

El materialismo en el joven San Agustín

Desde su juventud hasta su conversión

Emmanuel Yensen (UCALP)

Resumen

Este trabajo se propone exponer el materialismo que profesaba San Agustín antes de su conversión al cristianismo. Dado que, desde su juventud hasta su entrada a la adultez, su vida se desplegó bajo la sombra del maniqueísmo, se desarrollará su pensamiento a partir de la concepción de dicha doctrina. Se sostiene que, más allá de las disgregaciones que el mismo santo iba descubriendo a lo largo de su conocimiento del maniqueísmo, su concepción de las realidades espirituales se mantuvo en un materialismo del cual recién pudo liberarse con el conocimiento del neoplatonismo y la influencia de San Ambrosio.

No intenta ser este estudio una biografía ni una exposición detallada de la vida de San Agustín. Lo que se pretende es mostrar la filosofía y el pensamiento del santo de Hipona a lo largo de su progreso en la búsqueda de la Verdad. Por ello, este trabajo se divide en tres partes: una primera donde se tratará del pensamiento de San Agustín antes del maniqueísmo, el cual se considerará el aspecto socio-cultural en el cual estaba inmerso. Una segunda parte, en la cual se estudiará propiamente su vida en el maniqueísmo, su concepción de la divinidad, el problema del mal y la moral que profesaba. La tercera y última veremos el desprendimiento de San Agustín de esta secta, que lo llevará al re-descubrimiento de la religión de su infancia.

El trabajo finalizará con una reflexión personal acerca de lo que se considera como lo fundamental de su salida del materialismo: la conversión y su regreso a la Iglesia. Esperamos que este trabajo ayude a una profundización sobre la persona de San Agustín en su etapa pre-cristiana, y entender las distintas vicisitudes por las que tuvo que pasar hasta llegar al conocimiento de la Verdad.

Abstract

This paper aims to present the materialism that Saint Augustine professed before his conversion to Christianity. Since his life, from youth to adulthood, unfolded under the influence of Manichaeism, this study will examine his philosophy through that doctrinal lens.

It is argued that, despite the inconsistencies that Saint Augustine himself discovered throughout his understanding of Manichaeism, his perception of spiritual realities remained rooted in a materialism from which he could only free himself through his encounter with Neoplatonism and the influence of Saint Ambrose.

This study is not intended as a biography or a detailed account of Saint Augustine's life. Rather, its purpose is to examine the philosophy and evolving thought of the Bishop of Hippo throughout his journey in the search for Truth. Therefore, this work is divided into three sections: the first will address Saint Augustine's thought before Manichaeism, considering the socio-cultural context in which he was immersed. The second section will examine his life within Manichaeism: his conception of divinity, the problem of evil and the moral beliefs he

professed. The third and final section will describe Saint Augustine's separation from this movement, which led him to rediscover the religion he'd known as a child. The paper will conclude with a personal reflection on what is considered fundamental to his departure from materialism: his conversion and return to the Church. It is hoped that this work contributes to a deeper understanding of Saint Augustine during his pre-Christian phase, and to an appreciation of the challenges he had to face on his path to discovering the Truth.

Presentación

Este trabajo se propone exponer el materialismo que hacía profesión San Agustín antes de su conversión al cristianismo. Dado que, desde su juventud hasta su entrada a la adultez, su vida se desplegó bajo la sombra del maniqueísmo, se desarrollará su pensamiento a partir de la concepción de dicha doctrina. Se sostiene que, más allá de las disgregaciones que el mismo santo iba descubriendo a lo largo de su conocimiento del maniqueísmo, su concepción de las realidades espirituales se mantuvo en un materialismo del cual recién pudo liberarse con el conocimiento del neoplatonismo y la influencia de San Ambrosio.

Por ello, este trabajo se divide en tres partes: una primera donde se tratará del pensamiento de San Agustín antes del maniqueísmo, el cual se considerará el aspecto sociocultural en el cual estaba inmerso. Una segunda parte, en la cual se estudiará propiamente su vida en el maniqueísmo, su concepción de la divinidad, el problema del mal y la moral que profesaba. La tercera y última veremos el desprendimiento de San Agustín de esta secta, que lo llevará al redescubrimiento de la religión de su infancia.

No intenta ser este estudio una biografía ni una exposición detallada de la vida de San Agustín. Lo que se pretende es mostrar la filosofía y el pensamiento del santo de Hipona a lo largo de su progreso en la búsqueda de la Verdad. Por lo cual, se prescindirá de algunos datos de tipo historiográficos, como fechas, lugares y personas, para centrarnos propiamente en sus problemas de índole metafísico. Debido a que gran parte de sus años de búsqueda hasta su conversión tuvieron lugar en el maniqueísmo, se cree que durante este tiempo su pensamiento estuvo acorde a lo que planteaban los discípulos de Manes. En consecuencia, desarrollando el pensamiento de los maniqueos, entendemos que estamos explicando lo que pensaba San Agustín con respecto a los temas en cuestión.

Finalmente, el trabajo concluirá con una reflexión personal acerca de lo que se considera ser lo fundamental al momento de entender la salida del materialismo, su conversión y su vuelta a la Iglesia. Esperamos que este trabajo ayude a una profundización sobre la persona de San Agustín en su etapa precristiana, y entender las distintas vicisitudes por las que tuvo que pasar hasta llegar al conocimiento de la Verdad.

“Nihil enim, si non corpus”

En el contexto sociocultural, San Agustín estuvo influenciado a problemas de índole materialista, desde su más temprana edad. En las regiones africanas-latinas, entre las que se encontraba la ciudad de Tagaste, la concepción materialista de la divinidad no era del todo ajena al pensamiento común que se encontraba en cada habitante. Se podría decir, al contrario, que este era el modo que tenían de concebir la existencia de cualquier realidad: “Hoy en día es difícil captar hasta qué punto estar en otro mundo le ha parecido muy revolucionario a Agustín. A excepción de los platónicos, la mayoría de los pensadores del mundo antiguo, incluidos los más religiosos, eran ‘materialistas’, en el sentido estricto de la palabra. Para ellos lo ‘divino’ era también un elemento, aunque infinitamente mucho más ‘sutil’, más ‘noble’ y menos ‘mudable’”¹. San Agustín da un testimonio explícito sobre este particular:

Clamaba violentamente mi corazón contra todas estas imaginaciones mías y me esforzaba por ahuyentar como con un golpe de mano aquel enjambre de inmundicia que revoloteaba en torno a mi mente, y que apenas disperso, en un abrir y cerrar de ojos, volvía a formarse de nuevo para caer en tropel sobre mi vista y anublarla, a fin de que si no imaginaba que aquel Ser incorruptible inviolable e incommutable, que yo prefería a todo lo corruptible, violable y mudable, tuviera forma de cuerpo humano, me viera precisado al menos a concebirle como algo corpóreo que se extiende por los espacios sea infuso en el mundo, sea difuso fuera del mundo y por el infinito. Porque a cuanto privaba yo de tales espacios me parecía que era nada, absolutamente nada, ni aun siquiera el vacío, como cuando se quita un cuerpo de un lugar, que permanece el lugar vacío de todo cuerpo, sea terrestre, húmedo, aéreo o celeste, pero al fin un lugar vacío, como una nada extendida.²

Para no quedarnos solamente en el ejemplo de San Agustín en este tema, recurramos a otro autor anterior a él, Tertuliano, gran teólogo y fervoroso creyente, cuya observancia radical a los preceptos evangélicos lo llevaron a

¹ P. Brown, 1969, p. 104.

² San Agustín, *Confesiones*, L. VII, C. II, 1, p. 267-268. Luego de su conversión, San Agustín siguió teniendo sus problemas para conciliar la materia con lo espiritual, como lo afirma E. Gilson: “Cette interprétation de la Genèse entraîne Augustin vers une conception de l’âme de l’homme qui restera caractéristique de l’école augustinienne au moyen âge, bien que lui-même ne l’ait proposée qu’en termes hypothétiques. Ce qui nous invite à parler d’une matière corporelle, c’est la mutabilité des corps, car la matière ne leur est attribuée que comme sujet de leurs continuels changements; or l’âme, elle aussi, ne cesse de changer; pourquoi, dès lors, ne pas lui attribuer une matière? Augustin spécifie que, pour être matière de l’âme, il faut que ce dont elle fut tirée ait été autre chose que l’âme. On ne saurait dire, par exemple, que Dieu ait créé l’âme irrationnelle et l’ait ensuite formée en âme raisonnable; une telle hypothèse favoriserait l’erreur de la métempsychose et, d’ailleurs, elle serait contradictoire, car de même que la terre, dont la chair a été faite, n’était pas chair, de même aussi la matière dont l’âme a été faite ne saurait avoir été âme. Quant à passer plus outre et dire ce qu’elle fut, c’est chose impossible; tout ce que nous pouvons ajouter, c’est que, comme celle des Anges, la matière de l’âme a du être formée par une illumination divine qui, la revêtant d’une forme intelligible, lui conférait immédiatement la rationalité.” (1949, pp. 273-274)

separarse de la Iglesia a la que en un principio se unió como fiel discípulo. Para Tertuliano el cristianismo se debía aceptar de un modo total, la verdadera fe no elige qué creer o no creer, acepta como venido de Dios todo aquello que se ha aceptado como Revelado. De aquí se debe su gran desconfianza con respecto a la filosofía pagana. “Los filósofos son los patriarcas de los herejes”, aunque dura de escuchar, esta lapidaria frase resume en pocas palabras la actitud de este autor con respecto al pensamiento griego. Pero como lo advierte Gilson, este desprecio a la filosofía no iba a dejar de tener consecuencias en su pensamiento: “Tertuliano no veía con buenos ojos a la filosofía, pero ella le pagó con la misma moneda. Siempre que nuestro cristiano se aventuró por este terreno odiado equivocó el camino; al menos esa es la conclusión que se obtiene partiendo del supuesto de que pretendía pensar en cristiano”³. Es así que, pese a despreciar a los filósofos, su concepción del alma pasó a ser similar a la de un estoico: la naturaleza del alma es un cuerpo tenue y sutil y, repartida en todo el cuerpo, pasa a ser una sustancia cuya existencia real se debe a que es material: “Definimos el alma como nacida del soplo de Dios, inmortal, corpórea, dotada de una forma, substancia simple, inteligente por ella misma, capaz de seguir diversas conductas, dotada de libre arbitrio, expuesta a cambios accidentales, mudable en sus diferentes culturas, racional, dominadora, capaz de adivinación y derivada de una sola y misma alma”⁴. Por esto mismo, la existencia de Dios se debe a que su realidad es dada en un cuerpo, el “más tenue y sutil de todos”, pero cuerpo en fin.

Vemos como en este autor cartaginés se ha explicitado la tesis esencial que poco tiempo después se repetiría en el joven Agustín: *Todo lo que es es cuerpo*. Por ello, no extraña afirmaciones tales como la de E. Buonaiuti: “Las inteligencias africanas, tan ricas en fantasía, experimentaban dificultad en concebir sustancias no materiales y tenían como axiomático que fuera de la materia no hay vida”⁵. Imbuido como estaba en las realidades corpóreas que no le permitían descubrir otra dimensión fuera de la materia, y alejado de las ideas cristianas por no comprenderlas, desde los veinte años en adelante, Agustín atraviesa, gracias a su educación⁶, una emancipación intelectual que coincide con su emancipación religiosa⁷. Renunciando a un futuro en la corte imperial como abogado y dedicado ahora en más al estudio de la sabiduría, el abandono de la religión tradicional coincide con un interés mayor de la filosofía clásica: “La erudición, tanto de tipo histórico como mitológico, formaba parte del caudal que orador había de tener. La

³ E. Gilson, 2007, p. 93.

⁴ Tertuliano, *Sobre el alma*, cap. XII.

⁵ Cit. por V. Capánaga, 1974., p. 11.

⁶ “La educación en el siglo IV comprendía tres grados: el primero, de la escuela y formación elemental, en que los niños aprendían a leer, escribir, contar; el segundo, de los doce a los dieciséis años, comprendía el estudio de la lengua latín, con un maestro de gramática que les hacía leer y analizar, sobre todo, a los historiadores y poetas; el tercero, de los dieciséis a los veinte años, abarcaba la retórica y la filosofía”. (V. Capánaga, 1957, p. 5)

⁷ Cfr. P. Brown, 1969, p. 59.

vastedad de los conocimientos era profunda y ardua. Agustín supo sobreponerse a todo. Y consiguió su ideal. Fue otro momento cumbre para su vida de hombre cultivado su encuentro con la filosofía. La filosofía, como ayuda para el orador, era inapreciable. La filosofía, con su riqueza de ideas, le brinda un campo abierto tanto a su inteligencia como a su imaginación”⁸. Tal es su entusiasmo que en poco tiempo había alcanzado un dominio admirable de la lógica de Aristóteles, conocida en su momento como “Las diez categorías”, traducida probablemente por Mario Victorino, no descartando además que no llegara a conocer otras obras, ya que el mismo Obispo de Hipona señala algunos puntos de su doctrina.

Siguiendo con su formación clásica, alrededor de los diecinueve años, San Agustín conoce el libro (hoy perdido) del *Hortensio* de Cicerón⁹. Este le proporcionó un nuevo concepto de sabiduría, el cual incitaba a buscar la felicidad fuera de los bienes exteriores y a encontrarla en lo espiritual. M. F. Sciacca describe este descubrimiento con las siguientes palabras:

En su diálogo (Hortensio) Cicerón, según parece, procedía por exclusión para determinar en qué consiste la felicidad. No basta responder que se halla en poseer lo que se quiera, porque los deseos de los hombres son infinitos. No reside ciertamente en los placeres de los sentidos que dañan el cuerpo y turban el espíritu; no en las riquezas, en los honores o el lujo, cosas caducas y que no satisfacen; no en hacer cuanto agrada, según nuestro albedrío. Cada una de estas conclusiones apagaba una pasión en el alma de Agustín: la búsqueda del placer de los sentidos, el afán de las riquezas y del fausto (quizás en Tagaste había envidiado a Romaniano y confiado en llegar a ser como él), el deseo de ser dueño de sí, libre hasta el punto de violar la ley (la intención que determinó el hurto de las peras). ¿Dónde reside entonces la felicidad? En los bienes del espíritu, imperecederos y absolutos, en la virtud y en la verdad.¹⁰

Así, el *Hortensio* fue una invitación a San Agustín a desinteresarse de todo lo efímero y perecedero. Sin embargo, a pesar de esta buena invitación, esta no terminó de convencer al joven de Tagaste: “Sólo una cosa me resfriaba de tan gran incendio, y era el no ver allí el nombre de Cristo”¹¹. El hecho de no encontrar este santo nombre hizo que desistiera de seguir la filosofía estoica. Pero el descubrimiento interior estimulado por Cicerón lo llevó a nuevos esfuerzos de búsqueda¹². Y en un primer momento buscó en la Biblia lo que faltaba al *Hortensio*,

⁸ J. Morán, *Introducción a la Ciudad de Dios*, 1964, p. 34.

⁹ “Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la Sabiduría y comencé a levantarme para ir hacia ti” (*Confesiones*, L. III, C. IV, 7, p. 137)

¹⁰ Sciacca, 1954, p. 24.

¹¹ *Confesiones*, III, IV, 8, p. 138.

¹² La influencia del Estoicismo nunca ha sido mencionada explícitamente por San Agustín en sus escritos, pero no es necesario esforzarse mucho para imaginarse cómo pudo afectar la filosofía estoica de Cicerón en un joven que buscaba respuesta a sus preguntas más profundas. Como lo

pero el estilo de las Sagradas Escrituras que no podían igualarse al de Cicerón hizo que abandonara cualquier intento de entenderlas. Por lo cual, prosiguió en su búsqueda de la verdad y la creyó encontrar en una secta fundada por un tal persa llamado Manes, que se presentaba como científica y totalmente racional, en la cual la concepción materialista del universo de la cual hacían alarde y el hecho que pronunciaran el nombre de Jesucristo logró convencerlo de unirse a ellos. Fue así como San Agustín vivió hasta los treinta años una filosofía materialista, cuyo tiempo hasta su conversión los discípulos de Manes lograron acaparar toda su atención y, volviendo su espalda a la Iglesia, se volcó a las esperanzas que los maniqueos prometían a aquellos que se entregaban a sus enseñanzas.

Agustín y el maniqueísmo

El maniqueísmo surgió como una especie de sincretismo entre varias religiones. Su fundador Manes (215-276) señalaba que sus enseñanzas se basaban en lo que desde un principio fue transmitido por Adán, por los profetas del Antiguo Testamento y por los fundadores de otras religiones, como Zoroastro, Buda y Jesucristo. Este compendio de tradiciones religiosas diversas lograba unir en una doctrina universal todas las enseñanzas principales que las religiones tenían para ofrecer: “Como un río se junta con otro río para formar una corriente poderosa, así se han conjugado los viejos libros en mis Escrituras, todos han llegado a formar una gran Sabiduría, tal como no la hubo en las generaciones precedentes”¹³. Por ello, no es raro que en la doctrina de Manes se conjuguen la trasmigración de las almas (budismo) con la idea de una Revelación (cristianismo). A igual que las religiones testamentarias, el maniqueísmo tenía sus propios “Libros”, donde se transmitían los misterios que se le había confiado a Manes, y que abarcaba desde el conocimiento de la naturaleza divina hasta la conformación del universo. El maniqueísmo quería fundar una Iglesia universal, y en consecuencia tenía sus misioneros para cumplir con este objetivo, los cuales eran un grupo selecto que se autodenominaban como los “elegidos” o “iluminados”, y que congregaban a su alrededor a los “oyentes”, entre los cuales se encontraría San Agustín.

explica el P. Guillermo Juárez O.P. en su traducción a la Epístola 187 *Sobre la presencia de Dios*: “El joven Agustín se representaba el conjunto de la creación –realidades visibles e invisibles– como ‘una masa inmensa especificada por diversos géneros de cuerpos’ aunque limitada por Dios, quien la rodea y penetra por todas partes excediéndola infinitamente en todas las direcciones. Cf. *Ep.* 118, n. 23. De este modo Dios sería como un mar extendido por la inmensidad y la creación como una gran esponja dentro de él, inmensa y a la vez limitada por ese mar y llena de él en todas sus partes. Aunque no menciona a Zenón o a la Stoa, es probable que supiera entonces que esta representación de Dios y su presencia en el mundo era semejante a la del panteísmo estoico. De hecho, obras filosóficas como la de Cicerón le habían informado suficientemente acerca de este sistema filosófico” (2016, pp. 129-130).

¹³ *Kephalia* (Cit. por Eliade, 2007, p. 451). Esta es, según las fuentes consultadas, la exposición más clara y precisa del pensamiento maniqueo. Por lo cual, se recomienda su lectura para un conocimiento más exhaustivo de dicha doctrina.

Siguiendo con el planteo de la religión maniquea, en el principio existían la luz y la oscuridad, dos principios eternos que coexistían separadamente e incommunicados entre sí. La luz era la representación del bien y de Dios (llamado *Ohrmizd*), mientras que la oscuridad lo era de la maldad y de la materia (llamado *Ahriman*)¹⁴. Dentro de la región de la luz había cinco moradas: Inteligencia, Razón, Pensamiento, Reflexión y Voluntad, acompañado cada uno por *eónes* (inteligencias eternas). A su vez, la oscuridad contiene cinco abismos: Humo, Fuego, Aire, Agua y Tinieblas, que son dirigidos por cinco arcontes con formas de demonio, león, águila, pez y serpiente. Aunque los dos reinos se encuentran separados, en un momento se encuentran y chocan entre sí, ya que estos dos principios están en continua expansión: el bien tiende a lo alto, hacia el norte, mientras que el mal o la oscuridad, hacia el sur. Al producirse este choque se da origen al mundo, rompiendo así la primitiva dualidad y dando inicio al tiempo, el cual se divide en pasado, presente y futuro. El pasado se encuentra dado por la mezcla e incursión de la oscuridad en la luz, la cual en el presente persiste; pero gracias a los profetas que anuncian el mensaje de salvación, esa mezcla volverá a separarse en un futuro para volver a restablecer la dualidad primigenia¹⁵.

Como podemos ver, para restablecer el orden de la dualidad, es necesario que la luz se desprenda de la oscuridad. Así, el progreso del mundo será la historia del desprendimiento de la sustancia del mal, cuya existencia eterna e independiente al bien requerirá que se lo excluya de la luz para recluirlo en la región que le es propia. De aquí la lógica de la ascesis de la purificación que se presenta en los maniqueos: cuanto más se desprenda el hombre de la materia, más se alejará del mal y se conducirá al bien.

La solución que presentaban los maniqueos al problema del mal era atrayente para el joven Agustín, ya que este era uno de los temas que más lo atormentaban. El alma buena actuaba bajo coerción del principio malo que la constituía. Se encontraba prisionera de una fuerza que la llevaba actuar en contra de su naturaleza. Esta explicación maniquea satisfacía más que la ofrecida por el cristianismo, porque si Dios es para ellos la suma perfección y la suma bondad, ¿cómo explicar entonces la existencia del mal y del sufrimiento? En cambio, la dualidad maniquea muestra dos principios en pugna, los cuales se reflejan en la misma constitución del hombre, con su cuerpo que lo lleva hacia el mal y el espíritu que lo dirige al bien. Lo luminoso y lo tenebroso ahora conformarían toda la realidad que pueda llegar a ser, siendo el universo un todo material en el cual nada podría escaparse de su constitución, aun las realidades espirituales. Así, el hombre estará compuesto por dos principios que combaten entre sí, el bien y el mal, lo divino y lo maligno, rompiendo de este modo cualquier tipo de unidad que se podía encontrar en él. Además, con una antropología que nos recuerda a la platónica, los maniqueos

¹⁴ Cfr. Copleston, 2004, p. 35

¹⁵ Cfr. Eliade, 2007, pp. 453-455

veían al cuerpo como una cárcel para el alma, siendo así los impulsos sexuales una clara muestra del dominio que tenían las tinieblas en la conformación dualista del ser humano. Esto, sumado al materialismo de Agustín, el cual se veía imposibilitado de explicar las cuestiones fundamentales de la existencia sin recurrir a realidades materiales, hacía que la respuesta maniquea sea la más coherente a la que podía llegar¹⁶.

Con esta solución, los deseos sensuales y las pasiones que atormentaban al joven Agustín encontraban ahora su justificación, al ser el resultado de una voluntad que respondía a un principio que se conformaba por la imperfección y la maldad de la materia. Convencido como estaba de sus creencias maniqueas, la sustancia divina permanecería inmaculada de cualquier mal que se pudiera hacer; que esta naturaleza superior nunca se vería afectada por la inferior. En consecuencia, el mal y lo inferior nunca alcanzarían lo divino que se hallaba en el hombre, encontrándose absolutamente separado lo imperfecto de lo propiamente perfecto. Es así que, en San Agustín, el sentimiento de culpabilidad, la conciencia y el mal que cometía conseguían su refugio y justificación en una naturaleza inferior, encontrando así su consuelo en saberse libre de cualquier responsabilidad que sus actos humanos pudieran cometer. Tal era la preocupación en verse a sí mismo libre de pecado y de culpa que, según Peter Brown, este habría sido uno de los motivos principales de su adhesión al maniqueísmo:

Para Agustín, la necesidad de salvar un oasis límpido de perfección dentro de sí fue, quizá, la más fuerte causa de su adhesión a los maniqueos. Mucho después de que hubo empezado a apreciar las dificultades intelectuales del sistema maniqueo, su posición moral todavía le atraía. Después de la terrible experiencia de su enfermedad en Roma, que había coincidido con un aumento de su sentimiento de culpabilidad en sus relaciones con Mónica, Agustín, ya con veintinueve años, próximo a lanzarse a una gran carrera, seguirá con el ansia de escuchar a los “elegidos” maniqueos: “Porque todavía estaba yo en la creencia de que no soy yo el que pecaba, sino que otra, no sé cuál, naturaleza extraña pecaba en mí... Antes gustaba de disculparme echando la culpa a no sé qué otra cosa que estaba conmigo, pero que no era yo. Más

¹⁶ Así como la respuesta maniquea fue en un principio para San Agustín “fuente de soluciones”, luego será el centro de sus ataques a esta secta una vez que sea Obispo de Hipona. “Todo el esfuerzo, afirma R. Jolivet, de Agustín en su polémica con los maniqueos tiende a mostrar, no que el mal es necesario para la belleza del todo, sino más bien que en el fondo, el mal no existe. Para introducir la noción de mal hay que introducir la noción de pecado; porque fuera de la consideración del desorden que nace del pecado es imposible comprender y admitir la existencia del mal propiamente dicho, es decir de una privación nociva a la naturaleza. En su polémica contra los maniqueos Agustín concluye afirmando que el orden natural, de por sí, no puede comportar mal alguno.” (1941, p. 37) Ver *De la naturaleza del bien. Contra Maniqueos*: “Ninguna naturaleza, por tanto, es mala en cuanto naturaleza, sino en cuanto disminuye en ella el bien que tiene. Si el bien que posee desapareciera por completo, al disminuirse, así como no subsistiría bien alguno, del mismo modo dejaría de existir toda naturaleza, no solamente la que fingen los maniqueos, en la que se encuentran aún tantos bienes que causa asombro su obstinada ceguera, sino que perecería toda naturaleza que cualquiera pudiera imaginar.” (Cap. XVII, p. 995)

a la verdad –añadiría el obispo católico– yo era todo aquello, y mi impiedad era la que había hecho división en mi contra mí”.¹⁷

Como maniqueo, Agustín logró alcanzar cierta austeridad de vida y dar respiro a sus preocupaciones metafísicas, en particular al tema del mal. Pero estas inquietudes y desvelos nunca dejaron de perseguir al Santo de Hipona, por lo cual lo que al principio pareció ser una solución terminó siendo motivo de una nueva búsqueda, búsqueda que lo llevaría a la filosofía neoplatónica y luego a su encuentro con el cristianismo.

La vuelta a casa

A medida que Agustín iba avanzando en el conocimiento de la secta maniquea, sus inquietudes intelectuales, lejos de verse disminuidas, aumentaron por la falta de soluciones que prometía dicha doctrina. Aunque en un principio San Agustín se entrega al maniqueísmo con gran entusiasmo¹⁸, este empieza a desengañarse en su paso a la adultez. No concordando sus creencias con la realidad que se le presentaba, ayudado además por un bagaje de erudición de literatura clásica importante, la crisis que empezó a atravesar Agustín era inevitable. Con un conocimiento sólido y con preguntas bien fundamentadas, esperaba el futuro obispo de Hipona resolver su desasosiego con un tal doctor Fausto, que se presentaba como un erudito maniqueo de gran ingenio, buena oratoria y el cual resolvería las dudas que podrían presentarse¹⁹.

¹⁷ P. Brown, 1969, p. 62.

¹⁸ Según el gran agustinólogo A. Trapè, San Agustín “No fue un maniqueo convencido, sino solamente un maniqueo, confiado en que le sería mostrada la sabiduría prometida; fue, en cambio, un anticatólico convencido” (1981, p. 410). Con el respeto que se debe a tal estudioso del pensamiento agustiniano, me permito diferir, ya que soy de la opinión que San Agustín al principio tuvo un momento de fervor y certidumbre en el maniqueísmo, a tal punto que buscaba justificar todas sus enseñanzas como verdaderas: “Dos cosas que cautivan fácilmente a aquella edad carente de prudencia fueron sobre todo las que hicieron que me perdiese por extraños rodeos. Una de ellas era la amistad que me arrastraba no sé cómo bajo cierta apariencia de bondad, cual lazo sinuoso que daba varias vueltas en torno a mi cuello; la otra consistía en el hecho de que casi siempre alcanzaba una dañina victoria en mis disputas con cristianos ignorantes, pero que se esforzaban por defender su fe con empeño, en la medida de sus posibilidades. Con tan repetidos éxitos el entusiasmo juvenil se acrecentaba y, falto de prudencia, dirigía sus ímpetus hacia el gran mal de la obstinación. Como me había dedicado a tal género de disputas tras haberme hecho oyente maniqueo, les atribuía con sumo agrado a ellos todo lo que al respecto había aprendido ya por mi ingenio, fuese el que fuese, ya por otras lecturas. De esta manera sus discursos renovaban día a día mi ardor por el combate, y el éxito en los combates renovaba a su vez mi amor hacia ellos. De donde resultaba que, de manera un tanto extraña, aprobaba como verdadero cuanto ellos dijese, no porque supiese que era cierto, sino porque deseaba que lo fuese. Así aconteció que, aunque paso a paso y con cautela, con todo seguí por largo tiempo a unos hombres que prefieren una paja limpia a un alma viviente” (*Las dos almas del hombre*, Revisiones I, 14: “Datos autobiográficos”, 11).

¹⁹ Tiempo después en su *Contra Fausto*, San Agustín lo recordaría con estas palabras: “Existió un cierto Fausto, africano de raza, ciudadano de Milevi, de palabra dulce, astuto por su ingenio,

Cuán grande habrá sido el sentimiento de frustración de Agustín al verse defraudado por este obispo maniqueo es algo que supera lo meramente biográfico, pero sí podemos afirmar que después de este encuentro, el joven maniqueo dejó de serlo:

Por lo demás, todo aquel empeño mío que había puesto en progresar en la secta se me acabó totalmente apenas conocí a aquel hombre, mas no hasta el punto de separarme definitivamente de ella, pues no hallando de momento cosa mejor determiné permanecer provisionalmente en ella, en la que al fin había venido a dar, hasta tanto que apareciera otra opción mejor. De este modo, aquel Fausto, que había sido para muchos lazo de muerte, fue, sin saberlo ni quererlo, quien comenzó a desatar el que a mí me tenía preso.²⁰

Al desengaño del encuentro con Fausto, se suma la incoherencia de lo que planteaban los maniqueos en su interpretación del mundo y lo que proponían los filósofos. Veía Agustín que las respuestas encontradas en las obras de los pensadores de los gentiles eran más coherentes y racionales que las míticas que presentaban los seguidores de Manes.

Por otra parte, el determinismo ya no era respuesta para el problema del mal moral. El testimonio de la propia conciencia atestiguaba que somos nosotros, nuestro “yo” personal, el que quiere o deja de querer las acciones que la inteligencia, consiente en el movimiento volitivo. Ya no estamos determinados por leyes insertas en el alma, sino que nuestra misma interioridad nos muestra que la elección del bien y del mal moral, de la virtud o del pecado, de la paz o del remordimiento, es el resultado no de una coacción, sino de nuestra propia libertad:

Así, pues, buscaba aquélla [la causa del mal], más estando seguro y cierto de que no era verdad lo que decían aquéllos [los maniqueos], de quienes huía con toda el alma, porque los veía buscando el origen del mal repletos de malicia, a causa de la cual creían antes a tu sustancia capaz de padecer el mal, que no a la suya capaz de cometerlo.

Ponía atención en comprender lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos, y tu recto juicio, del que padecemos; pero no podía verlo con claridad. Y así, esforzándome por apartar de este abismo la mirada de mi mente, me hundía de nuevo en él, e intentando salir de él repetidas veces, otras tantas me volvían a hundir.

maniqueo de religión y, en consecuencia, extraviado por tan nefando error. Conocí personalmente a ese hombre según le he recordado en los libros de mis *Confesiones*. Publicó cierto libro contra la recta fe cristiana y la verdad católica, que llegó a nuestras manos. Cuando lo leyeron los hermanos, desearon y, por el derecho que tiene la caridad por la que les sirvo, me pidieron que le diese réplica. Es lo que emprendo ahora en el hombre y con la ayuda de Jesucristo, nuestro Señor y Salvador, para que cuantos lean esto comprendan que de nada vale la agudeza de ingenio ni la elegancia de estilo, si el Señor no dirige los pasos del hombre” (*Contra Fausto*, L. I, 1, p. 56).

²⁰ *Confesiones*, L. V, C. VII, 13, pp. 204-205.

Porque me elevaba hacia tu luz el ver tan claro que tenía voluntad como que vivía; y así, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería; y ya casi, casi me convencía de que allí estaba la causa del pecado; y en cuanto a lo que hacía contra voluntad, veía que más era padecer que obrar, y juzgaba que ello no era culpa, sino pena, por la cual confesaba ser justamente castigado por ti, a quien tenía por justo.²¹

El dualismo maniqueo quedaba destruido desde su fundamento, por lo cual caía por entero el edificio que había sido construido en la dualidad de la luz y la oscuridad²², y Agustín, desesperanzado de encontrar la sabiduría que tanto anhelaba desde aquel encuentro con el *Hortensio*, se entregó al escepticismo de la academia.

Ciertamente, Agustín comprendió después de largas meditaciones que el maniqueísmo en el que se había confiado no era más que un craso error del cual se había librado, y esto coincide con el conocimiento de una filosofía llamada “Nueva Academia”²³. Habiendo conocido y leído algunos tratados neoplatónicos (los cuales los estudiosos coinciden en su mayoría que eran las *Eneadas* de Plotino), Agustín empieza a liberarse del materialismo y a aceptar la idea de una realidad inmaterial²⁴. Esto, sumado a que la concepción plotiniana del mal era definirla como privación más que una realidad, como sucedía con la dualidad maniquea, lograba explicar de modo más satisfactorio este problema que tanto angustiaba al joven retórico. Lee

²¹ *Ibid.*, Libro VII, cap. III, 4-5, p. 271.

²² Años más tarde, San Agustín escribe esta refutación a la idea maniquea de la dualidad de principios: “Y dijo Dios, *hágase la luz*. Lo dijo porque donde no hay luz hay tinieblas, no porque sean algo las tinieblas; a la ausencia de la luz llamó tinieblas. El silencio no es algo positivo, sino que llamamos silencio a la carencia de ruido; tampoco la desnudez es algo real, sino que al cuerpo no vestido se llama desnudo; nada es la vacuidad, más el sitio donde no hay cuerpo alguno se dice vacío; de idéntico modo, las tinieblas no son realidad, sino que allí donde no hay luz decimos que existen tinieblas” (*Del génesis contra los maniqueos*, L. I, C. IV, 7, p. 369).

²³ Cfr. García Villoslada, 1964, p. 491.

²⁴ Es difícil de delimitar hasta qué punto San Agustín pudo liberarse de un “materialismo universal”. Podríamos afirmar que, salvo Dios, las demás realidades espirituales mantienen una “material sutil” que le permite su existencia. Nos permitimos citar extensamente el siguiente texto tomado del *Diccionario de San Agustín*, por parecernos que explica adecuadamente este tema: “El término ‘materia’ es vinculado a menudo con el ‘cuerpo’ (*corpus*), pero los términos tienen significados ligeramente diferentes. Agustín emplea a menudo la expresión aparentemente redundante de ‘materia corporal’ (*Gn. Litt.* 2.11) a fin de distinguir la materia corporal de la materia espiritual (1.4). Así, pues, el cuerpo es una clase de materia. Los ángeles no tienen cuerpos corpóreos como tales; sin embargo, poseen material ‘espiritual’. El alma humana tiene también ‘materia espiritual’. A veces Agustín explica el ‘agua’ en el Génesis como referida a la materia espiritual en el estado que tenía antes de volverse hacia Dios (1.5). Es difícil averiguar cuál es la naturaleza precisa de la materia espiritual, ya que por definición es una materia que no aparece a los sentidos. No es inmediatamente inteligible. Agustín, como sus antecesores neoplatónicos que suponían la existencia de demonios, se vio obligado a crear la hipótesis de la materia espiritual a fin de explicar, entre otras cosas, la naturaleza limitada de los ángeles. La exégesis que hace Agustín de Éxodo 3, 14 (*Ego sum qui sum*) consiste en afirmar que Dios es inmutable. Su exégesis no incluye una metafísica de la esencia y de la existencia. A causa de la influencia neoplatónica en la ontología de Agustín, su angelología no pudo ser tan refinada como la de Santo Tomás” (*Diccionario de San Agustín*, 2001, p. 868).

nuevamente las Sagradas Escrituras y gracias a este conocimiento de la “Nueva academia”, empieza un tímido acercamiento a la Iglesia y un cambio en su vida moral; afirma F. Copleston: “En otras palabras la función del neoplatonismo en ese período fue la de hacer posible a Agustín que viese la razonabilidad del cristianismo; empezó entonces a leer el Nuevo Testamento, particularmente los escritos de San Pablo. Si el neoplatonismo le sugirió la idea de la contemplación de las cosas espirituales, de la sabiduría en el sentido intelectual, el Nuevo Testamento le mostró que era también necesario llevar una vida en conformidad con la sabiduría”²⁵.

Además de la filosofía neoplatónica, otro hecho que ayudó a San Agustín al alejamiento del maniqueísmo fue el encuentro con el obispo San Ambrosio una vez mudado a Milán. Este santo obispo, siguiendo el método alegórico de la escuela alejandrina, logró que Agustín entendiera la concordancia entre los dos Testamentos que tan irreconciliables le parecía. Prendado como estaba Agustín de la armónica enseñanzas cristianas gracias a las homilías del Santo Obispo de Milán, y entregándose cada día más al mensaje cristiano, fue curando su corazón y preparándolo para afrontar las duras luchas que le esperaba contra sus pasiones. Descubriéndose como cautivo y esclavo de su concupiscencia, logró ver que la libertad no consistía en seguirla, sino en librarse de ella, que la verdadera belleza radicaba en la virtud. A este sentimiento de cautiverio y de esclavitud se le sumaba el de la impotencia: “Dame castidad Señor, pero no ahora” rogaba Agustín viéndose en la imposibilidad de salir de sus debilidades. Todo esto lo llevó a buscar una liberación, un auxilio externo que le posibilitara ir en contra de sí mismo, y esta ayuda la encontró en la gracia²⁶.

Aunque no es exacto el momento de su conversión, sí podemos afirmar que luego de ella, San Agustín se entrega sin reservas a aquella Iglesia que tan duramente había perseguido y atacado. Iluminada su inteligencia por la gracia, su vida pasa a ser una vida de entrega a Dios, y como otro San Pablo, esparcirá el mensaje de gracia y salvación a los hombres. Fue así que en el año 387 recibe el bautismo del mismo San Ambrosio para nunca más volver a sus errores. Se entrega totalmente a aquella Verdad que tan dolorosamente había buscado en su vida,

²⁵ Copleston, 2004, p. 36. De similar opinión es otro autor más reciente: “Augustine also thought it important in writing to Jerome not only to indicate that he held that the soul is incorporeal, but also to provide his reasons—purely philosophical reasons—for holding this position. Since at least in the West there was no concept of God’s or the soul’s spirituality until the time of Augustine, though in the East there had been such a concept at least from the time of Origen, Augustine certainly knew that there was no need to hold a spiritualist view of God and the soul in order to be a good member of the *Catholica*. Yet once he had himself accepted the spiritualist doctrine of the Milanese Church, he was well aware of the intellectual power of this view. For until he had accepted the Plotinian spiritual version of Christianity, he was unable to deal effectively with the problem of evil and to interpret the Scriptures in a nonliteral sense.” (p. 201). Roland J. Teske, S.J., *To Know God and the Soul Essays on the ought of Saint Augustine*, The Catholic University of America Press Washington, D.C, 2008.

²⁶ Cfr. Capánaga, 1974, pp. 20-22. Sobre la relación entre sabiduría y virtud, ver el citado texto de Gilson, 1949, pp. 149-163.

Verdad que se identifica con la Persona de Cristo, aquel dulce nombre que su santa madre²⁷ le había grabado en su corazón y que él nunca había dejado de buscar²⁸.

Conclusión

“No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”. Estas conocidas palabras del Papa Benedicto XVI al inicio de su encíclica *Deus Caritas Est* nos reflejan la realidad con la que San Agustín se encontró al convertirse a la fe cristiana. Algunas biografías sobre nuestro autor transmiten su conversión de modo demasiado fría, mostrando su encuentro con Cristo en nada distinto al de su paso por el maniqueísmo o el neoplatonismo. Pero el encuentro de Agustín con el cristianismo no fue el descubrimiento de una filosofía o de una espiritualidad nueva, sino el de una transformación radical tanto de su modo de vivir como de pensar. No consistió en hallar respuestas a sus desasosiegos intelectuales o lograr su perfeccionamiento personal mediante una ascesis espiritual. Fue el encuentro con una persona, con la persona de Cristo, al cual San Agustín se entregó por entero y cuyo amor hacia Él ha traído “por añadidura” todas las respuestas y todos los cambios que él buscaba para su vida: “Sí; a partir de su conversión, Agustín no es ya más que un prisionero de Dios; un prisionero de la gracia que se le entrega y rinde sin reservas y que no quiere vivir ya más que para Dios y por Dios. Ha sido conquistado, pero lo ha sido plenamente en su inteligencia, en su voluntad y en su corazón; por eso no será ya más que un gran siervo de Dios y un esforzado paladín de la gracia frente a todos sus enemigos. Como San Pablo, será un gran vaso de elección, portador de los más ricos dones de Dios, en sabiduría y caridad, a los hombres”²⁹. No era la conversión hacia una doctrina o de un ideal de vida, fue la conversión a un “horizonte nuevo”, al

²⁷ Aunque no hemos desarrollado la influencia de Santa Mónica en la conversión de San Agustín, no podemos dejar de pensar qué habría sido la vida de su hijo sin su insistencia y perseverancia en la oración. Interesante nos parece el paralelismo que hace Romano Guardini entre la Iglesia y Santa Mónica: “En la vida de Agustín la madre tiene un efecto espiritual, más aún, pneumático, que recién se manifiesta cabalmente cuando se observa lo que significa la Iglesia para Agustín. La Iglesia es la grande y santa Madre. Ella es la que atrae al hombre terrenal hacia una profundidad inefable, sólo concebible en la fe; profundidad que es a la vez tumba y seno materno. Y mediante el bautismo lo alumbró a la nueva existencia cristiana. Un bautismo que ya desde el punto de vista litúrgico está presentado como un proceso de nacimiento.

En la existencia de Agustín, Mónica parece ser la vicaria, la representación viva de la Iglesia. Por eso es también característico cómo en los pasajes arriba mencionados se entrelazan las imágenes de ambas madres: ‘Tu viste Señor, cómo cierto día, siendo aún niño, fui presa repentinamente de un dolor de estómago que me abrasaba y puso en trance de muerte. Tú viste también, Dios mío, pues eras mi guarda, con qué fervor de espíritu y con qué fe solicité de la piedad de mi madre y de la madre de todos nosotros, tu Iglesia, el bautismo de tu Cristo, mi Dios y Señor’” (2008, p. 175)

²⁸ Cfr. R. García Villoslada, 1964, p. 493

²⁹ A. Custodio Vega, 1974, p. 17.

mismo Verbo divino que lo fue guiando en su camino de búsqueda hasta el encuentro decisivo que lo llevó a la entrega total a Él.

Cuando San Agustín afirma en la ya citada frase “Sólo una cosa me resfriaba de tan gran incendio, y era el no ver allí el nombre de Cristo”³⁰, nos da cuenta que nunca pudo desprenderse del todo de este primer encuentro con el cristianismo. Por ello, inflamado de amor por la sabiduría con la lectura del *Hortensio* pero decepcionado por no hallar el nombre de Cristo, lo primero que hace es dirigirse a las Sagradas Escrituras esperando de alcanzar en este Libro lo que no había logrado encontrar en aquel. Pero, así como Cicerón no logró convencerlo por no hallar aquello que se encuentra en la Sagrada Escritura, la Sagrada Escritura por su parte, no logra convencerlo por no tener aquello que tenía Cicerón.

Se entiende entonces que, al encontrar el nombre de Cristo en el maniqueísmo, sumado a las demás soluciones que prometían dar a sus preguntas, la entrada de San Agustín a esta secta fue cuestión de lógica. El materialismo del que estaba imbuido San Agustín no pedía más que respuestas racionales a preguntas que en sí no lo eran. El testimonio de la historia de la filosofía nos muestra que el tema del mal³¹ no se resuelve fácilmente por medio de la razón, siendo muchas de las respuestas dadas, incompletas o no satisfactorias del todo, pero justamente esto era lo que prometían los maniqueos. Así, materialismo y racionalismo se encontraban unidos en una misma doctrina, doctrina que sin saberlo ya profesaba San Agustín antes de la entrada a esta secta, pero que por ello mismo no logró convencerlo. Porque lo que buscaba era respuestas que pudieran satisfacer a su corazón inquieto, pero estas no podían ser reducidas a un ámbito de comprensión meramente racional, y los mismos que afirmaban explicarlo todo, terminaban dando razones míticas e irracionales de las mismas.

El conocimiento del neoplatonismo preparó, junto al encuentro con San Ambrosio, la liberación de este materialismo³² que durante tanto tiempo había hecho profesión San Agustín. El acercamiento a la Sagrada Escritura fue distinto a

³⁰ Citado en p. 5.

³¹ Con respecto al mal y la historia, San Agustín lo resolverá lo resolver a partir de la teología, como lo muestra H.I. Marrou: “Saint Augustin a pu présenter l’histoire (le l’iumanité comme un immense conflit entre la Cité de Dieu et l’ensemble des forces du mal qui s’opposent à son progrès. Sans doute, nous l’avons souligné plus haut, on ne peut identifier sans plus la cité du mal et les cités terrestres (car en un sens celles-ci peuvent être bonnes aussi), ni non plus la Cité de Dieu avec je n’oserai pas dire l’Église visible, mais avec les hommes ‘appartenant visiblement à l’Église visible’: saint Augustin ne cesse de le répéter à son peuple: il y a là parmi nous, dans nos églises, de mauvais chrétiens, des pécheurs, et, chose plus redoutable encore, de futurs réprouvés (l’austère spiritualité augustiniennne médite volontiers sur le mystère angoissant de la persévérance finale ; hors de l’Église, et jusque parmi les persécuteurs se cachent des ‘amis prédestinés qui s’ignorent encore eux-mêmes’” 1950, pp. 77-78.

³² Ver nota 23. Hay una estrecha relación entre el neoplatonismos y el cristianismo de San Ambrosio, como lo hace notar el siguiente autor: “While the books of the Platonists came to Augustine from an unnamed pagan thinker “puffed up with monstrous pride” (VII.ix(13)), they also came with the sponsorship of Saint Ambrose and his Catholic circle in Milan.”(2005, p. 52)

aquel primer encuentro. Ahora empezaba a gustar del mensaje de la Revelación y a ver que no todo era reductible a las categorías humanas. Existía también aquello que la sobrepasaba, como es el misterio y el don de la gracia. Adentrándose así a la religión a la cual abandonó, persiguió, pero que nunca olvidó, se va dando su proceso de conversión al cristianismo hasta el momento en que, desasido del materialismo maniqueo e introducido a la vida del espíritu, retorna a la gracia divina a la que su madre con tantas lágrimas había implorado para su hijo.

Por todo esto podemos concluir que, desde una idea reduccionista como es el materialismo, San Agustín va sufriendo a lo largo de su vida sucesivas conversiones como es el descubrimiento de la sabiduría en el *Hortensio*, su desengaño del maniqueísmo, el hallazgo del neoplatonismo, y su encuentro con San Ambrosio, cambios que fueron un camino para el recto conocimiento de sí mismo, conocimiento que lo lleva a su conversión final que se dará con la vuelta al seno de la Iglesia y su entrega total a la persona de Cristo. El materialismo del joven Agustín ha dado el lugar a una espiritualidad, que luego se conocerá como el *interiorismo agustiniano*, la cual será una característica de los seguidores del hiponense. Es así como el testimonio de la vida de San Agustín nos demuestra que todo encuentro verdadero con uno mismo es, en definitiva, un encuentro con *Otro*: “Oh Dios, siempre el mismo, conózcame a mí y conózcate a Ti”³³.

Bibliografía

- AGUSTÍN DE HIPONA, (1957). *Vida*. Obras Completas I. BAC.
— (1974). *Confesiones*. Obras completas II. BAC.
— (1951). *De la naturaleza del bien. Contra los maniqueos*. Obras Completas III. BAC.
— (1957). *Del génesis contra maniqueos*. Obras Completas XV. BAC.
— (1964). *La ciudad de Dios*. Obras completas XVI. BAC.
— (1993). *Contra Fausto*. Obras completas XXXI. BAC.
— (2016). *Epístola 187 a Dárdano “Libro sobre la presencia de Dios”*. Ambato.
BROWN, P. (1969) *Biografía de Agustín de Hipona*, Revista de Occidente.
CAPÁNAGA, V. (1974) *Agustín de Hipona. Maestro de la conversión cristiana*. BAC.
COPLESTON, F. (2004) *Historia de la filosofía*. Tomo 1. Ariel.
ELIADE, M. (2007). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Tomo 2. Paidós.
FERNANDEZ, C. (1979). *Los filósofos medievales*. Tomo 1. BAC.
FITZGERALD, A. D. (2001) *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*. Monte Carmelo.
GARCÍA VILLOSLADA, R. (1964). *Historia de la Iglesia Católica*. Tomo I. Edad Antigua. BAC.
GILSON, E. (2007) *La filosofía en la edad media*. Gredos.
— (1949). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Vrin.
GUARDINI, R. (2008) *La conversión de San Agustín*. Ágape.

³³ *Sol.*, II, 1

- JOLIVET, R. (1941) *El problema del mal según San Agustín*, Librería Nueva.
- KENNEY, J. P. (2005) *The mysticism of Saint Augustine. Re-reading the Confessions*.
Routledge
- MARROU, H. I. (1951). *L' Ambivalence du temps de L'Histoire chez Saint Agustin*. Revue des sciences religieuses.
- SCIACCA, M.F. (1954) *San Agustín*. Luis Miracle.
- TESKE, R. (2008) *To Know God and the Soul. Essays on the thought of Saint Augustine*. The Catholic University of America Press.
- VVAA. (1981) *Patrología*. Tomo III. BAC.