



**UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR**

**DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES**

**TESINA DE LICENCIATURA**

**TÍTULO: “*LA MEMORIA DEI Y LA CONVERSIO EN AGUSTÍN DE HIPONA*”.**

**AUTOR: LIMA, Fernando David.**

**DIRECTOR DE LA TESINA: GARCÍA, Ricardo.**

**FECHA DE DEFENSA: 21 de Junio de 2012.**

LIMA, FERNANDO

# “LA MEMORIA DEI Y LA CONVERSIO EN AGUSTÍN DE HIPONA”

## 0) Introducción.

Nuestra hipótesis de trabajo es que se puede rastrear en Agustín una vinculación muy importante entre el recuerdo de Dios (*memoria dei*) propio del hombre y cómo el hombre reconoce que debe dirigirse a Dios y de qué manera debe hacerlo, dándose así la *conversio*.

La lectura del libro X de las *Confessiones*, donde Agustín investiga profundamente su *memoria*, nos da un excelente punto de arranque, ya que en ese texto hallamos un tratamiento acerca del recuerdo que él tiene de Dios y de la naturaleza de dicho recuerdo. Por otra parte, el *De Trinitate* parece complementar lo que dice la obra anterior, ya que, en el afán por descubrir en qué sentido el alma humana resulta ser imagen de la Trinidad, accede a la cuestión de la relación entre el recuerdo que el alma tiene de sí y de Dios. En ambas obras aparecen prescripciones de fundamentación filosófica y teológica sobre cómo valerse de dicho recuerdo para, realizando una *conversio* hacia Dios, obtener la bienaventuranza o *beatitudo*. Un buen número de otros tratados (*De Beata Vita*, *Soliloquia*, *De Libero Arbitrio*...) en los que el hiponense aborda cuestiones semejantes ratifica, a su vez, cómo se debe entender el vínculo entre el recuerdo de Dios y la forma de dirigirse hacia Él.

Dado que la *memoria dei* y la *conversio* son cuestiones vitales del pensamiento de Agustín, nuestra propuesta es iluminar el problema de su implícita vinculación, mostrando la profundidad que tiene en sí mismo dentro del contexto del pensamiento del autor. En este sentido, la presente tesina pretende realizar un enfoque original sobre el tema que deseamos tratar. Hasta donde personalmente conozco, ningún especialista se ha detenido a examinar con detenimiento en qué consiste dicha vinculación, quedando un vacío que intentaremos llenar en la medida de nuestras posibilidades.

Esta tesina está estructurada de la siguiente manera:

1) Primero, fijaremos determinados “supuestos fundamentales” del pensamiento de San Agustín que sustentarán algunas de nuestras aseveraciones durante el resto del trabajo. Los mismos serán señalados cada vez que recurramos a alguno de ellos para justificar lineamientos durante el avance de la investigación.

2) Comenzaremos luego propiamente con la exposición de nuestro estudio. La misma se dividirá en tres partes: A) Para iniciar, realizaremos un examen sobre la *memoria* en el libro X de las *Confessiones*. B) Luego abordaremos la relación entre trinitades y *memoria* en el *De Trinitate*. En paralelo, tanto en A) como en B) consideraremos reflexiones de otras obras (como *De libero Arbitrio*, *De Beata Vita*, *Soliloquia*) que nos brinden aportes valiosos. C) Estableceremos un momento de valoración en que recopilaremos toda la información vertida, y sumaremos otra, en vistas a probar la factibilidad de lo indicado en nuestra hipótesis de trabajo, a saber: que existe una relación muy importante entre el recuerdo de Dios y el modo como el hombre reconoce que debe convertirse hacia Él y la forma en que debe hacerlo.

3) Por último, presentaremos una conclusión donde expresaremos brevemente los resultados obtenidos y apuntaremos los campos de estudio que se estarían abriendo a partir del presente trabajo.

4) Finalmente, detallaremos la bibliografía utilizada.

## **1) Supuestos fundamentales para la investigación.**

Plantea Agustín: “Grande es la desdicha del hombre que no está con Aquél sin el cual no puede existir. Y si está en Él, no está sin Él. Y si no lo recuerda ni lo conoce ni lo ama, entonces no está con Él. Porque cuando es completo el olvido, no es posible el recuerdo”<sup>1</sup>. Aparecen prefiguradas aquí varias ideas fundamentales, de las cuales resaltaremos: no se podría amar a Dios si se lo olvidara totalmente; se está con Dios si se lo ama; el alma que permanece en Dios permanece consigo misma. En la frase citada se condensan como presupuestas esas ideas, que Agustín trata por doquier en sus obras. A ellas, a fines de nuestra investigación, no las rastreamos exhaustivamente; antes bien, las tomaremos como supuestos del pensamiento agustiniano que nos van a servir como guías para que se

---

<sup>1</sup> “*Magna itaque hominis miseria est cum illo non esse, sine quo non potest esse. In quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est. Quod autem quisque penitus obliviscitur, nec commoneri eius utique potest*”. *De Trinitate*, XIV, 12,16. Todas las traducciones que hagamos de los textos de Agustín son nuestras, salvo que se indique lo contrario.

comprenda perfectamente el desarrollo del trabajo. Notaremos entonces que son cruciales para interpretar la vía en que podremos hallar la relación entre la *memoria dei* y la *conversio* del hombre hacia Dios.

Detallamos, a continuación, los supuestos fundamentales:

a) En primer lugar, consideremos la opinión de nuestro autor de que “no se puede amar aquello que se ignora totalmente”<sup>2</sup>, o sea, que sólo se puede amar lo que se conoce al menos en un grado mínimo. El *amor* en el hombre, para existir, debe guardar una vinculación directa con el conocimiento. Como sabemos, según Agustín se conocen *res sensibiles* y *res intelligibiles*, siendo superiores éstas a aquéllas. Pero resulta indudable que, en todo caso, el conocimiento es tal para la *mens* del hombre, y por lo tanto debe haber una relación directa entre la *mens* (a la que podemos traducir por “alma”, aunque también por “espíritu” o “mente”) y el *amor*.

Esa relación existe, y está desarrollada con esmero en los primeros capítulos del segundo libro del *De Libero Arbitrio*. Cuando Agustín clasifica los bienes entre inferiores (los corporales), medios (la inteligencia y la voluntad) y superiores (las virtudes cardinales, las teologales, el conocimiento matemático, etc.), indica que la preferencia de los superiores por sobre los inferiores es una cuestión no meramente de la voluntad, sino que también implica un discernimiento por parte de la razón. En efecto, si todos quieren una vida feliz (idea tratada con detenimiento en el *De Beata Vita*), la explicación de que algunos no la alcancen es que “ellos no quieren lo que le es inseparable y sin lo cual nadie es digno de ella, ni nadie la consigue, a saber, el vivir rectamente (según razón)”<sup>3</sup>. Lo cierto es que de algún modo todos saben en qué consiste la *beatitudo* (si bien disienten en cómo conquistarla), ya que si no, no la amarían; por lo tanto, es imperioso aceptar el contacto entre lo que es conocer y lo que es amar.

b) Por otra parte, en Agustín el *amor* puede tener en sí un “objeto” cargado de ambigüedad. Se puede amar, en efecto, tanto los bienes superiores como los bienes inferiores, si bien hay *amor* en sentido propio cuando se ama a los primeros; el segundo *amor* está cargado de *libido*, y no es un *amor* ordenado. Agustín señala, en realidad, dos palabras que en las Escrituras no sólo tienen este doble “objeto”, sino que incluso pueden utilizarse indistintamente: *amor* y *dilectio*. Existe una expresión que especifica cuándo el *amor* o la

---

<sup>2</sup> “... *quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest*”. *De Trinitate* X,1,1. Podríamos citar esta idea innumerables veces, debido a la enorme frecuencia con que aparece en nuestro autor.

<sup>3</sup> “*Illum enim cui comes est, et sine quo ea nemo dignus est, nemoque assequitur, recte scilicet vivere, non itidem volunt*”. *De Libero Arbitrio* I,14,30.

*dilectio* están bien dirigidos, que es cuando se adaptan al *ordo amoris*<sup>4</sup>. La *charitas* queda reservada, como también señala, al amor divino, ya entre las personas de la Trinidad, ya el que Dios tiene con los hombres y los hombres con Él; se puede notar que este término tiene un valor bastante específico, si bien Agustín no es constante en su uso, aunque se excusa diciendo que tampoco las Escrituras lo son<sup>5</sup>. Se ama con rectitud cuando se ama conforme a un orden, al cual Agustín considera efectivamente existente en los distintos grados del ser y amado por Dios. Amar a lo superior en lugar de lo inferior es desear en concordancia con el orden<sup>6</sup>.

c) Por último, realizaremos una mención sobre lo que nuestro autor entiende por *memoria*. No es una facultad del alma; es más bien una actividad propia del espíritu o mente (*mens*), por no decir que, en algún sentido, es el alma misma, o el principio vital más elevado en el hombre<sup>7</sup>. Agustín, como veremos, la caracteriza como una *vis*. Hay que tener presente que el pensamiento agustiniano es eminentemente una reflexión sobre la interioridad<sup>8</sup>. No es de extrañar, efectivamente, que los tres libros donde él más se dedica a estudiar la *memoria*, a saber, los *Soliloquia*, las *Confessiones* y el *De Trinitate*, haga un análisis exhaustivo de la psicología de sí mismo o del alma humana en general. Definir a la *memoria* en términos de “facultad” o “potencia”, como tiéndola de un sentido más bien propio del aristotelismo

---

<sup>4</sup> Expresión corriente en la obra de nuestro autor. En *De Civitate Dei* XV,22, tal vez el pasaje más célebre donde esta frase aparece, Agustín declara que no le corresponde la Ciudad de Dios a quienes no hayan ordenado su amor, esto es, a quienes no obran según la virtud. En este caso, para los que adhieren a la definición de la virtud como “amor ordenado”, nuestro autor aclara explícitamente que *amor*, *dilectio* y *charitas* tiene el mismo significado.

<sup>5</sup> Sobre los usos generales y particulares de *dilectio*, *amor* y *charitas*, cfr. *De Civitate Dei* XIV,7. Nosotros traduciremos las palabras *amor* y *dilectio* como “amor” o “dilección”, prefiriendo utilizar (conforme a su aparición usual en nuestra lengua) “amor”, aunque los tomaremos como sinónimos. En cambio, traduciremos *charitas* por “caridad” cada vez que hallemos aquella palabra en los textos de nuestro autor.

<sup>6</sup> Cfr. *De Ordine* VII,17.

<sup>7</sup> Cfr. Sheri Katz, “Memory and mind: an introduction to Augustine’s epistemology”. Spring Hill College, <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/augustine/sheri>. La autora analiza allí minuciosamente el significado de *mens* y de *memoria* en la obra de Agustín, y se detiene en diversas ocasiones a detallar los vínculos que existen entre ambas.

Gilson, por otro lado, y al margen del tratamiento de la *memoria*, realiza un intento por mostrar que, tras el casi imperceptible rigor con que Agustín usa palabras como *mens*, *spiritus* y *anima*, pueden sin embargo registrarse valores propios e inconfundibles de cada una. Cfr. su *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, Vrin, 1969. Cuarta edición, pp. 56-57. Sin embargo, y sólo por citar casos en una sola obra, el *De Trinitate*, no se cumplen los usos que deberían ser “habituales”. Así, *anima* a veces pierde su valor relativo a lo que contacta con lo corporal (como en X,1,2; X,12,19; XII,10,15; XII,15,24; etc.) o también ocurre con *animus*, que suele relegar su significación generalmente más amplia (como en XI,4,7 XIV,8,11; XV,1,1; etc.). El mismo caso con la significación abierta, ambigua y compleja de *spiritus* (XII,2,2; XII,7,11; XIII,15,19; etc.).

<sup>8</sup> Madec ensaya sobre la interioridad en Agustín y presenta varias tesis de otros comentaristas al respecto. Es interesante ver cómo refiere a todas estas posibles interpretaciones, profundizando en algunas de ellas para examinar, aunque sea someramente, sus consecuencias dentro del pensamiento agustiniano. Esto se encuentra en sus *Petites études augustinienes*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994, pp. 151-162.

escolástico, es una actitud que corre el riesgo de caer en el error de pensar que la *mens* tiene, por decir así, una capacidad rememorativa que actúa separadamente de las demás funciones<sup>9</sup>.

El objeto de nuestra investigación, por otra parte, se fundamenta en que en realidad no queremos trabajar el “recuerdo de Dios” sino más bien la *memoria dei*. La traducción es peligrosa ya que limita nuestras chances para entender la multiplicidad de sentidos que tiene el término *memoria* para San Agustín. Así, decir en español que para él “el recuerdo de Dios se halla en la memoria” (como va a quedar demostrado en las *Confessiones*) es caer en una especie de redundancia en la lengua latina en general, y en la concepción lingüístico-ontológica de nuestro autor en particular, puesto que podríamos acabar diciendo: “*memoria dei in memoriam est*”. Conviene no perder jamás de vista este carácter trascendente de la *memoria* como parte inherente de la *mens*, máxime al ingresar en las consideraciones que haremos sobre el *De Trinitate*.

## **2) La memoria dei y la conversio.**

En primer lugar veremos la cuestión de la *memoria dei* en el libro X de las *Confessiones*; luego abordaremos la misma problemática en el *De Trinitate*, fundamentalmente en algunas reflexiones que se hacen en los libros VIII-XV.

### **A) La memoria en el libro X de las Confessiones.**

En el libro X de las *Confessiones* Agustín plasma cuanto sabe acerca de su *memoria*. Las naturalezas de las distintas nociones que habitan en ella van siendo presentadas una tras otra en cada capítulo, y son definidas como cada vez más excelsas o (lo que es lo mismo en el pensamiento agustiniano) interiores. Es un proceso en el cual nuestro autor comienza por hablar de los recuerdos más bien ligados a lo sensible y termina por el recuerdo de Dios, de la verdad y de la bienaventuranza, pasando por una importante escala de otros recuerdos, algunos de ellos muy interesantes, como el del alma recordándose a sí misma y el recuerdo

---

<sup>9</sup> Interpretar que en Santo Tomás puede hacerse una lectura del alma como dotada de potencias cuasi-independientes sí sería, en cierto modo, posible, o al menos bastante plausible si se contrasta con el pensamiento de Agustín. Pongamos por ejemplo el diálogo que se da según el aquinate entre la *voluntas* y el *intellectus* para definir si un determinado objeto es deseable, y los medios para aseguirlo (Cfr. *Summa Theologica* I,q. 83,a4). En este autor da la impresión de que, si bien trabajan en conjunto en este caso, las distintas potencias podrían actuar separadamente, como si no constituyeran por momentos una unidad bien definida. En Agustín esto es claramente inaceptable, debido al énfasis que pone al analizar a la *mens* en su conjunto.

del olvido. Recorramos rápidamente este trayecto, para detenernos después en lo que más nos importa para este trabajo.

Con el fin de encontrar a Dios en su *memoria*, nuestro autor se da cuenta de que no va a poder alcanzarlo a través de lo que le haya proporcionado alguna vez el cuerpo<sup>10</sup>. Así, entre X,13 y X,22, va detallando el contenido de lo brindado a su memoria por los sentidos. Le constan las percepciones sensibles pasadas así como las acciones realizadas e incluso las que podría haber llevado a cabo, y sin embargo nunca realizó. A todas ellas las considera recuerdos provenientes de sus vivencias (lo que llamaríamos *a posteriori*). Poco más adelante, el hiponense se muestra asombrado por la inmensidad de su *memoria*, a la cual considera que podría recorrer sin jamás abarcar totalmente. En esta digresión, se lee: “Grande es este poder (*vis*) de la memoria, enormemente grande, Dios mío; lugar espacioso e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? Y es un poder (*vis*) del alma y pertenece a mi naturaleza, y ni yo mismo comprendo todo lo que soy”<sup>11</sup>.

Después sigue buscando entre los contenidos de su *memoria* y descubre las nociones de las artes, las ciencias, los números y los conceptos matemáticos, a todos los cuales, en virtud de su verdad atemporal e inmutable, los considera como que de alguna manera ya estaban en su *memoria* incluso antes de haberlos recibido por enseñanza<sup>12</sup>. Luego descubre que la *memoria* actúa dentro de sí “saltando” de unos contenidos a otros, y que recuerda que lo hace; y tras esto Agustín se reconoce recordando afecciones pasadas del alma aún cuando no las está padeciendo en ese momento, como la alegría o la tristeza.

Tras reconocer la presencia de todo lo antedicho en su *memoria*, incluyendo a ella misma<sup>13</sup>, llega a una problemática de sumo interés para nuestro trabajo: la de la relación entre la

---

<sup>10</sup> Cfr. *Confessiones* X,6,9.

<sup>11</sup> “*Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrare amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum*”. *Ib.* X,8,15.

Debe entenderse “poder” (traducción de “*vis*”) en el sentido que indicamos ya en el supuesto fundamental (c). Suponer a la *memoria* de algún modo “separable” de la naturaleza de la *mens*, como si de algún modo pudiera actuar independientemente de sus disposiciones, sería un error en la interpretación de una filosofía de la interioridad como la que propone San Agustín. Por eso es que, me parece, la palabra “*vis*” no debería ser traducida por “facultad” o “potencia”, como de hecho algunos especialistas lo hacen.

<sup>12</sup> Cfr. *De Magistro* XII,40. Aquí está presente la tesis fundamental de dicha obra: la enseñanza del maestro no le hace aprender al alumno nada nuevo, sino que éste ya tiene esos conocimientos previamente en la memoria, pero como ocultos. Cuando el maestro enuncia una verdad, el alumno la reconoce como tal, y en este sentido se la declara como una verdad inmutable y eterna a la cual todos los hombres aceptan. Por eso, plantea Sciacca que “No existen la verdad del maestro y la verdad del discípulo, sino una sola Verdad de la cual todos, maestros y discípulos, somos alumnos” (Sciacca, M. F., *San Agustín*, tomo I. Versión española de Ulpiano Álvarez Díez. Luis Miracle editor, Barcelona, 1955, p.246). Estamos ante la teoría agustiniana de Cristo como el Maestro Interior, de la Verdad de Dios siendo iluminada para todos en forma de verdades particulares.

<sup>13</sup> Cfr. *Confessiones* X,13,20: “Y también me acuerdo de haberme acordado (de muchas cosas); como más tarde, si recordara lo que ahora recordé, lo recordaré por el poder de la memoria”; y X,15,23: “Nombro la memoria y conozco lo que nombro. ¿Pero de dónde lo conozco sino en esta misma memoria?”.

*memoria* (como *vis* y como recuerdo) y el olvido. Al respecto, Agustín dirá que para hallar lo perdido hay que conservarlo (en tanto imagen, *species*) en la *memoria*, al menos parcialmente. Así, pone como caso la cita de *Lucas 15,8*, y explica: “Una mujer había perdido una dracma, y la buscó con la linterna; pero si no la recordara, no la habría encontrado. Porque al hallarla, ¿cómo sabía que era la misma, si no se acordara de ella?”<sup>14</sup>. De ahí se sigue según Agustín que, al extraviarse algo en la memoria, la pérdida de ese algo puede ser total o parcial. Es total cuando aún si nos lo sugieren no lo recordamos en ningún aspecto, pero es parcial si, como en el caso del ejemplo bíblico recién mencionado, se lo recuerda mínimamente<sup>15</sup>. Que el olvido pueda ser parcial es interesante para nuestra investigación, como veremos más adelante. Por ahora, adelantaremos algo que se vincula con nuestro primer supuesto (a). Si, como ya indicamos, no se puede amar lo que se ignora totalmente, entonces el amor que los hombres sienten por la bienaventuranza (*beatitudo*) debe encontrar su razón de ser en algún tipo de recuerdo de ella, aún a pesar de que nadie recuerde haber sido feliz alguna vez. Esta es una temática que encontraremos nuevamente en el *De Trinitate*.

El conocimiento de las artes, los números y las propiedades matemáticas implica la necesidad de algún tipo de intervención divina, la cual configura la teoría del Maestro Interior o de la *illuminatio*. El conocimiento de esta clase de *res* eternas y universales requiere, para ser alcanzada por los hombres, de una especial fuente que garantice a ese conocimiento como posible. Pero hay otro tipo de *res intelligibiles* que, al igual que aquéllas, no puede ser alcanzado por los sentidos y que, sin embargo, posee características particulares diferentes a las primeras *res* indicadas. Hablamos del conocimiento de la felicidad, de Dios y de la verdad misma. ¿Cuál es la forma de conocimiento de estos tres? ¿Qué relación tienen con la *memoria*? Y, sobre todo, ¿qué los vincula entre sí? La respuesta a estos tres interrogantes es vital para nuestra investigación.

En su afán de hallar a Dios, Agustín exclama: “¿De qué modo te busco, Señor? Porque cuando a Vos te busco, Dios mío, busco la vida bienaventurada. Yo te busco, para que viva mi alma”<sup>16</sup>. Agustín está planteando que buscar a Dios es buscar la vida feliz, a la cual todos los hombres quieren por igual. Ahora bien, en nuestros supuestos habíamos declarado que, para nuestro autor, no puede desearse aquello que se ignora. Por eso él se pregunta en un

---

<sup>14</sup> “*Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset?*”. *Ib.* X,18,27.

<sup>15</sup> *Ib.* X,19,28.

<sup>16</sup> “*Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea*”. *Ib.* X,20,29.



momento: “¿Acaso no es la mismísima vida bienaventurada lo que todos apetecen y a la que no hay nadie que no quiera? ¿Dónde la conocieron, que la quieren así? ¿Dónde la vieron, para amarla? Poseemos realmente su conocimiento, pero ignoro cómo”<sup>17</sup>. El hecho de que todos deseen el estado de *beatitudo* exige que en la *memoria* de todos los hombres esté presente dicha noción, si bien Agustín desconoce su proveniencia.

Y así, en X,21,30, al repasar el origen y la naturaleza de todo cuanto contiene su *memoria*, descubre Agustín una cierta relación entre el gozo (*gaudium*), que es una de las afecciones del alma, y la felicidad o bienaventuranza. Dice: “¿Sería tal vez como cuando recordamos el gozo? Así podría ser, ya que me acuerdo de mi gozo aún estando triste, tal como de la vida bienaventurada estando en la desdicha (...)”<sup>18</sup>. Pero esto implica una causa que haya producido el gozo en el alma, y es a ella a la que en este momento Agustín se dispone encontrar. Entonces diferencia entre el goce que se le da a los siervos de Dios y el que le queda a los impíos:

“Hay en verdad un goce que no les es dado a los impíos, sino a aquéllos que te sirven con desinterés, que es el goce de Vos mismo. Y la misma vida bienaventurada es gozar para Vos, de Vos, y por Vos; ésta es, y no otra. Aquéllos que consideran que es otra, van en busca de otro goce que no es el verdadero”<sup>19</sup>.

Por esto, queda patente que el goce en sentido real es la fruición de la verdad, es decir, de Dios. La identificación de Dios con la Verdad se hace explícita en el siguiente capítulo:

“Y les pregunto a todos si prefieren gozar de la verdad o de la falsedad; y ni dudan en responder que de la verdad, como no dudan en decir que quieren ser felices. Porque la vida feliz es el gozo de la verdad. Esto es gozar de Vos, que sos la Verdad, Dios, luz mía, salud de mi rostro, Dios mío”<sup>20</sup>.

De manera tal que los que prefieren gozar de otras cosas diferentes a Dios están violando el “*ordo amoris*” del que ya hablamos en nuestro supuesto fundamental (b). Por lo tanto, podríamos decir que valoran como fin de su fruición cosas inferiores a Dios: “Y por esta cosa (menor que Dios) odian a la verdad, porque la aman como si fuera la verdad”<sup>21</sup>. A las almas

---

<sup>17</sup> “*Nonne ipsa est beata vita, quam omnes volunt et omnino qui nolit nemo est? Ubi noverunt eam, quod sic volunt eam? Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo*”. *Ib.*

<sup>18</sup> “*Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita. Nam gaudium meum etiam tristis memini sicut vitam beatam miser...*”. *Ib.* X,21,30.

<sup>19</sup> “*Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum*”. *Ib.* X,22,32. Cfr. *De Libero Arbitrio* II,13,36: “*Beatus est quippe qui fruitur summo bono*”.

<sup>20</sup> “*Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere; tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus*”. *Ib.* X,23,33.

<sup>21</sup> “*Itaque propter eam rem oderunt veritatem, quam pro veritate amant*”. *Ib.* X,23,34.

de estos les ocurre algo terrible: “...ella (el alma) no se oculta a la Verdad, sino que la Verdad queda oculta para ella”<sup>22</sup>.

De este modo, Dios se constituiría como el mejor ser hacia el cual el hombre debe dirigir su esfuerzo de goce o fruición. Con respecto a esto, dice Sciacca en unas pocas pero clarificadoras palabras:

“Felicidad es posesión de la verdad; por lo tanto, conocer la vida feliz es conocer la verdad. En consecuencia, han conocido los hombres la vida feliz allí mismo donde han conocido la verdad. Pero la verdad es conocida en nosotros, según habla y dicta el Maestro Interior, por cuya luz recibimos toda verdad. Podemos ignorar que Dios esté en nosotros, pero eso no quita el hecho de que esté”<sup>23</sup>.

San Agustín se reconforta al saber que ha hallado a Dios en su *memoria*, diciendo: “He aquí cuánto me he extendido por mi memoria buscándote, Señor, y no te encontré fuera de ella (...). Porque donde encontré la verdad, hallé a mi Dios, la misma Verdad. Y desde que lo conocí, no lo he olvidado”<sup>24</sup>. Pero ahora surge un problema importantísimo: ¿en qué lugar de la *memoria* está Dios?

Sabemos que de algún modo Dios está presente en el alma, íntimamente presente (*interior intimo meo et superior summo meo*<sup>25</sup>), y que lo podemos reconocer con la *memoria*. Pero al recorrer los contenidos de la *mens* (en este caso, podríamos decir también “*memoria*”, tal es la identificación de ambos), Agustín comprende por fin que Dios no es el alma, sino su Maestro: “...así, Vos no sos el alma, porque sos el Señor Dios de mi alma...”<sup>26</sup>; Agustín está nuevamente remitiéndose a lo que desarrolla en el *De Magistro*, a saber, que Dios ilumina las verdades que residen en la *mens* pero que necesitan de su intervención para ser halladas por el hombre.

Continuando con su análisis, nuestro autor expresa al fin al de X,25,36 que Dios está de hecho en la *memoria*, cuando dice: “Pero, ¿por qué busco en qué lugar de ella habitás, como si hubiera lugar en ella? Es cierto que habitás en ella, porque de Vos me acuerdo desde que te

---

<sup>22</sup> “*Contra illi redditur, ut ipse non lateat veritatem, ipsum autem veritas lateat*”. *Ib.*

<sup>23</sup> Sciacca, *op. cit.*, p. 294.

<sup>24</sup> “*Ecce quantum spatiatus sum in memoria mea quaerens te, Domine, et non te inveni extra eam... Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus*”. *Confessiones* X,24,35.

<sup>25</sup> *Ib.* III,6,11.

<sup>26</sup> “...*ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es...*”. *Ib.* X,25,36. En esta ocasión, nuestro autor utiliza la palabra *animus*, que también debiera traducirse por “alma”. No utiliza *mens*, supongo, en virtud del uso poco riguroso que hace con las palabras que tienen significados parecidos entre sí. Es común en él prestarse a la utilización de palabras distintas con significados semejantes (si bien no necesariamente idénticos) para indicar una misma idea. Por ejemplo, a veces emplea los términos *scientia* y *sapientia* indistintamente al hablar acerca de los conocimientos más excelsos del hombre, si bien en *De Trinitate* XIV,1,1 establece la tajante diferencia que hay entre ambos.

conocí, y en ella te encuentro cuando te recuerdo”<sup>27</sup>. San Agustín reconoce que Dios no está contenido en la *memoria*, sino más bien que, por ser la Verdad inmutable y eterna, trasciende a la *memoria*, y, correlativamente, a la *mens*. Leemos: “...en ningún lugar. Oh, Verdad, por todas partes presidís a los que te consultan y así también les respondés a todos, aunque te consultan por cosas diversas”<sup>28</sup>. Dios acaba por ser el Maestro Interior que cada hombre lleva dentro suyo, la fuente de la *illuminatio* de las diferentes verdades por las que todos preguntan. Pero que los hombres oigan o no lo que Dios les dice con claridad, es algo que ya depende de ellos, tanto por su inteligencia como, fundamentalmente, por su voluntad de hacerlo. “Todos consultan sobre lo que quieren, pero no siempre oyen lo que quieren”<sup>29</sup>. Esto indica que en el libre ejercicio de la voluntad del hombre está la posibilidad de tender hacia la *beata vita*, esto es, a la *Veritas*, a Dios; o de caer en la preferencia de cosas menores o sea, en el pecado<sup>30</sup>. Estas ideas son concluídas por el mismo Agustín cuando recuerda que durante su juventud fue sordo ante el llamado de Dios, hasta que comenzó a entenderlo y se convirtió, como se percibe en X,27,38: “Y es así que Vos estabas dentro mío y yo fuera, y yo me arrojaba deforme sobre esas hermosuras que creaste. Vos estabas conmigo, pero yo no estaba con Vos. Lejos tuyo me tenían esas cosas...”<sup>31</sup>.

En otras palabras, Dios está siempre llamando desde dentro, en tanto tengamos recuerdo de Él, y quien está fuera de sí es quien no prefiere a Dios por sobre los demás bienes, que son relativamente inferiores, de modo que sufre una especie de olvido de sí. Gilson nos ilustra al respecto:

“Pero si al contrario (el alma) pretende ser suficiente para sí misma y obtener de sí una perfección que no puede recibir sino de Dios, ella se sale de sí, se dirige hacia los cuerpos y disminuye su perfección en la misma medida en que pretende crecer, ya que una vez alejada de Aquél que se basta por sí solo, ella no sabrá ser autosuficiente, ni ninguna otra cosa podrá contentarla. A partir de este momento, en efecto, privada del único bien que podría satisfacerla, vive en un estado de perpetua necesidad y de constante pobreza”<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> “*Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te*”.

<sup>28</sup> “...nusquam locus. Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus”. *Ib.*, X,26,37.

<sup>29</sup> “*Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt*”. *Ib.*

<sup>30</sup> Cfr. *De Libero Arbitrio* II,19,53: “...malum sit aversio eius ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona”. “El mal consiste en alejarse del Bien inmutable y volverse hacia los bienes mutables”.

<sup>31</sup> “*Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te...*”. *Confessiones* X,27,38.

<sup>32</sup> Gilson, *op. cit.*, 133-134.

Este olvido de sí implica en cierta forma un olvido de Dios, aunque en realidad dicho olvido no es total. Pero puesto que el gozo de Dios es el gozo de la Verdad<sup>33</sup>, y que esto se identificaría en Agustín con la mejor de las fruiciones posibles (la *beata vita*), se sigue que Dios está siempre presente en la *mens*, nunca se borra completamente de ella. Como ya hemos indicado en nuestro supuesto (a), no se puede amar lo que se ignora totalmente. Amar a Dios implica que no se lo olvida, porque si desapareciese de la memoria ya no podríamos pretender buscarlo. Pero Dios está siempre presente en nuestro alma (prueba de ello, por ejemplo, es que podemos conocer las verdades a las cuales ilumina); es el alma misma la que puede “salirse de sí”, “alienarse”, y es la que debe reencontrarse con su Creador. Dios, entonces, se encuentra más allá de la subjetividad humana, la trasciende, como reconoce San Agustín al preguntar: “¿Dónde, por lo tanto, te encontré para conocerte, sino en Vos sobre mí?”<sup>34</sup>.

Esa trascendencia del ser de Dios debe interpretarse como lo hace Solignac: “Notemos a propósito que Agustín razona siempre como si la presencia de la *idea de Dios* en la memoria fuera equivalente a la presencia de Dios *en su ser*; sin duda que él estima que, siendo Dios objeto de un conocimiento inteligible, alcanzar su idea es lo mismo que alcanzar el objeto de esta idea”<sup>35</sup>. Podríamos comprender la gnoseología agustiniana diciendo que el “ser” del objeto de conocimiento tiene una preeminencia “óptica” ante la *mens* en la cual dicho conocimiento, *memoria* mediante, es recordado.

En X,40,65, Agustín hace una especie de recapitulación acerca del resultado de su ingreso en las “múltiples y espaciosos palacios de la memoria”; y de la consideración de lo obtenido reconoce que

“...cuando yo hacía esto (adentrarme en la *memoria*), o más bien, esta potencia (*vis*) mía con que lo hacía (supuesto (c)), ni siquiera ella eras Vos, porque Vos sos la luz permanente a quien yo consultaba de todas las cosas, si eran, qué eran y cuánto debían estimarse; y escuchaba lo que me enseñabas y mandabas”<sup>36</sup>.

Una vez más, la cuestión de la *illuminatio* queda presupuesta; ya sabemos que es la razón divina por la cual la *mens* puede re-conocer las verdades.

---

<sup>33</sup> Véase *Confessiones* X,22,32.

<sup>34</sup> “*Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?*”. *Ib.* X,26,37.

<sup>35</sup> Se trata de una nota crítica de Solignac realizada en *Les Confessions de Saint Augustin. Études Augustiniennes*, 14. Paris, Desclée de Brouwer, p. 565. Traducción propia.

<sup>36</sup> “*...cum haec agerem, id est vis mea, qua id agebam, nec ipsa eras tu, quia lux es tu permanens, quam de omnibus consulebam, an essent, quid essent, quanti pendenda essent: et audiebam docentem ac iubentem*”. *Confessiones* X,40,65.

Resulta indudable que las *Confessiones* son, en cuanto autobiografía, un examen metódico que Agustín hace sobre sus recuerdos, y en particular (y correspondientemente), de la *memoria sui*. Había comenzado esta tarea en el libro I, con los primeros recuerdos que tiene de cuando era niño (y lo que le contaron de él aún sin él mismo recordarlo); y la terminaba en los libros VIII y IX con sus vivencias en los tiempos de la conversión al cristianismo; pero luego la retomó, por pedido de sus pares, creando el libro X. En todo esto, Agustín nos relata cuanto recuerda de sí a lo largo del tiempo. Se trata de una “autorremisión” de la *mens* de nuestro autor hacia su interior, a través de esa gran *vis* que es su *memoria*. Es en la *memoria* donde San Agustín reconoce las dos voluntades que han guiado su existencia. La primera es rechazada en las *Confessiones* por ser la que lo llevó a una aversión (*aversio*) hacia Dios; la segunda es la que alcanzó con el cristianismo y que le da la posibilidad hoy de permanecer en un movimiento de conversión (*conversio*) hacia Dios y de encaminarse hacia la salvación de su alma. Al respecto, confróntese esta idea de una doble voluntad con este pasaje del libro VIII, donde narra los momentos apenas anteriores a la desgarradora conversión en el *Cassiciacum*:

“Mi enemigo (lo que no estaba con Dios en mi alma) tenía a mi querer, y de él había hecho una cadena y me aprisionaba. Porque de la voluntad perversa nace el deseo, y la costumbre nace del deseo al que se sirve, y de la costumbre no resistida nace la necesidad. Y por estos como anillos enganchados entre sí (por eso la llamé cadena) me tenía atrapado en dura esclavitud. Sin embargo, la voluntad nueva, que en mí nacía, para a Vos gratuitamente gozarte y quererte, oh Dios, único goce cierto, no podía aún superar a la primera, que se había hecho fuerte con el tiempo. Y estas dos voluntades más, vieja una, nueva la otra, aquélla carnal, ésta espiritual (Romanos,7,14), luchaban entre sí y en su disputa destruían mi alma”<sup>37</sup>.

Si nos detenemos en el libro X, ahora, resulta importante subrayar la cantidad de veces que San Agustín nos ilustra acerca de la *memoria sui*. El “sí” que es a la vez sede y objeto de la *memoria* está continuamente presupuesto por nuestro autor, como notaremos en estos (pocos) ejemplos. Leemos, por dar un caso, que “Allí (en la *memoria*) me encuentro a mí mismo y me represento y recuerdo, qué hice, cuándo y dónde y de qué manera, y qué sentía al hacerlo”<sup>38</sup>. Otro caso patente lo vemos en las palabras que le dirige a Dios ante el problema de entender cómo el olvido puede recordarse:

---

<sup>37</sup> “*Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse cooperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam*”. *Ib.* VIII,5,10.

<sup>38</sup> “*Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim*”. *Ib.* X,8,14.

“Yo ciertamente, Señor, trabajo para entender esto y a mí mismo: he llegado a ser para mí mismo tierra de difícil labor y de mucho sudor (Génesis, 3,17). Porque ahora no examinamos sobre las partes del cielo, ni medimos las distancias de las estrellas, ni investigamos los cimientos de la tierra. Yo soy el que recuerda, yo alma”<sup>39</sup>.

Un último caso paradigmático lo encontramos cuando se está preparando para buscar a Dios, y decide decírselo explícitamente a Él: “Iré más allá de la memoria, ¿pero dónde te encontraré? Si te encontrara fuera de la memoria, entonces me habría olvidado de Vos. Y entonces, ¿cómo te hallaré, si no me acordara de Vos?”<sup>40</sup>. Como se puede observar, hay en estos casos ejemplares una *notitia* (conocimiento) del hiponense sobre sus recuerdos, siendo ella algo que él mismo reconoce como proveniente íntegramente de sí mismo y de su esfuerzo por retener el recuerdo. La atención (*animi intentio*) que pone en cada recuerdo también le es propia.

Como corolario de la totalidad de sus recuerdos, hallamos el de Dios (tomemos fundamentalmente el tercer caso citado en el párrafo anterior). En este sentido, se puede afirmar que es por la íntima *memoria* que Agustín, recordándose desdichado antes de conversión al cristianismo, o incluso al recordarse en el mismo momento en que se integra a la *ecclesia*, y los tiempos posteriores, cuando escribe la segunda parte de las *Confessiones*, descubre que en su *memoria* y a la vez por sobre ella, en lo profundo de su alma, halló a Dios. Y esto lo logró partiendo de una *memoria sui*, una especie de autoconciencia de los contenidos de su memoria, para desembocar por fin en la *memoria dei*, que es identificable a la *memoria beatitudinis* y a la *memoria veritatis*. Todo recuerdo de la felicidad y de la verdad lo lleva a aceptar que tiene un cierto recuerdo de Dios. Esta *memoria dei* no es una imagen más entre las cosas inteligibles sino eminentemente un problema<sup>41</sup>. Así, en la cuestión del recuerdo del olvido, teme decir que Dios estaría completamente fuera de la *memoria*: si acepta esto, lo tiene que haber olvidado totalmente. Y por ello, resuelve este problema análogamente a lo que descubrió sobre la *beatitudo* y la *veritas*: si tiene su recuerdo (como de hecho lo tiene), se impone que Dios no está plenamente fuera de la *mens*; al recordar

---

<sup>39</sup> “*Ego certe, Domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii. Neque enim nunc scrutamur plagas caeli aut siderum intervalla dimetimur vel terrae libramenta quaerimus; ego sum, qui memini, ego animus*”. *Ib.* X,16,25.

<sup>40</sup> “*Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, segura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?*”. *Ib.* X,17,26.

<sup>41</sup> Cfr. *Soliloquia* I,5,11, al principio. Allí sugiere lo una de las cosas que busca probar en toda la obra: su preferencia por el conocimiento de Dios y del alma antes que el de las artes y las ciencias debido a la superioridad y anterioridad de la verdad de Dios por sobre las demás cosas.

Acerca de las dificultades para comprender la naturaleza del recuerdo de Dios, cfr. Rist, J., *Augustine. Ancient thought baptized*. Cambridge University Press, 1999, pp. 75-76. Nosotros nos contentaremos con tomar una arista de este problema, sin internarnos de lleno en él.

efectivamente a Dios, por analogía deduce que hay algo de Dios que permanece en la *mens* (en la *memoria*, en este momento; en la *mens* en sentido general, según el *De Trinitate*). Por eso, “*in te, supra me*” acaba siendo una fórmula muy ingeniosa para señalar la trascendencia de Dios con respecto al hombre, en virtud de la inmanencia suma da Aquél sobre éste. La confianza de ese recuerdo es tan grande, que Agustín, hurgando entre los recuerdos de sus épocas más tormentosas, descubre que siempre ha tenido a Dios presente en su mente: “Pero (aún en el pecado) me acompañaba tu recuerdo, y de ningún modo dudaba yo de a quién asirme”<sup>42</sup>.

La problemática acerca de un contacto entre la *memoria sui* y la *memoria dei* no está plenamente trabajada en las *Confessiones*, ni siquiera en el libro X. Vemos que existe esta relación en tanto y en cuanto Agustín en un texto en que habla de sí, nos revela su vínculo con Dios, al cual también reconoce de entre sus recuerdos. La frase “*in te, supra me*” del libro X es reveladora. Pero creemos que podemos ingresar más en la cuestión si nos centramos ahora en otra obra que versa sobre la interioridad del alma: el *De Trinitate*.

## **B) Trinidades y memoria en el *De Trinitate*.**

El *De Trinitate* fue escrito entre los años 400 y 416, justo después de las *Confessiones*. Se ve en esta obra un eminente esfuerzo por mostrar que la Trinidad divina, o sea, “*una substantia, tres personae*”<sup>43</sup>, encuentra su correlato en el alma humana (la *mens*, en sentido estricto); esta búsqueda se apoya en las Escrituras, que indican que el hombre fue creado a imagen de Dios<sup>44</sup>. Agustín procurará, a lo largo de este extenso escrito de quince libros, llevar a cabo una investigación que comenzará señalando la naturaleza de Dios trino, continuará con una exposición de cómo la Trinidad divina se manifiesta en el hombre, y acabará planteando la oscuridad de esa relación, y de cómo debe entenderse<sup>45</sup>. Nos centraremos solamente en algunas cuestiones presentes entre los libros VIII y XV que nos ayudarán a comprender de

---

<sup>42</sup> “*Sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, cui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem...*”. *Confessiones* VIII,17,23.

<sup>43</sup> En griego, la frase que se proponía como equivalente en aquella época era “*mían ousían, treís hypóstáseis*”. Sobre la valoración que se puede hacer sobre la coincidencia (o no) de estas dos formulaciones, cfr. la introducción que realiza el Fr. Luis Arias, O.S.A. en San Agustín: *Tratado de la Santísima Trinidad*. BAC, tomo XV, pp. 3-19.

<sup>44</sup> *Génesis*, 1,27.

<sup>45</sup> La conclusión a la que llegará es expresada con contundencia en el último párrafo del *De Trinitate* XV,27,49. Ahí queda definitivamente declaradas las limitaciones lingüísticas e intelectuales que el hombre tiene para hablar de Dios y conocerlo.

qué manera, a partir de la *memoria*, el hombre se da cuenta de que debe ascender a Dios y la forma en que debe hacerlo.

Antes que nada, daremos cuenta de algunas ideas que Agustín va arrojando en paralelo con las partes de esta obra que nosotros queremos rescatar y sin las cuales estas últimas no podrían entenderse. Por empezar, debemos tener presente la distinción que hace entre el *homo exterior* y el *homo interior*, basada en 2Corintios, 4,16, según la cual el individuo que vive con fe, lejos de desgastarse con el tiempo (como le ocurre al cuerpo), se va renovando día tras día. Por otra parte, debemos tener en cuenta que, para nuestro autor, Dios, en tanto creador de todos los seres, le otorga a cada uno de ellos un lugar determinado dentro del universo. En *De Ordine*, esta idea queda patente: “...todas las cosas que Dios administra se moderan con orden”<sup>46</sup>. Ahora bien: lo creado, entonces, reproduce a modo de huella (dentro de las posibilidades propias cada ser en tanto simple criatura) a su Creador. Pero Dios es una Trinidad, tal como demuestra Agustín, conformada por tres Personas, o sea, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en una sola sustancia<sup>47</sup>. Por lo tanto, en todas las criaturas racionales (y en todos los actos que involucren a sus voluntades) se va a dar una especie de reflejo de Dios, y ese reflejo se reconoce bajo la forma de diversas trinitades posibles, según la naturaleza de cada criatura.

El hombre consta de cuerpo y alma, siendo superior esta última en relación a aquél<sup>48</sup>. Pero como el cuerpo es algo común a innumerables seres, resulta lógico pensar que muchas de las trinitades que hallemos en él no serán más excelsas que, por ejemplo, las que hallamos en los animales<sup>49</sup>. En esto consiste el hombre exterior (*homo exterior*): un hombre incompleto, asemejable a una bestia, siempre tendiente a lo que está fuera de él, incapaz de volverse hacia adentro. En cambio, existe también el hombre interior (*homo interior*), que es el que se guía fundamentalmente por la tendencia hacia los bienes del alma en lugar de los del cuerpo. Dado que es en la *mens* donde reside lo superior del hombre, y dado que es por la intención (*intentio*) en ella misma que (como ya veremos) se realiza la conversión (*conversio*) hacia Dios, nos vemos obligados a admitir que las trinitades que podamos reconocer en el alma humana, en tanto reflejos de su Creador, serán con propiedad imágenes de Dios<sup>50</sup>. Así, según

---

<sup>46</sup> “...omnia...quae Deus administrat, ordine administrantur”. *De Ordine* II,1,2.

<sup>47</sup> Cfr. *De Trinitate* VII,6,12.

<sup>48</sup> Idea repetida incontables veces. Cfr. *De Moribus Ecclesiae* I,27,52; *De Genesis ad Litteram Liber Imperfectus* VII,8,11 y VII,19,25; *De Civitate Dei* XIII,24; *De Ordine* II,2,6; *De Quantitate Animae* 25,47; etc.

<sup>49</sup> “Cuanto de común tenemos en el alma con los animales, se dice, y con razón, que pertenece aún al hombre exterior”. *De Trinitate* XII,1,1.

<sup>50</sup> El desarrollo que hace Agustín de este razonamiento es realmente extensísimo; es más, los quince libros que comprenden el *De Trinitate* continuamente están planteando esta idea.



nuestro autor puede distinguirse ente el hombre *exterior* y el *interior* por la dilección hacia lo que está fuera o dentro de él, respectivamente<sup>51</sup>.

Esencialmente, del *homo exterior* lo que obtenemos son meras “huellas” de Dios (*vestigia dei*); del *homo interior*, del hombre que se concentra en su alma, se desprenden lo que San Agustín llama en sentido estricto *imagines dei*. *Homo interior* y *homo exterior*, *imago dei* y *vestigium dei*: palabras claves para entender los resultados del *De Trinitate*.

Comencemos, entonces, hablando del *homo exterior* y de sus trinitades. La primera trinidad sensible podríamos describirla así. Agustín dice que cuando se percibe<sup>52</sup> un objeto físico, se deben considerar y distinguir tres elementos: la cosa que se ve (*corpus quod videtur*), la visión (*visio*) que está en juego en la presencia de aquel objeto, y la atención (*animi intentio*), que se posa en el objeto retenéndolo cuanto dura la percepción. Estas tres cosas, como apunta Gilson,

“son evidentemente diferentes; porque el cuerpo material visible tomado en sí es una cosa; la forma (*species*) que él imprime sobre el órgano sensible es otra; y la atención del espíritu, por último, difiere a la vez del cuerpo sensible que vemos y del órgano sensorial que lo ve, porque ella no pertenece más que al solo pensamiento”<sup>53</sup>.

Pero a su vez, no se dan de modo completamente independiente, sino que guardan cierta unidad. Lo comprobamos en las siguientes palabras de Agustín:

“Y sin embargo, aún siendo estos tres elementos sustancias tan distintas, se unen en tal unidad que el juicio de la razón apenas puede distinguir a los dos primeros (...). En cuanto a la voluntad, tiene tal potencia para unir esos dos elementos, que para informar al sentido le aplica la cosa vista y, una vez informado, lo mantiene con ella”<sup>54</sup>.

Y así, en todo acto de percepción se reconoce una unidad de los tres elementos en cuestión: el objeto, el órgano de percepción y la atención que reúne a estos dos, si bien sus naturalezas son enteramente diferentes.

La segunda trinidad sensible, del recuerdo, consiste en tres nuevos términos emparentados con los de la primera: el recuerdo (*memoria*), la visión interior (*interna visio*) de ese recuerdo y la voluntad unitiva (*voluntas copulans*). “Cuando estos tres elementos se reúnen en una unidad, a esta unión se la llama pensamiento. En este caso, no hay tres diferentes

---

<sup>51</sup> Se trata de una idea a la que explícita o implícitamente hace referencia Agustín en muchas de sus obras.

<sup>52</sup> Aclaremos ahora: de todos los sentidos externos, San Agustín insiste en utilizar como modo de exposición al de la vista porque, como indica en XI,1,1, “es el sentido más perfecto y el más cercano, de entre todos, a la visión intelectual”. Cfr. Madec, G., *Lectures Augustiniennes*. Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 2001; pp. 221-240. Allí se hace una clasificación de los tres sentidos de “visión” en San Agustín y sus implicancias.

<sup>53</sup> Gilson, *op. cit.*, 283.

<sup>54</sup> “Cum igitur horum trium tam diversae substantiae sint, tamen in tantam coeunt unitatem, ut duo priora vix intercedente iudice ratione discerni valeant... Voluntas autem tantam vim habet copulandi haec duo, ut et sensum formandum admoveat ei rei quae cernitur et in ea formatum teneat”. *De Trinitate* XI,2,5.

sustancias”<sup>55</sup>. La razón es que esta “operación es como un ciclo que se completa enteramente en el seno del alma”, como bien advierte Gilson<sup>56</sup>. En efecto, no habría recuerdo sin la visión interior del mismo, ni existiría dicha visión interior sin recuerdo al cual dirigirse, y si no hubiera voluntad, la visión del recuerdo no podría conectarse con el recuerdo original, ni sería posible la voluntad unitiva si no existieran los otros dos elementos que la motiven.

Cuando San Agustín se dispone a contrastar las dos trinitades sensibles, confiesa (o al menos ímplicitamente lo reconoce) que la segunda de ellas es más importante, por cuanto implica ya una participación del alma en su concepción, a pesar de que el origen del recuerdo esté en poder de los sentidos. Debido a que la segunda involucra la interioridad, se explica por qué su unidad es más perfecta que la de la anterior: “...pero aquí (el caso de la segunda trinidad) no hay tres distintas naturalezas, sino que implica una cierta unidad, porque todo esto es interior, y todo un solo alma”<sup>57</sup>. Así, queda claro que los tres elementos, entre ellos la *memoria* (en el sentido de “recuerdo”, por cierto; pero con la innegable impronta de provenir éste de una capacidad inherente al alma), son propios del interior, lo cual resulta un factor importante a considerar.

Posteriormente Agustín se detiene en cuestiones que atañen a la *memoria* en cuanto aparece en la segunda trinidad tratada y en extensas discusiones sobre la *voluntas*. No vamos a analizar estos problemas ya que el objetivo de nuestro trabajo no busca hacer conjeturas sobre el recuerdo de lo sensible ni sobre la voluntad, sino sobre la *memoria dei*. De modo que es hora de salir del hombre exterior (*homo exterior*), éste en cuya actividad perceptiva y cognitiva de lo sensible hemos encontrado huellas de Dios (*vestigia dei*), para alcanzar el tratamiento del hombre interior (*homo interior*), en busca de la verdadera imagen de Dios (*imago dei*).

Antes de ingresar de lleno en la cuestión, sin embargo, debemos precisar un par de cosas. Ya hemos presentado las trinitades que implican abiertamente la corporalidad del hombre, pero en este momento abordaremos las trinitades propiamente dichas, las que existen en el alma humana al margen de la “corporeidad”. En ellas veremos que Agustín asigna a la *memoria* un rol muy relevante, por no decir protagónico. Debe tenerse en cuenta, para interpretar correctamente lo que nuestro autor piensa, que no es posible comprender a la segunda trinidad sin entender a la primera, ni a la tercera sin las dos precedentes (algo

---

<sup>55</sup> “*Quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. Nec iam in his tribus diversa substantia est*”. *Ib.* XI,3,6.

<sup>56</sup> Gilson, *Ib.*

<sup>57</sup> “...*ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, non iam naturae diversitate discretis, sed unius eiusdemque substantiae; quia hoc totum intus est, et totum unus animus*”. *De Trinitate* XI,4,7.

análogo a lo que ocurre con las sensibles). Esto se debe a la naturaleza del alma<sup>58</sup>. En ella hay una interioridad a la cual podemos estudiar; y así como en el libro X de las *Confessiones* nos íbamos adentrando en la *memoria* y de este modo descubríamos recuerdos cada vez más “interiores”, así también ocurre con el alma, dentro de la cual nos iremos internalizando ahora con cada trinidad que Agustín nos refiera. No hay que olvidar que en el supuesto (c) habíamos indicado ya que la *memoria* es, más que una facultad de la *mens*, la *mens* misma practicando una de sus funciones fundamentales, por decirlo de alguna manera. En este sentido, el camino de interioridad (o ascenso) que Agustín nos planteó para la *memoria* en las *Confessiones*, y el que nos propone con las trinidades en el alma humana en el *De Trinitate*, son en realidad vías análogas, y su complejidad ha de ser entendida de manera semejante.

Pasemos ahora a las trinidades más profundas y elevadas que reconocemos en la Creación, que están impresas en el alma humana. Las examinaremos a través de unas consideraciones sobre el libro VIII y la trinidad amante-amado-amor (*amans-(quod) amatur-amor*) (i), para dirigirnos por fin a las trinidades propiamente dichas: alma-conocimiento-amor (*mens-notitia-amor*) (ii), recuerdo-inteligencia-voluntad (*memoria-intelligentia-voluntas*) (iii), recuerdo de Dios-inteligencia (de Dios)- amor a Dios (*memoria dei-intelligentia (dei)-amor dei*) (iv). Y veremos, en este proceso, por qué el alma es *imago dei*, y no un mero *vestigium dei*.

### **i) El amor y la *charitas* en el libro VIII del *De Trinitate*.**

Para el hiponense existen los bienes caducos sólo en cuanto existe el Bien inmutable, al cual aquéllos deben su ser. El alma es buena por haber sido creada por Dios, y por lo tanto participa más del bien cuanto más se acerca a Él. Pero la forma para lograr este acercamiento es a través de una voluntad correctamente dispuesta:

“Entonces, el alma se convierte para ser buena al Bien por el cual tiene lo que es alma. Es ahora cuando la voluntad se corresponde con la naturaleza para que el alma se perfeccione en el bien, bien al cual se ama por conversión de la voluntad y de donde se obtiene todo bien, y al cual no se puede perder ni por aversión de la voluntad”<sup>59</sup>.

Se trata, entonces, de elegir rectamente (*recte*), o sea, preferir sabiamente lo superior antes que lo inferior, lo cual conlleva al merecido premio o castigo por parte de Dios en la vida. Se lee en *De Libero Arbitrio*: “¿Cuál es la causa de que pensemos dudando, aunque nunca antes

<sup>58</sup> El lenguaje del hiponense es muy ambiguo y esto puede prestar a confusión. Cuando busca las trinidades en el alma, él se está refiriendo, especialmente, a la parte más elevada de ella. La palabra que utiliza en la mayor cantidad de pasajes al respecto es *mens*, pero utiliza de vez en cuando algunas otras con sentido idéntico.

<sup>59</sup> “*Ad hoc se igitur animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit. Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis, unde est et illud quod non amittitur nec aversione voluntatis*”. *Ib.* VIII,3,5.

hayamos sido sabios, sino por una voluntad que merecemos y por la cual obtenemos una admirable y feliz vida, o una malvada e infeliz?”<sup>60</sup>.

Ahora bien: existen almas justas, que son las que se encaminan hacia el Bien, y almas injustas, que equivocan su andar y aman lo que no deben. Pero no cabe duda de que los que no son justos saben qué es serlo, aún sin serlo efectivamente ellos mismos. Por lo tanto, al igual que del Bien que es Dios se desprenden las cosas buenas, así también hay un “modelo” o ideal de justicia del cual participan los justos. Y entonces, así como para ser buenos hay que tender al bien, así, también, habrá que conocer al justo, y sobre todo al modelo de la justicia, para ser justos. Por todo esto, comenta el hiponense:

“¿Y cómo adherirse al modelo, si no fuera amando? ¿Y por qué amar al que consideramos justo, y no al modelo mismo por el cual vemos qué es un alma justa, para nosotros también poder serlo? Y si no amáramos el modelo, ¿cómo podríamos amar al que amamos en virtud del modelo? ¿Cómo, mientras no somos justos, lo estaríamos amando suficiente como para llegar nosotros a ser justos?”<sup>61</sup>.

Se deduce entonces que

“El que ama a los hombres los ama porque son justos o para que sean justos; y con igual dilección se debe amar a sí mismo, porque ya es justo o para ser justo. Sólo así amará al prójimo como a sí mismo sin ningún peligro. El que de otro modo se ame, se ama injustamente, porque lo hace para ser injusto. Por lo cual se ama para ser malo, y por tanto, en realidad, no se ama. En efecto, ‘El que ama la injusticia, odia su alma’ (ICor,8,3)”<sup>62</sup>.

Evidentemente, estamos presentes ante un principio derivado directamente del supuesto fundamental (b), según el cual podemos percibir para Agustín una especie de “doble objeto” para el amor. Aquí, se trata de definir si hay que amar conforme a la justicia o caer en la injusticia, conforme al modo en que el hombre disponga su deseo hacia su prójimo.

Siempre es más fácil, nos advierte San Agustín, conocer y amar lo más cercano a nosotros que lo que está alejado. Por lo cual, toda indicación que tengamos para hacernos más justos y buenos, deberá ser entendida teniendo en cuenta que es preferible amar lo más próximo para ascender luego, desde allí, a lo más lejano. Ahora bien: leemos entonces que “Hay dos

---

<sup>60</sup> “*Quid ergo causae est cur dubitandum putemus, etiamsi nunquam antea sapientes fuimus, voluntate nos tamen laudabilem et beatam vitam, voluntate turpem ac miseram mereri ac degere?*”. *De Libero Arbitrio* 1,13,29.

<sup>61</sup> “*Et unde inhaeretur illi formae, nisi amando? Cur ergo alium diligimus quem credimus iustum, et non diligimus ipsam formam ubi videmus quid sit iustus animus, ut et nos iusti esse possimus? An vero nisi et istam diligeremus, nullo modo eum diligeremus quem diligimus ex ista, sed dum iusti non sumus, minus eam diligimus quam ut iusti esse valeamus?*”. *De Trinitate* VIII,6,9.

<sup>62</sup> “*Qui ergo amat homines, aut quia iusti sunt, aut ut iusti sint, amare debet. Sic enim et semetipsum amare debet, aut quia iustus est, aut ut iustus sit: sic enim diligit proximum tanquam se ipsum sine ullo periculo. Qui enim aliter se diligit, iniuste se diligit, quoniam se ad hoc diligit, ut sit iniustus: ad hoc ergo ut sit malus, ac per hoc iam non se diligit. Qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam.*” *Ib.*

preceptos de los que penden la Ley y los profetas: del amor a Dios y del amor al prójimo”<sup>63</sup>. Tras citar varios pasajes bíblicos en que se encomienda amar a Dios, y otros tantos en que se ordena amar a los hombres, sin trazar distinciones entre una y otra *dilectio*, explicita: “...el que ama al prójimo, por consiguiente, ama el amor. Porque `Dios es amor, y el que permanece en el amor, permanece en Dios´ (1Juan,4,16). Por lo tanto, resulta lógico que ame a Dios”<sup>64</sup>.

Más abajo, nuestro autor continúa con esta idea, mostrando que se ama a Dios, fin último de nuestro *amor* o *dilectio*, amando a los hombres. Nos propone el siguiente razonamiento: “Nadie diga: `no sé qué amar´. Que ame al hermano, y amará al amor. Más conoce a la dilección que lo hace amar, que al hermano al que ama. He ahora cómo puede conocer a Dios más que al hermano: más conocido porque está más presente, más conocido porque es más interior; más conocido porque es más cierto”<sup>65</sup>. A esta idea la respalda con las siguientes palabras de San Juan: “Amados, amémonos mutuamente, porque el amor proviene de Dios. El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor”(1Juan, 4,7). Y comenta sobre ellas:

“El propio contexto declara abiertamente que el amor fraterno (el amor fraterno es mutuo) no sólo proviene de Dios, sino que, según señala esta gran autoridad (Juan), es Dios. Por lo cual cuando amamos al hermano en el amor, amamos al hermano en Dios...”<sup>66</sup>.

La última parte del libro VIII cierra con una breve presentación del *vestigium* de la trinidad en el *amor*. Es la primera trinidad que se nos da a conocer, si bien, como veremos más adelante, poco y nada tiene que ver con lo que hace a la *mens* en tanto *imago dei*. Agustín dice aquí:

“¿Qué es la dilección o caridad, la que tanto alaban y refieren las divinas Escrituras, sino el amor del bien? El amor implica alguien que ame y algo que se ame con amor. Y aquí hay tres elementos: el amante, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino una vida que enlaza o busca enlazar dos cosas, al amante con aquello que ama? (...) Aquí tenemos tres cosas: el amante, lo amado y el amor”<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> “Cum enim duo praecepta sint in quibus tota Lex pendet et Prophetarum, dilectio Dei et dilectio proximi”. Ib. VIII,7,10.

<sup>64</sup> “... qui proximum diligit, consequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligit. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligit”. Ib.. Cfr. XV,21,41.

<sup>65</sup> “Nemo dicat: `Non novi quid diligam´. Diligat fratrem, et diligit eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiosem Deum habere quam fratrem: plane notiosem, quia praesentiosem; notiosem, quia interiorum; notiosem, quia certiosem”. Ib. VIII,8,12.

<sup>66</sup> “Ista contextio satis aperteque declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus Fratrem...”Ib.

<sup>67</sup> “Quid est autem dilectio vel charitas, quam tantopere Scriptura divina laudat et praedicat, nisi amor boni? Amor autem alicuius amantis est, et amore aliquid amatur. Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet, et quod amatur?(...) Et illic igitur tria sunt: amans, et quod amatur, et amor”. Ib. VIII,10,14.

El *amor*, como veremos también, forma parte explícita o implícitamente de las trinitades de la *mens*, a la cual Agustín entiende como la parte superior del alma. El esquema de *amans-(quod) amatur-amor*, además, nos muestra la configuración de tres términos en interrelación, algo que persistirá en todas las formas trinitarias que hallaremos en el hombre, tanto en lo que respecta al conocimiento por los sentidos (las llamadas “trinitades sensibles” o del *homo exterior*, de las que ya hablamos) como a la actividad propia y “multifacética” de la *mens*.

## ii) Primera trinidad: *mens-notitia-amor*.

La primera trinidad del alma es presentada en el libro IX. Antes de introducirse en ella, Agustín partirá de una exhortación a tener fe en la naturaleza trina de Dios en cuanto una sustancia y tres personas. Dice, siguiendo la línea de lo que hasta ese entonces venía presentando, que

“En lo que refiere a nuestra cuestión, creamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, creador y rector de todas las criaturas; sin que el Padre sea Hijo, ni el Espíritu Santo sea ni Padre ni Hijo, sino más bien que haya una Trinidad en relación mutua de personas y unidad absoluta de esencia”<sup>68</sup>.

Dios, dice poco después, es *Charitas*; por lo tanto, podríamos encontrar una vía de acceso a Él estudiando el amor (remitiéndonos a lo desarrollado en el libro VIII). De esta manera, San Agustín decide acceder a la cuestión de la *charitas* o el amor divino comenzando primeramente por el alma humana. La razón estriba en que conviene partir de lo que está cercano a nosotros para comprender lo que está alejado y permanece *a priori* como un misterio. Por eso, es mejor partir del hombre, esta débil imagen de la Trinidad, para así, una vez entendida dicha *imago*, poder ascender a la Trinidad propiamente dicha. “... atendamos a estas tres cosas que parece que hemos encontrado en nosotros. No hablamos de las cosas de arriba, no del Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, sino de esta imperfecta imagen, pero imagen al fin, que es el hombre...”<sup>69</sup>.

Agustín prueba, en este momento, que cuando el alma (*mens*) se ama a sí misma se da una unidad de dos realidades con relación mutua: tenemos por un lado la *mens* que se ama y por el otro al amor, el cual, en este caso, se iguala al amante, o sea, al alma. La vinculación es tan estrecha que nuestro autor se pronuncia con esta contundencia:

---

<sup>68</sup> “*Quod ergo ad istam quaestionem attinet, credamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem: nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse vel Filium; sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum, et unitatem aequalis essentiae*”. *Ib.* IX,1,1.

<sup>69</sup> “...attendamus ista tria, quae invenisse nobis videmur. Nondum de supernis loquimur, nondum de Deo Patre et Filio et Spiritu sancto; sed de hac impari imagine, attamen imagine, id est homine...”. *Ib.* IX,2,2.

“... si no consideramos al amante, no hay amor; y sin amor, no hay amante. Por lo cual, en cuanto relacionados, son dos realidades; en sí considerados, son un único espíritu; y cada uno a su vez un espíritu, y una mente, y a su vez cada uno una mente”<sup>70</sup>.

Hasta ahora se nos evidencian sólo dos elementos en relación mutua; sin embargo, Agustín ve al tercero en el seno de esa relación. En efecto, si, como planteamos en el supuesto (a), no se puede amar lo que se ignora, entonces el alma que se ama a sí misma tiene que tener un cierto conocimiento de sí<sup>71</sup> (una especie de *notitia*), para que ese amor de sí pueda existir efectivamente. De esta manera, nuestro autor puede desdoblar el problema en dos partes, y así hallar la primera trinidad. Dice:

“(Cuando la mente se ama) hay dos cosas: la mente y su amor, con el que se ama, y cuando la mente se conoce también hay dos cosas: la mente y su noticia, con la que se conoce. Por lo tanto, esa mente, ese amor y esa noticia son tres realidades, y las tres son una; y si son perfectas, son iguales”<sup>72</sup>.

Más aún, sólo si el alma se conoce en su justa medida (a sí misma, en toda su extensión<sup>73</sup> y nunca como cuerpo), y solamente si se ama como debe (como superior al cuerpo e inferior a Dios), entonces podremos decir que se configura una igualdad entre los tres elementos: *mens-notitia-amor*.

Es esta la primera trinidad en el *homo interior*, en la *mens*. Advertimos una *mens* sustancia que se conoce y se ama, una *notitia* que guarda carácter sustancial en una especie de “autorremisión cognoscitiva” del alma<sup>74</sup>, y un *amor* que es la esencia del alma que se ama a sí misma. El capítulo 8 del libro IX resume su descubrimiento, mostrando cómo estas tres sustancias configuran una unidad relacional, y explicando cómo, sin confundirse entre sí, cada una está contenida en las otras dos. No presentaremos este desarrollo porque nos desviaríamos demasiado de nuestros objetivos.

### iii) Segunda trinidad: *memoria (sui)- intelligentia-voluntas*.

Una preocupación que había desvelado (literalmente) a Agustín muchos años antes de que escribiera el *De Trinitate* era la de la comprensión de su alma. En los *Soliloquia* tenemos una

---

<sup>70</sup> “...retracto autem amante, nullus est amor; et retracto amore, nullus est amans. Ideoque quantum ad invicem referuntur, duo sunt: quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus, et simul utrumque unus spiritus; et singula mens, et simul utrumque una mens”. *Ib.* IX,2,2.

<sup>71</sup> Cfr. *Ib.* X,4,6.

<sup>72</sup> “Sicut autem duo quaedam sunt, mens et amor eius, cum se amat; ita quaedam duo sunt, mens et notitia eius, cum se novit. Igitur ipsa mens et amor et notitia eius, tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt; et cum perfecta sunt, aequalia sunt”. *Ib.* IX,4,4.

<sup>73</sup> Para Agustín, “alma” y “espíritu” son términos absolutos, no relativos (Cfr. *De Trinitate*, VIII,2,2). De ahí que, al conocerse a sí misma, el alma se recorre a sí (*notitia*) completamente.

<sup>74</sup> No hemos hecho referencia a la noción de *verbum mentis* por cuestiones de extensión, además de que podríamos desviarnos de nuestro objetivo inicial. Al respecto, véanse las notas críticas de Solignac al *De Trinitate* de San Agustín. BA, Paris, Desclée de Brouwer, 1955; t. 16, pp. 597-600.

prueba más que contundente. Allí, tras haber realizado una plegaria a Dios, se dirige a su Razón, y tiene este diálogo con ella:

“Agustín:- He orado a Dios. Razón:- ¿Y qué quieres conocer? A.- Todas estas cosas de las que oré. R.- Nómbralas brevemente. A.- Quiero conocer a Dios y al alma. R.- ¿Nada más?. A.- Nada más”<sup>75</sup>.

Esta búsqueda, tal vez insuficientemente elaborada en esa obra, se muestra más avanzada (si bien no finalizada) en el *De Trinitate*, cuando postula al alma como una verdadera *imago dei*; de modo que los dos elementos de su anterior investigación, a saber, Dios y el alma, encontrarán en este escrito posterior una vinculación muy estrecha que Agustín no había desarrollado años antes. Veamos ahora en qué consiste que representa el *De Trinitate* en este problema.

En el libro IX, a propósito de la primera trinidad reconocible en el espíritu, Agustín sostuvo que, así como la *notitia* es una operación sustancial del alma en que ella se conoce a sí misma, así también el alma, mediante el *amor*, se ama a sí misma. Pero, mientras que, como ya vimos, el alma se conoce de modo absoluto, el amor de sí, en cambio, no responde necesariamente a una forma absoluta de amarse, sino que es relativa al modo en que ella se ama, tal como se hará patente al ver la tercera trinidad de la *mens*. Leemos:

“Si la mente se ama menos de lo que es, por ejemplo, si el alma humana se amara como si fuera cuerpo, siendo ella superior a éste, peca y no es perfecto su amor. Y si se ama más allá de lo que es, como si se amara como a Dios debe amarse (...), entonces peca por exceso y no es perfecto su amor”<sup>76</sup>.

En la segunda trinidad Agustín profundizará sus estudios, adentrándose aún más en la naturaleza de la *mens* con el fin de demostrar que en ella se puede percibir una fiel imagen de la Trinidad divina.

El alma no debe procurar pensarse a sí misma como a las cosas sensibles. En efecto, los recuerdos de los objetos corporales que permanecen en la *memoria* no son tan amables ni tan cognoscibles al alma como ella lo es a sí misma<sup>77</sup>. Por ello, Agustín dirá que el alma debe tomar conocimiento de sí prescindiendo de todo cuanto no sea ella misma: “Que la mente no añada nada a lo que conoce de sí misma cuando se le ordena conocerse”<sup>78</sup>. A Agustín le interesa tomar esta dirección porque, centrándose en el alma, prescinde de todo cuanto no

---

<sup>75</sup> “A. - *Ecce oravi Deum*. R. - *Quid ergo scire vis?* A. - *Haec ipsa omnia quae oravi*. R. - *Breviter ea collige*. A. - *Deum et animam scire cupio*. R. - *Nihilne plus?* A. - *Nihil omnino*”. *Soliloquia* I,2,7.

<sup>76</sup> “*Si enim minus se amat quam est, ut verbi gratia, tantum se amet hominis mens, quantum amandum est corpus hominis, cum plus sit ipsa quam corpus, peccat, et non est perfectus amor eius. Item si amplius se amat quam est, velut si tantum se amet, quantum amandus est Deus (...) etiam sic nimium peccat et non perfectum habet amorem sui*”. *De Trinitate* IX,4,4.

<sup>77</sup> Cfr. *Ib.* X,8,11.

<sup>78</sup> “*Non erigo adiungat aliud ad id quod se ipsam cognoscit, cum audit ut se ipsam cognoscat*”. *Ib.* X,10,13.



viene de ella<sup>79</sup>, y así puede enfocar su atención en la *mens*, sede de las más elevadas trinitades que pretende hallar, en tanto que es *imago dei*.

Este reflejo de Dios podemos notarlo en la segunda trinidad: *memoria-intelligentia-voluntas*. La unidad sustancial entre esos tres elementos se evidencia en la seguridad con que el alma se revela a sí misma como existente, viviente y cognoscente: “(el alma) tiene certeza (...) de que es, que vive y que entiende. Existe el cadáver y vive el animal, pero ni el cadáver ni el animal entienden. Ella sabe que existe y que vive, como es y vive la inteligencia”<sup>80</sup>. Planteando una especie de jerarquía entre los seres terrenos, indica ahora que los menos perfectos son los que sólo existen (el cadáver, en el ejemplo), luego vienen los que existen y viven (como los animales), y en la cima de este orden están los que existen, viven y piensan (el caso de la *mens*). Así, deduce que “En consecuencia, existe y vive el que entiende; y no como el cadáver, que existe pero no vive, ni como el animal que vive pero no entiende; sino de un modo propio y más noble”<sup>81</sup>. La capacidad o facultad (en el sentido de *vis* del que ya hemos hablado) de pensarse a sí, por otra parte, no puede reducirse a una simple *notitia*, a la cual habíamos reconocido en la primera trinidad, sino que implica una multiplicidad de cosas que logra entender acerca de su íntima y única naturaleza. No podremos nunca tener por verdadero, como creyeran los presocráticos, que el alma sea agua, o fuego, o aire, o éter; en cambio, no puede dudarse de unos atributos gnoseológicos que le son inseparables.

“¿Pero quién duda de que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, conoce y juzga? Ya que si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar en lo cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no hay que asentir temerariamente. Y si duda de otras cosas, de todas éstas sin embargo no puede dudar, porque si no existieran, no se podría dudar”<sup>82</sup>.

Así, la *mens* deduce, desde sus actos propios, su mismísima existencia<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> En este momento traba una polémica contra los presocráticos, negando cualquier tipo de corporeidad en la naturaleza del alma, que es lo que ellos creían. Cfr. X,10,13 y 10,15.

<sup>80</sup> “*Certe enim novit sibi (...) quae est, et vivit, et intelligit. Sed est et cadaver, vivit et pecus: intelligit autem nec cadaver, nec pecus. Sic ergo se esse et vivere scit, quomodo est et vivit intelligentia*”. *Ib.*X,10,13.

<sup>81</sup> “*Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicuti vivit anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo*”. *Ib.*

<sup>82</sup> “*Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset*”. *Ib.* X,10,14.

<sup>83</sup> En los *Soliloquia* la idea ya estaba clara en Agustín. Allí la Razón, dialogando con él, le dice: “tú quieres ser, vivir y entender, y ser para vivir, y vivir para inteligir. Luego, sabes que existes, sabes que vives y sabes que entiendes”: “*esse vis, vivere et intellegere; sed esse ut vivas, vivere ut intellegas. Ergo esse te scis, vivere te scis, intellegere te scis*”. *Soliloquia* II,1,1.

No puede ignorarse que, de alguna manera, la explicación de Agustín que recién presentamos ha influido sobre el *Cogito* cartesiano.

De este procedimiento, Agustín habrá extraído, por fin, la segunda trinidad del alma. El recordar, el entender y el querer son sus pilares. Puesto que no hay nada más presente al alma que ella misma<sup>84</sup>, entonces el recuerdo de sí, la inteligencia propia y la voluntad que busca recordar e inteligir se constituyen como una funcionalidad inherente al alma (o mejor dicho, a su parte más elevada, la *mens*), si bien son tres capacidades diferentes. Pero en cuanto facultades “interdependientes” dentro del alma, se comprueba que actúan conformando una unidad esencial, si bien cada una operará a su modo. Escribe Agustín:

“Y estas tres cosas, memoria, inteligencia y voluntad, no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una mente, y por consiguiente no son tres sustancias, sino una sustancia (...). Y cada una de estas tres cosas son una vida, una mente y una inteligencia; y así también son una sola realidad...”<sup>85</sup>.

Luego nos ilustra sobre cómo actúan en relación mutua. Al respecto, recurramos a las palabras de Teske, que explica la vinculación entre la trinidad de la *mens* y la Trinidad divina:

“Al igual que las Personas de la Trinidad que son un solo Dios, la memoria, la inteligencia y la voluntad son una mente, y lo que se diga de cada uno se dice de los tres juntos como un singular, tal como que las tres Personas no son tres dioses, sino un Dios. Por otra parte, la memoria, la inteligencia y la voluntad son tres como relativas entre sí, tal como las Personas de la Trinidad que se distinguen por sus relaciones mutuas”<sup>86</sup>.

Hemos realizado un avance con respecto a lo que nos reveló la segunda trinidad en relación con la primera. En la del libro IX habíamos reconocido que la tríada *mens-notitia-amor*, a fuer de representar una unidad de elementos, constituía una primera aproximación del alma en busca de sí misma. Prescindimos allí de todo tipo de vinculación con lo sensible y descubrimos la reciprocidad entre la *mens* con la *notitia* de sí y con el *amor* que incita la reunión entre ellos. En esta otra trinidad, por su parte, nos adentramos de lleno en la *mens*, descubriendo todo aquello de lo que no podemos dudar como presente y activo en ella. La *memoria* referida a sí, la *intelligentia* referida al conocimiento y la *voluntas* que quiere estar en lo cierto, no podrían existir sin el alma. Además, conforman una unidad sustancial más notoria y más importante que la que habíamos hallado en la trinidad anterior, ya que descubrimos las distintas “potencias” (*vires*) del alma obrando en simultáneo y siendo reconocidas por el alma misma.

---

<sup>84</sup> Cfr. *De Trinitate* X,4,6 y 11,16.

<sup>85</sup> “*Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia (...). Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia...*” *Ib.* X,11,18.

<sup>86</sup> Teske, R., “Augustine’s philosophy of memory”. En E. STUMP- N. KRETZMANN (editores), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2006, p. 155. Traducción propia.

En este momento, la *memoria* juega un rol muy interesante dentro del carácter ontológico del alma que propone San Agustín, porque se trata de un “poder” (*vis*) que, si bien puede referirse a los objetos de conocimiento que están fuera de la *mens* (por ejemplo, esto se advierte en los primeros pasos que da en el libro X de las *Confessiones* para ver en qué lugar de la *memoria* se debe buscar a Dios), tiene un valor destacable dentro del esquema que nos plantea nuestro autor. En efecto, él nos prescribió que “la mente no añada nada a lo que conoce de sí misma cuando se le ordena conocerse”, puesto que lo que debemos estudiar es, prescindiendo del conocimiento de lo sensible, cómo es que “todas las mentes se conocen a sí mismas con certeza absoluta”<sup>87</sup>. La *memoria* parece vislumbrarse, en este momento, como una posible remisión al recuerdo de sí (la llama Agustín mismo “*memoria sui*” en X,12,19). Por otra parte, no es la única lectura que puede hacerse, ya que cuando menciona a la memoria está refiriéndose a ella con un valor más general (véase el pasaje acerca de la trinidad en los niños que aprenden de un maestro<sup>88</sup>), si bien siempre se la comprende como íntima al alma. La *memoria*, en la segunda trinidad, tendría una significación ambigua. Por un lado, decíamos, Agustín quiere prescindir de todo cuanto no sea del alma misma, por lo cual, al hablar de la *memoria*, estamos planteando en realidad una especie de *memoria sui*. Por otro lado, sin embargo, a lo largo de este libro X utiliza la noción de *memoria* en un sentido claramente general.

Sea como fuere, lo cierto es que en la última trinidad del alma, que hallaremos en el libro XIV, la *memoria* es presentada con un carácter claramente de interioridad, más profundo que el que el hiponense le atribuyó en las dos trinidades precedentes, merced a su esfuerzo por mostrar cabalmente en qué sentido, para él, el alma es verdadera *imago dei*. En otras palabras, veremos cómo la *memoria* toma, ahora, una connotación muy precisa, que en este momento es la de “recuerdo de Dios” o *memoria dei*.

#### **iv) Tercera trinidad: *memoria dei-intelligentia (dei)-amor dei*.**

En el libro XIV, tras referirse a la trinidad descubierta en el libro X<sup>89</sup>, el hiponense se dispone a observar si hay alguna otra trinidad en la *mens* que sea aún más interior que aquélla. Si sólo nos limitáramos a la de *memoria-intelligentia-voluntas*, tendríamos un serio problema: no sería posible creer que el alma humana fuera capaz de remitirse a Dios, ya recordándolo (problema clave del libro X de las *Confessiones*), ya entendiéndolo, ya

---

<sup>87</sup> “...omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse”. *Ib.* X,10,14.

<sup>88</sup> Cfr. *Ib.* X,11,27.

<sup>89</sup> Cfr. XIV,16,8.

deseándolo. El alma podría suponerse autosuficiente, como si no necesitara de Dios, lo cual se constituye como el grave pecado de *superbia*<sup>90</sup>. Pero Agustín, para contrarrestar este error, recurrirá a ciertos pasajes bíblicos en que se hace explícita la conexión y la dependencia del alma humana con el Dios del que ella es imagen. Por ejemplo, a propósito de la perfección de la naturaleza increada que es Dios, indica que la *mens* del hombre, si bien es inferior, está hecha a imagen de Dios, del cual dice que “no está lejos de nosotros”, y luego: “En Él vivimos, nos movemos y somos” (*Hechos* 17,27-28). Además, San Agustín advierte que, de algún modo, todos han conocido alguna vez a Dios, y que olvidarlo es un pecado, según el *Salmo* 9,18: “Caigan los impíos en el hades. Todos los que de Dios se olvidaron”. Por ello, a la inversa, la salvación está en recordarlo, como confirma el *Salmo* 21,28: “Se acordarán y convertirán al Señor los confines todos de la tierra”. Aquí nuestro autor ha recurrido al supuesto (a), acerca de la imposibilidad de recordar lo que fue completamente olvidado. Por eso, plantea:

“Al olvidar a Dios, como si olvidaran su vida, cayeron en la muerte, esto es, en el infierno. Pero al recordarlo se convierten al Señor, como si al recordar recibieran la vida, a la cual habían olvidado. Esto se lee en el *Salmo* 93: ‘Entiendan ahora, ignorantes entre el pueblo, y entiendan ustedes, necios. ¿El que creó el oído, no oirá?’ (*Salmos* 93,8-9)”<sup>91</sup>.

Percibimos entonces un esfuerzo por mostrar que las Escrituras postulan esta relación directa entre la naturaleza divina y la *mens*. La idea que propone Agustín, según la cual los hombres cuando recuerdan a Dios se “convierten” (*convertuntur*) hacia Él, nos sugiere inmediatamente que existe, entre Dios-Trinidad y el alma con sus (imperfectas) trinitades superiores, un grado de semejanza que indudablemente sobrepasa lo que hasta el momento hemos indicado con las dos trinitades anteriormente citadas. En efecto, la más elevada que hemos analizado hasta el momento, o sea, la de *memoria-intelligentia-voluntas*, parece situarse íntegramente en la *mens*, como si ésta se bastara a sí misma. Agustín procura señalar ahora, en el libro XIV, que en realidad hay una trinidad superior a ella, que se remite a Dios, que es infinitamente perfecto y Creador de la *mens*. Esta trinidad implica no un recuerdo de sí

---

<sup>90</sup> La soberbia es para Agustín la forma del pecado original, siguiendo el pasaje bíblico: “El principio de la soberbia del hombre es renunciar a Dios” (*Eclesiástico* 10,14), y el inmediatamente siguiente: “El principio de todo pecado es la soberbia” (*Eclesiástico* 10,15). Madec, *op. cit.*, pp. 262-263, propone que para Agustín se puede comenzar la *conversio* o *epistrophé* cuando se abandona la soberbia y el alma se dispone a ordenarse a Dios. Por otra parte, nuestro autor plantea que Adán y Eva obraron con mala voluntad por aquélla. Y agrega que la *superbia* es un apetito de pretendida elevación que llega a grados perversos, cuando el alma abandona el principio al que debe estar unido y se pone a sí misma en su lugar y serlo. Cfr. *De Civitate Dei* XIV,13,1.

<sup>91</sup> “*Obliviscendo autem Deum, tanquam obliviscendo vitam suam, conversae fuerant in mortem, hoc est, in infernum. Commemoratae vero convertuntur ad Dominum, tanquam reviviscentes reminiscendo vitam suam, cuius eas habebat oblivio. Item legitur in nonagesimo tertio: ‘Intelligite nunc, qui insipientes estis in populo; et stulti, aliquando sapite. Qui plantavit autem non audiet?’*”. *De Trinitate* XIV,13,17.

(una *memoria sui*) en relación con la *intelligentia* y la *voluntas*, sino que se configura con la *memoria dei*, la *intelligentia* de sí en cuanto alma y criatura dependiente de Dios, y el *amor sui* en tanto que se ame a Dios. Veamos cómo se da el tránsito hacia esta última trinidad.

Señala nuestro autor: “Si bien el alma humana no es de la misma naturaleza que la de Dios, sin embargo la imagen de esta última naturaleza, a la cual ninguna pasa en bondad, debe ser buscada y encontrada en nosotros, en lo más noble de nuestra naturaleza”<sup>92</sup>. Esta *mens*, por naturaleza, se ama a sí misma, como nos advierte algo después: “La mente es de tal condición, que nunca deja de recordarse, de entenderse y de amarse”<sup>93</sup>. Pero entonces debemos admitir que el *amor* o *dilectio* del hombre pareciera encontrar dos fines: el amor de sí y el amor de Dios. El hombre no deja de ser imagen de Dios por dejar de amarlo, como confirma esta cita:

“Dijimos ya (cap. 4) que, ya perdida, decaída y deforme nuestra participación para con Dios, (la mente) permanecía imagen de Dios. Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y en cuanto es capaz de participar de Él; y este tan elevado bien, no podría conseguirlo el alma, si no fuera su imagen”<sup>94</sup>.

Y por el contrario, si se ama a sí misma dejando de lado a Dios, como si lo olvidara, en realidad el alma se está odiando. Efectivamente, plantea Agustín: “...está escrito: ‘El que ama la maldad, odia su alma’ (Salmo 10,6). El que sabe amarse, ama a Dios; el que no ama a Dios, aunque se ame (debido a que el amor de sí es innato), se dice sin reparo que se odia...”<sup>95</sup>.

Así, se desprende que, como decíamos al comienzo de este apartado, el hombre que recuerda a Dios (es decir, el que tiene *memoria dei*) es aquél que realmente tiene amor de sí, puesto que, al recordar a su Creador, sabe que debe amarlo por el bien de su alma. El aspecto moral de la *mens* surge en esta tercera instancia, ya que el hiponense supone que el amor de sí ahora se enciende con un sentido caritativo hacia los hermanos (*frateres*). Leemos:

“Cuando la mente ama a Dios y, según ya dijimos, lo recuerda y conoce, rectamente se preocupa de amar al prójimo como a sí mismo. Entonces ahora no se ama con amor perverso, sino con amor recto, porque ama a Dios, cuya imagen no es sólo por

---

<sup>92</sup> “*Quamvis enim mens humana non sit eius naturae cuius est Deus: imago tamen naturae eius qua natura melior nulla est, ibi quaerenda et invenienda est in nobis, quo etiam natura nostra nihil habet melius*”. Ib. XIV,8,11.

<sup>93</sup> “*Sic itaque condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat*”. Ib. XIV,14,18.

<sup>94</sup> “*Diximus enim eam etsi amissa Dei participatione obsoletam atque deformem, Dei tamen imaginem permanere. Eo quippe ipso imago eius est, quo eius capax est, eiusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi per hoc quod imago eius est, non potest*”. Ib. XIV,8,11.

<sup>95</sup> ...scriptum est: “*Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*”. *Qui ergo se diligere novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter inditum est, tamen non inconvenienter odisse se dicitur...*”. Ib. XIV,14,18.

participación, sino porque se renueva de lo viejo, de la deformidad se reforma y se hace feliz desde la miseria”<sup>96</sup>.

El hombre tiene impresa la trinidad *memoria dei-intelligentia-amor dei* como punto cúspide de su naturaleza y carácter de *imago dei*<sup>97</sup>.

San Agustín concluye esta presentación sobre cómo reconocer la tercera trinidad de la *mens* mostrando que la imagen de Dios es tan potente en ella que, a través suyo, se puede obtener la verdadera e inmutable *beata vita*. Tras decir que, conforme con Pablo, “El que se reúne con el Señor se hace un espíritu con Él”(1 *Corintios*, 6,27), insiste con que el alma “... se eleva hacia la participación de la naturaleza, la verdad y la felicidad de Dios, sin que Él aumente en su naturaleza, verdad ni felicidad. Al adherirse felizmente a esa naturaleza, vivirá inmortal, y verá inmutable todo cuanto vea”<sup>98</sup>.

La *memoria dei* es, dentro de la tercera trinidad, el puntapié inicial para la *conversio*. Al recordar a Dios (*memoria dei*), nos entendemos (*intelligentia*) de acuerdo con nuestro noble carácter de *imago dei*, lo cual constituye una innegable intelección (dentro de las posibilidades humanas) de Dios, y nos amamos (*amor*) conforme a ese nivel ontológico que tenemos. En la segunda trinidad, habíamos notado que el alma que tiene conciencia de sí es la que se recuerda; pero esa conciencia, ligada a la *intelligentia*, es la que abre la posibilidad al alma de amarse. De modo análogo procede la tercera trinidad, planteando que el *amor sui* es connatural a la *mens*, aunque en sentido estricto existe puntualmente en el alma que toma conciencia de sí desde el recuerdo de Dios. Por otro lado, es imposible suponer que si no se conoce a Dios, se lo podría amar igualmente, porque esto contradice el supuesto fundamental (a). Sciacca plantea la relación entre la segunda y la tercera trinidad con estas palabras:

“La memoria de sí mismos, o la conciencia que adquiere el alma de sí, resulta de la unidad de tres elementos. El alma, que tiene conciencia de sí, tiene la *memoria sui*, ya que está presente a sí misma; si recuerda, se entiende, y si se entiende, se ama. Por esto, dice Agustín, cuando la *cogitatio* vuelve sobre sí misma, se forma la trinidad, en la cual

---

<sup>96</sup> “*Cum autem Deum diligit mens, et sicut dictum est, consequenter eius meminit, eumque intelligit, recte illi de proximo suo praecipitur, ut eum sicut se diligit. Iam enim se non diligit perverse, sed recte, cum Deum diligit, cuius participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur*”. *Ib.* XIV,14,18.

<sup>97</sup> El problema de la conexión entre la *memoria dei* y el hombre como imagen de Dios no es sencillo por el hecho de que Agustín mismo no se pronuncia al respecto en ninguna de sus obras, y ni siquiera, curiosamente, en el *De Trinitate*. Du Roy comenta: “De qué manera esta presencia de la imagen inadmisibles (la que está en el hombre) vuelve al alma capaz de recordar a Dios, Agustín no llega a decirlo”, en su obra *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*. Paris, Études Augustiniennes, 1966, p. 445. Sí es cierto que Agustín ve en el direccionamiento hacia Dios, a partir del recuerdo que se tiene de Él, una correspondencia con el carácter de imagen que tiene el hombre, pero en ningún momento lo explicita suficientemente, como indica el comentarista recién citado.

<sup>98</sup> “...*accedente quidem ista ad participationem naturae, veritatis et beatitudinis illius, non tamen crescente illo in natura, veritate et beatitudine sua. In illa itaque natura, cum feliciter adhaeserit, immutabiliter vivet, et immutabile videbit omne quod viderit*”. *Ib.* XIV,14,20.

se puede entender el verbo formado por la misma *cogitatio* y a ella unido por la voluntad. La *memoria sui*, separada de la *memoria dei*, queda en ignorancia y locura. La trinidad de la mente, que recuerda, se entiende y se ama, no es por sí misma imagen de Dios; lo es sólo en cuanto puede también recordar, entender y amar a quien la ha hecho. Sólo cuando la memoria de sí no está separada de la memoria de Dios, la mente es sabia; en caso contrario, aun recordando, entendiendo y amándose a sí misma, continúa necia. La memoria de Dios constituye otra trinidad interior: recuerda a Dios, a cuya imagen ha sido hecha, lo entiende y lo ama<sup>99</sup>.

El recuerdo de Dios o *memoria dei* es, por fin, el recuerdo del Principio y de la felicidad del alma, según ya hemos señalado al tratar las *Confessiones*; en cambio, la mera *memoria sui* puede resultar ambigua respecto del tipo de amor que despierte en la *mens*. De hecho, el alma puede tender a la posesión de su forma (*formatio*), caso de que su amor caritativo (*charitas*) esté dirigido a Dios, o a la pérdida relativa de su forma propia (*deformatio*), si se ama a sí más que a Dios (*cupiditas*), por una especie de olvido de Él. La *formatio* debe ser entendida como un perfeccionamiento de lo superior del hombre, que es su *mens*; de ahí que consista, en definitiva, en una tendencia al *homo interior*: “Pero cuando son verdaderas las cosas que creemos, y amamos lo que es digno de amar, entonces vivimos de acuerdo con la trinidad del hombre interior...”<sup>100</sup>. Por eso, en última instancia, el amor de sí propiamente dicho tiene en Agustín una palabra muy precisa (a pesar de que a veces usa otras en su lugar): *charitas*; que se reserva al amor de sí en cuanto se asume la dependencia del alma a Dios.

### C) RECAPITULACIÓN

Todo lo que dice Agustín acerca de la *memoria* está disperso a lo largo de sus obras, y así también ocurre con sus referencias a la *conversio*. Nosotros hemos preferido centrar nuestra atención en sólo en dos obras, debido a la especificidad con que estos dos temas se encuentran en ellas, como a las limitaciones de extensión que debe tener nuestro trabajo. Hemos tratado fundamentalmente el libro X de las *Confessiones*, y algunos elementos que nos parecieron cruciales que se encuentran entre los libros VIII al XV del *De Trinitate*. Procederemos ahora a apuntar por última vez algo sobre cada obra en particular, y luego estableceremos una valoración con lo obtenido de ambas.

---

<sup>99</sup> Sciacca, *op. cit.*, 298.

<sup>100</sup> “*Cum autem vera esse creduntur, et quae ibi diligencia sunt diliguntur, iam secundum trinitatem interioris hominis vivitur...*”. *De Trinitate* XIII,20,26.

El libro X de las *Confessiones* es un corolario de lo que su autor había trabajado en los nueve libros anteriores: la *memoria sui*. Sólo que en los precedentes Agustín nos había narrado todo cuanto su *memoria* recuerda sobre sus vivencias desde niño, mientras que en el décimo dedica su atención casi íntegramente a la naturaleza de los diversos contenidos de la *memoria*. En un proceso en el que va en aumento la complejidad de los recuerdos, acaba por descubrir en su *memoria*, pero a la vez fuera de ella, a Dios. Identifica al goce de la Verdad con la bienaventuranza, y luego a éstos los equipara con Dios. En efecto, dice que Él es la Verdad, la fuente de la luz que le permite conocer las ciencias, que son las que lo hacen feliz<sup>101</sup>, y Aquél en quien quiere reposar<sup>102</sup>. Estas cosas (la *veritas*, la *beatitudo* y el *ens* cuyo goce implica la máxima *fruitio*) son deseadas por todos los hombres, pero no todos saben que en el fondo no son sino el Dios cristiano que él profesa. El amor que siente por Dios se traduce en un *amor sui* que no tiene nada que ver con la corporeidad ni con la soberbia, sino con lo contrario: la humildad digna de la criatura de Dios que se reconoce a sí como tal. La muestra de la fe que Agustín tiene por estas cosas, creemos, se puede resumir en la frase que le dirige a Dios, según la cual Él estuvo siempre “... más interior que mi propio interior y más elevado que lo más alto mío”<sup>103</sup>.

Entre los libros VIII y XV del *De Trinitate* descubrimos elementos de alguna manera análogos. Debemos analizarlos en base a una progresión gradual, atendiendo al orden de presentación de las trinitades de la *mens* que Agustín realizó. Las postula siguiendo esta secuencia: *mens-notitia-amor*; *memoria (sui)-intelligentia-voluntas*; *memoria dei-intelligentia (dei)-amor dei*<sup>104</sup>. Cada una antecede a la otra en el grado de interioridad de la *mens*.

Así, la primera significa sólo un paso dentro de la búsqueda del vínculo que existe entre la *mens* humana y Dios, siendo aquélla un ser creado a imagen de éste (Génesis, 1,26). Resulta claro que esta trinidad ya corresponde propiamente a la parte superior del alma, puesto que los tres términos que la conforman no guardan relación inmediata con el conocimiento de lo sensible, sino más bien indirecta. Así, lejos está la trinidad presentada en el libro IX con las dos presentadas allá por el libro XI. Al contrario, en el libro IX nuestro autor se esfuerza por demostrar que la trinidad *mens-notitia-amor* es muy superior a las posteriormente citadas.

---

<sup>101</sup> Cfr. *Soliloquia* II,1,1.

<sup>102</sup> Cfr. *De Civitate Dei* XI,24.

<sup>103</sup> “...interior intimo meo et superior summo meo”. *Confessiones* III,6,11.

<sup>104</sup> Libros IX, X y XIV, respectivamente.



La segunda trinidad de la *mens* nos revela al menos dos cosas muy significativas. Por un lado, el grado de interés que nuestro autor le otorga a los miembros de la trinidad, *memoria-intelligentia-voluntas*, entendiéndolas como tres *vises* puramente interiores y no separables. La expresión con que Agustín refiere a su unidad a pesar de ser tres términos diferentes refleja la idea del hiponense de la unidad de las *vises* de la *mens*, como un fiel reflejo de lo que ocurre en la Trinidad divina, consistente en “*una substantia, tres personae*”. Por otro lado, hemos visto que en esta instancia, cuando hablamos de la *memoria*, nos remitimos fundamentalmente a la *memoria sui*. El tratamiento de la *memoria dei* se hace esperar hasta el libro XIV. En el X Agustín plantea que la igualdad mutua de las tres *vises* de la *mens* hace que realmente no pueda pensarse una sin otra; pero cierra su análisis en la *mens* misma, sin salirse de allí, debido al interés que persigue en ese momento. Tenemos, en suma, una integridad de una *memoria* que se retrotrae a aquello que conoce por el *intellectus* y a lo cual la *mens* tiende por un esfuerzo de su *voluntas*; y todo esto se da en una única “operación” por la cual el hombre recuerda lo que es, entiende y desea.

La tercera trinidad, por último, acaba aportando algunas líneas de resolución al problema de la Trinidad divina. Tenemos al fin tres elementos que remiten al Principio del cual proviene la *mens*, hecha a su imagen. Aquí hallamos la *memoria dei*, o recuerdo de Dios como fuente de la existencia del hombre; hallamos también la *intelligentia* de lo que es superior, y hallamos además el concepto de *amor dei*, que puede interpretarse a la vez como el desprecio de sí mismo o como, preferentemente, el *amor sui* propiamente dicho. Resulta indudable que la *memoria dei*, o sea, lo opuesto al olvido del Creador, es un recuerdo que debe ser seguido para obtener el perfeccionamiento del alma<sup>105</sup>. Por otra parte, tenemos la cuestión del *amor dei*, que se traduce en un *amor sui* puro, donde el hombre se entiende a sí en tanto imagen de Dios y en cuanto criatura. El *amor sui* con desprecio de Dios es signo del olvido de Dios y de la imposibilidad del alma por encontrar su Fuente. Resulta obvio, así, que sólo recordando a Dios, tras haberlo entendido, se lo ama; y es aquí donde el alma se forma (*formatur*), y actúa como *imago dei* propiamente dicha. Por último, cabe aclarar que al hablar de *amor* o *dilectio*, como hicimos al abordar el libro VIII, nos referimos o bien a un deseo con una tendencia general (es decir, que se dirige indistintamente hacia cualquier objeto), o bien con un valor idéntico al de *charitas*, la cual, en tanto se practica hacia Dios y hacia el prójimo, hace que haya *amor sui* en el sentido más auténtico.

---

<sup>105</sup> *Formatio, magis esse, perfectio*, son todas expresiones que significarían lo mismo, a grandes rasgos.

Reunamos los resultados de todo lo expuesto hasta ahora con el fin de señalar la gran importancia que tiene la *memoria dei* en el pensamiento agustiniano, y su relación con la *conversio* del hombre. En las *Confessiones* descubrimos un tipo de identificación entre lo que son el recuerdo de la bienaventuranza, de la verdad y de Dios. Aquí se puede vislumbrar, en primera instancia, el fuerte vínculo que existe entre la *memoria* y la *intelligentia*. Por ésta entendemos y conocemos; por aquélla tenemos certeza de la existencia de una intelección gracias a la *species* que queda en la *mens*. En varias oportunidades, en distintas obras, Agustín indica que efectivamente, el recordar y luego alcanzar la *beatitudo*, la *veritas* y a Dios, es el objetivo máspreciado para el hombre. De allí que, por ejemplo, resulta natural para Agustín que todos quieran ser felices: “Ella (la bienaventuranza) es conocida por todos, los cuales, a una voz y sin dudarlo, si pudieran ser preguntados si desean ser bienaventurados, responderían que lo quieren. Lo cual no ocurriría si la cosa significada por esa palabra no tuviesen en su memoria”<sup>106</sup>. Sin embargo, no todos alcanzan la *beatitudo*. ¿Por qué? La respuesta está en que no quieren lo que se debe como se debe:

“Hay en verdad un goce que no les es dado a los impíos, sino a aquéllos que te sirven con desinterés, que es el goce de Vos mismo. Y la misma vida bienaventurada es gozar para Vos, de Vos, y por Vos; ésta es, y no otra. Aquéllos que consideran que es otra, van en busca de otro goce que no es el verdadero”<sup>107</sup>.

Pero no querer como se debe es equivalente a no preferir lo superior en lugar de lo inferior. Y así, resulta lógico que la *voluntas* en el hombre puede estar bien o mal dirigida: en el primer caso, hallamos a la voluntad que tiene *amor sui* en el sentido más excelso, es decir, en cuanto *charitas*; en el segundo caso, nos referimos a un *amor* o *dilectio* más bien ligados a la *cupiditas*, la cual en Agustín guarda por lo general una connotación despectiva. Lo mejor que le cabe esperar al alma humana, en esta vida, es reconocerse hija de Dios y promover la humildad y el amor de sí a través del amor piadoso a Dios y al prójimo; la peor cosa que puede ocurrirle a un alma es dejarse llevar por la *superbia*, que es signo claro de un odio de sí<sup>108</sup>.

Todo esto nos hace pensar que el hombre, poniendo en juego las distintas *vires* de su *mens*, tiene la posibilidad de reflejar su naturaleza de *imago Dei*, siendo el momento cúlmine el

---

<sup>106</sup> “Nota est igitur omnibus, qui una voce, si interrogari possent, utrum beati esse vellent, sine ulla dubitatione uelle responderent. Quod non fieret, nisi res ipsa, cuius hoc nomen est, eorum memoria teneretur”. *Confessiones* X,20,29. Cfr. *De Beata Vita* I,10.

<sup>107</sup> “Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera. Qui autem aliam putant esse, aliud sectantur gaudium neque ipsum verum”. *Confessiones* X,22,32. Cfr. *De Libero Arbitrio* I,14,30.

<sup>108</sup> Cfr. *De Trinitate* VIII,6,9, al citar I Cor 8,3: “El que ama la injusticia, odia su alma”.

estado de santidad, consistente en la total incapacidad para pecar<sup>109</sup>. Y puesto que el pecado es la preferencia de lo inferior con respecto a lo superior, el valorarse más a sí que a Dios implica que en realidad hay un olvido de la naturaleza de Dios, y por tanto un olvido de la verdad y una caída en el error y la *stultitia*, y el alejamiento de la *beatitudo* y el consiguiente arribo de la miseria<sup>110</sup>. De esta manera, quien recuerda y conoce a Dios, no puede evitar amarlo, si lo recuerda y conoce de modo suficiente. Es este hombre que el que realmente obtiene la vida<sup>111</sup>. En cambio, el que olvidó a Dios, no puede hallar por sus actos más que penas y la condena en la existencia ultraterrena, por lo cual este olvido no es sino la muerte, en comparación con lo que nos garantiza su amor.

La *memoria* es una función inherente a la *mens*, por lo cual es en cierta forma la capacidad que tiene el alma de volverse hacia sus propios contenidos, sean ellos simples huellas de lo sensible como elementos propios de las ciencias, o el mismo Dios, al cual no todos recuerdan, si es que no disponen su alma para ello. En suma, la *memoria* es un reflejo de la *mens*<sup>112</sup>. El hecho de que deseemos vivir en la verdad y alcanzar la vida feliz implica que en algún sentido la *veritas* y la *beatitudo* ya están en el hombre en tanto recuerdos. Lo mismo ocurre con Dios, al cual todo aquel que lo encuentra en su *memoria* se ve a sí mismo impelido a no preferir nada más que a Él. Ahora bien, para San Agustín es un hecho que el hombre se vuelve (*convertur*) hacia Dios cuando lo recuerda. Esto significa que de algún modo Dios se halla presente para la *mens*, más allá de que está por sobre él (“¿Dónde, por lo tanto, te encontré para conocerte, sino en Vos sobre mí?”<sup>113</sup>), y por ello le es posible al alma reconocerlo. Pero hay más aún: según nuestro autor, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, por lo cual éste es accesible a la *mens* por medio de sus “potencias” inherentes. Dicho de otra manera: es la constitución esencial de la *mens* la que le permite al hombre ejercer una *memoria dei*, con la cual no sólo re-conoce a Dios entre sus recuerdos, sino que también es capaz de comprenderse a sí mismo en cuanto *imago dei*. Es en este momento cuando el hombre despliega con su *voluntas* un verdadero *amor dei*, alimentando

---

<sup>109</sup> Cfr. *De Correptione et Gratia* XII,33. Allí se explicita el paso del poder no pecar (la primera libertad, la adánica) al no poder pecar (la libertad donada por la gracia y Cristo, el segundo Adán).

<sup>110</sup> Sin embargo, como consta en varias obras, fundamentalmente de la madurez y la vejez, la gracia es un don divino que nos garantiza poder recuperarnos del pecado. De esta forma, el hombre puede contrarrestar sus continuas caídas ante el amor de las cosas inferiores a Dios.

<sup>111</sup> Cfr. *De Civitate Dei* 11,28, donde plantea las distintas cosas que le ocurren al hombre que regresa a Dios; entre ellas, la desaparición de la muerte y el error.

<sup>112</sup> En reiteradas oportunidades, las *Confessiones* nos muestran a un Agustín acongojado por su pasado de pecador, quejándose por recordar esos tiempos de su vida.

<sup>113</sup> “*Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?*”. *Confessiones* X,26,37.

un *amor sui* caritativo y no una mera *dilectio* cuyo objeto sea ambiguo y pueda significar un amor egoísta, con el cual se desprecie a Dios.

Se percibe en el hiponense una triple conexión, a partir del contacto entre los planos ontológico, gnoseológico y ético. En cuanto a lo ontológico, cabe destacar que todo recuerdo en Agustín es una remisión a la *notitia* de algo conocido. El caso de Dios es particular, porque, como dice Agustín en las *Confessiones*, Dios debe buscarse en Él mismo, como trascendente al hombre: “¿Dónde, por lo tanto, te encontré para conocerte, sino en Vos sobre mí?”. La característica peculiar del recuerdo de Dios en comparación con los otros recuerdos es que se trata del ejercicio de la *memoria* sobre un “*ens realissimum*”<sup>114</sup>, de un ser que trasciende a la *mens* misma. Por eso Agustín se reprocha por pretender buscar a Dios en el interior de su *memoria*, como si pudiera habitar un espacio particular. Por otro lado, como ya indicamos, el carácter de *imago dei* es el que le permite al hombre entrar en contacto con Aquél, lo cual se da por los caracteres ontológicos que los vinculan. Sobre el aspecto gnoseológico, cabe indicar que el hiponense se da cuenta de que tiene conocimiento efectivo de la verdad, de la bienaventuranza y de Dios, a los cuales puede remitirse en tanto recuerdos. Esto nos hace pensar en el principio según el cual no se puede amar lo que se ignora completamente, con lo cual llegamos a la conclusión de que esos tres objetos de conocimiento (que en el fondo no son más que uno), ayudan al hombre a remitirse, a partir del recuerdo que se tiene de ellos, hacia ellos pero como algo superior a la *mens*, y, por tanto, hacia algo propiamente amable. En otras palabras: la *memoria* actúa en el plano gnoseológico como una *vis* que refiere al hombre, en cuanto capacidad inherente de la *mens*, hacia aquello que conoce y que se configura como el fin de sus esfuerzos. Por último, en relación con el plano ético, notamos la existencia de una *voluntas* de la *mens* que, al vincularse esencialmente con la *memoria sui*, “se convierte” (*convertur*) hacia Dios, o sea, hacia el Bien, garantizando para sí la *beatitudo*. Esta voluntad se revela como práctica de la *charitas*, puesto que, al volcarse hacia Dios, está dentro del amor verdadero, y está dirigida también, por lo tanto, hacia el prójimo. La *charitas*, o real amor de sí por amar al prójimo y a Dios, toma un hondo valor moral.

De todo lo trabajado en el momento de la valoración se desprenden algunas conclusiones.

- El recuerdo de sí es entendido como bueno siempre y cuando sea como debe, esto es, cuando la introspección del hombre hace que éste se reconozca como *imago dei*. Pero puesto que la *memoria* es una *vis* con la cual la *mens* puede volverse hacia sí misma, es necesario

---

<sup>114</sup> Ésta es claramente terminología posterior a la que se usaba en tiempos de Agustín.

admitir que reconocerse como imagen es interpretarse como un ser que en el fondo tiene la posibilidad, y más aún, el deber, de llegar al goce de la *beatitudo*, de la *veritas* y de Dios; de ahí que sostendremos que es gracias a la *memoria dei* que el hombre se reconoce a sí mismo como criatura y toma en consideración que debe dirigirse hacia su Creador, fuente de sus bienes y de la verdad.

- La *charitas* debe entenderse como un amor “formativo”, en el sentido de que quien la practica perfecciona su naturaleza. Así, por ejemplo, tenemos el caso del hombre que, fruto de la gracia donada por Dios para reponerlo del pecado, pasa de poder no pecar a no poder pecar. Pero puesto que la *mens* es la parte superior del hombre, es en ella donde inhiere los preceptos divinos de la salvación, de la verdad y el *amor sui* por amor al prójimo. Por lo cual, la *charitas* se transforma en una vía para que el hombre alcance su plena *formatio* y le sea garantizada de esta manera la *fruitio dei*, en un movimiento de *conversio* hacia lo que es superior a sí.

- Tanto en las *Confessiones* como en el *De Trinitate* (y también los *Soliloquia*, obra que no hemos trabajado en detalle) percibimos la importancia que le otorga Agustín al fenómeno de la interioridad. En este sentido, expresiones con cierto valor análogo, tales como *conversio* y *formatio*, toman una posición fundamental. Sin embargo, nuestro autor le da un papel preponderante a Dios por sobre el alma, cuando de la relación entre ellos se trata. En efecto, si bien su preocupación elemental es conocer a Dios y al alma por igual<sup>115</sup>, resulta evidente que en el fondo prima la necesidad de conocer al primero. Prueba de ello es que en las *Confessiones* se dice que se recuerda a Dios aún cuando estamos errados sobre cómo hacerlo, y que se piense que Él puede estar en el alma humana incluso cuando ella se “aliene” de sí misma: “Y es así que Vos estabas dentro mío y yo fuera...”<sup>116</sup>. Así, la *memoria dei*, por la cual podemos remitirnos a Dios, es muestra de que Él es más poderoso que el mismo alma, ya que es capaz de mantenerse dentro de ella aún cuando ésta esté enajenada.

- La *conversio* implica un doble esfuerzo, que podríamos entender como “teórico” y “práctico”. Para el primer caso, vemos que la *memoria dei* es comprendida por Agustín como equivalente al recuerdo de la verdad y de la felicidad. Esto es un paso fundamental para disponer al alma para el “retorno”, porque de este modo ella se propone un objeto de conocimiento digno de ser perseguido por su constitución natural. Para lo segundo, el hombre cuenta con la vía activa del ejercicio de la *charitas*, que le permite esa vuelta (*conversio*)

---

<sup>115</sup> Cfr. *Soliloquia* I,2,7.

<sup>116</sup> “*Et ecce intus eras et ego foris...*”. *Confessiones* X,27,38.

efectiva porque importa una forma de recomposición o perfeccionamiento de sí en cuanto *imago dei*.

### 3) Conclusión.

La cuestión de la *memoria dei* en San Agustín es central dentro de su pensamiento y guarda una muy interesante relación con otro concepto muy importante, el de *conversio*. Con el fin de hacer explícito el vínculo entre estas dos nociones, trabajamos fundamentalmente la primera de ellas, estudiándola inicialmente en el libro X de las *Confessiones* y luego rastreándola junto con otros elementos vitales entre los libros VIII al XV del *De Trinitate*. Previamente habíamos señalado ciertos supuestos del pensamiento de nuestro autor que considerábamos trascendentes para realizar nuestra investigación. En cuanto a las *Confessiones*, vimos que el recuerdo de Dios, equiparable al recuerdo de la bienaventuranza y de la verdad, tiene una dimensión que sobrepasa por su naturaleza a la *mens* en la cual está contenido ese recuerdo. En el *De Trinitate* estudiamos la cuestión de las trinitades de la *mens*, viendo cómo, en la sucesión de una a otra, cada tríada de términos aparecía con una carga de interioridad aún mayor, hasta descubrirse que, en este proceso, la *memoria dei* se erige como uno de los temas más trascendentes. Con respecto a la *conversio* o dilección hacia Dios, las *Confessiones* nos aportaban, en general, datos de gran interés, puesto que Agustín reconocía que era lo mejor que puede esperar el hombre, pero sólo le es factible si tiene el recuerdo de Dios para hacerlo; en cuanto al *De Trinitate*, notábamos que la *conversio* es posible si el hombre, recordando a Dios, puede amarse a sí mismo por amor hacia Él, lo cual implica una profunda *notitia* de sí o autorreconocimiento como imagen del Creador.

Al verter todos estos elementos en la recapitulación, vimos que la *memoria dei* presenta aspectos que se complementan entre las dos obras que analizamos, así como vislumbramos la firme relación que existe entre el recuerdo de Dios en cuestión y la vuelta o *conversio* del hombre hacia Él. En última instancia, pudimos entender que en esta problemática existe un punto de contacto entre los planos ontológico, gnoseológico y ético, puesto que la relación entre el hombre y Dios se lee en la vinculación entre: 1) el ser de Dios y el ser del hombre (como *imago dei*); entre 2) el conocimiento que se tiene de Dios (la Verdad) y de su recuerdo como vía para dirigirse hacia Él, y 3) en el real *amor* o *charitas* que se despierta en el hombre

al recordar a Dios. Todo esto acaba por traducirse en la existencia del recuerdo de Dios en la *mens* y coincidentemente en la necesidad de ésta por volverse (*convertur*) hacia Dios como fuente de su naturaleza.

Creemos que este trabajo puede abrir la puerta a posteriores investigaciones. Si bien nuestro esfuerzo se centró en explicar en qué consiste la relación entre *memoria dei* y *conversio* para Agustín en cuanto “filósofo”, podríamos estar sugiriendo una línea interesante de trabajo para la hermenéutica de textos agustinianos, merced a la importancia capital de las nociones tratadas y a la ahora explícita vinculación entre ellas.

Sería muy interesante, por ejemplo, ver cómo la *memoria dei* y la *conversio* entran en contacto en el hecho mismo de la conversión histórica de nuestro autor. Nosotros nos hemos referido exclusivamente al nexo que une aquellos dos temas abordados solamente desde una hermenéutica textual y situándonos únicamente dentro de las especulaciones intelectuales de Agustín. Resultaría interesante ampliar el campo al cual limitamos nuestra labor hermenéutica y dirigirnos hacia textos en que el hiponense refiere más a sus vivencias personales en torno a su propia conversión. Existen distintas obras en que habla tanto de ella como del modo en que entendía y recordaba a Dios en los momentos previos a su aceptación del cristianismo (la más importante al respecto es sin dudas las *Confessiones*). La apuesta podría consistir, de ahora en más, en hacer un rastreo de los conceptos de *memoria dei* y de *conversio* considerando cómo comprendía a cada uno de ellos en su juventud, para ver si, de algún modo, sus vivencias personales podrían haber determinado la concepción y conexión de ambos, tal como hemos explicitado en este trabajo.

#### 4) Bibliografía.

#### FUENTES

-SAN AGUSTÍN, *Confesiones*. Traducción al español de Jesús García Gutiérrez. Quinta edición. México D. F., Ediciones Paulinas, 1979.

-SAN AGUSTÍN, *De la vida feliz*. Traducción de Ángel Herrera Bienes, prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar. Buenos Aires, Aguilar, 1955.

-SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*. BAC. Tomo XVI. Madrid, 1968.

-SAN AGUSTÍN, *Tratado de la Santísima Trinidad*. Introducción de Fr. Luis Arias, O.S.A.. BAC, tomo XV. Madrid.

-SAN AGUSTÍN, *Obras filosóficas*. BAC, tomo III. Madrid, 1963.

-SAN AGUSTÍN, *Oeuvres de Saint Augustin. Les Confessions, VIII-XIII*. Études Augustiniennes (14). Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

Asimismo, los textos en latín que utilizaremos se encuentran en [www.augustinus.it](http://www.augustinus.it).

#### BIBLIOGRAFÍA GENERAL

-DOUCET, D., *Augustin. L'expérience du Verbe*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

-DU ROY, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin; genèse de sa théologie trinitaire*. Paris, Études Augustiniennes, 1966.

-ESTRELLA, J. , *Del cristianismo antiguo al cristianismo medieval [CR-ROM]*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata; GIEM, 2007.



- GARCIA, R.**, *El concepto de libre albedrío en San Agustín*. Bahía Blanca, EDIUNS, 2003.
- GILSON, Ét.**, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.
- GILSON, Ét.**, *La Filosofía en la Edad Media*. Segunda edición. Madrid, Gredos, 1982.
- GUITTON, J.**, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (tercera edición). Paris, J. Vrin, 1959.
- KATZ, Sh.**, "Memory and mind: an introduction to Augustine's epistemology". Spring Hill College.  
<http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/augustine/sheri>
- LAZCANO, R.**, "El amor a la verdad según Agustín de Hipona". *Revista Española de Filosofía Medieval*, 17 (2010), pp. 11-19.
- MADEC, G.**, *Lectures Augustiniennes*. Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001.
- MADEC, G.**, *Le Dieu d'Augustin*. Paris, Éditions du Cerf, 1998.
- MADEC, G.**, *Petites études augustiniennes*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1994.
- MADEC, G.**, *Saint Augustin et la philosophie: notes critiques*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- O'MEARA, J.**, *Understanding Augustine*. Dublin, Four Courts, 1997.
- RIST, J.**, *Augustine: Ancient Thought baptized*. Cambridge University Press, 1999.
- RIST, J.**, *Platonism and its Christian heritage*. London: Variorum, 1997.
- SCIACCA, M. F.**, *San Agustín*, tomo I. Versión española de Ulpiano Álvarez Díez. Luis Miracle editor, Barcelona, 1955.
- STUMP, E.-KRETZMANN, N.** (editores), *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge University Press, 2006.

**Índice.**

|   |    |
|---|----|
| <b>(0) Introducción</b>   | 1  |
| <b>(1) Supuestos fundamentales para la investigación</b>                        | 2  |
| <b>(2) La <i>memoria dei</i> y la <i>conversio</i></b>                          | 5  |
| --A) La <i>memoria</i> en el libro X de las <i>Confessiones</i>                 | 5  |
| --B) Trinidades y <i>memoria</i> en el <i>De Trinitate</i>                      | 14 |
| i) El <i>amor</i> y la <i>charitas</i> en el libro VIII del <i>De Trinitate</i> | 18 |
| ii) Primera trinidad: <i>mens-notitia-amor</i>                                  | 21 |
| iii) Segunda trinidad: <i>memoria (sui)-intelligentia voluntas</i>              | 22 |
| iv) Tercera trinidad: <i>memoria dei-intelligentia (dei)-amor dei</i>           | 26 |
| --C) Recapitulación   | 30 |
| <b>(3) Conclusión</b>   | 37 |
| <b>(4) Bibliografía</b>   |    |