

Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona*

By my Soul I will ascend to God. The Concept of the Soul in Augustine of Hippo

Recibido: 20 de febrero de 2013 - Revisado: 26 de abril de 2013 - Aceptado: 10 de agosto de 2013

Tamara Saeteros Pérez**

Resumen

El presente artículo pretende recoger las claves fundamentales de la doctrina sobre el alma de san Agustín de Hipona. *Magna natura et magna quaestio est* (Hipona De, trad. 1968, 14, 4, 6), puesto que ocupará durante toda su vida el pensamiento y las obras del santo obispo. Buscar su propia alma, adentrarse en su santuario, descubrir la imagen de Dios en ella, su bondad, su grandeza, su vida... para volverla luego a Dios, su origen y meta de todos sus esfuerzos. Tal es el itinerario que nos traza el filósofo de Thagaste, sediento de verdad, que acabará volcado en la fuente que sacia, la misma Verdad.

Palabras clave

Agustín de Hipona, alma, interioridad, inmortalidad del alma, facultades del alma, grandeza del alma, relación con el cuerpo, alegría y reposo del alma, elevarse a Dios.

Abstract

This article seeks to establish the key elements of the doctrine of the soul of St. Augustine of Hippo. *Magna natura et magna quaestio est* (De Hippo, trans., 1968, 14, 4, 6), since it will take lifetime thought and works of the holy bishop. Searching your own soul, deep into its sanctuary, discovering the image of God in it, his goodness, his greatness, his life ... to put it back to God, its origin and goal of all its efforts. This is the path the Thagaste philosopher shows us, thirsty of truth, that will eventually be dumped into the source that satiates the same Truth.

Key words

Augustine of Hippo, soul, inwardness, immortality of the soul, faculties of the soul, greatness of the soul, relation to the body, joy and repose of the soul, ascend to God.

* Artículo de reflexión, categoría: estudio interpretativo, desarrollado en el marco de la asignatura: *La cuestión del sujeto a la filosofía* [La cuestión del sujeto en la filosofía], dentro del proyecto de investigación sobre el pensamiento de san Agustín de Hipona llevado a cabo durante la maestría en Filosofía y Estudios clásicos de la Universitat de Barcelona.

** Licenciada en Filosofía por la Universitat de Barcelona. Máster en Filosofía y Estudios clásicos por la misma universidad. Actualmente realiza su tesis doctoral sobre san Agustín de Hipona dentro del Programa de Filosofía Contemporánea y Estudios clásicos de la Universitat de Barcelona, Barcelona, España, con la co-dirección del Dr. Eudaldo Forment y del Dr. Ignacio Guiu.

Correo electrónico:

tamara.saeteros@gmail.com

Para citar este artículo use: Saeteros, T. (2013). Por mi alma subiré a Dios. El concepto de alma de san Agustín de Hipona. *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, 13(25), 189-210.

Introducción

Dentro del tesoro de escritos agustinianos hay un tema reiteradamente tratado, difícil de sistematizar y sumamente rico en imágenes sugestivas: el alma humana. Agustín, gran maestro de interioridad, vuelve sobre sí mismo y muestra los resultados de su experiencia. El presente artículo pretende ser un esfuerzo por presentar de manera ordenada los distintos aspectos que preocupan a san Agustín sobre esta cuestión, enmarcados en su contexto biográfico y relacionados con las polémicas que en torno a este tema desarrolló contra sus oponentes, quienes le obligaron a buscar respuestas que se constituyeron en legado para la posteridad. Según el esquema que hemos trazado trataremos sobre la cuestión del alma y su origen, su naturaleza (y sus facultades), su potencia o grandeza, la refutación del dualismo maniqueo, la relación alma-cuerpo, la interioridad y trascendencia del alma (movimientos de *reditio*, *conversio* y *ascentio*), y su tensión hacia Dios.

La cuestión sobre el alma

Dos son los únicos grandes temas que interesan a san Agustín: Dios y el alma (Hipona De, trad. 1994, 1, 2, 7)¹. Como él mismo manifiesta, su más ardiente deseo va en esta dirección: que me conozca a mí y te conozca a ti (Hipona De, trad. 1994, 2, 1.1)².

La existencia de la propia alma es una de las primeras cosas que se conocen; en el *De Trinitate* san Agustín proporciona uno de los argumentos de mayor uso en la Edad Media³. Se pregunta precisamente: “¿qué es tan íntimamente conocido como el alma? Y ¿qué realidad, sino ella, con que se percibe lo demás, percibe ser ella misma quien existe?” (Hipona De, trad. 1968, VIII, 6, 9)⁴.

Como señala Eudaldo Forment (2002, p. 179), santo Tomás afirma que “el alma humana tiene noticia existencial de sí de una manera inmediata”. Explica que esto significa que

siempre tiene noticia de sí misma, ya que de forma constante está presente a sí misma por sí misma. En esta doctrina el Aquinate⁵ sigue a Agustín: “la mente siempre se recuerda, siempre se conoce y ama a sí misma” (Hipona De, trad. 1968, XIV, 7, 9)⁶.

Pero esta alma, conocida y amada, ¿de dónde ha venido?, ¿está acaso prisionera en la “cárcel” del cuerpo?, ¿existía ya desde la creación del mundo y aguardaba su unión con el cuerpo? A estas preguntas Agustín dedica muchas de sus obras⁷, para reconocer que es una cuestión oscura, difícil de responder con certeza. El hombre percibe “signos de su alma espiritual” y únicamente puede estar seguro de que la “semilla de eternidad que lleva en sí, al ser irreductible a la sola materia” (Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 18, 1; cf. 14, 2.), su alma, no puede tener origen más que en Dios (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 33).

“El alma, en efecto, o ha sido hecha por el soplo de Dios o este soplo se convirtió en alma, de tal manera que no haya sido creada de Dios, sino de la nada por Dios” (Hipona De, trad. 1951b, I, 4, 4.)⁸. Tal es la respuesta que da a Vicente Víctor, rogatista recién convertido, que había publicado unos escritos en los que atacaba la declarada ignorancia del santo doctor sobre esta cuestión y hablaba con seguridad de la procedencia del alma de la misma sustancia de Dios, un error que Agustín combatirá también en la doctrina maniquea⁹.

Además, en el *De libero arbitrio* escribió cuatro hipótesis sobre el origen del alma que resume en su carta a Jerónimo (Hipona De, trad. 1987), 166 [*Ad Hieronymum*], 3, 7)¹⁰, a saber:

1. O las almas se propagan de aquella que se le dio al primer hombre.
2. O se les da a todos un alma nueva.
3. O ya existen las almas en alguna parte y vienen a los cuerpos por designio divino.
4. O espontáneamente.

En el *GL* (Hipona De, trad. 1969), parece inclinarse a aceptar la preexistencia de las almas; entiende que si no se opondría ningún testimonio de la Escritura o argumento de la razón, el hombre habría sido creado en el sexto día, en el sentido de que la razón causal del cuerpo humano ya estaba creada en los elementos del mundo, y su alma, a la manera en que al principio fue creado el “día” y que, una vez creada, permaneció escondida entre las obras de Dios, hasta que, en el momento querido, Dios la habría infundido en el cuerpo (*cf.* Hipona De, trad. 1969, 7, 24, 35).

Más adelante, en la epístola a Jerónimo, manifiesta conocer la opinión del presbítero acerca de la creación actual de todas las almas para los que nacen. Y presenta con más claridad su pensamiento al expresar:

Cuando se dice que ahora crea nuevas almas para cada uno de los que nacen y no las extrae de no sé qué fuente existente, ni las desprende de sí como partículas propias, ni las propaga de la primera y original, ni las ata con lazos carnales, por delitos cometidos antes de encarnar, no se afirma que Dios haga algo que antes no hubiera hecho. En efecto, el día sexto había hecho al hombre a su imagen, lo que ha de referirse, sin duda, al alma racional, y eso es lo que hace ahora, no creando lo que ya existía, sino multiplicando lo que existía. Y así, es verdad que Dios descansó de crear cosas que no existían; y es también verdad que hasta ahora trabaja, no solo gobernando las cosas que hizo, sino también creando numéricamente cosas que ya había creado. (...) podemos creer que Dios hace ahora almas nuevas, no propagadas de la primera, sino iguales a la primera (Hipona De, trad. 1987, 166 [*Ad Hieronymum*], 5, 12)¹¹.

Según François Decret (2005)¹², la posición hacia la cual se inclinará finalmente Agustín será la del creacionismo, a pesar de que esta teoría, como indica el propio Agustín, amenace la antropología cristiana, haciendo de difícil comprensión la solidaridad de las almas, bien

sea en el pecado –y se plantea aquí la cuestión del pecado original–, o en la gracia. De hecho, su duda nunca se aclaró. Al final de su vida, en su último escrito (429-430), y de regreso al tema del origen del alma de los hijos de Adán, reveló esta incertidumbre: “confieso que lo ignoro” (Hipona De, trad. 1984, 2, 178)¹³.

Naturaleza

“Preguntas qué es el alma, te complaceré fácilmente; pues a mi parecer es una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo” (Hipona De, trad. 1951c, XIII, 22)¹⁴. Ésta es la definición del alma que proporciona san Agustín en el *De quantitate animae*.

Esta explicación nos aporta varias características del alma:

- Substancia: según el lenguaje agustiniano, cualquier cosa (realidad), sustancia, esencia o naturaleza, tiene las siguientes propiedades: es una, se distingue del resto por su forma propia y no excede el orden natural (tiene su puesto exclusivo en dicho orden)¹⁵.
- Racional: es la mejor parte del hombre y por la que se coloca de un modo especial por encima de todas las criaturas, puesto que no es un mero vestigio, sino imagen de Dios. No es por el cuerpo por lo que el hombre es imagen de Dios, sino que lo es “a través de cierta forma inteligible de mente iluminada” (Hipona De, trad. 1969, 3, 20, 30)¹⁶.
- Destinada a regir un cuerpo¹⁷: por ser la parte superior y porque su bien se eleva sobre el bien del cuerpo, como indicaremos más adelante, al alma le corresponde, por excelencia, mandar sobre el cuerpo y a éste, secundar los deseos del alma. Por lo demás, respecto al problema de la ubicación local del alma, afirma que ésta se encuentra en todas y cada una de las

partes del cuerpo, como lo demuestra la sensación de cualquier dolor:

Si nos produce dolor algo en un pie, lo examina el ojo, lo publica la lengua, lo retira la mano. Eso no ocurriría si el alma no sintiera en el pie, cumpliendo su función en cada parte. Y no sentiría lo que ocurre si estuviese ausente (Hipona De, trad. 1988b, XVI, 25)¹⁸.

Fuera de las características que nos aporta la definición, encontramos la de inmortalidad. Agustín la intentará probar de muchas maneras. En uno de sus primeros escritos que él mismo califica de oscuro y difícil de entender (Hipona De, trad. 1995, I, 5, 1)¹⁹ lo hace así:

Concluimos, pues: si el alma es un sujeto, en el que la razón reside inseparablemente, y con la misma necesidad con que los accidentes residen en el sujeto; si el alma no puede ser sino alma viva; si la razón no puede residir en ella sino con esa vida; finalmente, si la razón es inmortal: se concluye que el alma es inmortal (Hipona De, trad. 1988b, V, 9)²⁰.

Tampoco puede morir en razón de la vida que ella misma es: “el ánimo no puede morir, ya que, si pudiera carecer de vida, no sería un ánimo, sino un objeto animado” (Hipona De, trad. 1988b, IX, 16)²¹.

Relacionando el alma con la verdad que la sustenta, como a toda existencia, con la inmunidad de su ser respecto a convertirse en un cuerpo, o ser reducida a la nada por alguna otra criatura espiritual (ángel o demonio), ni siquiera Dios, que vela por el bien del alma, continúa dando Agustín argumentos a favor de su inmortalidad (Hipona De, trad. 1988b, XII, 19 y XIII, 20-22).

En la epístola a Jerónimo, comenta: “El alma humana es inmortal según un modo propio suyo. Su inmortalidad no es omnimoda” (Hipona De, trad. 1987, 166, [*Ad Hieronymum*], II, 3)²², como la de Dios. Es inmortal porque nunca deja de vivir en su naturaleza,

nunca deja de ser alma; mas no siempre tiene vida, pues cuando se aparta libremente de Dios que es su vida, como anotaremos después, muere; no obstante seguir viviendo. El “modo propio suyo” al que se refiere el santo implica la mutabilidad que le da su condición de sustancia inferior.

Y en cuanto a su moralidad, como queda más claro en las controversias con los maniqueos, se demuestra que su sustancia es buena, pues *vio Dios que todo era bueno*. “Si se busca la causa de la creación, la mejor y más pronta respuesta es: toda criatura de Dios es buena” (Hipona De, trad. 1987, 166 [*Ad Hieronymum*], V, 15)²³. Bondad aunada con libertad, tal es la constitución del alma y por ella puede aún construirse y moldearse según su voluntad.

El alma y sus facultades

Ya se ha dicho que el alma se conoce y se ama, pero es justo dedicar ahora unas palabras a las potencias que hacen posible estas operaciones del espíritu humano.

Tres son las facultades que ve Agustín en el alma: memoria, inteligencia y voluntad. “Ellos [estos tres poderes] constituyen una única sustancia espiritual; cada uno está contenido en los otros y todos en cada uno y se distinguen mediante sus relaciones mutuas” (Hipona De, trad. 1968, 10, 11, 18, citado en Oroz & Galindo, 2005).

En el libro X de las *Confesiones*, describe el tesoro que almacena la memoria:

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

Cuando estoy allí pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas preséntanse al momento; pero otras hay que buscarlas con más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos; otras, en cambio, irrumpen en tropel, y cuando uno desea y busca otra cosa se ponen en medio, como diciendo: “¿No seremos nosotras?” mas espántolas yo del haz de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista de su escondrijo (Hipona De, trad. 1991, X, 8, 12)²⁴.

También se presentan los recuerdos fáciles, en el orden en que son llamados, se guardan las impresiones que entran por los sentidos, y tan poderosa es, que aún estando en silencio o en tinieblas, puede haber en mi interior tal desfile de voces y colores que dibujan una realidad que no es externa, sino que está en mi propio ser (cf. Hipona De, trad. 1991, X, 8, 12-13ss).

Por la memoria puedo recordarme a mí mismo y lo que hice o dejé de hacer, cómo y de qué manera; mientras que, a partir de lo pasado puedo aventurar sucesos futuros para deseárselos o rechazarlos (cf. Hipona De, trad. 1991, X, 8, 12-13ss).

Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío. Penetral amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? (...) Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído, con dimensiones tan grandes como si las viese fuera. Y, sin embargo, no es que haya absorbido tales cosas al verlas con los ojos del cuerpo, ni que ellas se hallen dentro de mí, sino sus imágenes. Lo único que sé es por qué sentido del cuerpo he recibido la impresión de cada una de ellas (Hipona De, trad. 1991, X, 8, 15)²⁵.

El entendimiento, aquello que principalmente nos distingue de las bestias; supera y está por encima de todos los sentidos por su amplitud y profundidad (cf. Hipona De, trad. 1986b, 2, 2). A ella se refiere en los *Comentarios a los salmos*: “Es por su medio [de la mente] que comprendemos lo que es justo e injusto; distinguimos lo verdadero de lo falso, eso se llama intelecto” (Hipona De, trad. 1950, EN 42, 6)²⁶. Es la potencia con la cual se comprende la verdad (cf. Hipona De, trad. 1986a, 18, 20). Enseña que en el niño está como si no existiera, se ha de estimular y desarrollar a medida que crece en edad y se va haciendo capaz de razonamiento e instrucción (cf. Hipona De, trad. 2007, 22, 24, 3). Es un instrumento potente de transformación de la naturaleza tanto para su propio perfeccionamiento como para su autodestrucción (cf. Hipona De, trad. 2007, 22, 24, 3).

Pero la inteligencia, además de ser un bien propio del hombre, lo tiene como don de Dios, que ha de saber usar para llegar a Él, no para enorgullecerse con el aprendizaje de las ciencias, tal como la Escritura narra de los primeros filósofos en un pasaje que Agustín aplica al soberbio Fausto que sabía mucho pero desconocía la Verdad:

Porque con el solo entendimiento e ingenio que Tú les diste han investigado [los filósofos] estas cosas, y han descubierto muchas de ellas, y han predicho con muchos años de anticipación los eclipses del sol y de la luna (...) sin que les falle nunca el cálculo (...).

Además de esto, han dejado por escrito las reglas por ellos descubiertas, las cuales se enseñan hoy día en las escuelas (...).

Admiranse de estos los ignorantes y quedan pasmados de tales cosas, y los que las saben gloríanse de ello, y se desvanecen, y con impía soberbia se apartan de tu luz, y desfallecen; y viendo con tanta antelación el defecto del sol que ha de suceder, no ven el suyo, que lo tienen presente, porque no buscan religiosamente de dónde les viene el ingenio con que investigan estas cosas, y hallando que Tú las

has hecho, no se te dan a sí para que tú les conserves lo que les has dado (...).

Pero no conocieron el camino, tu Verbo, por quien hiciste las cosas que numeran, a los mismos que las numeran, el sentido con que advierten las cosas que numeran y la mente en virtud de la cual las numeran (Hipona De, trad. 1991, V, 3, 4. 5)²⁷.

Queda aún una facultad: la voluntad. Tenemos memoria para retener lo que se ha dicho; e inteligencia, para comprender aquello que se recuerda, y a propósito de estas dos facultades, pregunta el doctor de la gracia: “¿has retenido y comprendido porque has querido?” (Hipona De, trad. 1983, SR 52, 7, 19)²⁸. Ciertamente es así, por lo que, concluye Agustín, tenemos voluntad:

Aquí tienes las tres realidades que me he empeñado en hacerte entender a tus oídos y a tu espíritu. Las tres se encuentran en ti, puedes contarlas, pero no puedes separarlas. Reflexiona, pues, en estas tres realidades: memoria, inteligencia y voluntad, que –repito– son enunciadas separadamente, pero operan inseparablemente (Hipona De, trad. 1983, SR 52, 7, 19)²⁹.

La voluntad se entregó al hombre para elegir. Explica además que aquella primera voluntad del hombre en el paraíso era buena, se trataba de un *poder no* pecar, *poder no* morir y *poder no* abandonar el bien (cf. Hipona De, trad. 1956, 12, 33); mas no fue ésta la elección de Adán ni su herencia para el linaje humano. Advertimos, a partir de entonces, cómo hacemos el mal que no queremos y no el bien que queremos (cf. Rom 7: 19, Biblia).

Llegados a este punto se puede afirmar con san Agustín que la voluntad es condición necesaria e indispensable para la libertad (cf. Hipona De, trad. 1986b, 11, 15). Comenta finalmente el doctor hiponense que no sabemos la verdadera capacidad de la voluntad:

¿Qué diré de la voluntad, con relación a la cual afirmamos con toda certeza la existencia del

libre albedrío? El bienaventurado apóstol Pedro estaba dispuesto a dar su vida por Jesucristo. Él lo quería sinceramente, y no engañaba al Señor cuando se lo prometía; pero ignoraba con qué fuerzas contaba su voluntad. (...) A veces nos damos cuenta de que queremos o no queremos; mas, aun siendo buena nuestra voluntad, nos vemos precisados a reconocer, amado hijo, a menos de engañarnos conscientemente a nosotros mismos, que ignoramos lo que ella puede, cuáles son sus fuerzas, en qué tentaciones caerá y en cuáles saldrá victoriosa (Hipona De, trad. 1951b, IV, 7, 11)³⁰.

Grandes son estas facultades de nuestra alma, de las cuales nunca se cansará nuestro autor de repetir que desconocemos todo su potencial. Lleva razón al decir:

Sabemos que vivimos y estamos muy ciertos de que nos acordamos, de que entendemos y queremos, y, figurándonos ser grandes conocedores de nuestra naturaleza, ignoramos absolutamente el valor de nuestra memoria, de nuestra inteligencia y de nuestra voluntad (Hipona De, trad. 1951b, IV, 7, 9)³¹.

Grandes e inseparables; hemos de considerar ahora su acción en conjunta colaboración:

[Similar a la Trinidad] así pensamos estas tres realidades en el alma del hombre: la memoria, la inteligencia y la voluntad; de estas tres deriva todo cuanto hacemos. Y cuando estas tres realidades obran bien y rectamente, todo aquello que hagamos será bueno y recto, si el olvido no sorprende a la memoria, el error a la inteligencia, ni la iniquidad a la voluntad. Así, ciertamente, somos conforme a la imagen de Dios (Hipona De, trad. 1990b, 16, 9)³².

San Agustín mantiene que todas nuestras obras derivan de estas tres facultades, nada hacemos sin su concurso, y cuando se habla de cada una, aunque sea solo en lo que corresponde a ella, se refiere a todas. Si hablamos de la memoria, el discurso lo hace también la inteligencia y la voluntad; cualquier cosa que diga la inteligencia, lo hace gracias al apoyo de la memoria y de la voluntad. Por último, lo que diga o escriba la voluntad de sí misma,

no lo hace sin la inteligencia ni la memoria (Hipona De, trad. 1990b, 16, 9)³³.

Grandeza

En el diálogo que Agustín mantiene con Evodio sobre la magnitud del alma, se deja claro que el alma no tiene dimensiones corpóreas, sino que más bien se ha de discutir respecto de su potencia, de su capacidad para las actividades que realiza. El análisis se centra en el alma humana, pues es la que más les interesa.

Así, qué puede el alma en sí misma y delante de Dios, lo explica Agustín en siete grados:

En el primer grado, el alma vivifica el cuerpo terreno y mortal, le da unidad, garantiza su nutrición, “conserva su armonía y proporción, no solo en cuanto a la hermosura, sino también en el crecer y procrear” (Hipona De, trad. 1951c, 33, 70)³⁴.

En el segundo, el alma ejerce su poder sobre los sentidos, de un modo especial sobre el tacto que unifica las sensaciones. Estima lo beneficioso y rechaza lo perjudicial para el cuerpo. Forma el sueño y los sueños a partir de las imágenes recogidas del exterior.

Se acostumbra a las cosas entre las cuales vive y de las que se sustenta el cuerpo, y difícilmente se separa de ellas, como si le fuesen miembros; la fuerza de esta costumbre, no rota ni por la separación de las cosas ni por intervalo de tiempo, se llama memoria³⁵ (Hipona De, trad. 1951c, 33, 71).

El tercero es la aplicación del alma a las artes: el cultivo de los campos, las edificaciones, la invención del lenguaje y la diversidad de lenguas, la música, pintura y escultura, en todos los medios de conservación de la memoria (libros, monumentos), en la poesía, en la invención del juego y la diversión, etc. Considera como corolario de estos tres grados, presentes en toda alma humana: “Grandes son

estas cosas y completamente propias del hombre; pero aún son comunes a doctos e indoctos, a buenos y a malos” (Hipona De, trad. 1951c, 33, 72)³⁶.

El cuarto grado presenta al alma anteponiéndose al cuerpo y aún al mismo universo, diferenciando las cosas según su justo valor. Es el momento de la purificación y perfección del alma, aplica el principio de no hacer a otros lo que no se desea para sí, obedece a la autoridad y reconoce la voz de Dios en ella. El alma está en lucha con el mundo, para no dejarse seducir por sus halagos. Y esta lucha le abre la conciencia para soportarse cada vez menos si está manchada. Espera la muerte con miedo, un miedo que no puede controlar, a menos que esté cada vez más desprendida de las cosas de este mundo y confiada en la providencia y justicia de Dios que todo lo gobierna. “A Dios se encomienda piísimamente y confiadamente para que le ayude y la perfeccione en el tan difícil trabajo de su purificación” (Hipona De, trad. 1951c, 33, 73)³⁷.

Sólo llegados al quinto grado, el alma descansa tranquila de las luchas tan feroces de la vida, está purificada y trabaja solamente para conservar su limpieza. Tiende verdaderamente hacia Dios con gran confianza y aspira a contemplar la verdad como premio a sus esfuerzos (cf. Hipona De, trad. 1951c, 33, 74).

La elevación del sexto grado, la explica Agustín con estas palabras:

- Una cosa es, ciertamente, purificar el ojo del alma para que no mire inútil y temerariamente y vea mal; otra guardar y robustecer esta misma salud, y otra dirigir ya la mirada serena y derecha a lo que se ha de ver (Hipona De, trad. 1951c, 33, 75)³⁸.

El alma ya no se desvía ni yerra en la búsqueda de la verdad, su espíritu está renovado, no cede a las pasiones ni busca los bienes precederos.

- Por último se alcanza algo que ya no es tanto un grado sino la mansión a la que se llega a través de él. Su gozo es inexpressable: “¿cómo diré yo qué alegrías, qué goce del supremo y verdadero bien, qué inspiración de su serenidad y eternidad habrá?” (Hipona De, trad. 1951c, 33, 76)³⁹. El miedo a la muerte desaparecerá porque permitirá el mayor de los bienes: poder contemplar sin intermediarios,

cara a cara, la Verdad, el Bien y la Belleza por las que tanto se ha suspirado.

Examinados los grados del alma, los expone de otro modo más sucinto y claro, con su nombre propio, su vínculo con el cuerpo y en su tensión con la Hermosura. Podemos revisar estos grados –a los que añadimos la acción que, creemos, se adecúa más al estado del alma–, en la gráfica 1.

Gráfica 1. Los grados del alma, sus acciones y su tensión a la Hermosura



Fuente: Autor, sintetizando el texto agustiniano. (cf. Hipona De, trad. 1951c, caps. 33-35).

La grandeza del alma se expresa también por su dignidad de imagen de Dios que radica en su alma. Como precisa Forment (2002, p. 171): “el original que imita el hombre es el mismo Dios. El hombre es una copia de Dios, pero imperfecta”.

Cuando Dios pronunció en el Edén: “hagamos al hombre a nuestra imagen”, y se añade que éste dominará a las aves del cielo y a los peces del mar, se ha de entender que el ser humano fue hecho a imagen de Dios en relación con la facultad por la cual es superior a los animales privados de razón (cf. Hipona De, trad. 1969, 3, 20, 30). En efecto, la imagen de Dios, que es el hombre, se debe a su ser racional. San Agustín enseña que todas las criaturas de Dios llevan la huella de su Creador a modo de vestigio o de imagen. Esta distinción se hace a partir de la semejanza y del origen o procedencia.

Son vestigio las criaturas que comparten con Dios una semejanza genérica, por ejemplo, en el ser y en el vivir, más cuando la semejanza es total o específica, dada por el entender; entonces, tenemos la imagen⁴⁰.

Hecho a imagen, el ser humano no es imagen perfecta sino imperfecta, como lo explica en el conocido ejemplo de la diferencia entre ser hijo del rey (que es el caso del Verbo de Dios) y la moneda que lleva su efigie:

Está impresa en nosotros la luz de tu rostro, Señor. Esta luz es el completo y verdadero bien del hombre, que se ve no con los ojos, sino con el espíritu. Está impresa, ha dicho en nosotros, así como en el denario está impresa la imagen del rey. Porque el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios (Hipona De, trad. 1950, EN 4, 8)⁴¹.

Bien y mal. Sobre las dos almas

El problema del mal preocupó al joven Agustín en la medida en que buscaba verse libre del sentimiento de culpa que acarreaban sus desórdenes. Por eso le resultaba atractiva la op-

ción maniquea que postulaba dos almas⁴². La una buena, parte de la mismísima sustancia de Dios; y la otra mala, perteneciente al reino de las tinieblas (cf. Hipona De, trad. 1986b, 12, 16).

La argumentación que construye para responder a los maniqueos una vez se vio libre de sus engaños, reclama una especial atención. Agustín recalca que el alma es principio de vida y esto es válido para toda sustancia que se precie de tal; así pues, no puede tener otro origen que la fuente misma de la vida que es Dios y no la sustancia del mal, que es, además, inexistente (cf. Hipona De, trad. 1986b, 1, 1).

El alma es una sustancia superior a todas las demás criaturas del mundo sensible. Por eso es preferible a la luz. Nuestro autor piensa en la luz porque para los maniqueos es una criatura muy importante, e incluso le otorgan la dignidad de tener a Cristo por padre. En este caso, si Cristo es padre de una criatura sensible, ¿no lo será, con mayor razón, del alma? (cf. Hipona De, trad. 1986b, 2, 2).

Por otra parte, en la escala del ser, si una mosca es preferible a la luz por la vida, también el alma humana es superior; e incluso los vicios son superiores a la luz material, puesto que son inteligibles.

San Agustín libra a Dios de la responsabilidad del mal explicando en qué sentido el pecador procede y no procede de Dios. Primero, procede de Dios por la vida que tiene, que no se la ha dado a sí misma sino que es don de Dios. Y no procede de Dios cuando actúa mal por su libertad; no es impelido a pecar por Dios, pues la noción de pecado agustiniano exige que pueda haber la posibilidad de actuar de otra manera, en este caso mal, lo cual no es ni siquiera imaginable en Dios (cf. Hipona De, trad. 1986b, 6, 9).

Las dos clases de almas postuladas por los maniqueos son examinadas en cuanto a su existencia. De las primeras, malas, no se puede probar que existan, como comenta san Agustín:

Afirmar que las almas son malas y que no han pecado es el colmo de la demencia; afirmar que pecan sin quererlo es el colmo del delirio, y considerar a alguien como culpable de pecado porque no hizo lo que no pudo hacer es la cima de la maldad y de la locura.

Ahora bien, todos confiesan que las almas malas son condenadas justamente, e injustamente las que no han pecado. Confiesan, pues, que son malas las que pecaron. Pero aquellas no pecan, como demuestra la razón; en consecuencia, ese no sé qué género de almas malas que introducen los maniqueos no existe (Hipona De, trad. 1986b, 12, 17)⁴³.

Respecto a las almas buenas, no pertenecen a la sustancia de Dios, puesto que no son el Sumo Bien:

Es evidente que las almas no pecan por el hecho de no ser como no pueden ser, razón por la que ya consta que aquellas almas ficticias en ningún modo pecan y, por tanto, no existen. Como admiten que existe el pecado y no hallan a quién atribuirlo, no les queda otra salida que atribuirlo al género de almas buenas y a la sustancia de Dios. Pero les pone en grandes aprietos la autoridad cristiana (cf. Hipona De, trad. 1986b, 12, 18). Nunca negaron que se otorga el perdón de los pecados a quien se convierte a Dios⁴⁴.

De este convencimiento maniqueo se vale Agustín para desarrollar su prueba de la existencia de un alma perfectible –que no es mala por naturaleza ni sustancia de Dios–, a través de la vía del arrepentimiento:

Pregunto a qué género de almas corresponde el arrepentirse del pecado. Sé con toda certeza que no puede corresponder ni a aquel que no puede hacer mal, ni al otro que no puede hacer el bien. Por lo tanto –sirviéndome de su terminología–, si el alma de las tinieblas se arrepiente del pecado, no procede de la sustancia del sumo mal; si es el alma de la luz la que se arrepiente, no procede de la sustancia del sumo bien. Aquel sentimiento de dolor atestigüa que quien se arrepiente obró mal y que pudo haber obrado el bien (Hipona De, trad. 1986b, 22)⁴⁵.

Otro de los problemas referentes al mal en el alma es la duda, que Agustín consulta a Jerónimo en la epístola 166, acerca de dónde contrajo el alma el reato del pecado original (cf. Hipona De, trad. 1987, 166 [*Ad Hieronymum*], III, 6).

Debido a la controversia con Pelagio, el doctor de la gracia elaborará una explicación que será clave para la posterior doctrina seguida en Trento. Siguiendo a Pablo, todos pecamos en Adán y así como por este solo hombre entró el pecado en el mundo, también por uno solo, Cristo, todos son salvados, sin exclusión, no porque todos hayan creído o se hayan lavado con el bautismo, sino porque nadie será justificado sin creer en Él ni ser lavado con su bautismo. Si dice todos es para que no se crea que cualquiera puede salvarse de otra manera que no sea a través de Él. Y utiliza como ejemplo el de una ciudad en la que hay un solo maestro de letras, de él se dirá con justicia: él enseña las letras a todos aquí; no porque todos los ciudadanos vayan a aprenderlas, sino porque ninguno de los que las aprenden lo hace sin contar con él, que las enseña. Es de esta forma como nadie se justifica sino es el mismo Cristo quien lo justifica (cf. Hipona De, trad. 1971, 41, 48).

Las dos partes de la propagación son verdaderas. El que pecó primero hizo a todos pecadores y el Justo, repartió a todos la justicia.

Relación con el cuerpo

En la hipótesis de la preexistencia del alma, caben tres respuestas a la pregunta por el motivo de su venida al cuerpo. Si, en efecto, el alma ya estaba creada, ¿dónde se habría encontrado mejor que donde estaba?, ¿qué razón había para que el alma, que vivía en la inocencia, fuese infundida –para darle vida– en la carne, en la cual había de pecar y ofender al Creador, con el resultado de merecer el castigo de la fatiga y el tormento de la condena? (cf. Hipona De, trad. 1969, 7, 25, 36).

Cuestiona san Agustín:

¿O quizás es necesario decir que el alma tiende, por su espontánea voluntad hacia el cuerpo, para gobernarlo y que en esta vida con el cuerpo –en cuanto puede vivirse en la justicia o en la iniquidad– podrá tener, según haya sido su elección, o el premio de la justicia o el castigo por su iniquidad? (Hipona De, trad. 1969, 7, 25, 36)⁴⁶.

La venida al cuerpo no significa aún para el alma ninguna opción moral ni implica presencia divina. Además de la venida por iniciativa propia, se examina también la hipótesis de que ésta se deba a una orden de Dios: pero esta primera obediencia a Dios sería un acto bueno y esto contradiría la frase del apóstol cuyo sentido quiere dejar intacto Agustín, a saber, “cuando aún no habían nacido (Esaú ni Jacob) y no habían hecho nada ni bueno ni malo (...)” (cf. *Rom*, 9: 11, *Biblia*). (Hipona De, trad. 1969, 7, 25, 36)⁴⁷.

Queda aún una tercera hipótesis que explica, como ya se mencionó, que el alma tiene una suerte de deseo natural de gobernar el cuerpo, pero este cuerpo, llamado también carne de pecado después de la caída, es muy difícil de dirigir porque tiende constantemente hacia lo bajo, hacia la satisfacción de sus propios apetitos. Sin embargo, piensa el obispo de Hipona, en el día de la resurrección, retomará su cuerpo convertido de terreno en celestial y experimentará la perfecta armonía de las partes que le capacitará para la visión de Dios, alcanzando también la perfección de su propia naturaleza, obediente y diligente, vivificada y vivificante, con una facilidad tan inefable para sus operaciones, que volverá a su gloria el cuerpo que ahora le representa sólo un peso que la arrastra hacia lo bajo⁴⁸.

Adhiriéndose a esta última hipótesis, Agustín se aparta de Orígenes que pensaba, a la manera platónica, en una cierta “pérdida de las alas” (Platón, trad. 1925. *Phaedrus* 246 c-d; 248 c), en una caída ontológica, por alguna fal-

ta anterior, que acarreó al alma la desgracia de tener que “habitar” un cuerpo.

Suprimidos los esquemas platónicos, podemos decir que el hombre es de tal modo su cuerpo y su alma que, de encontrarnos con uno solo de estos elementos tenemos o un ángel o un animal, pero nunca un hombre. En esta dirección parecen apuntar las intuiciones de san Agustín en *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, texto en el que no acaba de decidirse sobre la cuestión, pero da la preeminencia al conjunto del cuerpo y del alma o a la sola alma sobre el cuerpo:

¿Qué entendemos, pues, por hombre? ¿El alma, y el cuerpo a modo de carruaje o de centauro; o solo el cuerpo, en cuanto es usado por el alma que lo rige, como llamamos lámpara no al conjunto de la llama y el recipiente, sino solo al recipiente, pero en razón de la llama?, ¿o significamos que el hombre no es otro que el alma, pero por la razón que rige al cuerpo, del mismo modo en que llamamos caballero, no al conjunto del caballo y del hombre, sino solo al hombre, pero con motivo de que es capaz de guiar al caballo? Es difícil decidir sobre esta controversia, (...) sea como sea que el nombre de hombre se aplique a ambos, o solo al cuerpo o solo al alma, el bien supremo del cuerpo no es el bien supremo del hombre. Sino aquello que sea el bien supremo del conjunto del cuerpo y del alma, o de la sola alma, tal es el bien supremo del hombre (Hipona De, trad. 2011, 1, 4, 6)⁴⁹.

Dada esta unidad en el hombre, ¿qué tipo de influencia ejercerá o debería ejercer el alma sobre el cuerpo?

Tengo cuerpo y alma; ésta que gobierna, el otro que es gobernado; el cuerpo que sirve y el alma que manda. Distingo bien que el alma es algo mejor que el cuerpo, y veo que el alma es la que busca tales cosas, no el cuerpo; (...) todas estas cosas que he conocido, las he conocido por medio del cuerpo (Hipona De, trad. 1950, *EN* 41, 7)⁵⁰.

Interioridad y trascendencia

Esta gran naturaleza que es el alma, que nos pertenece y de cuya presencia nos apercibimos de inmediato, ¿dónde está?, ¿cómo puedo encontrarme con ella?; del deseo de poseernos enteramente mediante el conocimiento y el amor, brota de manera espontánea la invitación a entrar en el santuario del alma, llegar hasta sí misma, para estar sola en sí misma, como diría Plotino (cf. Trad. 1998, VI, 9, 11, 40). Esta invitación sirve, sobre todo, para los pecadores a quienes increpa:

¡Reentrad en vuestro corazón!, ¿a dónde queréis ir lejos de vosotros? Alejándoos os perderéis. (...) Reentrad de vuestro vagabundeo que os ha llevado fuera del camino; retornad al Señor. Él está pronto. Primero entra en tu corazón, tú que te has vuelto extraño a ti mismo, a fuerza de vagabundear fuera: ¿no te conoces a ti mismo, y buscas al que te ha creado! Vuelve, vuelve al corazón, distánciate del cuerpo; tu cuerpo es tu habitación; tu corazón siente también por medio del cuerpo, pero tu cuerpo no tiene los mismos sentimientos de tu corazón (...) en el interior del hombre habita Cristo, en tu interioridad te renuevas según la imagen de Dios (Ef. 3: 16-17, *Biblia*) (Hipona De, trad. 2005, 18, 10)⁵¹.

Este texto refleja las muchas ventajas que se siguen del cultivo de la interioridad: se evita la dispersión de los sentidos y la pérdida de la propia unidad, se encuentra el alma consigo misma y con Dios, y por último, puede renovarse si, en su diario trajín en esta tierra, ha desdibujado la imagen de Dios en ella. Interioridad y trascendencia se relacionan en profundidad⁵², dado que la verdadera interioridad debe conducir a la trascendencia... entrar en sí para volverse al mundo y a Dios de una manera nueva, ese es el objetivo de la *reditio* o *conversio*.

Como precisa Francisco Moriones (En Oroz & Galindo, 2005), los esfuerzos de san Agustín para elevarse por el alma a Dios no

son de naturaleza puramente intelectual y filosófica. Las ascensiones agustinianas tienen un tono predominantemente ascético y vivencial. Usa términos como “gustar” de la suavidad y dulzura de Dios; “gozar” de la verdad y “tocar” a Dios (cf. Hipona De, trad. 1950, EN 41, 1-9). Tal experiencia se realiza únicamente después de un largo camino de lucha por entrar, salir y volver a entrar, hasta que sea Dios mismo, como enseñan los santos, quien nos retenga en el interior junto a Él, pues somos muy dispersos y no podemos, con sólo nuestras fuerzas, conservar la unidad del ser.

El ejercicio ascético pasa por negar las apetencias de la carne y actuar sin demasiados miramientos a sus exigencias, como exhorta nuestro autor:

Alza tu vuelo sobre el cuerpo y experimenta el sabor del alma; eleva tu vuelo sobre el alma y experimenta y gusta a Dios. No puedes tocar a Dios si no pasas por el alma. ¿Cuánto menos, pues, le tocarás si permaneces en la carne? ¡Aquellos que gustan de la carne, cuán lejos están de gustar lo que es de Dios, cuando ni tendrían ese sabor aunque gustaran ya del alma! Álzate sobre tu cuerpo y también sobre ti mismo (Hipona De, trad. 2005, 20, 11)⁵³.

Para alzarse sobre uno mismo hay que adentrarse en uno mismo primero; se trata de un movimiento horizontal de recogerse desde fuera, y uno vertical, de ascender desde dentro. Esta es la renovada enseñanza del obispo, quien lamentaba haber estado durante su juventud tan fuera de sí, buscando a Dios sin hallarlo, y lo tenía dentro de sí (cf. Hipona De, trad. 1991, X, 27, 38). Este descubrimiento le llevará a declarar que el verdadero templo de Dios es el corazón (cf. Hipona De, trad. 1988a, 7, 14). Y es también la cátedra del verdadero Maestro que instruye al hombre (cf. Hipona De, trad. 1951a, 11, 38).

En contra de la enseñanza y encuentro interiores se levanta el hombre soberbio, que escogió igualarse a Dios en vez de estarle su-

jeto. De esta manera, se hincha y derrama en lo exterior, alejándose de Dios para caer poco a poco en la distancia, la desemejanza y la muerte⁵⁴, pues sólo Dios es su vida (cf. Hipona De, trad. 1988c, 6, 13, 40).

Dios, vida del alma

Entre los años 397 y 401 en los que Agustín, convertido ya del maniqueísmo, recuerda con dolor sus extravíos al escribir sus *Confesiones*, señala los errores de la secta en lo que respecta a la sustancia del alma, que no es parte de la divina; y explica la verdadera acción de Dios en el alma: crearla, redimirla, santificarla, mantenerla en el ser, ser la vida del alma:

Ni siquiera eres el alma que da vida a los cuerpos –y como vida de los cuerpos, mejor y más cierta que los cuerpos–, sino que Tú eres la vida de las almas, la vida de las vidas, que vives por Ti misma y no te cambias: la vida de mi alma (Hipona De, trad. 1991, III, 6, 10)⁵⁵.

Para clarificar más esta doctrina, escribe Agustín:

Dos son las vidas del hombre: la vida del cuerpo y la vida del alma. Vida del cuerpo es el alma; vida del alma es Dios. Como muere el cuerpo si el alma lo abandona, así muere el alma si Dios la abandona (Hipona De, trad. 1950, EN 70 II, 3)⁵⁶.

Este último caso, empero, no se da por decisión divina, sino por la elección de la libertad humana, cuando comente un pecado grave, se aleja de Dios, se oscurece y muere. Curiosamente, el hombre está muerto aunque su cuerpo viva todavía; y afortunadamente, mientras esto sea así tiene posibilidad de resucitar, de convertir a Dios el ser y volver a vivir⁵⁷.

La elección humana que expulsa a Dios del santuario interior no siempre es querida con todas sus consecuencias. Hemos dicho ya que el hombre no conoce bien hasta dónde pueden sus potencias, y la voluntad suele ser la más débil

de ellas. Así pues, por debilidad más que por malicia ocurre la muerte del alma.

No obstante, pervive siempre en el hombre su sed de Dios. Explica el gran convertido africano que esta vida es un desierto, que hemos de atravesar con los sufrimientos y penas que conlleva. Y la sed es atroz... sed de justicia, de que no se aprovechen unos de otros, de tener un mundo más humano, más solidario. ¿Cómo saciar la sed? Muchos son los que tienen sed, continúa Agustín, de cosas materiales, fama, dinero, placer. ¡Qué pocos son los que exclaman con el salmista: Mi alma tiene sed del Dios vivo! (cf. Hipona De, trad. 1950, EN 62, 3. 4. 6).

Gracias a esta sed persiste la búsqueda que tiende a la posesión y amor de Dios. Y “¿qué es, por tanto, lo que amo cuando amo a mi Dios?” (Hipona De, trad. 1991, X, 7, 11)⁵⁸. Muchas son las formas en que el alma se beneficia del influjo divino que es para ella luz, fuerza, causa de bienes, morador de su santuario, reposo y alegría. Intentaremos ilustrar de modo breve estas formas, rastreándolas en las obras de san Agustín.

No es luz para sí, ni es virtud para sí. Existe, empero, un origen y una fuente de la virtud, una raíz de la sabiduría; existe una región, por así decir y si así se puede decir, de la verdad inmutable. Alejándose de esta región, el alma se oscurece, avicinándose a ella se ilumina. Acercaos a Él y seréis iluminados (cf. Sal 33, 6). (...) Confiaré a ti mi fuerza, porque Tú, oh Dios, eres mi refugio (Hipona De, trad. 1950, EN 58, I, 18)⁵⁹.

He aquí la causa de su debilidad y oscuridad: la lejanía de Dios. Si Dios es la Luz misma y la Fortaleza; confiere a las sustancias espirituales sus atributos en la medida en que son capaces de poseerlos. Acercarse a Dios revitaliza el alma.

Cuando Adán pecó en el Edén oyó la voz de Dios que lo buscaba. No lo buscaba porque no sabía dónde estaba, sino para que advirtiera

lo mal que se estaba sin Dios⁶⁰, porque la cercanía o lejanía de Él son el principio y la causa de todos los bienes o males que sobrevienen al alma. En efecto, aunque sufra muchos males un justo, todos devienen bienes para sí, puesto que sabe sobrellevarlos y crecer con las dificultades. Mientras que para el injusto, hay sufrimiento incluso en el mismo placer que pretende, y el aparente bienestar del que goza, no hace más que vaciarlo y entristecerlo.

Sólo Dios es la alegría y el reposo del alma (cf. Hipona De, trad. 2007, IX, 2). Así lo experimentaríamos el maestro de retórica en su famosa conversión. Le fue dado buscar a Dios, luchar y orar, y al fin hallarlo; encontró que Él mismo era su recompensa, reservada como bien entregado únicamente a los que tienden a Él (cf. Hipona De, trad. 1950, EN 55, 16):

¡Mal haya al alma audaz que esperó, apartándose de Ti, hallar algo mejor! Vueltas y más vueltas, de espaldas, de lado y boca abajo, todo lo halla duro, porque solo Tú eres su descanso. Mas luego te haces presente, y nos libras de nuestros miserables errores, y nos pones en tu camino, y nos consuelas, y dices: “Corred, Yo os llevaré y os conduciré, y todavía allí Yo os llevaré” (Hipona De, trad. 1991, VI, 16, 26)⁶¹.

Conclusión

Concluida esta exposición sobre el concepto del alma en san Agustín de Hipona, observamos que el doctor de la gracia nos llevó más lejos de lo que esperábamos. Siempre que Agustín habla, lo hace con el corazón, por eso sus escritos rezuman vitalidad, fuerza y pasión por la Verdad que escudriña.

En primer lugar, se ha visto con claridad que la doctrina sobre el alma que enseña la obtuvo de una fuente de primera mano: su propia alma. A partir del autoconocimiento, de las experiencias vividas por los hombres, de los principios de la argumentación, de sus disputas con las herejías de la época y del apoyo en la filoso-

fía clásica —de modo especial en sus maestros: Platón y Plotino—; adquiere un caudal enorme de saber sobre sí mismo que ilustra de manera perenne a la humanidad.

Junto a esas enseñanzas está, en segundo lugar, el testimonio de su vida. Enseña y realiza en su propio ser la aventura de la interiorización, de entrar dentro, encontrarse allí consigo mismo y trascender hasta Dios: una senda interior de *reditio*, *conversio* y *ascensio*. Un medio tengo para subir a Dios: el alma... por ella subiré (cf. Hipona De, trad. 1991, X, 7, 11).

“Cada alma sigue la suerte de aquello que ama” (Hipona De, trad. 2005, 7, 1)⁶². El amor es el peso del alma (cf. Hipona De, trad. 1991, XIII, 9, 10). Donde radique el interés del alma, allí encontrará su felicidad. Mas, si su fundamento no es estable; si no es Dios, se vaciará, se hinchará de soberbia y no se librá de las ataduras de este mundo para volar por encima de sí.

Concluye este escrito aquel que lo inspiró y guió:

Mira ahora el cielo y la tierra: no te agradan estas bellas cosas corpóreas tanto como querer ser feliz en ellas. En tu alma está aquello que buscas. Quieres ser feliz: busca en tu propia alma aquello que es mejor. (...) Pero, ¿qué es tu alma? Permanece atento, no sea que, despreciando tu alma, teniéndola por cosa vil y de poca monta, no busques cosas más viles aún para hacerla feliz. En tu alma está la imagen de Dios; la mente del hombre la contiene (Hipona De, trad. 1950, EN 32, III, 16)⁶³.

Desde la doctrina de san Agustín ha sido posible mostrar la existencia del alma, su inmortalidad, la grandeza de sus potencias y su relación con su Creador, que es su origen y el fin al que ha de tender en su esfuerzo por conservar intacta la imagen suya que lleva en sí. Y ha sido posible también trazar un itinerario de ascensión hasta Dios, itinerario que se concreta en la misma alma, en la atención a su dignidad y

excelencia, por medio de la cual Agustín indica el modo de subida.

Elevarse a Dios es más fácil, dice san Agustín, que obtener el oro que tanto codician algunos. No está lejos el Señor de los que lo buscan (cf. *Sal* 144: 18, *Biblia*). Puede desearse el oro, pero no conseguirlo nunca (cf. Hipona De, trad. 1950, *EN* 32, III, 16), en cambio, Dios mismo sale al encuentro, como lo hizo el padre con el hijo pródigo de la parábola (cf. *LC* 15: 11-32, *Biblia*), con Agustín que volvía de errar por cada doctrina atrayente y como hace también hoy con cada hombre que busca con sinceridad, contempla y queda iluminado.

Notas

¹ *A. Deum et animam scire cupio.*

² *Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est.*

³ Por citar sólo un ejemplo, santo Tomás de Aquino lo retoma de la siguiente manera: “Del alma pueden tenerse dos conocimientos, como dice san Agustín (*De Trinitate*, IX, 4), uno por el que se conoce sólo el alma de cada uno en cuanto a lo que le es propio; otro por el que el alma es conocida en cuanto a lo que es común a todas las almas [...]” el conocimiento que tiene de su alma cada uno en cuanto a lo que le es propio, es el conocimiento que cada uno tiene de su alma, según que tiene ser en sí mismo como tal individuo” (Aquino, trad., 1963, I, q. 75, a. 2, in c).

La tesis de la difusión de este argumento en la Edad Media, la postula Forment (2002, p.176) donde aporta este texto del Aquinate.

⁴ *¿Quid enim tam intime scitur, seque ipsum esse sentit, quam id quo etiam cetera sentiuntur, id est, ipse animus?*

⁵ Cf. Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7, ad 4.

⁶ *Se ipsa mens, et meminisse, et intelligere, et amare invenit.*

⁷ La cuestión se trata en *De anima et eius origine, De libero arbitrio, De genesi ad litteram, De vera religione...* En *De anima et eius origine* la formula a Vicente Víctor de la siguiente manera: a) cuál es el origen del alma, que me es desconocido; y b) si podemos llegar a este conocimiento durante nuestra vida mortal (cf. *AO*, IV, 4, 5).

⁸ *Ita quippe anima vel de flatu facta, vel Dei flatus factus est ipsa, ut non de ipso sit, sed ab ipso de nihilo creata sit.*

⁹ La respuesta a los maniqueos la da en *DAM*.

¹⁰ *Ego quidem ante aliquot annos, cum libros quosdam scriberem de Libero Arbitrio, qui in multorum manus exierunt, et nunc habentur a plurimis, quatuor opiniones de animae incarnatione, Utrum ex illa una quae primo homini data est, caeterae propagentur: an singulis quibusque novae etiam modo fiant: an alicubi iam existentes, vel mittantur divinitus, vel sponte labantur in corpora.*

¹¹ *Sed nunc quod dicitur animas non in nescio quo fonte iam existentes mittere, nec de seipso tamquam suas particulas irrorare, nec de illa una originaliter trahere, nec pro delictis ante carnem commissis carnis vinculis compedire, sed novas creare singulas singulis suam cuique nascenti, non aliquid facere dicitur, quod ante non fecerat. Iam enim sexto die fecerat hominem ad imaginem suam; quod utique secundum animam rationalem fecisse intellegitur. Hoc et nunc facit, non instituendo quod non erat, sed multiplicando quod erat. Unde et illud verum est, quod a rebus, quae non erant, instituendis requievit: et hoc verum est, quod non solum gubernando quae fecit, verum etiam aliquid non quod nondum, sed quod iam creaverat, numerosius creando usque nunc operatur. Vel sic ergo, vel alio modo quolibet eximus ab eo quod nobis obicitur de requie Dei ab*

operibus suis, ne propterea non credamus nunc usque fieri animas novas, non ex illa una, sed sicut illam unam.

¹² Cf. Al respecto su artículo *Dios creador*; en Oroz & Galindo (2005), en especial la página 279, de donde se tomó esta conclusión.

¹³ *Quod me nescire confiteor nec me pudet.*

¹⁴ *Et ideo quaeris quid sit animus; facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.*

¹⁵ Cf. El texto latino dice en *VR* 7, 13: *Omnis enim res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, simul haec tria habet; ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris, et rerum ordinem non excedat.*

¹⁶ *Quadam forma intellegibili mentis illuminatae.*

¹⁷ Como dice santo Tomás, a partir de la forma debe fundamentarse por qué la materia es de tal naturaleza y no al revés (*Summa theologiae*, q. 76, a. 5, in c. *Respondeo dicendum quod, cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non e converso*).

El alma es una forma destinada a un cuerpo, puesto que su sustancia intelectual no tiene el conocimiento de manera innata, sino que ha de obtenerlo a través de los sentidos.

¹⁸ *Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est absens posset.*

¹⁹ *Qui primo ratiocinationum contortione atque brevitate sic obscurus est, ut fatiget cum*

legitur etiam intentionem meam, vixque intelligatur a me ipso.

²⁰ *Quamobrem si anima subiectum est, ut supra diximus, in quo ratio inseparabiliter, ea necessitate qua quaeque in subiecto esse monstrantur; nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis est ratio; immortalis est anima.*

²¹ *Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus sed animatum aliquid est.*

²² *Anima hominis immortalis est, secundum quemdam modum suum. Non enim omni modo sicut Deus.*

²³ *Si autem causa creandi quaeritur; nulla citius et melius respondetur, nisi quia omnis creatura Dei bona est.*

²⁴ *Venio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis invectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, vel augendo vel minuendo vel utcumque variando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbit et sepelivit oblivio. Ibi quando sum, posco, ut proferatur quidquid volo, et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tamquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam catervatim se prouunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: “Ne forte nos sumus?”. Et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod volo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia facilliter atque imperturbata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo conduntur; iterum cum voluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter.*

²⁵ *Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infi-*

nitum. ¿Quis ad fundum eius pervenit? [...] Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me. Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur; quod haec omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae vidi, et Oceanum, quem credidi, intus in memoria mea viderem spatiis tam ingentibus, quasi foris viderem. Nec ea tamen videndo absorbuí, quando vidi oculis, nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et novi, quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi.

²⁶ *Ipsa est qua capimus iustum et iniustum; ipsa est qua discernimus verum a falso; ipsa est quae vocatur intellectus.*

²⁷ *Mente sua enim quaerunt ista et ingenio, quod tu dedisti eis, et multa invenerunt et praenuntiaverunt ante multos annos, defectus luminarium solis et lunae, [...] et non eos fefellit numerus. Et ita factum est, ut praenuntiaverunt, et scripserunt regulas indagatas, et leguntur hodie [...] Et mirantur haec homines et stupent qui nesciunt ea, et exsultant atque extolluntur qui sciunt, et per impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum non vident (non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt) et inveniunt, quia tu fecisti eos, non ipsi se dant tibi se ut serves quod fecisti [...].*

Sed non noverunt viam, Verbum tuum, per quod fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum, quo cernunt quae numerant, et mentem, de qua numerant.

²⁸ *Volens tenuisti et intellexisti?*

²⁹ *Haec sunt tria, quae me dicturum esse promiseram auribus et mentibus vestris. Tria haec quae sunt in te, quae potes numerare, et non potes separare. Haec ergo tria, memoriam,*

intellectum, et voluntatem; haec, inquam, tria animadvertite separatim pronuntiari, inseparabiliter operari.

³⁰ *¿Quid dicam de voluntate, ubi certe liberum a nobis praedicatur arbitrium? Nempe beatissimus apostolus Petrus volebat pro Domino animam ponere: plane volebat; neque enim Deum id pollicendo fallebat: sed quantas vires haberet, voluntas ipsa nesciebat [...]. Scimus nos itaque aliquid velle, seu nolle: sed voluntas nostra etiam cum bona est, quantum valeat, quantas vires habeat, quibus tentationibus cedat, quibusve non cedat, si nos non fallimus, fili dilecte, nescimus.*

³¹ *Dum nos vivere scimus, dum meminisse nos, et intelligere, et velle certissimum, qui nos naturae nostrae magnos cognitores esse iactamus, quid valeat memoria nostra, vel intelligentia, vel voluntas, omnino nescimus.*

³² *Tria itaque ista in hominis anima cogitemus, memoriam, intellegentiam, voluntatem: ab his tribus fit omne quod facimus. Et cum tria ista bene recteque sese habent, bonum et rectum est omne quod facimus; si nec memoriam decipiat oblivio, nec error intellegentiam, nec iniquitas voluntatem. Ad Dei quippe imaginem sic reformamur.*

³³ Así actúa también la Santísima Trinidad, aunque se atribuyan las obras de creación, redención y santificación al Padre, Hijo y Espíritu Santo, respectivamente; en cada una de aquellas obras intervinieron las tres Divinas Personas.

Podríamos poner un ejemplo para la mejor comprensión de la acción conjunta de las facultades: quizá nos sirva el caso mismo de la aplicación al estudio de la doctrina sobre el alma; se pone en movimiento el entendimiento para comprender lo que se estudia, la memoria para retener el contenido y la voluntad de querer concentrar la atención en aquello que se quiere conocer.

³⁴ *A. Congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. Sed haec etiam homini cum arbustis communia videri queunt: haec enim etiam dicimus vivere, in suo vero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus atque fatemur.*

³⁵ *Rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre separatur: quae consuetudinis vis etiam seiunctione rerum ipsarum atque intervallo temporis non discissa, memoria vocatur.*

³⁶ *Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis.*

³⁷ *Cui sese in opere tam difficili mundationis suae adiuvandam et perficiendam piissime tutissimeque committit.*

³⁸ *Aliud est enim mundari oculum ipsum animae, ne frustra et temere aspiciat, et prave videat; aliud ipsam custodire atque firmare sanitatem; aliud iam serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est, dirigere.*

³⁹ *¿Quae sint gaudia, quae perfructio summi et veri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam?*

⁴⁰ *Cf. Una esmerada explicación de este tema en santo Tomás y san Agustín en Forment (2002).*

⁴¹ *Signatum est, inquit, in nobis lumen vultus tui, Domine. Hoc lumen est totum hominis et verum bonum, quod non oculis, sed mente conspicitur. Signatum autem dixit in nobis, tamquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei.*

El énfasis dentro de la cita es del mismo san Agustín, que va citando el texto del salmo que comenta.

⁴² Se puede comprender muy bien el por qué de esta afirmación y el atractivo que la secta maniquea ejerció sobre Agustín en la excelente biografía de Agustín escrita por Peter Brown. Cf. Brown (2001, pp. 49-53).

⁴³ *At omnes fatentur, et malas animas iuste, et eas quae non peccaverunt, iniuste damnari: fatentur igitur eas malas esse quae peccant. Illae autem, sicut ratio docuit, non peccant. Animarum ergo malarum genus nescio quod extraneum, quod a Manichaeis inducitur, nullum est.*

⁴⁴ *Ecce enim cum manifestum sit non peccare animas in eo quod non sunt tales, quales esse non possunt; unde constat iam nescio quas illas inductitias nullo modo peccare, et propterea illas omnino non esse: relinquitur, ut quoniam concedunt esse peccata, non inveniant quibus ea tribuant, nisi bono generi animarum et substantiae Dei. Maxime autem urgentur auctoritate christiana: numquam enim negaverunt dari veniam peccatorum, cum fuerit ad Deum quisque conversus.*

Los maniqueos reconocían la necesidad del arrepentimiento de los pecados. Informa Pío de Luis, en su edición de la obra, que tenían su confesión de los pecados los lunes y en particular el día del *bema* o fiesta conmemorativa del martirio de Manés.

⁴⁵ *Quaero ex duobus illis generibus animarum, cuius sit poenitere peccati? Scio quidem neque illius esse posse, qui male facere, neque illius qui bene facere non potest: quare, ut eorum verbis utar, si animam tenebrarum peccati poenitet, non est de substantia summi mali; si animam lucis, non est de substantia summi boni. Poenitendi enim affectus ille qui prodest, et male fecisse poenitentem, et bene facere potuisse testatur.*

⁴⁶ *Quod ad corpus administrandum voluntate propria fuerit inclinata, in qua vita corporis, quoniam et iuste et inique vivi potest, quod*

eligeret hoc haberet, vel praemium de iustitia, vel de iniquitate supplicium. (La traducción libre es nuestra).

⁴⁷ *Nondum natos nihil egisse vel boni vel mali.*

⁴⁸ Doctrina expuesta en Hipona De, trad. 1969, 12, 35, 68.

⁴⁹ *Quid ergo hominem dicimus? Animam et corpus tamquam bigas vel centaurum? An corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tamquam lucernam non ignem simul et testam sed testam solam tamen propter ignem appellamus? An nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus? Difficile est istam controversiam diiudicare, aut si ratione facile, oratione longum est; quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque sive corpus solum sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis, sed quod aut corpori simul et animae aut soli animae optimum est, id est hominis optimum.*

⁵⁰ *Invenio me habere corpus et animam; unum quod regam, aliud quo regar; corpus servire, animam imperare. Discerno animam melius esse aliquid quam corpus, ipsumque inquisitorem talium rerum non corpus, sed animam video: et tamen haec omnia quae collustravi, per corpus ea me collustrasse cognosco.*

Según la doctrina de santo Tomás, el cuerpo sirve al hombre, en cuanto realiza junto al alma tanto su perfección primera, de llegar a ser lo que es (hombre), como sus perfecciones segundas (operaciones). Cf. Aquino, Tomás de. *De anima*, q. un., a. 1, ad 7. En palabras de Abelardo Lobato: “La materia está al servicio de la forma, porque toda potencia es para el acto. El cuerpo por tanto es elemento perfecto del hombre. La contribución del cuerpo a la perfección humana se verifica en los tres

órdenes de la realidad, en el ser, en el devenir, y en el obrar” (citado en Forment, 2002, p. 215).

⁵¹ *Redite ad cor: ¿quid itis a vobis, et peritis ex vobis? ¿Quid itis solitudinis vias? Erratis vagando; redite. ¿Quo? Ad Dominum. Cito est: primo redi ad cor tuum, exsul a te vagaris foris; teipsum non nosti, et quaeris a quo factus es! Redi, redi ad cor, tolle te a corpore: corpus tuum habitatio tua est; cor tuum sentit etiam per corpus tuum: sed corpus tuum non quod cor tuum; dimitte et corpus tuum, redi ad cor tuum. [...] In interiore homine habitat Christus, in interiore homine renovaris ad imaginem Dei.*

⁵² Véase a este respecto el artículo de Moriones en Oroz & Galindo (1998).

⁵³ *Transcende et corpus, et sape animum: transcende et animum, et sape Deum. Non tangis Deum, nisi et animum transieris: ¿quanto minus tangis, si in carne manseris? Illi ergo qui sapiunt carnem, ¿quam longe sunt a sapiendo quod Deus est? Quia non ibi essent, etiam si animum saperent. [...]. Attolle te a corpore, transi etiam te.*

⁵⁴ Estos temas de la caída del alma, su semejanza y su conversión o vuelta serán tratados con detenimiento en un próximo trabajo.

⁵⁵ *Sed nec anima es, quae ita est corporum (ideo melior vita corporum certiorque quam corpora) sed tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa et non mutaris, vita animae meae.*

⁵⁶ *Duae vitae sunt, una corporis, altera animae: sicut vita corporis anima, sic vita animae Deus; quomodo si anima deserat, moritur corpus; sic anima moritur, si deserat Deus.*

⁵⁷ Sobre esta muerte del alma cf. CD, XIII, 2; Hipona De, trad. 1990a, *Contra maximinum haereticum, arianorum episcopum (CMA)*, II, 12, 2.

⁵⁸ *¿Quid ergo amo, cum Deum meum amo?*

⁵⁹ *Non habet ex se lumen, non habet ex se vires: totum autem quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est; sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est, nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo fonsque virtutis, est quaedam radix sapientiae, est quaedam, ut ita dicam, si et hoc dicendum est, regio incommutabilis veritatis: ab hac anima recedens tenebratur, accedens illuminatur. Accedite ad eum, et illuminamini [...] Fortitudinem meam ad te custodiam, quia Deus susceptor meus es.*

⁶⁰ Cf. Esta explicación sobre la llamada de Dios a Adán en CD, XIII, 15.

⁶¹ *Vae animae audaci, quae speravit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram! Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem, et dura sunt omnia, et tu solus requies. Et ecce ades et liberas a miserabilibus erroribus et constituisti nos in via tua et consolaris et dicis: “Currite, ego feram, et ego perducam et ibi ego feram”.*

⁶² *Omnis enim anima sequitur quod amat.*

⁶³ *Intuere nunc coelum et terram: non tibi sic pulchra corpora placeant, ut eis fieri beatus velis. In animo est quod quaeris. Beatus enim esse vis: ipso animo tuo quaere quid sit melius. [...] ¿Quid est autem animus tuus? Attende, ne forte contemnens animum tuum, et putans nescio quid esse vile et abiectum, viliora quaeras quibus beatificetur animus tuus. In animo tuo est imago Dei, mens hominis capit eam.*

Referencias

- Aquino De, T. (1963). *Suma Theologiae*. Torino: Casa Editrice Marietti.
- Brown, P. (2001). *Agustín de Hipona*. (Trad. S. Tovar, Ma. R. Tovar, & J. Oldfield). Madrid: Acento.
- Catecismo de la Iglesia Católica (CIC) (2000). Bogotá: San Pablo.
- Concilio Ecuménico Vaticano. (1993) *Constitución pastoral Gaudium et spes*. Madrid: BAC.
- Decret, F. (2005). Dios creador. En J. Oroz & J. Galindo (Coords.) *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy* (Vol. 2: Teología dogmática). Valencia: Edicep.
- Forment, E. (2002). Personalismo medieval, Valencia: Edicep.
- Hipona De, A. (1950). *Obras completas de San Agustín -OCSA (XIX-XXII): Enarrationes in psalmos* (Trad. B. Pérez). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1951a). *Obras completas de San Agustín -OCSA (III): V. Capánaga* (Ed.) *De Magistro*. Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1951b). *Obras completas de San Agustín -OCSA (III): V. Capánaga* (Ed.) *De anima et eius origine*. Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1951c). *Obras completas de San Agustín -OCSA (III): V. Capánaga* (Ed.) *De quantitate Animae*. Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1956). *Obras completas de San Agustín -OCSA (VI): De correptione et gratia* (Trad. V. Capánaga). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1968). *Obras completas de San Agustín -OCSA (V): De Trinitate* (Trad. L. Arias). Madrid: Editorial Católica.
- Hipona De, A. (1969). *Obras completas de San Agustín -OCSA (XV): De genesi ad litteram* (Trad. Fr. B. Pérez). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1971). *Obras completas de San Agustín -OCSA (VI): De natura et gratia* (Trad. V. Capánaga). Madrid: BAC.

- Hipona De, A. (1975). *Obras completas de San Agustín –OCSA (IV): De vera religione* (Trad. V. Capánaga). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1983). *Obras completas de San Agustín –OCSA (X): Sermo 52* (Trad. L. Cilleruelo, M. Campelo, C. Morán y P. De Luis). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1984). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXXV): Contra Iulianum opus imperfectum* (Trad. L. Arias). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1986a). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXX): Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* (Trad. P. De Luis). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1986b). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXX): De duabus animabus. Escritos antimaniqueos (I)* (Trad. P. De Luis). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1987). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XIa): Epístola 166 “Ad Hieronymum”* (Trad. L. Cilleruelo). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1988a). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXXIX): De fide et simbolo* (Trad. L. Cilleruelo, A. Ortega, C. Basevi, J. Oroz, T. Calvo). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1988b). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXXIX): De immortalitate animae* (Trad. L. Cilleruelo, A. Ortega, C. Basevi, J. Oroz, T. Calvo). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1988c). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXXIX): De Musica* (Trad. Trad. L. Cilleruelo, A. Ortega, C. Basevi, J. Oroz, T. Calvo). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1990a). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXXVIII): Contra Maximum haereticum, arianorum episcopum* (Trad. T. Calvo, & J. Ozaeta). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1990b). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XXXVIII): Contra sermonem arianorum* (Trad. T. Calvo, & J. Ozaeta). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1991). *Obras completas de San Agustín –OCSA (II): Confessionum* (Trad. Á. Custodio). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1994). *Obras completas de San Agustín –OCSA (I): V. Capánaga (Ed.) Soliloquia*. Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (1995). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XL): Retractationes* (Trad. T. Calvo). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (2005). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XIII): In Iohannis Evangelium Tractatus* (Trad. T. Pietro). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (2007). *Obras completas de San Agustín –OCSA (XVI-XVII): De civitate Dei* (Trad. S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero). Madrid: BAC.
- Hipona De, A. (2011). *Obras completas de San Agustín –OCSA (IV): De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (Trad. T. Prieto). Madrid: BAC.
- Oroz, J., & Galindo, R. (1998-2005). *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy* (Vol. 3). Valencia: Edicep.
- Platón (1925). Phaedrus. En *Plato in Twelve Volumes* (Vol. 9) (Trad. H. Fowler). Cambridge: MA, Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. Recuperado de: <http://www.perseus.tufts.edu>
- Plotino (1998). *Enéadas* (Trad. J. Igal). Madrid: Gredos.

Abreviaturas

AO: De anima et eius origine	GL: De genesi ad litteram
CD: De Civitate Dei	IA: De immortalitate animae
CEF: Contra Epistolam Manichaei quam vo- cant Fundamenti	LA: De libero arbitrio
CG: De Correptione et gratia	MA: De magistro
CO: Confessionum	MU: De musica
DAM: De duabus animabus	NG: De natura et gratia
DME: De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum	OI: Contra Julianum opus imperfectum
EN: Enarrationes in psalmos	QA: De quantitate animae
EP: Epistolae	RT: Retractationes
FS: De fide et symbolo	SA: Contra sermonem arianorum
	SQ: Soliloquiorum
	SR: Sermones
	TJ: In Ioannis Evangelium tractatus
	TR: De Trinitate
	VR: De vera religione