

# LA INVESTIGACIÓN AGUSTINIANA SOBRE EL TIEMPO EN EL *DE MUSICA*

*Augustinian Research on Time in De Musica*

Jonathan Triviño Cuéllar

Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá (Colombia)

## RESUMEN

El asunto del tiempo dentro de la obra agustiniana requiere una nueva mirada, ya que el problema ha sido visto de manera casi generalizada desde la perspectiva del libro XI de *Confessiones* y no se le ha dado la suficiente relevancia a la reflexión del Hiponense previos a esta gran obra. El texto central sobre el tiempo ha recibido una interpretación excesiva, dejando en un segundo plano los abordajes anteriores, como en *De Musica*, libro VI, donde el santo aborda el asunto del tiempo en medio de su análisis de los ritmos temporales y eternos.

**Palabras clave:** San Agustín, tiempo, eternidad, *De Musica*, imagen, ritmo.

## ABSTRACT

The issue of time within Augustine's work requires a new look, as the problem has been seen in an almost generalized way from the perspective of Book XI of *Confessions*, and sufficient prominence has not been given to his reflection before this great work. The central text on time has received excessive interpretation, leaving in the background previous approaches, such as in *De Musica*, Book VI, where the saint addresses the issue of time in the middle of his analysis of temporal and eternal rhythms.

**Keywords:** Saint Augustine, time, eternity, *De Musica*, image, rhythm.

En *De Musica*<sup>1</sup> (hacia el 388-390), el Hiponense aborda el problema del tiempo no como asunto central de su investigación, sino en relación con los números en las artes liberales,<sup>2</sup> de manera particular, en la música.<sup>3</sup> «*Las artes liberales no solo revelan el orden de aprender*

---

1 Sobre la estructura, objetivos, partes y unidad de los seis libros sobre la música vale la pena ver el estudio de Jafet Ramón Ortega Trillo *Los seis libros sobre la música de San Agustín: guía para una lectura actualizada*, publicado en *Religión y Cultura*, L, 2004, 731-750). También es interesante la división que hace del diálogo Goultburn W. Crossley en su artículo «St. Augustine's 'De Musica': A Recent Synopsis» en *The Musical Times*, Vol. 92, No. 1297 (Mar., 1951), pp. 127-129. Y por supuesto es inevitable remitirse a «Musica, De», en *Diccionario de san Agustín: Agustín a través del tiempo*, Allan D. Fitzgerald (dir). Traducción de Constantino Ruíz-Garrido Cortés, Burgos, Monte Carmelo, 2001, pp.924-927.

2 Las artes liberales le permiten al santo elevarse de lo corpóreo a lo inmutable y espiritual, son un punto intermedio de lo temporal a lo eterno, cf. Morán, J. *El hombre frente a Dios: el proceso humano de la ascensión a Dios según san Agustín*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1963, p. 88.

3 Es importante anotar que el *De Musica* hace parte del temprano proyecto filosófico del joven rétor Agustín. El recién converso Agustín emprende la tarea de escribir los libros sobre *Las Disciplinas*, o artes liberales, tal como era la tradición sobre todo entre los filósofos griegos, que compendian sus conocimientos a modo de manual de enseñanza como fundamento básico de una adecuada formación humana y como preámbulo para ascender en el camino de la filosofía, de tal suerte que tuviesen un material escrito que les sirviera de apoyo en su labor de maestros. Para el santo el camino de la razón que se eleva hacia la contemplación de la verdad, es decir,

(*ordo docendi*) sino también el orden de la naturaleza (*ordo naturae*), o el orden de la providencia divina (*ordo divinae providentiae*) (*Ord.* 2,5,15). Como tal, el progreso de la educación liberal es una clase de despertar a la evidencia del orden en el mundo físico». <sup>4</sup> El objetivo principal de la obra es conducir al discípulo desde el conocimiento de las realidades creadas, en este caso, los ritmos y números que rigen la música práctica, hasta las realidades trascendentes e inmutables, los ritmos y números eternos, que se encuentran en Dios. <sup>5</sup> Según tenía proyectado el Hiponense, el texto debía tener dos grandes partes: la primera, que es la que logró redactar, son los seis libros sobre el ritmo; la segunda, que jamás pudo escribir, estaba conformada también por seis libros, pero ahora sobre la harmónica (melodía o armonía) (cf. *Ep.* 101, 3). El problema del tiempo es tematizado en el libro sexto a propósito de la escala ascendente de los ritmos temporales a los eternos.

## 1. EL TIEMPO EN EL LIBRO VI: EL ASCENSO DE LOS NÚMEROS SENSIBLES A LOS DIVINOS (2, 2 - 11, 33)

El libro sexto está dividido en dos partes: la primera versa sobre la percepción del ritmo y su relación con las clases de *números del alma* que permitirán a la razón elevarse a la contemplación de los números <sup>6</sup> divinos (2,2 a 11,33); <sup>7</sup> la segunda se dedica al placer que causa al alma la contemplación filosófica de los números eternos, que vienen de Dios mismo (12,34 a 17,58). En perspectiva agustiniana, la música, al igual que las demás artes liberales, no tiene otro objetivo que ejercitar o preparar el espíritu (*exercere animum* o *exercitatio animi*) para que pueda elevarse de forma gradual a la contemplación de las realidades inmortales y eternas y es este paso el que tienen lugar en el último libro de *De Musica*: «En efecto, además este género de disciplinas ejercita el espíritu para la percepción de cosas más sutiles, no sea que, sacudido por la luz de dichas cosas, incapaz de enfrentarse a ellas, vuelva a huir hacia las mismas tinieblas de las que ansiaba huir» (*Quant.* 15, 25). Este es, pues, el sentido del estudio de la música y el lugar que ocupa el tiempo en el pensamiento del joven Agustín. El libro VI tiene un mayor valor para San Agustín, ya que tiene como finalidad mostrar de qué manera el alma puede elevarse de lo corpóreo a lo incorpóreo, es decir, del tiempo a la eternidad. El libro se ocupa de forma directa de este fin, pues «en él se intenta establecer el puente entre los ritmos sensibles y los ritmos eternos». <sup>8</sup> El ritmo en el mundo antiguo era el eje principal de la música, ya que era considerado como la energía vital auténtica de la música. «Esto es de gran

---

la verdadera filosofía, consta de dos niveles: las artes liberales y la filosofía. En el libro I de *Retractiones*, el anciano Agustín declara que, si bien su proyecto inicial era escribir un tratado sobre cada una de *Las Disciplinas*, su propósito se vio truncado por las ocupaciones eclesiásticas que se le impusieron pocos años después y, por eso, sólo había podido hacer un esquema general y el principio de cada uno de los libros sobre *Las Disciplinas*.

<sup>4</sup> Hochschild, P.E. *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 81.

<sup>5</sup> A este respecto vale la pena remitirse al artículo de Prada Dussán, Maximiliano. "Aproximación al sentido de la palabra música en las obras de San Agustín" en *Franciscanum* 161, Vol. LVI (2014): 17-49, donde el autor hace un juicioso estudio del lugar que ocupa el diálogo y la pertinencia de su abordaje dentro del corpus agustiniano, así como el ascenso ontológico del alma de lo corpóreo a lo incorpóreo.

<sup>6</sup> Con respecto al lugar que ocupa el número en los libros I y VI del *De Musica*, sobre todo, en relación con las tradiciones pitagórico-platónicas vale la pena ver la tesis doctoral de Guillermo León Correa Pabon, *Numerus-proportio en De Musica de San Agustín* (libros I y VI). *La tradición pitagórico-platónica*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004.

<sup>7</sup> Por mor de la brevedad de aquí en adelante cuando citamos el *De Musica* sólo vamos a poner la referencia del capítulo y el numeral.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 735.

importancia, pues nos enfrentamos con una estructura que fundamentalmente es temporalidad, es sucesión, cambio».<sup>9</sup> Es decir, este último libro versa sobre cómo podemos alcanzar las realidades inmutables y eternas partiendo de las sensibles y, de manera particular, desde los ritmos musicales. El santo sabe que aquel que ascienda en esta escala podrá reconocer que en la igualdad de los ritmos ya está presente, a modo de imagen, la igualdad soberana de las cosas superiores, donde no tiene cabida el cambio que nace del correr del tiempo, ya que en lo inmutable no existe el tiempo. De los cambios e igualdades de los ritmos de este nuestro mundo presente, se entresaca la realidad más perfecta y elevada, ya no la mutable, sino la identidad inmutable misma. Sin lugar a dudas, la meta de *De Musica* es llegar a Dios mismo, sin embargo, esto no es posible sin antes haber dado los pasos previos de nuestra realidad temporal. Ya de entrada el santo aborda la cuestión sin demora en la pregunta del maestro al discípulo: «Por lo cual tú, con quien ahora comparto razón, que eres de mi familia, para pasar de los corpóreo a lo incorpóreo, responde si te parece: cuando recitamos este verso *Deus creator omnium*, esos cuatro yambos de que consta y los doce tiempos,<sup>10</sup> ¿dónde estimas que están?» (2,2). Es importante resaltar que la cita del santo del afamado himno ambrosiano no es casual, sino que ya nos pone dentro del horizonte de sentido que enmarcará la reflexión agustiniana sobre el tiempo a lo largo de toda su obra. En los cuatro tratados fundamentales donde el Hiponense aborda esta pregunta, *De Musica*, *Confessiones*, *De genesi ad litteram* y *De civitate Dei*, tiene como fondo la reflexión sobre la acción del Padre Creador, debido a que el tiempo es creado y tiene su fundamento en la eternidad del Padre. De tal suerte, que la investigación sobre el tiempo se encuentra íntimamente ligada a la meditación sobre la acción de la primera Persona de la Trinidad.

Una vez terminada la introducción al libro, Agustín afirma que el propósito del mismo es pasar de lo corpóreo a lo incorpóreo o, lo que es lo mismo, de lo temporal a lo eterno, pues el cuerpo está sometido al cambio que viene del paso del tiempo y, por su parte, el espíritu, aunque también está sometido al tiempo, puede elevarse a las realidades eternas. Esto mismo es lo que, en un texto más tardío hacia el 390, en *De vera religione*, dice el santo: «Así, pues, ten por cosa manifiesta y sabida que ningún error hubiera sido posible en materia religiosa si en vez de venerar el hombre por su Dios al alma, o al cuerpo, o las ficciones de su fantasía, o juntamente dos cosas de las dichas, o todas a la vez; antes bien, conformándose sinceramente con las necesidades de la sociedad humana durante la vida presente, se hubiera alimentado con el pensamiento de los bienes eternos [...] Mas que el alma pueda mudarse, no según el lugar, sino según el tiempo, por sus efectos, lo sabe cualquiera» (10, 18). Aquí el santo distingue entre lo terreno-corpóreo-mutable y lo eterno-incorpóreo-inmutable, de tal suerte que uno y otro están en una estrecha relación, el primero como resultado del segundo, puesto que lo mutable proviene de lo que no sufre ningún cambio, lo corpóreo proviene de algo de naturaleza superior como el espíritu y lo terreno-temporal proviene de aquello que no padece ningún cambio y es siempre igual, identidad pura. Así, podemos reconocer que el asunto del tiempo va enlazado con la vida presente que va de camino al Creador o de retorno a Él. En ambos textos, las referencias al tiempo están en un contexto creacional, es decir, cuando el Hiponense aborda el problema de la acción del Padre en tanto creador y las consecuencias que

---

<sup>9</sup> Prada, M., *La educación musical como conocimiento de Dios. Un acercamiento al De música de San Agustín*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 2004, pp. 63-64.

<sup>10</sup> El pie, en el latín, es un conjunto de dos o más sílabas en una palabra y puede estar compuesto de sílabas breves y de sílabas largas. Las primeras duran un tiempo, y las segundas dos. Un pie yámbico consta de una sílaba breve y una larga, es decir, tres tiempos, como en *Dēūs*, donde la sílaba *Dē* dura un tiempo y *ūs* dura dos tiempos; así, el verso *Dēūs creātor ōmniūm*, que está conformado por cuatro yambos, durará doce tiempos (cf. Prada 2009: 86).

trae consigo el acto creador. El tiempo es creado. Desde el instante que el Padre, por un acto de su libertad, crea el cielo y la tierra y surge la luz de la nada (*ex nihilo*), nace el tiempo, no existiendo, pues, un antes como podríamos llegar a entenderlo, pues hablar de un antes es ya pretender creer que existía un tiempo antes del tiempo, lo que lógicamente es un absurdo, asunto que el santo analizará más detalladamente en *Confessiones*. En el Creador encontramos en grado sumo lo más perfecto de todo cuanto existe, ya que Él es principio de todo y todo tiene una cierta aspiración o *intentio* de perfección que sólo se logra en el Él: «Pues, uniéndonos al Creador, necesariamente participaremos de su eternidad» (*Vera Rel.* 10, 19). Todo cuanto *es* recibe su ser del que *es* Ser en grado sumo, de tal suerte que lo corpóreo *es* en relación con lo incorpóreo, lo temporal *es* en relación con lo eterno y lo mutable *es* en relación con lo inmutable. De la eternidad del Padre surgió el tiempo, un tiempo que recibe su ser del ser de la eternidad, pues, según el santo, el que hace, el Padre Eterno, se antepone por derecho a lo que es hecho, el tiempo (cf. VI, 4,6). De ahí que se haga necesario ver cómo se desarrolla la relación entre la creatura temporal y la eternidad de Dios, ya que la meditación debe partir de esa creatura que se ve afectada por su falta de ser, pues a diferencia de Dios que es permanente, el hombre es efímero; es decir, la reflexión debe partir de la existencia del hombre mismo. «A través de la cuestión del tiempo, se contempla necesariamente la naturaleza del hombre y su relación con Dios».<sup>11</sup> En este sentido, el hilo de la argumentación agustiniana es la comparación entre Dios y la criatura<sup>12</sup> (Alaux 1999: 1). De este modo, la creación recibe su ser del Hacedor y no puede pensarse, ni tan siquiera preguntarse, por el antes del tiempo, a no ser en sentido figurado, para establecer la relación entre el tiempo y la eternidad tal como ya lo abordara el santo en su también temprana obra contra los maniqueos: «Este mundo no es coeterno con Dios, porque este mundo ciertamente lo hizo Dios, y de este modo con la misma creatura que Dios creó comenzaron a existir los tiempos, y por esto se denominan tiempos eternos; sin embargo, no son eternos los tiempos como Dios es eterno; porque Dios, fabricante de los tiempos, existe antes de los tiempos» (*Gn.con.Man.* I, 2,4). En este sentido, el mundo es creado no en el tiempo, sino con el tiempo, tal como Agustín lo analizará con más cuidado en *De civitate Dei* XI, 6. Por ello, en las Escrituras se dice *en el principio*, lo que quiere decir en el principio de todos los tiempos, porque antes de la creación no existe el tiempo, y es inadmisibles pensar en un antes o un después cuando nos remitimos a comprender la eternidad, es decir, cuando tratamos de comprender las realidades que están más allá del tiempo, realidades que escapan a nuestra comprensión, ya que nosotros mismos somos creados en el tiempo y limitados por este mismo. Todo lo humano está enraizado en el acontecimiento fundamental de la creación del mundo, es decir, en el surgimiento del tiempo.

De este modo, notamos una diferencia ontológica evidente entre la eternidad y la temporalidad, de relación gradual de uno y otro, de relación de imagen modelo, de tal forma que lo temporal tiende a lo eterno y lo eterno le da ser al tiempo. Estos grados de ser nos permiten comprender el paso que es posible dar de las realidades temporales a las realidades eternas. Si queremos, la pregunta que en este contexto embarga al Hiponense podemos formularla así: ¿cómo se produce el tránsito del tiempo a la eternidad? Un primer aspecto que debemos tener en cuenta para una posible salida a esta cuestión que hemos planteado nos lo da el mismo Agustín amonestándonos: «Ahora, pues, sirvamos más bien al Creador que a la criatura, sin

---

11 Avramenko, R. "The wound and salve of time: augustine's politics of human happiness" en *The Review of Metaphysics*, Jun, 60, 4. 2007, p. 782.

12 ALAUX, Marie-Paulette (1999). *Le sens du temps chez Saint Augustin en Itinéraires Augustiniens*, Institut catholique de Paris. URL: <http://www.assomption.org/Ressources/ItinérairesAugustiniens/IA23/Sens-TpsChezAugst.html>, consultado el 10 de diciembre de 2013.

desvanecernos con nuestros pensamientos, y ésta es la perfecta religión. Pues, uniéndonos al Creador, necesariamente participaremos de su eternidad» (*Vera rel.* X, 19). Nótese el acento que el santo le da a la conclusión del argumento aquí expuesto, ya que sólo si nos adherimos al que es principio del tiempo, al Creador, podemos, por ello, ascender como en una escala a participar de su eternidad. El tránsito de la temporalidad a la eternidad tiene como condición necesaria la unión libre del hombre, sometido a la contingencia y mutabilidad propias del tiempo, con su Hacedor, que es inmutable y eterno, de ahí que la expresión latina agustiniana diga *necesse est*, lo que nos indica que sin dicha unión es imposible llegar al objeto deseado, esto es, alcanzar la eternidad del Creador. Sin embargo, si nos quedamos con esta primera parte del pasaje, se puede llegar a pensar que el tránsito depende tan sólo de la voluntad libre y de un esfuerzo humano, lejos del auxilio divino, de ahí que a continuación se diga: «Mas como el alma, cubierta e impedida por sus pecados, no podría lograr por sí misma esta unión ni conservarla, no habiendo entre las cosas humanas ninguna escala para subir a las divinas, para que el hombre se esforzase en imitar a Dios, elevándose de la vida terrena, la innegable misericordia de Dios ayuda, ora a los hombres en particular, ora al género humano, al recuerdo de su primera y perfecta naturaleza mediante la dispensación de la divina Providencia, sirviéndose de una criatura mudable, pero que obedece a las leyes eternas» (*Vera rel.* 10, 19).

Puestas así las cosas podemos ver que el ascenso gradual es evidente, aunque no por ello deje de ser difícil el argumento. La base de la argumentación, sin lugar a dudas, es la fe, de ahí que la referencia final a la criatura mudable, de la cual se vale el Creador para perfeccionar a la criatura y remontarla al grado de perfección propia de su naturaleza, sea la religión cristiana. Esto porque no existe ningún medio humano que nos permita ascender por la escala, es decir, no hay, humanamente hablando, nada que permita al hombre abandonar su naturaleza temporal y mutable para que se remonte a la eternidad inmutable de Dios. Por tal razón, se hace necesaria la Providencia, que como un don concede al hombre participar de su eternidad, no por su naturaleza corpórea sometida al tiempo, sino por su naturaleza espiritual, al haber sido creado el hombre a imagen y semejanza del Creador. El ser humano alberga en su interior una aspiración o *intentio* de eternidad, es decir, que al haber sido creado para ser imagen, el hombre busca y anhela a su Creador y en esta búsqueda encuentra que el mayor obstáculo para participar de las cosas divinas es su propio ser anclado al tiempo, pues la fuerza que ejerce lo temporal se encuentra unida a la fuerza misma de la costumbre, es decir, lo que ha sido más habitual al hombre, de ahí que se haga necesario el auxilio divino. El tiempo es una realidad que es dolorosa, que nos devora y atraviesa toda nuestra existencia<sup>13</sup> y de la cual sólo podemos escapar gracias al auxilio divino, principio y fin de los tiempos. Ser imagen y semejanza de Dios implica que el hombre participa de la naturaleza eterna del Creador, de lo contrario no sería a su imagen y semejanza, de ahí que tenga esencialmente y por creación esa *intentio* de eternidad, aunque en esta vida terrena esté sometido al tiempo.<sup>14</sup>

Cuando Agustín se pregunta por el tiempo, a la vez se está preguntando por la eternidad, ya que esta última ilumina la comprensión de la primera y viceversa; de tal suerte que, tiempo y eternidad en perspectiva del ser creado, son inseparables y deben comprenderse como una unidad que se manifiesta en el hombre. «En la ontología de Agustín, uno no puede preguntar por la naturaleza del tiempo sin preguntar por la eternidad; el tiempo no tiene sentido si no

---

13 Cf. Lacalle, M., "Tiempo y eternidad en san Agustín" en *Revista Comunicación y Hombre*, Número 2, 2006, p. 89.

14 Para una mayor comprensión del asunto de la *intentio* en la *Imago Dei* en Agustín véase mi artículo, Triviño, J. "Inadaequatio e ipseidad. Una reflexión sobre antropología agustiniana" en *Univestitas Philosophica* 56, año 28, pp. 141-161.

entiende en contraposición con la eternidad». <sup>15</sup> La mutabilidad propia del tiempo nos conduce a comprender mejor la eternidad divina y en medio de estas dos dimensiones inconmensurables se encuentra la existencia humana. Esta dialéctica tiempo-eternidad se ve reconciliada en el hombre, ya que, por ser imagen y semejanza del Creador, <sup>16</sup> está llamado a participar de la naturaleza eterna, y, por ser creatura, es temporal.

### a. Relación vertical entre la eternidad y la temporalidad

Puestas así las cosas, podemos notar la relación esencial que existe entre el tiempo y la mutabilidad, que surge de la distinción que se debe hacer entre tiempo y eternidad en un doble sentido: en primer lugar, la eternidad como negación del tiempo y, en segunda medida, la eternidad como fundamento del tiempo. Para ello, se debe tener en cuenta que en *De música*, Agustín muestra que existe una relación vertical y no horizontal entre las dos realidades, de tal suerte que no podemos poner al mismo nivel el tiempo con la eternidad, sino en una relación de dependencia, ya que lo eterno es más perfecto, de ahí que el maestro pueda afirmar que «las cosas eternas se han de anteponer a las temporales» (4,6) o que, como bien ya lo hemos dicho, lo inmutable es principio de todo lo contingente (Cf. *Vera rel.* 10, 18). Dentro del contexto de *De Musica*, el libro sexto abre un horizonte distinto al que venía trabajando el santo en los cinco libros anteriores, puesto que pasa de un análisis de los ritmos y versos externos a una comprensión de estos mismos, pero ya interiorizados gracias a la facultad de la memoria, que permite «cantar y escuchar versos en nuestro interior, sin mediación del sonido externo». <sup>17</sup> En este punto Agustín distingue entre música exterior y música interior; la primera nos comunica con el mundo material y temporal y la segunda nos eleva a las realidades espirituales y eternas. Es a partir de esta distinción que la relación entre temporalidad y eternidad cobra la mayor importancia en el tratado sobre la música. Experimentamos la música exterior en un plano horizontal de una criatura a otra, pero la música interior la vivimos en un plano vertical de ascenso de la criatura con respecto a su creador. Por tal motivo, la segunda se debe preferir y anteponer a la primera por su naturaleza superior y más perfecta, de ahí que en este diálogo el maestro le pregunte al discípulo, siguiendo la cita inicial del libro VI: «Esos cuatro yambos de que consta y los doce tiempos, ¿dónde estimas que están?; esto es, ¿sólo en el sonido que se oye, o también en el sentido del oyente, el que atañe a los oídos, o también en el acto del que recita, o puesto que es un verso conocido, hay que confesar que esos “números” están también en nuestra memoria?» (2,2). Nótese que la distinción entre las dos caras de la música, exterior e interior, en el pasaje citado es innegable y que en los libros anteriores hasta ahora el maestro no ha llevado la mente a ver otras cosas que las realidades sujetas al cambio, esto es, la temporales, y que ahora, por el contrario, el énfasis lo va a poner en la realidad inmutable, siempre igual, en otras palabras, la mente va en busca de la eternidad; es decir, tiene esa *intento* de eternidad. A eso parece referirse el discípulo cuando le responde a su preceptor unas líneas más adelante: «No veo qué otra cosa resta, sino acaso alguna fuerza interior y superior de donde tales cosas proceden» (2,2).

Llegados a este punto, es de vital importancia que nos detengamos un poco en las implicaciones que tienen estas afirmaciones: en primer lugar, el Hiponense nos conduce de una realidad inferior-mutable hacia una estable e igual en sí misma, pues hasta ahora la mente

<sup>15</sup> Avramenko, R., o. c., p. 783.

<sup>16</sup> Cf. Cricco, V. “La memoria en San Agustín: imagen del tiempo y enigma de la eternidad” en *ETIAM. Revista Agustiniiana de Pensamiento*, Volumen I, Número 1, 2006, p. 1.

<sup>17</sup> Prada, M., o. c., p. 104.

humana sólo ha encontrado que todo lo que oye o dice puede cambiar e incluso puede caer en el olvido y, por ello, siente que no tiene nada en sus manos, de ahí que aspire aún a un grado superior estable; en segundo lugar, debemos tener en cuenta que la escala consta de tres niveles o grados: el corpóreo, que corresponde a la música externa dicha y oída, el interior, que se refiere a la interiorización de los versos y sonidos, y el superior, que se refiere a Dios eterno; en tercer lugar, el hombre en perspectiva agustiniana no puede ni debe confundirse con esas realidades exteriores, ya que al haber sido hecho a imagen de Dios, no sólo es cuerpo, sino que participa de la naturaleza espiritual del Creador y, por lo tanto, es un ser intermedio entre lo mutable y lo permanente; en cuarto lugar, la insatisfacción profunda que encuentra el hombre con las realidades perecederas lo conduce a desear y encontrar su propia naturaleza, que sabe de algún modo, es de mayor dignidad y grado que lo sometido al tiempo;<sup>18</sup> por último, en quinto lugar, se hace necesario un análisis de la conexión entre los ritmos y versos externos con los ritmos y versos internos y si hay algo en el interior del hombre que le permita elevarse a la eternidad.

### b. El papel del juicio en la relación tiempo y eternidad

Luego de un breve análisis del verso *Deus creator omnium* del comienzo del libro y a partir de éste, Agustín emprende la tarea de mostrar cómo le es posible al alma, gracias a la facultad del juicio, remontarse a los ritmos y números eternos e inmutables. En el pasaje de la cita del himno ambrosiano de *De Musica* 2,2, que entre otras cosas es la única referencia no bíblica del libro VI, el maestro le muestra al discípulo cuatro niveles distintos de acuerdo con la afección y el lugar que ocupan los números respecto del que los recibe. En un primer lugar se analiza en qué sentido están en el sonido que se oye; en un segundo lugar de qué manera se puede constatar que éstos han afectado el sentido del oyente; en tercer lugar se muestra de qué forma se los puede notar en el acto mismo de recitar el verso; y, finalmente, se halla un cuarto nivel donde la memoria cobra una importancia capital que le permitirá a la razón remontarse a un grado más excelente. Los primeros tres niveles, de manera evidente, dependen de los sentidos, esto es, de lo corpóreo; no obstante, el cuarto nivel, aunque se encuentra también sometido al desgaste del cuerpo, participa de una realidad más elevada que supera la dimensión sensible, ya que en el alma, que es imagen de Dios, se encuentra la facultad de la memoria, que junto con la inteligencia y con la voluntad conforman la huella más notable de la Trinidad en el hombre (cf. *De Trin.* X). En ese juicioso estudio el santo trata de evidenciar la dignidad superior del hombre, en tanto que es imagen, sobre el animal y sobre la materia. A fin de comprobar que en nuestro interior se encuentra la eternidad y, por ende, hay una escala de ascenso de lo temporal a lo eterno, debemos descubrir cuál es el fundamento de la estructura de nuestro interior. En los cinco primeros libros el santo mostró de qué manera podemos hablar de los ritmos, pies y versos como una realidad externa; ahora, en este último libro, se hace necesario descubrir de qué modo podemos recordar estos mismos versos, pies y ritmos, esto es, cómo podemos repetirlos dentro de nosotros, sin mediación del sonido, gracias a la memoria, de tal suerte que se hace necesaria la distinción arriba analizada entre música exterior y música interior. Esta última nos eleva hacia Dios y es fuente de placer espiritual, es decir, participa de la naturaleza espiritual del Creador.<sup>19</sup> Fijándose en esa música interior, es decir, en los ritmos interiores, se pueden rastrear ya no solo cuatro niveles evidentes, sino que un quinto aparece, sin siquiera percatarnos de manera directa de su presencia, de tal suerte,

18 Prada, M., *o. c.*, p. 105.

19 Cf. Prada, M., *o. c.*, p. 104.

que sin la guía del maestro, el discípulo habría pasado de largo este nivel de los números y ritmos internos de mayor dignidad que los cuatro precedentes: «mientras estamos tratándolos (los números), nos ha aparecido, no sé de dónde, un quinto género que reside en el propio juicio natural del sentir, cuando somos deleitados por la paridad de unos «números» o cuando, al cometerse en ellos alguna falta, nos sentimos golpeados» (4,5). Se trata de los números y ritmos que provienen del juicio natural del juzgar. De esta forma, se hace necesaria una nueva clasificación distinta de división de los cuatro ritmos arriba mencionados, pues la aparición de este último nos pone ya en la pista del tránsito de los ritmos temporales y terrenos a los ritmos eternos y divinos. Este quinto nivel de ritmos es el que permitirá darle una unidad a los restantes, puesto que, además de ser más excelente, es el fundamento de todos, ya que sin estos ritmos del juicio no se podría considerar ninguno de los cuatro inferiores; por esa razón, es un principio regulador que debe ser estudiado con mayor detenimiento que sus precedentes. Se tienen, pues, tres números o ritmos que dependen directamente de lo corpóreo y uno intermedio, el cuarto, que participa tanto de lo corpóreo como de lo incorpóreo, ya que al recordar los sonidos de las tres clases anteriores, estamos remitiéndonos a una facultad del alma que permite que los números permanezcan por más tiempo y no dependan de modo directo de lo sensible, sino que, de algún modo, estén en el interior del hombre, en su alma. Sin embargo, es importante anotar en este punto que también en la memoria estos ritmos van perdiendo su solidez y claridad, pues muchos de los ritmos que se solían recordar se van disipando y cayendo en el olvido y de un recuerdo firme y sólido se pasa a un recuerdo tenue y difuso, que con frecuencia desaparece de la memoria con el paso del tiempo.

Así, aunque en la memoria tiene lugar una clase particular de números y ritmos en un estado intermedio entre lo corpóreo y lo incorpóreo, entre los ritmos temporales y los ritmos eternos, estos números no son la clase de números que se pueden identificar con los eternos, debido a que «las huellas que quedan en la memoria, los llamados recuerdos, abren la posibilidad de que se vayan deteriorando o perdiendo en el transcurrir eventual del tiempo».<sup>20</sup> Los ritmos que tienen su origen en los sentidos ya «desde el momento en que se adhieren a la memoria empiezan a derrumbarse. De ahí viene aquello que a menudo decimos «vagamente recuerdo», cuando, recordándolo después de un tiempo, retomamos algo antes de que se desplome abiertamente por entero» (4,6); por lo tanto, tales ritmos son del género de los números mortales, esto es, temporales. El santo se ve obligado a buscar un nuevo y más sublime nivel de números, ya no aquél grado de números que está sometido a los vejámenes del tiempo, sino uno que nos permita ascender a los ritmos permanentes. De este modo, partiendo de estos ritmos sensibles, podemos reconocer un nivel que ha estado presente desde siempre, pero que su habitualidad es tal que pasa desapercibido para una mente poco cuidadosa. Este último nivel, además de ser el soporte de todos los demás y de darle unidad a los números, debe provenir de modo directo del alma y no estar sujeto a lo sensible. Se trata, como ya se ha dicho, de los números o ritmos del juicio.

Llegados a este momento de la argumentación, el maestro le muestra al discípulo la dificultad interna que surge al establecer esta distinción entre los ritmos corpóreos y los incorpóreos, puesto que parece que los primeros son la causa de los segundos y, al mismo tiempo, el discípulo también comprende que se debe «anteponer lo más duradero a lo menos duradero» (4,6), es decir, se deben anteponer los segundos a los primeros. Esta dificultad se presenta sólo si se tienen en cuenta los cuatro niveles iniciales, pues el último, el cuarto, es como un intermedio entre los corpóreos e incorpóreos. Ya cuando nos fijamos en el quinto nivel, se disuelve

---

<sup>20</sup> Lazos, J. «Sentido epistémico de la música en el De Musica, liber VI, de San Agustín» en *Estudios 101*, vol. X, verano 2012, p. 90.



el problema. Lo que sucede es que es posible anteponer números a otros números, los sonantes a los que están en el alma como en el caso de la memoria. Los números sensibles, en cierto sentido, determinan los números de la memoria que también están destinados a perecer; así, no se está anteponiendo el cuerpo al alma, sino los números que hacen a los que son hechos, esto es, la causa sensible a su efecto en el alma. El alma en sí misma carece de estos números sensibles y, por ello, se vale del cuerpo para recibirlos, pero se hace mejor cuando se aparta de estos números de dignidad inferior, pues en ella existen unos más excelentes de origen divino. Y, sin embargo, son los números divinos la causa última de los sensibles, ya que estos últimos son imagen de los primeros y tienden a éstos. Para alcanzar estos ritmos divinos el alma debe apartarse de los sentidos carnales y buscar lo espiritual; esos ritmos tienen su origen, ya no en el mundo terrenal, sino en Dios mismo y es el alma la que lo imprime al cuerpo y, por ello, los puede juzgar. En consecuencia, «nunca, en efecto, el alma es inferior al cuerpo y toda materia es inferior al que fabrica» (5,8).

Así, es importante tener en cuenta que, en sentido estricto, para Agustín la sensación es una actuación del alma sobre el cuerpo y no al contrario; por tanto, el alma no se somete al cuerpo ni siquiera en aquello que se refiere a la sensación. A esto mismo se refiere Gilson cuando, al abordar la relación de alma-cuerpo en el pensamiento del santo con respecto a la sensación, afirma: «Si algún objeto exterior hiere nuestros sentidos, nuestros órganos sensoriales sufren su acción; pero como el alma es superior al cuerpo, y puesto que lo inferior no puede obrar sobre lo superior, ella misma no sufre acción. Lo que acontece es lo siguiente: gracias a la vigilancia que ejerce, al alma no le pasa inadvertida esta modificación de su cuerpo. Sin sufrir nada de parte del cuerpo, sino al contrario, por su propia actividad, con maravillosa rapidez saca de su propia sustancia una imagen semejante al objeto. Esto es lo que se llama sensación. Las sensaciones son, pues, acciones que el alma ejerce y no pasiones que sufre».<sup>21</sup>

Así las cosas, sin el ascenso gradual de los cuatro ritmos o números, los tres sensibles y los de la memoria, no sería posible descubrir este quinto que ahora vemos como en enigma, ni remontarnos a lo eterno. «La memoria retiene lo que ha resultado en el alma de los movimientos del oír y del pronunciar; finalmente, el quinto y último género es para Agustín el de la especulación, que permite tomar un paso objetivo fuera de los cuatro géneros previos y, desde ahí, dirigirse y verificar la manera en que éstos se han relacionado».<sup>22</sup> De este modo, podemos reconocer que el quinto nivel da cuenta de los otros, puesto que el juicio natural de percepción (*naturali iudicio sentiendi*) es el que permite representar los movimientos sensibles del sonido, ya que está presente en todo momento, incluida la abstracción. El juicio nos permite distinguir entre las imágenes que nos hacemos de los sonidos, que guardamos en los anchos campos de la memoria, y las imágenes de las imágenes que con frecuencia se producen en la mente, de tal suerte, que sólo los ritmos del juicio permiten distinguir la perfección e imperfección o faltas en los números de los niveles más bajos.

De esta manera, podemos decir que «los sonidos llegan al alma a través del oído, la cual, a su vez, los reproduce en la sensación. Están sometidos a la valoración de los ritmos judiciales, y son apreciados en la medida que los conservamos en la memoria».<sup>23</sup> Los números del juicio son, pues, esa capacidad innata del ser humano que ha recibido por gracia de su Creador, para poder juzgar sobre la consonancia o disonancia entre los ritmos o números, es decir,

---

21 Gilson, É., *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, Madrid, Gredos, 2007, p. 126.

22 Lazos, J., *o. c.*, p. 89.

23 Correa, G., *Numerus-proportio en el De Musica de San Agustín (libros I y VI). La tradición pitagórico-platónica*, Tesis Doctoral, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2009, pp. 159-160.

la capacidad de juzgar la conveniencia de modulación en general o de la armonía; de ahí que ya desde el comienzo mismo de *De Musica* el maestro, recordando a Varrón,<sup>24</sup> haya ofrecido una definición de la música: «*Musica est scientia bene modulandi*, la música es la ciencia de modular (medir) bien» (2,2); modulación que, como ahora vemos, depende del juicio natural. En este nivel, los ritmos o números «se hacen equivalentes al juicio natural mismo, el cual juzga acerca del ritmo percibido, aprobando o rechazando los sonidos armoniosos o inmoderados».<sup>25</sup> En consecuencia, los números del juicio no sólo prestan un servicio de jueces, sino que, por su misma naturaleza, son los que nos permiten gozar o sufrir los números y ritmos de las sílabas, de los pies, de los metros y versos, es decir, de la música en general, debido a que el juicio es la causa de que percibamos la armonía y los paralelismos de los números en la modulación e incluso está presente en ausencia de sonido alguno.

Una vez llegados al final de la primera parte del libro sexto, el maestro conduce al discípulo a reconocer que tan sólo este último género de números, los judiciales o de juicio, son los que, según la argumentación, podemos llamar propiamente inmortales, puesto que no están sometidos al desgaste del tiempo: «Solos «los del juicio» los considero inmortales; los demás veo que o bien pasan mientras se hacen, o bien se borran de la memoria por el olvido» (*DM VI*, 7,17). Este punto es de vital importancia, puesto que es en este tránsito de los ritmos mortales a los ritmos inmortales donde el ascenso ontológico es decisivo en el pensamiento agustiniano y nos permitirá comprender su concepción del tiempo, ya no sólo en la obra presente, sino en sus obras posteriores, de manera particular en *Confessiones* y en *De civitate Dei*. De este tránsito nos ocuparemos con más cuidado en la siguiente sección. Sin embargo, este primer reconocimiento de los números del juicio como inmortales es una ilusión, ya que también estos, los judiciales, están sometidos al tiempo; es decir, a pesar de la dignidad y excelencia que les son propias, los números o ritmos del juicio, en la medida que son juicio de los números mortales, están sometidos a los espacios de tiempo de su juicio. En efecto, el maestro le muestra al discípulo, en un largo excurso final, que toda creatura, por ser creada, está sometida al paso del tiempo, todo ha sido creado con el tiempo, y, por ende, en el hombre, que es el que cuenta con la facultad de juzgar por ser una creatura espiritual provista de alma racional, también su juicio debe estar sujeto al tiempo. Toda creatura ha sido dotada con el sentido de los espacios y tiempos, y ésta, no como capacidad infinita e inmortal, sino de acuerdo con su naturaleza precedera, esto es, conforme a una proporción y armonía universales que han sido establecidas por el Creador, tal como ya el mismo santo lo había mostrado a lo largo de *De Ordine* y que ahora en *De Musica* declara con respecto a los ritmos temporales: «A cada ser animado en su propio género se le ha asignado el sentido de los lugares y los tiempos en proporción al cuerpo universal» (7,19). De esta forma, el sentido del juicio, con el cual se juzgan todos los ritmos y números de acuerdo con la variedad de espacios de tiempo según una proporción a la masa universal, por ser parte integrante de la naturaleza humana, que hace parte de esa masa universal y mortal, también por fuerza debe ser mortal: «puesto que tal naturaleza del hombre es mortal, también tal sentido pienso que es mortal» (7,19). En este sentido todo lo que existe está unido, todo está enmarcado «en la gran armonía universal, la sinfonía cósmica no tiene límites en las proporciones que produce, lo mínimo y lo máximo, lo menor y lo contiguo, todo concuerda hasta con la más ínfima de sus partes que proporcionan a su vez al

---

24 Aunque también podemos encontrar esta definición en Censorino, gramático del siglo III, que en su texto *De die natali*, define la música así: *igitur musica est scientia bene modulandi: haec autem est in voce: sed vox alias gravior mittitur, alias acutior*, cf. Censorinus. *De Die Natali Liber ad Q. Caerellium*, Traduzione e commento a cura di Carmelo A. Rapisarda, Bologna, 1991.

25 *Ibíd.*, p. 161.

mundo entero. En suma, en esta *pulchra universitas*, nada escapa a la proporción y la belleza». <sup>26</sup> Es importante aclarar que con este último hallazgo no se está negando esa *intentio* de inmortalidad, de eternidad, que por creación está inscrita en el alma por ser *imago Dei*, sino que el trabajo argumentativo de la razón en el diálogo ha conducido a buscar un nuevo nivel de números que le permita ascender como por una escala de lo temporal a lo eterno. Agustín aclarará el problema aquí inscrito en la segunda parte del libro.

Una vez el discípulo ha reconocido la necesidad del argumento final de la primera parte del libro, y habiendo descubierto el orden numérico de todo lo creado que se expresa con mayor notoriedad en la música, el maestro, en la segunda parte, emprenderá la tarea de dar el paso definitivo que había anunciado al inicio del libro el tránsito de lo corpóreo a lo incorpóreo. Agustín lúcidamente ha hecho manifiesta la armonía y la proporción de lo creado que es reflejo de la armonía y proporción de lo divino. El ascenso gradual que ha tenido lugar en este tratado sobre la música nos permite ahora comprender, ya no un salto ontológico como al comienzo podría parecer, sino una escala ontológica juiciosa del tiempo a la eternidad. En la segunda parte del libro Agustín hará evidentes las implicaciones éticas que surgen de la discusión anterior. A lo largo de la primera parte puede notarse el acento que el santo le ha dado al último nivel de la escala de los números o ritmos, es decir, a los ritmos judiciales, puesto que éstos son los que juzgan y declaran cuáles ritmos son correctos y cuáles, por el contrario, son incorrectos, siendo fiel a la definición del libro primero de que la música es la ciencia del modular (medir) bien. Así, el Hiponense insiste sobre la disposición ética correcta del estudio de la música, ya que, como demostró en el libro primero, el propósito de esta ciencia debe ser la mejora moral, no lucrativa y de alabanza como en el caso de los histriones. «*De Musica* expone el proceso por el cual se puede llegar a una apreciación de la buena música —esto es, la música que es moralmente correcta, no la que sólo complace a los sentidos». <sup>27</sup> Esto ocurre porque para el santo la dignidad y perfección de la música se da en tanto que los números y ritmos corporales deben seguir un orden divino incorpóreo, es decir, Dios opera en el alma racional un orden que es el que en última instancia guía el sentido del juicio a aceptar o rechazar el placer de los ritmos; en consecuencia, un alma que busca la excelencia debe apreciar la música terrenal, no por sí misma, sino con miras a la verdad divina, es decir, a los ritmos eternos. Esto es lo mismo que el maestro expone al final de la discusión con el discípulo cuando afirma: «Lo suyo, en efecto, es que el alma sea regida por un superior y que rija a un inferior. Superior a ella solo Dios es; inferior a ella, solo el cuerpo, si te refieres a toda alma y al alma toda entera [...] por lo cual, en tensión (*attentio*) hacia su señor entiende lo eterno de él (sic)» (5,13). Además, es necesario decir que a la base de esta última declaración se encuentra la concepción antropológica agustiniana de la caída del alma y su deseo de retornar a su estado primigenio, donde existía una consonancia plena entre el cuerpo y el alma, pues el hombre fue hecho como imagen, una imagen que va con cuerpo, solo que el hombre al haber antepuesto lo creado al Creador cae en un estado de indigencia del cual sólo puede salir por gracia de su Creador: «Por todo esto, sobre el (cuerpo) mortal ahora y frágil, con gran dificultad y tensión (*attentio*) ejerce su dominio (el alma) [...] Y no es de admirar si se enreda en tribulaciones, al anteponer el cuidado al descuido. Al volverse (*convertenti*) hacia el Señor, se origina en ella un mayor cuidado de no apartarse, hasta que descanse el ímpetu de los afanes carnales, desenfrenado por una costumbre continuada e interponiéndose en esa vuelta (*conversioni*) de ella [...] Así conoce que sólo Dios es su señor, el único de quien se es esclavo con suma libertad» (5,14). Aunque el tema de la caída no es el propósito del presente trabajo, sin

26 *Ibíd.*, p. 169.

27 Brennan, B., "Augustine's *De Musica*" en *Vigiliae Christianae*, Vol. 42, No. 3, Sep. 1988, p. 275.

embargo, sí es importante mencionarlo, ya que la investigación agustiniana del tiempo, tiene como fundamento su concepción antropológica, que nos permite comprender en última instancia la relación tiempo y eternidad, de ahí que el santo se refiera al estado presente del hombre antes de dar el paso a los números divinos, que es el objetivo de la segunda parte del libro sexto.

## **2. EL TIEMPO EN EL LIBRO VI: CONTEMPLACIÓN DE LOS NÚMEROS ETERNOS (9,23 - 17,58)**

La segunda parte del libro se dedica al placer que causa al alma la contemplación filosófica de los números eternos, que proceden de Dios mismo. Esta parte consta de dos secciones: en la primera, se establece la diferencia entre los números judiciales sensuales y los de evaluación de la razón (9,23 - 11,33); y en la segunda sección, se muestra la visión que podemos tener de la eternidad desde el tiempo (12,34 - 17,59).

### **a. Los números judiciales y los de evaluación (9,26 - 11,33)**

Como el propósito del libro sexto no es otro que hacer evidente el camino de lo corpóreo a lo incorpóreo, la razón, buscando la profunda dignidad del alma, encontró que todos los números hasta ahora analizados están ligados a su dimensión temporal y que, por tanto, aún tiene como tarea encontrar un grado de números que ella misma ha pasado por alto en la argumentación anterior. Como el asunto que nos preocupa ahora es el ascenso del alma, es importante señalar también que «la actividad del alma en la sensación se realiza sobre la dirección que la divinidad le ha impuesto»<sup>28</sup> como sello indeleble, desde el momento mismo en el que fue creada. Esta dirección inscrita en el alma humana le permite a la razón determinar qué es aquello que le conviene y la eleva hacia su Creador y qué es lo que la aleja de Él y, por ende, no le conviene. Si no existiera esta facultad, no sabría el alma cómo conducirse y andaría en una indigencia mayor que en la que está por su estado de caída. De esta forma, debe haber en el alma humana un género de números que no esté sometido al paso del tiempo y que esté ligado a los números del juicio. Es decir, debe haber, por necesidad, una realidad numérica, es decir, ordenada, en el hombre que le permita reconocerse como *imago Dei*, a pesar de su situación desemejante con su Creador. El alma unida al cuerpo, en tanto que está sometida al tiempo, tiene una avidez, un anhelo esencial por retornar a la contemplación de la eternidad, esto es, persigue estar cerca de su Hacedor, aunque por soberbia tuerza el camino. De lo anterior podemos deducir que la orientación de esta parte tiene una dimensión más existencial que nos permitirá establecer un vínculo más cercano con *Confessiones* que con los mismos diálogos filosóficos; de tal manera que el tono del diálogo cambia. Además, es importante decir que, aunque el maestro continúa con el análisis de las clases de números, de los análisis en los libros anteriores apenas si hace mención, pues el asunto que ahora lo ocupa es el de la realidad eterna.

Así, el maestro continúa haciendo una distinción esencial de una de las funciones o facultades de la razón, el juicio. Este paso es decisivo para la comprensión de esta segunda parte, pues hasta ahora la argumentación no parece encontrar un nivel mayor que el de los números judiciales. El santo se percata de que el juicio no es tan sólo un juicio sensual, sino que el juicio tiene dos niveles distintos y jerarquizados de acuerdo con la función que cumplen en el alma humana. Estas dos funciones del juicio corresponden a los dos oficios del alma; por ello,

---

28 Prada, M., o. c., p. 110.

el maestro mismo, hablando de estos dos grados de números, le replica al discípulo: «En cuanto, en cambio, a que estimas que son los mismos y no quieres aceptar estos dos tipos de «números», es esto, si no me engaño, lo que te arrastra: el que la misma alma ejecuta uno y otro [...] Nosotros, entonces, al enumerar y caracterizar estos géneros, estamos intentando ver diferencias entre los movimientos y afecciones de una sola naturaleza, esto es, el alma» (9,24). Para el Hiponense el alma tiene dos grandes oficios, a saber: uno superior, de orden divino, y uno inferior, de orden terreno.<sup>29</sup> En este último, el alma se ocupa de administrar, ordenar, dirigir y cultivar todo lo que respecta a lo temporal y sensible y también aquellos aspectos del interior del hombre que están en relación con lo material y sujetos al tiempo. Cuando el santo se pone en la tarea de pensar esta distinción de lo temporal y lo eterno, no lo hace para evidenciar la aparente ausencia de plenitud en la creación o la no completud o insuficiencia de lo temporal, interpretaciones del todo erradas, sino para establecer el orden intrínseco a todo lo creado, que le viene del orden divino, de tal suerte que hay una armonía entre lo terreno y lo divino, tal como ya lo había mostrado en *De Ordine*. De lo que se trata aquí es de mostrar cuáles son los dos oficios del juicio y cómo, a partir de esta distinción, la razón puede centrarse en la contemplación de los números divinos.

El juicio en el alma racional cumple una doble función. En primer lugar, una función sensual y, en segundo lugar, una función de valoración o evaluación judicial. Hasta aquí la razón había encontrado cinco grados de números: números sonoros (*sonantes*), números oídos (*occursores*), números proferidos (*progressores*), números de la memoria (*recordabiles*) y números del juicio (*iudiciales*). Al comienzo del libro se había propuesto el verso ambrosiano *Deus creator omnium*, que propició los análisis hasta ahora hechos y se dijo que no sólo se oye el verso gracias a los números sonantes, ni sólo se reconocen gracias a los números de la memoria, ni tampoco nos quedamos con pronunciarlos en virtud de los números proferidos, sino que el alma siente placer (*delectatio*) gracias a los números judiciales; ahora, por mor de la claridad y de encontrar la verdad que se encuentra en el orden numérico de lo creado, se hace necesario y justo analizar si en el juicio sólo se halla placer o, por el contrario, también se halla otro tipo más perfecto de acción del alma, que no esté ligado a lo temporal sensible. Los números del juicio no sólo proporcionan placer al alma, sino que también permiten que el hombre evalúe la proporción de lo que se oye, dice y recuerda, de tal suerte que no es lo mismo «ser deleitado por el sentido y evaluar con la razón» (9,23). Así, se hace incuestionable el doble oficio del juicio, deleitar por el sentido y evaluar con la razón, ambas cosas ejecutadas por el alma. Agustín ha identificado dos tipos de juicio, a saber: uno estético o sensual, que se da en relación con la sensación (*quod fit in sentiendo*) y uno racional, que se da en el ratiocinio (*quod fit ratiocinando*). «El primero lo expone como el movimiento del alma que acepta o rechaza (*annuere vel renuere*) de modo espontáneo lo percibido, es decir, incluye la actividad de todos los números que hemos caracterizado como finitos y que están presididos por los que denominamos *numeri iudiciales*»,<sup>30</sup> y el juicio de la razón, que es el que permite distinguir si lo que se ha percibido es placentero de forma correcta o incorrecta (cf. 9,24). En consecuencia, ya no son cinco las clases de números, sino seis, los cuatro sensibles que se encontraron en la primera parte y los dos del juicio, los que hemos denominado estéticos (*sensuales*) y los de la razón (*racionales*). Estos últimos serán el fundamento y condición de todos los demás, ya

29 A este respecto vale la pena remitirse al análisis que von Balthasar, H., *Gloria. Una estética teológica*, vol. 2: *Estilos eclesíasticos*, traducción de de J. L. Albizu, Madrid: Ediciones Encuentro, p. 142, hace de estas funciones del alma: “Sólo hay dos movimientos en el reino del ser: el movimiento hacia lo alto, que conduce a la verdad (*caritas*), y el movimiento hacia lo bajo, que conduce a la verdad de la apariencia (*cupiditas*). Estos dos movimientos fijan todo el ser histórico-temporal”.

30 Correa, G., *o. c.*, p. 171.

que no están sometidos a lo sensible, sino que regulan, perciben, retienen y enumeran los números temporales y corpóreos (cf. 10,25). Puestas así las cosas, gracias a estos números del juicio la razón puede investigar qué es lo que realmente ama en estos números sensibles de los que hasta ahora se ha ocupado durante cinco libros cuando se centró en el análisis de los tiempos en los pies, metros y versos y, ahora, en la primera parte del libro sexto sobre las clases de números; de ahí que el maestro se pregunte: «¿Qué es lo que amamos en una realidad «numerosa» (*numerositas*) sensible? ¿Acaso otra cosa además de una cierta paridad y unos intervalos medidos en igualdad?» (10,26). Nótese que la alusión a la proporción en relación con la igualdad es recurrente a lo largo del libro sexto, y esto sucede porque del justo análisis de estas proporciones que ha tenido lugar, se parte para dar paso a las proporciones superiores que se juzgan en relación con la igualdad en sí misma que es Dios. Esta misma alusión evoca aquella que el santo de Hipona hará más adelante en *Confessiones* cuando alude al amor a las cosas inferiores, pero hermosas, creadas por Dios: «¿Amamos por ventura algo fuera de lo hermoso? ¿Y qué es hermoso? ¿Qué es la belleza? ¿Qué es lo que nos atrae y aficiona a las cosas que amamos?» (IV, 13, 20). Lo que amamos en las cosas creadas y en su numerosidad no es más que la armonía intrínseca que guardan, producida por la igualdad, es decir, «lo que la razón aprecia en la armonía de los sentidos es la *aequalitas* de las partes dentro del conjunto (*proportio*); el espíritu se siente embelesado por el orden y la proporción»;<sup>31</sup> orden y proporción que le vienen al alma de Dios mismo: «El orden es por el que se hacen todas las cosas que Dios ha establecido» (*Ord.* I, 10,28).

Los números judiciales tendrán, por tanto, la labor de captar el placer que producen los números y ritmos temporales y mostrar cuál es el verdadero origen de este placer sensible. La razón encuentra que ese placer sensual y temporal tiene su origen en una imitación de la igualdad en sí misma y, por ello, no es plenamente bello, porque sólo encontramos la plenitud en la fuente misma de todo orden e igualdad, que ya no está sujeto a cambio o movimiento alguno temporal, es decir, debe tener su origen en la realidad eterna. El análisis que tiene lugar en esta sección del libro sexto es de vital importancia para el propósito de nuestra investigación, ya que el ascenso ontológico del alma en relación con el placer que proviene de la proporción y la igualdad nos permitirá establecer el vínculo capital entre tiempo y eternidad en las obras tempranas de San Agustín.<sup>32</sup> Aquí el santo muestra la imitación que

---

31 Ibídem., p. 174.

32 Podemos ilustrar mejor lo aquí expuesto por el santo con lo que él mismo dice poco tiempo después en *De vera religione*: «Mas como en todas las artes agrada la armonía, que todo lo asegura y embellece, mas ella misma exige igualdad y unidad, o en la semejanza de las partes iguales, o en la proporción de las desiguales, ¿quién hallará la perfecta igualdad en los cuerpos y osará decir, después de haber examinado bien uno cualquiera, que es verdadera y simplemente uno, cuando todos se mudan, o cambiando de forma, o pasando de un lugar a otro, y se componen de partes que ocupan su lugar, distribuidas por diversos espacios? Y, ciertamente, la verdadera igualdad y semejanza y la verdadera y primera unidad no son objeto de la percepción sensible, sino de la mental. Pues sin poseer un ideal de perfecta igualdad, aprehendida con los ojos de la mente, ¿cómo podría complacerle cualquier linaje de ella en los cuerpos y percibir la distancia que la separa de la perfecta? [...] Y como todas las cosas hermosas para los sentidos, ora dimanen de la naturaleza, ora sean obra de arte, no pueden concebirse sin tiempo ni espacio, como el cuerpo y sus diferentes movimientos, aquella igualdad y unidad, sólo visible a la mente, según la cual juzga de la hermosura corporal por intermedio de los sentidos, ni es extensa en lugar ni mudable en el tiempo [...] Si alguna cosa, pues, se mueve armoniosamente, o en el espacio, o según las horas, o según otros momentos más breves, se regula por una ley única e invariable. Luego si los espacios mayores y menores de las figuras y de los movimientos se juzgan conforme a la misma ley de paridad, semejanza o congruencia, dicha ley es superior a todo ello por su potencia [...] de donde se concluye claramente que, superior a nuestras almas, descuella la ley, que se llama la verdad [...] No hay, pues, ya lugar a dudas: es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana Verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del omnipotente Artífice» (30, 55-56).

las cosas creadas y mutables en cuanto tales hacen de las divinas, en este caso, la igualdad y armonía de las cosas que resulta de la imitación de la igualdad y armonía divinas, de tal forma que lo temporal es resultado de lo eterno y permanente; a las realidades eternas no se puede acceder por medios sensibles, ya que lo permanente es de naturaleza espiritual; por tanto, aunque en lo temporal haya una huella de lo eterno, el alma sólo puede acceder a lo divino en tanto que es espíritu por haber sido hecha como *imago Dei*. Pero no porque en lo temporal y creado haya una carencia esencial que tenga que suplir, sino porque lo temporal proviene de lo eterno, lo creado de lo divino, la creatura de su Creador. En el tiempo se manifiesta un orden que imita el orden de la eternidad. En perspectiva agustiniana, solo la mente (*mens*),<sup>33</sup> esto es, la parte más excelente del alma, puede acceder a la contemplación de estas verdades que son la fuente de la cual proviene todo cuanto es armonioso, igual y bello. Así, las realidades eternas están por encima de todo espacio y tiempo, pues no ocupan lugar alguno ni se mudan según el tiempo. Por consiguiente, el goce que el alma recibe de los números que ella misma juzga tiene como principio último el placer de los números que no se perciben por medio de sentido alguno, sino por medio de la mente; «por lo cual juzgo que son tanto mejores las cosas percibidas con los sentidos, cuanto más se aproximan según su naturaleza a las que entiende el ánimo (*quae animo intellego*)»<sup>34</sup> (*Vera rel.* 30, 57). De este modo, puede observarse que el juicio es un intermedio entre las realidades temporales que pueden juzgarse y las realidades eternas en las cuales el alma encuentra el mayor placer.

Reconocemos, entonces, el lugar intermedio del juicio evaluativo entre las realidades temporales y las eternas. El orden y proporción con el cual el alma juzga lo temporal le vienen en virtud de su naturaleza imitativa de las cosas superiores. Así, se ha hallado ese nivel numérico que participa tanto del placer sensible, *numeri sensuales*, como de las realidades eternas, *numeri iudiciales*. En consecuencia, este placer sensible «que se da a través de los *numeri temporales*, en la naturaleza o en el arte, es *imitatio* de los *numeri aeterni*, en los que habita la belleza perfecta»,<sup>35</sup> pero no porque en los número temporales haya algún tipo de imperfección o desorden, sino que éstos fueron creados como imagen de los *numeri aeterni*.<sup>36</sup> Con esto queremos evitar cualquier tipo de interpretación equivocada de la esencia imitativa de lo creado con respecto a lo divino, ya que todo lo creado ha sido creado de tal forma que en las cosas temporales en sí mismas hay perfección y orden. Su esencia imitativa le viene porque en todo lo que existe está la huella del Creador.<sup>37</sup>

33 En el *De Trinitate* San Agustín abordará el problema de la imagen a partir del libro VIII y, de manera más directa, a lo largo de los últimos siete libros, tratando de develar cómo es posible encontrar en el hombre una imagen de Dios Trinidad en la parte más noble del alma, es decir, en la *mens*.

34 Para Agustín *animus* y *mens* son equivalentes, de tal suerte que unas veces se traducen, de forma correcta, o por alma o por mente; sin embargo, aquí el traductor puso ánimo como traducción de *animus*, que debería haberse traducido por alma, de ahí que pongamos también el texto latino.

35 Correa, G., o.c., p.176.

36 En este punto es importante anotar que en nuestra investigación nos apartamos de la interpretación neoplatónica del pensamiento agustiniano que hace O'connell y sus seguidores, ya que parece que se limita a ver tan sólo su lenguaje neoplatónico, de uso común en el tiempo del santo, y no reconoce la referencia explícita que enseña Agustín hace de la Palabra, que no sólo refuerza la argumentación, sino que, sobre todo, manifiesta de manera evidente la columna sobre la que se sostiene la investigación agustiniana; de tal suerte que su meditación sobre los ritmos temporales y eternos se basa en las Sagradas Escrituras, más que en la influencia que pudo o no haber tenido Plotino en su pensamiento. Agustín es un filósofo cristiano, como él mismo lo reconoce, y, por tanto, sus meditaciones sobre Dios y el hombre tienen su fundamento último en la tradición cristiana y bíblica. A lo largo de gran parte de su obra, O'connell se esfuerza por mostrar los vínculos entre el santo de Hipona y Plotino y, con respecto a este pasaje, especialmente en su texto *St. Augustine's Early Theory of Man, A. D. 386-391*, Cambridge (Mass), 1968, pp. 170 ss.

37 Para el Hiponense hay una similitud (*similitudo*) entre lo temporal y lo eterno, sin embargo, la distancia entre una realidad y la otra es insalvable, pues la creatura por más semejante que sea a su creador nunca será igual

Al final de esta sección, el maestro declara de forma explícita la relación tiempo-eternidad que se ha revelado a lo largo de la argumentación. En las realidades superiores, *numeri aeterni*, «no hay tiempo ninguno, porque no hay mutabilidad ninguna; y de donde los tiempos se fabrican y se ordenan y se someten a medida imitando la eternidad» (11,29). Es decir, el tiempo es una *imitatio* de la eternidad, de tal modo que lo terrenal está sometido a lo celeste, esto es, lo creado con el tiempo está sometido al Creador eterno. Hay un orden rítmico de todas las cosas, un canto del universo (*Carmen universitatis*), todo lo mutable imita lo inmutable, es decir, lo temporal a lo eterno. El universo está ordenado. La idea del orden es determinante en el pensamiento agustiniano y es ésta, precisamente, la que nos permite comprender el ascenso gradual de las realidades temporales a las eternas y poder reconocer la dependencia de las primeras con respecto a las segundas; por tal motivo, si queremos comprender qué es el tiempo, debemos también preguntarnos por la eternidad, es decir, hay una dialéctica esencial entre tiempo y eternidad, de forma que la una no puede comprenderse o, por lo menos, pensarse con independencia de la otra.

### b. La eternidad vista desde el tiempo (12,34 - 17, 59)

Recordemos desde el comienzo del libro el maestro había anunciado que el propósito de la discusión era elevarnos al orden incorpóreo: «Para pasar de lo corpóreo a lo incorpóreo, responde si te parece: cuando recitamos este verso *Deus creator omnium*, esos cuatro yambos de que consta y los doce tiempos, ¿dónde estimas que están?» (DM VI, 2,2). Tratando de responder al *dónde* de la pregunta que encabeza la investigación, nos encontramos ante las realidades numerosas eternas, es decir, ante los números divinos, donde reconocemos, por fuerza de la argumentación hecha hasta ahora, que debe encontrarse esa igualdad en virtud de la cual juzgamos los demás números corpóreos. El acento al comienzo de esta segunda parte se pone en el *dónde*: «Aquella igualdad, en efecto, pregunto *dónde* estimas que está, que al contemplarla deseamos que sean iguales ciertos cuerpos y movimientos de cuerpos y al considerarlos con mayor diligencia no osamos fiarnos de ellos» (12,34). Ese *dónde* no es, pues, ni espacial ni temporal, ya que las realidades espirituales participan de un orden ontológico superior al sensible y temporal. Para considerar con mayor cuidado el modo en que la razón comprende estas realidades eternas, el santo nos recuerda el papel que juega la memoria en esta escala tiempo-eternidad. En la memoria no sólo se guardan los movimientos sensibles corpóreos, sino que también en ella encontramos los números espirituales incorpóreos. En la memoria encontramos números sensibles y espirituales, los primeros, por estar sujetos al tiempo, pasan, es decir, son finitos; los segundos, por estar unidos a lo eterno, permanecen, de tal suerte que de los que permanecen se fabrican los que pasan, de los eternos se fabrican los temporales. Hay en el alma del que juzga este arte rítmico de los versos una clase de disposición (*affectio*) que lo hace capaz de juzgar las realidades finitas, teniendo presente una proporción e igualdad infinita y absoluta. Esa misma *affectio*, le permite al alma del artista juzgar cuál es la duración correcta de los pies, metros y versos. «Los versos bellos no son sino un ordenamiento que hacemos de los sonidos

---

(*paritas*) al Creador. A este respecto afirma la profesora Fuhrer, T. «Conversationalist and Consultant: Augustine in Dialogue» en M. Vessey (ed.), *A Companion to Augustine*, Singapore, Wiley-Blackwell, 2012, p. 276: «The six books of *De Musica* handle rhythm (*numerus*) exclusively [...] In the six book, which Augustine rates more highly than the previous ones, the stated goal of the dialogue is to get “from corporeal to incorporeal things” (*a corporeis ad incorporea*) (6.2.2). By looking at the numbers that work in sensory perception and in the soul, and at the resulting similarity of effect and beauty in the corporal, reason aligns itself with the eternal similarity (*similitudo*) and with God (6.11.29), whose providence is interpreted as numerical order».



según la dirección de nuestra alma. El artista fija su mirada en lo que le es superior, y gracias a ello ordena la materia, en este caso el sonido».<sup>38</sup>

En el alma hay una potencia, una realidad interior, un principio absoluto que nos permite juzgar sobre, por ejemplo, la verdad de la suma de que dos más uno es tres o la duplicidad de dos sobre uno (cf. 12,35), tal como lo podemos apreciar, por ejemplo, en la relación de las sílabas dobles con respecto a las simples. La armonía que le permite al artista construir los versos y con la cual los juzga debe ser permanente, pues incluso el indocto tiene la facultad de juzgar sobre estas realidades. Esta armonía interior, que permanece en la mente humana aun en ausencia de cualquier verso, es una armonía eterna, no temporal y, por tanto, aunque la razón encuentre esto eterno grabado en lo más íntimo de la memoria, no puede haber sido originado por el alma mudable, sino que debe haber sido comunicado por Dios, único ser eterno, por el cual todo ha sido creado tal como lo atestigua el himno ambrosiano: *Deus creator omnium*. Agustín utiliza en *De Musica* y en *Confessiones* el “silabeo en el canto de un himno —el mismo himno que abrió sus lágrimas, tras la muerte de su madre, *Deus creator omnium*—”,<sup>39</sup> para explicar el paso del tiempo y la función de la memoria”.<sup>40</sup> Luego, hemos hallado una realidad numérica permanente que no puede tener su origen en nuestra alma, sino que está inscrita en nosotros y su origen es, por fuerza, de orden divino, esto es, eterno:<sup>41</sup> «¿De dónde, en consecuencia, hay que creer que se atribuye al alma lo que es eterno e inmutable, sino de parte de Dios, el único eterno e inmutable?» (12, 36).

Así, reconocemos la presencia de Dios en nuestro interior, ya no sólo por la fe, sino que la reconocemos también enriquecida por la perspectiva racional argumentativa que ha tenido lugar a lo largo de todo el libro sexto. Tenemos inscrita en nuestra alma la igualdad inmutable y escapa a nuestra razón comprender plenamente esta igualdad, pues, aunque juzgamos de las realidades temporales y corpóreas si son iguales o no entre sí, lo hacemos no porque esta igualdad surja de nuestra razón, sino porque está inscrita como un sello definitivo en nuestro interior al haber sido creados como imagen y semejanza del Creador, que es la igualdad eterna e incorpórea. El santo ratifica esto mismo poco tiempo después en *De vera religione*: «No hay, pues, ya lugar a dudas: es Dios la inmutable naturaleza, erguida sobre el alma racional, y allí campea la primera vida y la primera esencia, donde luce la primera sabiduría. He aquí la soberana Verdad, que justamente se llama ley de todas las artes y arte del omnipotente Artífice. Así, pues, conociendo el alma que discurre de la hermosura y movimiento de los cuerpos con normas superiores a sí misma, debe reconocer al mismo tiempo que ella aventaja según su ser a las cosas, sujetas a su juicio; pero, a su vez, es inferior en excelencia a aquella naturaleza que regula sus juicios, y a la cual no puede juzgar de algún modo. Pues puedo decir por qué deben corresponderse por ambas partes dos miembros de un cuerpo semejantes entre

38 Prada, M., o.c., p. 118.

39 Agustín recurre al himno en ambas obras centrales de la reflexión sobre el tiempo con lo cual podemos constatar la continuidad que tiene la investigación sobre el tiempo en su obra, no solo por recurrir como ejemplo al himno de San Ambrosio, sino también por el contexto creacional y el vínculo con la memoria que tendrá lugar en el libro XI. Tanto en *Confessiones* como en *De Musica* el verso ambrosiano le permitirá a Agustín comprender la medida del tiempo y cómo la experiencia misma del tiempo tiene lugar en el alma, ya que es el alma la que mide los tiempos.

40 Conybeare, C. “Reading the Confessions” en *A companion to Augustine*, Mark V. Ed.), Singapore, Wiley-Blackwell, 2012, p.108

41 En este punto tiene cabida la doctrina agustiniana de las razones eternas en la mente divina, ya que «these reasons for all things to be created, or already created, are contained in the divine mind, and there can be nothing in the divine mind unless it be eternal and immutable» Klima, G. and Allhoff, F, «Augustine on Divine Ideas and Illumination» en *Medieval Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, p. 84.

sí, porque me deleito en la suma igualdad, percibida no con los ojos corporales, sino con los de la mente; por lo cual juzgo que son tanto mejores las cosas percibidas con los sentidos, cuanto más se aproximan según su naturaleza a las que entiende el ánimo. Mas la razón última de este hecho nadie puede darla; ni tampoco, hablando con sobriedad, dirá que así tiene que ser, como si pudiera no ser así» (30, 57).

Dios es el fundamento último tanto de nuestra capacidad de juzgar, ya que es quien regula nuestro juicio de las cosas temporales, como del tiempo mismo con el cual fueron creadas todas las cosas, de tal forma que, en perspectiva agustiniana, es paso obligado elevarnos en la escala ontológica de lo corpóreo a lo incorpóreo si queremos comprender qué tipo de realidad es el tiempo y cómo podemos entenderlo en su ya notable inconmensurabilidad. Es decir, cualquier tipo de investigación sobre el tiempo debe procurar comprender o, por lo menos, pensar la eternidad.

Llegados a este punto de la argumentación, se hace evidente el carácter intermedio de los números del juicio, pues en virtud de su doble disposición, corporal y espiritual, es que la razón puede elevarse a contemplar las realidades superiores y eternas y alumbrar el enigma que es para nosotros mismos el tiempo, que también es creatura de Dios. El alma asciende a la contemplación de los *numeri aeterni* para, de este modo, comprender mejor los *numeri temporales* y de nuevo elevarse a lo eterno: «Dios en San Agustín se ofrece como una realidad a la vez íntima al pensamiento y trascendente al pensamiento. Su presencia es atestiguada por juicio verdadero [...] pero su naturaleza se nos escapa. Mientras entendemos, aún se trata de Dios, porque Él es inefable, y nosotros decimos más fácilmente lo que no es que lo que es». <sup>42</sup> Contemplar lo eterno dista infinitamente de comprenderlo en cuanto tal, es decir, no está a nuestro alcance saber y asir la eternidad; y, sin embargo, en la medida en que nuestra meditación se haga más asidua, nuestra comprensión de la eternidad se ampliará y entenderemos mejor el tiempo y, por ende, a nosotros mismos. El hombre por ser creatura está en el tiempo y, a la vez, al ser *imago Dei*, se encuentra en él la eternidad, en el sentido de que el tiempo es la imagen de la eternidad en lo creado; lo que es eternidad en Dios, es tiempo en la creatura. El tiempo orienta al hombre a la eternidad, ya que el tiempo no es un déficit de la creación, sino una imagen de ella. Por ello, el alma «confiesa que existe aquella igualdad inmutable, pero reconoce que ella misma se muta precisamente por aquello de que unas veces mira hacia ella y otras veces hacia otra cosa; y de este modo, yendo en pos de una cosa y de otra, opera la variación del tiempo, que no existe en lo eterno» (13,37). La condición humana es temporal y, por ello, tiene esa *intentio* de eternidad. Tiempo y eternidad deben entenderse unidos, jamás separados.

Si el alma sigue este deseo divino de eternidad que está inscrito en su interior, entonces, por la gracia, se ordenará su alma de acuerdo con el orden divino y eterno que le viene de su Creador; pero si, por el contrario, se embelesa en aquello que es inferior a Dios, jamás reconocerá su naturaleza de orden superior. Solo de este orden superior podemos decir que es eterno, inmutable y necesario, en cambio el orden del mundo es finito, mutable y contingente. <sup>43</sup> Así, al no elevarse hacia su Hacedor, el alma humana pone su amor en las cosas percederas y se identifica con lo temporal, engañándose a sí misma creyendo que su plenitud y realización están en el tiempo y en la exterioridad. Es decir, para adherirse a estas

---

<sup>42</sup> Gilson, E., o.c. p. 127.

<sup>43</sup> Cf. MacDonald, S. «Augustine» en J.E. Gracia (ed.), *A Companion to Philosophy in the Middle Age*, UK, Blackwell Publishing, 2002, 154-171.

realidades permanentes, *numeri aeterni*, le hace falta al hombre otro elemento indispensable en esta escala ascendente que hemos rastreado en *De Musica*, se trata del amor, ya que la razón por la sola voluntad y el esfuerzo del entendimiento no puede elevarse por sí misma a lo divino, sino que es el amor, que se encuentra en lo más íntimo de su ser, el que le permite acceder al Amor mismo, que es Dios.<sup>44</sup> Cuando el alma, por su soberbia, «prefirió imitar a Dios antes que servir a Dios» (13,40), es decir, cuando quiso hacerse dios sin Dios, y antepuso el desordenado amor propio al divino, puso su corazón en lo creado, e hinchada de soberbia, abandonó la riqueza interior (Dios eterno) y se vació en lo exterior:<sup>45</sup> «Avanzar, a su vez, hacia lo más exterior, ¿qué otra cosa es sino echar fuera lo más íntimo, esto es, poner a Dios lejos de sí misma, no en el espacio de los lugares, sino en el afecto de la mente?» (13,40). No sólo se vacía el alma y se sujeta al tiempo, olvidando esa realidad eterna que se encuentra en hombre interior, sino que, engañándose a sí misma por su soberbia, cree tener poder y dominio tanto de las creaturas inferiores como de sus semejantes, es decir, se envientona contra las otras almas, buscando honores y alabanzas, de tal suerte que se desvía de «la contemplación de aquella pura y neta verdad» (13,41), que es Dios. El alma se desordena cuando pone su amor en la creatura y no en el Creador, es decir, «el alma pierde su orden (*ordo*) cuando ama no sólo la igualdad, sino también, la igualdad encarnada en las cosas sensibles (*numeri sensualis*)».<sup>46</sup> El alma humana se ordena cuando, reconociendo el orden divino a partir del cual se organizan todos los números temporales, contempla los números eternos y, amándolos, se eleva cada vez más para hacerse más semejante a su Hacedor. «Y por esta fuerza del amor (*dilectionis virtute*), ordena las cosas inferiores y no se mancha con ellas»<sup>47</sup>. Al ordenarse el alma contemplando al Creador, se ordena también su amor tanto hacia las cosas percederas como hacia los otros: «A partir, en cambio, de un amor al prójimo tan grande como se prescribe, contenemos nosotros con un escalón más que seguro para adherirnos a Dios y no sólo ser mantenidos en su ordenación, sino incluso mantener nosotros nuestro orden inquebrantado y bien definido» (14,46). Agustín muestra los trabajos que esto requiere porque aún estamos sujetos al amor de lo creado, esto es, a la corrupción y mutabilidad de las cosas sometidas al paso del tiempo, y, por ello, por naturaleza, el alma aspira a un estado de semejanza e igualdad perfecta y permanente, es decir, a la eternidad, que es un amor ordenado, que le es más propio al alma: «Más trabajoso es el amor a este mundo; lo que, en efecto, el alma busca en él, a saber, la consistencia y la eternidad, no la encuentra, toda vez que la belleza de aquí abajo se cumple en el paso de las cosas, y lo que en ella imita a la consistencia, viene transferido desde la altura suprema de Dios a través del alma» (14,44).

En este punto es importante resaltar la distinción agustiniana entre lo que se usa (*uti*) y lo que es fuente de felicidad (*frui*). El hombre es el ser capaz de hacer de sí mismo lo que cree es su fin. Si su fin y meta están en las cosas de las que hacemos uso (*uti*), él mismo se hará

---

44 Sin el amor que bien de Dios, la sola voluntad se tuerce y cae, de ahí que Kristell Trego afirme: «La tendencia natural interna de todas las creaturas toma en el caso del hombre el nombre de voluntad en la medida en que, ligada a la posesión de la razón, ella va más allá de los deseos naturales de las otras creaturas; sin embargo, aunque esta realización de la tendencia natural le permite contemplar las realidades más elevadas, todavía puede adherirse a las realidades sensibles: el interés desmedido por estas, aunque es capaz de las superiores, le hace caer y esto constituye una falta», «L'âme et la volonté chez saint Augustin» en M. Caron (dir.) *Saint Augustin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009, p. 286. La traducción del francés es mía.

45 Cf. Kent, B. «The moral life» en A.S. Mcgrade (ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 231-253.

46 Correa, G., o.c., p. 183.

47 *Ibid.*

semejante a esto que usa, se instrumentalizará y se asemejará a aquello en lo que ha puesto su fin. Cuando el hombre cree gozar (*frui*) de lo que en sí mismo sólo puede usar (*uti*), esto es, cuando confunde los bienes *frui* con los bienes *uti*, entonces confunde su fin y su *intentio* se dirige a la creatura, asemejándose a ella; en cambio, cuando pone su fin en Dios se hará, por gracia del Creador, más semejante a Él, pues usa de las cosas pasajeras y temporales (*uti*) para gozar de los bienes permanentes y eternos (*frui*), asemejándose cada vez más a su fin, en el cual ha puesto su corazón:<sup>48</sup> «De entre todas las cosas que existen únicamente debemos gozar de aquellas que, como dijimos, son inmutables y eternas; de las restantes hemos de usar para poder conseguir el gozo de las primeras» (*Doc.Chr.* I, 22,20). En todo caso, el ser humano no puede dejar de constituir su búsqueda bajo la perspectiva del bien *frui*, pues gozará en Dios o creará gozar en la creatura (en sí mismo); su búsqueda está orientada por el gozo, no por el uso: «Es el hombre perfecto, cuando dirige toda su vida hacia la vida inmutable, uniéndose a ella con todo su afecto. Si se ama a sí mismo, por sí mismo, no se encamina hacia Dios, pues dirigido a sí propio, se aleja de lo inmutable» (*Doc.Chr.* I, 22,21). Esta distinción agustiniana entre los bienes *uti* y los bienes *frui* es fundamental para entender cómo el hombre desdibuja la imagen y entiende su relación con el tiempo. Es importante anotar que «la doctrina del ‘gozo’ (*frui*) y el ‘uso’ (*uti*) corresponde a la cuestión fundamental de la diferencia entre Creador y creación»,<sup>49</sup> de tal forma que su comprensión nos ayuda a entender mejor el vínculo tiempo y eternidad. Las cosas son buenas en sí mismas, pero no son fines en sí mismos, sino medios para llegar al único y verdadero fin, que es la fuente del orden e igualdad de todo cuanto existe, incluido el ser humano. «El orden está en usar de lo que es medio y gozar sólo de lo que es fin [...] y puesto que en definitiva sólo hay un fin último y supremo, no subordinado a ningún otro, que es Dios, el orden pide gozar sólo de Dios: *solo Deo fruendum* (*Doc.Chr.* I, 22,20)».<sup>50</sup> De esta divina fuente abreva el alma que desea ser feliz, que anhela la verdad, que quiere la libertad, que busca el camino hacia la plenitud de su ser, es decir, que desea la eternidad. En consecuencia, el orden e igualdad de los números sensibles se usan para alcanzar el gozo de los números divinos. Así, de nuevo reconocemos la dependencia del tiempo con respecto a la eternidad: «Por lo tanto, sean los que sean los «números» que se han hecho también en torno a nuestra penal mortalidad, no se los expropiemos a la acción constructora de la divina providencia, cuando en su género son hermosos; y tampoco los amemos como si apurando el disfrute de tales cosas se nos fuera a hacer felices. De ellos, en efecto, puesto que son temporales, nos veremos liberados como de una tabla en medio de las olas, no rechazándolos como gravosos ni abrazándolos como fundamentados, sino utilizándolos bien» (14,46).

Con lo anterior, Agustín muestra la identidad que existe en los *numeri aeterni* entre orden y gozo (*frui*), ya que de lo único que se goza es de lo permanente, lo demás se usa con el fin de encontrar lo inmutable. De tal manera que sólo podemos hallar gozo real en el orden absoluto y eterno; por ello, dice el santo, «no coloquemos nuestros gozos ni en el placer carnal, ni en los honores y las alabanzas de los hombres, ni en la exploración de la cosas que desde fuera llegan a alcanzar al cuerpo, teniendo como tenemos a Dios en lo más dentro, donde todo

---

48 A este respecto afirma Boyer, C. *San Agustín. Sus Normas de Moral*, Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1945, p. 53: «Entre todas las cosas, hay que gozar solamente de aquellas que hemos visto eternas e inmutables y hay que servirse de las demás para llegar al goce de las primeras».

49 Drobner, H., «Studying Augustine. An overview of recent research» en Dodaro, R. (Ed.), *Augustine and his critics. Essays in honour of Gerald Bonner.*, New York, Routledge, 2005, p. 24.

50 Pegueroles, J., *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Editorial Labor S.A, 1972, p. 90.

lo que amamos es seguro e inmutable» (14,48). Encontramos, de este modo, una doble tensión (*attentio*) del alma, una que tiende a la temporalidad (*temporis partem*) y otra que tiende a la eternidad. Una y otra hacen parte del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, ya que por tener cuerpo tiende a lo terrenal y carnal y por su alma tiende a su Creador. De tal modo que el tiempo, aunque sea inferior en excelencia a la eternidad, es bello, organizado, bueno y es el medio a través del cual podemos alcanzar el gozo que se desprende de las realidades eternas. En la visión agustiniana del tiempo podemos reconocer la difícil situación del hombre anclado a las realidades temporales, pues la fuerza de la costumbre lo arrastra muchas veces a no reconocer su naturaleza que tiende a la divinidad: «La tensión (*attentio*), en efecto, del alma hacia la parte del tiempo (*temporis partem*) arrastra consigo desasosegados quehaceres; y también, con desprecio de la ley universal, el amor por cualquier obra particular, obra que en sí, no obstante, no puede ser enajenada del universo que Dios rige» (14,48).

Ahora se reconoce mejor que la escala ontológica que ha mostrado el santo de los números sujetos al tiempo hasta los números eternos está íntimamente relacionada con otra jerarquía, pero esta vez con respecto al amor. Según esta escala ascendente de grados de ser, reconocemos un orden descendente en el amor que «empieza por el amor a Dios, pasa al de los hombres y culmina en el amor a las cosas corpóreas». <sup>51</sup> El amor a las cosas temporales cobra su dignidad en virtud de su remisión al amor a Dios, es decir, que se ama las cosas del tiempo en virtud del amor a las cosas eternas: «No sería derrotado, en efecto, el amor de las cosas temporales sino por ese algo de suavidad de las eternas» (16, 52). De esta forma, Agustín reconoce con mayor claridad la insuficiencia de los trabajos académicos centrados en la mera razón de tal suerte que se hace necesario que el alma se eleve a estadios superiores. De este modo, al cierre del libro sexto podemos notar que las artes liberales y en mayor grado la música ejercitan la *mens* y la conducen «de las cosas corpóreas a lo incorpóreas —de las materiales a las inmateriales, de las inferiores a las superiores—, y eventualmente permiten captar la verdad» <sup>52</sup> que se encuentra en Dios.

En conclusión, Dios, que es el sumo bien, igualdad y principio único de todo, tal como lo atestigua el verso que propició esta investigación sobre el tiempo y la eternidad, *Deus creator omnium*, organiza en el amor todas las cosas, incluyendo las musicales, donde los ritmos se organizan uno tras otro armónicamente según un orden numérico inscrito en el hombre que juzga estos ritmos sensibles. Este verso ambrosiano sirvió a Agustín «para desatar la especulación sobre el camino de conversión. Por medio del deleite que produce la igualdad por la que fueron constituidos sus pies, llegamos a descubrir la eternidad en nosotros, y la necesidad de conocerla y amarla conscientemente». <sup>53</sup> No hay nada sujeto al tiempo que no esté ordenado por el amor y se halle de acuerdo con estos números divinos que se encuentran en el hombre interior inscritos como una huella indeleble. Así, sin lugar a equivocarnos podemos sostener que la investigación sobre el tiempo y su relación con la eternidad en Agustín es “el centro de toda la filosofía agustiniana”, <sup>54</sup> en el sentido de que de la comprensión de dicha relación se desprende la comprensión de las realidades terrenas y divinas.

---

51 Prada, M., o. c., p. 137.

52 Harrison, C. *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 24.

53 Prada, M., o. c., p. 145.

54 Chaix-Ruy, J. *Saint Augustin. Temps et histoire*, Paris: Etudes agustiniennes, 1956, p. VII.

## NOTA SOBRE BIBLIOGRAFÍA EN SAN AGUSTÍN

Las obras citadas de San Agustín están tomadas de las Obras completas de San Agustín, editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos, edición bilingüe (latín-español), y son las siguientes: Cartas, Confesiones, Del orden, La Ciudad de Dios, La verdadera religión, El Génesis a la letra, El Génesis contra los maniqueos, La Doctrina cristiana, Sobre la música, La dimensión del alma, Las Retracciones, Tratado Sobre la Santísima Trinidad. En cuanto a *Sobre la música seis libros* también se tuvo en cuenta la traducción de Jesús Luque Moreno y Antonio López Eisman, Madrid, Gredos, 2007.

juanathan2005ster@gmail.com

Recibido: día 1 de septiembre de 2013

Aceptado: día 30 de octubre de 2014