

Tiempo, memoria y existencia humana en Agustín



Carmen Trueba Atienza*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

Me escudriño a mí mismo y me asombro.

Agustín de Hipona, *Confesiones*

Las Confesiones son toda una revelación aunque nunca logremos discernir dónde principian ni dónde acaban los contornos de la memoria y del yo dibujados por Agustín. En estas páginas intento aproximarme al texto agustiniano, seguir el flujo de su meditación sobre la naturaleza del tiempo y la seducción de la belleza poética de su escritura. Me propongo entender la relación entre la memoria, la atención y la expectación, vistas como tres facultades y medios subjetivos que nos permiten acceder a la conciencia de la temporalidad, y alcanzar entonces una percepción de sí y una comprensión de la fugacidad de la vida, la duración y el fluir de la existencia humana, cuya dirección y sentido no se desgastan en la sucesión temporal ni el mero transcurrir o durar o alcanzar su término. Ahondar en la meditación agustiniana sobre la relación entre memoria, temporalidad y sentido de la existencia humana; proseguir, en fin, el curso de su indagación filosófica acerca del tiempo y comprender el contraste entre el fluir temporal y la Eternidad. Apuntaré algunas diferencias importantes entre la fenomenología agustiniana del tiempo y las pasiones, y la poética de Quevedo y la poesía mística de Elsa Cross.

Suele atribuirse a Agustín de Hipona la introducción de la perspectiva de la primera persona (Mathew, 2006). No obstante, varios estudiosos han mostrado que Agustín tuvo predecesores pos-plotinianos y que “tanto la temporalidad como la mutabilidad del alma parecen pertenecer al desarrollo del neoplatonismo tardío” (Remes 1010b: 72; Baracat Júnior, 2014; Teske, 2001).¹ No me adentraré aquí en la controversia histórica; me limitaré tan solo a retomar un comentario de Paulina Remes sobre lo que ella considera la contribución verdaderamente original de Agustín: “To adopt and develop further this mutability of the mind *and* to show, through the autobiographical confessions, how this mutability appears in action.” (Remes, 2010b: 173). La observación anterior es pertinente y digna de tomarse en cuenta, pues en efecto el propio Agustín en sus *Confesiones* despliega su auto-examen en la forma de un relato autobiográfico fundado en un proceso de rememoración y a la vez de un diálogo interior

1. En su estudio, P. Remes toma como base algunos pasajes de las *Enéadas* que juzga indicios de que la perspectiva de la primera persona se encuentra ya esbozada en cierta manera por Plotino, y lleva a cabo un análisis comparativo que destaca algunas analogías entre la noción agustiniana del sí mismo en las *Confesiones* con pasajes de las *Enéadas*, y luego de señalar que Damascius sostuvo que el alma no vive tan solo sino que cambia y *puede cambiar como sustancia*, de manera que puede no solamente venir a ser sino perecer (Remes 2010b: 172), comenta que Plotino no acepta esta noción.

* Profesora e investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, correo electrónico: carmen.trueba02@gmail.com

con Dios. El texto agustiniano es una profunda meditación que construye y reconstruye su autobiografía, re-significándola a la luz de su propio proceso de conversión religiosa.

Dificultades para acceder a la autognosis

¿Cuál es el obstáculo para autoconocernos? Agustín se declara más confiado en Dios que en sus propias fuerzas, y accede pese a sus propias dudas y resistencias a la petición de escribir sus confesiones ante Dios, “a cuyos ojos está desnudo el abismo de la conciencia humana” (*Conf. X,2*).

Dice Agustín en *Confesiones X 5.7*:

Vos, Señor, sois el que me juzgáis. Porque aunque ningún hombre sabe lo que hay en el hombre, sino el espíritu del hombre, que está en él (1 *Cor.*, 2, 11), todavía hay algo del hombre que no lo sabe ni el mismo espíritu del hombre que está en él. Mas Vos, Señor, sabéis todas las cosas porque Vos las hicisteis. Yo también, aunque en vuestra presencia me desprecie y me tenga *por polvo y ceniza* (*Gen.*, 18, 27), algo, sin embargo, sé de Vos, que no lo sé de mí. Ciertamente es que *al presente os vemos por medio de espejo en enigma*, y todavía no cara a cara (*Cor.*, 13, 12); y por tanto, mientras voy peregrinando lejos de Vos (*Cor.*, 5, 6), más presente me tengo a mí que a Vos. Y, sin embargo, conozco que Vos de ningún modo podéis recibir detrimento; mas yo no sé cuáles tentaciones puedo resistir, y cuáles no; y toda mi esperanza estriba en que Vos sois fiel, y no dejáis que seamos tentados más de lo que podemos tolerar, sino que con la tentación nos dais también salida, para que la podamos soportar (1 *Cor.*, 12, 13).

Confesaré, pues, lo que sé de mí, y confesaré también lo que no sé de mí. Porque lo que sé de mí, lo sé porque Vos me ilumináis; y lo que no sé de mí, no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas sean como mediodía (*Is.*, 58, 10), a la luz de vuestro rostro.

La conciencia de la propia finitud e imperfección humana forma parte del examen arduo de sí; un examen y un camino de investigación que tienen como impulso y comienzo el *amor* a Dios y la confianza en su iluminación:

Mas ¿qué amo yo cuando os amo? No hermosura de cuerpo ni belleza de tiempo, ni claridad de luz, ésa que es a estos ojos deleitosa; no dulces melodías de cualquier linaje de cánticos, no fragancias de flores ni de perfumes y aromas, no maná ni mieles, no miembros agradables a los abrazos de la carne. Nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo una cierta luz, y una cierta voz, una cierta fragancia, y un cierto manjar, y un cierto abrazo, cuando amo a mi Dios. Luz, voz, fragancia, manjar y abrazo de mi hombre interior donde resplandece a mi alma lo que no cabe en lugar, y donde suena lo que no arrebató el tiempo, y donde huele lo que el viento no esparce, y donde se saborea lo que no mengua comiéndose, y donde se une lo que la saciedad no separa. Esto amo cuando amo a mi Dios (*Conf. X, 6, 8*).

Hay fuertes resonancias platónicas en el misticismo erótico agustiniano y en su expresión sensible del amor a Dios, que hace uso de un lenguaje visual; pero, a diferencia de Platón, Agustín acude además a metáforas sonoras, olfativas y corporales en su vehemente descripción de su íntima unión con Dios y su contacto interior con lo sagrado, mediante imágenes próximas a la unión corporal entre el amante y el amado, en un estilo que guarda semejanza con el *Cantar de los cantares* y se anticipa a la poesía mística castellana de Teresa de Ávila y Juan de la Cruz. La paradoja es que

el misticismo agustiniano acude a un lenguaje sensible para expresar la forma más elevada y exaltada de amor: el amor a Dios, concebido como el Principio inmaterial y perfecto, creador, omnipotente y absoluto, trascendente y eterno.

Búsqueda del principio de todo lo existente

Agustín narra en las *Confesiones* su itinerario y búsqueda del conocimiento del principio de lo existente, y relata cómo se vuelve y pregunta a la naturaleza, al mar a los abismos, a los seres vivientes, y la hermosura de todas las cosas le responde: *ninguna de nosotras es el Dios que buscas*. Expone cómo prosigue su búsqueda personal, filosófica y religiosa, hasta sí mismo:

Me dirigí a mí mismo y me dije: '¿Tú quién eres?' Y respondí: 'Un hombre'. He aquí que estoy dotado de cuerpo y alma; exterior el uno, y la otra interior. ¿Por cuál de los dos debí buscar a mi Dios, habiéndole ya buscado por los cuerpos desde la tierra al Cielo, hasta donde pude enviar por mensajeros los rayos de mis ojos? Pero *mejor es el interior*, pues a él, *como a presidente y juez, todos los embajadores (sentidos) del cuerpo venían a comunicarle las respuestas del Cielo y de la tierra y todas las cosas que en ellos hay, cuando decían: 'No somos Dios'; y 'Él nos hizo. El hombre interior es quien esto conoce por misterio de lo exterior, yo interior conozco estas cosas; yo. Yo Alma*, por el sentido de mi cuerpo, pregunté a la máquina del mundo acerca de mi Dios, y me respondió: 'No soy yo, mas Él me hizo' (*Conf. X 6, 10*).

Más adelante, escribe que ascenderá hasta Dios *no por la fuerza que le une a su cuerpo*, pues de ser así, también los animales como el caballo o el mulo alcanzarían a Dios (*Ps., 31, 9*), y, puesto que juzga que ellos carecen de entendimiento acude a *otra fuerza interior, que no sólo dá vida*, como los animales, sino que también *dá sentido a su carne*, para que vea por él. No niega valor a la fuerza sensible que comparte con los animales en cuanto él también siente por medio del cuerpo, sino que subirá por escalas a Aquél que le crió:

[...] Y llego a los campos y anchurosos palacios de la memoria, donde se hallan tesoros de innumerables imágenes de toda clase de objetos que entraron por los sentidos. Allí está guardado también todo lo que pensamos, ya añadiendo, ya quitando, o de cualquier modo variando las cosas que el sentido percibió, y cualquier otra cosa que haya sido allí depositada y guardada, y que aun no esté absorbida y sepultada en el olvido (*Conf. X 8, 12*).

La memoria, para Agustín, no es un simple depósito donde se guarda un registro de lo que hemos percibido en el pasado, sino que es una fuerza o facultad donde están ordenadas según sus géneros las cosas que entraron por los sentidos, cada una por su puerta: "como la luz y todos los colores y las formas de los cuerpos, por los ojos"; los sabores, por la lengua; las texturas, por el tacto y así sucesivamente, todas y cada una de las cosas sensibles. Cada cosa deja imágenes sensibles y los sonidos e imágenes están disponibles para el pensamiento que las recuerda, aun estando lejos las cosas. "Recuerdo, según me place, y sin oler nada, distingo el perfume de los lirios y el de las violetas; y prefiero la miel al arroyo, y lo liso a lo áspero, sin gustar ni tocar nada, sino sólo con el recuerdo" (*Conf. X, 8, 13*). En la memoria, afirma un poco más adelante: "tengo a la mano el Cielo y la tierra y el mar..." En mi interior, dice Agustín, "me encuentro también conmigo mismo y me represento a mí, qué hice, cuándo, en qué lugar, de qué modo, y qué sentía cuando lo hacía" (*Conf. X, 8, 14*). La memoria es, pues, el sitio donde el alma se encuentra consigo misma, recuerda lo que ha creído, ha sentido y ha experimentado y donde distingue entre unas y otras cosas, y "conjetura

también acciones, sucesos y esperanzas”. La memoria es el lugar de la deliberación práctica y el autoexamen moral. “Me represento también, como si estuviesen presentes, las cosas que haré, en esta anchurosa estancia de mi alma”, y considera asimismo qué se seguiría de hacer o no hacer algo o actuar de cierta manera. “Grande es este poder de la memoria, grande extremo, Dios mío; estancia espaciosa, infinita, ¿quién ha llegado a su fondo? Y ésta es una facultad de mi alma, y pertenece a mi naturaleza, ni yo mismo comprendo todo lo que soy”. (*Conf. X*, 10, 14)

Pese a las dificultades para conocerse a sí mismo, Agustín intenta proseguir su investigación a partir de una aproximación a través de la memoria:

¡Y cuántas cosas semejantes encierra mi memoria, que ya han sido halladas, y como digo, puestas a la mano; y decimos que las hemos aprendido y las sabemos! Y estas mismas, si dejo de repasarlas en un intervalo moderado de tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y desvanecerse por los más apartados repliegues, que como si fuesen nuevas, hay que volver otra vez a recogerlas. (*Conf. X*, 11, 18).

Inteligencia y ciencia. Su relación con la memoria

La ciencia sobre si la cosa existe, qué es y cuál es, se encuentra en la memoria. Por la inteligencia han llegado mediante aprendizaje, comenta Agustín y se pregunta si las *reconoció* porque pese a que “estaban retiradas y como sepultadas en los sótanos más recónditos, que sin nadie con palabra las hubiese sacado, tal vez no hubiera podido pensar en ellas” (*Conf. X*, 10, 17). Esboza, así, de paso, a modo de tanteo, la relación entre la palabra y la rememoración. Por último piensa que rememorar es *recoger* lo que se sabe y reagrupar de nuevo las cosas que se guardan dispersas, “porque *cogito* (pensar) es frecuentativo de *cogo* (recoger), como *agito* (agitar) lo es de *ago* (mover), y *factito* (soler hacer), de *facio* (hacer), de modo que la inteligencia se ha apropiado la palabra *cogitare*, pensar o comprender, en el sentido de “recoger en el alma”.

Las nociones matemáticas de números, líneas y dimensiones no son griegas ni latinas ni de ningún otro idioma; tampoco son imágenes, sino que son conocidas o reconocidas en nuestro interior, con nuestra inteligencia, no con los sentidos del cuerpo. Discernimos o distinguimos el discernimiento actual del que hemos tenido. Lo que discerni ahora, lo deposito en mi memoria y por ella podré recordarlo en el futuro.

Memoria y afecciones

Nuestras afecciones están en la memoria: alegría, tristeza, temor, codicia pasadas, podemos recordarlas y sentirlas y “sin estar triste, recuerdo mi tristeza pasada; sin temor, rememoro haber temido alguna vez” (*Conf. X*, 14, 21). Según Agustín, no es de maravillar que recordemos las impresiones del cuerpo. No obstante, respecto al alma y la memoria, *siendo una misma*, y no dos cosas distintas como el cuerpo y el alma, “nuestra memoria resulta parecida al estómago del alma”. Son cuatro las pasiones del alma: deseo, alegría, temor y tristeza. Cada afección se acerca más a una o a la otra, pero ninguna de ellas nos apasiona cuando cada uno las recuerda, porque “quizá así como sube del estómago la comida al rumiarla, así suben de la memoria las especies para recordarlas”. Cabría objetar, sin embargo, a partir de nuestras propias vivencias, que la rememoración de algunas pasiones nos puede a veces resultar tan intensa y aguda que, lejos de sentirlas atenuadas, “digeridas” o alejadas, las sentimos presentes y vivas.

Agustín hace referencia al proceso por el cual distinguimos o discernimos tipos de sensaciones y el papel de la memoria en ese proceso; por ejemplo, dice, estando libre

de dolor nombro el dolor corporal y lo distingo del deleite. Las afecciones del alma se comprenden gracias a su contraste y en virtud del registro de su experiencia en la memoria. Conozco el olvido *no en tanto nombre, sino lo significado por el nombre*. El olvido es privación de la memoria. “Me escudriño a mí mismo y me asombro”.

Tiempo y eternidad

En relación con la eternidad y el tiempo, en el libro Undécimo capítulo 11, 13 se refiere a la eternidad como “resplandor siempre permanente” e “incomparable”, mientras que el tiempo nunca es permanente, sino siempre en movimiento y sucesión; lo dividimos, comparamos y contamos, en pasado, presente y futuro. En tanto que de Dios dice: “Vuestros años son un solo día (2 Petr., 3, 8); y vuestro día no es cada día, sino HOY; porque vuestro HOY no cede el puesto al mañana, como tampoco sucede al ayer. Vuestro HOY es la Eternidad”. (Conf. XI, 13, 16)

Es patente la proximidad conceptual entre la distinción agustiniana del tiempo y la eternidad, y la oposición platónica entre el tiempo (“imagen móvil de la eternidad”) y la eternidad, en *Timeo* 37e-38c; esta última concebida como presente atemporal (Eggers Lan 1984: 139) o absoluto, puesto que “permanece en unidad”, en un sentido afín a la noción plotiniana de la eternidad:

[...] Porque si la eternidad es vida en reposo, en identidad y en uniformidad e infinita en acto, y si el tiempo ha de ser una imagen de la eternidad como lo es este universo con respecto al inteligible, es preciso decir que el tiempo es, en vez de la vida de allá, una vida y como en sentido equívoco: la de la referida potencia del Alma; y, en vez del movimiento intelectual, el movimiento de cierta parte del Alma; y en vez de la identidad, uniformidad y permanencia, lo que no permanece en identidad sino se realiza un acto tras otro; y en vez de la inextensión y la unidad, una imagen de la unidad: la unidad en la continuidad; y en vez de lo infinito en acto y entero, lo que se prolonga hasta el infinito en dirección por siempre a lo consecutivo; y en vez de un entero compacto, lo que será entero por partes y un entero perpetuamente futuro; porque así es como imitará lo que es entero y compacto en acto e infinito en acto: si aspirare a estar por siempre adquiriendo más ser a lo largo de su existencia, pues ser de este modo es imitar al Ser de lo eterno. (Plotino, *Enéadas* III 7 45-58)

En contrapunto a la noción agustiniana de la naturaleza humana deficiente, inmersa siempre en una búsqueda esperanzada de la iluminación divina y la salvación, me gustaría citar unos versos del poema de Francisco de Quevedo y Villegas, *Amor constante más allá de la muerte*:

Alma, a quien todo un Dios prisión ha sido,
venas, que humor a tanto fuego han dado,
médulas que han gloriosamente ardido,
su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrán sentido;
polvo serán, mas polvo enamorado.

Un canto, el de Quevedo, amoroso, terrenal y humano; una vehemente afirmación de la vida en su finitud, lo mismo que de su fuerza y plenitud de sentido. La reflexión poética de Quevedo sobre el amor y el tiempo merece ser recordada por nosotros hoy, pues vuelve nuestra atención al aquí y ahora de nuestra existencia individual y nuestra temporalidad: a la experiencia paulatina de haber sido y ser ahora, a la vez que estar dejando de ser. Quevedo no nos ofrece un consuelo moral ni una esperanza cierta

ni segura de trascendencia o de inmortalidad; tampoco nos invita al ascetismo ni a la renunciación del cuerpo y de la carne o a la preparación, ya religiosa, ya metafísica, de la muerte; el poeta nos reitera la profunda significación de la temporalidad del yo y la fugacidad y brevedad de nuestra vida. Revelación poética, más que una reflexión o una indagación; mientras que en su meditación sobre el tiempo, Agustín inquiera:

[...] ¿qué cosa mencionamos al hablar, más familiar y más conocida que el tiempo? Y lo entendemos, por cierto, cuando lo nombramos, y lo entendemos también cuando lo oímos en boca de otro.

¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo al que me pregunta, no lo sé; pero sin vacilación afirmo saber, que si nada pasase, no habría tiempo pasado; si nada hubiera de venir, no habría tiempo futuro; y si nada hubiese, no habría tiempo presente. ¿Cómo son, pues, aquellos dos tiempos, el pretérito y el futuro, si el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es? Y el presente, si fuese siempre presente, y no pasase a pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, lo que hace que el presente sea tiempo, es que pasa a pretérito, ¿cómo decimos que tiene ser una cosa, cuya causa de ser es que no será; de suerte que no podemos decir son verdad que es tiempo, sino porque tiende a no ser? (*Conf.* XI, 14, 17).

La experiencia humana de la temporalidad descrita por Agustín en sus *Confesiones* se aparta en efecto de las experiencias ordinarias y cotidianas, por su alcance, sentido y profundidad, y va acompañada de una intensidad y un sufrimiento próximo y semejante a la experiencia de la pérdida o la muerte de un amigo muy entrañable. La afinidad entre temporalidad y distensión del alma recalca la extensión inabarcable e incorpórea de esta última y su afinidad profunda con Dios, a los ojos del creyente. Richard Avramenko apunta la distinción semántica entre la dis-tensión y la extensión, lo mismo que la diferencia entre la distensión o dilatación y la *diástasis*, esto es, la división o separación (Avramenko, 2007). Todas estas distinciones terminológicas nos permiten una mejor comprensión de la concepción agustiniana del tiempo, ya que esta última entraña una noción subjetiva, no espacial ni material, del tiempo y la temporalidad, tanto como de su sentido y medida, a través de tres facultades del alma: la memoria, la atención y la expectación, las cuales vienen a ser tres variantes de la atención y nos remiten de una u otra manera al alma.

La exploración agustiniana de la naturaleza del tiempo ha suscitado distintas valoraciones. James McEvoy observa su influjo en la fenomenología de la conciencia del tiempo de Husserl (MacEvoy 1984); Bertrand Russell consideró que la indagación agustiniana sobre la naturaleza del tiempo era la única pieza genuinamente filosófica del pensamiento agustiniano (Russell, 1946), una apreciación que algunos autores, como James Wetzell, no comparten, porque consideran que Agustín confunde el modo de conocer el tiempo (cómo se tiene conciencia del tiempo) con un objeto de conocimiento, el tiempo.²

Es posible percibir ciertas resonancias y ecos de los Salmos y las Escrituras en el texto agustiniano de las *Confesiones*, como muchos lectores e intérpretes señalan, pero pienso que el diálogo-soliloquio agustiniano tiene mucho de búsqueda interior y de tentativa de comprensión y autocomprensión. Todo genuino texto filosófico es una exploración conceptual, en sentido socrático, y una *therapeia psiqués* o terapia del alma, y en el caso de Agustín, el sentido de un profundo ejercicio espiritual y no un mero despliegue retórico,³ sino una expresión poética de una vigorosa convicción religiosa y una experiencia de raíz mística. Agustín concibió el tiempo como una distensión del alma; específicamente, de la memoria, que nos permite acceder al pasado y lo que ya fue; la atención, que nos remite al presente y lo que está

2. Véase Wetzell (1995). Hay una extensa y rica literatura especializada sobre el análisis y el concepto agustiniano del tiempo. Cf. J. DM. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin* (Paris: Aubier, 1950), pp. 246-275; Jean Guilton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1959); H. I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin* (Montréal-Paris 1950); M. Huftier, *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustine* (Paris 1954).

3. En contra del juicio de Roland Teske (1985: 35).

Bibliografía

- » Agustín de Hipona (1958). *Confesiones de San Agustín*, traducción y edición de Valentín M. Sánchez Ruiz, Madrid, Editorial Apostolado de la Prensa.
- » — (2002). *Confesiones*, en *Obras completas de San Agustín* [OCSA], vol. II, edición bilingüe por Ángel Custodio Vega, Madrid, Editorial Católica.
- » — (2007). *Las Confesiones*, traducción, introducción, notas y anexo de Agustín Uña Juárez, segunda edición, Colección Los esenciales de la filosofía, Madrid, Tecnos.
- » — (s/f). *Obras completas* en latín, a través de la red Internet, página: http://www.sant-agostino.it/spagnolo/confessioni/index_lat.htm
- » Avramenko, Richard, (2007). "The Wound and Save of Time: Augustine's Politics of Human Happiness", *The Review of Metaphysics*, v. 60, núm. 4 (Junio 2007), pp. 779-811.
- » Baracat Júnior, José (2014). [Santo Agostinho, Confissões XI], en Rey Puente, Fernando y José Baracat Júnior (Organizadores), *Tratados sobre o tempo. Aristóteles, Plotino e Agostinho*, Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 101-155.
- » Callahan, John F., (1968). "Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time", *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 63, pp. 437-454.
- » Cross, Elsa (2012). *Poesía completa*, México, Fondo de Cultura Económica.
- » Eggers Lan, Conrado (1984). *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos n. 19.
- » Hausheer, Herman (1937). "St. Augustine Conception of Time", *The Philosophical Review*, v. 46, núm. 5 (Septiembre 1937), pp. 503-312.
- » Klima, Gyula, Fritz Alhoff y Anand Jayprakash Vaidya (Eds.) (2007). *Medieval Philosophy. Essential Readings with Commentary*, Singapore, Blackwell Publishing.
- » Knuuttila, Simo (2001). "Time and Creation in Augustine", en Stump, Eleanor y Norman Kretzmann (Eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-115.
- » Mathews, Gareth B. (2006). *Agustín*, trad. Roberto H. Bernet, Barcelona, Herder.
- » McEvoy, James, (1984). "St. Augustine's Account of Time and Wittgenstein's Criticisms", *The Review of Metaphysics*, v. 37, núm. 3 (Marzo, 1984), pp. 547-577.
- » Niño, Andrés G., (2008). "Spiritual Exercises in Augustine's Confessions", *Journal of Religion and Health*, v. 47, núm. 1 (Marzo, 2008), pp. 88-102-
- » Platón (1971). *Fedón*, traducción y edición crítica de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, EUDEBA.
- » — (2002). *Menón*, traducción, análisis y notas de Alfonso Gómez Lobo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Los Clásicos.
- » — (2009). *Fedón*, traducción, notas e introducción de Alejandro Vigo, Buenos Aires, Ed. COLIHUE, Clásica.
- » — (2010). *Timeo*, edición bilingüe de José María Zamora Calvo; notas y anexos de Luc Brisson, Madrid, ABADA Editores.

- » Plotino (1985). *Enéadas (III-IV)*, con Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid, Gredos, Biblioteca Clásica Gredos 88.
- » — (2007). *Enéadas. Textos esenciales*, Introducción, traducción y notas de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo, Buenos Aires, Colihue Clásica.
- » Remes, Paulina y Juha Sihvola (Eds.) (2010). *Ancient Philosophy of the Self*, The New Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Philosophy, v. 64, Finland, University of Helsinki, Springer.
- » Remes, Paulina (2010b). "Inwardness and Infinity of Selfhood: From Plotinus to Augustine", en Remes, Paulina y Juha Sihvola (Eds.), *Ancient Philosophy of the Self*, The New Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Philosophy, v. 64, Finland, University of Helsinki, Springer, pp. 155-176.
- » Russell, Bertrand (1946). *History of Philosophy*, Londres, Allen and Unwin, 1946.
- » Stump, Eleanor (2001). "Augustine on free will", en Stump, Eleanor y Norman Kretzmann (Eds.) (2001). *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 124-147.
- » Teske, Roland J. (1985). "<Vocans temporales, faciens aeternos>: St. Augustine's on Liberation from Time", *Traditio*, v. 41, pp. 29-47.
- » Teske, Roland (2001). "Augustine's theory of Soul", en Stump, Eleanor y Norman Kretzmann (Eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.

