

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

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

TESIS

*LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA COMO ARTICULACIÓN
ONTOLÓGICA DE LA CONCIENCIA MORAL*

Que para obtener el título de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

presenta:

Gabriel Mateo Díaz Garcilazo Villa

Directora de Tesis: Dra. Leticia Flores Farfán.



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
I YO SOY	9
II EL ALMA Y DIOS	26
III LAS DOS CIUDADES	36
IV EL HOMBRE FRENTE A LA NADA	44
V LA ARTICULACIÓN ONTOLÓGICA	51
CONCLUSIONES	65
BIBLIOGRAFÍA	74

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis, es desarrollar un análisis del proceso argumentativo de San Agustín donde se exponen los distintos razonamientos filosóficos y teológicos que convergen en el concepto de interioridad, con el propósito de estructurar los fundamentos que soportan la tesis moral y ética del obispo de Hipona.

La hipótesis de la que partimos, es que el concepto de interioridad agustiniano aporta un nuevo enfoque de la relación del hombre con Dios, del modo en que el hombre se concibe a sí mismo y a la divinidad, así como dónde encontrar a Dios y volver a Él. Dicha concepción se mantiene fiel a la tradición tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, pues se separa en los aspectos medulares primordialmente de la tradición filosófica neoplatónica, cuyos argumentos le son fundamentales para una exégesis de la tradición judeo cristiana.

En este contexto, la interioridad explicitada por San Agustín conduce a la re-uniión del hombre con Dios, en una articulación espiritual que permite al ser humano concebirse a sí mismo con una nueva luz, y a partir de esta inédita percepción descubrir al otro como un igual. La interioridad agustiniana es una filosofía cuyos argumentos esclarecen

tanto el proceso de esclavitud como el de liberación del alma expuesto por medio de tropos por Cristo.

En la interioridad agustiniana el yo se descubre a sí mismo, pero como algo más que mismidad o como fuente de sí mismo. En la interioridad halla la posibilidad de trascender ontológicamente: el camino hacia el Ser.

De ahí que la comprensión del hombre como un ser que trasciende su mero 'ser parte del cosmos' o, en el mejor de los casos, 'su ser miembro del Estado', es decir, la visión antropológica que le otorga personalidad al hombre, que lo separa del continuo flujo del devenir, del destino (predestinado) y que le otorga conciencia de individuo, sea producto del cristianismo y no de la antropología griega, pues es en aquél donde la concepción de un Dios personal, que entra en contacto con el hombre exige, también, la caracterización personal de éste. (Benavides, p. 22)

Como afirma Víctor Gerardo Rivas: "...si la interioridad alcanzó tal relevancia fue porque [San Agustín] convirtió la existencia individual en una realidad en sí misma, una 'segunda naturaleza'..." (Gerardo, *Imprescindibles de la Ética y la Política*, p., 90)

Esta segunda naturaleza es la que permite al hombre remitirse a sí mismo no tan sólo a un sitio distinto como el Hades (Rohde, p, 384); sino que le posibilita trascender

fuera del mundo hacia el origen de sí mismo, donde encuentra el conocimiento de sí y de lo que le rodea. "¿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." (*Confesiones*, X, 17, 26)

La libertad, entonces, es algo más que liberarse del sometimiento al temor producido por las amenazas del mundo, es liberarse del mundo mismo. Pero tampoco es huida, sino libertad producto de la verdad ontológica que se impone sobre la mutable verdad del mundo; de modo tal que el hombre no puede ser alcanzado por este mundo a pesar de continuar viviendo en él. Ya no es "su mundo"; mundo finito cuya naturaleza es oscilar entre el ser y el no ser; mundo transitorio y no finalidad. Al contrario, en "Esta ciudad celeste [los que aman a Dios], durante el tiempo de su destierro en este mundo [ciudad terrena], convoca a los ciudadanos de todas las razas y lenguas, reclutando con ellos una sociedad en exilio, sin preocuparse de su diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para

conquistar o mantener la paz terrena. Nada les suprime, nada les destruye." (*Ciudad*, XIX, 17)

La interioridad agustiniana rebasa a la institución eclesial sin negarla, pues la contempla como un auxiliar en la tarea soteriológica del buscar y encontrar en la interioridad el nexo con el Ser, relación capital sin la cual no es posible lograr la unidad salvífica a través de la gracia. "Así, la interioridad posee un doble sentido ontológico y práctico que transforma de raíz la concepción del hombre y subvierte el orden que hasta entonces había explicado la existencia." (Gerardo, *Imprescindibles de la Ética y la Política*, p. 90)

El análisis de la interioridad agustiniana que me propongo realizar, no se limita al campo de lo religioso ni se reduce a una concepción funcionalista donde la interioridad complementa una praxis social; tampoco es una vuelta a "La perfección antigua y medieval [que] consistía, como es sabido, en *contemplación*, contemplación de la Idea, contemplación de Dios, respectivamente. Es decir, para el cristiano que aspirase a ella, en vida dedicada por entero, fuera del Mundo, enemigo del alma, a Dios, en pobreza, en castidad perfecta, dentro del estado religioso, y obediencia plena al superior eclesiástico." (Strauss y Cropsey, 2001, p. 492), más propia de un misticismo de corte neoplatónico

influenciado por pseudo-Dionisio Aeropagita (Dionisio, *De los nombres Divinos*).

Asimismo, no intentamos ver al hombre como mero instrumento de un Dios absoluto que determina la conducta humana y cuanto acontece en el mundo (Strauss y Cropsey, 2001, p. 501). Como Etienne Gilson afirma, respecto a lo dicho por San Agustín: "En cuanto a moralidad, sólo se encuentra en los actos de las criaturas racionales. Puesto que dependen de su juicio de la razón, tales actos son libres; consiguientemente, las faltas morales proceden del mal uso que el hombre hace de su libre albedrío. El hombre es el responsable de ellas, no Dios." (Gilson, p. 132) Y, más adelante, continúa: "Este poder de usar bien del libre albedrío (*liberum arbitrium*) es precisamente la libertad (*libertas*). Poder obrar el mal es inseparable del libre albedrío, pero poder no hacerlo es una señal de libertad, y hallarse confirmado en gracia hasta el punto de no poder ya realizar el mal es el grado supremo de la libertad". (*Ibid.*, p. 133)

Es en la interioridad agustiniana donde el yo se articula con el Ser, del cual recibe la luz que fortalece la conciencia de sí y de sus decisiones; pudiendo entonces discernir, el mundo, del Ser; y su relación con el mundo y con el Ser, en una nueva perspectiva que le permite encontrar

la libertad en la trascendencia ontológica, sin que ello signifique necesariamente aislarse o distanciarse del mundo; como dice Anibal Fornari: "La unicidad irrepetible del yo encarnado no es intimista y cerrada, sino condición fundamental de una auténtica vida política que ya no puede ser concebida en la dialéctica todo-partes, sino como convivencia y totalización abierta de totalidades libres y capaces de protagonismo personal e iniciativa asociativa, sin dejarse subsumir por el poder del estado." (Fornari, p. 22)

Por ello, considero que es en la tradición filosófica donde podemos encontrar lo que San Agustín comenta de la siguiente manera: "a través de muchos siglos y muchas controversias se ha configurado, según mi entender, una enseñanza común de la verdadera filosofía." (*Contra académicos*, 3, 19,42)

YO SOY

San Agustín parte desde el origen mismo del ser humano, para explicar la relación del hombre con Dios; su argumentación está basada en los textos bíblicos y arranca su explicación desde el Génesis que citamos a continuación.

El hombre está conformado por una doble naturaleza: el cuerpo, hecho de tierra y agua; de aquí su nombre, Adán, que viene del hebreo *ʿadâmah* que significa suelo, tierra (Gen 3, 2 7). Pero ésta, que es inerte, sólo adquiere vida gracias al soplo que Dios le insufla en la nariz; desde ese momento posee espíritu y vida (Gen 3, 2 7). La mujer, que ha sido creada por Dios a partir del hombre, es llamada en realidad "varona" -*ʿissáh* femenino de *ʿis*, varón (Gen 2, 21 al 24). También tenemos a la naturaleza, por supuesto como algo integrado a la tierra, y cuyo nombre es Edén o jardín (Gen 2, 8 al 10).

Pero debemos aclarar en qué sentido se dice que «el hombre está hecho a imagen de Dios», y que «el hombre es de tierra y a la tierra ha de volver». Lo primero se refiere al alma racional, dada al hombre -entiéndase al cuerpo del hombre- por el soplo de Dios, o, si se prefiere expresión más apropiada, por la inspiración de Dios; lo segundo se refiere al cuerpo, tal cual fue formado por Dios del polvo al que se dio el alma para hacer un cuerpo animado, o sea, un hombre con alma viva. (*Ciudad*, XIII, 24)

El hombre y la mujer mantienen una relación muy cercana a Dios; se encuentran con Él cuando pasea por el Edén a "la hora de la brisa" (Gen 3, 8), platican y lo acompañan. Gracias al alma poseen características tales que les permiten dialogar con Dios; es decir, tienen algo en común con Él, existe una comunión activa con la divinidad de la cual participan de manera limitada. Esta unión prefigura la unión definitiva del hombre con Dios al final del tiempo histórico.

Asimismo, el hombre y la mujer no pierden su identidad ni dejan de ser frente a Dios; no se fusionan con Él sino interactúan con Él. Lo cual anticipa ya una diferencia fundamental con la teología negativa de Dionisio Aeropagita y los neoplatónicos (José Alsina).

Dios les ha otorgado no tan sólo supremacía en el Edén sino libertad, razón y habla. "[...]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." (*Ciudad*, XXII, 1) La libertad, entonces, desde un principio implica el riesgo ontológico de dejar de ser por voluntad propia:

El mismo nexo con lo infinito, que constituye creacionalmente el ser originario de la libertad, está históricamente inclinado por concesión *original* de la

libertad tentada a la caída en la trampa de plegar ese nexo sobre sí mismo, anulando la dirección relacional alterativa de su estructura intencional. Pues la libertad decide, pero lo decidido incide inevitablemente sobre ella, sin por eso anular la estructura originaria del deseo-de-ser, cuyo ímpetu conoce Agustín, tanto como el *status naturae lapsae* en cuanto caída en la autoidealización y cierre del yo sobre sí mismo y pérdida del principio de realidad. (Fornari, 2003, p. 22)

Esta libertad queda manifiesta, por un lado, al hacerles Dios una prohibición en cuanto a no comer ni tocar siquiera del árbol que se halla en medio del jardín; y, por el otro, al permitir que su voluntad -su *querer* (*volere*)- sea tentada por el demonio/serpiente.

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 conecedor 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, *demonstrando por la experiencia posterior a la criatura racional angélica y humana qué diferencia había entre la presunción propia de cada uno y su protección.* [Cursivas mías] ¿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. (*Ciudad*, XIV, 27)

Sin embargo, la libertad de elección permanece inalterada; aunque para el hombre y la mujer esta elección en particular significa la prueba suprema para su amor, pues no se trata ya de la libertad edénica donde la alternativa es decidir entre el deseo de dos o más bienes, sino que ahora es la decisión del querer entre *el bien y el mal*; la tentación ontológica fundamental donde el Ser es afirmado o negado.

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 una 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. (*Ciudad*, XIV, 13)

He aquí el dilema con el cual se inicia el drama de la historia. "La humanidad, por otra parte, ha tenido un comienzo absoluto en el tiempo y se desplaza hacia un fin absoluto también. No hay regreso posible. Aquello que ha tenido principio en el tiempo ha de tener su consumación en la eternidad." (Benavides, p. 111)

La serpiente, poseída por el demonio, es lo opuesto a Dios, es la apariencia de verdad, lo que no es en realidad. El demonio sólo genera ilusión de realidad; es la astucia, el doblez, el engaño, la mentira.

[...]quiso vivir [el demonio] 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 (*Ciudad*, XIV, 3, 2)

Asimismo, como resultado de la ausencia del Ser, el demonio es el portador de la muerte: "*A la muerte y al infierno los echaron al lago del fuego, designando con todos estos nombres al diablo, autor de la muerte y de las penas infernales.*" (*Ciudad*, XX, 15)

La ilusión elaborada por la serpiente para Eva, la logra por medio de la palabra; utiliza razonamientos que parecen verdaderos pero que, en realidad, inducen al error: es el anti-verbo. En el razonamiento de la serpiente encontramos una argumentación correcta en cuanto a estructura; aparece ante nosotros de manera casi natural el discurso seductor, acomodaticio, dirigido más a las pasiones que a la reflexión, cuyo propósito es confundir y engañar al receptor para

obtener de éste algo que a final de cuentas lo perjudicará. Eva, como lo admite, es seducida por la serpiente (Gen 3, 13); y ella, a su vez, comparte el error con Adán, quien conscientemente se solidariza con su compañera.

No dijo sin razón el Apóstol: *A Adán no le engañaron, fue la mujer quien se dejó engañar*, queriendo dar a entender que aquella aceptó como verdad lo que le dijo la serpiente, y él, en cambio, no quiso separarse de su mujer ni aún en la complicidad del pecado. Y no fue por esto menos culpable, ya que pecó a ciencia y conciencia. [...]Ciertamente, quizá desconocedor de la severidad divina, pudo equivocarse teniendo por venial el pecado cometido. Y según esto no fue seducido como lo fue la mujer, sino que fue engañado, como hay que interpretar lo que diría luego: *La mujer que me diste por compañera me ofreció el fruto y comí.* (Ciudad, XIV, 11, 2)

La persuasión de la serpiente parece estar basada en argumentos dirigidos a la razón, pero en realidad habla al corazón: "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, conocedores del bien y del mal.>>" (Gen. 3 4)

Suena lógico y parece verdadero; Eva no reflexiona si esta afirmación pudiera ser mentira, todo parece indicar que no conoce lo que es el engaño. Sin embargo, siente en su corazón una emoción, una inclinación nueva: poder ser igual a Dios. Y

codicia este poder ser diosa por sí misma: "De ahí que le halagara aquel *seréis como dioses*:" (*Ciudad*, XIV, 13, 2) Desdeña Eva el mandato divino, el cual no implica un discernimiento sino obediencia con base en el amor.

[...]no debe tener por tan leve y pequeña 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 la criatura racional es como 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. (*Ciudad*, XIV, 12)

A partir de este momento, y lo largo del Antiguo y Nuevo Testamento, se afirma una y otra vez que la relación del hombre con Dios es en función de la obediencia de aquel hacia éste. El hombre debe aprender a no dudar de la fuente de la Verdad y la Sabiduría, como lo hicieron Adán y Eva, quienes poniendo en tela de juicio la veracidad de Dios prefieren creer a la fuente de la apariencia de verdad, por soberbia. "Tiene esto lugar cuando se complace uno demasiado en sí mismo. Y se complace así cuando se aparta de aquel bien inmutable que debió agradarle más que él a sí mismo."(*Ciudad*, XIV, 13)

Así, una vez iniciado el linaje humano en la descendencia de Adán y Eva, llegado el momento, en otro hombre significativo, Abraham, es puesta a prueba por Dios la libertad de elección (Gen 22 1, 9-11). Abraham ama y teme a Dios, pero sobre todo su obediencia está más allá de sí mismo, su actitud está exenta de egoísmo. La de Abraham es humildad y conciencia de sí y del Otro, de la relación abismal entre él y Dios. Su obediencia es paradigmática y prefigura a Cristo:

Pero entonces [Abraham] fue bendecido por Melquisedec, sacerdote del Dios excelsos[...] Allí aparece por primera vez el sacrificio que se ofrece hoy a Dios por los cristianos en todo el orbe, y se cumple lo que mucho después de este hecho dijo el profeta dirigiéndose a Cristo, que había de venir en la carne: *Tú eres sacerdote eterno según el rito de Melquisedec. (Ciudad, XVI, 22)*

Cristo sí es inmolado por los hombres, y ejemplifica en sí mismo el acto supremo de obediencia a Dios. Jesús acepta voluntariamente su pasión y muerte superando todas las debilidades de la condición humana. Con este acto muestra el camino verdadero hacia Dios: la obediencia fundada en el amor a Dios a pesar de toda adversidad y sufrimiento, incluida la muerte.

El nacimiento, la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo nos abren no sólo a la comprensión de una nueva naturaleza divina, sino a otra configuración de la esencia íntima del hombre, del espíritu mismo de su existencia, y permite tejer la precaria condición humana con un lazo sagrado que se distancia del angustiante temor reverencial a Dios y se liga al acontecimiento amoroso fundamental expresado en los dos primeros mandamientos: <<Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma y con todo tu discernimiento>>; <<Amarás a tu prójimo como a ti mismo>> (Mt, **22**, 36-9). (Leticia Flores Farfán, p. 3)

Tenemos entonces frente a la obediencia por amor a Dios la soberbia resultado del amor a sí mismo. Es por ello que San Agustín menciona que el primer sentimiento de Eva es la soberbia, el deseo de una superioridad que no tiene ni puede tener por sí misma. Luego vienen la envidia, la rebeldía y demás pasiones en cascada que habrán de multiplicarse a partir de ese momento en la estirpe humana. Adán, al aceptar dócilmente lo que la mujer le propone, abre la puerta a la misma secuencia pasional.

Agustín muestra que el gran problema del mal se origina en una soberbia desafiante más que humana, pero los hombres la aceptan por una irracionalidad propia de incautos y precipitados que no se toman en serio a sí mismos; disgregando su energía, los hombres prefieren dejarse arrastrar por la ilusión de ser felices con algo

que es ontológicamente demasiado poco para ellos.
(Fornari, p. 25)

Eva y Adán se sienten capaces de ser lo que la sierpe les promete: dioses. Son, como Eva afirma, engañados, con base en su ignorancia y sus propias pasiones. Son seres mutables e imperfectos en sí por haber sido creados de la nada: "Cierto que al hombre lo formó Dios del polvo de la tierra; pero la misma tierra, y toda la materia terrena, fue creada de la nada, y al ser hecho el hombre, dotó al cuerpo de un alma creada de la nada." (*Ciudad*, XIV, 11, 1)

El hombre y la mujer participan de la nada, de la cual escapan manteniéndose con vida gracias a la unión de su espíritu con Dios. El espíritu humano, si bien proviene de Dios directamente, no contiene ni la plenitud ni la perfección divina. Así lo dispuso Dios mismo.

"Dios es la esencia suprema, es decir, el que existe en grado sumo, y, por tanto, es inmutable; ahora bien, al crear las cosas de la nada, les dio el ser; pero no un ser en sumo grado, como es Él, sino a unas les dio más ser y a otras menos, creando así un orden de naturaleza basado en los grados de sus esencias." (*Ciudad*, XII, 2)

Esta deficiencia proveniente de la nada permite que su corazón codicie lo que carecen, y creen que llegarán a ser

dioses al conocer la ciencia del bien y el mal: "Así llegaron al conocimiento de lo que hubieran ignorado con mayor facilidad si hubieran creído y obedecido a Dios no cometiendo lo que les obligaba a conocer por experiencia: el mal de la infidelidad y de la desobediencia." (*Ciudad*, XIV, 17).

Sin embargo, el fruto que comen no les da la esperada conciencia del bien y el mal, en el sentido de una plenitud divina como a Dios, sino que los rasga espiritualmente transformándolos en seres cuya naturaleza buena se ha emponzoñado con la mala; y la maldad reside no en el fruto mismo, sino que surge en el momento de concebir en sus corazones la ambición de ser divinidades: la soberbia es en sí la falta y no la acción subsecuente.

De tal calidad que el hombre que, cumpliendo el mandato, habría 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 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 a morir involuntariamente en el cuerpo; desertor de la vida eterna, condenado también con la muerte eterna si no había gracia que lo librara. (*Ciudad*, XIV, 15, 1)

Sin embargo, el mal no proviene del cuerpo, como lo conciben por ejemplo órficos, pitagóricos y platónicos (Rohde, pp. 329-370), sino del alma. El cristiano es un concepto cuyos valores se hallan invertidos diametralmente respecto a la relación alma-cuerpo de la tradición griega, donde el cuerpo es prisión del alma y fuente de las pasiones que la esclavizan. Sumado a ello el que cuerpo y alma son una unidad en el cristianismo, frente a la oposición agónica entre cuerpo y alma griega.

Pero nuestra fe es muy diferente. La corrupción del cuerpo, que agrava el alma, no es la causa del primer pecado, sino su castigo; la carne corruptible no hizo pecadora al alma, sino que el alma pecadora es la que hizo a la carne corruptible. Y aunque existen, procedentes de la carne ciertos incentivos de los vicios, y aun los deseos viciosos, no deben atribuirse, sin embargo, a la carne todos los vicios de una vida inicua, no sea que vayamos a eximirle de todos ellos al diablo que no tiene carne. Ciertamente que no se puede atribuir al diablo la fornicación ni la embriaguez, ni cualquier otro mal que tenga relación con los placeres de la carne, aunque sea fomentador e instigador oculto de tales pecados; pero sí tiene en grado sumo la soberbia y la envidia. (*Ciudad*, XIV, 3, 2)

La presencia del demonio es una constante en la argumentación agustiniana. Desde el Génesis aparece como un factor decisivo en la historia de la humanidad, más no definitivo. San

Agustín, con base en las escrituras, lo coloca como formando parte del plan divino encaminado a una estrategia formada por una triada Dios-hombre-satanás, donde se pone a prueba la voluntad y libertad humanas con base en el amor y no en la razón. De modo que la Historia tiene un principio y un final, conformando este proceso, cuyo colofón es el juicio donde Dios juzgará a cada ser humano, esta vez de manera definitiva.

La rebelión de Luzbel y su caída, junto con los ángeles que le siguen, nos permite comprender el papel del demonio:

Fue arrojado del paraíso aquel ángel soberbio -y envidioso por ello- apartado de Dios por su soberbia y vuelto a sí, eligió regodearse con cierta altanería tiránica con súbditos antes que ser él súbdito. [...]Después se propuso con mal aconsejada astucia insinuarse en los sentidos del hombre, a quien envidiaba por verlo en pie habiendo caído él. (*Ciudad*, XIV, 11, 2)

Existe, además, otro factor que se halla presente como trasfondo cuya naturaleza discreta y silenciosa se nos escabulle mientras atendemos la acción de los personajes cuyos hilos se enmarañan a lo largo de la historia de la humanidad, este factor es la nada, de la cual hablaremos más adelante.

Primero, veamos un aspecto de la relación entre los ángeles y el hombre, donde podemos apreciar lo que mencionamos anteriormente, en cuanto a que el hombre no posee la plenitud divina al ser creado:

(...)Dios no había creado a los hombres como a los ángeles, inmortales aunque pecaran, sino que los creó en tal condición que si cumplían con el deber de la obediencia, se verían coronados con la inmortalidad angélica y la eternidad feliz, pero si desobedecían sufrirían como justo castigo la pena de muerte. (*Ciudad*, XIII, 1)

Dios, entonces, tiene que cumplir su palabra: "<<De cualquier árbol del jardín puedes comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio.>>" (Gen 2, 16 y 17)

Así entra la muerte al mundo. ¿Pero en qué consiste esta muerte? San Agustín nos habla, basado en las Escrituras, acerca de dos tipos de muerte: la del cuerpo y la del espíritu:

Veo que es preciso examinar un poco más detenidamente la naturaleza de la muerte. Pues aunque se dice con verdad que el alma humana es inmortal, tiene, sin embargo, una muerte peculiar. Se dice que es inmortal porque, en cierto modo, no deja de vivir y de sentir; mientras el cuerpo es mortal porque puede llegar a ser privado de toda vida, sin poder vivir en modo alguno por sí mismo. Por consiguiente, *muere el alma cuando es abandonada por Dios, y muere el cuerpo cuando es abandonado por el alma* [Cursivas mías]. Así que la muerte de la una y del otro, es decir, de todo el hombre, tiene lugar cuando el alma,

dejada por Dios, abandona el cuerpo, ya que entonces ni ella vive por Dios ni el cuerpo por ella.

A semejante muerte de todo hombre sigue aquella otra que llama muerte segunda la autoridad divina: *Temed al que puede acabar con el alma y cuerpo en el fuego.* (Ciudad, XIII, 2)

La muerte tiene dos momentos en el hombre: cuando fenece el cuerpo, mortal en sí mismo, llamada la primera muerte; y cuando el alma se aleja de Dios, que es la segunda. Pero, ¿si el alma sigue viva y sintiendo a pesar del abandono de Dios, en qué consiste esta segunda muerte?

Hemos dicho que la primera muerte sobreviene al abandonar el alma al cuerpo, el cual se desintegra y vuelve a la tierra de la cual se originó; pero, ¿qué sucede entonces con la segunda muerte? El día de la resurrección, en el juicio final, el alma se reintegra al cuerpo para gozar de vida o muerte eterna, según el caso:

Sin embargo, podemos conseguir, con la ayuda de la gracia de nuestro Salvador, evitar (*declinare*) al menos la segunda muerte. Ella es más dura, y aun el peor de todos los males, porque no consiste en la separación del alma y el 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.
(*Ciudad*, XIII, 11, 2)

El dolor y el sufrimiento se deben a que el hombre se aleja de Dios en busca de sí mismo; como el hombre ha sido creado de la nada, al buscarse a sí vuelve a la nada de donde proviene. Por lo tanto, alejarse de Dios es dirigirse a la nada a través de un doloroso proceso.

Bien podemos deducir que el hombre, en la segunda muerte, permanece en la nada eternamente y de manera consciente; y este es el sufrimiento atroz, el verdadero dolor ontológico e infinito de la ausencia total de Dios: estar en las tinieblas en un hoy solitario y sin fin, sufriendo sin esperanza alguna de poder enmendar el error cometido.

Por el contrario, a los que no pertenecen a esta ciudad de Dios les aguarda una eterna desgracia, también llamada muerte segunda, porque allí ni se puede decir que el alma esté viva -separada, como está, de la vida de Dios-, ni se puede decir que lo esté el cuerpo, atenazado por eternos tormentos. He ahí por qué esta segunda muerte será más atroz que la primera, puesto que no podrá terminar con la muerte. (*Ciudad*, XIX, 24)

De modo que el *yo soy* del hombre implica dos naturalezas: el cuerpo proveniente de la tierra, y el alma originada por Dios mismo. Sin embargo, ambas naturalezas nos dice San Agustín

son creadas de la nada. Lo cual significa que tienen un principio absoluto; antes no existían como tales.¹

El alma es, pues, el *yo*; y el *soy* se fundamenta en el ser que viene a la existencia. Debido a que el hombre está compuesto de alma y cuerpo como una unidad, el *yo soy* implica a toda la persona.

¹ En el presente ensayo no pretendo extenderme en las ideas seminales contenidas en Dios, de las que habla San Agustín influido por las ideas platónicas, debido a que el tema por sí mismo nos llevaría un amplio espacio. Para mayor información, ver *La Ciudad de Dios*, (*Op. Cit.*), XII 25, XXII 14XXII 24,2

EL ALMA Y DIOS

Cuando decimos que el hombre y la mujer rompen su relación con Dios, esta ruptura recae sobre el alma y no sobre el cuerpo, como ya hemos visto. Dicha escisión es producto de un acto voluntario y libre donde la inclinación del alma se basa en el deseo, en el amor. Pero, en este caso, se trata del amor radical, del amor hacia la fuente del ser o el amor hacia sí mismo, el no ser.

El hombre y la mujer, en la ilusión de ser por sí mismos origen de su propio ser y en consecuencia de otros seres, al amarse a sí mismos se desprenden del verdadero otorgador del ser, del único manantial de existencia y sostén de ella. Entonces, pierden la luz de Dios y caen en las tinieblas. A partir de ese momento todo es confusión, y al *no poder* otorgarse la vida -el ser-, padecen sufrimiento y muerte.

La luz verdadera que ilumina todo hombre que viene a este mundo ilumina también a todo ángel puro a fin de que sea luz, no en sí mismo, sino en Dios. Si se aparta de él, se hace inmundo; como lo son todos los llamados espíritus inmundos, no siendo ya luz en el Señor, sino tinieblas en sí mismos, habiendo sido privados de la participación de la luz eterna. No existe, en efecto, la naturaleza del mal; la pérdida del bien recibió el nombre de mal. (Ciudad, XI, 9)

Dado que el dolor, nos dice San Agustín, lo padece el alma y no el cuerpo, entonces todo dolor sea proveniente del cuerpo o del alma, lo siente únicamente esta última. Si el origen del sufrimiento radica en la ruptura ontológica del hombre respecto a Dios y dado que todo dolor sea corpóreo o espiritual pertenece al alma, por lo tanto el sufrimiento termina únicamente cuando el alma vuelve a unirse con Dios. Contrario a esto, el sufrimiento y el dolor se hacen eternos cuando el alma rechaza recalcitrante al Ser.

Pero no reparan que hay aquí algo que supera el cuerpo: el alma, cuya presencia vivifica el cuerpo y lo rige. Ella puede sentir el dolor y, sin embargo, no puede morir. He aquí que hemos dado con un ser que, teniendo la sensación de dolor, es inmortal. Sucederá entonces en el cuerpo de los condenados exactamente lo mismo que ahora sucede en el alma de todos. (*Ciudad*, XXI, 3, 2)

Asimismo, la pretensión del hombre de creerse dios implica un orgullo que le impele también a creer que puede comprender a Dios aunque de hecho está negándolo por principio. Este orgullo lo ciega, conduciéndolo a someterse cada vez más al mundo, y, como consecuencia, a la nada.

Por ello, la obediencia a Dios se debe no tan sólo a la impotencia genésica del hombre sino a su imposibilidad para comprender tanto a Dios como a sí mismo. Entre Dios y el

hombre hay un abismo, insondable para este último. Sin embargo, la relación entre Dios y el hombre está basada en un lazo de comunión llamado amor. Es el amor la fuerza que motiva a Dios crearnos de la nada a sostenernos en la nada y sustraernos de la nada.

Sumado a esta incapacidad para comprender a Dios, se encuentra la indeficiencia humana para volver a Él, a pesar de que el hombre haya asumido su error ontológico y desee retornar al Origen. El hombre posee conciencia, libertad y voluntad, pero la fuente de su potencia es Dios. Y esto último es lo que el hombre ha olvidado.

La impotencia del hombre para cumplir con la ley no se debe a una falta de la voluntad sino a una falta de poder; pues al buscar al Creador antes que al mundo, el hombre ha hecho ya la opción por el <<no codiciar>> que la ley manda. Experimentar esta impotencia es por tanto experimentar el abismo entre <<querer>> y <<poder>>. 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. (Arendt, 2001, p. 117)

Por otra parte tenemos a la razón, fundamento de la filosofía y según pitagóricos y órficos el camino de retorno a la

divinidad (Mondolfo, 1974, pp, 53-57). Sin embargo, San Agustín nos hace ver que la razón es un mecanismo proveniente de Dios que nos permite comprender al mundo e intentar comprender de la misma manera a Dios. No obstante, es el amor la verdadera fuerza que se encuentra tras la razón y la rebasa. Como podemos apreciar en la cita siguiente, donde la reflexión sobre el *yo-dudo-yo-soy* de San Agustín deviene en el amor como fundamento indubitable del ser.

Et quand j'aime ces deux choses, j'ajoute cet amour même comme tin troisième fait qui n'est pas de moindre valeur. Car je ne me trompe pas sur la réalité de mon amour, puisque je ne me trompe pas sur les réalités que j'aime. Seraient-elles fausses, d'ailleurs, il serait vrai que j'aime des choses fausses. Et quelle raison aurait-on en effet pour me blâmer justement et m'interdire d'aimer des choses fausses, s'il était faux que je les aime ? Mais ces choses étant vraies et certaines, l'amour même qui les fait aimer est lui aussi vrai et certain: comment en douter ? Aussi bien, il n'est personne qui ne veuille être, comme il n'est personne qui ne veuille être heureux : Comment être heureux en effet, si l'on n'est pas ?" (La Cité de Dieu, XI, 26)

El amor de Dios está por encima de la naturaleza del mundo. El amor es la lógica de Dios, incomprendible para nosotros, a menos que experimentemos ese amor de la misma manera en que

Dios nos ama; y la única forma de lograrlo es amando a Dios más que a nosotros mismos. Así comienza el retorno a Dios.

Pues el amante nunca está separado de lo que ama; él mismo pertenece a lo amado. <<Qué otra cosa es el amor sino una determinada vida que une, o desea unir, dos cosas? Es así incluso en el amor externo y carnal>>. Por tanto, en *cupiditas* o en *caritas* decidimos sobre nuestra morada, sobre si deseamos pertenecer a este mundo o al mundo por venir, pero la facultad que decide siempre es la misma. Dado que el hombre no es autosuficiente y que en consecuencia siempre desea algo externo a él, la cuestión de quién sea cada hombre sólo es resoluble por medio del objeto de su deseo, y no, como pensaron los estoicos, por la supresión de su propio impulso desiderativo: <<Uno es como sea su amor>>. Quien no ama ni desea en absoluto, es en rigor nadie. (Arendt, p. 36)

El Bien es la fuente del Amor, porque el Bien es Amor; y la consecuencia del Amor es la Vida: el Ser. El fin del cristianismo, nos dice San Agustín, es lograr que el hombre y la mujer trasciendan hacia la Vida. Al *negarse el hombre a sí mismo como dios*, y volver la mirada *hacia Dios*, trasciende el mundo y su alma se abre a la Vida y el Ser.

Al amar a Dios, antes que a nosotros mismos, en realidad de algún modo nos estamos amando a nosotros mismos también, como un reflejo del amor divino; porque aquí el objeto amado es la fuente única y absoluta del Bien.

El amor a uno mismo es la raíz de todo deseo, de *caritas* tanto como de *cupiditas*. Y la razón de que el amor a uno mismo, que empieza por renunciar a Dios, yerre y nunca alcance su propósito es que tal amor apunta a <<cosas que están fuera [del amante], el cual se ve llevado fuera de sí>>. En *cupiditas*, pues, el hombre no se quiere a sí mismo sino al mundo, y en teniendo al mundo, desea convertirse esencialmente en parte del mundo. Pero originalmente el hombre no es parte del mundo, ya que si fuera del mundo, no lo desearía. (*Ibid*, p. 38)

Dejar de ser egoísta significa amar a Dios por él mismo, no por temor o conveniencia. Lo cuál es sumamente difícil ya que como seres dependientes creados de la nada tenemos un vacío ontológico que no podemos llenar por nosotros mismos y es lo que nos mueve a obtener el ser de una fuente ajena. Sólo el Ser es capaz de dar, al pedir, porque no necesita nada y es fuente de todo.

El vacío ontológico y el error llevan al hombre a volcarse al mundo en busca de una felicidad imposible. El mundo lo aleja de Dios y de sí mismo al disgregar su yo en la multiplicidad efímera, en un juego macabro de inalcanzable felicidad cuyo fin es la muerte.

Viviendo en *cupiditas*, el hombre pertenece al mundo y está alienado de sí mismo. San Agustín llama <<dispersión>> a esta mundanidad en que el yo se pierde. Por el deseo y por la dependencia de las cosas <<que están fuera de mí>>, o sea, de cosas que yo no soy,

vengo a perder la unidad que me mantiene en reunión conmigo mismo y en cuya virtud puedo decir <<yo soy>>. Me disperso entonces en la multiplicidad del mundo y me pierdo en la multitud inagotable de las mundanidades. Desde esta dispersión invoca san Agustín al Dios Uno <<a que [le] reúna de la dispersión en que [él] estaba dividido>>. Dado que la dispersión provoca la pérdida del yo, tiene la gran ventaja de distraer del temor, solo que pérdida del temor y pérdida del yo son lo mismo; huyo de mi propio yo, que ha de morir y ha de perder todas sus posesiones, a fin de aferrarme a cosas que son más permanentes que yo mismo: <<los hombres que desean lo que está fuera de ellos viven en un exilio respecto de sí>>. (*Ibid.*, p. 42)

Esta pérdida del yo se halla presidida por el sufrimiento, por el dolor que el alma siente al desgarrarse de Dios. Al no encontrar la felicidad en el mundo, al ver su deseo frustrado una y mil veces por la fugaz felicidad que logra al alcanzar cosas que apenas se tienen ya se teme su privación, entonces la angustia se multiplica infinitamente. San Agustín buscó la verdad en el mundo, y no la halló; siempre insatisfecho, siguió buscando hasta que Dios vino en su ayuda.

<<Buscando a Dios fuera de mí mismo>>, en las manifestaciones espléndidas de su creación, no encontré <<al Dios de mi corazón>>. Su espíritu, el espíritu de Dios (la <<luz de mis ojos>>), <<no estaba conmigo, pues estaba dentro de mí mientras yo estaba fuera de mí>>. 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 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? (*Ibid.*, p. 44)

En la cita anterior se plantea ya claramente este yo distinto del mundo, ya que la búsqueda de sí mismo es la búsqueda de Dios; encontrarme a mi, es encontrar a mi yo como algo afín a Dios. Ese yo que está fuera del tiempo y el espacio mundanos, se autodescubre en una interioridad que permanece pues pertenece al mismo yo, es decir, se halla dentro del alma.²

El alma, cuya naturaleza participa de Dios y posee por ello la memoria de Dios así como la esperanza del reencuentro con Él, es auxiliada por dos factores que le ayudan al retorno con el Ser: la gracia divina y el dolor.

Hasta tal punto los males son superados por los bienes que, aunque se tolere su existencia para demostrar cómo puede servirse de ellos para el bien la justicia providentísima del Creador, pueden, pese a ella, existir los bienes sin los males, como existe el mismo y verdadero supremo Dios, como toda creatura celeste, visible e invisible, sobre el aire caliginoso. En

² El tema del tiempo y el alma puede estudiarse con mayor amplitud en *Confesiones*, XI y XII.

cambio, no pueden existir los males sin los bienes, porque las naturalezas en que se encuentran, ya en cuanto naturalezas, son un bien. Se suprime, pues, el mal, no quitando alguna naturaleza sobreañadida alguna de sus partes, sino sanando y reparando la que había sido viciada, corrompida. De suerte que el albedrío de la voluntad es libre cuando no se somete a los vicios y a los pecados. Así fue dado por Dios; y si se pierde por vicio propio no puede ser devuelto sino por quien pudo ser dado. Por eso dice la Verdad: *Sólo si el Hijo os da la libertad seréis realmente libres*. Que es lo mismo si dijera: <<Si el Hijo os salva, estaréis verdaderamente salvados>>. Es el libertador, porque es el salvador. (*Ciudad, XIV, 11, 1*)

El alma siempre busca la vida, porque proviene de la Vida. El dolor nos alerta de la muerte; es el sufrimiento el que nos indica la presencia de un error, el cual necesitamos encontrar y comprender para poder superarlo y mantenernos con vida. Siendo el amor de Dios el verdadero bien, debido a que ya se encuentra en nosotros, el dolor nos vuelve hacia él y reconocemos entonces qué es lo que nos permite volver a la verdadera vida.

No es el creer sino el amor lo que pone punto final al abandono del hombre por Dios. El amor es <<vínculo de perfección>> ya en la Tierra; como tal, el amor no es manifestación de anhelo sino expresión manifiesta de la religación del hombre a Dios. La razón de que *caritas* esté por encima de la fe y de la esperanza es precisamente que *caritas* lleva consigo su recompensa y

seguirá siendo lo que es en esta vida y en la próxima. Tal es el significado de los famosos versículos de Pablo en la Primera Epístola a los Corintios (1 Cor 13): las profecías desaparecerán, las lenguas se extinguirán, ya no habrá más conocimiento tal como el hombre lo posee en esta vida; en cambio, <<el amor no pasa nunca>>. Pues amamos a Dios con el mismo amor aquí en la tierra que en el otro mundo. El amor y nada más que el amor trasciende la naturaleza humana en la Tierra y la pertenencia del hombre al mundo, el hecho que el hombre sea del mundo. (Arendt, 2001, p. 51)

LAS DOS CIUDADES

Al salir del Paraíso, la mujer y el hombre quedan expuestos al mundo y a los demonios que ya lo habitan desde antes. La trama, entonces, luego del preludio de la creación, da el giro hacia la acción en la tierra la cual es continuación de sucesos acaecidos previamente a la creación del hombre. Dios no ha suprimido los dones otorgados a sus creaturas sino que estos bienes propios de lo humano ahora están contaminados por el pecado.

Il s'agit pourtant d'une page justement célèbre qui se lit au dernier livre de la Cité de Dieu et vante les dons précieux, les bona, dont le Créateur a doté sa créature humaine ete que même les ravages du péché n'ont pas réussi à abolir. (Marrou, p. 226)

Eva y Adán se multiplican en sus hijos Caín y Abel, en quienes se define el futuro de la humanidad. El primer vástago es Caín, quien para San Agustín representa la parte mundana y animal del hombre. Luego nace Abel, al cual identifica con lo espiritual. Lo mismo habrá de suceder con la humanidad y su historia; es decir, primero será animal para devenir en espiritual.

Podemos comprobar en cada hombre lo que nos dijo el Apóstol, que *no es primero lo espiritual, sino lo animal; lo espiritual viene después*. Por eso cada uno, por nacer de estirpe condenada, pertenece primero, como malo y carnal, a Adán, pasando luego a ser bueno y espiritual si continua su perfección en el renacer de Cristo. (*Ciudad, XV, 1, 2*)

Caín es homicida de Abel. Surgen así las dos ciudades; primero la fundada por Caín, que es la del mundo y el demonio; después la de Dios, entroncada con Abel y Cristo. La raza humana consecuente pertenece a una u otra de estas dos ciudades, aunque ambas conviven entremezcladas. (*Ciudad, XV 1, 2*)

La humanidad queda, entonces, dividida en función de la dialéctica ontológica a que está sometida el alma. Al multiplicarse los hombres y como reflejo de su direccionalidad amatoria, crean dos tipos de comunidades: la *Ciudad de Dios* y la *ciudad del hombre*.

Sin embargo, la Ciudad de Dios no es una institución o estado humanos, sino la comunión espiritual de los que aman a Dios. Son peregrinos en el mundo cuyo destino está en la unión final con Dios.

Las Sagradas Escrituras sólo distinguen dos tipos de sociedades, a las cuales pertenecen todos los hombres de todos los tiempos: la ciudad de Dios y la ciudad

terrena. Sin embargo, sólo por analogía se llama ciudades a estas sociedades. La ciudad de Dios no es una ciudad separada, que exista al lado de otras ciudades y fundada sobre una ley divina, a la manera de la teocracia judía o la *basileía* terrenal de Constantino y sus seguidores. La ciudad de Dios y la ciudad terrenal se extienden más allá de los límites de las ciudades individuales, y ninguna de las dos es identificada con ninguna ciudad o reino en particular. La distinción entre ellas corresponde a la distinción que hay entre la virtud y el vicio, con la implicación de que la auténtica virtud es la virtud cristiana. Lo que establece a una persona como miembro de una u otra de estas dos ciudades no es la raza o nación que pueda reclamar como suya, sino el fin que persigue y al cual subordina, en última instancia, todas sus acciones. La ciudad de Dios no es otra que la comunidad de los seguidores de Cristo y los adoradores del verdadero Dios(...)

En contraste con la ciudad celestial, la ciudad terrenal es guiada por el amor propio y vive de acuerdo con lo que las Escrituras llaman la carne. (Strauss y Cropsey, 2001, pp. 195-196)

San Agustín insiste en que el motor que mueve a la voluntad es el amor; sea en un sentido o en otro, es el amor, y no el odio, la fuerza natural que subyace en el alma y que impulsa actuar al hombre, aún cuando la voluntad elija erróneamente la dirección y el objeto de su amor. Todo acto es motivado por amor hacia algo o alguien. El deseo nace del amor y el amor implica plenitud; el deseo busca obtener aquello que nos

complementa, que forma parte de nosotros pero que hemos perdido de una u otra forma.

A su vez, es el amor lo que define a los objetos que esas personas y esa sociedad se proponen: si ama el bien, será buena; si el objeto de su amor es execrable, será mala. Personas y sociedad se rigen por las mismas leyes morales: *non faciant bonos vel malos mores nisi boni vel mali amores*. La voluntad y el amor detentan, pues, la soberanía en el orden moral y en el social. El poder del amor tiene en el orden espiritual la misma fuerza que el movimiento natural tiene en el mundo físico. (Benavides, 1994, p. 109)

En la anterior cita encontramos el punto medular de nuestra exposición, cuando de manera concisa y expresa se afirma que: "La voluntad y el amor detentan, pues, la soberanía en el orden moral y en el social". Por ello, las dos ciudades a las que se refiere San Agustín, en realidad se encuentran en el interior de cada hombre ya que "*La Ciudad de Dios* no es el reino milenario y concreto de los antiguos apologistas, ni tampoco la Iglesia visible y jerárquica. Es una realidad infinita y trascendente, una sociedad 'cuyo rey es la verdad, cuya ley es el amor y cuya duración es la eternidad'" (Benavides, P. 111).

Y es el amor el que mueve al alma a trascenderse a sí misma en busca del objeto amado, para entrar en comunión con

éste con el propósito de encontrar la felicidad y la paz perfectas. Sólo hay una verdadera felicidad y paz.

Todos los amores del hombre se reducen a uno: el deseo de felicidad, de paz. Pero el deseo, debido a la autonomía espiritual del hombre, puede orientar a éste hacia el acatamiento del orden divino, o bien a la propia satisfacción, constituyéndose en este caso el hombre en centro de sí mismo. (*Ibid.*, p. 109)

Sin embargo, Dios no abandona al hombre en ningún momento, y a lo largo de la historia se hace presente de muchos modos pidiendo obediencia a sus preceptos. En una primera parte de la historia de la humanidad, Dios se enoja en contra de la desobediencia e iniquidad crecientes entre los hombres, por lo que decide acabar con ellos de una vez por todas por medio del diluvio (Gen. 6 5-7); sin embargo, existe un hombre, Noé y su familia, los cuales viven conforme a sus mandatos y a quienes salva de la aniquilación (Gen. 6 9-22; 7).

Luego del diluvio, los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet, con sus respectivas esposas vuelven a poblar el mundo (Gen. 9, 10). Es en esta nueva etapa histórica cuando Dios participa de manera directa y activa en la salvación del hombre por medio de su hijo unigénito cuya vida, que culmina en la pasión, muerte y resurrección, redime del pecado a toda la

humanidad. No obstante, subsiste el libre albedrío como concepto fundamental de salvación.

Cristo otorga una nueva dimensión ontológica al hombre y la mujer, al convertirlos en hermanos y consecuentemente en hijos de Dios. Cristo aporta la posibilidad de humanización verdadera a la creatura, dejar de ser tierra ('adâmah) para convertirse en hombre; de animal a humano. La humanidad de Cristo es divina, de aquí que sea verdadera; el hombre que se humaniza en Cristo se diviniza con Él.

La palabra y la vida de Cristo revelan finalmente el camino de regreso a Dios culminando con ello la historia humana.

Con la dispensación de la gracia por medio del sacrificio vicario de Jesucristo, en el acto místico del bautismo el hombre es salvado por su sola fe. El bautismo implica que antes de su recepción todos los hombres están contaminados por el pecado. Tal es la doctrina del pecado de origen, genéticamente heredado. El bautismo anticipa en cada individuo el omnímodo reino de Dios. El bautizado, renacido a una nueva vida en el rito, se halla, por lo mismo, muerto para la vida terrena. (Benavides, 1994, p. 116)

San Agustín nos dice que con el nacimiento de Cristo se rompe de manera definitiva con la concepción del eterno retorno, aportado los elementos clave para afirmar el proceso

histórico de la humanidad. La presencia de Cristo, como hecho histórico, es en sí el símbolo que nos remite tanto al principio como al final de lo terreno. Además, Jesús es la única salida del hombre hacia la eternidad, lo cual queda manifiesto en su resurrección luego de vencer a la muerte y al demonio en su propio terreno.

Así, en las dos ciudades, que se entrelazan de manera dialéctica en el proceso histórico, vemos un desarrollo espiritual y material que de manera sostenida se mueve hacia la consumación de los tiempos, cuyo principio del fin queda marcado por la presencia de Jesús.

La caracterización de un acontecimiento -la Encarnación de Cristo- como un suceso nuevo, único e irreplicable, inaugura de hecho la concepción de la historia como proceso. Ella implica de por sí, independientemente de su refutación teológica por parte de San Agustín, el mentís de la obstinada doctrina de los ciclos. Y bastará con que el carácter procesual de la *civitas Dei* se transfiera de la esfera espiritual a la terrena, para que entremos plenamente en la conciencia histórica.

La *civitas Dei* progresa hacia la luz, y sus pasos son siete, como los días de la creación. La *civitas terrena* no progresa y, si lo hace, es *in pejus*. A pesar de ello, si se lee de manera independiente el libro XXII de *La Ciudad de Dios*, encontramos allí todo un canto a las obras de los hombres y al progreso que en ellas se da, lo cual supone una cierta idea de un avance gradual y acumulativo de la humanidad, tanto espiritual como material, a lo largo del tiempo. (*Ibid.*, 1994, p. 117)

Al acercarse el término del tiempo histórico, concedido por Dios como una segunda oportunidad para el hombre, y luego de haber enviado a su Hijo unigénito para mostrar el camino de la salvación eterna; ahora, en que la Verdad se ha revelado, el hombre no tiene ya pretexto ni es ignorante respecto a su decisión trascendente por el Ser o el no ser.

El juicio final determinará, esta vez de manera concluyente, la condenación o la salvación eterna para cada hombre y mujer, postergada por Dios por amor. El plan divino se muestra entonces como una estrategia de salvación ontológica, donde el sufrimiento juega un papel fundamental para alcanzar la felicidad eterna.

En términos más generales, los males de la existencia humana son, en sí mismos, parte de un plan general que Dios ha establecido entre los hombres. En esa medida puede decirse que son racionales; pero su racionalidad sobrepasa la razón humana. Más allá del simple hecho, registrado por las Sagradas Escrituras, de que la historia sigue su curso no en ciclos sino en línea recta, que avanza a través de sucesivas etapas hacia una meta, y que con la llegada de Cristo ha entrado en su fase final, queda poco o nada por revelar del significado interno o propósito de los acontecimientos humanos. (Strauss y Cropsey, 2001, pp. 203-204)

EL HOMBRE FRENTE A LA NADA

San Agustín nos hace ver que el origen del dolor y el sufrimiento es ontológico; y se origina cuando el hombre rompe la relación con Dios al volverse hacia sí mismo deseando ser un dios. Esta ruptura provoca que el hombre se aleje de Dios y, al dirigirse hacia sí mismo, en realidad se dirige a la nada ya que ésta es su verdadera naturaleza.

La nada, entonces, juega un papel primordial en el sufrimiento dentro de la concepción cristiana, pues en realidad si bien la nada no genera nada por sí misma, es su característica como carencia de ser, precisamente, lo que causa el dolor. Al alejarse de Dios, el hombre experimenta la pérdida de su propio ser, que le viene de Dios, y sufre por ello.

Es importante reparar en que el hombre, aunque <<fue hecho de la nada>>, no proviene de la nada o de nadie. La causa de la existencia del hombre es Aquel que es. Si el hombre retorna a allí de donde vino, encuentra su Creador. Negarse a este retorno (*redire*) es <<orgullo>> (*superbia*): <<Quede confundido, a la hora de retornar [a su origen], quien se jactaba de no retornar. El orgullo le impidió entonces el retorno del alma. (...)El alma que se apartaba de sí está siendo llamada a sí misma. Y cuando el alma se apartó de sí, se alejó también de su Señor>>. (Arendt, 2001, p. 77)

Sin embargo, San Agustín no está diciendo que se trata de una relación dialéctica entre dos fuerzas opuestas: Dios y la nada; ya que, apunta San Agustín, sólo hay Ser, y el no-ser es ausencia del ser, es decir, no es una esencia. "Concluyendo, pues: la naturaleza que existe en sumo grado, por quien existe todo lo que existe, no tiene otra contraria más que la que no existe. Al ser se opone el no-ser. Por eso a Dios, esencia suprema y autor de todas las esencias, cualesquiera sean ellas, no se opone ninguna esencia." (*Ciudad*, XII, 2)

En su acción creadora Dios "saca" de la nada a los seres, otorgándoles cualidades y categorías, como ya citamos (*Ibid.*, XII, 2) ¿Podemos entender la nada como la inacción de Dios en cuanto a crear las cosas?: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra; como si pareciera que antes del cielo y de la tierra no había hecho nada." (*Ibid.*, XII, 9). Desde nuestro punto de vista, como seres creados, nos es imposible concebir algo que escapa a nuestra capacidad, pues no tan solo esta nada nos preexiste sino que su naturaleza, al igual que Dios mismo, está más allá de nuestra comprensión porque pertenece a un principio totalmente ajeno al nuestro. Sin embargo, la nada cumple una función, desempeña un papel no menos importante en la estructura de la narración bíblica. Pero,

¿es la nada el espacio infinito de los pitagóricos (Mondolfo, 1974, pp, 55-56)? San Agustín responde:

Si se imaginan infinitos espacios de tiempo antes del mundo, en los cuales les parece no pudo estar Dios sin hacer nada, pueden imaginarse también fuera del mundo infinitos espacios de lugares; y si en ellos dice alguien que no pudo estar ocioso el Omnipotente, ¿no se verán forzados a soñar con Epicuro infinitos mundos? (Ciudad., V, 5)

¿O es quizá la nada el abismo del Génesis? Podemos intentar inferir qué es esta nada a partir de la afirmación de San Agustín de que es la ausencia de Dios; sólo Dios es, y como Dios es absoluto, la nada no es. Entonces, bien podemos decir que la nada no es, ni fue ni puede ser. No tiene esencia, ni espacio ni tiempo. Sin embargo, "hay" una nada.

La nada del Génesis tiene características que nos resultan ilógicas. Por ello está más allá de la comprensión racional. No obstante, es un concepto fundamental para la argumentación agustiniana. Si Dios crea de la nada los seres, éstos tienen formando parte de su naturaleza la in-substancia que es la nada.

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 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 la 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* [Cursivas mías] (Bloch, 1984, p. 179)

Es decir, entre un ser y otro es posible la delimitación y la otredad gracias a la nada. Entre uno y otro hay nada, siendo además esta nada uno de los fundamentos del ser pues la ausencia de ser permite la multiplicidad desde los grados más ínfimos hasta los mayúsculos. Pero más aún, contrasta la cualidad espiritual del alma con base en su oposición ontológica, y ya que el espíritu permanece es entonces el alma la única posibilidad de articulación con el Ser y con otros espíritus o almas.

En la cita en que San Agustín nos dice que: "Al ser se opone el no-ser. Por eso a Dios, esencia suprema[...], no se opone ninguna esencia." (*Ciudad*, XII, 2); resulta evidente que sólo hay un Absoluto que es Dios. Por otro lado, tenemos que de la nada Dios crea el mundo; ¿es que hay nada eternamente, al igual que Dios? ¿O es que sólo hay Dios y

éste hace o "abre" una nada que permita la existencia de espacio, límites y movimiento? Tal vez lo anterior lo podamos colegir del siguiente pasaje de San Agustín: "Mas como fuera de ti no había nada de donde los hicieses, ¡oh Dios, Trinidad una y Unidad trina!, por eso hiciste de la nada el cielo y la tierra(...)" (*Confesiones*, XII, 8, 8) Sumado a lo anterior, lo que Hannah Arendt apunta:

Todo lo creado existe en el modo de devenir: <<cielos y Tierra proclaman que han llegado a ser, ya que cambian y sufren alteraciones>>. Dado que el verbo *fieri* (devenir, llegar a ser) es también la forma pasiva de *facere* (hacer), <<llegar a ser>> y <<ser hecho>> son virtualmente idénticos en San Agustín. En contraste, el Creador <<es verdaderamente porque permanece sin cambio>>. Como tal, el Creador es por principio anterior a todo lo demás (*ante omnia*). Nada <<en Él está llegando a ser>> y todas las cosas, en cuanto están en Él, <<son sempiternas>>. Sólo las cosas que son en el modo del devenir remiten a algo que precede a su existencia y está *antes* que ellas: pues <<lo que no ha venido al ser y sin embargo es, no contiene en sí nada que no estuviera antes>>. 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>>. (Arendt, 2001, p. 79)

La nada *no-es* en Dios, pues sólo él, Es. Es decir, la nada no tiene esencia y sin embargo a partir de ella Dios crea las naturalezas; la nada es un instrumento de Dios para la creación de los seres así como parte de su naturaleza limitada y cambiante; y, en el caso del hombre, para su retorno a Dios, pues: "...'Cuando el hombre aprende que en sí mismo es nada, sus armas caen hechas pedazos, terminan las guerras en él' (Comentario sobre el salmo 45, cit. por Mommsen) Sólo importa la paz que el hombre halla en sí mismo por obra de la fe y por la rendición de su voluntad." (Benavides, 2004, p. 115)

Es decir, es la conciencia de su propia nadaidad y no del mal o del demonio, lo que le revela al hombre la Verdad y mueve su voluntad en pos de ella. "(...)el replegarse el alma sobre ella misma, conduce al alma a Dios. Pues que Dios es verdad, el hombre encuentra la primera verdad fundamental dentro de sí, es decir, en su alma." (Abbagnano, 2001, p. 144)

Sin embargo, el hombre por sí sólo no puede remontar el abismo abierto por su pecado, sólo por medio de la gracia le es posible volver a Dios, como destaca Eleonore Stump: "*On his view in the De libero arbitrio, then, human beings are*

unable to form a good volition unless God produces it in them or cooperates in producing it.” (Stump, p. 131)

El peso de su incapacidad para autodeterminarse ahora parece surgir como corolario al sufrimiento ya padecido, pero la gracia misma le permite ir comprendiendo y aceptando su naturaleza limitada así como su dependencia ontológica con Dios.

La circunstancia de que el hombre no se haya hecho a sí mismo sino que haya sido creado implica que la plenitud de sentido de la existencia humana reside fuera de ella y la antecede. La condición de ser creado (*creatum esse*) significa que esencia y existencia no son lo mismo en la criatura. El Ser Supremo (*summe esse*), que al crear al hombre le confiere ser, es también el <<Ser Primordial>> (*primitus esse*) en el sentido de que es primero y de que, comparado con él, todo lo demás es segundo y derivado. El <<retornar a Dios>> es, por tanto, la única forma de <<retornar a sí>> una cosa creada. (Arendt, 2001, p. 77)

LA ARTICULACIÓN ONTOLÓGICA

San Agustín accede a su propio interior como la culminación de una búsqueda: la Verdad. Largo camino que inicia, de una manera que podríamos llamar sistemática, luego de leer a Cicerón. "Así, su larga y atormentada evolución interna (373-386) comenzó con la lectura de una obra de Cicerón, hoy perdida: el *Hortensius*. El contenido de esta obra, que era una invitación al cultivo de la filosofía, dirigió su mente a la búsqueda de la verdad, pues le inspiró un ardiente amor por la sabiduría. Dicha actitud dominó toda su vida." (Sobrino y Beuchot, 1996, p. 12)

Durante esta indagatoria, Agustín ingresa a la secta de los maniqueos y posteriormente se adhiere al escepticismo académico donde conoce a Platón, Aristóteles, Plotino y Porfirio. También había leído a Lucrecio y otros filósofos.

Sin embargo, es hasta su conversión moral en el verano del año 386 que su alma se cimbra y se decide por el cristianismo, siendo bautizado por San Ambrosio al año siguiente. Entonces San Agustín libera sus límites escépticos y dirige su mirada dentro de sí, como comenta Fornari: "sólo hasta su conversión adquiere esa mirada interior en su sentido intencional fuerte y objetivo. Un acontecimiento decisivo y único genera en él una nueva autoconciencia, con

lo cual asume su previa tensión existencial y supera su indefinido intimismo razonador." (Fornari, p. 16)

Pero, ¿qué nos dice el propio Agustín acerca de esta búsqueda? Luego de 13 años de escrutinio racional, de conocer el mundo y sus placeres, el obispo de Hipona declara:

Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: «¿Tú quién eres?», y respondí: «Un hombre» He aquí, pues, que tengo en mí presto un cuerpo y un alma; la una interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de estos es por donde debí buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: «No somos Dios» y «Él nos ha hecho». El hombre interior es quien conoce estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, *Yo-Alma*, por medio del sentido del cuerpo. (*Confesiones*, X, 6,)

Así, en concordancia con lo que hemos visto respecto al origen del hombre y la mujer, y su naturaleza dual; del predominio del alma sobre el cuerpo en cuanto a sensible y racional; tenemos aquí al "hombre interior", el *yo soy*; pero ahora es manifiesto de que se trata de un *yo-soy-alma*.

Advertimos que el yo es el punto tanto de partida como de convergencia del discurso reflexivo y simbólico de San Agustín. Pero este yo posee además la capacidad de saberse a sí mismo y autoproclamar soy. Esta misma capacidad de autorreflexión le permite preguntarse a sí mismo ¿qué soy?, para finalmente, luego de recorrer el mundo exterior y dirigir su mirada inquisidora hacia su interior, llegar a la conclusión de que es *alma*.

El Yo-Alma es "presidente y juez" de todo aquello que percibe por medio de los sentidos; sin embargo, San Agustín va más allá de lo que sería la relación sujeto-objeto sensorial; el hombre interior es capaz de ver las "cosas mismas", como llama a las artes liberales, es decir, gramática, matemáticas y música (*Ibid.* X, 10,17-X, 12, 19); de ver las afecciones del alma: deseo, alegría, miedo y tristeza (*Ibid.* X,14,21); de comprender el olvido (*Ibid.* X,16,24-25); y más aún, de ver lo invisible a partir de lo visible. (*Ibid.* X, 7, 11)

El mundo inteligible es la primera factura de Dios y entre sus características está la de ser invisible y estar por encima del tiempo:

De ahí que el Espíritu, maestro de tu siervo [Moisés], cuando recuerda que «tú hiciste en el principio el cielo y la tierra», calla sobre los tiempos, guarda silencio

sobre los días. Y es porque el «cielo del cielo», que hiciste en el principio, es una criatura intelectual, que aunque no coeterna a ti, ¡oh Trinidad!, sí participa de tu eternidad; cohíbe sobremanera su mutabilidad con la dulzura de tu felicísima contemplación, y sin ningún desfallecimiento, desde que fue hecha, adhiriéndose a ti supera toda vicisitud voluble de los tiempos. (*Ibid.*, XII, 10, 10)

Podemos encontrar entonces una gradación inversa que va del exterior al mundo del sí mismo y los procesos del alma donde radica la memoria; se eleva luego del conocimiento a la intuición; y, girando en torno al alma misma, lo que ésta percibe, piensa, siente, recuerda y olvida.

Pour en revenir au probleme des valeurs humaines, il est bien vrai qu'il y a dans la pensée et surtout la spiritualité de Saint Augustin comme une impatience, une hâte a gravir, pour les dépasser, les échelons inférieurs de la hiérarchie de êtres, à négliger les causes secondes et les fin subordonnées pour s'enlacer le plus directement possible vers Celui qui est à la fois Cause première et Souverain Bien, -cause de tout et fin qui comble tout besoin, toute aspiration et toute attente. (Marrou et La Bonnardière, p. 111-112)

En este acceso a la interioridad, Dios está siempre presente en todo momento y lugar iluminando -lo que podríamos también interpretar como guiando, inspirando; pero asimismo como la posibilidad de conocer, de *cogitare*, de comprender-

la introspección de Agustín y con él la de todo ser humano que recorra el mismo camino.

Trascendiendo el nivel sensible, nuestro conocimiento es propiamente tal en el nivel intelectual o racional. A este nivel pertenecen tres actividades cognoscitivas. Primeramente, la intuición intelectual de la conciencia o el autoconocimiento que el hombre tiene de su propia alma; de acuerdo con la gran importancia de este autoconocimiento, Agustín llama a conocer la verdad en la propia intimidad de uno mismo. En segundo lugar, la actividad de la razón que se puede considerar como razón inferior y que conoce el mundo sensible y terreno, y la razón superior, que conoce el mundo inteligible y supraterrrenal. (Sobrino y Beuchot, 1996, pp. 20-21)

De este modo tenemos que el yo soy es el alma, y dentro del alma misma se encuentra el horizonte de la memoria; este horizonte es infinito por lo que puede contener el mundo visible e intuir el invisible: "Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, Penetral amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? Mas, con ser esta virtud propia del alma y pertenecer a mi naturaleza, no soy capaz de abarcar totalmente lo que soy." (*Confesiones*, X, 8, 15)

Del mundo visible y exterior obtiene las representaciones por medio de los sentidos, "Mas heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de las

innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos." (*Ibid.* X, 8, 12)

Del mundo interior, las cosas que no poseen representación como tales ya que no provienen del exterior y que son las cosas en sí, como llama a los números, geometría, retórica y música:

¿Por dónde, pues, y por qué parte han entrado en mi memoria? No lo sé. Porque cuando las aprendí, ni fue dando 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? (*Ibid.* X, 10, 17)

En esta tesitura, las emociones se encuentran formando parte de la memoria: "Igualmente se hallan las afecciones de mi alma en la memoria, no del modo como están cuando las padece, sino de otro muy distinto, como se tiene la virtud de la memoria respecto de sí." (*Ibid.* X, 14, 21) Igualmente, la facultad del olvido: "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 se significa, síguese que la memoria retiene el olvido." (*Ibid.* X, 16, 24) Pero también Dios está presente en la memoria. (*Ibid.* X, 24, 35)

Sin embargo, el yo puede desbordarse más allá de este horizonte del alma, cruzar el abismo de la nada y reencontrarse con el Origen, con el Ser, con Dios mismo; el cual se halla tanto detrás de la nada como dentro alma. Es decir, se encuentra en todo lugar presidiendo y sosteniendo la vida. Pero, si bien Dios es omnipresente y omnisciente, respeta la libre voluntad del hombre.

El alma es a la vez el yo, sujeto capaz de percibir, representar, generar emociones, reflexionar y hablar; este yo es también el sujeto que busca y encuentra (*cogitare*) dentro del horizonte de la memoria las ideas, sean estas representaciones del mundo exterior, sean las cosas en sí, sean las emociones o bien a Dios mismo si este lo permite.

Pero el alma es, al mismo tiempo, la expansión de sí misma; el horizonte interior que contiene todo aquello que le es propio, que le ha afectado de alguna manera y que proviene, tanto del mundo exterior que se encuentra dentro

del tiempo y el espacio, o bien del mundo interior, estando allí desde siempre por hallarse fuera del tiempo (las cosas en sí y Dios).

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 exist as a distention of the soul.
(Knuuttila, p. 112)

Sin embargo, no se trata de psicologismo o solipsismo, ya que el yo no vive encerrado en su propio horizonte, está consciente e interactúa con el referente que es el mundo exterior y, a la vez, con el referente propio del mundo inteligible. De modo tal que el yo es el ser cuya naturaleza le permite articularse desde su interioridad con el mundo y con Dios, en goce de su libre albedrío y como acto propio de la voluntad y del *cógito* (*cogitare*). Pero dicha elección está motivada fundamentalmente por la inclinación, la afección, el amor; aún cuando la reflexión sea el instrumento de la voluntad en su accionar. Con esto no estamos afirmando - siguiendo a San Agustín- que no haya motivaciones racionales de la conducta, pero sí que incluso el móvil más racional se

corresponde con una inclinación profunda e irracional que es el amor.

Este amor y su correspondiente reflexión son auxiliados por la luz divina -la gracia-; luz interior que mueve el alma hacia Dios, hacia la unidad de sí mismo y con el Ser. Lo cual no implica disolución del yo en el Uno, como afirma Dionisio Aeropagita. Pero, si la afección y la reflexión se inclinan hacia la luz del mundo, el alma se dirige entonces a las cosas del mundo; y en la medida en que se vuelca hacia el mundo el yo se atomiza escindiendo su unidad originaria; de modo tal que su representación del mundo y de sí mismo se oscurece y reduce progresivamente, perdiéndose a sí mismo en el mundo que no-es.

Tenemos entonces que el alma es un concepto mucho más amplio y complejo; contiene elementos tanto racionales como irracionales, además de que es capaz de expandirse hasta el infinito. Incluso el alma es la vida misma, contiene la vida al transformarla en algo permanente. El yo, en cambio, viene a ser la parte consciente del alma, una especie de cursor autónomo -con limitaciones según hemos visto-. Así, el alma, al tiempo que se expande, se contiene sí misma en este yo; y desde este sí mismo -yo- el alma incide, como punto de reflexión, sobre sí misma, sobre el mundo y acerca de Dios.

De modo que el alma es a la vez tanto el horizonte interior como el yo que inquiere e interactúa en este horizonte que le es propio. Lo cual significa que los contenidos del horizonte interno forman parte del alma como algo generado por ella, pues los objetos que allí se encuentran si bien no han sido creados por el alma sino que provienen o bien de una exterioridad que llamaremos empírica, o de una exterioridad interior, pues está igualmente fuera del alma pero se remonta al mundo inteligible. A todos ellos, sin embargo, el alma los transforma en algo propio, en un mundo permanente y distinto. La vida es el alma, dirá San Agustín, sin que ello implique un psicologismo, como hemos anotado.

En cuanto a la exterioridad empírica, es relativamente más sencillo comprender que el alma por medio de los sentidos se apropia de los objetos traduciéndolos en ideas. Sin embargo, las ideas que no provienen del exterior pero que se encuentran en el horizonte interior, son ideas que vienen directamente de Dios.

De modo tal que el horizonte interior del alma contiene ideas objetivas tanto empíricas como del mundo inteligible; pero, además, el alma es capaz de formular sus propias ideas con base en aquellas, pudiendo distinguir qué clase de idea se trata cada una así como su origen.

Por medio de la reflexión acerca de la memoria, San Agustín se desprende del mundo sensible y deduce su imposibilidad de que éste sea por sí mismo. El mundo se encuentra sometido al tiempo y el cambio en un flujo que proviene de la nada y se diluye de nuevo en la nada. Así, el futuro y el pasado son inexistentes en cuanto realidad. El presente es el momento fugaz donde el futuro y el pasado llegan a ser. Sin embargo, es el alma la que al asimilar por medio de los sentidos el devenir del mundo transmuta lo percibido en ideas y emociones, las cuales se traducen en contenidos del alma. Así, el pasado sólo existe en el alma como recuerdo, y el futuro es una inferencia que el alma ejecuta con base en sucesos que percibe en el momento presente relacionándolos con hechos radicados en la memoria. Distintas son las profecías, inspiradas por Dios.

El instante presente, como tal, tampoco posee realidad ya que en el momento mismo en que el futuro se convierte en presente ya está siendo pasado. Es el alma la que incide en un punto del tiempo y el espacio, y es en el alma donde convergen las impresiones de los objetos sensibles siendo convertidas en representaciones las cuales permanecerán en la memoria sustrayéndolas del devenir.

Por ello, la memoria es expansión del alma al mismo tiempo que sujeto que apercibe y reflexiona. Este sujeto que

experimenta el devenir es capaz de discurrir en la misma forma en que fluye ante él el mundo exterior. Pero ahora, como lo muestra San Agustín, también posee la facultad para dirigirse hacia su propio interior donde descubre un nuevo modo de reflexión, ya que tiene ante él lo que permanece y el contexto espiritual donde radica.

Así, puede desplazarse a través de la memoria pudiendo encontrar los sucesos provenientes del exterior catalogados como pasado, y al aplicar la conciencia sobre ellos los convierte de nuevo en presente; asimismo, el sujeto es capaz de traer hacia sí las ideas y sentimientos sin necesidad de desplazarse por la memoria (*Ibid.* X, 8, 13),. Más aún, por medio de la introspección, tal y como la ejecuta San Agustín, se abre ante el sujeto una nueva perspectiva: la infinitud del alma.

Una vez demostrada por San Agustín la naturaleza espiritual del alma, queda manifiesto el origen de ésta, como no proveniente del mundo sino de la divinidad.

Al ser Dios el objetivo de la búsqueda agustiniana y al no encontrarlo incluso dentro de la infinitud del alma, es atraído más allá del alma misma; de modo tal que la luz interior que lo ha guiado en esta indagatoria lo atrae fuera de sí, a trascender a través del abismo de la nada hacia Dios mismo.

Esta luz proporciona al hombre la facultad para comprender y amar, humanamente, a Dios, a sí mismo y al otro. Al tender hacia el Bien supremo el hombre es capaz de pensar la bondad y la justicia en su sentido más pleno; de modo que la articulación del alma con la luz divina es la que le permite guiar sus actos con fundamento primordialmente en el amor. Como comenta Gareth B. Matthews:

Some readers have supposed that it is only a priori truths that Augustine thinks are made intellectually visible by divine illumination. But this seems not to be correct. There are good reasons for thinking that, according to Augustine, all human understanding arises from this source. (The Cambridge companion to Augustine, Matthews, p. 131)

La conciencia moral cristiana nace del *apettitus* hacia Dios, y esta inclinación proviene de la gracia. Pero la gracia es aceptada o rechazada por la voluntad en uso de su libertad. Cuando se inclina el hombre hacia sí mismo y al mundo, rechaza la gracia erigiendo sus propias leyes y moral, las cuales son siempre relativas.

El que ama a Dios obedece la ley de Dios; pero siendo peregrino en el mundo y teniendo que vivir al lado de los que

aman el mundo, sin embargo, habrá de observar las leyes mundanas siempre y cuando no vayan en contra de su conciencia.

CONCLUSIONES

La articulación ontológica del alma con Dios, en el sentido agustiniano, no puede reducirse a una conclusión esquemática; su comprensión implica la interrelación conceptual expuesta en esta tesis dada su complejidad y diferenciación con la tradición filosófica griega. Por ello, creemos conveniente hacer un resumen de lo expuesto en este ensayo, a modo de lograr una convergencia argumentativa que finalice en la conclusión última.

Encuentro en San Agustín varias modalidades por medio de las cuales el alma se articula con Dios, si bien estos modos podemos también considerarlos como matices de un mismo acontecimiento.

Hemos visto que el alma busca a Dios pues éste ha dejado un hueco infinito en ella. Sin embargo, la soberbia y la necesidad de los bienes del mundo han ido desintegrando la unidad del alma, alejándola cada vez más del verdadero Bien y causa de todos lo demás bienes: *Therefore, the abundant generosity of God's goodness is responsible not only for the great goods, but for the intermediate and lowest goods as well.* (On free choice of the will, p. 81)

Pero una vez que el hombre toma conciencia de la verdad ontológica y decide amar a Dios antes que a sí mismo, su

intención se enfrentará una vez más al abismo que existe entre querer y poder. Ha padecido ya el proceso de experimentar su impotencia al intentar satisfacer su deseo de felicidad en el mundo, y ahora en que ha corregido el objeto de su amor dirigiéndolo hacia Dios descubre que también por sí mismo no puede volver al Ser.

Únicamente con el auxilio de Dios puede el hombre retornar a Aquel. Este auxilio es un don unilateral y gratuito que Dios hace al hombre: la gracia, que se manifiesta de varias maneras; una de ellas es la luz interior que ilumina la razón, otra es el no haber entregado Dios al hombre de manera fulminante a la muerte, una más el amor fundamental ínsito en el hombre y por el el cual tiende hacia Dios y lo hace buscar consecuente el Bien.

Pero, la suprema manifestación de la gracia es la encarnación de Cristo, quien por medio de su palabra, vida, y los sacramentos que funda, constituye la revelación del camino de retorno a Dios. Es a partir de esta revelación que comienza el principio del fin de la historia, porque ahora el hombre tiene ante sí, de manera explícita y abierta, el camino hacia la Verdad y la Vida.

De hecho, la gracia siempre ha permanecido en el hombre desde su creación y a lo largo de la historia; es el substrato ontológico de todo ser humano que le permite ser,

vivir, reflexionar, sentir y poseer una conciencia y voluntad libres que desean el bien. De modo que la gracia es inmanente a todo ser humano sin distinción alguna, y es la plataforma que le permite existir.

Ahora, tiene una segunda oportunidad histórica donde, luego de experimentar por medio del sufrimiento el proceso de su separación del Ser y de haber recibido la Verdad revelada por Cristo, entonces, esté de acuerdo o no, conscientemente ejercerá su libre decisión entre dirigir su amor al Ser o al no ser. Por ello es que, con el advenimiento de Cristo, esta segunda oportunidad entra en su última etapa.

La interioridad abierta por San Agustín comienza siendo una confesión que es a la vez testimonio; a su modo, el Santo muestra su propio camino de retorno hacia Dios.

San Agustín afirma que Cristo es el hombre perfecto, sin mácula alguna; es el paradigma por excelencia de lo humano. Por ello, antes que nada el obispo de Hipona confiesa que él es imperfecto y un hombre pecador como todos. Esta confesión agustiniana es la llaga abierta que a lo largo de la vida del Santo habrá de irse curando; y esta metáfora es la que gusta de emplear, por ejemplo, en su enfrentamiento con el pelagianismo "La vida cristiana, pues, tal y como la veía Agustín, solo podía ser un largo proceso de curación." (Peter Brown, p. 382)

Es este proceso de curación en el que se halla envuelto el propio San Agustín, lo que le permite ser auténtico en sus reflexiones pues habla de lo que ha vivido. Su camino hacia sí mismo lo inicia no en busca de sí mismo, como podría interpretarse del *gnoti seauton* griego; sino que, hasta el momento de llegar a ser un converso de corazón, escucha la voz que lo guía hacia su interioridad y esta voz es la que sigue.

Una vez abiertas las puertas de su alma para sí mismo, a través de la memoria inicia el recorrido en busca de Dios, guiado por esa voz dialogante interna.

San Agustín encuentra además una luz interior, la cual es la que ilumina su entendimiento y le permite descubrir y comprender; y conoce entonces que, más allá de todo conocimiento y de la razón misma está lo inefable, el misterio de Dios.

Al articularse el alma con Dios por medio de la luz divina, fe y razón actúan conjuntamente conforme a un entendimiento iluminado por Dios. Pero más honda aún es la articulación del alma con Dios por efecto de la gracia, ya que la gracia es el amor de Dios actuando en el hombre.

Buscar a Dios o buscarse a sí mismo, es la alternativa que surge de la misma fuente de gracia ya que proviene del amor divino el cual se refleja en la voluntad. Siendo el hombre

libre en su arbitrio, posee incluso la libertad ontológica de dirigir su amor hacia Dios o hacia su propia persona.

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. (*Ciudad*, V, 10, 2)

El resultado de esta elección genera dos tipos de seres humanos: los que se aman a sí mismo y los que aman a Dios. Los primeros actúan con una intencionalidad volcada hacia fuera, hacia el mundo; al articularse consigo mismos crean una sociedad basada en el egoísmo, el cual propende al sometimiento del otro, al despojo y el crimen. Es la ciudad del mundo nacida de Caín, asesino de su propio hermano.

Es cuando la conducta humana, huérfana del parámetro ontológico, se guía por un utilitarismo y pragmatismo egoísta, queriendo llenar el vacío ontológico con la posesión y la plenitud efímera de lo que le rodea.

Sin embargo, la interioridad agustiniana, como una filosofía de la trascendencia ontológica, surge en el horizonte del pensamiento con características bien definidas que aportan una nueva manera de comprendernos y un espacio donde la libertad adquiere otro sentido. Tal como Anibal Fornari nos dice:

Una transformación auténtica y novedosa de la filosofía, realizada críticamente y dejada abierta sobre su potente tronco histórico precedente (a diferencia de una deformación unilateralizante), es correlativa al alcance ontológico de un dato nuevo que acontece. El pasaje fenomenológico-existencial del no-yo al yo desde la automanifestación histórica del Tú absoluto, ubica el problema humano personal en una primacía abarcadora del cosmos y la *polis*. (Fornari, p. 20)

Nace asimismo, con San Agustín, una concepción histórica nueva donde la conducta humana está basada en la relación del hombre con Dios. De modo tal que aquellos que se articulan con el Ser, crean una sociedad basada en el amor a Dios y al otro. Pues al unir su alma con Dios se genera un amor que los libera de la *superbia*, renaciendo su capacidad de amar al prójimo.

Los que aman a Dios antes que a sí mismos, crean una sociedad que tiende a la solidaridad; son peregrinos en el mundo y su fin último es volver a Dios. Es la verdadera

Civitas Dei de los hombres y mujeres unidos por el Espíritu de Dios, nacida simbólica y arquetípicamente del espíritu de Abel.

En San Agustín, la moral cristiana debe ser sustento y fin de la polis; de modo que la Iglesia terrena juega un papel fundamental en dicha orientación, por lo cual el Estado debe ser guiado y justificado en este orden por aquella³.

Sin embargo, para San Agustín la paz y la justicia, en el sentido pleno del cristianismo, nunca serán posibles en este mundo ya que la historia de la humanidad es de principio a fin una lucha entre la dos ciudades, cuya culminación llegará con el término de los tiempos:

Por primera vez la utopía política aparece como historia, crea incluso la historia, que surge como *escatología hacia el reino*, como un proceso unitario y sin lagunas entre Adán y Jesús, sobre la base de la unidad despótica del género humano y de la salvación cristiana a la que tiende. Dos estados, por tanto, se combaten implacablemente desde siempre en la humanidad, la *civitas terrena* y la *civitas Dei*, la comunidad de los pecadores enemigos de Dios y la comunidad de los escogidos por la gracia de Dios. (Benavides, p. 114)

³ La discusión de la investiduras es un penoso y extenso proceso político a lo largo de la Edad Media cuya discusión no es objeto de este ensayo. Mayor información en el sitio <http://www.esteologia.com/newpage156.htm>

La interioridad siempre ha estado ahí, pero es San Agustín quien nos muestra su verdadera dimensión y naturaleza; la realidad de la interioridad agustiniana no ha sido desplazada, su estudio como una posibilidad abierta al hombre de hoy luego del giro moderno que intenta suprimirla, se presenta como una argumentación filosófica que permite al individuo concreto recuperarse a sí mismo como fuente de sentido en un mundo que se hunde paradójicamente en la irracionalidad y la negación, como afirma Karl Löwith:

El hombre moderno vive todavía del capital de la Cruz, y el círculo de Cristianismo y antigüedad; y la historia intelectual del hombre occidental es un continuo intento para reconciliar revelación con razón. Este intento nunca ha tenido éxito y nunca pasará de simple compromiso. Nietzsche y Kierkegaard han demostrado que la escisión inicial entre Cristianismo y paganismo sigue siendo decisiva, porque ¿cómo se podrá reconciliar la teoría clásica de que el mundo es eterno con la fe cristiana en la creación; el ciclo con *eschaton*, y la aceptación pagana de la fatalidad con el deber cristiano de la esperanza? (Löwith, p. 187)

La articulación ontológica del alma con Dios puede simbolizarse, entre otras parábolas, en la de la vid verdadera: "Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid; vosotros los sarmiento.

El que permanece en mí y yo en él, ése da muchos frutos; porque separados de mí no podéis hacer nada."(Jn, 15, 4)

De modo que la conciencia ética y la actitud moral provienen de esta sinapsis espiritual. Tal conciencia se ha transformado de moral en ética a partir de Cristo, como parte del proceso histórico señalado por San Pablo y explicitado por San Agustín en *La Ciudad de Dios*; es decir, el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, donde de la obediencia a la Ley se pasa, sin abolirla, al amor como culminación y perfeccionamiento de la relación del hombre con Dios y con los demás hombres. Como queda de manifiesto en la misma parábola antes citada: "Este es el mandamiento mío: que os améis los unos a los otros como yo os he amado."(Jn, 15, 12)

Es en este nuevo contexto espiritual que es posible la interioridad, como un giro donde la percepción del hombre es conducida a una iluminación del alma; "Yo, la luz, he venido al mundo para que todo el que crea en mí no siga en las tinieblas."(Jn, 12, 46) Esta iluminación personal conduce directamente a la divinidad, acorde con el flamante estatuto fundado por Cristo donde el hombre pasa de siervo a hijo de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Para agilizar la lectura se anotan aquí las claves que resumen las citas bibliográficas que se utilizan en la tesis.

ABBAGNANO, Nicola, y Visalberghi, A., *Historia de la Pedagogía*, [Trad. Jorge Hernández Campos], Fondo de Cultura Económica, México, 2001 [Léase: **Abbagnano**]

AGUILAR Mariflor, Beller Walter, et al, *Crítica del sujeto*, Colección Seminarios, UNAM, FFyL, 1990 [Léase: **Crítica del sujeto**]

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 Capanaga, 5ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004 [Léase: **Ciudad**]

----- *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 [Léase: **Confesiones**]

----- "Contra académicos", en *Escritos Filosóficos 2º*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001 [Léase: **Contra académicos**]

----- "El libre albedrío", en *Escritos Filosóficos 2º*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001 [Léase: **El libre albedrío**]

----- "La trinidad", en *Escritos Apologéticos 2º*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002 [Léase: **La trinidad**]

----- "Tratado sobre la gracia", en *Escritos Antipelagianos 2º*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000 [Léase: **La gracia**]

ALSINA, José, *El Neoplatonismo. Síntesis de espiritualismo antiguo*, Barcelona, Antrhopos, 1989 [Léase: **José Alsina**]

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XI, 26, trad. de G. Combes, "Bibl. augustinienne" 35, Paris, Desclée de Brouwer, 1959 [Léase: **La Cité de Dieu**]

AUGUSTINE, Saint, *On Free Choice of the Will*, Trans. Anna S. Benjamín and L. H. Hackstaff, introduction L. H. Hackstaff, The Bobbs-Merrill Company, New York, 1964 [Léase: **On Free Choice of the Will**]

ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Trad. Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2001 [Léase: **Arendt**]

BELAVAL, Yvon, coordinadora, *Historia de la Filosofía. Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, Vol. 6, Trads. Isidro Gómez Romero, Joaquín Sanz Guijarro, Pablo Velasco Martínez, Siglo XXI, México, 1968 (Léase: **Racionalismo, empirismo, Ilustración**)

BENAVIDES, Lucas, Manuel, *Filosofía de la Historia*, Editorial Síntesis, Madrid, 1994 [Léase: **Benavides**]

BIBLIA, La, *Nueva Biblia de Jerusalén, Revisada y Aumentada*, por Desclée De Brouwer, Editorial Española Desclée De Brouwer, Bilbao, 1998 [Léase: **Biblia**]

BLOCH, Ernst, *Entremundos en la Historia de la Filosofía, (Apuntes de los cursos de Leipzig)*, [Versión Castellana de José Pérez Corral], Taurus, Madrid, 1984 [Léase: **Bloch**]

BROWN, Peter, *Agustín de Hipona*, Trd. Santiago Tovar, M^a Rosa Tovar y John Olfield, Acento, Madrid, 2002 [Léase: **Brown**]

CAMPS, Victoria, editora, *Historia de la ética*, autores varios, Editorial Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1988 [Léase: **Historia de la ética**]

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 Capanaga, 5^a Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004 [Léase: **Capanaga**]

CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, [Trad. Eugenio Imaz], FCE, Colección Popular, México, 2001 [Léase: **Cassirer**]

CATALÁN, Perona, Jesús, *El Apocalipsis versus Génesis*, Internet, apogene.htm, 2005 [En adelante **Catalán Perona**]

DERISI, Octavio, N., *Actualidad del Pensamiento de San Agustín*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1965 [Léase: **Derisi**]

DIONISIO, Aeropagita, De los nombres Divinos, Edicomunicación, México, 1988 [Léase: **Dionisio, De los nombres divinos**]

FERRATER, Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, [revisado, aumentado y actualizado por Joseph-María Terricabras, supervisado por Priscila Cohn Ferrater Mora], Editorial Ariel, Barcelona, 2001 [Léase: **Ferrater**]

FLORES, Farfán, Leticia, "La Pasión de Jesucristo", publicado en el suplemento ciudadano mensual N° 44 *Libre Pensamiento Ciudadano* de La Jornada Morelos, el 5 de junio de 2002 [Léase: **Leticia Flores Farfán**]

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 [Léase: **Fornari**]

FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, Trad. Horacio Pons, FCE, 2002 [Léase: **Foucault**]

GILSON, Etienne, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, 1929 [Léase: **Gilson, 1929**]

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 [Léase: **Gilson**]

KANT, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, 12ª Ed., Porrúa, México, 2000 [Léase: **Kant**]

KIERKEGAARD, Sören A., *Temor y temblor*, Trad. e introducción Vicente Simón Merchán, Fontamara, México, 2000 [Léase: **Temor y temblor**]

KNUUTILA, SIMO, "Time and creation in Augustine", in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001, [Léase: **Knuutila**]

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 [Léase: **Löwith**]

MARROU, Henry, "De Philostrate à Saint Augustin (Cité de Dieu, XXII, 24, 3)", en *Revue d'Etudes Agustinniennes et Patristiques*, Paris, 1966, vol. 12 [Léase: **Marrou**]

MARROU, Henry, La Bonnardière, A.M., "Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin", en *Revue d'Etudes Agustinniennes et Patristiques*, Paris, 1966, vol. 12 [Léase: **Marrou et La Bonnardière**]

MONDOLFO, Rodolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. Desde los orígenes hasta platón*. Losada, Bs. As., 1974 [Léase: **Mondolfo 1974**]

ROHDE, Erwin, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Vol. 2, Ed. Labor, Barcelona, 1973 [Léase: **Rohde**]

STUMP, Eleonore, "Augustine on free Hill", in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2001 [Léase: **Stump**]

STRAUSS, Leo, y Cropsey, Joseph, *Historia de la Filosofía Política*, [Trad. Leticia García Urriza], Diana Luz Sánchez, y Juan José Utrilla, FCE, México, 2001 [En adelante **Strauss y Cropsey**]

VEGA, A.C., "Introducción a la filosofía de San Agustín", en *Obras de San Agustín*, Vol. 2º, Madrid, B.A.C., 1946 [Léase: **Vega**]