determinismo, ya que la presciencia no anula el ejercicio de la libre voluntad en el hombre:

De este modo, Satanás, al concebirse a sí mismo como originador de su propio ser cayó en la falsedad, ya que él no puede darse el ser. Así, la soberbia es el origen del error ontológico fundamental y del nacimiento del autoengaño, que se traducirá en engaño al otro.

(...)el dicho del Señor en el Evangelio: *Él fue un asesino desde el principio y no se mantuvo en la verdad*, debe ser entendido en el sentido de que no sólo fue asesino desde el principio, esto es, desde el principio del género humano, desde que fue creado el hombre, a quien podía matar con el engaño, sino también que desde el principio de su creación no estuvo en la verdad, y por eso no fue nunca feliz con los santos ángeles, rehusando ser súbdito del Creador. Y así, alegrándose por su soberbia del poder privado, se hace falso y engañoso por esto, ya que nunca se ve libre del poder del Omnipotente, y no queriendo mantener por una piadosa sujeción lo que verdaderamente es, aspira por una soberbia elevación a simular lo que no es.¹⁰⁶

En cuanto al orden de las causas, en que ocupa un lugar primordial la voluntad de Dios, ni lo negamos, ni lo llamamos *destino*, a no ser que el término *fatum* lo hagamos derivar de *fari*, que tiene el sentido de hablar. No podemos negar que está escrito en las Sagradas Escrituras: <<*que Dios ha dicho una cosa, y dos cosas que he escuchado: que Dios tienen el poder y el Señor tiene la gracia; que tú pagas a cada uno según sus obras*>>. Las palabras *Dios ha dicho una cosa* significan algo inmutable, es decir, que ha hablado de una manera irrevocable, tal como conoce de una manera invariable todo lo que ha de venir y lo que El mismo ha de hacer. En este sentido podemos usar la palabra *fatum* (destino), como derivada de *fari*, si no fuera [por] que este vocablo suele interpretarse en el otro sentido, al que no queremos ver inclinado el corazón del hombre. Pero de que para Dios esté determinado el orden de las causas, no se sigue que ya nada quede bajo nuestra libre voluntad. En efecto, nuestras voluntades mismas pertenecen a ese mismo orden de causas, conocido de antemano por Dios en un determinado orden, puesto que la voluntad [amor] del hombre es la causa de sus actos. Por eso, quien conoce de antemano todas las causas de los acontecimientos, no puede ignorar, en esas mismas causas, nuestras voluntades, conocidas por El como las causas de nuestros actos (*Ciudad*, V, 9).

¹⁰⁶ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XI, 14.

Así, Dios dejó de proporcionarle a este ángel falaz, de manera drástica, los atributos que le había otorgado; porque, como ángel, poseía una conciencia muy superior a la del hombre. Aquel espíritu no pudo permanecer en la verdad, que es la comunión y fidelidad con el Ser; se convenció a sí mismo de una falsedad ontológica al decirse que le era propio el poder ser dios¹⁰⁷. Satanás se engañó a sí mismo, y para sostener su autoengaño le era necesario seducir a otros para que le adoraran como a un dios, haciéndoles creer que al hacerlo serían dioses igualmente. Así, nace el discurso astuto y falso dirigido al otro.

San Agustín nos dice que "(...)quiso vivir [Satanás] según él mismo, cuando no permaneció en la verdad, de suerte que al mentir no habló de parte de Dios, sino de su propia cosecha, ya que no sólo es mentiroso, sino también padre de la mentira. Él fue el primero en mentir, y siendo el primero en pecar, fue también autor de la mentira."¹⁰⁸

La mentira es la herramienta del mal¹⁰⁹, al ser la palabra en ausencia del Verbo; es decir, la mentira es la manifestación física de los signos del lenguaje cuyos significados inducen a la ausencia de la sustancialidad que es la Verdad. Es, pues, verdadero aquello que conduce al Ser y falso lo que nos lleva a

¹⁰⁷ Anoto la palabra dios con minúsculas, cuando me refiero a todo aquel ser que se autodivinizó, haciendo distinción de la palabra Dios, con mayúscula inicial, con la que nombro al único y verdadero Dios según los términos agustinianos.

¹⁰⁸ *Ibid.* XIV, 3,2.

¹⁰⁹ El mal en San Agustín no es algo substancial, un ser o un ente, que se oponga a Dios, el mal es la ausencia de Dios: "(...)ninguna naturaleza es un mal, no siendo este nombre sino la privación del bien (*Ciudad*, XI, 22)."

la ausencia del Ser y como consecuencia a la muerte, que tiene como trasfondo la nada.

Así, el hombre y la mujer, por provenir de la nada al igual que los ángeles y todo lo creado, pervierten su naturaleza buena al ejercer erróneamente su libertad ontológica.

Y no hay naturaleza que pueda ser pervertida por el vicio sino la que ha sido hecha de la nada. El ser naturaleza le viene de Dios, que la hizo; pero el apartarse de lo que es le viene de haber sido hecha de la nada. No se apartó el hombre hasta dejar de existir, sino que, inclinándose hacia sí, quedó reducido a menos de lo que era cuando estaba unido al que es en grado sumo. Al dejar a Dios y quedarse en sí mismo, esto es, complacerse a sí mismo, no equivale a ser nada, pero sí a acercarse a la nada. De ahí que los soberbios se llaman en las Santas Escrituras con otro nombre, *los que se complacen a sí mismos*.¹¹⁰

6.4 La duda y el deseo en Eva y Adán

Eva, al comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y el mal, espera se haga realidad la promesa que le hace Satanás: "Replicó la serpiente a la mujer: <<De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día que comiereis de él, se os abrirán los ojos y *seréis como dioses* [cursivas mías], conoedores del bien y del mal.>> Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente

¹¹⁰ *Íbid.* XIV, 13.

para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió.”¹¹¹

Este episodio, es al que se refiere San Agustín cuando reflexiona sobre la deslealtad de la mujer y el hombre hacia Dios.

Así como en aquel conocido maridaje de los dos primeros seres humanos que existieron no comió la serpiente de la fruta del árbol prohibido, aunque sí incitó al bocado; y la mujer no fue sola en gustar el manjar, sino que dio a su hombre y ambos comieron, aunque haya sido la hembra sola la que habló con la serpiente y fue seducida, y esto mismo pasa y se nota en el hombre individual divorciado de la razón, que se entrega a la sabiduría por culpa de un secreto y misterioso ayuntamiento carnal o, por decirlo así, de un movimiento sensual del alma, que pone toda su atención en los sentidos del cuerpo, que nos son con las bestias comunes.¹¹²

En ese momento, Eva experimenta por vez primera una tensión entre dos argumentos opuestos: el de Dios y el del ofidio-demonio. Se le plantea a Eva una disyuntiva inédita que la obliga ejercer su libre albedrío de un modo para ella desconocido. Se ve enfrentada ante dos proposiciones antagónicas, una que contiene verdad y otra que no es verdadera. Al parecer, la noción verdadero-falso no es comprensible para Eva, pues no ha escuchado hasta ese momento un enunciado cuyo significado sea falso; por lo que no se plantea si la serpiente pudiera estarle mintiendo.

¹¹¹ LA BIBLIA, *Nueva Biblia de Jerusalén. Revisada y Aumentada*, por Desclée De Brouwer, Editorial Española Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998, Gn 3, 17.

¹¹² San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed.*, Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XII, 12, 17.

El doblez del reptil genera en Eva un conflicto al afirmar que Dios la ha engañado. La mentira se abre paso en el corazón de Eva sembrando un sentimiento desconocido: la duda. Esta duda suspende el juicio recto de Eva, generando en su imaginación un significado ilusorio, que a su vez motiva una pasión viciada por aquel espejismo: el de convertirse en diosa. Ante esta perspectiva, Eva se prefiere a sí misma, y en su autocomplacencia decide creer al demonio antes que a Dios. Comer del fruto prohibido no es la falta, sino que el error original es inclinarse a favor de la idea seductora de amarse a sí misma antes que a Dios

Posteriormente, el hombre es introducido al autoengaño por Eva, porque Adán también se prefirió a sí mismo antes que a Dios.

[Eva y Adán] comenzaron a ser malos en el interior para caer luego en abierta desobediencia, pues no se llegaría a una obra mala si no hubiera precedido una mala voluntad. Y, a su vez, ¿cuál pudo ser el principio de la mala voluntad sino la soberbia? El principio de todo pecado es la soberbia. Y ¿qué es la soberbia sino el apetito de un perverso encumbramiento? El encumbramiento perverso no es otra cosa que dejar el principio al que el espíritu debe estar unido y hacerse y ser, en cierto modo, principio para sí mismo.¹¹³

El núcleo de la aberración humana está en aceptar la posibilidad de adquirir poder y una condición superior, lo que

¹¹³ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 13.

despertó en Eva un apetito desconocido, la egolatría; la cual le inclinó a elegir la palabra de la serpiente como fuente de verdad, otorgando a la palabra de Dios la categoría de falsa. Entonces, es el amor exacerbado a sí misma, la *superbia*, el error original y fuente de todos los males posteriores para el hombre. Sin embargo, San Agustín nos dice:

Que nadie se empeñe en buscar una causa eficiente de la mala voluntad. No es eficiente la causa, sino deficiente, puesto que la mala voluntad no es una eficiencia, sino una deficiencia. Así es: apartarse de lo que es en grado supremo para volverse a lo que es en menor grado; he ahí el comienzo de la mala voluntad.¹¹⁴

Es por medio de un discurso que la serpiente induce en Eva el despertar del sentimiento viciado de amarse a sí misma en desprecio de Dios; Satanás sabe que la soberbia es una pasión latente en aquella parte de la naturaleza humana que proviene de la nada, entonces emplea la palabra en un sentido invertido a la Palabra del Verbo. La argumentación del demonio posee significados donde el *sí* es *no* y el *no* es *sí*; es decir, la verdad está ausente, no conduce a la vida sino a la muerte, que es el propósito perverso que persigue.

Por ello Eva, espoleada por un bien mayor para sí misma, traiciona la fidelidad a Dios sustituyéndola por la filia a su propia persona e implícitamente al instigador de la autocomplacencia.

¹¹⁴ *Íbid.* XII, 7.

No se comete un pecado sino queriendo que nos vaya bien o rehuendo que nos vaya mal. Tiene, pues, lugar la mentira cuando, intentando buscar un bien, eso mismo nos resulta mal, o cuando procurando buscar algo mejor, nos resulta, en cambio, peor. ¿De dónde procede esto? De que el bien le viene al hombre de Dios, a quien abandona por el pecado. No le viene de sí mismo, pues si vive según él mismo, peca.¹¹⁵

Sin embargo, en esta situación originaria subyace algo más que la alternativa racional entre lo verdadero y lo falso. Lo que está en juego no es el conocimiento acerca de lo que es verdad o mentira, sino la preferencia, la inclinación, la simpatía; el amor a Dios o a sí mismo. De modo que, aún en la ignorancia e inexperiencia, lo que debió guiar a Eva y Adán es la fidelidad y la obediencia a Dios; obediencia que se fundamenta en el amor a Él, primero, para posteriormente amarse a sí mismo y al otro como reflejo de este amor ontológico.

Es el amor lo que mueve a la voluntad inclinarse hacia tal o cual objeto; sin embargo, el hombre, como hemos visto, puede perder de vista el verdadero bien al cegarse por la soberbia. De este modo, San Agustín explica el origen de las dos ciudades, que nacen luego de que el hombre es expulsado del Edén.

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 de sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria

¹¹⁵ *Íbid.* XIV, 4.

de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella 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 de 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*.¹¹⁶

Dado que en el Verbo, Amor, Verdad y Palabra son una misma cosa, y tenemos que el amor es el fundamento con base en el cual Dios engendra al Hijo, siendo asimismo el amor lo que une al Hijo con el Padre, de modo tal, que se ha generado una tercera Persona que es el Espíritu Santo, expresión del amor puro entre el Padre y el Hijo, y consecuentemente del amor Trinitario.

Por lo cual, también el Espíritu Santo subsiste en esta unidad e igualdad de substancia. Ora se le llame unión, santidad o amor de ambos [el Padre y el Hijo]; ora unidad, porque es amor, o amor, porque es santidad; pues es manifiesto que ninguno de los dos es la unión que a ambos enlaza, en virtud de la cual es amado por el que lo engendró y ama a su procreador, haciendo permanente la unidad de espíritu en el vínculo de la paz, y no por participación, sino por su propia esencia; no mediante la gracia de un ser superior, sino por sí mismo.¹¹⁷

De este modo, como ya he mencionado con anterioridad, interpreto que la substancia universal fundamental con la que el Verbo

¹¹⁶ *Íbid.* XIV, 28.

¹¹⁷ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed.,* Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, VI, 5, 7.

genera y sostiene lo creado es el Amor (Espíritu Santo), que implica la Palabra (Hijo) y la Verdad (Padre); todo de manera simultánea, ya que la Trinidad participa a la vez en la Creación. De manera semejante, el vínculo entre el Ser y el hombre se fundamenta en el amor Trinitario; que permanece inconsciente en el hombre, dadas las limitaciones que le son propias, sobre todo después de su defección; pues su racionalidad, conocimiento y experiencia han sido restringidos, por lo que vive inseguro e inconstante ya en el mundo. Así, el hombre olvida a Dios.

¡Oh alma, sobrecargada con un cuerpo corruptible y agobiada por varios y múltiples pensamientos terrenos; oh alma, comprende, si puedes, cómo Dios es verdad! Está escrito: Dios es luz; pero no creas que es esta luz que contemplan los ojos, sino una luz que el corazón intuye cuando oyes decir: Dios es verdad. No preguntes qué es la verdad, porque al momento cendales de corpóreas imágenes y nubes de fantasmas se interponen en tu pensamiento, velando la serenidad que brilló en el primer instante en tu interior, cuando dije: "Verdad". Permanece, si puedes, en la claridad inicial de este rápido fulgor de la verdad; pero, si esto no te es posible, volverás a caer en los pensamientos terrenos en ti habituales. Y ¿cuál es, te ruego, el peso que te arrastra hacia la sima, sino la viscosidad de tus sórdidas apetencias y los errores de tu peregrinación?¹¹⁸

Por haber hecho Dios la condición humana limitada, es que había proporcionado a Eva y Adán de un contexto apropiado para ejercer su libre albedrío, más una opción mínima para poner a

¹¹⁸ *Íbid.* VIII, 2, 2.

prueba su fidelidad en ejercicio de esta libertad. Así, el hombre es libre en su propio espacio, pero tanto el mundo como el hombre se deben sujetar a las normas establecidas por Dios para poder seguir siendo. Sin embargo, a diferencia del mundo y todas sus criaturas, el hombre posee una condición especial, pues tiene alma y libertad, limitadas en comparación con los ángeles, pero superior a los demás seres animados. "Formó, pues, Dios al hombre a su imagen. Dotó su alma de cualidades tales que por su razón e inteligencia fuera superior a todo animal terrestre, acuático y volador, desprovistos de un espíritu como el suyo."¹¹⁹

De modo que aquel *puedes hacer lo quieras, pero no comer del árbol del bien y el mal, pues morirás*, se trata de una única prohibición, simple y clara, donde se le expone asimismo la consecuencia de infringirla: la muerte.

(...)no debe tener [el hombre] por tan leve la falta cometida, porque consistió en un alimento, no malo ni nocivo de por sí, sino por estar prohibido. Ni Dios iba a crear o poner algún mal en un lugar de felicidad tan grande. Lo que se recomendó en el precepto fue la obediencia, virtud que en una criatura racional es la madre y tutora de todas las virtudes, ya que esa criatura fue creada en tal condición que le es ventajoso estar sometida, y perjudicial el hacer su propia voluntad en lugar de la de su creador.¹²⁰

¹¹⁹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XII. 23.

¹²⁰ *Íbid.* XIV, 12.

Encontramos así, en el relato del Génesis, el hecho de que Satanás-serpiente introduce en el Edén la ruptura entre el hombre y Dios por medio de la palabra. Entonces, es la información falsa lo que desvía en Eva el sentimiento amoroso que de manera natural tiene hacia Dios, y de este modo el ofidio logra que Eva dirija a sí misma esta fuente amorosa con un propósito destructivo.

La información emitida por Satanás induce en Eva, como ya hemos mencionado, el deseo de una superioridad inexistente en la naturaleza humana: el poder para crear y sostener lo creado a voluntad, propio de Dios. Sumado a ello, el anhelo de un auto encumbramiento que exige admiración y sometimiento de los demás seres.

Es en la mente de Eva y Adán donde se comete el error al introducir información falsa. La información implica una secuencia de significados con un sentido el cual nos conduce a un objetivo determinado; los significados implican así no tan sólo un objeto al que hacen referencia, sino la substancialidad a que nos remite ese mismo objeto. "Puesto que en el mismo nombre (*sol*) consta de sonido y de significado, y el sonido pertenece al oído y el significado a la mente, ¿no consideras que en el nombre, como en un ser animado, el sonido es el cuerpo y el significado, en cambio, es como el alma?"¹²¹

Es la naturaleza de los significados lo que está en cuestión en cuanto verdadero o falso, ya que estos significados despiertan

¹²¹ SAN AGUSTÍN, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*, Edición y traducción Atilano Domínguez, Trotta. Clásico de la cultura, Madrid, 2003, p. 147

en la imaginación del receptor una serie de imágenes con sus consecuentes emociones, cuya correspondencia con la realidad no está garantizada en el discurso del demonio. Entonces, la relación entre lo dicho y la realidad se fractura.

Vemos cómo la mente de Eva imagina un escenario imposible: ser diosa. La razón, motivada por un sentimiento impregnado por el deseo de poder, superioridad y libertad ilimitada, genera en la imaginación de Eva una ilusión que toma por real, ya que ha aceptado la información de la serpiente como verdadera. Esta pasión nueva contiene la fuerza seductora suficiente para orillarla a sustituir el amor a Dios por el amor a sí misma.

Podemos ver claramente que, en este pasaje de la tentación, los ejes conceptuales sobre los que gira la acción de los personajes son: el lenguaje, sus significados, las pasiones, la intención del demonio que sería el sentido real de su mensaje, más la escisión de la Verdad en verdadero-falso.

Así, utilizando el discurso falaz, el demonio logra que en el corazón de la mujer surja una chispa de desprecio hacia Dios, instigada por el supuesto de que éste la ha mantenido engañada; y en ese mismo corazón hace que despierte el amor a sí misma por encima del amor a Dios.

Finalmente, Eva utiliza a su vez la palabra para inducir a Adán desobedecer a Dios. No quiero decir con esto que Adán es víctima inocente, pues también se auto engañó. El camino de la muerte había sido abierto y la escalada que el discurso falso

desencadenó habría de multiplicarse en el género humano en esa misma secuencia: palabra=falsedad=pasión=autoengaño=error=muerte.

Camino de muerte fué para nosotros el pecado de Adán. Por un hombre, dice San Pablo, *entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así pasó a todos los hombres, en el que todos habían pecado*. Fué el diablo mediador de esta trocha, incitador del pecado, autor de la muerte. Para causar nuestra doble muerte presentó él la única suya. Murió él, a causa de su impiedad, en su espíritu; en la carne no pudo morir; pero nos incitó a la impiedad y por ella hizo que mereciésemos llegar a la muerte corporal. Apetecimos por sugestión maligna una cosa, la otra nos sigue por justa condenación. Por eso está escrito: *Dios no es autor de la muerte*, porque El no fué causa de la muerte; sin embargo, en justa recompensa, fué al pecador intimada la muerte.¹²²

Tanto la mujer como el hombre patentizan que no son plenamente conscientes de que la fuente de todo bien es Dios. El verbo humano evidencia entonces sus limitaciones en cuanto garante de la verdad; y la palabra muestra su otra faceta, pues así como es capaz de crear y transmitir vida, lo es para destruir y traer la muerte.

De tal calidad que el hombre que, cumpliendo el mandato, había de ser espiritual incluso en la carne, quedaba convertido en carnal incluso en el espíritu; y como se había complacido en sí mismo con su soberbia, fuera entregado a sí mismo por la justicia de Dios. No precisamente para ser dueño de sí mismo, sino para que, en

¹²² San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed.*, Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, IV, 12, 15..

desacuerdo consigo mismo, arrastrara subyugado a aquel con quien estuvo de acuerdo al pecar, una esclavitud dura y miserable en lugar de la libertad que había apetecido; muerto voluntariamente en el espíritu, condenado involuntariamente en el cuerpo; desertor de la vida eterna, condenado también con la muerte eterna si no había [hubiera] gracia que lo librara.¹²³

La palabra, entonces, puede comunicar verdad, amor y ser; pero también es eficaz para emplearse como apariencia de verdad y disimular el odio y el no ser que inocular.

Ni Eva ni Adán tenían conciencia plena de las consecuencias de no acatar la palabra de Dios; por ello, la fe y no la racionalización es la virtud que debió prevalecer en Eva al enfrentarse al discurso persuasivo de la serpiente: confiar en Dios a pesar de no entender plenamente su advertencia.

Las limitaciones humanas han sido puestas a prueba. Al anhelar un mayor bien para sí misma, Eva expresa el impulso hacia la infinitud inmanente en su alma, ya que el hombre y la mujer están destinados a una mayor grandeza, pero el camino que han de seguir es el más arduo de la Creación, pues al haber sido hechos de cuerpo y alma son seres intermedios entre las bestias y los ángeles:

En cambio, al hombre lo dotó de una naturaleza en cierto modo intermedia entre los ángeles y las bestias: si se mantenía fiel a los mandatos de su Creador, y sometido a

¹²³ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 15.

Él como a su dueño verdadero, en religiosa obediencia, llegaría a alcanzar la compañía de los ángeles, consiguiendo una feliz e interminable inmortalidad. Si, en cambio, ofendía a Dios, su Señor, haciendo uso de su libre voluntad de una manera orgullosa y desobediente, sería condenado a morir, llevando una vida parecida a las bestias, esclavo de sus pasiones y destinado, tras la muerte, a un suplicio eterno.¹²⁴

Tanto en el hombre como en la mujer el alma es inmortal y se halla abierta al infinito, de otro modo no podrían vincularse con Dios; sin embargo, a partir de su defección su alma se halla constreñida por la densa materialidad corpórea y por el olvido creciente.

Para llegar el hombre a adquirir libertad, conciencia y poder semejante a los ángeles, como es el plan original de Dios, el ser humano deberá ahora ganárselos enfrentándose al demonio y a la nada, a los que ha elegido; es decir, debe experimentar la corrupción de la muerte, que es la ausencia de Dios, para poder volver a Él.

Así, es inmortal el alma creada; y aunque muerta por el pecado, se nos presenta privada de cierta vida suya, esto es, del espíritu de Dios, con el cual podía vivir también sabia y felizmente; sin embargo, no deja de vivir con cierta vida suya propia, aunque miserable, ya que fue creada inmortal. De igual modo, los ángeles desertores, aunque en cierto modo murieron pecando por haber dejado la fuente de vida, que es Dios, con cuya bebida habían podido vivir sabia y felizmente; sin embargo, no pudieron morir hasta el punto de dejar totalmente de vivir y de sentir,

¹²⁴ *Íbid.* XII, 21.

ya que fueron creados inmortales; y así serán precipitados en la segunda muerte después del juicio, de modo que ni siquiera allí carezcan de vida, puesto que tampoco carecerán de sentidos cuando se encuentren en los tormentos.

En cambio, los hombres que pertenecen a la gracia de Dios, conciudadanos de los ángeles santos, viviendo una vida feliz, de tal modo serán revestidos de cuerpos espirituales que no pecarán ya más ni morirán; y serán revestidos de tal inmortalidad que, como la de los ángeles, no les podrá ser arrebatada por el pecado: permanecerá, sí, la naturaleza de la carne, pero no quedará en absoluto corruptibilidad o torpeza alguna.¹²⁵

Sin embargo, en este proceso de sanación espiritual el hombre tiene que descubrir que su peor enemigo es él mismo, pues ni Satanás ni la nada pueden conducirlo a la muerte sin su consentimiento y complicidad.

6.5 La palabra no divina frente a la divina

El lenguaje del hombre se revela como una estructura neutra a partir de la interferencia de la serpiente demonio; es decir, el lenguaje humano ha sido contaminado por un ángel caído; pero ambos, el angélico y el humano, han podido viciarse por su vinculación con la nada. Por ello, a partir de la aceptación de la mentira, el lenguaje humano no puede garantizar por sí mismo que sus significados se correspondan con la verdad.

¹²⁵ *Íbid.* XIII, 24.

No debemos perder de vista el que en todo acto comunicativo es la información¹²⁶ misma lo que está en juego, ya que es en la naturaleza de lo comunicado, en el significado, donde reside el núcleo problemático acerca de lo que puede o no ser verdadero. De este modo, lo que expresa el código empleado puede o no estar vinculado con el Verbo.

A somándonos al *verbum mentis*, podemos vislumbrar el Verbo de Dios. Es la palabra íntima como hijo del espíritu. Nada tiene de sí mismo, pues todo lo recibe de los almacenes de la memoria. Se forma de nuestra ciencia verdadera y reproduce y expresa nuestro saber. Esta palabra del corazón, anterior al sonido, es asaz semejante al objeto

¹²⁶ Una definición del término información en sentido general que emplearé es el siguiente: "La palabra "información" tiene un origen relacionado con la idea de forma. *Informatio* quiere decir en latín "acción de formar", "dar forma", y procede de *forma*, *ae* que sirve para designar la forma exterior de un objeto. Informar, en latín, es también educar, formar. La palabra tiene varios sentidos, pero todos se dirigen a la idea de construcción, elaboración. (Philippe Bretón, *Historia y Crítica de la Informática*, Cátedra, 1989, p. 14)." Por otra parte, en las teorías de la información contemporáneas se deriva este concepto hacia la informática, donde los contenidos se relacionan con modelos matemáticos: "La información de que hablamos es la que consiste en un cierto número de datos llamados con frecuencia <<datos primarios>>, que son transmitidos desde una fuente emisora a una estación receptora. No se trata de transmisión de conocimientos sino simplemente de datos. Estos son generalmente señales que pueden adoptar muchas formas y que suelen traducirse a términos numéricos de modo que pueda medirse con precisión la cantidad de información transmitida. Lo que se transmite se llama <<mensaje>> (Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, 2001, p. 1839)." Por su parte, la palabra dato viene del latín *datum* (dado). El concepto de *datos* como el contenido de aquello que se transmite en la información tiene dos grandes vertientes: una, la arriba mencionada como contenido lógico numérico; otra en sentido filosófico, específicamente epistemológico, donde dato deriva en *lo dado*, según la concepción kantiana en la *Crítica de la razón pura*, en especial en los capítulos relativos a la "Estética trascendental" y la "Analítica trascendental", donde –resumo– *dado* es aquella realidad que percibe un sujeto cognoscente de manera directa, sin que intervenga concepto alguno, y constituyen los datos primeros, caóticos y desorganizados, a los que el sujeto interiormente debe aplicar las intuiciones de espacio y tiempo más las formas *a priori* para conceptualizarlos y ordenarlos como conocimiento; al conjunto de los objetos *dados* que aparecen ante la percepción de los sentidos del sujeto lo llama Kant *lo dado*. Sin entrar en discusiones acerca de los matices conceptuales en cuanto a la fenomenología o intuición de *lo dado*, donde por ejemplo bien podría vincular estas concepciones con lo que en esta tesis expongo a partir de San Agustín en cuanto a la comunicación ontológica, sin embargo es discusión muy extensa a tratar en otra ocasión.

Concluiré diciendo que el término de información que aquí empleo está estrechamente ligado al concepto de comunicación que expongo en la nota número 9, en la Introducción; es decir, por una parte considero una información cuyo contenido es ontológico y por ende substancial, es lo que la Trinidad comunica entre sí, a la Creación y a las *rationes seminales*; por otra parte, también me refiero a una información cuyo contenido es análogo a lo expuesto por Kant en función de lo dado; y, otro sentido más, es la información en cuanto a contenidos de cualquier especie y que es lo que transmite toda entidad a nivel celular, molecular, atómico o subatómico. Es decir, que el sentido de información que empleo abarca todo lo que es, y su sentido se explica por su contexto.

conocido, cuya imagen es. Nuestro verbo se relaciona necesariamente con el sujeto que habla y con la memoria.¹²⁷

No debemos perder de vista que San Agustín desarrolla el concepto del verbo mental (*verbum mentis*), con el cual significa que la voluntad ejecuta un proceso epistémico que parte del objeto percibido por los sentidos, el cual deviene en objeto recreado en la memoria y, posteriormente, en objeto articulado como conocimiento; por otro lado, está la fuente del conocimiento que proviene de la Sabiduría del Verbo y fluye a través del corazón, lo que permite lograr una concordancia o no concordancia entre el conocimiento humano y la Sabiduría divina, o bien impele al sujeto a que articule un verbo que presente una concordancia entre los objetos de la memoria y los objetos percibidos objetivamente. En ambas concordancias, verbo-Sabiduría y verbo-objetos conocidos, radica el verbo verdadero que finalmente podrá traducirse en palabras o signos. En ausencia de esta concordancia tenemos ausencia de Verdad.

En todo este proceso, el objeto del conocimiento transforma su naturaleza al adaptarse al órgano por el que transita en determinado momento (sentidos, memoria, imaginación, lenguaje); la substancia del objeto es lo que permanece en estas transformaciones y permite a la memoria radicarla en su propia naturaleza así como al sujeto convertirla en conocimiento, manipularla en la imaginación o trasladarla al lenguaje.

¹²⁷ Luis Arias, "Comentarios", en *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, p. 97.

Todos estos conocimientos que el alma humana adquirió por sí misma, y por los sentidos del cuerpo y por testimonio ajeno, los conserva en los silos de la memoria, y de ellos nace el verbo verdadero cuando hablamos, lo que sabemos, verbo anterior al sonido o a la concepción del sonido. Y entonces el verbo es semejante en extremo a la cosa conocida, de la cual nace la imagen [en la memoria], pues la visión del pensamiento se engendra de la visión de la ciencia [de Dios], verbo que no pertenece a idioma alguno, verbo verdadero de realidad verdadera, verbo que nada tiene de suyo, sino que todo lo recibe de la ciencia que le da el ser. El que dice lo que sabe, no interesa saber cuándo lo aprendió; a veces su verbo es tan rápido como su ciencia; lo que importa es que el verbo sea verdadero, esto es nacido de las realidades que se conocen.¹²⁸

Esta substancialidad de los objetos es la que se articula con el conocimiento proveniente del Verbo, o bien se logra una articulación de dicha substancia radicada en la memoria con su aspecto fenoménico percibido por los sentidos.

Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana; pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable.¹²⁹

¹²⁸ *Íbid.* XV, 12, 22.

¹²⁹ *Íbid.* XII, 2, 22.

6.6 La comunicación humana se basa en la fe

Si lo analizamos desde el punto de vista del receptor de la comunicación, tenemos que la comunicación humana se basa en la fe¹³⁰ que el receptor deposita en el emisor, ya que el receptor no puede percibir el verbo mental del emisor.

Mas cuando se nos pregunta, no de lo que sentimos presente, sino de aquello que alguna vez hemos sentido, expresamos no ya las cosas mismas, sino las imágenes impresas por ellas y grabadas en la memoria; en verdad no sé cómo a esto lo llamamos verdadero, puesto que vemos ser falso; a no ser porque narramos que lo hemos visto y sentido, no ya que lo vemos y sentimos. Así llevamos esas imágenes en lo interior de la memoria como testimonio de las cosas sentidas, y contemplando con recta intención esas imágenes con nuestra mente, no mentimos cuando hablamos; antes bien, nos sirven de testimonio. El que escucha, si las sintió y presenció, mis palabras no le enseñan nada, sino que él reconoce la verdad por las imágenes que lleva consigo mismo; pero si no las ha sentido, ¿quién no verá que él, más que aprender, da fe a las palabras?¹³¹

De este modo, el receptor se enfrenta ante la opción de confiar o desconfiar en lo dicho por el emisor; no obstante, la duda estará presente de un modo u otro en la comunicación, hasta que el receptor confirme de alguna manera que lo significado es congruente con aquello a lo que el emisor hace referencia.

¹³⁰ Aquí, empleo el término fe en el sentido de “Confianza, buen concepto que se tiene de alguien o de algo (RAE, *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*, 2001, <http://lema.rae.es/drae/?val=compulsi%C3%B3n>, consultado el 15/VIII/13; 04:19)”

¹³¹ SAN AGUSTÍN, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*, Edición y traducción Atilano Domínguez, Trotta. Clásicos de la cultura, Madrid, 2003, XII, 39.

Debido a que el hombre es incapaz de tener la certeza de la verdad o falsedad que comunica el discurso humano, y no puede conocer directamente la Verdad divina, vive en una impotencia radical que lo induce a volcarse al mundo, donde los sentidos le proporcionarán cierta certeza de lo percibido y fundará en esta percepción lo que llama "realidad", mitigando la frustración de su deseo de conocer la Verdad y el miedo de la nada.

En consecuencia, el deseo y el temor fijan el sentido en las cosas sensibles, y la mirada del alma en las imágenes de los objetos corpóreos, para su información. Y cuando más vehemente sea el deseo o el miedo, más nítida es la mirada actuada por el objeto sensible, ya éste se halle en el espacio ubicado, ya surja en el sujeto pensante de la imagen del cuerpo que la memoria atesora.¹³²

San Agustín nos dice que en la medida en que el hombre se va volcando al mundo se desintegra su unidad interior en la miriada de los objetos sensibles en los que busca su felicidad, la cual es sólo momentánea pues del mundo nada es permanente y la consecuencia de este ser y no ser es precisamente la carencia constante que genera el dolor y el sufrimiento.

Cuando, despreciado el amor a la sabiduría, inmóvil siempre en su punto, se ambiciona la ciencia experimental de las cosas mudables y temporales, ciencia que infla y no edifica, el alma, gravada por su propio peso, es excluida de la felicidad, y por la experiencia de su medianía aprende, a sus expensas, la diferencia que existe entre el bien abandonado y el mal que cometió. La efusión y pérdida

¹³² San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XI, 4, 7.

de sus fuerzas no le permiten volver atrás, a no ser con la ayuda de la gracia de su Creador, que la llama a penitencia y perdona sus pecados. ¿Quién librerá al alma infeliz de este cuerpo de muerte, sino la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor?¹³³

Es por ello que la Verdad se ha manifestado para comunicarse directamente con el hombre; pero se expresa no tan sólo con el habla, sino que se significa por medio de actos, gestos y hechos que no dejan lugar a dudas acerca de la congruencia de su palabra con su naturaleza divina: es el verbo humano en el Verbo divino a la vez que el Verbo divino en el verbo humano: el espejo Trinitario perfecto, el Hombre.

Los pueblos apetecían con pernicioso afán las riquezas, como satélites de los deleites: Él quiso ser pobre. Se perecían por los honores y mandos: Él no permitió que le hicieran rey. Apreciaban como un tesoro la descendencia carnal: Él no buscó matrimonio ni prole. Con grandísima soberbia esquivaban los ultrajes: Él soportó toda clase de ellos. Tenían por insufribles las injurias; pues ¿qué mayor injusticia que ser condenado el justo y el inocente? Execraban los dolores corporales: Él fue flagelado y atormentado. Temían morir: Él fue condenado a muerte. Consideraban la cruz como ignominiosísimo género de muerte: Él fue crucificado. Con su desprendimiento abatió el valor de las cosas, cuya avidez fue causa de nuestra mala vida. Alejó con su pasión todo lo que a nosotros, con el deseo de evitarlo, nos desviaba del estudio de la verdad. Pues ningún pecado puede cometerse sino por

¹³³ *Íbid.* XII, 11, 16.

apetecer las cosas que Él aborreció o evitar las que Él sufrió.¹³⁴

A partir del Verbo encarnado la fe deviene en algo distinto de la confianza o desconfianza en el emisor, pues aparte de la Palabra hablada y simbólica el Verbo proporcionó al hombre otro factor de comunicación: la Gracia, que es Él mismo, y como consecuencia la restitución de la acción comunicativa de la Trinidad con el hombre.

Además, la gracia divina, al sernos otorgada sin ningún mérito nuestro, se avaloró en Cristo hombre; porque ni Cristo mereció por sus méritos precedentes estar al Dios verdadero tan unido, que llegó a formar una persona, la del Hijo de Dios; y en el mismo momento en que principió a ser hombre se hizo Dios: de ahí la expresión *El Verbo se hizo carne*.¹³⁵

El Verbo vino a ejercer un acto comunicativo cuyo significado ontológico es el amor. "Es el amor un abrazo entre la palabra y la mente que la engendra, y a ellas se une como tercer elemento en amplexo incorpóreo, sin confusión alguna."¹³⁶ Con esta acción comunicativa, el Verbo encarnado logra abrir una brecha a través de la memoria humana para despertar en el hombre el recuerdo de su relación originaria con Dios.

Entender es descubrir la verdad pensando, y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una

¹³⁴ San Agustín, *De la verdadera religión*, Trad. Victorino Capánaga, O.A.R., XVI, 31..

http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 12/IV/2013; 21:15.

¹³⁵ San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIII, 17, 22.

¹³⁶ *Ibid.*, IX, 8, 13.

profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, al pensar, esta primera realidad, y donde se engendra aquel verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento, procedente de la intelección que ya existía, aunque oculta, en la memoria.¹³⁷

Este proceso de comunicación ontológica implica el adquirir conciencia de que el retorno a la vida es a través de la muerte. De modo similar al momento en que el hombre rompió el vínculo con el Ser quedando expuesto a la degradación y la muerte, a partir de Cristo el hombre sabe que retornar a Dios conlleva igualmente el dolor y la muerte, pero ahora para renacer a la vida.

El hombre y la mujer que soportan y aceptan este último tipo de sufrimiento, han comprendido que es la agonía del parto y que al final del túnel está la Luz, donde todo padecimiento desaparece y se alcanza la meta anhelada.

Ahora bien, la pena del pecado se ha trocado, por la gracia más elevada y admirable del salvador, en instrumento de justicia. Pues si entonces se dijo al hombre: *Si pecas morirás*, ahora se le dice al mártir: "Muere para no pecar". Si entonces se le dijo al hombre: *Si traspasas el mandamiento, morirás*, ahora se le dice: "Si rehúsas la muerte, traspasas el mandamiento". Así, por la inefable misericordia de Dios, la pena de los vicios se transformó en arma de virtud, e incluso el suplicio del pecador se convierte en recompensa del justo. Se adquirió la muerte pecando; ahora se completa la justicia muriendo. (...) No porque se ha convertido en un bien la muerte, que

¹³⁷ *Íbid.* XV, 21, 41.

antes fue un mal; antes bien, Dios otorgó tal gracia a la fe, que la muerte, que tan contraria es a la vida, se ha convertido en un medio de pasar a la vida.¹³⁸

6.7 Significado y mundo

La comunicación entre los seres humanos es primordialmente en función del mundo. Se considera como verdadero un enunciado cuyo significado se corresponda con los objetos de manera demostrable, es decir, con la evidencia; y como falso aquel enunciado cuyo significado no es posible demostrar empíricamente.¹³⁹ "En efecto, desvanecida la forma del objeto corporal que se dejaba corporalmente sentir, permanece en la memoria su semejanza, para que se verifique la visión interior, como antes, al exterior, era informado el sentido por el objeto sensible."¹⁴⁰

Sin embargo, tenemos que la evidencia como correspondencia con lo significado permite tan sólo una certeza relativa que no garantiza que lo percibido por los sentidos pueda considerarse como verdadero, ya que el mundo fluye de manera incontenible, desapareciendo y transformándose continuamente.

Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo,

¹³⁸ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 4.

¹³⁹ No me refiero en este caso a los enunciados lógicos, sino a la acción comunicativa cotidiana.

¹⁴⁰ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XI, 3, 6.

sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?¹⁴¹

Tenemos entonces que, en cuanto a la verdad del significado en función del referente como fenómeno¹⁴², el lenguaje no puede garantizar la cualidad de verdadero o falso de éste, ya que la realidad sensible se desgaja en infinidad de capas y niveles siempre cambiantes cuya presencia es resultado de una temporalidad efímera y relativa, propia de aquello que es y no es al mismo tiempo.

He aquí no sé qué de informe que hallo en estas mutaciones de las cosas extremas e ínfimas; y ¿quién podría decirme sino el que vaga y gira con sus fantasmas por los vacíos de su corazón; quién sino tal podrá decirme si, disminuida y consumida toda especie sensible y quedando sola la informidad, por medio de la cual la cosa se muda y vuelve de especie en especie, puede ella producir las vicisitudes de los tiempos?¹⁴³

Por ello, la recta razón se ve impelida a buscar la verdad en sentido ontológico, ya que es en el alma donde radica el conocimiento y el verbo: "En ti, alma mía, mido los tiempos. (...)La afección que en ti producen las cosas que pasan y que aun

¹⁴¹ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, Comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, XI, 14, 17.

¹⁴² Entendiendo por fenómeno, en este caso, en el mismo sentido que le da Vasconcelos: "El dato de la sensibilidad moldeado por la forma del entendimiento construye el fenómeno." (Vasconcelos, José, "Pitágoras. Una teoría del ritmo", en *Revista Cultura*, México, Tomo XIII, No. 2, 1921, p. 109)

¹⁴³ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, Comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, XII, 12, 15.

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.”¹⁴⁴

Lo mundano no tiene substancialidad, ya que se trata de un fluir de objetos y sensaciones que desaparecen; por lo que esta ilusión del tiempo y el mundo la define también San Agustín como percibir en espejo y en enigma la Verdad. Ya que es en el alma donde permanece la experiencia del devenir mundano, es allí donde se ejercitan las potencias del alma con que el hombre ha sido creado como imagen y semejanza de la Trinidad y es en el alma misma donde se encuentra la posibilidad de encontrar la Verdad origen de toda verdad.

Así lo que entiendo yo ahora a causa de aquel *cielo del cielo [caelum caeli]*, el cielo intelectual, en donde es propio del entendimiento conocer las cosas conjuntamente y *no en parte, no en enigma no por espejo, sino totalmente, en visión, cara a cara, no ahora esto y luego aquello, sino lo que hemos dicho: conocimiento simultáneo, sin vicisitud alguna de tiempos; y así lo entiendo también a causa de la <<tierra invisible e incompuesta>>, sin vicisitud alguna de tiempos, la cual suele tener ahora un ser, luego otro, porque lo que no tiene especie alguna no puede ser esto o aquello.*¹⁴⁵

Siendo así que la verdad de lo enunciado puede prefigurarse mundanamente en cuanto a si la intención del emisor es aportar información que busque la integridad del ser del receptor,

¹⁴⁴ *Íbid.* XI, 27, 36.

¹⁴⁵ *Íbid.* XII, 13, 16.

entonces el emisor buscará alinear su verbo con el Verbo y podrá considerarse como intención de verdad; o bien, si la intención del emisor es disminuir o suprimir el ser del receptor, entonces el emisor alinearé su enunciado con la nada, el no Verbo, y nos hallamos con una información falsa.

Es decir, la verdad o falsedad de un enunciado es inmanente a la consonancia sustancial entre el significado, el objeto al que se refiere y el Verbo; o bien a la disonancia sustancial de esta misma significación con el objeto significado y el Verbo.

La consonancia substancial a la que me refiero, implica que el significado del enunciado esté alineado y en armonía con el Verbo; por lo tanto, contiene una intención de ser verdadera, en cuanto a que ayuda al fortalecimiento del ser tanto del emisor como del receptor.

Por el contrario, la disonancia conlleva al distanciamiento del Verbo, por lo que de un modo u otro el mensaje contiene falsedad y, tanto el emisor como el receptor -si esté último lo acepta-, padecerán una disminución de su ser.

Y así, cuando el hombre vive según la verdad, no vive según él mismo, sino según Dios, pues es Dios quien dijo: *Yo soy la verdad*. Pero cuando vive según él mismo, según el hombre, no según Dios, vive según la mentira, puesto que tiene por autor y creador a Dios, quien no es autor ni creador de la mentira. La realidad es que ha sido creado recto no para vivir según él mismo, sino según el que lo creo. Es decir, para hacer la voluntad de aquél con

preferencia a la suya. Y el no vivir como lo exigía su creación constituye la mentira.¹⁴⁶

De este modo, y siguiendo a San Agustín, la noción de verdadero o falso no descansa en la certeza empírica de lo significado, es decir, en la correspondencia entre la información recibida y el objeto material de la información, sino que nos remite en última instancia a la cualidad íntima que permite a lo significado ser ontológicamente. Ciertamente, podemos hablar de verdadero o falso en el sentido de evidencia empírica; sin embargo, la verdad en su acepción fuerte sólo se encuentra en la vinculación con el Verbo. De este modo, sería más apropiado llamar técnicamente como *conveniente* o *inconveniente* a la concordancia existente o no existente entre lo dicho y el objeto empírico al que se refiere.

No obstante, es la deficiencia del hombre para distinguir racionalmente la verdad de la falsedad una limitación propia de su naturaleza, la cual es compensada por la obediencia a su creador, y esta obediencia está radicada en el amor y la fidelidad a Dios. "Dada la limitación de la inteligencia humana, para evitar que en su misma investigación de la verdad caiga en algún error detestable, el hombre necesita que Dios le enseñe."¹⁴⁷

Al poder ser engañada la razón por medio del lenguaje, el yo queda escindido. De este modo, el hombre cree exceder al

¹⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II, Edición Bilingüe*, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 4.

¹⁴⁷ *Ibid.* XIX, 14.

conocimiento de la ciencia del bien y el mal por medio del engaño; error cuya consecuencia final es la muerte.

Pero, a diferencia de lo sucedido con los ángeles en su defección, de los que San Agustín dice:

Que algunos ángeles pecaron y fueron encerrados en los abismos de este mundo, que les sirve de cárcel, hasta que llegue la última condenación el día del juicio, nos lo manifiesta bien claramente el apóstol San Pedro al decir que Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, encerrándolos en las oscuras mazmorras del infierno, los reservó para ser castigados en el día del juicio.¹⁴⁸

Sin embargo, Dios otorga una segunda oportunidad al hombre, tal vez por considerar que fue inducido al error.

No ignoraba Dios que el hombre había de pecar, y que, ya ligado a la muerte como estaba, había de propagar seres destinados a morir, y que esta raza de mortales había de llegar tan lejos en su salvajismo, que las mismas bestias irracionales y sin voluntad (...) vivirían entre sí con más paz y seguridad que los hombres. (...) Pero Dios tenía previsto también la llamada a la adopción por su gracia de un pueblo de justos, destinándolos a vivir en la paz eterna en compañía de los santos ángeles, después de perdonarle sus pecados y santificarlo por el Espíritu Santo, destruido su enemigo, la muerte.¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Íbid.* XI, 33.

¹⁴⁹ *Íbid.* XII, 22.

VII EL OLVIDO

El sujeto y su memoria se hallan distanciados entre sí por el olvido, como dos agentes que ahora deben comunicarse entre sí como si fueran una otredad; de modo tal, que el olvido se manifiesta como condición constitutiva de la mismidad del sujeto, tanto respecto de sí mismo como respecto a su dimensión exterior sea esta del mundo de la naturaleza o del mundo inteligible.

Con base en los argumentos de San Agustín respecto al olvido, me es posible interpretar que existe un olvido natural (*oblivio naturalis*) y un olvido ontológico (*oblivio ontologicum*), ambas categorías que también introduzco.

El olvido natural (*oblivio naturalis*) forma parte del mecanismo que realiza el yo de manera natural al dialogar con su memoria. El olvido ontológico (*oblivio ontologicum*) es muy profundo, y es una de las consecuencias más sensibles de la ruptura del hombre con Dios: el olvido de Dios mismo; sufriendo el sujeto, como resultado, la pérdida del recuerdo de su propia naturaleza y disminuyéndose hasta su mínima expresión la conciencia de su mismidad.

El olvido ontológico (*oblivio ontologicum*) no significa la aniquilación en el hombre del recuerdo de Dios, sino que es el alejamiento progresivo de este recuerdo conforme el hombre se vaya apegando al mundo al que ha sido expulsado, sustituyendo la imagen de Dios por las del mundo. Hablar del olvido de Dios nos

lleva a la pregunta: ¿Acaso conocía el hombre a Dios para haberlo olvidado? La respuesta nos la da el mismo San Agustín.

Ante todo, ateniéndonos a lo que está escrito en el Génesis, *Dios habló al hombre, formado del limo de la tierra*; y si damos de mano al sentido tropológico y nos ceñimos a la letra de la narración, parece como si Dios, para conversar con el hombre, hubiera tomado humana apariencia. Ciertamente que expresamente no se afirma esto en el libro inspirado, pero se deduce de las circunstancias de la lección; sobre todo donde se narra que al atardecer oyó Adán la voz de Dios, que paseaba por el edén, y, escondiéndose en la umbría, le dice el Señor: *Adán, Adán, ¿dónde estás? Oí, le responde, tu voz y me oculté a tu faz, porque estoy desnudo.*

Al tenor de la letra, no veo cómo pudo Dios pasear y conversar con el hombre, a no ser bajo apariencias humanas. Ni se puede decir que oyó sólo el eco de la voz, pues asevera el hagiógrafo que Dios paseaba; ni se puede tampoco afirmar que se trata aquí de un paseante invisible, pues Adán se ocultó a la faz del Señor. ¿Quién, pues, era éste? ¿Era el Padre, el Hijo o el Espíritu Santo? ¿O fue la Trinidad indivisa la que, bajo humana apariencia, conversó con el hombre?¹⁵⁰

Más adelante, San Agustín nos dice que el recuerdo de Dios permanece en lo más profundo de la naturaleza humana, pero al hombre no le será posible acceder a él por su propia voluntad, sino por la gracia de Dios.

Mientras conserva vivo el recuerdo de su Señor, recibido su Espíritu, sabe con certeza, pues lo aprende por un íntimo magisterio, que es posible siempre caer por un acto

¹⁵⁰ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed., Introducción y notas* Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, II, 10, 17.

defectuoso de la voluntad, pero no se puede levantar si no es por afecto gratuito de su Dios. No recuerda su felicidad pretérita: existió, pero ya no existe; el olvido es absoluto; por consiguiente, no la puede recordar.¹⁵¹

El olvido ontológico (*oblivio ontologicum*), si bien es resultado de una defección voluntaria, en el fondo ha sido consecuencia de un acto inconsciente, al ignorar la existencia de la mentira, más carecer de la capacidad para juzgar acerca de la malicia del demonio.

Empleo el concepto de inconsciente en el sentido de conocimiento velado por el olvido para el sujeto (*scientia velata*); y defino consciente como el conocimiento que el sujeto posee con certeza (*certitudo scientiam*), independientemente de que sea verdadero o falso; por otro lado, dentro del contexto agustiniano se hace una diferencia entre sabiduría y ciencia, donde la sabiduría proviene de Dios y la ciencia es el conocimiento que elabora el hombre:

Si, pues, la verdadera distinción entre sabiduría y ciencia radica en referir el conocimiento intelectual de las realidades eternas a la sabiduría, y a la ciencia el conocimiento racional de las temporales, no es difícil discernir a cuál de las dos se ha de conceder la precedencia y a cuál el último lugar. Y si existe alguna otra nota característica por la que se distingan estas dos cosas, porque hay ciertamente entre ellas distinción manifiesta, como lo enseña el Apóstol cuando dice: *A uno*

¹⁵¹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 15, 21.

ha sido dado por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia, según el mismo Espíritu, con todo, la diferencia por nosotros puntualizada es evidente, pues una cosa es el conocimiento intelectual de lo eterno, y otra la ciencia racional de lo caduco, y nadie dudará en dar sus preferencias al primero.¹⁵²

El conocimiento consciente (*certitudo scientiam*) se encuentra, evidentemente en el sujeto, pues es él quien posee el logos¹⁵³.

San Agustín menciona el logos ocasionalmente, pero su equivalente en latín, verbo, lo emplea con regularidad y del cual nos dice:

Mas ¿qué es lo que puede ser verbo, y por eso es ya digno del nombre de verbo? ¿Qué es, repito, esto formable, aún no formado, sino un algo de nuestra mente que nosotros [el sujeto] con antojo voluble lanzamos de aquí para allá cuando pensamos ahora en una cosa y después en otra, según la descubrimos o nos sale al encuentro? Y se hace verbo verdadero cuando aquello que dije nos lanzaba con movimiento incesante toma contacto con lo que nosotros conocemos [en la memoria] y al tomar una semejanza perfecta se forma, de suerte que así como se conoce una cosa, así se piense en ella y se pronuncie en el corazón, es decir, sin palabra ni pensamiento de palabra, pues sin duda ésta pertenece a algún idioma.¹⁵⁴

¹⁵² Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XI, 15, 25.

¹⁵³ Logos viene de la raíz indoeuropea *leg*, que significa recoger, recolectar; Valentín Anders, *Etimologías latinas y griegas*, <http://etimologias.dechile.net/?doxologi.a>, 23/VII/2013; 01:13. Menciono la raíz indoeuropea de logos, que para los griegos es palabra y razón, porque si bien San Agustín hace esporádicas referencias al logos, en especial cuando compara la doctrina de los filósofos griegos con la cristiana en *La Ciudad de Dios*, sin embargo el término verbo (*verbum*) que emplea San Agustín hace una diferencia entre razón y palabra, ya que el verbo es anterior a la palabra, siendo que más bien colige verbo con excogitar cuya raíz viene de *colligitur*, lo que se recoge.

¹⁵⁴ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XV, 15, 25.

El yo excogita en su memoria, busca y recoge la información que necesita para generar el conocimiento de sí mismo, del mundo o de Dios; siendo esta la acción discursiva del verbo que ejerce el yo, pues al traer de la memoria hacia sí la información depositada en ella, ejecuta el proceso cognitivo por medio del cual el yo hace con-sciente (con conocimiento) esta información, generando con ella nuevo conocimiento por medio del mismo verbo (*verbum*). Además, este conocimiento que es procesado por el yo, cae en el olvido si no lo mantiene constantemente en la esfera consciente.

Estas mismas cosas, si las deajo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales [de la memoria], que es preciso, como si fuesen nuevas, excogitarlas [por] segunda vez en este lugar -porque no tienen otra estancia- y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas [conscientes], esto es, recogerlas como de cierta dispersión, de donde vino la palabra *cogitare*; porque *cogo* es respecto de *cogito* lo que *ago* de *agito* y *facio* de *factitio*. Sin embargo, la inteligencia ha vindicado en propiedad esta palabra para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitari* de lo que se recoge (*colligitur*), esto es, de lo que se junta (*cogitur*) en un lugar cualquiera, sino en el alma¹⁵⁵.

En la cita anterior leemos: "(...)si las deajo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse en sus más ocultos penetrales (...)", es decir, se sepultan en la memoria quedando

¹⁵⁵ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, Comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, X, 11, 18.

separadas del sujeto por el olvido; este olvido y ocultamiento, que no extinción, indica que aquello que no se encuentra en la esfera de un conocimiento claro y distinto (*con scientia*), se ha desplazado a un ámbito oscurecido por el olvido, es decir, que permanece fuera de la con-ciencia del sujeto y es por ello incon-sciente.

Resumiendo, el término inconsciente lo empleo en el sentido antes descrito, y significa aquel conocimiento que permanece en la memoria pero que se halla velado por el olvido para el sujeto.

Pero ¿qué es el olvido sino privación de la memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? Mas si, es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta¹⁵⁶.

Por ello, el concepto de inconsciente lo nombro en latín como *scientia velata* (conocimiento velado). Asimismo, San Agustín dice que esta información que ha quedado velada por el olvido para el yo, también puede manifestarse por sí misma al sujeto, ya sea en vigilia o en sueños: "Pero aún viven en mi memoria, de la que he hablado mucho, las imágenes de tales cosas, que mi costumbre fijó en ella, y me salen al encuentro cuando estoy despierto, apenas ya sin fuerzas; pero en sueños llegan no sólo a

¹⁵⁶ *Íbid.* X, 16, 24.

la delectación, sino también al consentimiento y a una acción en todo semejante a la real¹⁵⁷.”

Asimismo, empleo el término inconsciencia como concepto que subsume el olvido (*oblivio*).

También introduzco los conceptos de suprainconsciente (*scientia velata supra*) e infrainconsciente (*scientia velata infra*), para distinguir el conocimiento proveniente del mundo inteligible de aquel conocimiento propio del mundo, ambos velados por el olvido y radicados en la memoria. Sumado a las anteriores añado una categoría más: inconsciencia de Dios (*ignaro Dei*).

Todos estos neologismos tienen como propósito proporcionar categorías que permitan hacer más accesible el pensamiento agustiniano, al proporcionar una metodología que permita reunir en un mismo concepto todos los argumentos relacionados entre sí pero que se hallan dispersos en los distintos libros de San Agustín.

La esfera suprainconsciente (*scientia velata supra*), está conformada por el conocimiento de Dios y del mundo inteligible¹⁵⁸, ocultos por el olvido. No obstante, es a través de la esfera del suprainconsciente que Dios se manifiesta directamente al alma: “De dos maneras puede hablar la Verdad inmutable: ya habla por sí misma de manera inefable a la mente de la criatura racional, ya por medio de imágenes espirituales a nuestro espíritu o con voces

¹⁵⁷ *Ibid.* X, 30, 41..

¹⁵⁸ Como he mencionado, el hombre no tiene acceso directo ni a Dios ni al mundo inteligible, es por medio de la luz del Verbo que radica en su memoria y en su corazón las intuiciones de ambos.

al sentido del cuerpo.¹⁵⁹” Es decir, entre otros, por medio de sueños virtuosos, intuiciones místicas, así como por el impulso de la razón que busca la Verdad y no se deja acotar por los sentidos.

Este impulso proveniente de la gracia mueve a la razón hacia la interioridad en busca de la unidad perdida, para poder así expandir la conciencia y avanzar en el conocimiento de la Verdad, aún cuando no esté consciente de que a quien busca es a Dios.

La esfera del infrainconsciente (*scientia velata infra*) la compone el conocimiento del mundo más las pasiones. De este modo, el sujeto, que es la cabeza que ejerce la voluntad y el entendimiento, se ve reducido en su consciencia (*con scientia*) de las razones divinas al volcarse al mundo.

Si, empero, este hombre, a causa de aquella razón a la que se le confió la administración de las cosas temporales, se derrama en demasía, con rápido progreso, hacia el exterior, previo el consentimiento de su cabeza, esto es, sin que le frene y cohíba la parte más noble, que preside en la atalaya del consejo como porción viril, entonces envejece entre sus enemigos, los demonios, envidiosos de su virtud, con Satanás, su caudillo; y en pena de su delito le es substraída a la cabeza -pues en compañía de su mujer gustó del manjar prohibido- la visión de las cosas eternas, para que la luz de sus ojos no esté con él; y así, desnudos ambos de la luz de la verdad y abiertos los ojos de su conciencia para ver su deshonestidad e indecencia, entretejen bellas palabras sin el fruto de las

¹⁵⁹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XVI, 6.

buenas obras, cual hojas que anuncian dulces frutos, pero sin sus pomos, y cubren con un bello decir la torpeza de su mala vida.¹⁶⁰

En esta esfera del infrainconsciente, más próxima a la nada, se encuentra asimismo todo aquello que provoca la inclinación del alma hacia la muerte y la nada, y que motiva el deseo de ruptura con el Ser. Es el ámbito de la negación, la rebeldía y la ausencia de verdad; la fuente de lo irracional, la compulsión hacia el exceso, la mentira y el autoengaño; la ambición, el anhelo de auto encumbramiento, apetito de poder y codicia ilimitada.

Con base en esta distinción, es que San Agustín explica la naturaleza de las dos ciudades, la de Dios y la de los hombres volcados al mundo.

Tal fue el señorío que el reino de la muerte alcanzó sobre todos los hombres, que la pena debida los precipitaba a todos también a la segunda muerte, una muerte sin fin si la gracia de Dios no librara a algunos. He aquí lo que ha dado lugar a este hecho: habiendo tantas y tan poderosas naciones esparcidas por el orbe de la tierra con diversos ritos y que se distinguen por la múltiple variedad de lenguas, no existen más que dos clases de sociedades humanas que podemos llamar, justamente, según nuestras Escrituras, las dos ciudades. Una, la de los hombres que

¹⁶⁰ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, Comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, XII, 8, 13.

quieren vivir según la carne, y otra, la de los que pretenden seguir al espíritu(...).¹⁶¹

Por otra parte, está la categoría que denomino como inconsciencia de Dios (*ignaro Dei*), se diferencia de las anteriores porque hace referencia al insondable misterio que es Dios para el hombre, y se corresponde con el tema V *En espejo y en enigma*, que como ya vimos plantea el vínculo del hombre con Dios por medio de la *imagen y semejanza* con que la Trinidad forma al hombre, dotándolo de facultades análogas al Dios trino: memoria, entendimiento, voluntad, libre albedrío tanto práctico como ontológico, más un alma inmortal.

Sin embargo, estas cualidades no convierten al hombre en un dios, ni le otorgan un poder similar al de Dios; el hombre, a pesar de ser imagen de la Trinidad, su naturaleza corporal y su misma alma no pierden la característica de haber sido hechas de la nada. Por otra parte, el entendimiento humano y su consciencia son limitados, todo lo cual, como ya he mencionado, permite que el hombre sea engañado por el demonio y abjure de Dios, constriñéndose su consciencia radicalmente.

Desde esta oscuridad tiene que reconstruir su identidad a partir prácticamente de cero, ya que en su mismidad el sujeto sólo sabe que es y que está. Por ello, ha elaborado infinidad de respuestas respecto al mundo y a sí mismo, pero sus conclusiones

¹⁶¹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 1.

siempre son relativas y la Verdad se le escabulle una y otra vez de su conocimiento cuando cree haberla alcanzado.

De este modo, el mundo -la Creación-, y la identidad de su ser en sí son un engima, un misterio infinito.

VIII EL ALMA ESCINDIDA

Con base en las reflexiones de San Agustín sobre el tiempo y la memoria, más aquellas en que nos habla tanto del origen del hombre como la ruptura de la relación ontológica con el Ser, en el presente capítulo expongo los argumentos que me llevan a interpretar que el alma se escinde en tres partes: sujeto, memoria y nada; e introduzco los neologismos de yo anonadado (*ego paene nihilo*), yo sapiente (*ego sapiens*) y yo nádicico (*ego nihilo*), que se suma a los de: olvido natural (*oblivio naturalis*) olvido ontológico (*oblivio ontologicum*); más los ya mencionados: infrainconsciente (*oblivio naturalis infra*) y suprainconsciente (*oblivio ontologicum supra*), y olvido de Dios (*ignaro Dei*).

Asimismo, formulo las correspondencias que encuentro entre la triple escisión que propongo -sujeto, memoria y nada- y la división trinitaria del alma expuesta por San Agustín. También, abordo el tema del tiempo y su relación con el alma, donde desarrollo cómo es que estas tres divisiones actúan en función del recuerdo y el olvido como procesos que juegan un papel primordial en el acto de búsqueda que el yo hace de su mismidad.

8.1 Tiempo y memoria

En *Las Confesiones*, San Agustín se pregunta acerca del tiempo y sus momentos que son pasado, presente y futuro; después de demostrar que en el fluir del mundo, lo que llamamos pasado,

presente y futuro no existen, nos conduce al interior de sí mismo haciéndonos ver que es en el alma donde encontramos lo que consideramos como el tiempo.

¿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 los pretéritos ya no existen? Y, sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de espacio por pasar por 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 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.¹⁶²

Este tiempo interior se encuentra en la memoria, pero en un presente simultáneo en el cual, de acuerdo con las necesidades del yo, éste determinará los modos de pasado, presente y futuro que habrá de utilizar.

Mas heme ante los campos y anchos senos de 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.¹⁶³

¹⁶² AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003XI, 28, 37.

¹⁶³ *Íbid.* X, 8, 12.

En la memoria, el yo se dirige a los objetos del conocimiento o imágenes allí depositadas ejecutando lo que San Agustín llama la visión, y si bien éste categoriza una trinidad de visiones como parte del proceso epistémico, destaca la visión del sujeto sobre los recuerdos de la memoria y que es a los que tiene acceso inmediato.

Todas estas cosas, cuando se aprenden, constituyen una especie de trinidad, formada por la especie cognoscible antes de su conocimiento, por el conocimiento del aprendiz, que principia a existir cuando se conoce, y en tercer lugar, por la voluntad, que une las dos anteriores. Conocidas, cuando se las recuerde, surge en lo íntimo del alma otra trinidad integrada por las imágenes impresas en la memoria cuando se conocieron, por la información del pensamiento al tornar sobre dichas imágenes la mirada del recuerdo, y por la voluntad, que une, como tercer elemento, estas dos cosas.¹⁶⁴

El sujeto sabe en qué momento fueron interiorizados los recuerdos en su memoria por lo que le es posible datarlos; o bien, infiriendo relaciones y analogías entre las cosas observadas en su memoria y el modo en que estas interactúan, puede elaborar proyecciones de lo que llamamos futuro; asimismo, le es posible imaginar cosas inexistentes.

Incluso, el yo puede verse a sí mismo en los distintos momentos del pasado y recordar los actos, pensamientos y

¹⁶⁴ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIV, 8, 11.*

emociones que tuvo propios de cada momento, o imaginarse a sí mismo en acciones futuras o simplemente ilusorias.

Todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria. Allí se me ofrecen al punto el cielo y la tierra y el mar con todas las cosas que he percibido sensiblemente en ellos, a excepción de las que tengo ya olvidadas. Allí me encuentro con mí mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas en virtud de las experimentadas, las cuales, cotejándolas con las pasadas, infiero de ellas acciones futuras, acontecimientos y esperanzas, todo lo cual lo pienso como presente.¹⁶⁵

De este modo, la memoria interactúa con el entendimiento y la voluntad conformando la unidad del alma y con ello la semejanza con la Trinidad. Sin embargo, esta propiedad trinitaria del alma no es idéntica a las facultades del Dios uno y trino. En el hombre, cada facultad -memoria, entendimiento y voluntad o amor- funciona de manera independiente, pero interactuando con el yo o sujeto; por su parte, en el Dios trino cada Persona contiene en sí misma las perfecciones de las otras dos al mismo tiempo que se distinguen una de la otra, siendo esto un misterio incomprensible.

¹⁶⁵ *Íbid.* X, 8, 14.

Ya indiqué más arriba, en este mismo libro, que no hemos de imaginar a la Trinidad divina, que es Dios, a la luz de las tres potencias mencionadas en la trilogía de nuestra mente; como si allí el Padre fuera la memoria de los tres, el Hijo la inteligencia de los tres y el Espíritu Santo el amor de los tres; y como si el Padre no se conociera ni se amase, sino que el Hijo fuera su conocimiento y el Espíritu Santo su amor, mientras Él sería la memoria de todos tres; y como si el Hijo no se acordase de sí ni se amase, sino que en su lugar recordase el Padre y amase el Espíritu Santo, mientras el Hijo se comprendería a sí mismo y comprendería a los otros dos; y como si el Espíritu Santo no se acordase de sí mismo, ni se conociese, sino que el Padre fuera su memoria y el Hijo su inteligencia, mientras Él se amaría a sí mismo y amaría a las otras dos personas de la Trinidad.

Más bien se ha de entender que todas y cada una de las tres divinas personas tienen en su esencia estas tres perfecciones. En ellas no difieren estas facultades, sí en nosotros, donde una cosa es la memoria, otra el entendimiento y otra la caridad o dilección [o voluntad]; pues todo esto, como la sabiduría, forma en la divinidad una sola cosa, y todo esto existe en la naturaleza de cada una de las tres personas, de suerte que el que las tiene es lo mismo que tiene, como sucede con la inmutable y simplicísima substancia.¹⁶⁶

Es en la mente donde el hombre se vincula con Dios y de Él obtiene la luz que le provee el ser, el conocimiento y el amor, que son a su vez correspondientes con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De este modo, al yo¹⁶⁷ le será posible acceder de

¹⁶⁶ *Ibid.* XV, 17, 29.

¹⁶⁷ El yo y el sujeto conforman un mismo concepto en San Agustín y es diferente al yo cartesiano en cuanto a su vinculación con el cuerpo; en Descartes el yo deviene en un dualismo donde el cuerpo y el alma son dos substancias totalmente distintas, pues la voluntad del yo corresponde al alma y las pasiones al cuerpo; por lo que Descartes se ve

algún modo al cielo del cielo [*caelum caeli*], de donde el yo refleja en su propia actividad mental la facultad de conocer de manera simultánea el conocimiento almacenado en su memoria. Esta facultad de vincularse con Dios es la que genera el verbo humano, que será substancialmente verdadero al corresponderse con el Verbo, como hemos visto.

Así lo que entiendo yo ahora a causa de aquel *cielo del cielo* (*caelum caeli*), el cielo intelectual, en donde es propio del entendimiento conocer las cosas conjuntamente y no *en parte*, no *en enigma*, no *por espejo*, sino totalmente, en *visión, cara a cara*, no ahora esto y luego aquello, sino lo que hemos dicho: conocimiento simultáneo, sin vicisitud alguna de tiempos; y así lo entiendo también a causa de la <<tierra invisible e incompuesta>>, sin vicisitud alguna de tiempos, la cual suele tener ahora un

forzado a imaginar un punto material donde se articulen ambas substancias, yo y cuerpo, y postula que el alma se vincula con el cuerpo a través de la glándula pineal, por medio de la cual y en ejercicio de su voluntad el yo busca controlar las pasiones, lo que puede interpretarse como un voluntarismo: *Dans l'action volontaire, l'âme commande au corps. Dans la passion, ce sont les mouvements involontaires du corps qui agissent sur l'âme. Les idées engendrées par les passions sont confuses. Mais les passions ne peuvent être supprimées. Il s'agit de les modérer et de les utiliser dans notre intérêt : en modifiant nos pensées, nous modifions notre corps et contrôlons ainsi nos passions. Mais comment est-ce possible ? Descartes ne réussit pas à résoudre de façon satisfaisante le problème de l'interaction entre l'âme et le corps: comment deux substances totalement hétérogènes peuvent-elles agir l'une sur l'autre? Descartes suppose qu'une glande (la glande pinéale, située à la base du cerveau) jouerait le rôle de siège de l'union de l'âme et du corps. Mais l'interaction, inintelligible au niveau de l'ensemble reste tout aussi inintelligible au niveau de la partie : comment, dans la glande pinéale, les deux substances peuvent-elles agir l'une sur l'autre ? C'est la pierre d'achoppement du dualisme cartésien.* Article rédigé par Maryvonne Longeart, professeur de philosophie. Date de création: 26/11/2008 @ 15:05 Dernière modification: 07/10/2012 @ 15:47 Catégorie: *Période moderne*. Page lue 3487 fois. <http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=20315> Consultado el 28/X/ 2011; 22:00 Hs.

Siendo lo anterior una diferencia fundamental con la exposición agustiniana, donde cuerpo y alma fueron creados como una unidad; independientemente de que San Agustín no menciona que el alma se asiente en un lugar determinado, ya que para el obispo de Hipona alma y cuerpo se hallan integrados totalmente: “Con todo, lejos de nosotros pensar que han de ser espíritus y no cuerpos con sustancia de carne, aunque sin estar sujetos a la torpeza o corrupción carnal, merced al espíritu de vida. Entonces, no será el hombre terreno, sino celestial: no porque deje de ser el mismo cuerpo hecho de tierra, sino porque, merced a un beneficio del cielo, será de tal calidad que esté adaptado para habitar el cielo, no por pérdida de su naturaleza [alma-cuerpo], sino por la transformación de sus propiedades.” (*Ciudad*, XIII, 23.) Además, para Agustín es en el alma donde se sienten las pasiones y toda sensación, aún cuando el cuerpo sea el que las apetece.

ser, luego otro, porque lo que no tiene especie alguna no puede ser esto o aquello.¹⁶⁸

Por otro lado, tenemos que la mente forma parte del alma, y ésta contiene la división trinitaria de memoria, entendimiento y voluntad, con que se realizan todos los procesos mentales y emocionales; estando la voluntad en libertad para dirigir su intencionalidad al mundo terreno o bien al mundo inteligible.

Y así, cuando buscamos la trinidad en el alma, la buscamos en toda ella y no separamos nunca su acción racional en las cosas temporales de la contemplación de las eternas, como buscando un tercer elemento para completar la trinidad.

Pero es menester descubrir una trinidad en la naturaleza íntegra del alma; de suerte que si faltase la acción de las temporales, a cuya obra es necesaria una ayuda, pues para esto ha sido delegada una parte de nuestra mente en calidad de administradora de estas cosas inferiores, no se podría encontrar la trinidad en un alma indivisa. Hecha esta distribución, encontramos no sólo la trinidad, sino la imagen de Dios en la región superior del alma, que pertenece a la contemplación de las cosas eternas; porque en la parte delegada para la acción en lo temporal puede encontrarse una trinidad, pero no la imagen de Dios.¹⁶⁹

De esta manera, el sujeto puede hacer uso de los recuerdos y conocimientos que posee para recrear posibilidades prácticas para

¹⁶⁸ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, XII, 13, 16.

¹⁶⁹ *Íbid.* XII, 4, 4.

acciones futuras o bien para producir invenciones puramente imaginarias:

Un solo recuerdo, pues, como en realidad es, uno he visto; pero, si me place, puedo imaginar dos, tres, cuantos quiera, y esta múltiple visión de mi pensamiento es informada por la memoria, que recuerda uno solo. Y lo recuerdo como lo vi; porque, si lo recuerdo mayor o menor, ya no recuerdo el que vi, y, por consiguiente, no lo recuerdo. Y pues lo recuerdo, lo recuerdo con sus dimensiones; no obstante, puedo a voluntad imaginar este sol mayor o menor; y así lo recuerdo como lo he visto y lo imagino como me place, en movimiento o en reposo; viene de donde se me antoja y se dirige a donde yo quiero. Me lo puedo imaginar cuadrado, aunque mi memoria lo recuerde redondo; del color que desee, aunque es cierto que jamás he visto un sol verde, y, por consiguiente, no lo recuerdo. Y como hago con el sol, así con lo demás.¹⁷⁰

Por otro lado, lo que denominamos como presente es en realidad la mismidad del yo, que se sabe aquí y ahora; y desde este aquí y ahora percibe el devenir exterior, o bien se mueve en su interior interrogando a la memoria, o se dirige hacia el mundo inteligible en busca de Dios. Además, el yo puede distinguir si determinado conocimiento o recuerdo que posee no fue adquirido por los sentidos sino que es algo ínsito en su memoria, un conocimiento innato.

Pero no son estas cosas [percibidas del mundo] las únicas que encierra la inmensa capacidad de mi memoria. Aquí están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales,

¹⁷⁰ *Íbid.* XI, 8, 14.

que todavía no se han olvidado. Más aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas. Porque yo sé qué es la gramática, la pericia dialéctica, y cuántos géneros de cuestiones; y lo que de estas cosas sé, está de tal modo en mi memoria que no está allí como la imagen suelta de una cosa, cuya realidad se ha dejado fuera; o como la voz impresa en el oído, que suena y pasa, dejando un rastro de sí por el que recordamos como si sonara, aunque ya no suene(...).¹⁷¹

El ejercicio de la memoria se halla implicado en un complejo mecanismo del yo, donde interviene la conciencia del recuerdo y la conciencia del olvido, habiendo también un olvido del olvido, es decir, aquello que permanece fuera del alcance de la conciencia del yo y que llamo inconsciente (*scientia velata*), pues este olvido del olvido, si bien está en la memoria, permanece oculto velando su conocimiento al sujeto. "Mas si, es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido."¹⁷²

El cuerpo está sujeto a los cambios producidos por el fluir del tiempo mundano, ya que es mortal; sin embargo, el alma permanece fuera del tiempo mundano debido a su naturaleza como entidad espiritual, según nos dice San Agustín en *Confesiones*, cuando en el libro XI razona acerca del tiempo, demostrando que objetivamente no existe, ya que el pasado desaparece, el futuro

¹⁷¹ *Ibid.* X, 9, 16.

¹⁷² *Ibid.* X, 16, 24.

no ha llegado y el presente es tan fugaz que en cuanto llega deja de ser, por ello afirma que: "De aquí me pareció que el tiempo no es otra cosa que una extensión,; pero, ¿de qué? No lo sé, y maravilla sería si no es de la misma alma. (...)Mido el tiempo, lo sé; pero ni mido el futuro, que aún no es; ni mido el presente, que no se extiende por ningún espacio; ni mido el pretérito, que ya no existe."¹⁷³

El tiempo es, entonces, una extensión del alma; pero esta extensión es la memoria misma. Entonces, se comprende porqué San Agustín afirma que el conocimiento permanece almacenado en la memoria como si se tratase de una bodega inconmensurable.

Grande es la virtud de la memoria y algo que me causa horror, Dios mío: multiplicidad infinita y profunda. Y esto es el alma y esto soy yo mismo. ¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy? Vida variada y multiforme y sobremanera inmensa. Vedme aquí en los campos y antros e innumerables cavernas de mi memoria, llenas innumerablemente de géneros innumerables de cosas, ya por sus imágenes, como las de todos los cuerpos; ya por presencia, como las artes; ya por no sé qué nociones o notaciones, como las de los afectos del alma, las cuales, aunque el alma no las padezca, las tiene en la memoria, por estar en el alma cuanto está en la memoria. Por todas estas cosas discurro y vuelo de aquí para allá y penetro cuanto puedo, sin que dé con el fin en ninguna parte. ¡Tanta es la virtud de la memoria, tanta es la virtud de la vida en un hombre que vive mortalmente!¹⁷⁴

¹⁷³ *Íbid.*, XI, 26, 33.

¹⁷⁴ *Íbid.* X, 17, 26.

En la cita anterior, vemos con claridad cómo San Agustín hace referencia tanto a la memoria como al yo o sujeto que la recorre. Asimismo, es explícito en cuanto a que la memoria forma parte del alma, al igual que el yo; sin embargo, resulta implícito en esta cita en particular, el que los contenidos de la memoria permanecen sin perderse por los efectos del tiempo, donde todo fluye y desaparece, incluso el presente; pues al permanecer almacenados en la memoria en espera de ser recogidos por el yo, el conocimiento de la memoria está siempre en tiempo presente, es decir, fuera del tiempo del mundo.

En ti alma mía mido los tiempos. No quieras perturbarme, que así es; ni quieras perturbarte a ti con la turba de tus afecciones. En ti -repito- mido los tiempos. La afección que producen las cosas que pasan y que aun cuando hayan pasado permanecen 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 [el alma] es el tiempo o yo no mido el tiempo.¹⁷⁵

Al yo le es posible apereibir de manera simultánea lo que encuentra en su memoria, pues de una mirada puede abarcar el conjunto de recuerdos que se encuentren a su alcance, como ya mencioné en cita anterior con relación al *caelum caeli*.

No obstante, esta simultaneidad de percepción del yo es restringida por una serie de velos, como he expuesto en el tema relativo al olvido (*oblivio*).

¹⁷⁵ *Ibid.* XI, 27, 36.

Ahora bien, si el olvido está en la memoria en imagen no por sí mismo, es evidente que estuvo presente para que fuese abstraída su imagen. Más cuando estaba presente, ¿cómo esculpía en la memoria su imagen, siendo así que el olvido borra con su presencia lo ya delineado? Y, sin embargo, de cualquier modo que ello sea -aunque este modo sea incomprensible e inefable- yo estoy cierto de que recuerdo el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos.¹⁷⁶

La función del olvido obliga al yo a focalizar su búsqueda, yendo de aquí para allá en la memoria descorriendo los velos del olvido, hasta encontrar o no encontrar los objetos que necesita; esta separación entre el sujeto y la memoria por medio del olvido, permite al yo realizar el proceso discursivo en el que inciden el deseo y la voluntad, siendo el pensamiento o verbo su instrumento por excelencia.

De este modo, el yo, obedeciendo al deseo aplica la voluntad y la atención para dirigir la luz del entendimiento a través de las tinieblas de la memoria hacia los objetos de su interés, pudiendo separarlos en partes de un conjunto más amplio y heterogéneo al aplicar la facultad de análisis; o bien expandir esta luz hacia una mirada de conjunto, logrando una síntesis general, entre otras propiedades del entendimiento.

¹⁷⁶ *Íbid.* X, 16, 25.

8.2 Proceso del conocimiento

En el proceso del conocimiento, el olvido funciona con base en la atención y desatención aplicada voluntariamente por el yo, donde la voluntad es accionada a su vez por el deseo; este deseo deviene en intencionalidad, que puede ser dirigida hacia los objetos del exterior que se pretende incluir en la memoria de manera consciente, o bien hacia los objetos ya recreados en la memoria con el propósito de lograr determinada cognición, o bien permitir el paso a otras cogniciones gracias al olvido, todo lo cual se realiza con base en la memoria.

(...)no es otra cosa sino un como recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allá y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban dispersas y descuidadas, se presenten ya fácilmente a una atención familiar. (...)Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, [por lo] que es preciso, como si fuesen nuevas, excogitarlas [por] segunda vez en este lugar - porque no tienen otra estancia- y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión, de donde vino la palabra *cogitare*; porque *cogo* es respecto de *cogito* lo que *ago* de *agito* y *facio* de *factitio*. Sin embargo, la inteligencia ha vindicado en propiedad esta palabra para sí, de tal modo que ya no se diga propiamente *cogitari* de lo que se recoge

(*colligitur*), esto es, de lo que se junta (*cogitur*) en un lugar cualquiera, sino en el alma.¹⁷⁷

Este proceso de cognición, para mayor claridad, lo clasifíco en tres fuentes para la apropiación del objeto del conocimiento, y tres momentos de articulación del yo con estos objetos del conocimiento; basándome en las dos trinitades formuladas por San Agustín en la visión.

Las tres fuentes son:

A.- El objeto del conocimiento que proviene del mundo exterior.

B.- El objeto del conocimiento que proviene del mundo inteligible (*caelum caeli*)¹⁷⁸.

C.- El objeto del conocimiento guardado en la memoria.

A.- Los objetos del conocimiento percibidos por los sentidos son radicados en la parte del alma denominada como memoria, la cual los recrea con base en su propia naturaleza con lo que les otorga permanencia y los sustrae del tiempo, como ya he explicado más arriba.

En efecto, desvanecida la forma del objeto corporal que se dejaba corporalmente sentir, permanece en la memoria su semejanza, para que se verifique la visión interior, como antes, al exterior, era informado el sentido por el objeto

¹⁷⁷ *Ibid.* X, 11, 18.

¹⁷⁸ El hombre no es capaz de ver de manera directa al mundo inteligible ni a Dios, a lo que se refiere San Agustín es que la luz divina transmite al alma de manera misteriosa la noción de las realidades substanciales radicadas en el mundo inteligible, gracia que permite al hombre articular su verbo con el Verbo.

sensible. Y así surge [en] la trinidad integrada por la memoria, la visión interior y la voluntad, que une a las dos. Y, al apiñarse estas tres cosas en unidad, su reunión se denomina pensamiento.¹⁷⁹

B.- Los objetos del conocimiento procedentes del mundo inteligible, por el contrario, son aquellos que proporciona la luz divina al alma y que le permiten generar abstracciones, así como calcular medida y peso, espacio y tiempo, o generar el discurso racional, además de facultarle para comprender y distinguir lo verdadero de lo falso, lo cual se produce al alinearse el verbo humano con el Verbo de Dios.

También contiene la memoria las razones y leyes infinitas de los números y dimensiones, ninguna de las cuales ha sido impresa en ella por los sentidos del cuerpo (...) Mas aquellas [las matemáticas] son distintas de estas [figuras geométricas], pues no son imágenes de las que me entran por los ojos de la carne, y sólo las conoce quien interiormente las reconoce sin mediación de pensamiento alguno corpóreo.¹⁸⁰

Este conocimiento lo encuentra San Agustín como algo que está insito en la memoria, pero, dado que el hombre no puede alcanzar por sí mismo este conocimiento, el cual no procede de los sentidos, es la luz divina la que lo ha grabado en cada alma; sin embargo, permanece oculto en sitios muy profundos de la memoria, y para acceder a él, se requiere de una búsqueda determinada,

¹⁷⁹ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XI, 3, 6.

¹⁸⁰ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, X, 12, 19.

además de ejercitar constantemente este recuerdo una vez alcanzado, si no vuelve al olvido.

C.- En la memoria quedan radicados todos los objetos del conocimiento que provienen de las dos fuentes, tanto del mundo exterior como del mundo inteligible. La memoria, como ya mencioné más arriba, recrea con su propia substancia lo percibido por los sentidos y retiene lo insito allí por la luz divina, quedando de este modo el conocimiento almacenado, aunque oculto por el olvido, pero potencialmente dispuesto para el ejercicio dialéctico entre el sujeto y la memoria.

En cuanto a los tres momentos de articulación con los objetos del conocimiento, encuentro los siguientes:

1.- La apropiación inicial del objeto de interés que realiza el yo, al dirigir su atención al objeto del conocimiento que se encuentra en el exterior, sea del mundo sensible o del inteligible.

2.- La aprehensión del objeto que hace el sujeto del conocimiento ya depositado en la memoria.

3.- La elaboración del pensamiento o verbo.

De este modo, tenemos la secuencia completa del proceso epistemológico que realiza el sujeto, con base en los argumentos

agustinianos. Así, el objeto del conocimiento trasciende¹⁸¹ hacia el sujeto luego de una serie de acciones que considero como comunicativas, ya que el objeto del conocimiento es algo que no pertenece al sujeto, sino que éste tiene que salir de su mismidad para obtenerlo por medio de una acción dialéctica, la cual se realiza entre el sujeto y su contexto, que contiene el objeto del conocimiento que busca.

El objeto del conocimiento es una otredad, y el sujeto desea obtener algo que posee este objeto, de modo que existirá una participación de algún tipo; es decir, el objeto proporciona al sujeto algo de su naturaleza, y que es la substancia de la que se apropia el yo; a su vez, el objeto recibe la acción de la naturaleza del sujeto al depositar este su intención y atención

¹⁸¹ En el concepto teórico que aquí desarrollo, empleo la palabra trascender y trascendente en los sentidos de: “2. intr. Dicho de algo que estaba oculto: Empezar a ser conocido o sabido. 3. intr. Dicho de los efectos de algunas cosas: Extenderse o comunicarse a otras, produciendo consecuencias. 4. intr. Estar o ir más allá de algo. (RAE, 2001)” La definición fundamental que empleo es en cuanto proceso de comunicación, ya que el objeto del conocimiento estaba oculto para el sujeto antes de descubrirlo; una vez descubierto, el objeto produce consecuencias en el sujeto al modificar su pensamiento con nueva información; para lograr esta información, el sujeto debe de ir más allá de su mismidad. De este modo, cuando aplico el concepto de trascendente, me refiero a que el sujeto sale de sí mismo y no tan sólo va hacia los objetos del exterior, sino que, incluso hacia los objetos depositados en su memoria o bien al mundo inteligible.

Es el pensamiento una especie de visión del alma, ya estén los objetos presentes y se les pueda contemplar con los ojos de la carne o percibir por medio de los otros sentidos, ya estén ausentes y con el pensamiento veamos sus imágenes; ora nada de esto exista, como acontece cuando se piensa en los objetos sin consistencia corpórea ni semejanza de cuerpos, como los vicios y las virtudes e incluso el mismo pensamiento; ora se reflexione en los conocimientos adquiridos por el estudio de las ciencias y artes liberales; ora se piense en las causas superiores y en las razones de todas estas cosas, existentes en una naturaleza inmutable; ora pensemos en futilidades y en cosas malas o falsas, ya lo consienta el sentido o yerre el consentimiento. (*Trinitate*, XV, 9, 16)

Así, encuentro una trascendencia epistémica a partir de la naturaleza del yo, que es el núcleo de la mismidad del alma; pues este yo habrá de buscar fuera de sí las respuestas a su interrogante fundamental, que es saberse. Es decir, el yo está encerrado en su mismidad, pero posee el impulso ontológico de saber la verdad, de aquí que salga de sí mismo en busca de las respuestas.

en el objeto; por lo cual tenemos una acción dialéctica donde el objeto comunica al sujeto algo de su naturaleza, en este caso la información acerca de sí; y el sujeto comunica al objeto la luz de su mirada que transmite el flujo del pensamiento del sujeto al objeto inquirido.

Lo que es al sentido del cuerpo la presencia en el lugar de un objeto, es a la mirada del alma la imagen del objeto en la memoria; y lo que es la visión del que mira a la especie corpórea que informa el sentido, es la visión del que piensa a la imagen del objeto en la memoria formada, de la cual nace la mirada del alma(...) ¹⁸²

Por otra parte, tenemos que cada una de las tres facultades del alma -memoria, entendimiento y voluntad o amor- funcionan de manera diferenciada, siendo el yo o sujeto el que las ejerce.

Pero cuando estas potencias se encuentran en una persona, como es el hombre, pudiera alguien decirnos: Estas tres potencias, memoria, entendimiento y amor, son mías, no tuyas; y lo que obran no lo obran para sí, sino en mi favor, o mejor dicho, soy yo el que por medio de ellas actúo. [Yo] Recuerdo por mi memoria, comprendo con mi inteligencia, amo con mi voluntad; y cuando dirijo la mirada de mi pensamiento a mi memoria, expreso en mi corazón lo que sé, y de mi ciencia se engendra un verbo verdadero, y ambas cosas son mías, el verbo y la ciencia. Soy yo el que conozco y hablo en mi corazón lo que sé. Y cuando pienso, descubro en mi memoria que comprendo y amo; pero la inteligencia y el amor preexistían a la función del pensamiento, y en mi memoria encuentro entonces mi

¹⁸² Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XI, 4, 7.

entendimiento y mi amor, y por estas dos facultades soy yo el que entiendo y amo, no mi memoria.¹⁸³

Encuentro en el proceso de selección del objeto del conocimiento proveniente del mundo un acto comunicativo natural, si considero a este acto comunicativo en su acepción fundamental, que es hacer partícipe al otro de lo que se posee; es decir, de poseer en común con otro lo que uno solo tenía en su haber.

De este modo, considero al mundo como el lenguaje producido por el Verbo, a cuyos códigos accede a su vez el verbo humano, para comprender sus significados según sus limitaciones le permitan. Sin embargo, la parte fundamental de este proceso epistémico y comunicativo se realiza en la memoria, que asimila y recrea la substancia del objeto del conocimiento, poniéndolo a disposición de la visión del yo, para que les otorgue sentido a través del pensamiento o verbo, lo cual, a su vez, le permite articularlo en lenguaje.

Tenemos entonces que la memoria posee los significados del lenguaje del mundo, sean estos erróneos o ciertos, dado que los sentidos no son perfectos. Estos significados ínsitos en la memoria, son la materia prima con la que el sujeto elabora el pensamiento discursivo. La razón opera entonces con los significados, que San Agustín llama imágenes.

Estos significados substancializados en la memoria, pueden ser transmitidos al otro por medio de los sentidos o bien por medio

¹⁸³ *Íbid.* XV, 22, 42.

de objetos; medios materiales que sirven para transportar una esencia inmaterial. Sin embargo, estos medios por sí mismos no significarán algo distinto de su propia forma, si no existe la posibilidad de que el otro comprenda la idea que intenta transmitirle el emisor por ese medio.

El lenguaje mismo del hombre no existiría, si no poseyera en la memoria la substancia de las cosas que le permitirá articularlas en palabras por medio del verbo. Las palabras son nada sin las cosas radicadas en la memoria; luego, estas cosas son las que poseen el significado.

Y principalmente me esfuerzo en persuadirte, si soy capaz, que no aprendemos nada por medio de los signos que se llaman «palabras». Como ya he dicho, no es el signo el que nos hace conocer la cosa, antes bien, el conocimiento de ella nos enseña el valor de la palabra, es decir, la significación que entraña el sonido.¹⁸⁴

El hombre, entonces, al percibir y guardar los objetos del mundo en la memoria, lo que hace es recopilar los símbolos puestos allí por el Verbo y descifrar su significado, esto es, su substancia, la cual proviene del mundo inteligible, creado igualmente por el Verbo; y este proceso cognitivo lo logra el hombre, gracias a la luz divina.

Cuanto a las imágenes de las cosas materiales percibidas por los sentidos del cuerpo y grabadas en cierto modo en la memoria y en su medio, nos representamos como en

¹⁸⁴ Agustín, San, *Del maestro*, Traducción: Manuel Martínez, OSA, 2012, X, 34.
<http://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm>, 29/IV/2012; 22:15.

fingida imagen las cosas no vistas, ora muy diferentes de como son, ora, por pura casualidad, como son; al aprobarlas o rechazarlas en nuestro interior, obramos conforme a unas normas superiores a nuestra mente e inmutables, siempre que nuestro juicio sea, en su aprobación o crítica, recto. Así, cuando pienso en las murallas de Cartago, que vi, o me imagino las de Alejandría, que no vi, doy racionalmente preferencia a unas formas imaginadas sobre otras; pero es en las alturas donde brilla y se afirma el juicio de la verdad y le dan firmeza las leyes incorruptibles de su derecho; y aunque una nube de imágenes materiales logre a veces velar su silueta, jamás podrá obscurecerla y confundirla.¹⁸⁵

El hombre, entonces, al percibir y guardar los objetos del mundo en la memoria, lo que hace es recopilar los significados puestos allí por Dios y que generan el devenir fenoménico de los símbolos de lo creado. De este modo es que el hombre ejerce en todo momento un acto de comunicación con el mundo, al que interroga con su curiosidad y su deseo; y, al apropiarse de los símbolos del mundo, a partir de su imagen el sujeto elabora un discurso con ellos en su pensamiento, pero este discurso todavía no es palabra, sino el acomodo de la visión que hace de ellos en su memoria. Cuando el sujeto desea hacer partícipe al otro de la visión que posee, nace la necesidad de comunicarse, y con ello de hacer manifiesto lo que se quiere comunicar, sea por medio de gestos, sonidos, señalar con la mano, etc.

¹⁸⁵ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, IX, 6, 10.

Hasta aquí han tenido valor las palabras. Aun concediéndoles mucho, nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérselos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por ello, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas. Porque si todo lo que no es signo no puede ser palabra, aunque haya oído una palabra, no sé, sin embargo, que es palabra hasta saber qué significa.

Por tanto, es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras. Oyendo palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no ser percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. Razón es muy verdadera y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; y si no lo sabemos, ni siquiera recordamos, se nos incita a buscar su significado.¹⁸⁶

El verbo, entonces, se convierte en sonidos que son signos y estos signos en lenguaje. "(...)Por lo cual no hemos hallado nada que pueda mostrarse por sí mismo, fuera del lenguaje, que, además de significar otras cosas, se significa a sí mismo; y como el lenguaje es un signo, no hay nada que pueda enseñarse sin signos."¹⁸⁷

¹⁸⁶ Agustín, San, *Del maestro*, Traducción: Manuel Martínez, OSA, 2012, XI, 36.
<http://www.augustinus.it/spagnolo/maestro/index2.htm>, 29/IV/2012; 22:27.

¹⁸⁷ *Ibid.* X, 30.

Entonces, una vez radicado en la memoria el objeto del conocimiento, el yo realiza la segunda apropiación, la cual implica la acción comunicativa entre el yo y la memoria; es también un acto de comunicación, pues existe un diálogo entre el sujeto y la memoria, de modo similar al que existe entre el yo y el mundo; así, el sujeto pregunta y la memoria responde, pero ésta pregunta a su vez, al mostrar los posibles objetos del conocimiento que el sujeto busca.

Quando estoy allí [en la memoria] pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas preséntanse al momento; pero otras hay que buscarlas con más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos; otras, en cambio, irrumpen en tropel, y cuando uno desee y busca otra cosa se ponen en medio, como diciendo: <<¿No seremos nosotras?>> Mas espántolas yo del haz de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista de su escondrijo.¹⁸⁸

De este modo la memoria, que es la parte expandida del alma y recreadora de todo objeto del conocimiento, ejercita un acto de traslación del conocimiento que posee al yo que lo requiere, al aplicar éste sobre la memoria la voluntad y el entendimiento. De modo que tanto la memoria, como el entendimiento y la voluntad, más el sujeto, son todos ellos partes activas del alma en el proceso cognitivo.

Y estas tres facultades, memoria, inteligencia y voluntad, así como no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes,

¹⁸⁸ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, X, 8, 12.

sino una sola mente, tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, como vida, razón y substancia, es en sí algo absoluto; pero en cuanto memoria tiene sentido relativo. Lo mismo es dable afirmar por lo que a la inteligencia y a la voluntad se refiere, pues se denominan inteligencia y voluntad en cuanto dicen relación a algo. En sí mismas, cada una es vida, mente y esencia. Y estas tres cosas, por el hecho de ser una vida, una mente, una substancia, son una sola realidad. Y así, cuanto se refiere a cada una de estas cosas le doy un nombre singular, no plural, incluso cuando las considero en conjunto.

Son tres según sus relaciones recíprocas; y si no fueran iguales, no sólo cuando una dice habitud a otra, sino incluso cuando una de ellas se refiere a todas, no se comprenderían mutuamente. Se conocen una a una, y una conoce a todas ellas. Recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; comprendo que entiendo, quiero y recuerdo; quiero querer, recordar y entender, y al mismo tiempo recuerdo toda mi memoria, inteligencia y voluntad. Lo que de mi memoria no recuerdo, no está en mi memoria. Nada en mi memoria existe tan presente como la memoria. Luego en su totalidad la recuerdo.¹⁸⁹

San Agustín deja en claro que este acto comunicativo del yo con su memoria no es un psicologismo, en cuanto que el yo es la parte activa del alma que trasciende los límites de su mismidad, sea hacia el exterior, hacia su interioridad con su memoria, o bien en busca de Dios. De este modo, la visión del sujeto es en función de algo exterior al núcleo de su mismidad, aún cuando esta visión la realice en su interioridad.

¹⁸⁹ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, X, 11, 18.

Es, pues, la visión, engendrada por un objeto visible, pero nunca solo, sino en presencia de un vidente. En consecuencia, la visión es engendrada por un objeto visible y un sujeto que ve: al sujeto pertenecen el sentido de la vista y la atención con que mira y contempla; la información del sentido que se llama visión, obra es del cuerpo que se ve, es decir, del objeto visible.¹⁹⁰

De este modo, tenemos que los tres momentos de articulación del yo con los objetos del conocimiento antes mencionados, pueden interpretarse como tres momentos de acciones comunicativos: uno, con los objetos del exterior; otro, con la memoria; y, finalmente, con el mundo inteligible del cual es receptor.

En este proceso, la mirada del yo interroga al objeto del conocimiento y al apropiárselo ejercita un acto participativo con el objeto y con su contexto de origen. Se trata de un diálogo, donde el yo inquiere al mundo, a la memoria o al Verbo; y la respuesta de éstos, es por medio de un lenguaje compuesto por infinitos símbolos. El sujeto necesita apropiarse de estos símbolos que se hallan diseminados en sus diferentes contextos, para analizarlos y correlacionarlos en su entendimiento para comprender así este lenguaje, que le permitirá de este modo articular el suyo propio al traducirlo en verbo.

Al otorgar la memoria su propia substancia a los objetos internalizados, los sustrae del cambio incontenible, como hemos visto en los razonamientos que sobre la memoria y el tiempo hace

¹⁹⁰ *Íbid.* XI, 2, 3.

San Agustín en *Las Confesiones*, sobre todo en los libros X y XI respectivamente. Así, lo grabado en la memoria queda fuera del tiempo evanescente del mundo, al proporcionarles la memoria una nueva naturaleza: el ser eidético ¹⁹¹. De este modo, la substancialidad de los seres, proveniente del mundo inteligible por medio de la *rationes seminales*, ha sido sustraída del cambio propio de su envoltura simbólica y radicada en forma de un ser eidético en la memoria. Lo llamo ser eidético, a diferencia del eidetismo propio de la psicología, debido a que, por un parte funciona de manera semejante a dicho eidetismo, que sugiere la presencia en la memoria de todos los eventos percibidos a los que el sujeto puede acceder en determinadas circunstancias, pero añado la característica de substancialidad que le proporciona el alma a todo lo percibido, por lo que este estrato del ser eidético permanece por siempre en el inconsciente.

Dada la relación ontológica del verbo humano con el Verbo, el sujeto tiene la facultad para trascender a partir de su propia interioridad y continuar más allá de sí mismo, con el propósito de articularse con Dios, aún cuando carezca de la potencia para lograrlo por sí mismo.

¹⁹¹ Tomo el concepto eidético a partir de su raíz griega de εἶδωλον (eidolon), que significa imagen, copia, y también fantasma o ilusión. Si bien originalmente el *eidolon* es un fantasma copia de un ser humano, me interesa aquí apropiarme tanto del concepto de copia como el de imagen, tomando esta última como idea y forma. En psicología, eidético y eidetismo es: “Capacidad de ciertas personas para reproducir mentalmente con gran exactitud percepciones visuales anteriores” (Benesh, Hellmut, *Atlas de psicología I*, -sin traductor-, Ediciones Akal, Madrid, 2009, p. 17) Sin embargo, aquí empleo este concepto de *ser eidético* para significar que todo aquello percibido por los sentidos permanece en la memoria tal y como se lo percibió, sería una especie de memoria en bruto que jamás desaparece, pero se oculta, pues de otro modo desbordaría la conciencia con toda la información que posee, llevando al sujeto al caos mental.

Entender es descubrir la verdad pensando, y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, al pensar, esta primera realidad, y donde se engendra aquel verbo íntimo que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento, procedente de la intelección que ya existía, aunque oculta, en la memoria. Pero, a decir verdad, si el pensamiento no contara con una cierta reminiscencia¹⁹², no volvería, cuando ha estado pensando en otras cosas, sobre lo que ha dejado en su memoria.¹⁹³

De este modo, San Agustín explica que cuando en el sujeto ha despertado la intuición de Dios, lanza por delante su fe y su verbo en pos de un diálogo distinto, de naturaleza puramente ontológica y trascendental con Dios, para recibir a cambio la

¹⁹² La reminiscencia a la que se refiere San Agustín no es la platónica, sino al rastro que queda en el entendimiento de los objetos que ha recogido el sujeto de la memoria y que le permite ejercer el recuerdo a través del olvido; esta reminiscencia es distinta a los objetos mismos que se encuentran en la memoria; “(...)sus dos elementos sólo la razón los distingue, haciéndonos comprender que una cosa es el recuerdo con permanencia en la memoria, aun cuando se piense en cosa diversa, y otra la imagen que evoca el recuerdo al regresar a nuestra memoria y encontrarnos allí con la misma imagen. (*De Trinitate*, X, 3, 6.)”

También, nos dice San Agustín que: “Platón, noble filósofo, se esforzó en convencernos que las almas humanas habían vivido en el mundo antes de vestir estos cuerpos; de ahí que aquellas cosas que se aprenden sean, no nuevos conocimientos, sino simples reminiscencias. Según él refiere, preguntado ignoro qué esclavo sobre un problema geométrico, respondió como consumado maestro en dicha disciplina. Escalonadas las preguntas con estudiado artificio, veía lo que debía ver y respondía según su visión.

Mas, si todo esto fuera mero recuerdo de cosas con antelación conocidas, ni todos ni la mayor parte estarían en grado de responder al ser interrogados de idéntica manera; porque en su vida anterior no todos han sido geómetras, y son tan contados en todo el género humano, que a duras penas se podrá encontrar uno. Es preferible creer que, 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, lo mismo que el ojo carnal al resplandor de esta luz material ve los objetos que están a su alrededor, pues ha sido creado para esta luz y a ella se adapta por creación. Si él distingue entre lo blanco y lo negro sin ayuda de maestro, no es por haber conocido estas cosas antes ya de existir en esta carne. (...)Se trata de falsas reminiscencias, como las que con frecuencia experimentamos en sueños, cuando nos parece recordar haber visto o ejecutado lo que en realidad ni hemos visto ni obrado. Estas mismas afecciones se producen en las almas de los que están bien despiertos, bajo la influencia de los espíritus malignos y falaces, cuyo oficio es afianzar o sembrar erróneas doctrinas sobre la emigración de las almas con el fin exclusivo de engañar a los hombres. Si en realidad se recordaran las cosas vistas en el mundo, al vivir en otros cuerpos, todos o casi todos tendríamos estas experiencias; porque, según dicha opinión, se finge un continuo flujo y reflujo de la vida a la muerte y de la muerte a la vida, de la vigilia al sueño y del sueño a la vigilia. (*De Trinitate*, XIV, 15, 24.)”

¹⁹³ *Ibid.* XV, 21, 41.

condición de salud del alma que le permita trascender hasta Él, aún cuando esto sea por medio de un proceso paulatino. "Con todo, la misma mirada de los ojos ya sanos no puede volverse a la luz, si no permanecen las tres virtudes: la fe, haciéndole creer que en el objeto de su visión está la vida feliz; la esperanza, confiando en que lo verá; la caridad, queriendo contemplarlo y gozar de él."¹⁹⁴

8.3 Naturaleza del alma escindida

San Agustín nos dice que como consecuencia de su defección de Dios el hombre queda dividido y enfrentado consigo mismo, pues del mismo modo en que el hombre se rebela a Dios, a partir de ese momento el cuerpo se rebela al alma.

Percibieron un movimiento de desobediencia de su carne, como pena recíproca de su desobediencia. Porque el alma, complaciéndose en el uso perverso de su propia libertad y desdeñándose de estar al servicio de Dios, quedó privada del servicio anterior del cuerpo; y como había abandonado voluntariamente a Dios, superior a ella, no tenía a su arbitrio al cuerpo inferior, ni tenía sujeta totalmente la carne, como la hubiera podido tener siempre si ella hubiese permanecido sometida a Dios. Así comenzó la carne a tener apetencias contrarias al espíritu.¹⁹⁵

¹⁹⁴ San Agustín, "Soliloquios" en *Obras de San Agustín, Vol. I*, Trad. del P. Victorino Capánaga, BAC, 5ª Ed. Madrid, 1979, p. 13.

¹⁹⁵ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 13.

Asimismo, en la presente exégesis de San Agustín, una de las tesis fundamentales que considero desarrollar es que también, como consecuencia de la infidelidad del hombre, éste padecerá una separación en el interior del alma misma, condición que ciertamente se halla implícita en los textos agustinianos; pues como hemos visto, las facultades trinitarias del alma, memoria, entendimiento y voluntad, actúan como entidades separadas en el hombre aún cuando compartan una misma substancialidad, pero es el sujeto el vértice donde se ejercen dichas funciones, conformando todo ello el alma.

En breves razones. Yo recuerdo, comprendo y amo sirviéndome de mis tres facultades, aunque no soy mi memoria, ni mi entendimiento, ni mi amor; mas poseo estas tres realidades. Esto lo puede afirmar cualquier persona que disfrute de las tres mencionadas potencias, pues jamás es ella estas tres cosas.¹⁹⁶

No obstante, este sujeto¹⁹⁷, que es quien ejerce la libertad para dirigir su amor hacia el mundo o hacia Dios; que es el sujeto del conocimiento, el sujeto racional, el sujeto emocional, el sujeto espiritual, no sabe qué o quién es.

¿Qué ama la mente [el sujeto] cuando con pasión ardorosa busca conocerse, si es para sí una desconocida? He aquí a

¹⁹⁶ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed.,* Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XV, 23, 42.

¹⁹⁷ Como he mencionado, en ocasiones San Agustín emplea los términos mente, alma y razón en un mismo sentido en referencia al sujeto, es decir, aquello que siente, desea, reflexiona, decide y actúa en ejercicio de su libertad, operando las facultades propias de la memoria, el entendimiento y la voluntad. Sin embargo, en otras ocasiones, y según el contexto, San Agustín emplea las palabras alma, mente y razón en un sentido que abarca todas estas potencias (memoria, entendimiento y voluntad, más las pasiones y el sujeto). En la presente tesis, aplicaré preferentemente los términos yo y sujeto en la acepción de aquella entidad que opera las facultades de memoria, entendimiento y voluntad.

la mente, que busca conocerse y se inflama en este deseo. Ama, es cierto; pero ¿qué ama? ¿Se ama a sí misma? ¿Cómo se ama, si aún no se conoce y nadie puede amar lo ignorado?¹⁹⁸

Al romper el vínculo con el Ser, en el alma se irán separando la memoria y el yo por el olvido, padeciendo además el sujeto la constricción de la luz del entendimiento y una disminución progresiva de su voluntad, hasta quedar disminuidas a su mínima expresión, donde sólo podrá saber que es pero no recordará su origen ni su relación con Dios; en otras palabras, sufrirá progresivamente la ausencia del Ser y la proximidad a la nada.

Ningún ser vivo hay que no venga de Dios, porque Él es, ciertamente, la suma vida, la fuente de la vida; ningún ser vivo, en cuanto tal, es malo, sino en cuanto tiende a la muerte; y la muerte de la vida es la perversión o nequicia, que recibe su nombre de que nada es; con razón los hombres muy malvados son hombres de nada. La vida, pues, desviándose, por una defección voluntaria, del que la creó, de cuyo ser disfrutaba, y queriendo, contra la ley divina, gozar de los cuerpos, a los cuales Dios la antepuso, tiende a la nada tal es la maldad o la corrupción; no porque el cuerpo sea nada, pues también él tiene su cohesión de partes, sin la cual no puede existir.¹⁹⁹

Por ello la integridad del hombre se ve reducida a un grado ínfimo, quedando el sujeto en una condición tal que la denomino

¹⁹⁸ *Íbid.* X, 3, 5.

¹⁹⁹ Agustín, San, *De la verdadera religión*, Trad. Victorino Capánaga, O.A.R., 2004, XI, 21.
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 09/V/2012; 23:15.

como yo anonadado (*ego paene nihil*), neologismo que explico en el subcapítulo siguiente.

Sin embargo, y aquí hago otra distinción sin separarme de los argumentos agustinianos, Dios le permite al hombre conservar, aunque separada y oscurecida por el olvido, la porción del alma donde radica el recuerdo de Dios y todo el conocimiento, que es la memoria, la cual denomino en esta exposición como yo sapiente (*ego sapiens*), que igualmente explico en el subcapítulo correspondiente.

Sumado a lo anterior, añado otra categoría que considero resume de manera más explícita la función de la nada en la naturaleza del hombre y su caída, y que denomino como yo náutico (*ego nihilo*), el cual abordo también en el subcapítulo así intitulado, pero que aquí adelanto algunos conceptos.

Volviendo al tema de este subcapítulo, tenemos que desde el momento en que Eva y Adán aceptan la palabra del demonio como verdadera, la nada ínsita en su naturaleza irrumpe de su letargo y se hace presente en ellos como un factor activo.

Y no hay naturaleza que pueda ser pervertida por el vicio sino la que ha sido hecha de la nada. El ser naturaleza le viene de Dios, que la hizo; pero el apartarse de lo que es le viene de haber sido hecha de la nada. No se apartó el hombre hasta dejar de existir, sino que, inclinándose hacia sí, quedó reducido a menos de lo que era cuando estaba unido al que es en grado sumo. Al dejar a Dios y

quedarse en sí mismo, esto es, complacerse a sí mismo, no equivale a ser nada, pero sí a acercarse a la nada.²⁰⁰

Sin embargo, a pesar de haber pecado el hombre tendrá una segunda oportunidad otorgada por Dios; pero ahora será en el mundo, cuya naturaleza oscila entre el ser y el no ser, expuesto a la corrupción y la miseria, donde experimentará la ausencia del Ser; allí, Dios le ofrece de nuevo la posibilidad de ejercer su libertad ontológica, si llega a comprender la naturaleza de su error por medio de la experiencia dolorosa que es la ausencia de Dios y esté en posibilidad de decidir de manera consciente entre dirigir su amor al Dios o al no ser propio del mundo.

El primer vicio, pues, de la criatura racional es la voluntad de ir contra lo que exige la suma e íntima verdad. Así el hombre fue expulsado del paraíso a este siglo, esto es, de los bienes eternos a los temporales, de los abundantes a los escasos, de la firmeza a la flaqueza; no fue arrojado, pues, del bien substancial al mal substancial, porque ninguna substancia es mal, sino del bien eterno al bien temporal, del bien espiritual al bien carnal, del bien inteligible al bien sensible, del sumo Bien al ínfimo. Hay, pues, cierto bien [en el mundo], y amándolo el hombre, peca, porque está en un orden inferior a él; por lo cual el mismo pecado es el mal, no el objeto que se ama con pecaminosa afición. No es, pues, malo el árbol que, según la Escritura, estaba plantado en medio del paraíso, sino la transgresión del divino precepto, que tuvo por consecuencia el castigo, y por eso, de tocar el árbol prohibido contra el divino mandato, vino el

²⁰⁰ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 13.

discernimiento del bien y del mal; pues enredándose el alma en su propio pecado, al recibir la paga del castigo, se percató de la diferencia que hay entre el mandato, que no quiso guardar, y el pecado cometido; y de esta suerte, el mal que no aprendió precaviéndose de él, lo conoció por la experiencia; y el bien, menospreciado con altanería, lo ama después con más ardor, comparándolo con el mal.²⁰¹

8.4 Yo anonadado (*ego paene nihil*)

En cuanto al yo anonadado²⁰² (*ego paene nihil*), tenemos que el sujeto se encuentra en una situación de extrañamiento hacia sí mismo y hacia lo que le rodea, sea del mundo exterior o del interior, debido a que el yo anonadado sólo se sabe a sí mismo en cuanto a que es y está ahí, preguntándose y respondiéndose, sea por vía negativa o positiva; por ello, el diálogo interior que el sujeto establece con la memoria obedece al impulso natural que impele al sujeto, de manera intuitiva, a recuperar la integridad perdida y reconciliar en sí mismo la razón, el amor y la verdad que anhela en el fondo de su corazón.

Mas supongamos que ignora [el sujeto], cuando se busca, que es mente y conoce tan sólo que se busca. Si esto ignora, cabe también que busque una cosa por otra; para no buscar una cosa por otra, sin duda, ha de conocer lo que busca. Y si conoce lo que busca y se busca a sí misma, se conoce. ¿Porqué, pues, busca aún? Y si en parte se conoce

²⁰¹ Agustín, San, *De la verdadera religión*, Trad. Victorino Capánaga, O.A.R., 2004, XX, 38..
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 12/V/2012; 02:25.

²⁰² Utilizo el término de anonadado en el sentido de “Apocar, disminuir en mucho”: Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*, 2001, <http://lema.rae.es/drae/?val=anonadado>
Consultado el 24/II/2010; 18:15

y en parte se ignora, entonces no se busca a sí misma, sino que busca una parte suya. Pero, cuando se habla de ella, se habla del alma toda. Además, si conoce que no se ha encontrado totalmente, conoce su grandeza total. Busca lo que falta a su conocimiento, como se busca habitualmente un recuerdo olvidado, aunque no totalmente; pues al despertar el recuerdo reconocemos ser el mismo que buscábamos.²⁰³

Se evidencia aquí a un sujeto que, como ya mencioné, se apercibe en su interior tanto a sí mismo como a su propia memoria frente a él como envolviéndolo, en una compleja relación donde el sujeto se sabe a sí mismo como la parte consciente del alma que a su vez está dentro de su propia alma, siendo además su memoria parte de él y del alma, pero, a la vez, una otredad.

La razón que me lleva a crear esta categoría de yo anonadado (*ego paene nihil*) se debe a que el sujeto ha sido reducido, no a nada, sino a su mínima expresión luego de su defección del Ser, por lo que deviene en un yo cuya memoria se irá separando de él paulatinamente por medio del olvido al volcarse al mundo y perderse en su multiplicidad de imágenes y sensaciones. Por ello, al saturarse de las imágenes del mundo se restringe la luz divina que recibía y su voluntad se aficionará progresivamente a las sensaciones mundanas, todo lo cual irá desplazando el recuerdo de Dios a un olvido cada vez más profundo.

²⁰³ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, X, 4, 6.

De este modo el yo queda desnudo y con una mínima identidad de sí mismo, en la cual no sabe quién es ni cuál es su origen; tan sólo sabe que es y que está ahí, como ya mencioné, por el hecho de darse cuenta que se pregunta por sí mismo, e intuye que esta pregunta acerca de su mismidad proviene de un oscuro recuerdo, enterrado en lo más profundo de su memoria.

¿Será, acaso, en la razón de la eterna verdad donde [el sujeto] ve la hermosura del autoconocimiento, y ama lo que intuye y suspira por la realización en sí misma? Si no se conoce, conoce al menos cuan bello es conocerse. Ciertamente es muy de admirar el que no se conozca y conozca la belleza de conocerse.

¿Es que ve algún fin excelso, esto es, su seguridad y su dicha, merced a una secreta memoria que no le abandona en su peregrinación hacia lejanas playas, y cree no poder alcanzar esta meta sin conocerse a sí misma? Y así, mientras ama aquello, busca esto: ama el fin conocido y busca el medio ignorado.²⁰⁴

De este modo, el concepto de yo anonadado (*ego paene nihil*) sintetiza las características a las que ha sido reducida su mismidad, que ha quedado sumida en las tinieblas del olvido y la inconsciencia. Este yo anonadado, sin embargo, tiene una segunda oportunidad para recuperar la expansión de su conciencia y la integridad perdida, con la posibilidad de llegar a convertirse en un ser espiritual, muy superior al ser animal o animado como fue creado.

El primero hombre, según el Apóstol, fue hecho con cuerpo animal. En efecto, queriendo distinguir este cuerpo animal del espiritual que tendremos en la resurrección, dice: *Se*

²⁰⁴ *Íbid.* X, 3, 5.

siembra lo corruptible, resucita lo incorruptible; se siembra lo débil, resucita fuerte; se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual. Para probar esto dice luego: Si hay cuerpo animal, lo hay también espiritual. Y para demostrar qué es el cuerpo animal, dice: Así está escrito: El primer hombre fue un ser animado.

De este modo quiso demostrar qué es el cuerpo animal, aunque la Escritura, cuando le fue creada al hombre por el soplo de Dios el alma, no dijo del primer hombre, llamado Adán. <<Fue hecho el hombre con cuerpo animal>>, sino: *El hombre fue un ser animado*. Y en estas palabras: *El primer hombre fue un ser animado*, quiso el Apóstol se entendiera el cuerpo animal del hombre.

Cómo se ha de entender el espiritual lo declara diciendo: *El último Adán es un espíritu de vida*, significando indudablemente a Cristo, que resucitó tal de entre los muertos que en modo alguno puede ya morir. Dice, finalmente, a continuación: *No es primero lo espiritual, sino lo animal; lo espiritual viene después.*²⁰⁵

Desde esta autoconciencia elemental, brota el anhelo que lo mueve en pos de recuperar el significado y sentido de su mismidad; partiendo para ello de la apropiación de los objetos que intuye y hacia los que tiende su deseo a través de la oscuridad del olvido que lo rodea, siendo por ello un acto comunicativo trascendente y multidireccional; trascendente, en cuanto a que sale de su mismidad; y multidireccional, pues le es posible dirigirse ya sea hacia algún objeto que se encuentre en

²⁰⁵ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 23, 2.

el mundo exterior o bien dentro del horizonte de su interioridad en su memoria, o bien hacia el mundo inteligible.

Sin embargo, en su búsqueda de la verdad acerca de sí mismo, a partir de la cual intuye que podrá comprender la verdad acerca de todo lo demás, continúa con el error original que lo llevó a la condición en que se encuentra, pues:

Es una cuestión admirable averiguar cómo la mente [el sujeto] se busca y se encuentra, adonde tiende en su búsqueda y adonde llega para encontrarse. ¿Qué hay tan en la mente como la mente? Pero como está en las cosas que piensa con amor y está familiarizada por el afecto con los objetos sensibles o corpóreos, no es capaz de estar en sí misma sin las imágenes de dichos objetos. De ahí nace la fealdad de su error, pues no puede separar de sí las imágenes de lo sensible y verse sola. Estas imágenes se apegaron a ella con el gluten del amor de una manera maravillosa, y ésta es su inmundicia, pues cuando se esfuerza por pensarse, se cree la imagen, sin la cual no puede pensarse.²⁰⁶

Entonces, debido a la inclinación inveterada del yo anonadado por su afección al mundo, es conveniente que ahora entremos en la reflexión acerca de la nada, la cual participa sustancialmente del alma desde su creación; ya que el alma, si bien proviene del soplo de Dios, éste no le ha insuflado la esencia divina, aun cuando le haya otorgado el ser eterna y libre.

²⁰⁶ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, X, 8, 11.*

Ciertamente la sabiduría no dijo que es un soplo de la boca de Dios, sino que salió de su boca. Así como nosotros podemos, cuando soplamos, emitir un soplo, no formándolo de nuestra naturaleza de hombres, sino tomando por la aspiración y expulsando por la respiración el aire que nos circunda, de la misma manera Dios todopoderoso pudo formar el soplo, no de su naturaleza, ni de una criatura existente, sino también de la nada. Y se puede afirmar con toda propiedad que al introducir ese soplo en el cuerpo del hombre el Incorpóreo sopló o inspiró algo incorpóreo, pero a la vez el Inmutable [le inspiró] algo mudable, porque el no creado infundió lo creado.²⁰⁷

Por ello, se comprende porqué el yo anonadado es la parte del alma que, desnuda de la divinidad, oscila en último término entre la nada y Dios; es decir, al introducirse en la muerte, el yo anonadado experimentará su naturaleza como criatura que es y no es al mismo tiempo, descubriendo en el proceso de deterioro su impotencia y vacuidad espiritual, intelectual y física.

Las cosas creadas, en cuanto han venido a la existencia, cambian y sufren alteraciones. Su venir a la existencia fue ya el primer cambio, el del no-ser al ser, y la ley del cambio presidirá en adelante todos sus destinos. En rigor, su modo de ser no es ni el ser ni el no-ser, sino algo intermedio; ellas no son sin más sino que son sólo en relación con algo distinto: <<Mientras que [Dios] permanece en sí mismo, todo lo que está fuera de Él debe volver a Él>>.²⁰⁸

²⁰⁷ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 24.

²⁰⁸ ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001, p. 79.

El yo anonadado, al haber sido disminuido hasta la ínfima cualidad propia de un ser espiritual, se encuentra en un estado cuya carencia de una consciencia ontológica le obliga a descubrirlo todo de nuevo.

Desde la perspectiva de la comunicación que aquí expongo, donde interpreto a la creación como producto de la Palabra y por lo tanto el que todo lo creado es lenguaje del Verbo, estando este lenguaje divino conformado por infinitos símbolos los cuales remiten a un significado ontológico oculto para el hombre, pero cuyo conjunto ofrece el sentido cósmico de la creación.

De este modo, es que interpreto al yo anonadado como un símbolo dentro de este lenguaje cósmico; por ello, considero al yo anonadado como un símbolo que prácticamente ha quedado vacío de su significado ontológico; pero, como símbolo espiritual que es, posee todavía una mínima luz que le provee el Verbo, en un acto de gratuidad al otorgarle una segunda oportunidad.

(...)y así, no hay inconveniente en decir que el alma incorpórea se ve iluminada por la luz incorpórea de la sabiduría de Dios, como el aire corpóreo se ve iluminado por la luz corpórea. Y como el aire, dejado por esta luz, se oscurece (en realidad lo que se dice tinieblas de cualesquiera lugares corporales no es otra cosa que el aire carente de luz), así decimos que se oscurece el alma privada de la luz de la sabiduría.²⁰⁹

²⁰⁹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XI, 10, 2.

Por esta luz es que surge en el yo anonadado el anhelo ontológico fundamental, que lo impulsa en medio de la inconsciencia a buscar el significado y el sentido ontológico perdidos; búsqueda que habrá de realizar a través de la interminable cantidad de códigos que le rodean, dentro y fuera de sí, en el intento por escapar de la infinita vacuidad ontológica que lo atormenta y que es el infinito hueco de la ausencia de Dios. Esta pérdida lo aflige, pues en el fondo de su alma el hombre intuye que: "Entre las cosas nacidas en el tiempo, la gracia suprema es la unión del hombre con Dios en unidad de persona (...).²¹⁰".

8.5 Yo sapiente (*ego sapiens*)

Denomino en esta categoría a la memoria como yo sapiente (*ego sapiens*), pues posee de forma potencial e innata, el conocimiento proveniente de Dios. Este conocimiento, afirma San Agustín, no fue percibido por ninguno de los sentidos corpóreos, sino que ya estaba allí, en un lugar remoto "que no es lugar".

(...)Aquí están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado. Más aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas. Porque yo sé qué es la gramática, la pericia dialéctica, y cuántos los géneros de cuestiones; y lo que

²¹⁰ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XII, 19, 24.

de estas cosas sé, está de tal modo en mi memoria que no está allí como la imagen suelta de una cosa, cuya realidad se ha dejado fuera; o como la voz impresa en el oído, que suena y pasa, dejando un rastro de sí por el que la recordamos como si sonara, aunque ya no suene; o como el perfume que pasa y se desvanece en el viento, que afecta al olfato y envía su imagen a la memoria, la que repetimos con el recuerdo; o como el manjar, que, no teniendo en el vientre ningún sabor ciertamente, parece lo tiene, sin embargo, en la memoria; o como algo que se siente por el tacto, que, aunque alejado de nosotros, lo imaginamos con la memoria. Porque todas estas cosas no son introducidas en la memoria, sino captadas solas sus imágenes con maravillosa rapidez y depositadas en unas maravillosas como celdas, de las cuales salen de modo maravilloso cuando se les recuerda.²¹¹

En la anterior cita podemos apreciar también el hecho de que todo lo percibidos por los sentidos queda en la memoria: imagen, sonido, olor, sensaciones kinésicas, sabor, más las emociones que ha despertado en el sujeto; pero no son las cosas mismas, sino su substancia; es el ser eidético que ha substancializado la memoria.

Por otra parte, se pregunta San Agustín, ¿por dónde ha entrado ese otro conocimiento, de las artes liberales, la retórica y la gramática?, de los que está seguro no haber percibido por los sentidos.

¿Por dónde, pues, y por qué parte han entrado en mi memoria? No lo sé. Porque cuando las aprendí, ni fue dando

²¹¹ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, Comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, X, 9, 16.

crédito a otros, sino que las reconocí en mi alma y las aprobé por verdaderas y se las encomendé a ésta, como en depósito, para sacarlas cuando quisiera. Allí estaban, pues, y aun antes de que yo las aprendiese; pero no en la memoria. ¿En dónde, pues, o por qué al ser nombradas, las reconocí y dije: «Así es, en verdad», sino porque ya estaban en mi memoria, aunque tan retiradas y sepultadas como si estuvieran en cuevas muy ocultas, y tanto que, si alguno no las suscitara para que saliesen, tal vez no las hubiera podido pensar?²¹²

Lo percibido por los sentidos deviene en una recreación que realiza la memoria o yo sapiente (*ego sapiens*) de manera autónoma, al transformar lo interiorizado en substancia de la memoria. De este modo, lo experimentado por los sentidos es sustraído del tiempo y del cambio constante del ser y no ser, quedando radicado en la memoria, pues ésta posee las características propias del alma, la cual es inmortal por designio de Dios, que significa que al ser eterna consecuentemente se encuentra fuera del tiempo del mundo, de otro modo ya hubiera desaparecido o cambiado.

Porque la voluntad de Dios no es creación alguna, sino anterior a toda creación; porque en modo alguno sería creado nada si no precediese la voluntad del creador. Pero la voluntad de Dios pertenece a su misma sustancia; luego si en la sustancia de Dios ha nacido algo que antes no había, no se puede decir ya con verdad que aquella sustancia es eterna. Mas si es la voluntad de Dios de que

²¹² *Íbid.* X, 10, 17

fuese la criatura sempiterna, ¿por qué no había de ser también sempiterna la criatura?²¹³

No perdamos de vista que San Agustín explica una y otra vez que, si bien el hombre es un ser compuesto de cuerpo y alma, es en el alma donde radica la naturaleza que lo vincula con la Trinidad; es decir, donde memoria, entendimiento y voluntad se corresponden con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en concordancia con la intención de la Trinidad de hacer al hombre a su imagen y semejanza, según he expuesto con anterioridad.

Asimismo, en la eternidad existe un tiempo que es en todo momento presente.

(...)¿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 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 futuro y pretérito es creado y transcurre por lo que es siempre presente?²¹⁴

Si el hombre comparte ciertas características con la Trinidad, entre ellas la eternidad del alma, se comprende el hecho de que la memoria o yo sapiente (*ego sapiens*), sustraiga del tiempo

²¹³ *Íbid.* XI, 10, 12.

²¹⁴ *Íbid.* X, 11, 13.

aquello que transcurre ante los sentidos y se pierde en el mismo tiempo.

(...)¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente? ¿Quién podrá comprenderlo con el pensamiento, para hablar luego de él? Y, sin embargo, ¿qué cosa más familiar y conocida mentamos en nuestras conversaciones que el tiempo? Y cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, ¿como sabemos y entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro? ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?²¹⁵

Podemos comprender así, cómo es que la memoria es el depósito de todo el conocimiento que ingresa en el alma, provenga, como he mencionado, del mundo del ser y no ser o bien del mundo inteligible. Asimismo, ya he explicado que este conocimiento es enorme y permanece velado para la conciencia del yo anonadado por medio del olvido.

²¹⁵ *Íbid.* XI, 14, 17.

Pero aquí se puede advertir algo más claramente cómo una cosa es el recuerdo oculto en la memoria y otra lo que en el pensamiento se reproduce, si bien, cuando se verifica la unión, semeja una sola; porque, con relación a las formas de los cuerpos, sólo podemos recordar las que percibimos, cómo las percibimos y tantas cuantas hayamos percibido: el alma las graba en la placa de la memoria mediante el sentido del cuerpo; y todas estas visiones nacen de las realidades presentes en la memoria, pero varían y se multiplican sin número hasta el infinito.²¹⁶

Por lo cual, el yo anonadado está obligado a ejercer su voluntad y entendimiento para descorrer los velos del olvido y traer hacia sí, a la esfera de su consciencia, aquel conocimiento depositado en el yo sapiente (*ego sapiens*) que requiere para actuar y satisfacer sus deseos en conformidad con sus necesidades, tanto fisiológicas como espirituales. Por lo que el alma "Es como un hombre versado en muchas ciencias. Sus conocimientos yacen almacenados en su memoria, y sólo cuando reflexiona hay algo en presencia del alma; todo lo demás permanece escondido en una facultad misteriosa denominada memoria."²¹⁷

La memoria posee un cúmulo inagotable de saberes y sabiduría, por lo que es el yo sapiente (*ego sapiens*) gracias al cual el sujeto puede elaborar el pensamiento.

Nadie puede pensar en un color o en una forma corpórea que jamás haya visto, ni en una melodía nunca escuchada, ni en

²¹⁶ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XI, 8, 13.

²¹⁷ *Ibid.* XIV, 6, 8.

un sabor jamás paladeado, ni en un perfume que jamás aspiró, o en una sensación de la carne que jamás ha experimentado. Si, pues, nadie puede pensar en algo corpóreo sin haberlo sentido, porque nadie recuerda algo material sin acusar su sensación, síguese que la memoria es la medida del pensamiento, como lo es la percepción para los cuerpos. El sentido recibe la imagen del cuerpo que sentimos; la memoria la recibe del sentido, y la mirada del pensamiento [o del sujeto] de la memoria.²¹⁸

La memoria actúa de manera independiente, desempeñando la función fundamental del alma que es recrear el mundo en su propia substancia, con las imágenes, sentimientos, olores, sonidos, sabores y sensaciones corpóreas percibidas en cada momento. También, la memoria retiene en su substancialidad el conocimiento en sí proveniente del mundo inteligible a través de la luz divina o bien ínsito en la memoria como parte de sus funciones innatas. Ciertamente, nos dice San Agustín, incluso la intuición fugaz del mundo inteligible queda radicada en la memoria:

Subsisten sin extensión espacial las razones inteligibles e incorpóreas de las cosas sensibles ubicadas en el lugar, y permanecen también las razones de las mismas mociones temporales y transitorias sin sucesión de tiempo, como inteligibles, no como sensibles. Pero a pocos es dado llegar hasta ellas con la mirada de la inteligencia, y cuando se llega, en cuanto es posible, no es dable fije en ellas la mirada el espectador, sino que su vista se siente como rechazada, surgiendo entonces un conocimiento fugaz de la realidad que no pasa.

²¹⁸ *Íbid.* XI, 8, 14.

Y este pensamiento, al avanzar a través de las disciplinas que ilustran al alma [al sujeto], se confía a la memoria, para así poder retornar y pensar, pues por el momento se le obliga a pasar adelante; y si el pensamiento [sujeto] no recurre a la memoria y encuentra lo que confiado tenía, como un ignorante será conducido de nuevo como la vez primera y hará su descubrimiento donde antes, es decir, en la verdad incorpórea, grabando en su memoria el sello descriptivo de la realidad.²¹⁹

La memoria es la parte del alma que posee el conocimiento en un presente simultáneo y a disposición del yo anonadado (*ego paene nihil*), al cual accede éste descorriendo los velos del olvido. Esta compleja relación entre el yo anonadado y la memoria o yo sapiente, se realiza por medio de un proceso de comunicación, ya que es un diálogo entre el yo anonadado y el yo sapiente, pues el yo anonadado interroga y el yo sapiente responde, aún cuando este proceso no sea infalible.

El yo sapiente es la memoria distendida hasta el infinito, cuya otra característica es mantener abierto el camino que conduce al Ser, en una especie de puerta abierta hacia Dios, según explica San Agustín en *Las Confesiones*²²⁰, especialmente en los libros X, XI y XII.

También, es el yo sapiente el que mantiene al yo anonadado vinculado con el mundo, al proporcionarle la información que requiere el yo anonadado para interactuar con su contexto.

²¹⁹ *Íbid.* XII, 14, 23.

²²⁰ AGUSTÍN, San, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, Comentada por Ángel Custodio Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, X, XI, XII.

El yo anonadado, por su parte, es el núcleo de la mismidad del alma, donde radica la consciencia. Es el sujeto en sí, que después de su ruptura con Dios tiene que partir prácticamente de cero; por lo cual pregunta, anhela y busca respuestas.

(...)Ni tampoco le retira a la naturaleza [del hombre] todo lo que [Dios] le dio, sino que le priva de algo, y algo le deja para que haya quien sufra por lo que le falta. El mismo dolor es un testimonio del bien sustraído y del bien que aún permanece. De otro modo, el bien que permanece nunca podría dolerse del bien que le falta.²²¹

Este yo anonadado actúa impelido por la necesidad ontológica de recuperar la integridad perdida; de aquello que lo complementa y le permite ampliar la luz del entendimiento y la autoconciencia en función de Dios. Sin embargo, el yo anonadado, precisamente por encontrarse en esa condición límite y de olvido, no es consciente de que la fuente de luz, vida y verdad es precisamente Dios. No obstante, el infinito hueco dejado por Él permanecen en lo más profundo de su yo sapiente. Busca a Dios porque lo necesita, pero no sabe que es a Él a quien busca y necesita. Entonces se vuelca al mundo intentando llenar ese hueco infinito por medio de la multiplicidad y mitigar así esa persistente angustia existencial que experimenta debido a la ausencia de Dios.

²²¹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIX, 13, 2.

Enamorada el alma [el sujeto] de su poder, olvida el bien universal y se desliza hacia el interés privado; y llevada de una soberbia satánica, *principio del pecado*, en vez de seguir en el mundo de la creación a su Dios y Rector para ser óptimamente gobernada conforme a sus leyes, apeteció ser algo más que el universo, al que intentó someter a su ley; y como nada existe más amplio que el mundo, se precipitó en la inquietud del bien particular, y así, aspirando a lo más, decreció; por eso la avaricia se dice *raíz de todos los males*. Cuanto haga, impulsada por un interés particular, en contra de las leyes que rigen el orbe, lo ejecuta por medio del cuerpo que parcialmente posee; y así, complacida en estas formas y movimientos corpóreos, no poseyéndolos en su interior, se enreda en las imágenes grabadas en su memoria y se enloda torpemente en la fornicación de su fantasía, refiriendo a estos fines bastardos todas sus actividades; fines que busca con curiosa diligencia en los bienes corporales y temporales mediante los sentidos del cuerpo; o con hinchada altanería afecta ser más excelsa que las almas esclavas de las sensaciones del cuerpo, o se sumerge en las marismas cenagosas del placer de la carne.²²²

Al no poder poseer los objetos del mundo de manera permanente, su sufrimiento va en aumento y con ello su rabia y desesperación. Busca entonces ayuda sobrenatural en los demonios, a los que diviniza. "Por cierto que en la ciudad impía aquellos filósofos que proclamaron a los dioses como amigos suyos han caído, sin la menor duda, en las redes de estos malignos demonios, a quienes

²²² Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed.*, Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIV, XII, 10, 14.

esta ciudad entera está sometida y compartirá con ellos el eterno suplicio.²²³”

A partir de la ruptura con Dios, el yo anonadado, como efecto de la experiencia súbita de enfrentarse al dilema verdadero-falso, que lo conlleva a su vez a padecer el paso del ser al del ser y no ser; es decir, de la vida a la muerte, siente por ello la necesidad vital de comprender lo sucedido y comprenderse a sí mismo, en un anhelo ciego por recuperar la conciencia de su mismidad y con ello la plenitud de sí mismo, la armonía y la paz extraviadas.

Lo que ciertamente no pone en duda, pues es miserable y ansia vivir feliz, siendo su mutabilidad la razón de su esperanza. Si mudable no fuera, no podría pasar de la felicidad a la desventura ni de la miseria a la dicha. Y ¿qué es lo que puede hacerla infortunada bajo la mano de un Señor omnipotente y bueno, sino su pecado y la justicia de su Dios? Y ¿qué es lo que puede hacerla feliz, sino su mérito, y el galardón de su Señor? Pero su mérito es gracia de Él, cuya recompensa será su ventura.²²⁴

Para el yo anonadado, el depósito de sabiduría que posee el yo sapiente permanece en la oscuridad, pues al estar teñido por el olvido el yo sapiente se subsume en las tinieblas del inconsciente; de aquí que el yo anonadado requiera apercibir esta sabiduría apoyado por la ayuda de Dios.

²²³ *Íbid.* XIX, 9.

²²⁴ *Íbid.* XIV, 15, 21.

Eva y Adán han cometido un grave error a partir del entendimiento, al aceptar como verdadero un hecho contrario a su naturaleza: creer en la posibilidad de llegar a adquirir el poder que les permitiría otorgarse a sí mismos el ser propio de la divinidad; es decir, aceptar como verdadera la contingencia de llegar a convertirse en dioses: "(...) así, ni ella hubiera creído que la serpiente decía la verdad, ni él hubiera antepuesto la voluntad de su esposa al mandato Dios, ni pensaría que traspasaba venialmente el precepto acompañando a su compañera hasta el pecado."²²⁵

Es evidente que Eva y Adán no son conscientes de su naturaleza dependiente de Dios, ni del hecho de que su razón es limitada y que son seres intermedios entre los ángeles y las bestias; como consecuencia de este error, su razón y conciencia se han reducido a una ínfima condición. Por ello, el hombre debe descubrir, primero, sus limitaciones y luego su dependencia ontológica respecto a Dios; sin embargo, San Agustín nos dice que:

Pero como la mente, dotada por naturaleza de razón e inteligencia, se ha debilitado con ciertos vicios tenebrosos e inveterados, necesita primero ser penetrada y purificada por la fe, no sólo para unirse a la luz inmutable con gozo, sino también para soportarla, hasta que, renovada y curada de día en día, se hiciera capaz de tamaña felicidad.²²⁶

²²⁵ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 13.

²²⁶ *Ibid.* XI, 2.

No obstante, la luz divina de la gracia la posee ya el hombre de manera latente, aún después de la ruptura con Dios, y se revela a través de la acción comunicativa entre el yo anonadado y el yo sapiente, donde conserva el recuerdo de Dios.

Mas se ha de estudiar la mente [*mens*] en sí misma, antes de ser partícipante de Dios, y en ella encontraremos su imagen. Dijimos ya que, aun rota nuestra comunicación [*communicationem*] con Dios, degradada y deformada, permanecía [la] imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios.²²⁷

Es en su interior donde el hombre puede encontrar a Dios, no en el mundo; la trascendencia hacia el Ser es a través de la memoria, donde primero debe pasar a través de todas las imágenes del mundo para luego, un vez sosegada el alma, entrar en comunicación ontológica con Dios.

Reconoce, pues, cuál es la suprema congruencia. 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. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La

²²⁷ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIV, 8, 11.

cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional.²²⁸

La memoria, al estar expandida hacia el infinito, le es posible coaptar el mundo inteligible con el yo anonadado.²²⁹

Dicha distención posibilita también, de este modo, al yo anonadado recibir y conservar la gratuidad de la luz de Dios, la gracia de los dones que le otorga y que auxilian al hombre en su búsqueda del Ser.

Actúa Dios en nosotros para que su fortaleza sea causa de nuestro progreso y en la pequeñez de nuestra humildad se perfeccione la virtud de la caridad. Esto es lo que se significa en el Salmo, donde se dice: *Una lluvia de dones llovías, ¡oh Dios!, sobre tu heredad; y cuando ésta desfallecía, tú la recreabas.* Lluvia abundosa es su gracia, no adquirida por nuestros méritos, sino otorgada gratuitamente, como lo indica la misma palabra gracia; y nos la dio, no porque éramos dignos, sino porque quiso.²³⁰

Por otra parte, tenemos que el concepto de la luz divina (*divina lux*) es complejo en San Agustín, ya que implica no tan sólo la vida, sino aquello dentro de lo cual *vivimos, nos movemos y somos*; es decir, abarca la naturaleza total de lo creado, cuyas características, actos, y, en su caso, intelecto, dependen del vínculo con esta luz para permanecer siendo:

²²⁸ San Agustín, *De la verdadera religión*, Trad. P. Victorino Capánaga, OAR, 2012, XXXIX, 72. http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 18/VIII/2012; 18:30.

²²⁹ *Through this distention of the soul (distentio animi) we have in our memory images of things which were present and which we expect to be present. Therefore we have in the soul a present of past which is memory and present of future which is anticipation or expectation. In this sense time exists as a distention of the soul.* KNUUTILA, SIMO, "Time and creation in Augustine", in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001, p. 112.

²³⁰ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, IV, 1, 2.

Entre las cosas que han sido creadas por El, el cuerpo, que no es vida, no habría sido hecho por El si ya antes de tener existencia no fuera vida en el Verbo. *Todo lo que fué hecho era ya vida en El, y no una vida cualquiera; porque también el alma es vida del cuerpo, pero es una vida creada, pues es mudable. Y ¿por quién ha sido creada, sino por el Verbo inconmutable de Dios? Todas las cosas han sido hechas por El, y sin El nada se hizo.* Todo cuanto fué hecho era vida en El, y no una vida vulgar, sino la vida que es luz de los hombres: luz propia de las inteligencias racionales, luz que las especifica de los brutos y por ella son hombres. No es luz corpórea, porque ésta es esplendor de carne, ya brille en las alturas, ya en terrenas hogueras; luz visible a los ojos del hombre y del animal, incluso del más diminuto gusano. Todos estos seres ven dicha luz; pero aquella vida era luz de los hombres, y no fija en la lejanía, sino que en ella vivimos, nos movemos y somos.²³¹

Esta luz divina (*divina lux*) es originada por el Verbo, dotando así a la creación de la luz de su Sabiduría a partir de la misma Creación, la cual queda radicada en el mundo inteligible:

Si autem spiritalis lux facta est, cum dixit Deus: Fiat lux; non illa vera Patri coaeterna intellegenda est, per quam facta sunt omnia, et quae illuminat omnem hominem; sed illa de qua dici potuit: Prior omnium creata est sapientia. Cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita Sapientia, in spiritaes atque racionales creaturas, sicut in animas sanctas se transfert, ut illuminatae lucere possint; fit in eis quaedam luculentae rationis affectio, quae potest accipi facta lux, cum diceret Deus: Fiat lux: si iam erat

²³¹ *Íbid.* IV, 1, 3.

*creatura spiritalis, quae nomine coeli significata est, in eo quod scriptum est: In principio fecit Deus coelum et terram; non corporeum coelum, sed coelum incorporeum coeli corporei, hoc est, super omne corpus, non locorum gradibus, sed naturae sublimitate praepositum. Quo autem modo simul fieri potuit et quod illuminaretur, et ipsa illuminatio, ac diverso tempore narranda fuerit, paulo ante diximus, cum de materia tractaremus.*²³²

Si, pues, fue hecha la luz espiritual al decir Dios *hágase la luz*, no se ha de entender que fue aquella verdadera y coeterna al Padre, por la que fueron hechas todas las cosas y que ilumina a todo hombre, sino aquella de la cual puede decirse, *la sabiduría es la primera de todas las cosas creadas*. Cuando aquella Eterna e Inconmutable Sabiduría, que no es hecha, sino engendrada, se comunica a las creaturas espirituales y racionales, como lo ejecuta en las almas santas para que puedan iluminadas lucir, entonces se constituye en ellas como cierto estado de razón iluminada; cuyo estado puede tomarse como si se hiciera la luz al decir Dios *hágase la luz*; si es que ya existía la criatura espiritual, la que escribió en el *principio hizo Dios el cielo y la tierra*. Mas no se ha de entender que esta creatura era un cielo corporal, sino un cielo incorpóreo de cielo corpóreo, es decir, que era superior a todo cuerpo, no por los grados de posición en el espacio, sino por la excelencia de su naturaleza. Pero ¿de qué modo pudo hacerse esto a la vez, es decir, tanto el ser iluminada como la misma iluminación, y por qué fuera narrado en distinto tiempo? (Trad. Lope Cilleruelo, OSA)

²³² Aureli Augustini, *De genesi ad litteram. Libri duodecim*, Liber I, 17, 32; http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm, 24/VII/2013; 00:10.

Por lo que esta luz es la potencia ontológica²³³ que irá sanando al hombre a lo largo de su vida y permitirle salir de la condición de ser y no ser para llegar de nuevo a ser; es decir, de la muerte en vida a la vida eterna.

Además, si cada uno empieza a morir -a estar en la muerte- desde que la misma muerte -la supresión de la vida- comienza realizarse en él (de hecho, cuando la vida se acabe, será sólo después de muerto y no durante la muerte), síguese que está en la muerte desde que comienza a estar en este cuerpo. ¿Qué otra cosa pasa cada día, cada hora, cada momento, hasta que, agotada la vida, se cumpla la misma muerte que se estaba realizando, y comience ya a existir el tiempo después de la muerte, ese tiempo que transcurría durante la muerte al irse quedando sin vida?

Por consiguiente, no está nunca el hombre en la vida desde que está en el cuerpo, más bien muriente que viviente, si no puede estar a la vez en la vida y en la muerte. ¿O habrá que decir más bien que se halla en vida y en muerte a la vez; es decir, en la vida que está viviendo hasta que se le quite enteramente, y en la muerte por la cual muere mientras se le va quitando la vida?(...)²³⁴

La condición de estar vivo y muerto a la vez, de ser y no ser, es el estadio intermedio en el cual el hombre experimenta la pérdida del ser, pero no total, ya que no vuelve a la nada y deja

²³³ Empleo el concepto de potencia en el sentido en que el poder de Dios, que es omnipotente, otorga al hombre a través de la luz el ser, y que es también la potencia que faculta al hombre para recordar y buscar a Dios; por ello la llamo potencia ontológica, para distinguirla de la potencia física o de la aristotélica, ya que en Dios potencia y acto son una y la misma cosa pues en Él todo es presente y simultáneo, pero el ser humano tiene que explicarse esta omnipotencia como si primero fuera la potencia y como consecuencia el acto, en una sucesión causal.

²³⁴ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 10.

de ser absolutamente, sino que su alma por ser inmortal sigue existiendo después de la muerte del cuerpo.

Luego de Dios no procede la muerte. *Dios no hizo la muerte ni se complace en la destrucción de los vivos*; por ser suma esencia, da el ser a todo lo que es, de donde recibe el nombre de esencia. Mas la muerte precipita en el no ser a todo lo que muere, en cuanto muere. Pues si las cosas mortales o corruptibles enteramente perdieran su ser, llegarían a ser nada; pero en tanto mueren en cuanto se menoscaba su ser; o dicho más brevemente, tanto más mueren cuanto menos son. Es así que todo cuerpo es menos que una vida cualquiera, pues a poquita forma que le quede, dura en el ser por la vida, sea la que gobierna a todo ser animado, sea la que dirige la naturaleza del universo. Luego el cuerpo está más sujeto a la muerte y, por tanto, más próximo a la nada. Por lo cual, el ser vivo que por el goce corporal abandona a Dios, tiende a la nada, y ésta es la malicia o nequicia.²³⁵

El Ser impone un justo castigo al hombre, en el cual éste experimentará las consecuencias de su errónea elección. Resulta un misterio inaccesible comprender por medio de la lógica humana los motivos de Dios al permitir no tan sólo la caída del hombre, sino incluso la de los ángeles²³⁶. Sin embargo, nos dice San Agustín que:

²³⁵ San Agustín, *De la verdadera religión*, Trad. P. Victorino Capánaga, OAR, 2012, XI, 22.
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm 08/IX/2012; 20:45.

²³⁶ El tema de los ángeles es decisivo, aunque no profundizo en él y sólo hago referencia a ellos en función del hombre porque, por una parte, los ángeles junto con el hombre son los dos únicos seres espirituales creados *ex nihilo*; por otra parte, no podría, por ejemplo, abordar el tema de la ruptura del hombre con Dios sin mencionar al demonio, que es un ángel caído; viéndome obligado a explicar cómo y por qué defecionó de Dios, pues radica en ello la causa que lo mueve a transmitir al hombre la mentira y con ello lograr a su vez que éste traicione a Dios. Por último, los

Si Dios, pues no desconocía esta caída futura del hombre, ¿qué razón había para impedir que fuera tentado por la malicia del ángel? En modo alguno porque estuviera incierto de que sería vencido, pero no menos conocedor de que el mismo diablo había de ser vencido con su gracia por la descendencia del hombre, y con mayor gloria de los santos. Así sucedió: nada futuro está oculto al Señor, ni con su presciencia fuerza a nadie a pecar, demostrando por la experiencia posterior a la criatura racional angélica y [a la] humana qué diferencia había entre la presunción propia de cada uno y su protección. ¿Quién se atreve a pensar o a afirmar que no estuvo en la mano de Dios evitar la caída del ángel y del hombre? Prefirió, no obstante, no quitarles esa facultad y demostrar así el gran mal de que era capaz la soberbia y el gran bien que había en la gracia de Dios.²³⁷

El mismo San Agustín nos hace ver el respeto que tiene Dios al libre albedrío que ha otorgado tanto a los ángeles como al hombre. Con fundamento en esta libertad, cuyo núcleo es ontológico pues son libres para decidir sobre su ser mismo, es que el hombre, en la vida terrena, ha de ejercer de nueva cuenta su libre albedrío, ya para dirigirse a sí mismo y el mundo o bien para dirigirse a Dios.

Sin embargo, el redescubrimiento de Dios y la vuelta a Él no depende del hombre sino de Dios mismo, quien por amor y de manera unilateral inicia un proceso curativo del alma humana a través de la gracia.

ángeles conforman un concepto crucial en la obra de San Agustín, estando relacionados con el hombre de manera fundamental, sin embargo, sería objeto de otra tesis el desarrollar en profundidad este tema.

²³⁷ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 27.

Por lo cual también en el tratamiento con que la divina Providencia²³⁸ e inefable bondad mira a la curación de las almas luce muchísimo la belleza en sus grados y perfección. (...)Mas como caímos en las cosas temporales y por su amor estamos impedidos de conocer las eternas, no según el orden de la naturaleza y la excelencia, sino por razón del mismo tiempo, debe emplearse primero cierta medicina temporal, que invita a la salvación, no a los que saben, sino a los creyentes.²³⁹

Cuando San Agustín se refiere "no a los que saben, sino a los creyentes" resume en esta frase lo que abunda en toda su obra, la naturaleza de la fe. La fe es la condición propia del hombre cuando intuye a Dios dentro de sí; sin embargo, el hombre no comprende cabalmente lo que es esta intuición, que la más de las veces es parcial y de un fulgor efímero; además, como parte de esta intuición está el hecho de saber que es algo verdadero, no

²³⁸ La Providencia en San Agustín es un concepto que se integra con el de predestinación y la presciencia divinas. Respecto a la Providencia, el obispo de Hipona la vincula a la acción creadora de Dios y las leyes que ha inscrito en todos y cada uno de los seres creados, sin menoscabo del libre albedrío del hombre y los ángeles; y la distingue del destino y la fatalidad o de la adivinación, propios de astrólogos, augures y hechiceros, así como de las doctrinas de la fatalidad y el determinismo de los estoicos, entre otros, tal y como lo analiza en el libro V de *La Ciudad de Dios*, de la cual extraigo un fragmento:

La providencia universal de Dios, cuyas leyes lo abarcan todo.
(...)este Dios [Trino], que ha dotado tanto a buenos como a malos del ser, común con las piedras, de la vida vegetativa con las plantas, la vida sensitiva con los animales, la vida intelectual, común únicamente con los ángeles; de quien procede toda regla, toda forma, todo orden; en quien se funda la medida, el número, el peso; a quien todo ser le debe su naturaleza, su especie, su valor, cualquiera que este sea; de quien provienen los gérmenes de las formas, las formas de los gérmenes y la evolución de gérmenes y formas; que dio a toda carne su origen, su hermosura, su salud, su fecundidad expansiva, la distribución de sus miembros, su saludable armonía; este Dios que ha dotado al alma irracional de memoria, de sensación, de instintos, y a la racional, además, de memoria, de espíritu, de inteligencia, de voluntad; que se preocupó de no dejar abandonados no ya al cielo y a la tierra, o únicamente a los ángeles y hombres, sino ni siquiera las vísceras de la más insignificante y despreciable alimaña, o una simple pluma de ave, sin que tuviera una proporción armoniosa en sus partes, y una paz en cierto modo: es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su providencia. (*Ciudad*, V, 11.)

²³⁹ *Ibid.* XIV, 45.

por medio de la razón, sino por un movimiento puro del corazón y que es el reflejo del amor de Dios en el amor humano.

Por ello, la fe radica en la creencia de Dios con base en este impulso amoroso, por el que simplemente sabe que ha rozado la Verdad dentro de sí, aunque no tenga una certeza racional de ello.

Decimos con plena verdad que la fe impresa en los corazones de los creyentes, que estos mismos creen, proviene de una determinada doctrina; pero una cosa es lo que se cree, y otra la fe por la cual se cree. Lo que se cree son verdades con existencia en el pasado, en la actualidad o en el futuro; la fe radica en el alma del creyente y es sólo visible al que la posee; porque, si bien existe en otros, ya no es la misma, sino otra muy semejante.²⁴⁰

El proceso curativo significa la continua transformación integral del alma, que va sanando en proporción de la fe, y como consecuencia obtiene la gradual apertura de su corazón hacia Dios. Dicho camino se inicia, necesariamente, con un acto de comunicación voluntario del yo anonadado hacia Dios; sin embargo, esta intención comunicativa brota como consecuencia del descubrimiento y la aceptación profunda y real de la propia nidad, crisis que despierta aunque oscuramente el recuerdo de Dio, siendo este el inicio de la recuperación de la conciencia ontológica del yo anonadado acerca de su verdadera naturaleza, y

²⁴⁰ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIII, 2, 5.*

tiene como consecuencia el renacimiento del amor hacia Dios con la intención de volver a Él, esto es la fe.

Brota entonces el llamado interno y el deseo de comunicarse con el Creador; así, en el yo anonadado renace la voluntad o amor hacia Dios, antes que el amor a sí mismo y al mundo. Éste es el núcleo de la filosofía agustiniana, el amor a Dios que es caridad; y con base en este amor, San Agustín explica por medio de las dos ciudades los dos modos fundamentales de ser y estar del hombre en el mundo, ya que no todos aceptan este renuevo en la fe.

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. Aquella 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. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: *Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza*.²⁴¹

El resurgir del recuerdo de Dios en el yo anonadado, entonces, se logra primordialmente cuando el hombre adquiere consciencia de

²⁴¹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 28.

su error original, en el momento en que se rasga el oscuro velo del autoengaño y se evidencia en lo más profundo del alma la verdad acerca de quién es; sin embargo, este momento se alcanza, por lo general, por medio de una conmoción a la vez existencial y ontológica, donde descubre que no tiene poder alguno y que es nada durante las penas recurrentes y variadas propias de la enfermedad del alma; así, el hombre ha experimentando su impotencia como resultado del dolor que esta ausencia de Dios le provoca²⁴², pero el despertar ontológico surge cuando comprende y acepta que es él, el hombre, la causa de su padecimiento y no Dios.

Con relación al origen primero, esta misma vida, si tal se puede llamar, llena como está de tantos y tamaños males, nos atestigua que todo el linaje humano fue condenado. ¿Qué otra cosa nos indica la espantosa profundidad de la ignorancia, de donde proceden todos los errores que abarcan en su tenebroso seno a todos los hijos de Adán, de

²⁴² San Juan de la Cruz describe este proceso de la ausencia de Dios en “Las noches oscuras del alma” en *La subida del monte Carmelo*, donde de forma poética muestra el proceso de purificación del alma teniendo como trasfondo el pensamiento agustiniano. Transcribo un comentario de Alain Delaye al respecto y un fragmento del poema:

Juan de la Cruz da, desde el principio y según su costumbre, el hilo director de su tratado y el poema que quiere comentar. El título mismo de su obra da la metáfora directora: se trata de guiar [a] los espirituales en su ascensión del monte de perfección simbolizado por la montaña del Carmelo, monte a la cumbre del cual podrán llegar a la unión con Dios. El camino que lleva a ésta, estrecho, abrupto, es esbozado en un dibujo. Se trata de un sendero sobre el cual ha escrito [Juan de la Cruz] varias veces : «nada». Por ambas partes de esta senda se encuentran los bienes de la tierra y los del cielo: bienes desilusionantes, huidizos, que uno acaba por perder si quiere encontrarlos. “Y así como en la Noche sensitiva damos modo de vaciar las potencias sensitivas de sus objetos visibles según el apetito para que el alma salga de su término al medio, que es la fe, así en esta Noche espiritual daremos, con el favor de Dios, modo como las potencias espirituales se vacien y purifiquen de todo lo que no es Dios y se queden puestas en la oscuridad destas tres virtudes [fe, esperanza y caridad], que son el medio y disposición para la unión del alma con Dios.” San Juan de la Cruz, *La subida al monte Carmelo*, libro II, cap. 6.

Alain Delaye, *La fe en Juan de la Cruz*, Traducción del francés, Encarna Lambolley, Éd. Du Carmel, 1975. <http://famille.delaye.pagesperso-orange.fr/Juan/carmelo1.htm>, 14/X/2012; 03:05.

los que no puede librarse el hombre sin esfuerzo, dolor y temor?²⁴³

Hasta que, finalmente, el hombre llega a comprender en lo más recóndito de su alma que necesita a Dios y que por sí mismo nada puede, ya que en el hombre el deseo no se corresponde con el poder.

El verdadero honor del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios, y sólo el que la imprimió puede custodiarla. Cuanto menos amemos lo propio, tanto más amaremos a Dios. Si cede a la apetencia de experimentar su propio poder, cae, por su capricho, en sí mismo como en su centro. Y así, no queriendo estar, al igual de Dios, bajo nadie, en pena de su presunción, es precipitado desde su metacentro al abismo, esto es, al deleitoso placer de la bestia; y, siendo la semejanza divina su gloria, es su infamia su semejanza animal.²⁴⁴

En ese instante de lucidez, que por lo general resulta del dolor y la conciencia de la nada, recuerda a Dios y lo llama, buscando comunicarse de nuevo con Él para restablecer la comunión perdida.

Dicho acontecimiento detona en el alma un chispazo que rasga las tinieblas, es la manifestación del acto amoroso único y verdadero, la Gracia, que despierta en el hombre el recuerdo de Dios, incitándolo a devolver este amor hacia su fuente antes que dirigirlo a sí mismo.

²⁴³ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XXII, 22.

²⁴⁴ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XII, 12, 17.

Sin embargo, San Agustín es muy claro cuando advierte que ante este chispazo de Dios en la conciencia, no todos buscan la transformación amorosa y curativa en la búsqueda de la comunicación con Él, sino que están los recalcitrantes, aquellos que repudian esta evidencia ontológica y existencial e insisten en volcar su amor a sí mismos y al mundo. Son los que se auto condenan a la muerte eterna.

Y viciada esta naturaleza por el pecado, encadenada a la muerte y justamente condenada, no podía nacer del hombre un hombre de distinta condición. Así, por el mal uso del libre albedrío, nacieron esta serie de calamidades que, en un eslabonamiento de desdichas, conducen al género humano, de origen depravado y como de raíz corrompida, hasta la destrucción de la muerte segunda [la del alma], que no tiene fin, con la excepción de los que por la gracia de Dios se han liberado²⁴⁵.

Una vez dado este paso del despertar del amor hacia su creador en el alma, vencida su soberbia, inicia espontáneamente la comunicación con Dios, como el modo natural de relacionarse con Él, e impulsada por el deseo íntimo de unirse al Ser para alcanzar la comunión permanente y una vida en paz y plenitud eternas.

De hecho, esta comunión y comunicación han estado latentes en el yo sapiente; pero el yo anonadado, hundido en las tinieblas de la inconsciencia y la ignorancia, no puede acceder a esta

²⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIII, 14.

relación inmanente con el Ser por sí mismo, sino que, además de estas noches oscuras del alma en las que padece de infinitos modos los rigores del no ser, necesita de la ayuda de Dios.

(...) la soberbia humana, obstáculo principal para la unión con Dios, fue corregida y medicada por la humildad profunda de Dios. Por ella conoce el hombre cuánto se había alejado de Dios y puede apreciar mejor el valor terapéutico del sufrimiento en el camino de su retorno merced al auxilio de un tal Mediador, el cual viene, como Dios, en socorro de los hombres por su divinidad, y como hombre se asemeja a nosotros en la flaqueza.²⁴⁶

8.6 Yo nádico (*ego nihilo*)

Sumado al concepto de yo anonadado (*ego paene nihil*) y del yo sapiente (*ego sapiens*), ahora introduzco el yo nádico (*ego nihilo*), el cual expongo a continuación como una triada que implica a las categorías anteriores.

Para explicar con mayor claridad las características del yo nádico (*ego nihilo*) es necesario retomar tema de la nada²⁴⁷, a partir de la cual el Verbo crea todo cuanto existe y que también forma parte de la naturaleza de lo creado, incluso del alma. "Cierto es que al hombre lo formó Dios del polvo de la tierra; pero la misma tierra, y toda la materia terrena, fue creada de la

²⁴⁶ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIII, 17, 22.

²⁴⁷ Remito al lector a la exposición más amplia que hago respecto a la nada y la creación *ex nihilo* que se encuentra en la nota al pie 57, del subcapítulo 4.1 "El Verbo creador."

nada, y al ser hecho el hombre, dotó al cuerpo de un alma creada de la nada."²⁴⁸ Por lo tanto, la nada forma parte de la naturaleza tanto del alma como del cuerpo del hombre. Sin embargo, aquí me centraré primordialmente en el alma, pues el tema de la creación *ex nihilo* ya lo he tratado con anterioridad más ampliamente.

Ahora, destaco la siguiente triada conformada por el yo anonadado (*ego paene nihil*), el yo sapiente (*ego sapiens*), y el yo nádico (*ego nihilo*). Frente al yo anonadado queda, por una parte el yo sapiente (*ego sapiens*), que posee la Verdad a través de la luz mística, que al provenir de Dios le motiva a inclinarse hacia Él; pero, por otra parte, el yo anonadado tiene ahora a la nada como una fuerza que atrae al alma hacia sí, a esta fuerza la denomino como yo nádico (*ego nihilo*)²⁴⁹.

Lo que pareciera que son dos fuerzas de atracción opuestas, en realidad no lo son; a lo que se enfrenta el yo anonadado es a esa constricción de luz que lo ha reducido a tinieblas; el sujeto no tiene frente a sí el conocimiento de Dios y el conocimiento del mundo en igualdad de condiciones para ejercer su libre albedrío; si el yo anonadado tuviera plena conciencia de Dios no dudaría en volver a Él, pero no es así, ya que ni siquiera lo recuerda, sin embargo es a Él a quien busca.

²⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 11.

²⁴⁹ Estas categorías, yo anonadado, yo sapiente y yo nádico, las denomino como yo (*ego*) porque, por una parte, forman parte del alma, y por la otra, tanto la memoria (yo sapiente) como la nada (yo nádico) actúan en función del sujeto (yo anonadado) en forma tal, que si la memoria o la nada dejan de ejercer su influencia sobre el sujeto, éste deviene en otra cosa; es decir, que a pesar de estar separados del sujeto forman parte de éste.

Aunque desterrados del gozo inconmutable, no estamos separados o fuera de su órbita, y de ahí el buscar en estas cosas mudables y temporales la eternidad, la verdad y la dicha; pues nadie ansia la muerte, el error, la inquietud. Por esto, la bondad divina, condescendiente con las necesidades de nuestro destierro, nos envía sus apariciones, como avisándonos que no se encuentra aquí abajo lo que buscamos, sino que por estas cosas hemos de volver al principio de donde venimos, pues si no tuviéramos allí nuestro centro, no buscaríamos aquí estas cosas.²⁵⁰

Ya que no puede percibir a Dios con la visión interior, el yo anonadado se vuelca al mundo a través de la visión de los ojos; dado que es reo de su propia soberbia, la cual se origina de su naturaleza náutica (*ego nihilo*), las pasiones sensoriales y las imágenes que acompañan la percepción del mundo se irán apoderando de su mente conformando la barrera que desplaza al olvido el recuerdo de Dios. De este modo, generación tras generación el hombre se apega cada vez más a la experiencia mundana.

Pues son muchos los que se entregan juntamente a todos estos vicios, y su vida se reduce a esperar, luchar, comer, beber, gozar de carnalidades, dormir y revolver en su magín sólo las impresiones captadas con semejante manera de vivir, y de sus atractivos falaces se forjan las reglas de la impiedad y superstición, con que se engañan y esclavizan, aun cuando se esfuercen por liberarse de los halagos carnales. Porque no usan bien el talento recibido, esto es la agudeza mental en que sobresalen todos los que parecen doctos, cultos e ingeniosos, sino lo tienen

²⁵⁰ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, IV, 1, 2.

amarrado en el sudario, o bajo tierra, quiero decir, envuelto y oprimido por las cosas delicadas y superfluas, o entre las codicias terrenales. Se les atarán, pues, las manos y los pies y serán arrojados en las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes, no por haber amado por sí mismos tales tormentos (pues ¿quién habrá que los ame?), sino porque amaron lo que es causa de ellos, arrastrando necesariamente a sus amadores hasta aquí.²⁵¹

El modo en que demanda el yo nádico (*ego nihilo*) la atención y el amor o voluntad del yo anonadado (*ego paene nihil*), es en función del placer y el dolor; de esta manera, la nada, a través de los sentidos del cuerpo, que le es más próximo, instaura en el alma tanto el dolor como la placer propios del mundo; el sufrimiento, como resultado de la carencia de aquello que produce placer, y la alegría como el disfrute de lo placentero.

Además, lo que llamamos dolores de la carne son dolores del alma, que siente en la carne y proceden de la carne. ¿Acaso puede la carne dolerse de algo o desear algo sin el alma? Lo que se dice desear o dolerse la carne, o es el mismo hombre(...), o es alguna parte del alma, que se siente afectada por una pasión, ya áspera, que le causa dolor, ya agradable, que le causa placer. Pero el dolor de la carne no es sino un choque del alma procedente de la carne y cierto desacuerdo con esa pasión; como el dolor del alma que llamamos tristeza es un desacuerdo con las cosas que nos suceden sin querer. En cambio, la tristeza está precedida, generalmente, del miedo, que, a su vez, está en el alma, no en la carne(...).

²⁵¹ Agustín, San, *De la verdadera religión*, Trad. Victorino Capánaga, O.A.R., 2004, LIV, 105.
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 19/VII/2011; 03:20.

Pero el placer está precedido de cierta apetencia sentida en el cuerpo como pasión suya, como pueden ser el hambre y la sed, y la llamada concupiscencia, nombre aplicado comúnmente a los órganos genitales, aunque es vocablo general de toda apetencia.²⁵²

Sin embargo, no afirmo que el yo náutico es el cuerpo o que radica en él, sino en el alma misma; puesto que, precisamente, al radicar en el alma el dolor y el placer, es en el yo anonadado donde el alma siente, pues es la parte consciente del alma.

Entonces, la dialéctica bien versus mal no existe; es la ausencia creciente del Bien en el hombre lo que provoca que se vaya des-integrando paulatinamente y esto es el mal. No hay una substancialidad que provoque eficientemente este mal, éste es producto de la libre decisión del hombre al querer un bien mayor para sí mismo que resultó ser una ficción. Tampoco en el ángel caído ha sido el mal una causa eficiente, sino el deseo espontáneo de buscar también un mayor bien para sí mismo, siendo que, en ambos casos, el bien pretendido era una quimera.

Por ello llamo como yo náutico (*ego nihilo*) a esa parte del alma que contiene la deficiencia del ser, es decir, el no ser; cuyas consecuencias desintegradoras son contenidas por la acción del Ser; siendo los efectos de la nada pasivos, no activos, pues lo que genera el ser y mantiene sus características integradas, Dios, es la única acción positiva, por lo que al dejar Dios a su

²⁵² SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIV, 15.

mismidad a un ser creado de la nada, este se disocia y vuelve a la nada.

De este modo, es en el yo anonadado (*ego paene nihil*) donde se encuentra el núcleo de su propio conflicto: amar a Dios antes que a sí mismo, o amarse a sí mismo antes que a Dios; de aquí que esté disociado en tres yo (*ego*): el yo nuclear, neutro y vacío de conocimiento (*ego paene nihilo*), el yo que contiene el conocimiento (*ego sapiens*), y el yo que tiende al mundo y a través de este a la nada (*ego nihilo*).

IX EL VERBO ENCARNADO

En el siguiente capítulo, desarrollo las reflexiones de San Agustín acerca del Verbo en su manifestación humana como Jesús Cristo. Interpreto la epifanía como un acto de comunicación que tiene esencialmente la intención salvífica de las almas, respetando la libertad de elección de éstas. Cómo, en función de este respeto hacia el libre albedrío de cada persona, el Verbo informa a las almas acerca de la verdad de su condición existencial y ontológica, revelando además el camino a seguir para emanciparse de la atadura mundana que oscila entre el ser y el no ser, para retornar a su origen, que también es destino del hombre en el plan de Dios.

Desde este enfoque, es que analizo la comunicación de Dios con el hombre y la mujer en un breve resumen; siendo mi intención exponer cómo se realiza este acto de comunicación, el cual permite superar la abisal distancia que separa al Creador de la creatura hasta alcanzar la comunión con Él, ejercitando en todo momento, el hombre y la mujer, la autonomía intelectual y volitiva que el Verbo les ha otorgado.

9.1 El proceso de la humanidad

No es mi intención, en estos capítulos, profundizar en el concepto filosófico de San Agustín respecto a su consideración de la historia como un gran suceso lineal, y sus argumentos en

contra de la concepción circular de la historia contenida en la idea del eterno retorno de la filosofía griega, pues adentrarme en ello implicaría desviarme del propósito central de la presente tesis.²⁵³

Me referiré, entonces, al trasfondo filosófico que he venido exponiendo con anterioridad y que alude a los aspectos que hacen referencia a la caída del hombre, su peregrinar por el mundo en las dos ciudades; y adentrarme en la redención hecha por el Verbo, así como el fin del mundo y la resurrección. Todo ello, girando en torno a la comunicación o ausencia de comunicación con Dios.

Con el advenimiento del Mesías, el hombre culmina el ciclo que inicia con su defección de Dios. Durante este primer periodo, el hombre ha experimentado su existencia en el mundo como un acto de comunicación-comunión fallida con Dios, consigo mismo, con lo creado y con el otro. Sin embargo, a partir del Verbo encarnado, el hombre tiene la posibilidad de participar de un nuevo ciclo, esta vez de comunicación exitosa con Dios, consigo mismo, con lo creado y con el otro, más la expectativa de alcanzar la comunión eterna con Dios.

²⁵³ Para mayor información respecto al tema de la filosofía de la historia en San Agustín, remítase al artículo del Dr. Joan Martínez Porcell, “El sentido de la historia en San Agustín”, de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad Ramón Llull, publicado en *e-cristians.net* 04/04/2002, http://www.mercaba.org/FICHAS/e-cristians/sentido_de_la_historia_en_san_ag.htm, 18/VII/2012; 12:45. También, para una lectura crítica del mismo tema, Cfr. Felipe Castañeda, “Conflictos mayores y concepciones de la historia: los casos de Agustín de Hipona, Bartolomé de las Casas e Immanuel Kant”, en *Historia crítica*, diciembre, N° 027, revista de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, 2005.

La verdadera historia de la raza humana consiste en el proceso de iluminación y salvación que aporta a la naturaleza humana la liberación del pecado por la redención de Cristo. Es una historia de la libertad, pero de la libertad de los hijos de Dios. (...) Pues Dios, que es <<el Rector y el Creador inmutable de las cosas mudables, ordena en su Providencia todas las cosas, hasta que la belleza de la carrera completa del tiempo -cuyas partes componentes son las dispensaciones adaptadas a cada era sucesiva- se concluya como la gran melodía de algún compositor sabio e inefable>> (Ep. CXXXVIII, 5).²⁵⁴

Al encarnar, el Verbo se apersona para transmitir al hombre, de manera directa, la información que éste ha buscado históricamente desde lo más profundo de su ser: la verdad acerca de su naturaleza, su exilio, las consecuencias de éste y cómo liberarse de la condición de esclavitud y muerte.

Pero como Dios por todos los medios atiende a la salud de las almas, según la oportunidad de los tiempos, que con admirable sabiduría distribuye -y de este tema no se debe hablar o ha de hacerse entre personas piadosas y adelantadas-, ningún otro plan se ajustó mejor al provecho del género humano que el que realizó la misma Sabiduría de Dios, esto es, el Hijo unigénito, consubstancial y coeterno con el Padre, cuando se dignó tomar íntegramente al hombre, haciéndose carne y habitando entre nosotros. Pues así manifestó a los hombres carnales, ineptos para la contemplación intelectual de la verdad y entregados a los sentidos corporales, cuán excelso lugar ocupa entre las criaturas la naturaleza humana, pues no sólo apareció visiblemente -y eso podía haberlo hecho tomando algún cuerpo etéreo, ajustado y proporcionado a nuestra

²⁵⁴ BENAVIDES, Lucas, Manuel, *Filosofía de la Historia*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994, p. 112.

capacidad-, sino se mostró entre los hombres con naturaleza de verdadero hombre, pues convenía se tomase la naturaleza que sería redimida. Y, para que ningún sexo se creyera preterido por el Creador, se humanó en forma de varón, naciendo de mujer.²⁵⁵

El mundo ha tenido un principio absoluto al ser creado de la nada y tendrá un fin absoluto al final de los tiempos, según el Apocalipsis de San Juan, al que se refiere extensamente San Agustín en la última parte de *La Ciudad de Dios*. Sin embargo, precisa San Agustín, lo que terminará es el mundo aparente, que es y no es, para dar paso al nuevo mundo, que es la verdadera substancia de aquel, es decir, eterna.

Concluido el juicio [final], tendrá lugar la desaparición de este cielo y de esta tierra; será entonces cuando comenzará a existir un cielo nuevo y una tierra nueva. Este cambio del mundo tendrá lugar por transformación de los seres, no por su total y absoluta aniquilación. De ahí que diga el Apóstol: *Puesto que la apariencia de este mundo pasa, yo os quisiera libres de preocupaciones. Pasa, pues, la apariencia, no la naturaleza.*²⁵⁶

De hecho, el juicio de Dios sobre los hombres lo ha venido realizando desde la misma creación de estos y ha continuado durante su multiplicación por la tierra, pues desde la perspectiva de Dios todo es presente y le es posible ver al mismo

²⁵⁵ San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XVI, 30.

²⁵⁶ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XX, 14.

tiempo, desde el principio hasta el final, la historia tanto del género humano como de cada uno de nosotros.

Y este conocimiento no es en El temporal. Sin principio preconoce todas las cosas temporales y futuras; sabe en particular qué es lo que le habíamos de pedir y cuándo, y quiénes y en qué cosas habían o no de ser escuchados. Todas sus criaturas, espirituales y corporales, existen porque El las conoce, no porque existen las conoce. No ignoró las cosas que había de crear, y porque las conoció las creó, no porque las creó las conoció. Y no conoció las cosas creadas de modo diferente a como las conoció antes de su creación. Nada añaden las criaturas a su sabiduría; al contrario, de ella reciben su existencia en la medida y momento oportunos; mas la sabiduría permanece como era. Así está escrito en el Eclesiástico: *Antes de ser creadas, todas las cosas ya eran para El conocidas; y lo mismo después de acabadas. Las conoció lo mismo, no de otra manera, antes de ser creadas y después de estar acabadas.*²⁵⁷

Por ello, Dios ha juzgado al hombre desde mucho antes de la defección de Adán y Eva, así como a todos los subsecuentes hombres y mujeres a lo largo de la existencia de la humanidad. Dios ya ha visto nuestras vidas, tanto singulares como del género humano, por lo que conoce las decisiones que cada persona ha tomado libremente a lo largo de su existencia; de este modo, sabe ya quién han elegido poner su corazón en Él y quién lo ha puesto en sí mismo y el mundo.

²⁵⁷ San Agustín, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XV, 13, 22.

No porque Dios hubiera previsto lo que iba a querer nuestra voluntad, va a dejar ésta de ser libre. Quien esto previó, previó algo real. Ahora bien, si quien previó el contenido futuro de nuestra voluntad tuvo conocimiento no de la nada, sino de algo real, se sigue que, según esa misma presciencia, algo depende de nuestra voluntad. Luego nada nos obliga a despojar a la voluntad de su albedrío para mantener la presciencia de Dios, ni a negar que Dios desconoce el futuro (sería una afirmación sacrílega) con el fin de salvar el libre albedrío. Por el contrario, aceptemos una y otra verdad y ambas las confesamos leal y sinceramente: la una para nuestra rectitud en la fe, y la otra para nuestra rectitud en la conducta.²⁵⁸

Al conocer ya cómo ha sido la historia tanto de cada individuo como de la humanidad, Dios nos ha juzgado; pero, para nosotros, el desenlace escatológico que nos espera en la consumación del tiempo histórico lo desconocemos, por lo que será hasta el día del juicio final cuando sabremos la sentencia definitiva resultado de nuestros actos.

Debido a esta situación, donde existe una línea del tiempo para el hombre pero no para Dios, es que Él puede hablar de los elegidos; no porque los haya escogido de modo arbitrario, que lo podría hacer si quisiera, sino porque ya conoce nuestra historia personal. A ello se refiere San Agustín cuando habla de la presciencia de Dios.

²⁵⁸ San Agustín, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, V, 10.

El ve sin cambiar el pensamiento de una cosa a otra, lo ve inmutablemente; de suerte que todo lo que sucede temporalmente, lo futuro que aún no es, lo presente que existe, lo pasado que ya no es, El lo abarca todo con [su] presencia estable y sempiterna; y no de una manera con los ojos y de otra con la mente, pues no consta de alma y cuerpo; ni de una manera ahora, de otra antes y de otra después, porque tampoco admite variación, como la nuestra, su ciencia de los tiempos, el presente, el pasado y el futuro, ya que en El no hay cambio ni oscurecimiento momentáneo.

Tampoco su atención pasa de un pensamiento a otro pensamiento, pues a su mirada incorpórea está presente a la vez cuanto conoce; conoce los tiempos sin noción alguna temporal, como mueve las cosas temporales sin movimiento alguno suyo.²⁵⁹

No debemos perder de vista que el resultado del juicio final se refiere precisamente al hombre y no a los ángeles prevaricadores. Este último juicio es la culminación de la segunda oportunidad que Dios ha dado al ser humano; aquí se sabrá cuál ha sido la decisión ontológica que ha tomado cada persona durante su estancia temporal en el mundo.

Nosotros, al citar el día del juicio, añadimos <<último>> o <<final>>, puesto que también ahora juzga Dios, y ha juzgado desde el comienzo del género humano, excluyendo del paraíso y separando del árbol de la vida a los primeros hombres, reos de un gran pecado. Es más, cuando no perdonó a los ángeles prevaricadores, cuyo cabecilla, tras haberse perdido a sí mismo, pervirtió por envidia a los hombres, entonces, sin duda, [Dios] actuó como juez. Y

²⁵⁹ *Íbid.* XI, 21.

no ha sucedido sin este misterioso y justo juicio divino el que tanto en estos aires celestes como en la tierra transcurra de la forma más lastimosa la vida de los demonios y hombres, llena de errores y calamidades.²⁶⁰

Esta segunda oportunidad se debe, por una parte, a que el hombre goza del amor de la Trinidad, pues recordemos que fue hecho a su imagen y semejanza, siendo dotado de las potencias trinitarias de memoria, entendimiento y voluntad. Por otra parte, Dios conoce que el hombre y la mujer fueron inducidos a cometer la falta, no obstante en ejercicio de su libre albedrío; por estas razones es que la Trinidad les otorga esta segunda ocasión, a través de la permanencia transitoria en la Tierra; donde, tras padecer la justa pena por su soberbia original y subsecuentes errores, tiene la posibilidad de volver a Dios y convertirse en un nuevo ser esta vez de naturaleza espiritual.

Sin embargo, a los ángeles falaces no les otorga Dios esta posibilidad, pues ya han sido juzgados y condenados debido a que su defección fue realizada por sí mismos con plena conciencia y contumacia; están en la Tierra, y sólo esperan el juicio final para ser arrojados al fuego eterno.

Después de la mención de la última persecución, resume el Apocalipsis brevemente todo lo que el diablo y la ciudad enemiga con su caudillo ha de padecer cuando llegue el último juicio. Dice así: *Al diablo, que los había engañado, lo arrojaron al lago de fuego y azufre, con la*

²⁶⁰ *Íbid.* XX, 1.

*fiera y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.*²⁶¹

La historia del género humano alcanza su plenitud con el advenimiento del Verbo al mundo, que nace de una virgen y es en todos sentidos un hombre.

Después añade el Apóstol: *Por lo cual, así como por un hombre entró en este mundo el pecado y por el pecado la muerte, así la muerte pasó por todos los hombres en el que todos pecaron.* Y continúa el texto, donde el Apóstol habla prolijamente de los dos hombres: uno, el primer Adán, que transmitió a su descendencia como males hereditarios el pecado y la muerte; el otro, el segundo Adán, hombre y Dios; por El, al pagar lo que no debía por nosotros, hemos sido declarados libres del pecado de nuestros padres y de los personales. Y pues el diablo, a causa del primer Adán, tenía esclavizados a cuantos habían sido engendrados por la viciada concupiscencia de la carne, justo era que fueran salvos por el segundo Adán cuantos han sido por su gracia inmaculada y espiritual regenerados.²⁶²

Así como por Eva y Adán entró en el hombre la muerte, así, por medio de la segunda Eva, que es María, llega la Vida, que es Cristo, el segundo Adán. Por medio de Eva se introdujo la mentira y la muerte; por medio de María se introdujo la Verdad y la Vida.

Cómo se ha de entender el espiritual lo declara diciendo [el Apóstol]: *El último Adán es un espíritu de vida,* significando indudablemente a Cristo, que resucitó tal de entre los muertos que en modo alguno puede ya morir. Dice,

²⁶¹ *Íbid.* XX, 14.

²⁶² *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V, 2ª Ed.,* Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIII, 17, 22.

finalmente, a continuación: *No es primero lo espiritual, sino lo animal, lo espiritual viene después.*²⁶³

9.2 La acción comunicativa del Verbo

Al conocer el hombre la verdad por medio de los mismos labios de su fuente originaria, el Verbo, está ahora en condición de adquirir conciencia de su estado como símbolo vacío de significado y sentido ontológico, según la interpretación que hago en la presente tesis, en cuanto a que la Creación es el discurso propio del Verbo.

En este orden de ideas, es que tanto el hombre como todo lo creado son el código propio del lenguaje divino; este código es la manifestación de los contenidos de la esencia que se encuentra en el mundo inteligible de manera independiente a lo creado, que proviene de la nada y tiende a la nada, pero que se mantiene siendo gracias a la substancialidad que les proporciona Dios por medio de las razones seminales (*rationes seminales*).

Todas las clases y grados de naturaleza son un canto de alabanza al Creador [cursivas mías]. Todas las naturalezas, por el hecho de existir y, por consiguiente, tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismas, son buenas. Y mientras están situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido. Las que no han recibido un ser estable sufren una mutación a mejor o

²⁶³ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XII, 23, 2.

peor, según las circunstancias cambiantes de cada cosas, sujetas a la ley que les fijó el Creador. Buscan siempre, por providencia divina, aquel fin asignado por el plan del gobierno universal. Pero esta gigantesca corrupción que impulsa a las naturalezas mudables y mortales a su destrucción ha de reducir al no ser lo que era, pero de forma que no impida el resurgir de ahí, como consecuencia, los seres que deben seguir existiendo. Según esto, Dios, el ser supremo, y por ello el hacedor de toda esencia limitada en su ser (no puede ser igual a El lo creado de la nada, ni tampoco podría existir en absoluto si no hubiera sido hecha por El), Dios -repito- no es censurable por defecto alguno con que nos podemos tropezar en las naturalezas, y sí debemos alabarlo por la contemplación de ellas.²⁶⁴

En este contexto, es que interpreto a la Pasión en particular como un acto comunicativo de naturaleza ontológica, que contiene una compleja gama de mensajes cuyo hilo conductor es el sufrimiento y su fundamento el Amor; donde Jesús mismo acepta este sufrimiento en un acto de suprema libertad, por amor al hombre y a Dios.

Pero yo veo en el Padre un amor de prioridad. Nos amó no sólo antes de morir su Hijo por nosotros, sino antes de la creación del mundo, siendo de esto testigo el mismo Apóstol cuando dice: *Nos eligió en El antes de la constitución del mundo*. El Hijo, a quien el Padre no perdona, es entregado, pero no contra su voluntad, pues de El esta escrito: *Me amó y se entregó a sí mismo por mí*. Todas las operaciones divinas son comunes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, en armonía y concordia; no

²⁶⁴ *Íbid.* XII, 5.

obstante, hemos sido justificados por la sangre de Cristo y reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo.²⁶⁵

En la anterior cita encontramos un ángulo más, que nos permite interpretar la relación trinitaria fundamentada por un vínculo amoroso, el cual mantiene la comunión substancial entre las tres Personas; vínculo vivo y actuante que es comunión y comunicación.

Por ello, este permanecer de Dios en Cristo y Cristo en Dios, es en función del amor y la obediencia que el mismo Hijo profesa al Padre por amor; pero este vínculo es manifiesto y tiene la misma esencia del Padre y el Hijo, el Espíritu Santo.

Por ello, el amor es la coherencia ontológica por excelencia y el don máspreciado, por lo cual el Espíritu Santo es llamado también Señor y Dador de Vida. Es decir, el Amor es el entramado que sostiene, justifica y orienta la acción Trinitaria sobre sí misma y sobre lo creado por la Palabra, sin demeritar o excluir a la Sabiduría y al Verbo. Por ello, si el hombre quiere reconciliarse con Dios debe dirigir su amor a Dios antes que a sí mismo.

El que sabe amarse, ama a Dios; el que no ama a Dios, aunque se ame a sí mismo, el amor natural es innato, puede sin inconveniente decirse que se aborrece, al obrar contra sus intereses y al perseguirse como enemigo. Error ciertamente monstruoso, pues anhelando todos favorecerse a

²⁶⁵ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XV, 11, 15.

sí mismos, muchos sólo practican lo que en grado superlativo les daña.²⁶⁶

El Verbo encarna para revelar el verdadero significado de la naturaleza humana y su relación con Dios, que es su legítimo sentido.

Hay en la encarnación de Cristo otros muchos bienes en extremo odiosos a los espíritus soberbios, cuya contemplación y recuerdo es muy saludable. Es uno de ellos hacer comprender al hombre el puesto que ocupa entre los seres que Dios crió, pues pudo la naturaleza humana ser tan íntimamente unida a Dios, que de las dos substancias surgió una persona, y, en consecuencia, de tres, Dios, alma y carne. Y por esto aquellos espíritus hinchados y malignos, intermediarios del engaño so capa de bondad, no se atreven a anteponerse al hombre, aunque exentos de carne. Sobre todo, una vez que el Hijo de Dios se dignó morir según la carne, ya no quieren ser adorados como dioses por razón de su inmortalidad.²⁶⁷

El mismo hecho de haber encarnado el Hijo en un ser humano, pudiendo haberse manifestado de otras muchas formas, expresa un mensaje concluyente: el vínculo amoroso entre el Verbo y el hombre es definitivo y trascendente.

Podía Dios, es cierto, tomar carne, en la que fuera mediador entre Dios y los hombres, de otra parte y no de la estirpe de aquel Adán que con su pecado encadenó al género humano, como antes plasmó al mismo Adán sin precedencia de estirpe. Pudo, pues, crear un hombre de esta o aquella manera, y en él vencer al vencedor del

²⁶⁶ *Íbid.* XIV, 14, 18.

²⁶⁷ *Íbid.* XIII, 17, 22.

primer Adán; pero juzgó Dios más conveniente formar de la misma raza vencida al hombre que había de triunfar del enemigo del linaje humano. No obstante, quiso [que] naciera de una virgen fecundada por el espíritu, no por la carne; por la fe, no por la libido. No hubo aquí concupiscencia de carne, causa seminal de cuantos nacemos con el pecado de origen; excluida en absoluto la concupiscencia, la fe, no la unión de los cuerpos, fecundó la santa virginidad, a fin de que aquel que nacía del mugrón del primer hombre tomase su naturaleza, no su pecado. Nacía así, no una naturaleza viciada por el virus de la transgresión, sino la única medicina remediadora de los vicios humanos. Nacía un hombre sin pecado presente ni futuro, por el cual renacerán, libres de culpa, los que no podían nacer sin pecado.²⁶⁸

Dios manifiesta su amor al hombre y el hombre expresará su amor a Dios. Siendo dicha transferencia amorosa mutua un proceso de comunicación ontológica y trascendental, cuyo destino culmina con la comunión plena del alma con Dios. Sin embargo, el hombre, por sí mismo, no es capaz de remontar las tinieblas del olvido y las imágenes del mundo a las que se aferra.

El alma no puede darse a sí misma la justicia, pues una vez perdida, ya no la posee. La recibió cuando fue el hombre creado, y al pecar la perdió. Recibió la justicia por la que pudiera merecer la felicidad. Con razón dice el Apóstol al que principia a envanecerse del bien como si fuera propio: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?*

Mientras conserva vivo el recuerdo de su Señor,

²⁶⁸ *Íbid.* XIII, 18, 23.

recibido su Espíritu, sabe con certeza, pues lo aprende por un íntimo magisterio, que es posible siempre caer por un acto defectuoso de la voluntad, pero no se puede levantar si no es por afecto gratuito de su Dios. No recuerda su felicidad pretérita: existió, pero ya no existe; el olvido es absoluto; por consiguiente, no la puede recordar. Cree, sí, lo que de ella narran las Escrituras fidedignas, escritas por uno de sus profetas, donde se habla de la felicidad edénica y expone, según la tradición histórica, la dicha del primer hombre y su pecado.²⁶⁹

Durante el tiempo histórico posterior a la encarnación del Verbo, la información de la verdad ha de divulgarse hasta alcanzar el último rincón de la Tierra. Esta nueva información de naturaleza ontológica posee la cualidad de ser verdadera y emancipadora, e implica una liberación tanto individual como universal; de modo tal que, a partir de la adquisición de la información de la verdad, cada ser humano se encuentra en una situación diferente a aquella en la que Eva y Adán fueron engañados.

Ahora, el hombre posee la experiencia de la muerte y la mentira tanto a lo largo de su vida individual como a través de la historia de la humanidad. A partir de Cristo, comprende que la experiencia del sufrimiento y la muerte es la ausencia de Dios, con lo cual posee la evidencia radical de la impotencia humana.

Sumado a lo anterior, a partir del Verbo-Cristo la humanidad tendrá a su disposición la información suficiente para ejercer su

²⁶⁹ *Íbid.* XIV, 15, 21.

libertad ontológica de manera consciente, y, con el auxilio de la gracia, realmente será libre en su decisión; por lo que ahora el hombre no puede decir que ha sido engañado nuevamente debido a su ingenuidad.

Desde el momento en que el ser humano asume la conciencia de su nidad, se abre ante él la posibilidad de pasar de la condición de símbolo vacío a la de símbolo con incipiente significado y sentido ontológico; incipiente, porque esta misma impotencia que le es propia le impide liberarse a sí mismo del pecado y retornar a Dios. Pero ha renacido en su alma el deseo de hacerlo: la fe, que le permite entender, y con ello aumentar esta misma fe, en un círculo virtuoso, si así lo decide.

Tú decías: <<entienda yo y creeré>>. Yo, en cambio, decía: <<cree para entender>>. Surgió la controversia; vengamos al juez, juzgue el profeta; mejor, juzgue Dios por medio del profeta. Callemos ambos. Ya se ha oído lo que decimos uno y otro. <<Entienda yo, dices, y creeré>>. <<Cree, digo yo, para entender>>. Responde el profeta: <<Si no creyereis, no entenderéis>>.

¿Pensáis amadísimos, que dice cosa de poca monta quien afirma: <<entienda yo y creeré>>? ¿Qué tratamos de hacer sino que crean, no quienes son incrédulos, sino quienes aún tienen poca fe?²⁷⁰

Entonces, al comprender que la agonía ya no es la lucha por dejar de sentir dolor buscando la felicidad en el mundo, sino que el sufrimiento es un medio a través del cual adquirimos conciencia

²⁷⁰ San Agustín, *Obras de San Agustín. Sermones*, traducción y comentarios P. Victorino Capánaga, OAR, BAC, 1983, Sermón XLIII.

de nuestra verdadera naturaleza, el hombre entra en una nueva dimensión respecto a los valores y creencias propios del mundo. Esta conciencia ya no es una intuición difusa, pues gracias al Verbo encarnado, y a su donación en el Espíritu Santo, renace en el hombre la facultad de entender y creer.

La de Cristo, es una acción comunicativa en todos niveles: literal, metafórico, simbólico, místico e intuitivo. Pues no tan sólo son sus palabras, a veces tan claras que no dejan lugar a dudas, y otras tan polisémicas que resultan oscuras para los corazones endurecidos, como podemos apreciar en la siguiente cita enigmática, donde dice que él, Cristo, y el Padre, son lo mismo pues uno está en el otro y viceversa:

Bien lo entendía Felipe cuando dijo al Señor: *Muéstranos al Padre y nos basta*. Entonces aun no comprendía que podía decir también: Señor, muéstratenos a ti mismo y nos basta. Con el fin de abrir a la verdad su entendimiento, respondió el Señor: *¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? Felipe, el que me ha visto a mí, vio al Padre*. Mas como deseaba el Señor que Felipe le viese por fe antes de contemplarle por visión, prosiguió diciendo: *¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?* Mientras vivimos en el cuerpo, peregrinamos ausentes del Señor, pues caminamos por fe y no por visión.²⁷¹

Pero, además del lenguaje oral está el lenguaje corporal, expresado en los actos del Verbo-Cristo, en especial en la Pasión

²⁷¹ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, I, 8, 17.

y la Resurrección, que son el corolario de su discurso. "El mismo Señor exhortó también a creer primeramente en sus dichos y en sus hechos a aquellos a quienes llamó a la salvación²⁷²."

El Verbo encarnado es el vínculo que reconecta al hombre con Dios a partir lo que dijo e hizo; surge entonces, en lo más recóndito del alma la intuición de que ello es verdad y brota oscuramente el sentimiento amoroso enterrado por el olvido, en aquellos que lo aceptan. Las palabras y los acciones del Verbo encarnado llegan al corazón del hombre, y lo mueven a creer en aquello de lo que se le habla pero que no puede ver; pues sabe en su corazón que es verdad lo que Cristo ha dicho y hecho, y esto es la fe, un sentimiento de naturaleza ontológica en el corazón que proviene de Dios y vuelve a Dios, diferente a la fe en las cosas del mundo, viciada por la mentira.

Las que nacen en un alma donde no existían, como la fe y otras cosas similares, aunque parecen adventicias cuando se introducen en el alma por medio de la enseñanza, sin embargo no están ubicadas ni actuadas fuera, como ocurre con el objeto de la fe, sino que principiaron a existir dentro, en lo íntimo del alma. Fe no es lo que se cree, sino por lo que se cree. Se cree el objeto, se intuye la fe. No obstante, pues empezó a existir en un alma que ya era alma antes de brotar en ella la fe, semeja algo adventicio y se considera como pretérita cuando cese su especie, dejando entonces de existir. Ahora, cuando se la recuerda, contempla y ama, con su presencia forma una trinidad; entonces formará otra en virtud de cierto

²⁷² San Agustín, *Del libre albedrío*, Trad. de P. Evaristo Seijas, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 18.

vestigio que de su paso deja en la memoria al desaparecer, según arriba dijimos.²⁷³

La Pasión y Resurrección de Cristo, dije anteriormente, es la culminación de su acción comunicativa con el ser humano. La Pasión evidencia, en el lapso de unas horas, la naturaleza del hombre pervertida por el pecado; pero Cristo, con su sufrimiento y muerte, invierte todos los valores mundanos al exhibir por contraste la maldad prevaeciente en el mundo.

Los pueblos apetecían con pernicioso afán las riquezas, como satélites de los deleites: Él quiso ser pobre. Se perecían por los honores y mandos: Él no permitió que le hicieran rey. Apreciaban como un tesoro la descendencia carnal: Él no buscó matrimonio ni prole. Con grandísima soberbia esquivaban los ultrajes: Él soportó toda clase de ellos. Tenían por insufribles las injurias; pues ¿qué mayor injusticia que ser condenado el justo y el inocente? Execraban los dolores corporales: Él fue flagelado y atormentado. Temían morir: Él fue condenado a muerte. Consideraban la cruz como ignominiosísimo género de muerte: Él fue crucificado. Con su desprendimiento abatió el valor de las cosas, cuya avidéz fue causa de nuestra mala vida. Alejó con su pasión todo lo que a nosotros, con el deseo de evitarlo, nos desviaba del estudio de la verdad. Pues ningún pecado puede cometerse sino por apetecer las cosas que Él aborreció o evitar las que Él sufrió.²⁷⁴

²⁷³ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XIV, 8, 11.

²⁷⁴ San Agustín, *De la verdadera religión*, Traductor: P. Victorino Capánaga, OAR, 2011 XVI, 31.
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 06/V/2012; 21:25.

Por ello, ahora el cristiano comprende cómo es que el sufrimiento es el proceso que conduce al reencuentro con Dios, pues reconoce que el dolor es producido por su alejamiento de Él, y, gracias a las revelaciones hechas por el Verbo encarnado, sabe que su destino es otro.

Estamos en medio de males que debemos tolerar pacientemente hasta que llegemos a los bienes aquellos donde todo será un gozo inefable, donde nada existirá que debamos ya soportar. Una tal salvación que tendrá en el siglo futuro será precisamente la suprema felicidad. Y como estos filósofos no la ven, se niegan a creer en esta felicidad. Así es como intentan fabricarse aquí una felicidad absolutamente quimérica sirviéndose de una virtud tanto más falseada cuanto más llena de orgullo.²⁷⁵

Sin embargo, al permanecer intacta la libertad del hombre para aceptar o rechazar esta verdad que le ha sido revelada, sigue estando abierta para él la opción de dirigir su amor más profundo, ahora de manera consciente, hacia Dios antes que a sí mismo o bien hacia sí mismo y hacia el mundo repudiando a Dios. "Dotó a la criatura racional de un libre albedrío con tales características que, si quería, podía abandonar a su Dios, es decir, su felicidad, cayendo entonces en la desgracia."²⁷⁶

La diferencia, en relación con lo sucedido a Eva y Adán, es que después de la acción comunicativa de Cristo, el hombre conoce

²⁷⁵ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XIX, 4.

²⁷⁶ *Ibid.* XXII, 1.

las consecuencias ontológicas que resultarán de la elección que tome en su relación con Dios.

Los que deciden amar a Dios antes que a sí mismos, inician un nuevo proceso de comunicación ontológica trascendental con Él, consigo mismos, con el otro y con la Creación. Donde este flujo de comunicación ontológica trascendental es en y a través de la gracia del Espíritu Santo, cuya esencia es el amor, pero que provee al mismo tiempo la Verdad y la Memoria, es decir, la naturaleza trinitaria íntegra.

En los versillos siguientes [del Apóstol Juan], después de hablar del amor de Dios, no por el que nosotros le amamos, sino por el que *El nos amó y envió a su Hijo, litación por nuestros pecados*; y después de exhortarnos a la mutua dilección para que Dios permanezca en nosotros, pues había definido a Dios como amor, trata de expresar claramente su pensamiento, y añade: *Conocemos que permanecemos en El en que nos dio su Espíritu*. Luego el Espíritu Santo hace que permanezcamos en Dios y Dios en nosotros, y esto obra es del amor. Por consiguiente, El es el Dios-Amor.

Por fin, al repetir poco después que Dios es caridad, añade a continuación: *El que permanece en el amor, en Dios permanece y Dios en él*. Poco antes había dicho: *Conocemos que permanecemos en El y El en nosotros porque nos dio de su Espíritu*. Por consiguiente, el Dios-Amor es el Espíritu Santo. Cuando este Espíritu, Dios de Dios, se da al hombre, le inflama en amor de Dios y del prójimo, pues El es amor. No puede el hombre amar a Dios si no es por Dios. Por esta causa dice San Juan: *Amemos a Dios, porque El nos amó primero*. Y el apóstol San Pablo: *La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo*

*que nos ha sido dado.*²⁷⁷

Quienes aceptan este amor del Espíritu Santo y buscan su fuente, devienen en símbolos vivientes que expanden gradualmente en su yo anonadado la conciencia de su significado y sentido ontológico, recuperando paralelamente la substancialidad perdida por medio de esta comunicación ontológica trascendental con el Ser, la cual es el proceso curativo del alma que culmina en la comunión plena con Dios.

Dicha acción comunicativa con el Ser se logra a través del canal abierto por Dios en la interioridad del hombre, es decir, por medio de la luz de la gracia que penetra simultáneamente en el corazón humano, en el yo anonadado y en el yo sapiente que es la parte del alma que conserva el conocimiento y las emociones.

Pero si, mientras vive el alma en este estadio de la vida, vence las codicias, que ella misma azuzó contra sí con el goce de las cosas perecederas, y cree que Dios la ayuda con su gracia para vencerlas, sometiéndose a Él con la mente y la buena voluntad, sin duda alguna será reparada, y volverá de la disipación de tantas cosas transitorias al abrazo del único ser inmutable, reformada por la Sabiduría increada, que todo lo forma, y gozará de Dios en el Espíritu Santo, que es el Don divino. Así se torna hombre espiritual, juzgando de todas las cosas para que él no sea juzgado de nadie, *amando al Señor y Dios suyo con todo su corazón, toda su alma, toda su mente, y a su prójimo como a sí mismo*, no carnalmente. Pero a sí mismo se ama espiritualmente el que ama a Dios con todo lo que en él

²⁷⁷ Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XV, 17, 31.

vive. Pues en estos preceptos se encierra la Ley y los Profetas.²⁷⁸

Por su parte, los que deciden amarse a sí mismos, es decir, a su yo náutico antes que a Dios, rompen la comunión y la comunicación ontológica trascendental con Él, consigo mismos, con el otro y con la Creación; perdiéndose en la multiplicidad del mundo y cayendo progresivamente hacia la nada, siendo los símbolos murientes, a los que se refiere San Agustín:

Porque también las almas tienen su muerte, originada por la impiedad y los pecados. Con esta muerte están muertos aquellos de quienes el mismo Señor dijo: *Deja que los muertos entierren a sus muertos*. En otras palabras: que los muertos en el alma entierren a los muertos de cuerpo.²⁷⁹

A estos muertos del alma me refiero al decir que la conciencia del yo anonadado, núcleo desiderativo del alma, se va reduciendo insensiblemente en un proceso de pérdida de comunicación ontológica trascendental con Dios; lo cual desemboca de manera irremediable en la primera muerte que es la del cuerpo, al igual que todos los seres humanos, pero no podrán evitar la segunda muerte o muerte eterna, como lo harán los que aman a Dios antes que a sí mismos.

²⁷⁸ San Agustín, *De la verdadera religión*, Traductor: P. Victorino Capánaga, OAR, 2011 XII, 24.
http://www.augustinus.it/spagnolo/vera_religione/index2.htm, 18/VIII/2012; 11:18.

²⁷⁹ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XX, 6, 1.

Ella [la segunda muerte] es más dura, y aún el peor de todos los males, porque no consiste en la separación del alma del cuerpo, sino más bien en la unión de ambos con vistas a la pena eterna. Allí, por el contrario, no habrá hombres antes de la muerte y después de la muerte, y por ello nunca viviendo, nunca muertos, sino muriendo sin fin. No habrá, en efecto, cosa peor para el hombre en trance de muerte que llegar la muerte a ser inmortal.²⁸⁰

9.3 La creencia fundacional

Habiendo olvidado a Dios, entonces creamos una verdad significativa y originaria que asentamos en lo más profundo de nuestra identidad, y es lo que llamo la creencia fundacional. El yo anonadado se adhiere a esta entidad fundante de significado y sentido pseudo ontológico, ya que es la respuesta que el hombre ha encontrado a la pregunta que lanza al vacío infinito que desgarrar su interior, a esa nada que lo aterra.

Por ello, se hace necesaria y vital para el hombre la presencia de una potencia impregnada de un significado trascendente, capaz de vencer el vacío infinito de la nada abierto en el alma, donde poder anclar la comprensión y el sentido de su existencia.

Al volcarnos al mundo exterior descubrimos que somos mortales, débiles y expuestos a la Naturaleza, al mundo dado en el que nacemos y al que tenemos que comprender para no ser excluidos. Sumado a ello, encontramos angustiados que ese mundo múltiple que

²⁸⁰ *Íbid.* XIII, 11, 2.

se nos aparece como armonioso y apetecible, en realidad no lo podemos asir, pues desaparece en un devenir inexorable donde el deseo no puede ser satisfecho, ya que deseo y poder no son concomitantes en el ser humano. Quiero pero no puedo, es la divisa del hombre en el mundo.

En el caso de Dios, querer y poder coinciden, mientras que la falta de poder hace a la criatura dependiente de Dios una vez más y de un modo más decisivo. De Dios depende el que el hombre que ha iniciado la búsqueda inquisitiva de sí y se ha apartado del mundo pueda llegar a alcanzar el fin que se exige a sí mismo y consiga separarse del mundo.²⁸¹

Es cuando la nada se deja entrever a través de los resquicios del insensible fluir de la materia y nos descubrimos atrapados entre el ser y no ser. A pesar de ello, este exterior nos resulta más confiable porque allí podemos ver y sentir, aunque esto suceda de manera semejante a la quilla de un barco que se desplaza por una agua que nunca es la misma agua; olvidando que es en el alma donde fijamos el devenir, cayendo en la ilusión de que el mundo exterior es el que permanece.

Nuestra interioridad nos aterra, por ello llegamos a negar nuestro mundo interior y finalmente a repudiarlo como terreno productor de fantasmas y temores calificándolo como irracional. Sin embargo, esta negación es también una creencia que busca apaciguar la angustia de esa nada que no comprendemos; así,

²⁸¹ ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001, p. 117.

sustituimos al invisible ente ontológico por el ente empírico y atribuimos a éste las características propias de aquel. Lo cual no significa que desaparezcan nuestras creencias de carácter trascendental, pues la búsqueda de aquello que nos hace falta y sabemos que no hallaremos en el mundo es algo ínsito en lo más profundo del alma.

Para aquellos que prefieren creer que no hay Dios ni alma, esta búsqueda se invierte, pues pretenderán que lo de abajo sustituya a lo de arriba, en una metafísica negativa en cuanto que se funda en el devenir, en el ser y no ser de la materia; es metafísica, en cuanto intenta explicar el origen y la naturaleza del mundo, incluido el hombre; y negativa, porque se obliga a sí misma a anclarse en las cosas sensibles, es decir, en la nada.

De modo que la creencia fundacional forma parte de esta metafísica negativa. Sin embargo, es a partir de esta creencia ontológica fundacional, representada por el símbolo que le es propio, donde se arraigará el racimo de creencias subordinadas que habrán de conformar el horizonte interior. La suma de todas estas creencias será lo que permita al yo anonadado explicarse a sí mismo quién es y qué se espera de él en el mundo exterior al que habrá de integrarse.

Entiendo al concepto creencias subordinadas, como el conocimiento asumido y organizado como tal por el sujeto, más toda aquella información depositada en su memoria y que permanece inconsciente.

Sin embargo, en el alma misma se encuentra oculta la verdadera fuente que impele al yo anonadado a buscar esta creencia fundacional equivocada. De modo que, la errónea creencia fundacional de sí mismo, proviene de la intuición ontológica de la olvidada fuente originaria de su ser.

Debido a que el conocimiento es un trasunto radicado en la memoria, sea como algo que tiene existencia efectiva o bien como producto de la imaginación o del sueño, lo único que distingue un conocimiento del otro es la categoría que el yo anonadado les asigna, es decir, cuando "sabe" que esto es real, esto otro imaginario, aquello sueño, y así, sucesivamente; sin embargo, todo ello se produce en el alma.

Por otra parte, el yo anonadado se ve obligado a recrear constantemente el mundo en el que vive, y lo hace con base en la información que deposita en la memoria y que son los datos que él experimenta en todo momento tanto de manera consciente como inconsciente; dado que en este ejercicio de recreación del mundo intervienen la imaginación y la razón, y debido a las limitaciones propias del yo anonadado, este puede llegar confundir lo real con lo imaginario o bien asignarle a lo imaginario la categoría de verdadero.

Un solo recuerdo, pues, como en realidad es, uno he visto; pero, si me place, puedo imaginar dos, tres, cuantos quiera, y esta múltiple visión de mi pensamiento es informada por la memoria, que recuerda uno solo. Y lo recuerdo como lo vi; porque, si lo recuerdo mayor o menor,

ya no recuerdo el que vi, y, por consiguiente, no lo recuerdo. Y pues lo recuerdo, lo recuerdo con sus dimensiones; no obstante, puedo a voluntad imaginar este sol mayor o menor; y así lo recuerdo como lo he visto y lo imagino como me place, en movimiento o en reposo; viene de donde se me antoja y se dirige a donde yo quiero. Me lo puedo imaginar cuadrado, aunque mi memoria lo recuerde redondo; del color que desee, aunque es cierto que jamás he visto un sol verde, y, por consiguiente, no lo recuerdo. Y como hago con el sol, así con lo demás.

Pero, siendo estas formas sensibles y corpóreas, yerra el alma al juzgar que son fuera como se las imagina en su interior, ora hayan dejado de existir fuera y perduren en la memoria, ora sea que nosotros nos formemos una imagen diferente de la que el recuerdo aún retiene, no en virtud de la fidelidad del recuerdo, sino en virtud de la variedad del pensamiento.²⁸²

En la cita anterior, podemos apreciar que San Agustín nos dice que "(...)siendo estas formas sensibles y corpóreas, yerra el alma al juzgar que son fuera como se las imagina en su interior(...)"; esta diferencia entre lo que está afuera y lo que se recrea en la memoria añade otro ángulo el cual nos dice que entre la realidad objetiva y la "realidad objetiva" registrada en la memoria hay un abismo, pues el yo anonadado sale de sí a través de un medio corpóreo, los sentidos, los cuales son un filtro que le impide saber si lo interiorizado se corresponde de manera idéntica con lo exterior.

²⁸² Agustín, San, *Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, XI, 8 13.

Es decir, el sujeto o yo anonadado vive "la realidad" en y a través de su memoria; es en su memoria que construye el sistema material, humano, intelectual y moral que ha percibido de la realidad empírica que lo rodea, y con base en este sistema propio discurre en la imaginación sus movimientos futuros o bien revive hechos pasados. Este sistema es la recreación lo más fielmente posible del mundo exterior en el que mora; sin embargo, dada la naturaleza cambiante del mundo, es en el mundo recreado en la memoria donde realmente permanece y habita el sujeto.

Lo anterior no se trata de un psicologismo, pues, por una parte tenemos que esta reconstrucción de la realidad concreta se fundamenta en la repetición de las impresiones de los objetos y sucesos que forman parte de la vida del sujeto, aquellos objetos que aparentemente permanecen, por ser más lento su cambio de naturaleza, son los que le otorgan la sensación de vivir en una existencia objetiva estable. Tal es el caso del sol, la luna y los astros; o bien, de la Tierra misma, o las casas, edificios y sitios de su entorno, más las personas con las que convive; en fin, de todo aquello que conforma una estructura que parece permanente y que es lo que le permite confiar en que allí estará aún cuando transcurra el tiempo, a pesar de que perciba que muchas otras cosas están cambiando y desapareciendo con mayor rapidez.

Esta apariencia de permanencia es lo que hace creer al yo anonadado que la vida pertenece al mundo y que se ha originando

de él, perdiendo de vista el hecho de que este mundo va desapareciendo ante sus ojos; que el día anterior ya no existe, ni siquiera las horas o minutos o segundos que ha vivido permanecen, sino que se han perdido para siempre; pero, en aquello cuya apariencia parece no cambiar, fundamenta su creencia de que el mundo es estable y olvida que dicha estabilidad radica en su memoria.

Dado que la nada subyace en la existencia de todo ser creado, por lo tanto, el hombre, al poseer conciencia, entendimiento y deseo o voluntad que busca la Vida y evita la muerte, al intuir dentro y fuera de sí la nada, se aferra a aquello que le otorga la sensación de permanencia. Al no poder ver la realidad inteligible, se vuelca al mundo y se aferra a él en busca de la felicidad permanente que nunca podrá obtener en la condición mundana.

No quiero decir con esto que el mundo no exista y que todo es una ilusión, sino que, como afirma San Agustín, y podemos confirmarlo en la evidencia cotidiana, que existe el fluir del mundo y éste va desapareciendo lenta o vertiginosamente; y, lo único que nos permite no perdernos en ese fluir, es porque nuestra memoria retiene lo percibido, con lo cual el yo anonadado opera al dirigir su atención hacia su memoria donde encuentra lo que ya no existe objetivamente, y puede reconstruir por medio del pensamiento y la imaginación, su mundo, donde elabora lo que hizo o lo que hará.

Tenemos entonces que el yo anonadado ejercita permanentemente una relación dialéctica con el mundo, de donde está alimentando y realimentando los datos que ya tiene en la memoria con los nuevos datos que va registrando. Es un diálogo en el cual el mundo se le presenta como un conjunto abigarrado de símbolos y signos que fluyen a la manera de un discurso, del cual tiene que ir interpretando su significado y sentido, y donde el yo anonadado se tiene que insertar a sí mismo y proporcionarse a su vez un significado y sentido que le permitan integrarse en este discurso mundano.

De este modo, todo el conocimiento que el yo anonadado recaba se traduce en un acto de fe, pues confía en que mañana saldrá el sol, que llegará la noche y habrá estrellas en el cielo, que los árboles y las calles, las casas y edificios estarán en su mismo sitio; por lo que confía en que su mundo continuará estando allí, tal y como lo registro su memoria; y, puesto que allí siguen, su confianza se convierte en certeza, y esta deviene en "verdad". Sin embargo, incluso la fe en el mundo es obra de Dios.

Pero nuestra ciencia es Cristo, y nuestra sabiduría es también Cristo. El plantó en nuestras almas la fe de las cosas temporales, y en las eternas nos manifiesta la verdad. Por El caminamos hacia El y por la ciencia nos dirigirnos a la sabiduría, mas sin apartarnos de la unidad de Cristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia.²⁸³

²⁸³ *Íbid.* XIII, 19, 24.

Por ello, el inicio del vínculo con Dios es por medio de la fe, pero esta fe en Dios es de otro tipo; radica en el corazón y es inspirada por Dios mismo. Pues si bien la fe parte de una acción comunicativa acerca de lo que otros han visto y oído respecto a lo dicho y hecho por el Verbo encarnado, sin embargo esta fe es obra del Espíritu Santo, que permite intuir que es verdad lo que declaran tanto la palabra del Verbo encarnado como lo asentado en la Escrituras.

Puede sin el amor existir la fe, pero no aprovecha. Por eso dice San Pablo: En Cristo Jesús, ni vale la circuncisión ni vale el prepucio, sino la fe actuada por el amor; distinguiéndola de aquella fe que hace creer y temblar a los demonios. La caridad que viene de Dios y es Dios, es propiamente el Espíritu Santo, por el que se derrama la caridad de Dios en nuestros corazones, haciendo que habite en nosotros la Trinidad. Por esta causa, siendo el Espíritu Santo Dios, se llama Don de Dios. ¿Y qué puede ser este Don, sino amor que nos allega a Dios, sin el cual cualquier otro don de Dios no nos lleva a Dios?²⁸⁴

²⁸⁴ *Íbid.* XV, 18, 32.

X CONCLUSIONES

Mi propósito fundamental ha sido exponer una interpretación de San Agustín desde una perspectiva contemporánea evitando caer en anacronismos, por lo que he tenido siempre como referente los textos agustinianos. No obstante, he empleado términos nuevos con el propósito de aglutinar en un solo concepto aquellos diferentes vocablos que utiliza indistintamente San Agustín para referirse a una misma idea en ciertos contextos, pero que en otros emplea estos mismos términos para designar nociones diferentes. De esta manera, uno de mis objetivos es aportar mayor facilidad en el manejo de esta variedad de términos empleados por el obispo de Hipona al fijarlos en una única categoría.

Por otra parte, el concepto de comunicación ontológica considero que sí es una aportación nueva, pues no he encontrado en los comentaristas de San Agustín este término ni el enfoque que abarca el concepto que aquí manejo y que arranca desde la acción comunicativa entre las Personas de la Trinidad, se extiende a la Creación, culmina en la encarnación del Verbo, todo en función del alma humana, para que ésta pueda volver a vincularse amorosamente con la Trinidad, pero esta vez eternamente.

Sin embargo, debido a la ingente cantidad de estudios acerca del pensador africano, cuya totalidad no he estudiado pues necesitaría algo más que los cuatro años propios de la presente

investigación de doctorado, es probable que exista quien haya expuesto con anterioridad algo similar a mi tesis. No obstante, lo aquí anotado ha sido con una intención honesta en cuanto a no haberme basado en otros estudios que contemplen este enfoque tal y como lo planteo.

Con base en lo explicado de manera extensa a lo largo de la presente tesis, expongo a continuación las conclusiones que considero relevantes:

10.1 EL SER HUMANO

10.1.1 Como símbolo

El ser humano es un símbolo dentro del contexto de lo creado por el Verbo con su Palabra; este contexto, que es la Creación entera, está integrado por infinitos símbolos que conforman los infinitos sistemas de códigos que son el lenguaje del Verbo. La diferencia entre los demás símbolos de la Creación y el hombre, es que éste posee características singulares que comparte únicamente con los ángeles. Estas características son las que le otorga la Trinidad al crearlo a su imagen y semejanza; por lo cual, el hombre ha sido dotado de memoria, entendimiento y voluntad, correspondientes al Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo, más eternidad y un yo dotado de libertad ontológica y práctica.

10.1.2 La articulación del hombre con Dios

El hombre y la mujer, al igual que todo lo creado, han sido hechos de la nada; el alma misma proviene de la nada, pero Dios la dota de las características arriba anotadas. No obstante, el hombre y la mujer son seres limitados en comparación con los ángeles y los demonios -ángeles caídos-, que no poseen un cuerpo originado del barro. El primer humano es un ser cuyo cuerpo hecho del limo, al serle introducida el alma deviene en un ser animado, es decir, primero es animado o animal con la potencialidad llegar a ser espiritual, si, en ejercicio de su libertad ontológica y práctica, se mantiene en comunión con Dios con base en la obediencia y el amor.

La obediencia del hombre es en función del amor a Dios, y este amor, a su vez, nace a partir del amor de Dios al hombre. Sin embargo, el ser humano no es consciente de lo que recibe por medio de este vínculo amoroso y que es todo aquello que conforma su ser. La articulación del hombre con Dios es, así, una acción comunicativa de naturaleza morosa y ontológica.

10.1.3 Ruptura de la vinculación con Dios

La mujer primero y luego el hombre, son inducidos por Satanás a romper el vínculo amoroso con Dios. El demonio emplea dos artilugios básicos para su fin, el cual es llevar a la mujer y al hombre a la muerte; el primero de ellos es introducirse en la serpiente, el segundo, el lenguaje adulterado. En ambos casos,

tenemos una apariencia que oculta la verdad; la mentira se introduce en el Edén.

A partir de este momento la muerte estará asociada con la falacia, ya que la mentira es ausencia de Verdad cuyo resultado es la ausencia del Ser; por lo tanto, la muerte es el tránsito del ser a la nada. Es así que, la ausencia de Verdad es la puerta por la que el hombre entra al camino que conduce a la nada, de la cual proviene.

La ruptura primigenia del vínculo del ser humano con Dios, se produce en el momento en que la mujer cree que la verdad está en las palabras de la serpiente y quien miente es Dios. Pero, lo que motiva a la mujer a dar este giro, es que primero se imagina a sí misma como diosa, y se ama a sí misma en esta supuesta condición; entonces, el núcleo de la escisión ontológica entre el ser humano y Dios se generó en realidad cuando Eva optó por amarse a sí misma antes que a Dios; por lo que la causa primordial del rompimiento del vínculo ontológico es la soberbia. Sumado a ello, viene la consumación en el acto de comer del fruto prohibido.

Este apetito de amarse a sí misma antes que a Dios, surge en Eva a partir de su naturaleza deficiente que proviene de la nada. El demonio, cuya substancia es prácticamente nada -entendiendo dicha substancia como el bien proveniente del Ser-, despierta esa misma nada en Eva. De este modo, Satanás, muerte y nada son eslabones de una misma cadena.

Eva transmite el mensaje falaz y el ejemplo a Adán, y éste acepta comprobarlo por sí mismo. De este modo ambos rompen el vínculo con Dios y, a partir de ese momento, experimentarán la ausencia del Ser en un mundo que es y no es al mismo tiempo; además de quedar expuestos a los demonios, a las fatigas de la supervivencia y al sufrimiento propios de la decadencia y la muerte. Así, al multiplicarse en la descendencia inicia la historia de la humanidad.

10.1.4 Cuerpo y alma

El hombre es un ser compuesto de alma y cuerpo; el cuerpo ha sido formado del barro, que es materia inerte, y cobra vida en el momento en que Dios le insufla el alma. Por lo tanto, es el alma la esencia vital y ontológica del hombre. No obstante, el hombre y la mujer son criaturas cuya naturaleza comprende tanto el cuerpo como el alma. El alma y el cuerpo son originados de la nada, al igual que todo lo creado.

Podemos distinguir tres etapas en cuanto a la relación del hombre con su cuerpo:

La primera de ellas, es cuando el cuerpo cobra vida y pasa a ser de materia inerte a materia animada, de modo que el hombre es un ser animado o animal; en esta fase inicial el cuerpo está sometido al alma. Es el periodo que corresponde a la estancia del hombre en el Edén.

La segunda etapa, comienza con la desobediencia del mandato divino de no comer del árbol de la ciencia del bien y el mal; entonces el cuerpo se rebela al alma y sigue sus propios apetitos, del mismo modo en que el hombre se rebeló a Dios siguiendo sus propios apetitos. Esta segunda fase comienza en el Edén, sigue con la expulsión del hombre del Paraíso, y continúa durante toda la historia de la humanidad hasta el fin de los tiempos.

La tercera etapa está anunciada para un momento futuro, no determinado para el hombre, y es la que conocemos como el día del Juicio Final. Sin embargo, esta tercera etapa se yuxtapone con la segunda, en especial a partir de la encarnación del Verbo, ya que el Verbo encarnado informa al hombre y la mujer acerca de su verdadera naturaleza y la condición de esclavitud a la que lo ha llevado su soberbia; a la vez que les expone la posibilidad de acceder a la vida espiritual por medio de la renuncia de sus apetitos, dirigiendo su amor a Dios antes que a sí mismos, pero siempre en ejercicio de su libertad de naturaleza ontológica; por lo que queda al arbitrio de cada individuo amarse a sí mismo y al mundo antes que a Dios o bien amar a Dios antes que a sí mismo y al mundo.

De modo que, al llegar el día del Juicio Final, aquellos que se eligieron a sí mismos y al mundo antes que a Dios, padecerán, además de la muerte del cuerpo, que es la primera muerte, la muerte del alma, que es la segunda muerte; lo que significa que

tanto el cuerpo como el alma, que fueron hechos de la nada, volverán a la nada; pero, debido a que el alma fue dotada por Dios de inmortalidad, además de memoria, entendimiento, voluntad, y libertad, la segunda muerte es una muerte eterna, un eterno estar muriendo en la nada al tiempo que el alma conserva su memoria, entendimiento y voluntad, aunque esta última habrá sido reducida a nada, pues en este estado nada puede, ya que ha perdido toda libertad y poder de acción, es decir, querrá pero nada podrá, sólo recordará y pensará.

Por otra parte, aquellos que eligieron amar a Dios antes que a sí mismos y al mundo, recobrarán la vida del cuerpo, propia de la primera muerte, más la vida del alma; y evolucionarán en cuerpo y alma a un nivel superior, en el cual devendrán en seres espirituales que participarán de la vida eterna que Dios les otorgará en el nuevo mundo, también espiritual.

10.1.5 El verbo humano y el Verbo de Dios

El alma humana y el espíritu de los ángeles son símbolos que tienen la posibilidad de participar del Verbo; pero son libres para elegir vivir conforme a la Verdad o no, pues al provenir de la nada ambos poseen asimismo la posibilidad de romper su articulación con el Verbo y confiar en su propio verbo, el cual los induce a la nada, ya que tanto el verbo humano como el de los ángeles, por sí mismo no posee la Verdad; entonces, si rompen el vínculo amoroso con Dios y dirigen su amor a sí mismos, es porque

han generado la mentira o ausencia de Verdad por medio de la soberbia, que es autoengaño.

Así, el demonio o Satanás, es un ángel que en ejercicio de su libertad ontológica decide autodivinizarse, y en ese momento deja de mantenerse en la Verdad, rompiendo el vínculo con Dios y perdiendo así todos los bienes que el Ser le había otorgado. Lo mismo sucede con aquellos ángeles que siguen a Satanás en busca del amor a sí mismos y la autodivinización.

La soberbia consiste en no mantenerse en la Verdad, naciendo con este apetito del auto encumbramiento la mentira o ausencia de Verdad.

Por otra parte, tenemos que antes de pronunciar la Palabra con la que habrá generar la Creación, Dios ya conoce todo lo que cada creatura habrá de hacer, ya que en Dios todo sucede de modo simultáneo; pero, para comprender mejor lo anterior, lo explicaré tal y como lo hace San Agustín, como si sucediera una cosa antes que otra: en el momento en que Dios ordena su pensamiento y previo a pronunciar su Palabra, es que genera el Verbo, el cual contiene la substancia de lo que se habrá de convertir en los símbolos que surgirán de la nada viniendo al ser lo que no era, en la secuencia, orden y relación con que el Verbo lo pensó.

La Palabra expresa la substancialidad, y ésta deviene en lo creado. De este modo, el Verbo contiene la Verdad y lo creado es en función del Verbo, por lo tanto la Verdad se encuentra en Dios

y lo creado nos remite a Él, del mismo modo en que un texto nos remite a su autor.

De manera semejante, el hombre genera en la mente su propio verbo justo antes de convertirlo en palabras. El verbo es, así, el momento en el que convergen en la razón, las imágenes que el sujeto selecciona de la memoria, el deseo que lo motiva a hacer tal selección y el fin que persigue. Luego, ordena la secuencia de imágenes y emociones en un discurrir que es el verbo, pero este verbo se genera antes de ser traducido en palabras o directamente en acción.

Sin embargo, el verbo humano no posee de manera inherente la verdad, ya que, por una parte, no es Dios, y, por otra, ha sido corrompido por los apetitos y el autoengaño al romper el vínculo con la fuente de la Verdad. Por ello, si el hombre busca la verdad habrá de tener la intención de articular su verbo con el Verbo, con lo cual partirá de una intención de veracidad; pero, si siendo su propósito ser veraz, y por ignorancia, error o cualquier otra circunstancia su verbo resulta equivocado, entonces deberá aceptar su error en cuanto se dé cuenta y corregir.

Por otra parte, como es libre en la direccionalidad de su amor, si el hombre cree que su verbo es verdadero y que no necesita o incluso no existe el Verbo, tendremos que su intención de veracidad será humana y estará contaminada por el apetito de la soberbia y la ausencia de Verdad; entonces, lo común será que

habrá de engañarse a sí mismo y al otro constantemente, y no reconocerá su error, más que para caer en otro autoengaño entrampado en un círculo vicioso.

10.1.6 El alma escindida

Como consecuencia de la defección de Dios, el hombre experimenta a su vez la defección de su propio cuerpo, el cual ya no se somete al alma y le exige que satisfaga las apetencias de la carne. Por otra parte, el alma misma queda escindida al oscurecerse paulatinamente la memoria, el entendimiento y la voluntad en el sujeto o yo, como resultado de la creciente concupiscencia a lo largo de las generaciones.

De este modo, el yo se va sumergiendo en un anonadamiento cada vez mayor, donde del olvido de Dios pasa al olvido de sí mismo, hasta el grado de sólo saber que es y que *está*, pero no quién es ni cuál es su origen o destino. A esta condición la defino como el yo anonadado (*ego paene nihil*).

El yo anonadado está separado de la memoria, a la que llamo yo sapiente (*ego sapiens*), pues a diferencia del yo anonadado, en la memoria se encuentra el recuerdo de Dios, así como el conocimiento ínsito en ella por la Gracia y que permite al yo anonadado ejercer el razonamiento matemático, geométrico y abstracto, así como la expresión musical y poética entre otros; sumado a ello, el que la memoria recrea con su substancia todo lo

percibido tanto por los sentidos como por lo recibido por la luz divina. De modo que en la memoria radica todo el conocimiento al que puede acceder el yo anonadado, si los velos del olvido se lo permiten; ya que el conocimiento de la memoria permanece oculto por el olvido, pero latente, con lo cual podemos explicar el inconsciente en el sentido que en esta tesis he expuesto.

También, añado el término de yo nádico (*ego nihilo*), que es la parte de la naturaleza humana que proviene de la nada. El yo nádico se halla fuertemente ligado al cuerpo y sus apetitos, ya que el cuerpo proviene de la tierra y ésta, a su vez, ha sido hecha de la nada. Como el alma igualmente ha sido generada de la nada, posee este vínculo natural con el cuerpo, por lo que cuerpo y alma, alejados de Dios propenden al mundo.

El alma, al estar unida a Dios, se integra y unifica de modo progresivo; esto es posible cuando el yo se somete a Dios y el cuerpo al alma. Así, al lanzar su amor a Dios antes que a sí mismo, el hombre encuentra la Verdad, recupera su memoria y se aleja de la nada, integrándose armoniosamente y encontrando la paz anhelada, que se traduce en la felicidad que no es efímera y que será eterna al final de los tiempos²⁸⁵.

²⁸⁵ Respecto al tema alma-cuerpo remito al lector al interesante ensayo del Dr. Héctor Zagal, *La nostalgia de Dios: la felicidad en Agustín de Hipona*, donde hace una reflexión acerca de la integración alma y cuerpo en el pensamiento de San Agustín en particular y en la doctrina cristiana en general: “La originalidad cristiana radica en ofrecer la felicidad al ser humano compuesto de carne y hueso, y no únicamente a un alma persistente después de la muerte. Así como Jesús resucitó entre los muertos para subir al cielo, así el resto de la humanidad resucitará el día del juicio final para recibir su premio o castigo. (...) Esta doctrina –común denominador entre el cristianismo romano, el ortodoxo y el evangélico– presupone la existencia del alma después de la muerte y la capacidad de ésta para reincorporarse con un cuerpo, previamente reducido a cenizas por el paso del tiempo. Los historiadores de la religión aciertan al señalar las semejanzas entre la creencia cristiana de la resurrección y mitos de impronta oriental, como el de Osiris y el de Orfeo. No obstante, la resurrección cristiana tiene pretensiones de universalidad. Infaliblemente

Por el contrario, al dirigir su amor a sí mismo, el yo rompe el vínculo con Dios, pierde la luz de la Gracia, se desintegra su alma y se vuelca al mundo, donde se extravía en la multiplicidad de bienes precarios por medio de los cuales busca apaciguar sus apetitos, pero que nunca puede lograrlo pues no los posee realmente ya que se desvanecerán, de un modo u otro, tarde o temprano. En este amarse a sí mismo antes que a Dios, al final de los tiempos padecerá la muerte eterna, que es estar eternamente muriendo, pues el alma al ser eterna su muerte consiste en sufrir la ausencia total de Dios en la nada y estando consciente de ello.

10.2 LA TRINIDAD

El eje que fundamenta y explica toda la trama argumental de la presente tesis es la Trinidad. En la tres Personas encontramos los conceptos ontológicos cuya esencia trasciende toda la creación, que son: Memoria, que corresponde al Padre, Entendimiento, que es el Hijo, y Voluntad, propia del Espíritu Santo. Sin embargo, estas tres características las posee igualmente cada una de las Personas, ya que se trata a la vez de un solo Dios. No obstante, todo ello se origina del Padre, quien engendra al Hijo por Amor y el Hijo se vincula con el Padre por Amor; de modo que este Amor deviene asimismo en una esencia

todos los seres humanos resucitarán. No es un privilegio para los creyentes.” Héctor Zagal, “La nostalgia de Dios. La felicidad según San Agustín de Hipona” en Carmen Trueba (compiladora): *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Universidad Autónoma Metropolitana/Siglo XXI, México, 2011, p. 4.

divina cuya naturaleza está en igualdad con la del Padre y del Hijo, es decir, el Amor es el Espíritu Santo, la tercera Persona.

En el tema de la Creación he argumentado que existe una acción comunicativa entre las tres Personas, ya que, si bien se trata de un solo Dios, tenemos el que al mismo tiempo son tres Personas, y cada una, como ya mencioné, posee la misma esencia y características que las otras.

El Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo, en cuanto tres Personas existe una habitud entre ellas; sin embargo, esta relación no significa que el Padre sea de una substancia distinta de la del Hijo o del Espíritu Santo, de hecho son a la vez un mismo Dios.

Creemos, sostenemos y predicamos con fidelidad que el Padre engendró al Verbo, esto es, la Sabiduría, mediante la cual se hizo todo, Hijo unigénito, uno al uno, el eterno al coeterno, el soberanamente bueno al igualmente bueno. Creemos también que el Espíritu Santo es a la vez Espíritu del Padre y del Hijo, consubstancial y coeterno con los dos; y que todo esto es una Trinidad por la propiedad de las personas, y un solo Dios por la divinidad inseparable, así como un solo omnipotente por la omnipotencia inseparable. De tal modo, sin embargo, que si se pregunta por cada uno de ellos, debe contestarse que cada uno de ellos es Dios y omnipotente; y si se pregunta por los tres juntamente, la contestación es que no hay tres dioses o tres omnipotentes, sino un solo Dios

omnipotente. Tal es allí en los tres la unidad inseparable, que quiso manifestarse de esta suerte.²⁸⁶

Ciertamente, cada una de las Personas tiene relación con la otra, como ya dije, si bien son una misma substancia y un mismo Dios; sin embargo, al manifestarse como Personas implica una distancia entre cada una de ellas, no obstante que esta distancia a la vez no exista debido a la consubstancialidad:

Dijimos en otro lugar cómo en la Trinidad los nombres que entrañan mutua relación se aplican propia y distintamente a cada una de las divinas personas, como Padre, Hijo y Espíritu Santo, Don de ambos: porque el Padre no es la Trinidad, ni el Hijo es la Trinidad, ni es la Trinidad el Don. Y, por el contrario, lo que cada uno es respecto de sí mismo no se ha de expresar en plural, pues son uno, la misma Trinidad. Así, el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios; bueno es el Padre, bueno el Hijo y bueno el Espíritu Santo; omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo y omnipotente el Espíritu Santo; pero no son tres dioses, ni tres buenos, ni tres omnipotentes, sino un Dios, bueno y omnipotente, que es la Trinidad. Y dígase lo mismo de cuanto significa existencia absoluta y no habitud mutua. Estos atributos se refieren a la esencia, donde el ser se identifica con la grandeza, la bondad y la sabiduría, y cuanto se diga de la persona en sí misma, se puede afirmar de la Trinidad.²⁸⁷

De la inmanencia consubstancial entre el Padre y el Hijo surge el Espíritu Santo, del cual San Agustín nos dice que es un Don

²⁸⁶ SAN AGUSTÍN, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios, Tomos I y II*, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, XI, 24.

²⁸⁷ *Agustín, San, Tratado sobre la santísima Trinidad. Obras de San Agustín, Tomo V*, 2ª Ed., Introducción y notas Fr. Luis Arias O.S.A., BAC, Madrid, 1956, VIII, 1.

generado por el Padre y el Hijo como manifestación de su mutuo amor, cuya naturaleza es la misma que la del Padre y el Hijo, de modo que este amor implica grandeza, bondad y sabiduría, más omnipotencia.

Y, pues, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, y Dios es santo y Dios es espíritu, se pueden llamar Trinidad y Espíritu Santo. No obstante, este Espíritu Santo, que no es la Trinidad, sino que está en la Trinidad y se denomina por antonomasia Espíritu Santo, dice *habitud*, pues indica referencia al Padre y al Hijo, siendo como es Espíritu del Padre y del Hijo. Más la relación no aparece en el nombre, pero se manifiesta cuando se le dice Don de Dios. Y es Don del Padre y del Hijo, pues también procede del Padre, como lo afirma el Señor.²⁸⁸

Esta misma estructura Trinitaria se hace extensiva a todo lo creado, pero en especial a los seres espirituales, que son los ángeles y el alma del hombre; a quienes Dios ha otorgado, además de memoria, entendimiento y voluntad, libertad para ejercerlos, aunque con distintos grados de limitaciones. La libertad que han recibido, además de ser una libertad de acción determinada, tiene un alcance radical de carácter ontológico, pues les permite optar por mantenerse en comunión con Dios y recibir la naturaleza que les otorga, o bien romper esta comunión y volver a la nada, de donde provienen.

Los ángeles son seres espirituales exclusivamente, los cuales poseen una mayor potencialidad de las facultades trinitarias de

²⁸⁸ *Ibid.* V, 11, 12.

memoria, entendimiento y voluntad, así como mayor consciencia y poder de acción; pero, en el hombre, estas facultades se hallan mas restringidas, ya que es un ser dual compuesto de cuerpo y alma, creado con una libertad y poder de acción mucho más limitados que los ángeles.

Por otra parte, al ser hecho de la nada todo lo que es, sea visible o invisible, la Creación se mantiene siendo gracias a la acción ontológica del Ser que les proporciona un ser eterno o un ser cambiante según su Voluntad.

10.2.1 La Creación como Palabra

La Creación es obra del Hijo, quien por medio de su Palabra crea todo lo visible e invisible a partir de la nada. Al ser las tres Personas un solo Dios, también participan en la Creación. Lo creado tiene un principio absoluto y un fin absoluto, y se mantiene siendo en la nada por la acción del Verbo.

En el Padre se halla todo lo que habrá de crear, pero de un modo inefable y absoluto. La Creación es como una poesía que expresa el Hijo al Padre, quien al ver lo creado dice: "Es bueno". Todo lo creado está compuesto por infinitos sistemas de códigos integrados por infinitos símbolos.

Dios Padre es la Verdad absoluta; del mismo modo, el Hijo y el Espíritu Santo son Verdad absoluta en cuanto consubstanciales al Padre. Por ello, la Palabra del Verbo sólo expresa la Verdad, con lo cual lo creado es bueno y contiene Verdad aún cuando esté

cambiando, pues al ser un discurso del Verbo, lo creado discurre en el tiempo y los símbolos que lo expresan van desapareciendo en la nada para volver a surgir renovados, o bien van manifestándose nuevos símbolos, ya que su significado proviene de la substancia del mundo inteligible; es decir, los símbolos de lo creado son como el habla, que fluye desapareciendo los sonidos y siendo sus significados algo distinto de ellos, pues se encuentran en la mente de Dios. Por ello, este surgir y resurgir de los símbolos de lo creado se debe a que la esencia de los significados proviene del Verbo y Él mantiene siendo lo creado a modo de un discurso que tiene un significado y un sentido inefables, que se nos revelan como en enigma y espejo de la Verdad.

10.2.2 La comunicación ontológica

Al engendrar al Hijo, el Padre genera una alteridad de sí mismo y de este acto generativo surge una tercera alteridad, el Espíritu Santo, que es la esencia del Amor del Padre y del Hijo; si bien las tres Personas son a la vez una sola en esencia. Sin embargo, en su manifestación como Otro, que es al vez Uno, es que ejercen la acción comunicativa originaria y de naturaleza ontológica ya que implica siempre el Ser.

De esta alteridad fundacional Trinitaria y del diálogo ontológico que establecen entre sí la tres Personas, es que surge toda otra alteridad, en este caso la Creación; donde cada entidad reproduce la acción comunicativa con las otras alteridades de

modo semejante a la acción comunicativa Trinitaria, ya que el substrato de todo lo que es proviene de esta acción comunicativa Trinitaria.

Así, todo lo creado posee memoria, entendimiento y voluntad; más, no todos los entes han sido dotados de un yo consciente, espíritu y libertad semejantes a la naturaleza de la Trinidad, sólo los ángeles y el ser humano.

Lo creado es un lenguaje o código conformado por infinidad de símbolos que se integran en sistemas que se vinculan por medio de acciones comunicativas generando infinidad de lenguajes, que son unificados y sostenidos por la Trinidad.

El hombre es un símbolo dentro de este código universal, pero, al mismo tiempo, al haber sido dotado de características semejantes a la Trinidad, reproduce en escala ínfima el proceso generador del Verbo en su propio verbo. Sin embargo, al estar contaminado por la soberbia, el hombre se considera sí mismo un dios, creador y sabio, lo cual es un autoengaño que debe corregir. La única manera de que el hombre comprenda en lo más profundo de su alma este error, es por medio de experimentar la ausencia de Dios; es decir, que el hombre por sí mismo puede querer lo imposible, pero descubre por medio del dolor su impotencia; y, cuando esta impotencia llega al extremo de contemplar la muerte y la nada, es cuando despierta en él el recuerdo de Dios, y puede aceptar o no aceptar que es nada sin Él.

La comunicación entre el hombre y Dios es tan importante que tiene una radicalidad de naturaleza ontológica. No es tan sólo hablar con Dios, sino estar en comunión en El; sin embargo, para llegar a esta comunión ontológica del alma con Dios, es necesario todo un proceso comunicativo previo.

A partir del diálogo interior con Dios, el hombre abre un canal de comunicación que trasciende las tinieblas del olvido y de la nada que lo amenaza tanto interior como exteriormente. Es la luz de la Gracia que le proporciona el Espíritu Santo, a través de este canal de comunicación, que el ser humano recibe la fe y el conocimiento que le irán sanando paulatinamente el alma a lo largo de su vida, articulándose progresivamente en una comunión ontológica con Dios.

Como consecuencia de este proceso de comunicación trascendente y ontológico, el hombre y la mujer, a su vez, establecerán un nuevo tipo de comunicación-comunión ontológica con el otro y con el mundo; siendo todo lo anterior en función del Amor.

XI FUENTES ELECTRÓNICAS Y BIBLIOGRÁFICAS

ANUARIO FILOSÓFICO, XLI/1 (2008), 41 -54, Universidad de Navarra

-----, XLI/1 (2008), 83-98, U.N.

-----, 2001 (34) 747-757, U.N.

-----, 2001 (34) 527-538, U.N.

ANDERS, Valentín, *Etimologías latinas y griegas*,

<http://etimologias.dechile.net/?doxologia>

AVATARES, año 10, núm. 28, ene-jun/2007, pp. 11-19 11

AURELI AUGUSTINI, *De genesi ad litteram. Libri duodecim*, Liber I, 17, 32;

http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA, *Excerpta e Dissertationibus in Philosophia*, Vol. XVII, n. 2, Universidad de Navarra.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA, *Excerpta e Dissertationibus in Philosophia* Vol. XVI, n. 2

DELAYE, Alain, *La fe en Juan de la Cruz*, Traducción del francés, Encarna Lambolley, Éd. Du Carmel, 1975.

<http://famille.delaye.pagesperso-orange.fr/Juan/carmelo1.htm>

DIÁNOIA, volumen LII, número 58 (mayo 2007): pp. 177-183.

EIDOS n°7 (2007) págs 28-46

EXCERPTA e *Dissertationibus in Sacra Theologia* Vol. LV, n. 1

HUMANITAS No. 37, pp. 85-102

HUMANITAS No. 64, pp. 764-768

http://www.humanitas.cl/web/revistaprivadas/index.php?option=com_content&view=article&id=68:revista-no-64&catid=34:revistaonline&Itemid=58

HUMANITAS, N° 64, 782. (*Íbid.*)

LONGEART, Maryvonne , professeur de philosophie. Date de création: 26/11/2008 @ 15:05 Dernière modification: 07/10/2012 @

15:47 Catégorie: Période moderne. Page lue 3487 fois.
<http://www.acgrenoble.fr/PhiloSophie/articles.php?lng=fr&pg=20315>

MARTÍNEZ, Joan, Martínez, "El sentido de la historia en San Agustín", de la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad Ramón Llull, publicado en *e-cristians.net* 04/04/2002.
http://www.mercaba.org/FICHAS/ecristians/sentido_de_la_historia_en_san_ag.htm

MENDOZA, Ríos, Mario, OSA, La unidad de la biblia y su hermenéutica en San Agustín, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma.
www.sanagustin.org/.../MM_unidadBibliaysuhermeneutica

ONOMAZEIN 2 (1997) 341-353

PENSAMIENTO Y CULTURA 1 1 1 - 1 3 6 Vol. 9 num. 1 (Ed. num. 9)
2006, Universidad de La Sabana, Colombia.

LIZ, Manuel, "Contenido semántico", en *Glossarium-BITri*,
<http://glossarium.bitrum.unileon.es/Home/contenido-semantico>

REVISTA PANAMERICANA DE PEDAGOGÍA No. 171

REVISTA PANAMERICANA DE PEDAGOGÍA No. 10 (2007):131-145.

RESEÑAS, *SCRIPTA THEOLOGICA* 41 (2009/1)

RESEÑAS, *SCRIPTA THEOLOGICA* 41 (2009/2)

RESEÑAS, *SCRIPTA THEOLOGICA* 34 (2002/3)

RESLA 22 (2009), 9-33

SCRIPTA THEOLOGICA 39 (2007/3) 735-763 ISSN 0036-9764

SCRIPTA THEOLOGICA 40 (2008/3) RESEÑAS

SIGNOS FILOSÓFICOS, vol. XI, núm. 21, enero-junio, 2009, pp. 169-184

TÁBET, Miguel Ángel, *El neoplatonismo de San Agustín*, Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma),
http://www.mercaba.org/Filosofia/Medieval/neoplatonismo_de_san_agustin.htm

TIEMPO Y ESPACIO 14/2004 ISSN 0716-9671 Ciencias Sociales,
Universidad del Bío-Bío, Chillan, Chile.

TÓPICOS 30 (2006), 123-143

TÓPICOS 31 (2006), 9-33

XIPE TOTOK' No. 37, 2001

BASES DE DATOS

<http://www.villanova.edu/artsci/agustinianinstitute/>

<http://infotrak.galegroup.com/itweb/sureste06>

<http://www.springerlink.com/>

<http://sub3.isiknowledge.com>

<http://search.ebscohost.com/>

<http://proquest.umi.com/pqdweb?RQT=302&cfc=1>

<http://www.sciencemag.org/>

<http://www.nature.com/nature/index.html>

BIBLIOGRAFÍA

ADAM, Karl, *Saint Augustine: The Odyssey of His Soul*, Trad. Justin McCann, Ed. University Microfilms, 1973

AGAËSSE, Paul, «Note sur les fondements métaphysiques de l'intériorité: Plotin et saint Augustin», en *Axes* 5 (1973), p. 11-22.

AGUSTÍN, San, *Obras Completas de San Agustín XVI. La Ciudad de Dios*, Tomos I y II, Edición Bilingüe, Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004

-----, *Las confesiones. Obras de San Agustín, Texto Bilingüe, II*, Comentada por Ángel Custodia Vega O.S.A., 8ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003

-----, *Contra académicos*, Obras completas de San Agustín. Tomo III, Trad. y notas Victorino Capánaga, OSA. BAC, 1985

-----, *Réplica a Maximino, obispo arriano*, Libros I y II, Traductores: PP. José María Ozaeta, OSA y Teodoro C. Madrid, OAR, BAC, 2002

-----, *Carta a los católicos sobre la secta donatista*, Trad. P. Santos Santamarta, OSA. BAC, 2003

-----, *Debate con Maximino, obispo arriano*, Trad. P. José María Ozaeta, OSA. BAC, 2001

-----, *De las costumbres de la iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, Libros I y II, Trad. P. Teófilo Prieto, O.S.A. BAC, 1999

-----, *De ordine*, Obras completas de San Agustín. Tomo II, Trad. Victorino Capánaga, OSA. BAC, 1985

-----, *El espejo de la Sagrada Escritura*, Trad. Manuel A. Marcos Casquero, BAC, 2003

-----, *De la fe en lo que no se ve*, Trad. P. Herminio Rodríguez, OSA, BAC, 2005

-----, *La gracia y el libre albedrío*, Obras completas de San Agustín. Tomo IV, Trad. Victorino Capánaga, OSA. BAC, 1985

-----, *Del libre albedrío*, Trad. de P. Evaristo Seijas, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982

-----, *La Trinidad*, en Escritos Apologéticos 2º, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002

-----, *Locuciones del Heptateuco*, Traductor: Manuel A. Marcos Casquero, BAC, 2004

-----, *Los soliloquios*, Traducción del P. Victorino Capánaga OAR, BAC, 1996

-----, *De la verdadera religión*, Traductor: P. Victorino Capánaga, OAR, BAC, 1994

-----, *De la vida feliz*, Traductor: P. Victorino Capánaga, OAR, BAC, 1985

-----, *Escritos antimaniqueos: las dos almas; actas del debate con Fortunato; réplica a Admanto; réplica a la carta llamada "del fundamento"; actas del debate con Félix; respuesta a Secundino*, Obras completas de San Agustín. Tomo 30, Traducción del P. Victorino Capánaga OAR, BAC, 1986

-----, *Escritos apologéticos: La Trinidad*, Obras completas de San Agustín. Tomo 5, Traductor: P. Victorino Capánaga, BAC, 1985

-----, *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*, Edición y traducción Atilano Domínguez, Trotta, Madrid, 2003

-----, "Tratado sobre la gracia", en *Escritos Antipelagianos 2º*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000

-----, *Obras de San AGUSTÍN, vol. 1. Introducción general. Bibliografía. Vida de San Agustín, escrita por San Posidio. Introducción a los Diálogos. Los Soliloquios. El libro De la Vida feliz. Los libros Del Orden*. Edición preparada por V. Capánaga. BAC, Madrid 1946.

-----, *Obras de San AGUSTÍN, vol. 2. Introducción a la Filosofía de San Agustín. Las Confesiones*. Edición crítica y anotada por A. C. Vega. BAC, Madrid 1946.

-----, *Obras de San AGUSTÍN, vol. 3. Obras filosóficas*. Versión, introducción y notas de V. Capánaga, E. Seijas, E. Cuevas, M. Martínez y M. Lanseros. BAC, Madrid 1951.

-----, *Obras de San Agustín. Sermones*, traducción y comentarios P. Victorino Capánaga, OAR, BAC, 1983.

-----, *Tratados*, Introducción, selección y notas M. Sobrino y M. Beuchot, SEP, 1988

AUGUSTINE, Saint, *On Free Choice of the Will*, Trans. Anna S. Benjamín and L. H. Hackstaff, introduction L. H. Hacfstaff, The Bobbs-Merrill Company, New York, 1964

AGUILAR, Mariflor, Beller Walter, et al., *Crítica del sujeto*, Colección Seminarios, UNAM, FFyL, 1990

ALESANCO, Reinares, Tirso, *Filosofía de san Agustín: síntesis de su pensamiento*, Ed. Agustinos, España, 2004

ALFARIC, Prosper, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin: I. Du manichéisme au néoplatonisme*, Émile Nourry, Paris 1918.

ALSINA, José, *El Neoplatonismo. Síntesis de espiritualismo antiguo*, Barcelona, Antrhopos, 1989

AMO, Usanos, Rafael, *El principio vital del ser humano en Ireneo, Orígenes, Agustín, Tomás de Aquino y la Antropología teológica española reciente*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007

ANOZ, José, OAR, *Sermones Nuevos de San Agustín*, Traducción y edición de José Anoz, OAR, Revista Agustiniiana, Ed. Agustinos Recoletos, España, 2001

ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, [Trad. Agustín Serrano de Haro], Ediciones Encuentro, Madrid, 2001

-----, *The Human Condition*, Colab. Margaret Canovas, Edition: 2, revised, University of Chicago Press, 1998

-----, *La vida del espíritu*, Trad. Carmen Corral, Paidós, 2002

ARMAS, G. De, *La moral de San Agustín*, Madrid, 1954

ARMSTRONG, Arthur H., *Saint Augustine and Christian Platonism*, Villanova University Press, Villanova 1967.

– «*Emanation in Plotinus*», en *Mind*, 46 (1937), pp. 61-66.

– «*Salvation, Plotinian and Christian*», en *The Downside Review*, 75 (1957)

ARNOU, René, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1967.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas de la Edad Media*, Trad. Ignacio Massot Puey, Universidad de Granada y Universitat de València, 2005

ARTEAGA, Natividad, Rodolfo, *La creación en los comentarios de san Agustín al Génesis*, Monografías de la Revista Mayéutica, España, 1993

AZAUSTRE, Galiana, Antonio, Casas, Rigall, Juan, *Introducción al análisis retórico: tropos, figuras y sintaxis del estilo*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1994.

BAILHACHE, P., «*Note sur l'argumentation des Soliloques de saint Augustin sur l'immortalité de l'âme*», en *Augustinus*, 39 (1994)

BALDERAS, Vega, Gonzalo, *Jesús, cristianismo y cultura en la Edad Media*, Universidad Iberoamericana, 2007

BASSOLS, Lourdes, *San Agustín: vida, pensamiento y obra*, Planeta De Agostini, Madrid, 2007

BEATRICE, Pier F., «*Quosdam platoniorum libros. The platonic readings of Augustine in Milan*», en *Vigiliae Christianae*, 43 (1989)– «*Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians*», en *SOFIHS MAIHTORES. «Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin*, M. Goulet-Cazé, G. Madec y D. O'Brien. (eds.), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992.

BENAVIDES, Lucas, Manuel, *Filosofía de la Historia*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994

BENAVIDES, Verónica, «*La evolución intelectual de la noción de materia en San Agustín de Hipona*», en *Scripta Medioevalia*, 2008, N° 1.

BENJAMIN, Walter, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones-IV*, Taurus. Madrid, 1991

BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), 184 ed., PUF, París, 1969

BERKELEY, George, *Comentarios filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*, Introducción, traducción y notas de José Antonio Robles, UNAM, 1989

BEUCHOT, Mauricio, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, UNAM, FFyL-IIF, 1996

-----, "Signo y lenguaje en San Agustín", en *Dianoia*, vol. 32, no. 32, 1986, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

BILLETER, Jean, Francois, *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*, Siruela, España, 2003

BLOCH, Ernst, *Entremundos en la Historia de la Filosofía, (Apuntes de los cursos de Leipzig)*, [Versión Castellana de José Pérez Corral], Taurus, Madrid, 1984

BLUMENBERG, Hans, *La legibilidad del mundo*, Paidós, Barcelona, 2000.

BOCHETT, Isabelle, "De l'exégèse à l'herméneutique augustinienne", en *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 50, (2004), 349-369.

BOECKLE, Franz, *Fundamental moral*, Múnich, 1977. Trad. Cast. De M. Olasagasti, *Moral fundamental*, Cristiandad, Madrid, 1980

BOISSIER, Gastón, «La conversion de saint Augustin», en *Revue des Deux Mondes*, 85 (1888), pp. 43-69 (recogido en G. Boissier, *La fin du paganisme*, I, Hachette, Paris 1891

BORNKAMM, Günter, *Paulus*, Stuttgart, 1969, Trad. Cast. De M. Sala y J. M. Vigil, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca, 1978

BOYER, Charles, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris 1920; Officium Libri Catholici, Roma 21953.

BRACHTENDORF, Johannes, «El declive de la dialéctica en los primeros diálogos de san Agustín», en *Augustinus*, 48 (2003), pp. 19-25

BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas*, Trad. J. Valiente Malla, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975

BRÉHIER, E., *La philosophie de Plotin*, París, 1961

BRETÓN, Philippe, *Historia y Crítica de la Informática*, Cátedra, 1989.

BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, Trad. Santiago Tovar y M^a Rosa Tovar, Ed. Acento, Madrid, 2001

BUENAVENTURA, San, *Experiencia y teología del misterio: Itinerario del alma a Dios; Incendio de amor. Soliloquio; El árbol de la vida; De la vida perfecta*, Edición preparada por Julio Gómez Chao y Jesús Sánchez Montes, BAC, 2000

CALVO, Martínez, Tomás, Ávila, Crespo, Remedios, *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur, Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Trad. José Luis García Rúa, Antrhopos Editorial, 1991

CALVO, Madrid, Teodoro, *La Iglesia Católica según san Agustín. Compendio de Eclesiología*, Revista Agustiniana, Ed. Agustinos Recoletos, España, 1994

CAPÁNAGA, Victorino, "Introducción", en *SAN AGUSTÍN, Obras Completas de San Agustín XVI. La ciudad de Dios*, Tomo I, Edición Bilingüe, [Trad. Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero], Introducción y Notas de Victorino Capánaga, 5^a Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004

-----, *Pensamientos de San Agustín. El hombre, Dios y el Dios-hombre*, BAC, 1996

-----, «San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad agustiniana», en *Augustinus*, 1 (1956), pp. 201-213.

CARDONA, Carlos Enrique, *San Agustín y el libro abierto de la creación*, Ed. Agustinos Recoletos, España, 2001

CARY, Phillip, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press, New York 2000.

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, Trad. Eugenio Imaz, FCE, Colección Popular, México, 2001

-----, *Filosofía de las formas simbólicas*, Trad. Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, 1998

-----, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Trad. Carlos Gerhard, FCE, 1975

CASTAÑEDA, Felipe, "Conflictos mayores y concepciones de la historia: los casos de Agustín de Hipona, Bartolomé de las Casas e Immanuel Kant", en *Historia crítica*, diciembre, N° 027, revista de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia, 2005.

CATALÁN, Perona, Jesús, *El Apocalipsis versus Génesis*, Internet, apogene.htm, 2005

CERVIO, Pedro, *Plotino, Enéadas III-IV*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Gredos, Madrid 1985.

-----, *Enéadas V-VI*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Gredos, Madrid 1998.

-----, *Vida de Plotino*. PLOTINO, *Enéadas I-II*. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Gredos, Madrid 1982.

-----, «Soliloques II,12,22: être dans un sujet», en *Augustiniana*, 4 (1993), pp. 43-51.

-----, «Soliloques II,13,23 et les magni philosophi», en *Revue des Études Augustiniennes*, 39 (1993), pp. 109-128.

Phillips, Cynthia, Shana Priwer, *Todo sobre Einstein*, Ed. Robinbook, Barcelona, 2005

CIRLOT, Victoria, Gari, Blanca, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Ed. Siruela, Madrid, 2008

COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Ed. Herder, Barcelona, 1990

CONTE, Gian, B., *Latin Literature. A History*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1994.

CORBIN, Henry, *Avicena y el relato visionario. Estudio sobre el ciclo de los relatos avicenianos*, Paidós, 1995

-----, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Siruela, Madrid, 2000

COSSUTTA, Frédéric, «Dimensions dialogiques du discours philosophique: les dialogues de Platon», en *Le Dialogique*, D. Luzzati, et al. (eds.), Peter Lang, Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien 1997, pp. 27-45.

COURCELLE, Pierre, *Connais-toi toi même. De Socrate a saint Bernard*, Études Augustiniennes, Paris 1974.

-----, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Études Augustiniennes, Paris 1963.

-----, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, De Boccard, Paris 1968.

CHADWICK, Henry, *Augustine: a very short introduction*, Oxford University Press, 2001

CHRÉTIEN, Jean-Louis, *La llamada y la respuesta*, Trad. Juan Alberto Sucasas, Catarroso Editores, España, 1997

DE LA CRUZ, San Juan, 4º poema de "Coplas de El Alma que Pena por Ver a Dios. De el Mismo Autor", en *San Juan de la Cruz. Cántico*

Espiritual, Clásicos Españoles, Olympia Ediciones, Barcelona, 1995

DERISI, Octavio, N., *Actualidad del Pensamiento de San Agustín*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1965

DIONISIO, Aeropagita, *De los nombres Divinos*, Edicomunicación, México, 1988

DOLBY, Múgica, María del Carmen, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, EUNSA, Pamplona 22002.

-----, «El humanismo teocéntrico agustiniano y el humanismo antropocéntrico ateo», en *Augustinus* (1994), pp. 139-148.

DOUCET, Dominique, *Augustin: L'expérience du verbe*, Vrin, 2004

-----, «Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin», *Augustiniana* 39 (1989), pp. 447-461.

DUBREUCQ, Eric, *Le cœur et l'écriture chez Saint Augustin: enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Presses universitaires du septentrion, 2003

DUCH, Álvarez, Lluís, *Angelus Silesius. El peregrino Querúbico*, Siruela, Madrid, 2005

-----, Lavaniegos, Manuel, et. al., *Antropología simbólica y corporeidad cotidiana*, UNAM-CRIM, 2008

-----, Mito, interpretación y cultura. *Aproximación a la logomítica*, Herder, 1998

-----, *Estaciones del laberinto. Ensayos de antropología*, Herder, Barcelona, 2004

DULAEY, Martine, "L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustine", à *Revue des Études agustiniennes*, 48 (2002).

DU ROY, Oliver, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966.

EER, A. C., «"Revelare", "Revelatio", Éléments d'une étude sur l'emploi du mot et sur sa signification chez s. Augustin», *Recherches augustinienes*, 2, 1962, pp. 331-357

ECHAURI, Raúl, "Sobre el origen del ser y la nada", en *Acta Philosophica*, vol 3 (1994), fasc 2, pp 315/325.

ECKHARTH, M., *El fruto de la nada y otros escritos*, Trad. y comentarios Amador Vega Esquerro Siruela, 1999

ELIADE, Mircea, *Images and Symbols. Studies in Religious Sybolism*, Princeton University Press, 1991.

-----, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid, 1974

-----, *Lo sagrado y lo profano*, Trad. Luis Gil Fernández, Paidós, Barcelona, 1999

EUSEBE, de Cesare, *La préparation évangélique*. Livre II-III. Introduction, texte grec, traduction et annotation par E. des Places. Editions du Cerf, Paris 1976.

FALGUERAS, Ignacio, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, EUNSA, Pamplona 2000.

FERNÁNDEZ, C., "Tratado de la santísima trinidad", l X, Cáp. 3; En, *Los filósofos medievales*; BAC, Madrid 1989

FERRATER, Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, [revisado, aumentado y actualizado por Joseph-María Terricabras, supervisado por Priscila Cohn Ferrater Mora], Editorial Ariel, Barcelona, 2001

FERRI, Ricardo «*Mens, ratio, intellectus*, en los primeros diálogos de Agustín», en *Augustinus*, 43 (1998), pp.45-78.

FITZGERALD, Allan D., «Simplicianus, Bishop of Milan», en *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, A.D. Fitzgerald (ed.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1999, pp. 799-800.

FOLEY, Michael P., «Cicero, Augustine, and the Philosophical Roots of the Cassiciacum Dialogues», en *Revue des Études Augustiniennes*, 45 (1999), pp. 51-77.

FORNARI, Aníbal, "El yo como memoria del ser. El acontecimiento histórico-ontológico de la experiencia de la libertad en San Agustín", en *Intersticios*, Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, N° 19, 2003

FORTI, Simona, Birulés, Fina, et. al., *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, Trad. Irene Romera Pintor, Miguel Ángel Vega Cernuda, Universitat de València, 2001

GALINDO, Rodrigo, José Antonio, *Compendio de la gracia*, EDICEP, España, 1991

-----, «Bosquejo de la antropología agustiniana», en *Augustinus*, 39 (1994), pp. 257-271.

GARCÍA, Ricardo M., *El concepto de libre albedrío en San Agustín*, EdiUNS, España, 2003

GILSON, Étienne, *La filosofía de la Edad Media, Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, [versión española de Arsenio Palacios y Salvador Caballero], GREDOS, 1999

-----, reseña del libro de P. Alfarié en *Revue philosophique*, 88 (1919), pp. 497-505.

-----, *Introduction à l'étude de saint Agustin*, Vrin, París 1982.

-----, *Théologie et histoire de la spiritualité*, Vrin, París, 1943.

GIRGENTI, Giuseppe, «La metafísica de Porfirio como mediación entre la "henología" platónica y la "ontología" aristotélica. Base del neoplatonismo cristiano medieval», en *Anuario Filosófico*, 33 (2000) pp. 151-162.

GÓMEZ, Cambres, Gregorio, *Zubiri: El realismo trascendental*, Universidad de California, Ágora, 1992

GOURDON, Louis, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, A. Coueslant, Cahors 1900.

GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Vrin, Paris 1959.

HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Ed. Cátedra, Madrid, 2001

-----, *Verdad y justificación*, trad. Pere Fabra y Luis Díez, Trotta. 2002

HADOT, Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Études Augustiniennes, Paris 1984.

HADOT, Pierre, *Marius Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1971.

-----, *Plotinus or the Simplicity of Vision*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1993.

-----, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1999.

-----, *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, Études Augustiniennes, Paris 1968.

-----, *¿Qué es la filosofía antigua?*, F. C. E., México 1989.

-----, «Citations de Porphyre chez Augustin», en *Revue des Études Augustiniennes*, 6 (1960), pp. 205-244.

HAMERMAN, Nora, Schiller Institute (Washington, D.C.), Helga Zepp-LaRouche, Schiller Institute, "Saint Augustine: father of European and African civilization" : International Conference of the Schiller Institute, Nov. 1-3, 1985 in Rome, New Benjamin Franklin House, 1985

HENRY, Paul, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934.

-----, «Augustine and Plotinus», en *Journal of Theological Studies*, 38 (1937), pp. 1-23.

HOLTE, Ragnar, *Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1962

-----, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris 1962.

-----, «Faith and Interiority in S. Augustine's Confessions», en *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, L. Alici (ed.), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, pp. 71-83.

HULTGREN, G., *Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400*, Paris, 1939.

HUSSERL, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, introducción de Reyes Mate, Trad. Antonio Zirión, Paidós, I.C.E. UAB, 1992

-----, *Ideas relativas a una fenomenología pura*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica USA, 1999

IRIGOYEN, Troconis, Martha Patricia, *Hermenéutica, analogía y discurso*, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas, 2004

JASPERS, Karl, "Augustine", en *Plato and Augustine*. Trad. Inglesa de Ralph Manheim, Hartcourt Brace, Nueva York, 1962

JUNG, Carl, Gustav, *Simbología del espíritu*, Trad. Matilde Rodríguez Cabo, aportación del Dr. Riwkah Scharf, FCE, 1998

KÜNG, Hans, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Trad. José María Bravo Navalpotro, Trotta, Madrid, 2005

KEMPIS, *Nos hiciste, Señor, para ti. De vita christiana de San Agustín*, BAC, 2006

KIRWAN, Christopher, *Augustine*, Ed. Routledge, 1991

KNUUTILA, Simo, "Time and creation in Augustine", in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001

KRINGS, Hermann, *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Herder, Barcelona, 1979

LA BIBLIA, *Nueva Biblia de Jerusalén, Revisada y Aumentada*, por Desclée De Brouwer, Editorial Española Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998

LA BONNARDIÈRE, A. M., *Biblia Augustiniana. A.T. Les douze petits prophètes*, Études Augustiniennes, París 1963.

LANCEL, Serge, Nevill, Antonia, *Saint Augustine*, Trad. Antonia Nevill, SCM-Canterbury Press Ltd, 2002

LANDÁZURI, Carlos, Ortiz de, "Communio linguarum y legibilidad del mundo en el pensamiento patrístico de Agustín de Hipona. Reconstrucción de un doble debate retrospectivo", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18 (2011), ISSN: 1133-0902, pp. 11-22, Universidad de Navarra, 2011.

LAZCANO, Rafael, *Bibliografía de San Agustín en lengua española (1502-2006)*, Editorial Agustiniiana, España, 2008

LEJARD, Françoise, «El tema de la felicidad en los diálogos de S. Agustín», en *Augustinus*, 20 (1975), pp. 29-82.

-----, «Estudio literario de los diálogos de Casiciaco», en *Augustinus*, 21 (1976), pp. 371-381.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mito y significado*, Trad. Carlos Riveira, Alianza Editorial, 2002

LORDA, Juan Luis, *La Gracia de Dios*, Ediciones Palabra. Pelicano, España, 2004

LÖWITH, Karl, *El sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la Historia*, [Trad. del inglés por Justo Fernández Bujan], Ediciones Aguilar, Madrid, 4ª edición, 1973

LURKER, Manfred, *El mensaje de los símbolos. Mito, cultura y religiones*, Herder, Barcelona, 1992

MADEC, Goulven, *Petites Études Augustiniennes*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1994.

-----, «Admonitio», en *Augustinus-Lexicon*, vol. 1, C. Mayer (ed.), Schwabe & Co. AG, Basel 1986-1994, col. 95-99.

-----, «Augustin, disciple et adversaire de Porphyre», en *Revue des Études Augustiniennes*, 10 (1964) pp. 365-369.

-----, «Augustin et le néoplatonisme», en *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 19 (1986), pp. 41-52.

-----, «Augustine et Porphyre», en *SOFIHS MAIHTORES. «Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin*, M. Goulet-Cazé, G. Madec y D. O'Brien. (eds.), Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, pp. 367-382.

-----, «Conversion, intériorité, intentionnalité», en *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, L. Alici (ed.), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, pp. 179-190.

Mac CORMACK, Sabine, *The Shadows of Poetry. Vergil in the mind of Augustine*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles 1998.

Mc WILLIAM, Dewart, Joanne, «Cassiciacum Dialogues», en *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, A.D. Fitzgerald (ed.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1999, pp. 135-143.

Mariás, Julián, "Creador y creatura", Conferencia del curso *Los estilos de la Filosofía*, Edición Renato José de Moraes, Colegio Libre de Eméritos, Madrid, 1999/2000.

MARROU, Henri, I. y A. M. La Bonnardière, «Le dogme de la résurrection et la théologie des valeurs humains selon l'enseignement de saint Augustin». *Revue des études agustiennnes*, 12, 1966, pp. 111-136 (= *The Resurrection and St. Augustine's Theology of Human Values*, Villanova University Press, 1966)

-----, *San Agustín y el agustinismo*, Trad. Lydia Martín de Hesse, Aguilar, Madrid, 1960

-----, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris 1983.

MARTIN, Jules, «Saint Augustin à Cassiciacum, veille et lendemain de sa conversion», en *Annales de philosophie chrétienne*, 39 (1898) pp. 303-316 y 40 (1899) pp. 410-428.

MASAI, Françoise, «Les conversions de Saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident», en *Le Moyen Age*, 1-2 (1961) pp. 1-40.

MATTHEWS, Gareth B. *Augustine*. Blackwell. 2005

MATTELART, Armand, Mattelart, Michèle, *Historia de las teorías de la comunicación [Histoire des théories de la communication]*, Trad. Antonio López Ruiz y Fedra Egea, Paidós-Ministerio Francés de la Cultura, Barcelona, 2003.

MAZÓN, Fonseca, Ricardo, "Gorgias y el Multiculturalismo", en *Ética, hermenéutica y multiculturalismo*, Pablo Lazo Briones (comp.), Edit. Universidad Iberoamericana, México, 2008.

MILLÁS, José María, *La realidad de Dios: su justificación y sentido en Xavier Zubiri y Javier Monserrat*, Universidad Pontificia Comillas (Madrid), Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004

MORA, Ferrater, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Ariel, 2001.

NEUMANN, Erich, *The Great Mother*, Princeton University Press-Bollingen, 1991

O'CONNELL, Robert J., «Ennead VI, 4 and 5 in the Works of Saint Augustine», en *Revue des Études Augustiniennes*, 9 (1963) pp. 1-39.

-----, «Porphyrianism in the Early Augustine. Oliver DuRoy's Contribution», en *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John J. O'Meara*, F.X. Martin-J.A. Richmond (eds.), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1991, pp. 126-142.

O'DALY, Gerard J. P., *Plotinus' philosophy of the self*, Shannon, 1973 (recogido en G.J.P. O'Daly, *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 1-121).

O'DONNELL, James J., *Augustine: A New Biography*. New York: HarperCollins, 2005.

O'MEARA, John J., *Porphyry's Philosophy from the Oracles in Augustine*, Études Augustiniennes, Paris 1959.

-----, «A Master-Motif in St. Augustine», en *Actes du premier Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'études classiques*, C. Klincksieck, Paris 1951, pp. 312-317 (recogido en J.J. O'Meara, *Studies in Augustine and Eriugena*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1992, pp. 132-139).

-----, «Augustine and Neo-Platonism», en *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958) 91-111.

OROZ, Galindo, José Antonio, *Teología dogmática. San Agustín*, EDICEP, España, 1998

-----, *La filosofía agustiniana*, EDICEP, España, 1998

OROZ, Reta, José, *San Agustín y la cultura clásica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1963.

PÉPIN, Jean, «Saint Augustin et la fonction protéptique de l'allégorie», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, pp. 243-286

-----, *Les deux approches du christianisme*, Les Éditions de Minuit, Paris 1961.

PEÑA, Lorenzo, "El significado de <<nihil>> en diversos escritos de San Agustín", en *Estudios Humanísticos*, N° 9, Universidad de León, 1987.

PERLER, Othmar, «Recherches sur les Dialogues et le site de Cassiciacum», en *Augustinus*, 13 (1968), pp. 345-352.

PERROT, Charles, *Jesús et l'Histoire*, Paris, 1979. Trad. Cast. de T. Larriba, *Jesús y la Historia*, Cristiandad, Madrid, 1982

PIERATONI, Claudio, "Dios y la materia: Propuesta a partir del Timeo de Platón y las Confesiones de San Agustín", en *Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, N° 2-3, pp. 330-242.

PERNOUD, Regine, *Hildegarda de Bigen: una conciencia inspirada del Siglo XII*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1998

PLATÓN, *Diálogos*, vol. 2. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz et al., Gredos, Madrid 1983.

-----, *Diálogos*, vol. 4. Introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan. Gredos, Madrid 1986.

-----, *Diálogos*, vol. 5. Introducciones, traducciones y notas de M.I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N.L. Cordero. Gredos, Madrid 1988.

PLUMER, Eric Antone. *Augustine's Commentary on Galatians*. Oxford University Press. 2003

PORETE, Margarita, *El Espejo de las Almas Simples*, Traducción y comentarios Blanca Garí, Siruela, Madrid, 2005

PORFIRIO, *Vida de Plotino. Enéadas: libros I y II*. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

PORTIE, René. *Saint Augustin le Berbère*. Fernand Lanore, 2006

PRZYWARA, Erich, *San Agustín: Perfil humano y religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas. Pseudo Dionisio Areopagita*, Edición preparada por Teodoro H. Martín. Presentación: Olegario González de Cardedal. Traductor: Hipólito Cid Blanco, BAC, 2007

PUENTE, Ojeda, Gonzalo, *Ideología e historia. La formación del Cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid, 1982

QUILES, Ismael, *La interioridad agustiniana*, Depalma, Buenos Aires 1989.

QUINN, John M., *A Companion to the Confessions of St. Augustine*, Peter Lang, New York 2002.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*, 2001.

REALE, Giovanni, «Fundamentos, estructura dinámico-relacional y caracteres esenciales de la metafísica de Plotino», en *Anuario Filosófico*, 33 (2000) pp. 163-191.

RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Desarrollo histórico de la noción de persona*, Santander, Sal Térrea, 1996

SÁNCHEZ, Carazo, Antonio, *Mendigo de Dios. Agustín maestro de oración*, Ed. Dabar, España, 1996

SCOTT, Walter, *Hermes Trismegisto. Corpus hermeticum y otros textos apócrifos*, Trad. Manuel Algora, Editorial EDAF, Madrid, 2001.

SCHRAGE, Wolfgang, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, 1982. Trad. Cast. de J. Lacarra, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1987

SHANNON, Claude, Elwood, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

SOLIGNAC, Aimé, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin», en *Recherches Augustiniennes*, 1 (1958), pp. 113-147.

-----, «Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début de "De Ordine" de saint Augustine», en *Archives de Philosophie*, 20 (1957), pp. 451-452.

STEIN, Edith, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Trad. Alberto Pérez Monroy, FCE, México, 1996

STRAUSS, Leo, y Cropsey, Joseph, *Historia de la Filosofía Política*, [Trad. Leticia García Urriza], Diana Luz Sánchez, y Juan José Utrilla, FCE, México, 2001

STUMP, Eleonore, "Augustine on free Will", in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001

SVOBODA, Karel, *La estética de San Agustín y sus fuentes*, Librería Editorial Agustinos, Madrid 1958.

TABOADA, Hernán G. H., *El símbolo en el pensamiento de Mircea Eliade*, Cuadernos E.S.C, CONACyT, México, 1998.

TICCIATI, Susannah, Ticciati, "The castration of signs: conversing with Augustine on creation, language and truth.", *Modern Theology* 23:2 April 2007, pp. 161-179. Department of Theology and Religious Studies, King's College London, Strand, London WC2R 2LS, UK.

TIRADO, Sanjuan, Víctor Manuel, *Intencionalidad, actualidad y esencia: Husserl y Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2002

TRAPÈ, Agostino, *Saint Augustine: Man, Pastor, Mystic*, Catholic Book Pub. Co., 1986

TROUILLARD, Jean, *La purification plotinienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955.

TURNER, William, *History of Philosophi*, Trascrito en su versión original en inglés por Geoffrey K. Mondillo, Traducido por Luis Francisco Eguiguren Callirgos, "Neoplatonismo", en *The Catholic Encyclopedia*, Volume I, 1999.

VAN DER LINDEN, L.J., «Ratio et intellectus dans les premiers écrits de saint Augustin», en *Augustiniana*, 7 (1957) pp. 6-32.

VAN FLETEREN, Frederick, «Porphyry», en *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, FITZGERALD, Allan D. (ed.), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids 1999, pp. 661-663.

VAN JESS, Wilma, «La razón como preludio para la fe en San Agustín», en *Augustinus*, 21 (1976), pp. 383-389.

VASCONCELOS, José, "Pitágoras. Una teoría del ritmo", en *Revista Cultura*, México, Tomo XIII, No. 2, 1921.

VEGA, A.C., "Introducción a la filosofía de San Agustín", en *Obras de San Agustín*, Vol. 2º, Madrid, B.A.C., 1946

VELÁSQUEZ, Óscar, "La iluminación como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciaco", en *Teología y Vida*, Vol. XLVIII, N° 2-3, 2007, Pontifica Universidad Católica de Chile.

VERBEKE, Gerard, «Spiritualité e immortalité de l'âme chez saint Augustin», en *Augustinus magister: Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954*. Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 329-334.

VILLASEÑOR, Patricia, *Lectiones. Textos clásicos para aprender latín*, FFyL, UNAM, 2004.

WEISKOTTEN, Herbert T. *The Life of Saint Augustine: A Translation of the Sancti Augustini Vita by Possidius, Bishop of Calama.* Merchantville, NJ: Evolution 2008

WICHMAN, Evind, *Física cuántica, (Quantum Physics. Berkeley Physics Course, Vol. 4)*, Trad. Ramón Ortiz Fornaguera, Ed. Reverte, Barcelona, 1986.

WINKLER, Klaus, «La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ», en *Augustinus magister: Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 Septembre 1954.* Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 511-519.

WHOL, Louis de, *Corazón inquieto. La vida de San Agustín*, Trad. Juan Esteban Perruco, Ed. Palabra, Madrid, 2000

ZAGAL, Héctor, "La nostalgia de Dios. La felicidad según San Agustín de Hipona" en Carmen Trueba (compiladora): *La felicidad. Perspectivas antiguas, modernas y contemporáneas*, Universidad Autónoma Metropolitana/Siglo XXI, México, 2011.

ZAMBRANO, María, *El hombre y lo divino*, FCE, 2001.

ZAS, Friz de Col, Rossano, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997