UAB
Universitat Autònoma
de Barcelona

La dependencia del principio: cosmología, antropología y ética en el *Timeo* de Platón y en Agustín de Hipona



Pau Soto Cabrera

Trabajo de fin de grado

Tutorizado por Jaume Mensa Valls

2026 Facultad de Filosofía y Letras

Grado de Filosofía

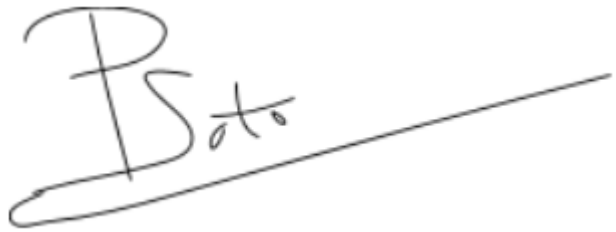
Grau: Filosofia Curs acadèmic: 2025-2026

L'estudiant PAU SOTO CABRERA **amb NIF** 48172400G **Lliura el seu TFG** La dependencia del principio: cosmología, antropología y ética en el Timeo de Platón y en Agustín de Hipona.

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.

SIGNATURA



Bellaterra, 8 de Junio de 2026.

Quiero dedicar este trabajo, en primer lugar, a mi familia. De manera muy especial a mis padres, Ana María y Jaime, y a mi abuela, Milagros. Gracias por su apoyo incondicional y por creer en mí en cada paso del camino. Sois mi inspiración.

A mi pareja, Gisela, por todo el amor y cariño que me brinda y con quien deseo poder seguir celebrando los pequeños logros.

A mis más que compañeros de universidad Michelle, Nico, Roger, Uri, Luna y Amira. Sin vosotros las reflexiones filosóficas no habrían podido elevarse tanto.

A mis amigos Roc, Enric, Xavi, Carlos, Oriol, Albert y Marc. Gracias por ser mi vía de escape.

A mis peludas mascotas Zeus y Dexter.

A quienes me permiten cuidar de mi *demon* y sanan mi voluntad.

ÍNDICE

1. Introducción....3
2. Platón y San Agustín: Contexto y recepción....4
2.1. Contexto del Timeo.... 4
2.2 San Agustín y la recepción del platonismo.... 5
2.3. Canales de transmisión del Timeo.... 6
3. Cosmología.... 8
3.1. La estructura ontológica de la realidad.... 8
3.2. La bondad como razón de la creación.... 9
3.3. El paradigma del cosmos: modelo exterior en Platón, razón interior en Agustín.....10
3.4. Materia, necesidad y creación desde la nada.... 11
3.5. Tiempo, eternidad y acto creador....14
3.6. Conclusión: convergencias y diferencias.... 15
4. Antropología....16
4.1. El ser humano en el Timeo: del cosmos al ser humano.... 16
4.2. Ser, Mismo y Otro....17
4.3. Los círculos de lo mismo y lo otro....17
4.4. Encarnación.... 18
4.5. San Agustín: el ser humano dentro del orden de lo creado....19
4.6. Imago Dei....20
4.7. Cuerpo y alma....21
4.8. Interioridad e iluminación: transformación de la herencia platónica....21
4.9. Conclusión: convergencias y diferencias.... 23
5. Ética.... 23
5.1. La vida buena en el Timeo....24
5.2. Astronomía y educación ética.... 25
5.3. ¿Platón desprecia el cuerpo?....26
5.4. San Agustín: la felicidad....27
6. Conclusiones....29
Bibliografía.... 31

Resumen

El objetivo del presente trabajo se centra en analizar la relación causal y necesaria entre cosmología, antropología y ética en el Timeo de Platón y en la obra de San Agustín. A partir de la comparación entre las doctrinas de ambos autores podemos comprender cómo la explicación del origen del cosmos determina la comprensión del ser humano y la vida buena. En Platón, el orden del alma humana depende de su parentesco con el cosmos. En Agustín, en cambio, el ser humano se comprende como criatura e imagen de Dios, cuya felicidad exige la voluntad recta hacia el Creador.

Palabras clave: cosmología; antropología, ética; Platón; San Agustín.

Abstract

The aim of the present work is to analyse the causal and necessary relationship between cosmology, anthropology and ethics in Plato's Timaeus and in the work of Saint Augustine. Through a comparison between the doctrines of both authors, we can understand how the explanation of the origin of the cosmos determines the understanding of the human being and of the good life. In Plato, the order of the human soul depends on its kinship with the cosmos. In Augustine, by contrast, the human being is understood as a creature and image of God, whose happiness requires the right orientation of the will towards the Creator.

Keywords: cosmology; anthropology; ethics; Plato; Saint Augustine.

1. Introducción

El presente trabajo se centra en la relación entre cosmología, antropología y ética en el *Timeo* de Platón y en la obra de San Agustín. Su objetivo principal es analizar de qué manera la explicación del origen del cosmos condiciona, en ambos autores, la comprensión del ser humano y, en consecuencia, la comprensión de la vida buena. El trabajo pretende mostrar, además, que esta relación no se da del mismo modo en Platón y en Agustín.

Desde esta perspectiva, la recepción agustiniana del platonismo nos permite comprender cómo el cambio de la concepción del principio primero modifica la comprensión del mundo, del ser humano y de la vida buena. De este modo, la comparación entre ambos autores permite mostrar que la pregunta por el origen del cosmos ocupa una posición central en sus respectivos sistemas. La explicación del origen determina el modo de entender la creación y, puesto que el ser humano forma parte de esta, orienta también la reflexión antropológica y ética.

Para desarrollar esta cuestión, el trabajo adoptará un enfoque comparativo y conceptual. El análisis partirá del Timeo como texto central de la cosmología platónica y atenderá, en el caso de San Agustín, a aquellos textos en los que la creación, la interioridad, la imagen de Dios y la felicidad permiten observar la transformación cristiana de la herencia platónica.

A continuación, el análisis se organizará en cuatro capítulos. El primer capítulo tendrá una función contextual. Para ello, se atenderá al lugar que ocupa el Timeo dentro de la obra platónica y, por otro lado, al modo en que San Agustín recibe la tradición platónica. El segundo capítulo estará dedicado a la cosmología y examinará la diferencia entre la ordenación demiúrgica del cosmos en Platón y la creación desde la nada en Agustín. El tercer capítulo estudiará las consecuencias antropológicas de esta diferencia, mostrando cómo en Platón el ser humano se comprende desde su relación con el orden cósmico, mientras que en Agustín se comprende desde su dependencia respecto del Dios creador. Finalmente, el cuarto capítulo abordará la dimensión ética, analizando cómo la vida buena queda vinculada, en cada autor, a su respectiva comprensión del origen y de la posición humana en el conjunto de lo real.

2. Platón y San Agustín: Contexto y recepción

Antes de abordar el núcleo del trabajo resulta necesario situar el marco contextual. Este primer capítulo cumple esa función preparatoria. En primer lugar, presenta el lugar del *Timeo* dentro de la obra de Platón. Por otro lado, examina la recepción agustiniana del platonismo y finalmente, precisa los canales de transmisión mediante los cuales Agustín pudo acceder a la tradición platónica.

2.1. Contexto del Timeo

El *Timeo* fue escrito al final de la vida de Platón (Zeyl y Sattler 2023, sec. 3). Su núcleo principal es el intento de ofrecer una explicación verosímil del origen del universo, su orden y belleza. Muy probablemente se concibió no como un texto aislado, sino como la primera parte de una trilogía que debía completarse con el *Critias*, inacabado, y con el *Hermócrates*, nunca escrito (Grabowski 2018, sec. 5). Esta trilogía respondería, tal y como se indica al principio del *Timeo*, al resumen que Sócrates hace de la conversación mantenida el día anterior sobre la mejor constitución y los hombres que requeriría: «No es posible. Pero deberéis hablar acompañados de buena fortuna, y yo, por mi parte, en lugar de los discursos de ayer, me corresponde ahora escucharos tranquilamente» (Platón, Timeo, 27a).

En el reparto de intervenciones anunciado al inicio, correspondía a Timeo exponer primero la génesis del cosmos y la generación del ser humano, después, Critias debía dar el segundo paso, mostrando una ciudad excelente «en movimiento», es decir, realizando en el plano histórico-político aquello que Sócrates había presentado el día anterior en forma teórica (Platón, *Timeo* 27a–28a). De este modo, situamos en el *Timeo* un proyecto más amplio, responde a una necesidad. De ello se desprende que la exposición cosmológica no obedece a un interés de carácter especulativo, sino que funciona como fundamento ontológico y antropológico de la reflexión política que debía prolongarse en el *Critias*.

En este sentido, el *Timeo* prolonga y reubica el proyecto de la República en un horizonte más amplio. La pregunta por la ciudad ideal se sitúa conectada con la naturaleza de los miembros que la componen. En el Timeo dicha naturaleza puede verse explicada a través del razonamiento verosímil del origen del cosmos del cual el ser humano forma parte. Así, la reflexión sobre la mejor organización de la ciudad queda conectada con una explicación del

universo que pretende mostrar cuál es el lugar propio del hombre en un todo inteligible y ordenado (Broadie 2011, 118–119).

Lo que conservamos del *Critias* confirma ese programa. El diálogo retoma la palabra allí donde concluye el *Timeo* y desarrolla la descripción de la Atenas primitiva y su enfrentamiento con la organización de Atlantis. En cuanto al posible *Hermócrates*, la situación es mucho más incierta. La escena inicial del *Timeo* y el final conservado del *Critias* permiten inferir que Hermócrates habría tenido también su turno de palabra, pero no se conserva ningún texto de ese supuesto tercer diálogo ni una indicación segura acerca de su contenido (Grabowski 2018).

2.2 San Agustín y la recepción del platonismo

La relación de San Agustín con la filosofía antigua puede comprenderse en dos movimientos principales. Primero, la incorporación de la especulación platónico-neoplatónica como base filosófica y, después, su reconfiguración desde la matriz intelectual cristiana (Costarelli Brandi 2012, 13).

La formación intelectual de Agustín ayuda a comprender el alcance de esta recepción. Educado en gramática y retórica en Madaura y Cartago, y atraído tempranamente por la filosofía tras la lectura del *Hortensius* de Cicerón, Agustín se adhirió durante años al maniqueísmo, seducido por la promesa de una explicación racional del mal.

Sin embargo, su desencanto con el obispo maniqueo Fausto, quien no pudo resolver sus dudas astronómicas y filosóficas, lo llevó hacia un escepticismo temporal. En 383, Agustín se trasladó a Milán para convertirse en profesor de retórica. Fue allí donde leyó los *libri platonicorum*, lectura que le proporcionó un nuevo marco intelectual desde el que repensar las insuficiencias tanto del maniqueísmo como del escepticismo (Derisi 1954, 273). El platonismo le permitió concebir la existencia de una realidad inteligible e inmutable, comprender a Dios ya no como una realidad corpórea o material sino como verdad suprema, y abandonar la idea del mal como sustancia para entenderlo como privación del bien (Derisi 1954, 273). El propio Agustín lo expresa en las *Confesiones*: «Pero entonces, una vez leídos aquellos libros de los platónicos, y tras haberme animado con ellos a buscar la verdad incorpórea, contemplé tus cosas invisibles, comprendidas por medio de lo que ha sido creado» (Agustín, *Confesiones* VII, 9, 13).

Conviene precisar, no obstante, qué se entiende por esos *libri platonicorum*. No remiten a una lectura directa de los diálogos de Platón, Agustín accedió al platonismo a través del filtro neoplatónico latino, probablemente con las *Enéadas* de Plotino (Derisi 1954, 273). Esta distinción es importante, el obispo de Hipona no llega a Platón de primera mano, sino a una tradición ya reinterpretada en clave tardoantigua, lo que obliga a evitar cualquier identificación demasiado inmediata entre el platonismo original y el pensamiento agustiniano.

Sin embargo, Agustín no permaneció instalado sin más en el horizonte neoplatónico. Aunque reconoció en los platónicos la filosofía más alta entre las paganas y valoró decisivamente su descubrimiento de la verdad inteligible, acabó juzgando que su enseñanza era insuficiente desde el punto de vista cristiano. Como resume Pegueroles, los platónicos le muestran a Agustín «la patria», es decir, el fin, pero no «el camino», porque no pueden ofrecerle la mediación de Cristo ni la humildad de la encarnación (Pegueroles 1978, 59).

> «Por consiguiente, veis de algún modo, aunque de lejos, aunque con la vista nublada, la patria en la que se ha de permanecer, aunque no mantenéis el camino que ha de seguirse». (Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, X, 29)

La relación de Agustín con el neoplatonismo debe comprenderse como una recepción crítica, asume algunos de sus elementos principales, rechaza otros y transforma el conjunto desde su subordinación a la fe cristiana.

2.3. Canales de transmisión del Timeo

San Agustín accede a las obras platónicas por medio de traducciones al latín, ya que nunca llegó a dominar plenamente el griego como para leerlo con fluidez, por ello, su relación con esas obras es en cierto modo mediada. Es necesario, pues, comprender los canales de transmisión para evaluar qué leyó Agustín, qué pudo haber leído y qué conoció únicamente de manera indirecta dentro de la doctrina platónica.

El propio Agustín, en las *Confesiones* I, 13, 20, relata cómo de niño llegó a detestar el griego pese a desconocer las causas: «Pero cuál era la causa de que odiase las letras griegas de las que me imbuían de pequeñito, ni siquiera ahora me resulta suficientemente claro» (Agustín, *Confesiones* I, 13, 20).

A esta causa subjetiva se suman factores de orden contextual. Por un lado, la falta de una nodriza griega, habitual entre la aristocracia para que los hijos crecieran tempranamente con varias lenguas. Por otro, el retroceso progresivo del griego en Occidente a partir del siglo III d. C., que lo convirtió en una excepción erudita (Encuentra Ortega 2010, 139 n. 82).

Su desconocimiento, sin embargo, no fue total, aunque Agustín nunca alcanzó un dominio pleno del griego, sí llegó a poseer una competencia suficiente como para utilizarlo en tareas de contraste textual (García González 2024).

Cabe concluir, por tanto, que la relación de Agustín con el griego fue la de un lector formado pero no plenamente autónomo, capaz de detectar divergencias entre versiones y de emitir juicios filológicos puntuales, pero siempre dependiente, en última instancia, de la mediación latina para el acceso sistemático a las fuentes.

Respecto de la recepción del *Timeo* en San Agustín, el punto de partida más verosímil es la traducción latina parcial realizada por Cicerón, que conservaba aproximadamente *Timeo* 27d–47b, es decir, la sección cosmológica central del diálogo (Biemiller 2019, 35).

Siguiendo el análisis de James J. O'Donnell sobre las referencias literarias de Agustín, Biemiller infiere que el *Timeo* fue el único diálogo platónico que Agustín leyó directamente, el resto de su amplio conocimiento sobre la filosofía platónica lo desarrolló leyendo e interactuando con los neoplatónicos. La tesis de Pierre Courcelle sostiene que Agustín habría conocido el *Timeo* únicamente a través de la traducción latina parcial de Cicerón, y no mediante una lectura directa del griego ni por mediación de la versión y comentario de Calcidio. Courcelle defiende esta afirmación mediante un procedimiento de crítica filológica y comparación de fuentes. Examina los pasajes agustinianos en los que aparecen motivos del *Timeo* (como la definición de la eternidad, el discurso del dios supremo a los dioses creados o la doctrina de la generación de los mortales) y muestra que todos ellos se corresponden con secciones conservadas en el *Timaeus* ciceroniano (Courcelle 1969, 169). No debe atribuirse, sin embargo, la información que San Agustín recibe del *Timeo* exclusivamente a Cicerón, tal y como expresa el propio Courcelle:

> Pienso, por tanto, que del Timeo de Platón Agustín leyó solo la sección que Cicerón había traducido. Pero está abundantemente informado sobre su filosofía, en parte a través de los romanos —Cicerón, Varrón, Apuleyo, Cipriano, Ambrosio— y en parte a través de los neoplatónicos griegos. (Courcelle 1969, 171)

Christina Hoenig afirma que Agustín se acerca al *Timeo* a través de la traducción latina de Cicerón, pero sitúa esa recepción dentro de un marco latino más amplio, en el que otros autores actuaron también como canales de transmisión del platonismo (Hoenig 2018, 219–220). Desde esta perspectiva, la traducción ciceroniana parece haber sido el acceso textual más importante y mejor documentado, pero ello no excluye la posibilidad de otras mediaciones indirectas dentro de la tradición latina.

3. Cosmología

La comparación entre Platón y San Agustín debe comenzar por la cosmología, ya que en ambos autores la explicación del mundo remite a la pregunta por el principio del que procede lo real y por la relación que ese principio mantiene con aquello que produce. Este capítulo examina, a partir de esa cuestión, las convergencias y diferencias entre ambos planteamientos. Su función dentro del trabajo es establecer el marco ontológico desde el que después podrán comprenderse las consecuencias antropológicas y éticas de cada sistema.

3.1. La estructura ontológica de la realidad

El punto de partida cosmológico en el *Timeo* es la distinción tanto ontológica como epistemológica entre aquello que es siempre y no se genera, y aquello que se genera siempre y nunca es. Lo que es siempre pertenece al ámbito de lo inteligible, accesible a la inteligencia con la ayuda de la razón, perpetuamente idéntico y estable. Lo que se genera siempre designa el orden sensible, sometido al cambio, aprehensible sólo de manera imperfecta, que «nunca es realmente» (Platón, *Timeo* 28a).

A partir de esta distinción, Platón se pregunta si el universo empezó a existir o siempre existió. La respuesta se obtiene atendiendo al criterio ontológico previamente establecido, el universo se sitúa inequívocamente en el orden de lo sensible y, puesto que todo lo sensible es generado, se sigue que el universo es generado. De ello se desprende, además, que como todo lo generado, debe tener una causa que lo produzca.

Es necesario, pues, postular un principio inmutable que no dependa, a su vez, de otra causa anterior para existir. Si aquello que explica el origen del universo necesitara también ser explicado por una causa superior, no constituiría todavía la verdadera razón última de lo generado, sino sólo un eslabón más dentro de una serie causal. La causa del cosmos debe

remitir finalmente a algo que sea siempre, que no esté sometido a generación ni corrupción, y que posea en sí mismo la estabilidad ontológica de la que carece el mundo sensible.

Agustín recoge la necesidad de lo inmutable y la convierte en un punto imprescindible dentro de su propia metafísica. En *La Ciudad de Dios* afirma que nada mudable puede ser Dios y que toda forma presente en los seres mudables sólo puede proceder de aquel que verdaderamente es porque existe inmutablemente:

> Vieron que nada que sea mutable es el Dios supremo, y, por ello, buscando al Dios supremo trascendieron todas las almas y todos los espíritus mutables. Vieron después que en cualquier ser mutable toda forma que le hace ser lo que es, de cualquier modo y cualquiera que sea su naturaleza, no puede tener existencia sino a partir de aquel que verdaderamente existe porque existe inmutablemente. (Agustín, *La Ciudad de Dios* VIII, 6)

Tanto Platón como Agustín rechazan, por tanto, una regresión causal al infinito en el orden de lo generado y lo mudable. Si todo lo que llega a ser exige una causa, la explicación de lo real no puede aplazarse indefinidamente remitiendo cada ente generado a otro igualmente generado, pues una serie infinita de causas derivadas no daría razón suficiente del ser ni del orden de aquello que deviene. Desde un punto de vista ontológico, lo causado remite necesariamente a un principio que no dependa de otro para su existencia. En ambos autores, esta exigencia conduce a pensar un principio primero, estable y no derivado, aunque dicho principio adopte un sentido distinto en cada caso.

3.2. La bondad como razón de la creación

Aquí aparece otro punto de convergencia entre el *Timeo* y san Agustín: la doctrina de que la creación del mundo procede de la bondad de Dios. En el *Timeo* (29e–30a), el Demiurgo no tiene envidia ni mezquindad: quiso que todo fuera lo más semejante posible a él mismo, es decir, bueno, y por eso creó el cosmos. Esta misma idea es recogida y explícitamente reconocida por Agustín:

> También Platón aduce como la razón más justa de la creación del mundo el que las obras buenas fueran realizadas por el Dios bueno, ya hubiera leído estas palabras [del Génesis], ya las hubiese conocido tal vez a través de quienes las habían leído, ya hubiera contemplado con agudísima inteligencia las verdades invisibles de Dios comprendiéndolas a través de las que han sido creadas, ya él mismo las hubiese aprendido de aquellos que las habían contemplado. (Agustín, *La Ciudad de Dios* XI, 21)

Agustín reconoce en la formulación platónica cierta afinidad con la doctrina cristiana de la creación, la obra buena procede de un principio bueno. No obstante, esta bondad no opera en él como necesidad impersonal o estructura ontológica ineludible, sino como expresión de una voluntad libre. Así lo señala en los *Comentarios a los Salmos*:

> Si no podemos conocerlas todas, indudablemente debemos retener y creer que todo lo que hay en el cielo, en la tierra, en el mar y en todos los abismos fue hecho por Dios, porque hizo todo lo que quiso en el cielo, en la tierra, en el mar y en todos los abismos, según ya dijimos. No se vio obligado a hacer todo lo que hizo, sino que hizo todo lo que quiso. La causa de todo lo que hizo es su voluntad (Agustín, *Comentarios a los Salmos* CXXXIV, 10).

La bondad funciona como razón de la creación, y la creación es comunicación de bondad. El mundo, en ambos casos, no es un accidente, sino el resultado de un acto que halla su sentido en la voluntad buena del principio que lo origina.

3.3. El paradigma del cosmos: modelo exterior en Platón, razón interior en Agustín

Una vez establecido el marco ontológico común, la comparación exige atender al principio que origina o estructura el cosmos y a su relación con el modelo inteligible según el cual actúa. En este punto puede situarse un distanciamiento entre ambas cosmologías. En el *Timeo*, el Demiurgo es presentado como una inteligencia que contempla el modelo eterno y, utilizándolo como modelo, produce el cosmos sensible:

> A todos es evidente que el demiurgo miró al que es eterno, pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y su artífice la mejor de las causas. Por esto, como fue engendrado de este modo, fue fabricado conforme a lo que es aprehensible por la razón y la inteligencia, y según lo que es idéntico. (Platón, *Timeo* 29a)

Las Formas eternas, por tanto, no son producidas por el Demiurgo, le son previas y externas (Ilievski 2022, 67–68). Como señala Cornford sobre el Demiurgo: *«we must not ascribe to him either the belief in an omnipotent creator»* (Cornford 1937 ,35), y, en lo que respecta a las Formas: *«The Forms, again, he does not create; they are not made or generated, but eternally real and self-subsisting»* (Cornford 1937, 37). Esta dependencia respecto de un paradigma exterior implica que el cosmos tiene la configuración que tiene no porque el principio supremo lo haya determinado plenamente, sino porque el modelo fijó su diseño (Biemiller 2019, 36).

Agustín no puede aceptar que el modelo de la creación se encuentre fuera de Dios, porque ello introduciría una instancia superior o, al menos, independiente de la propia divinidad. Si las Ideas fueran realidades externas que Dios simplemente contempla para crear, entonces Dios no sería el principio último de todo lo real, sino que dependería de un orden inteligible anterior a él. Esta posibilidad resulta incompatible con la metafísica agustiniana, para la cual Dios debe ser aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada superior (Byers 2012, 181):

> Por supuesto que las ideas son las formas principales o las razones estables e inmutables de las cosas, las cuales no han sido formadas, y por ello son eternas y permanentes en su mismo ser que están contenidas en la inteligencia divina, y como ellas ni nacen ni mueren, decimos que según ellas es formado todo lo que puede nacer y morir, y todo lo que nace y muere. (Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, q. 46)

Agustín es consciente de la tensión que esta lectura introduce respecto del *Timeo*: «¿Dónde hay que pensar que existen esas razones sino en la mente misma del Creador? Él no contempla cosa alguna fuera de Sí para que lo que iba creando lo crease según aquello. Pensar tal cosa es sacrílego.» (Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, q. 46)

La solución agustiniana consiste, por tanto, en interiorizar las Ideas en la inteligencia divina. La doctrina agustiniana de las *rationes aeternae*, heredera del neoplatonismo de Plotino, implica que el principio supremo no depende de ninguna realidad exterior para ejecutar su obra (Biemiller 2019, 38). En Agustín, Dios no opera con un modelo exterior, las Ideas son el pensamiento de Dios, y Dios es la única fuente tanto del ser como de la inteligibilidad de las cosas.

3.4. Materia, necesidad y creación desde la nada

La diferencia anterior respecto del lugar del paradigma inteligible conduce a otra divergencia, la relación entre el principio creador y aquello sobre lo que actúa. Según Platón, la génesis del cosmos no procede de la nada, sino de un estado previo de desorden. Lo que pertenece al orden de lo sensible, en su inicio, no se halla en reposo ni presenta ningún tipo de disposición armónica, se mueve de manera irregular y carece de orden, medida y proporción. La intervención del Demiurgo consiste en conducir ese desorden hacia el orden, porque el orden es superior al desorden. Como se ha indicado en el apartado anterior, este paso lo hizo utilizando como modelo el paradigma eterno, las Formas. Esta

acción se debe a que el Demiurgo, siendo bueno, introduce forma en lo visible porque desea lo mejor.

El Demiurgo, a diferencia del Dios cristiano, no opera sin límites. Platón distingue explícitamente entre la parte de la creación del cosmos que corresponde a la inteligencia y la que corresponde a la necesidad:

> En efecto, la generación de este universo se produjo de una mezcla que combinó necesidad e inteligencia. Pero, como la inteligencia gobierna la necesidad, ya que la persuade de llevar hacia lo mejor la mayoría de las cosas que se generan, de esta manera y según esto, este universo se constituyó al principio por medio de una necesidad sometida a una persuasión sensata (Platón, *Timeo* 48a).

La necesidad es el conjunto de condicionamientos no racionales propios del devenir, cuya resistencia la inteligencia no puede eliminar, sino que únicamente persuade. Frente a la inteligencia, que obra por causas finales y engendra lo bello y lo bueno, la necesidad es la resistencia constitutiva con la que la razón debe trabajar. Por ello, el paso del desorden al orden produce una copia sensible e imperfecta, un cosmos ordenado, bello y racional en la medida de lo posible, pero todavía sometido a las condiciones propias del devenir (Costa 2009, 120).

Platón introduce además un tercer elemento conceptual en su exposición cosmológica. Inicialmente el diálogo distingue dos géneros: el ser inteligible, eterno e inmutable, y las realidades sensibles generadas a imagen de lo eterno. No obstante, esto puede resultar insuficiente para comprender la generación misma, explica qué es el modelo y qué es la copia, pero no en qué se produce la copia. Platón introduce entonces el receptáculo o *chōra*, aquello en lo que las cosas devienen. Es el ámbito indeterminado que recibe las determinaciones formales y permite la aparición de lo sensible: «Por el momento, con certeza, debemos concebir tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello de cuya semejanza nace lo que deviene» (Platón, Timeo 50d).

De este modo, no es trivial que el sentido etimológico de «Demiurgo» signifique «artesano», al igual que el artesano trabaja con materiales que no ha creado, se guía por un modelo que no ha producido y puede delegar tareas en ayudantes (los dioses menores a quienes encomienda la formación de los cuerpos humanos y las partes mortales del alma). La cosmogonía platónica conserva, por tanto, elementos de resistencia y dependencia.

Agustín, en cambio, rechaza toda concepción del origen del mundo que introduzca un principio creador distinto de Dios, una instancia capaz de limitar su omnipotencia o una pluralidad de agentes subordinados en la producción de las naturalezas creadas. La creación no depende de una materia previa independiente ni de una necesidad exterior, tampoco puede atribuirse a divinidades intermedias o dioses menores. Todo cuanto existe remite exclusivamente a la voluntad creadora de Dios: «No es lícito creer o nombrar a ningún creador de ninguna naturaleza, por mínima y mortal que sea, excepto a Dios, incluso antes de que pueda comprenderse» (Agustín, *La Ciudad de Dios* XII, 25).

La exclusividad de Dios como creador tiene consecuencias directas para la comprensión de la materia. No es suficiente afirmar que Dios da forma a un sustrato previo, como si su acción consistiera únicamente en ordenar algo que ya estaba ahí. Para Agustín, también la materia informe depende de Dios, aunque todavía no posea figura, cualidad ni determinación sensible. Por eso, al interpretar el Génesis, no entiende la materia inicial como un principio independiente o coeterno con Dios, sino como una parte de la realidad creada:

> ¿Verdad que Tú, Señor, me has enseñado que antes de que dieses forma y características a esta materia sin forma no había nada, ni color, ni figura, ni cuerpo, ni espíritu? No obstante, no era la nada absoluta: había una especie de masa informe sin aspecto determinado. (Agustín, *Confesiones* XII, 3)

Pegueroles expone el proceso de la creación desde la perspectiva agustiniana como un acto basado en dos operaciones simultáneas. Dios creó la materia informe (*informatia*) y al Verbo[1] se le atribuye la formación (*formatio*) bella y verdadera de la materia informe. Es decir, a partir de la creación de la materia informe por parte de Dios, el Verbo dio forma a todos los seres, tanto materiales como espirituales. Este es el fin último del cosmos (Pegueroles 1974, 54).

Esta explicación pertenece a la doctrina agustiniana de la *creatio ex nihilo*, la creación proviene «de la nada», todo cuanto existe recibe el ser de Dios, incluida la materia informe. Esta puede entenderse como la realidad creada en su máxima indeterminación, anterior a la configuración concreta de los seres, pero enteramente dependiente de la voluntad creadora divina.

[1]El Verbo, en la doctrina cristiana, designa a la segunda persona de la Santísima Trinidad, encarnada en Jesucristo.

Pierantoni señala la dificultad que aparece en este punto. Al heredar del platonismo la noción de materia prima y someterla a la *creatio ex nihilo*, Agustín genera una tensión no enteramente resuelta, pues una materia absolutamente informe es, en los términos de la metafísica heredada, un casi-nada (*paene nihil*) (Pierantoni 2002, 334–335). Lo decisivo, sin embargo, no es esta dificultad interna, sino lo que separa la posición agustiniana del platonismo, la *creatio ex nihilo* proclama que no existe ninguna realidad ontológicamente independiente de Dios, ningún sustrato sin forma que preexista al acto creador y lo condicione.

3.5. Tiempo, eternidad y acto creador

Tanto Platón como Agustín rechazan que el tiempo pueda pensarse como una realidad anterior al mundo. En la cuestión del tiempo también aparece una convergencia inicial que no se mantiene. El tiempo no precede al cosmos, sino que aparece con él. No obstante, en Platón nace con la ordenación demiúrgica del cosmos, en Agustín con el acto creador de Dios (Zeyl y Sattler 2022, sec 1; Tornau 2024, sec. 10).

En el *Timeo*, Platón presenta el tiempo como una realidad vinculada al orden del movimiento celeste. El Demiurgo, al configurar el cosmos tomando como modelo el viviente inteligible, no puede trasladar plenamente la eternidad al mundo generado, porque lo generado pertenece necesariamente al ámbito del devenir. Por ello, produce una imagen móvil de la eternidad:

> Pero dado que la naturaleza del viviente era eterna, no podía adaptarla completamente a lo generado. Entonces se propone hacer una imagen móvil de la eternidad y, a la vez que ordena el cielo, hace de la eternidad que permanece en unidad una imagen eterna que avanza según el número, a la que precisamente denominamos tiempo (Platón, *Timeo* 37d).

El tiempo platónico es, por tanto, la forma ordenada del devenir cósmico. No es una realidad autónoma ni anterior al mundo, sino el modo en que el cosmos generado participa de la eternidad del modelo inteligible. La eternidad pertenece propiamente al plano de las Formas, caracterizado por la unidad, la permanencia y la inmutabilidad, el tiempo, en cambio, pertenece al mundo sensible, donde esa eternidad sólo puede darse como imagen móvil, sucesiva y numerable.

En Agustín, la cuestión se plantea de otro modo. El tiempo tampoco precede al mundo, pero ya no se entiende a partir del movimiento ordenado de los astros, sino desde la creación misma. Dios no crea en un tiempo previo, como si antes hubiera permanecido inactivo y

después hubiera decidido crear. Para Agustín, el tiempo comienza con las criaturas, solo donde hay cambio puede haber antes y después. Por eso, la pregunta por lo que hacía Dios antes de crear queda mal planteada. Presupone un “antes” allí donde todavía no hay sucesión temporal (Tornau 2024, sec. 10).

La diferencia con Platón se sitúa, por tanto, en el modo de comprender la relación entre tiempo y eternidad. En el Timeo, el tiempo aparece unido al orden celeste, los astros marcan días, meses y años, y el tiempo surge con estos movimientos como imagen de la eternidad. En Agustín, en cambio, el tiempo pertenece a la condición mutable de lo creado. Sólo aquello que cambia, pasa y deja de ser lo que era puede ser temporal, Dios, al no estar sometido al cambio, no pertenece al orden del antes y el después: «los tiempos se producen gracias a las mutaciones de los seres» (Agustín, *Confesiones*, XII, 8, 8). Así, ambos niegan un tiempo anterior al mundo, pero por razones distintas.

3.6. Conclusión: convergencias y diferencias

A partir de lo expuesto, pueden precisarse ya las principales cercanías y distancias entre Platón y Agustín en lo que corresponde al presente capítulo. Platón y Agustín parten de una jerarquía ontológica en la que lo eterno e inmutable precede y fundamenta lo temporal y mudable. En los dos casos, la bondad del principio supremo es la razón de la creación del cosmos, y el tiempo nace con el universo. Agustín mismo reconoce esta deuda y ve en los platónicos la aproximación pagana más alta a ciertas verdades que el cristianismo formula con mayor precisión ontológica.

Sin embargo, la convergencia entre ambos autores no es total. El Demiurgo del *Timeo* no es el Dios agustiniano, la diferencia central reside en el alcance ontológico y causal del principio supremo. El Demiurgo opera mirando un paradigma exterior a sí, sobre una materia que no ha producido, frente a una necesidad que persuade pero no domina plenamente, delegando en dioses menores la producción de lo mortal. El Dios agustiniano, en cambio, no depende de ningún modelo exterior, no encuentra ninguna materia coeterna que condicione su acción y crea desde la nada en virtud de su sola voluntad. Ilievski concluye que el Demiurgo platónico sería sólo omnibenevolente y omnisciente, pero no omnipotente en el sentido cristiano del término (Ilievski 2022, 72). La tendencia inicial agustiniana a acercar ambas figuras procede en parte de su acceso limitado al corpus platónico (Biemiller 2019, 36–37).

Puede concluirse, pues, que Platón y Agustín coinciden en subordinar lo mutable a lo inmutable, pero divergen en la radicalidad del principio supremo. Al desplazar las Ideas al interior de la inteligencia divina y al afirmar la creación desde la nada, Agustín modifica el marco ontológico del Timeo. Esta transformación afecta también a los problemas que se abordarán a continuación. No es lo mismo pensar el cuerpo, el alma y la vida buena desde un cosmos en el que la materia y la necesidad ofrecen resistencia al Demiurgo, que hacerlo desde un Dios creador cuya voluntad no depende de ningún principio exterior.

4. Antropología

La antropología, en el sentido que aquí se adopta, no es la respuesta a la pregunta empírica por la psicología o la fisiología humanas, sino la determinación de la posición ontológica de la criatura humana en el conjunto de lo creado. Esta posición depende, según la tesis defendida, de la naturaleza del principio supremo y del modo en que este produce el cosmos. La diferencia ontológica establecida en el capítulo anterior se prolonga, pues, necesariamente en una diferencia antropológica, que el presente capítulo examina.

4.1. El ser humano en el Timeo: del cosmos al ser humano

Siguiendo la tesis del presente trabajo, Platón no pregunta primero qué es el hombre y después qué lugar ocupa en el mundo, sino que comprende al ser humano desde el orden total del universo. El cosmos ha sido producido como un viviente dotado de alma e inteligencia, por eso, cuando aparece el alma humana, esta no irrumpe como una realidad extraña al mundo. La antropología depende aquí de la cosmología.

En este sentido puede hablarse de una concepción microcósmica del ser humano. El alma individual procede de la misma operación por la que el Demiurgo había compuesto el alma del universo, aunque de un modo derivado y menos perfecto. El pasaje central es *Timeo* 41d: tras haber fabricado el alma del universo, el Demiurgo vuelve a la crátera en la que había realizado la mezcla anterior y utiliza sus restos para producir las almas individuales. Platón precisa, además, que esa nueva mezcla tiene una pureza de segundo y tercer grado, inferior a la primera. La continuidad entre alma del universo y alma humana debe entenderse como procedencia común, semejanza estructural y diferencia jerárquica, no como identidad plena entre ambas (Brisson 2021, 70–72).

Esta idea permite ordenar todo el apartado. Primero hay que explicar qué tipo de realidad es el alma cósmica. Después, cómo esa estructura se comunica al alma humana, finalmente,

qué sucede cuando esta alma queda unida al cuerpo. Sólo así se entiende por qué el problema antropológico del *Timeo* tiene también un alcance ético, el ser humano lleva en sí una estructura racional de origen cósmico, perturbada por la condición encarnada y necesitada de restauración mediante educación, conocimiento y cuidado de la parte racional del alma.

4.2. Ser, Mismo y Otro

La composición del alma del universo se expone en *Timeo* 35a–b mediante una mezcla de ser, mismo y otro. Estos términos designan principios ontológicos y cognoscitivos, no aspectos físicos. El Ser da al alma consistencia y la pone en relación con aquello que verdaderamente es, lo mismo remite a la identidad y la permanencia, lo otro permite pensar la multiplicidad y el cambio. El alma debe poder conocer tanto lo que permanece idéntico como lo que deviene, y su composición incluye principios capaces de articular ambos ámbitos.

La dificultad está en que estos principios aparecen en dos niveles. Platón distingue una dimensión indivisible, propia de lo inteligible y siempre idéntico, y una dimensión divisible, propia de aquello que se genera en los cuerpos. Un alma reducida al primer nivel quedaría separada del mundo sensible, un alma reducida al segundo perdería la capacidad de introducir un orden estable. La solución platónica consiste en producir una realidad intermedia, el Demiurgo mezcla lo indivisible y lo divisible y compone a partir de ambos el alma del universo. De ahí su posición mediadora. Participa del orden inteligible y puede actuar sobre el mundo sensible, mantiene afinidad con lo estable y ordena lo cambiante.

Esta mediación constituye la clave de la función del alma dentro de la cosmología del *Timeo*. El alma del universo hace posible que el universo sea un viviente ordenado, y cognoscible. Aquí se sitúa el vínculo con la antropología, al proceder de esa misma mezcla, el alma humana queda situada entre dos órdenes, el inteligible y el sensible. Su parte racional se orienta hacia lo estable y verdadero, aunque vive unida a un cuerpo sometido al cambio.

4.3. Los círculos de lo mismo y lo otro

Después de componer el alma del universo, el Demiurgo le da una estructura circular. Forma dos grandes círculos, el círculo de lo mismo y el círculo de lo otro. El primero se asocia al movimiento uniforme de las estrellas fijas, el segundo, inclinado respecto del

primero, se divide en siete órbitas vinculadas a los movimientos planetarios. Estos círculos explican la regularidad de los movimientos celestes y muestran que el universo posee una organización según proporción y medida (Brisson 2021, 72–76).

La función de los círculos alcanza también el conocimiento. Como el alma del universo es una realidad cognoscitiva, sus movimientos expresan modos de relación con lo real. El círculo de lo mismo se vincula con aquello que permanece idéntico, estable e inteligible, el círculo de lo Otro permite orientarse en el ámbito de lo diverso, lo sensible y lo cambiante. En el alma del universo, movimiento y conocimiento forman una misma estructura, las revoluciones circulares son a la vez principio de orden cósmico y actividad racional. La composición del alma del universo y su división en los círculos de lo mismo y de lo diferente explican tanto las capacidades cognitivas del alma como la organización cosmológica del universo (Zeyl y Sattler 2023, sec. 1). Por eso el conocimiento humano depende del estado del alma, conocer bien exige que las revoluciones interiores funcionen de manera ordenada.

4.4. Encarnación

El problema antropológico aparece cuando el alma, producida originalmente según una estructura racional, es implantada en un cuerpo. Platón describe cómo los flujos corporales, las sensaciones, los placeres, los dolores, el deseo y el temor sacuden las revoluciones del alma y alteran su movimiento regular (Platón, *Timeo* 42a-b). El círculo de lo mismo queda obstaculizado y el de lo otro se desvía en movimientos irregulares. Como consecuencia, el alma confunde lo mismo con lo diferente y lo diferente con lo mismo, su capacidad cognoscitiva queda dañada (Platón, *Timeo* 44a).

Conviene no comprender esto como un simple desprecio del cuerpo. En el Timeo, el cuerpo también pertenece al orden producido por el Demiurgo y cumple una función dentro del conjunto del viviente humano. El problema aparece cuando, al unirse al cuerpo, el alma queda expuesta a sensaciones, deseos, placeres, dolores y temores que alteran sus movimientos propios.

En este punto, la educación aparece como parte del medio por el que el alma puede recuperar el orden. Platón afirma que, con una crianza y una formación adecuadas, las revoluciones del alma pueden recuperar progresivamente su curso propio (Platón, *Timeo* 44a–c). La tarea humana consiste en restablecer en uno mismo el orden que el alma recibió originariamente del cosmos. De ahí que el estudio del universo forme parte de la vida moral, contemplar los movimientos ordenados del cielo ayuda al alma a corregir sus propias

revoluciones y a hacerse semejante, en la medida de lo posible, al orden racional del conjunto (Platón, *Timeo* 47b–c).

El cierre del apartado se encuentra en *Timeo* 90a–d, donde Platón habla del *demon* que cada ser humano aloja en la parte más alta de sí mismo. Este *demon* es la parte racional y divina del alma, situada en la cabeza y emparentada con el orden celeste. Cuidarlo significa orientar la vida según aquello que en nosotros participa de lo divino. La antropología del *Timeo* conduce así directamente a la ética, el ser humano es un viviente compuesto, situado entre el orden inteligible y el devenir sensible, cuya felicidad depende de restaurar en su alma la armonía que procede del cosmos.

4.5. San Agustín: el ser humano dentro del orden de lo creado

La relación entre cosmología y antropología que adopta Agustín es distinta a la que se observa en el *Timeo*. Conviene distinguir dos modelos de articulación. En el primero, la antropología se explica por una derivación interna desde la estructura del cosmos, como ya se ha explicado, el ser humano reproduce, de un modo derivado, el orden que ya organiza el universo. El alma individual procede de la misma mezcla con la que el Demiurgo compuso el alma del universo, aunque en un grado inferior de pureza. El vínculo entre cosmos y ser humano es directo.

Por otro lado, la antropología agustiniana no se deduce de una estructura cósmica previa, pero queda determinada por la misma doctrina de la creación que explica el ser del cosmos. Mientras que en el *Timeo* el Demiurgo fabrica al ser humano, en Agustín Dios lo crea. Esta diferencia es determinante para entender la relación entre el cosmos y el ser humano. Así, no hay una dependencia del ser humano respecto del cosmos, como sí ocurría en Platón, pero sí una determinación de su concepción en relación con el origen del cosmos, que a su vez remite a una dependencia del ser humano respecto de Dios. La creación desde la nada no sólo describe el origen del universo, desde la omnipotencia divina, establece también el modo de ser de toda criatura. El ser humano debe entenderse, por tanto, desde esa dependencia absoluta respecto del Creador.

Desde este marco, la doctrina agustiniana de la creación posiciona al ser humano dentro del conjunto de lo creado, pero le atribuye una posición singular. Comparte con todo lo creado el *esse*: recibe el ser y no lo posee como algo propio. Con los vivientes participa además del *vivere* y, en cuanto ser racional, posee el *intelligere*. Esta jerarquía permite situarlo sin convertirlo en una realidad separada del resto de la creación. El ser humano pertenece al

mundo creado, pero en él la creación alcanza la posibilidad de conocerse y dirigirse conscientemente hacia su principio (Mensa i Valls 2012, 52).

De este modo, el conocimiento permite a la persona tener la capacidad de conocer a Dios mediante la razón y la fe, mientras que, por otro lado, el amor implica la llamada a amar a Dios sobre todas las cosas. Este círculo se desarrolla en dos etapas, la salida (*exitus*) y el retorno (*reditus*). En la salida, el ser humano emerge de Dios en el momento de la creación, en el retorno, la persona regresa a Dios a través del conocimiento, el amor y la libertad. Aquí, Dios es tanto el principio como el fin del círculo (Mensa i Valls 2012, 32).

En este sentido puede situarse el contraste respecto al *Timeo*. En Platón, el alma humana posee parentesco con el orden cósmico porque deriva de la mezcla del alma del universo. En Agustín, el parentesco se establece con el Creador. El hombre no es microcosmos en el sentido estricto en que lo es para Platón, es criatura dentro del cosmos, pero una criatura capaz de volver sobre sí y reconocer que su ser remite a Dios.

4.6. Imago Dei

La posición singular del ser humano dentro del orden creado se expresa en Agustín mediante la doctrina de la *imago Dei*. El ser humano es imagen de Dios porque posee una interioridad espiritual capaz de memoria, inteligencia y voluntad. Agustín sitúa la imagen en el hombre interior, en la mente racional, allí donde la criatura puede conocerse, querer y orientarse hacia la verdad (Tornau 2024, sec. 6.2).

La memoria no debe entenderse sólo como depósito psicológico de recuerdos, remite también a la presencia íntima por la cual el alma puede volver sobre sí y abrirse a Dios. La inteligencia permite reconocer la verdad y la voluntad orienta el movimiento del alma hacia aquello que ama. En Agustín, conocer y querer no son operaciones completamente separadas, lo que el alma ama determina en gran medida hacia dónde mira y qué forma adquiere su vida. Por eso la antropología agustiniana prepara ya la ética. El problema de la vida humana no será únicamente saber qué es Dios, sino amar rectamente aquello que debe ser amado por encima de todo (Timaure Gómez 2025, 52–53).

La *imago Dei* introduce, así, una diferencia respecto de Platón. En el *Timeo*, lo divino en el ser humano se vincula con la parte racional del alma y con su parentesco con el orden celeste. En Agustín, la dignidad humana se funda en haber sido creado a imagen de Dios. Esta imagen tiene un carácter ontológico, pertenece al hombre por creación. Al mismo

tiempo, posee una orientación práctica, porque la imagen debe ser reformada y dirigida hacia su principio. El ser humano es imagen, pero puede vivir de espaldas a aquello de lo que es imagen.

4.7. Cuerpo y alma

La comparación con Platón exige también precisar el lugar del cuerpo. En el *Timeo*, la unión del alma con el cuerpo introduce una perturbación inicial en sus revoluciones, las sensaciones, los flujos corporales, los placeres y los dolores alteran el movimiento regular del alma y afectan a su capacidad cognoscitiva. Sin embargo, esto no significa que el cuerpo sea presentado como un mal en sí mismo. También el cuerpo pertenece al orden producido por el Demiurgo y puede ser integrado en una vida ordenada mediante la educación, la gimnasia, la música y la filosofía. La diferencia con Agustín debe formularse, por tanto, de otro modo. Agustín conserva del platonismo la superioridad del alma como principio racional y rector, pero, desde la doctrina cristiana de la creación, no puede situar el origen del problema humano en la corporalidad como tal. El cuerpo es criatura de Dios y forma parte de la unidad del ser humano. Por eso el desorden no procede simplemente de la encarnación, sino de la voluntad que se aparta del bien superior y ama desordenadamente los bienes inferiores (Melville 2015, 77-80).

En este contexto conviene mencionar la cuestión del origen del alma. Agustín rechaza desde el inicio el traducianismo material, es decir, la tesis según la cual el alma se transmitiría corporalmente de padres a hijos. La espiritualidad del alma impide concebirla como producto de una generación material. La dificultad que permanece abierta se sitúa en otro plano: Agustín oscila entre la creación directa de cada alma por Dios y alguna forma de transmisión espiritual. La primera opción subraya mejor la dependencia inmediata del alma respecto del Creador, la segunda parece explicar con mayor facilidad la transmisión del pecado original. Agustín deja esta cuestión como parte del misterio del ser humano (Mensa i Valls 2012, 52).

4.8. Interioridad e iluminación: transformación de la herencia platónica

Como se ha visto en el apartado cosmológico, la influencia platónica aparece en la orientación agustiniana hacia lo inteligible. Agustín busca una verdad estable, inmutable y superior a las cosas cambiantes. En este punto situamos la cercanía con el platonismo. La

diferencia aparece cuando se pregunta de qué modo accede el alma a esa verdad. Pegueroles presenta la iluminación como una de las intuiciones centrales del agustinismo: Dios es el Maestro interior y la luz por la que la mente puede reconocer la verdad (Pegueroles 1972, 38).

La comparación con la reminiscencia platónica permite situar ciertas divergencias con el planteamiento agustiniano. En Platón, conocer implica recordar, el alma habría contemplado las Ideas antes de su vida corporal, y el aprendizaje consistiría en reactivar ese saber anterior. Agustín no mantiene esta explicación. Aunque en sus primeros textos pudo utilizar un lenguaje cercano al platonismo, su posición propia no identifica el conocimiento con el recuerdo de una existencia anterior. La verdad se descubre en una luz divina presente en el alma. Hay una distinción entre la memoria platónica del pasado y la memoria agustiniana del presente (Pegueroles 1972, 41–42).

En Platón, la restauración del alma se orienta hacia el orden del cosmos, las revoluciones celestes ofrecen un modelo de regularidad que el alma debe imitar. En Agustín, el camino hacia Dios pasa por la interioridad. El movimiento principal se desplaza hacia la interioridad:

> «¿Qué amo cuando te amo? No es la imagen visual de un cuerpo ni la belleza de un tiempo […]. Y a pesar de todo sigo amando algo así como una luz, y como una voz, y como un olor, y como un alimento, y como un abrazo cuando amo a mi Dios […]. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios.» (Agustín, Confesiones X, 6, 8)

Es entonces que Agustín pregunta a todas las cosas que «rodean las puertas de su carne», no obstante, todas estas contestan no ser el Dios que busca. Reconoce que las creaciones terrenales apuntan hacia un creador, pero no son suficientes para el verdadero conocimiento. Por ello lo buscará en el interior, ascendiendo a través del alma hasta llegar a Dios. La razón es capaz de enseñar a Agustín que las imágenes de las criaturas de Dios son superadas por «lo que hay dentro».

En este contexto, la *memoria Dei* es central, encontrándose en la *memoria transpsicológica* o *metafísica*, en lo más profundo del espíritu humano, donde Dios siempre ha estado presente. San Agustín postula que este conocimiento previo de Dios está arraigado en la esencia misma del ser humano, siendo un deseo universal de felicidad el motor que lleva a la *memoria Dei*. Este deseo de felicidad se entiende como el goce de la verdad, que se identifica con Dios, lo que indica que todos poseen un conocimiento innato de la divinidad en su memoria (Pegueroles 1972, 51).

Esta divergencia transforma el paso a la ética. Si la verdad se reconoce en el hombre interior entonces la vida buena no puede consistir simplemente en ajustar la propia racionalidad al orden visible del cosmos, consistirá en orientar memoria, inteligencia y voluntad hacia Dios. Pegueroles subraya que, para que el conocimiento latente pase a pensamiento explícito, interviene la *intentio*, es decir, la atención, el interés o el amor. De este modo, la antropología agustiniana prepara ya la ética, el problema humano no será sólo conocer la verdad, también requiere amar rectamente aquello que debe ser amado por encima de todo.

4.9. Conclusión: convergencias y diferencias

La diferencia entre ambos modelos puede formularse con una oposición. En el *Timeo*, el ser humano es microcosmos, su alma procede de la misma mezcla que el alma del universo y debe restaurar en sí el orden racional del universo. La relación entre ambos ayuda a comprender al ser humano porque comparten una arquitectura racional común, aunque en el alma individual esa arquitectura aparezca de modo derivado y vulnerable. En Agustín, el ser humano es imagen de Dios. La antropología no se deduce de una estructura cósmica previa, pero queda determinada por la doctrina de la creación que explica el ser del cosmos. El hombre comparte con el mundo la dependencia radical respecto del Creador, aunque ocupa dentro de la creación un lugar singular por su interioridad racional y volitiva. Comprender la creación permite comprender al ser humano porque ambos remiten al mismo principio creador, no porque el hombre derive del cosmos. Esta diferencia prepara el paso al capítulo ético. En Platón, la vida buena consistirá en restaurar el orden del alma según el orden del cosmos, en Agustín, consistirá en reformar la imagen deformada mediante la orientación recta de la memoria, la inteligencia y la voluntad hacia Dios.

5. Ética

La pregunta por la felicidad constituye, tanto para Platón como para Agustín de Hipona, el horizonte último de la reflexión filosófica en sus respectivos sistemas (Frede y Lee 2023, sec. 1; Tornau 2024, sec. 7.1). Ambos autores comparten la convicción de que la filosofía posee un carácter esencialmente práctico orientado a la vida plena o beatitud, y establecen una relación constitutiva entre cosmología y ética. Comprender la naturaleza del principio creador es condición necesaria para comprender la naturaleza de lo creado y, con ello, el lugar que le corresponde al ser humano en el conjunto de lo real. Ahora bien, la cercanía inicial entre ambos no borra sus respectivas distancias. En el *Timeo*, la plenitud humana se alcanza cuidando la parte racional y divina del alma, de modo que sus movimientos internos

vuelvan a asemejarse al orden del universo. En Agustín, en cambio, la beatitud no puede identificarse con una simple armonización racional, exige la conversión del amor, la sanación de la voluntad y la orientación de toda la vida hacia Dios.

5.1. La vida buena en el Timeo

Como se ha mostrado en el capítulo cosmológico, el relato del *Timeo* presenta la génesis del mundo como el tránsito desde una condición pre-cósmica, marcada por el movimiento irregular de la necesidad, hacia una totalidad proporcionada, bella e inteligible. El Demiurgo actúa sobre aquello que todavía carece de medida estable, contempla el modelo eterno y conduce el movimiento errante hacia la mejor configuración dentro de sus posibilidades.

La estructura cosmológica permite fundamentar el aspecto ético del diálogo. Como se indicó en el capítulo antropológico, el ser humano posee una constitución microcósmica, su alma procede, de modo derivado, de la misma mezcla a partir de la cual el Demiurgo compuso el alma del universo, esto es, del ser, lo mismo y lo diferente. La vida humana se inscribe así en un orden racional que la precede.

En este punto situamos una analogía respecto al origen del mundo y el estado del alma encarnada. La materia pre-cósmica, antes de la intervención demiúrgica, se define por la falta de proporción y por el dominio de movimientos carentes de dirección racional. En el interior humano acontece algo semejante tras la unión del alma con el cuerpo. El nacimiento, las sensaciones, los placeres, los dolores, los deseos y los temores sacuden las revoluciones anímicas y debilitan su capacidad de distinguir correctamente lo estable de lo cambiante. El alma encarnada queda entonces en una situación comparable, en el plano antropológico, a la de la materia en su estado inicial, bajo el dominio del desorden, aunque abierta a la posibilidad de orden, pero esa posibilidad permanece atravesada por una resistencia estructural.

El cuidado del *demon* se comprende a partir de esta correspondencia cosmológica, antropológica y finalmente ética. El *demon*, situado por Platón en la parte superior del hombre, expresa la dimensión racional y divina del alma, aquella que puede elevarse hacia los pensamientos verdaderos y reconocer posibles engaños de las apariencias sensibles. Su tarea reproduce interiormente el gesto del Demiurgo en el cosmos. El Demiurgo contempla el paradigma inteligible para hacer del desorden un cosmos, en el alma situamos una función similar, toma como referencia el orden inteligible manifestado por el universo visible para configurar su propia vida. De este modo, el conocimiento adquiere una función

práctica, ofrece al alma una imagen sensible de estabilidad y proporción, precisamente aquello que sus revoluciones han perdido al quedar sometidas a los movimientos del cuerpo.

La ética del *Timeo* puede formularse, por ello, como una especie de cosmización del alma. La vida buena consiste en introducir medida en la propia existencia, gobernar la dispersión afectiva y darle a la razón su función ordenadora. El ser humano trabaja sobre una materia interior ya dada, frágil y móvil, del mismo modo que el Demiurgo trabaja sobre aquello que ofrece resistencia.

5.2. Astronomía y educación ética

Una vez formulada la vida buena como una cosmización del alma, queda por precisar el medio a través del cual esa restauración puede llevarse a cabo. Si el alma encarnada ha visto perturbadas sus revoluciones por el nacimiento, el cuerpo y las afecciones sensibles, la cuestión que ahora se plantea es cómo puede recuperar una medida que ya no posee de forma inmediata. Este es el punto donde la astronomía adquiere su sentido ético, la adquisición del conocimiento a través de la educación astronómica permite restaurar el desorden de la parte racional mediante el contacto con una regularidad superior (Carone 2005, 72–74).

Según la lectura de Betegh, si el individuo concentra sus esfuerzos intelectuales en los movimientos celestes, los círculos de su alma pueden emular sus arquetipos celestes y recuperar movimientos ordenados y armónicos. Esta armonía interior constituye la condición psicológica del *telos*, es decir, del cumplimiento propio de la vida humana (Betegh 2003, 280). De ello se deriva una concepción de la virtud como proceso de configuración racional de la vida, la razón introduce proporción allí donde hay dispersión, orientación allí donde domina la confusión, y permite que el alma no quede sometida al flujo de las apariencias sensibles. El cambio se vuelve problemático cuando el alma lo recibe sin medida, como una sucesión de impresiones que la arrastran de un estado a otro. El estudio de la astronomía y de los movimientos celestes muestra que la movilidad no implica necesariamente dispersión, pues puede estar atravesada por proporción, ciclo y regularidad. Al comprender esa estabilidad interna del movimiento, la razón obtiene un modelo para habitar el devenir sin quedar sometida a él, introduciendo en su propia vida una forma de dirección y medida.

Carone introduce una distinción ética respecto al modelo de la *República*. Allí, la formación moral aparece ligada a la ciudad justa y a la dirección de quienes poseen conocimiento en

el *Timeo*, el cosmos ofrece un modelo de orden que puede orientar al individuo incluso cuando la comunidad política no garantiza plenamente esa formación. De ahí que Carone hable de un desplazamiento hacia una cierta autonomía, el ser humano puede encontrar en el estudio racional del universo un principio de autogobierno, una medida que no depende exclusivamente de una institución exterior (Carone 2005, 75).

No obstante, Vilius Bartninkas considera elitista el modelo ético del *Timeo* porque, aunque se formule como un horizonte humano general, su realización efectiva queda limitada a unos pocos. No todos pueden apropiarse de ese ideal del mismo modo, pues presupone un grado de desarrollo intelectual excepcional (Bartninkas 2023, 151). La propuesta del diálogo presenta, por tanto, una tensión entre su pretensión universal, tal y como lo presenta Carone, y su aplicación real, que termina restringiendo la vida más alta a una minoría filosóficamente preparada.

5.3. ¿Platón desprecia el cuerpo?

El *Timeo* introduce, en el tramo final de su exposición (87c–88c), que ninguna proporción es más determinante para establecer la virtud y el vicio que la existente entre el alma y el cuerpo. La afirmación es relevante porque impide reducir el problema moral a una cuestión exclusivamente intelectual. El diálogo ofrece una visión más compleja y más positiva de la relación entre alma y cuerpo de la que a menudo se atribuye a Platón. El cuerpo aparece como una dimensión del ser humano que debe guardar una proporción adecuada con el alma para que la vida pueda ordenarse correctamente: «Hay un único remedio para ambas enfermedades: no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, para que, defendiéndose el uno del otro, lleguen a ser equilibrados y sanos» (Platón, Timeo 88c).

Platón ilustra esta desproporción con el caso de un alma fuerte e impetuosa unida a un cuerpo débil. Cuando la actividad racional se ejerce de manera excesiva, mediante el estudio intenso, la investigación, la enseñanza o la disputa dialéctica, el alma agita el cuerpo, lo consume y lo llena de enfermedades. El ejemplo muestra que, para el *Timeo*, la vida filosófica no puede reducirse a una pura intensificación de la actividad intelectual. Incluso aquello que parece más noble, el ejercicio de la razón, puede volverse dañino si se desarrolla sin una proporción adecuada con la dimensión corporal. La virtud exige, por tanto, no mover el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, sino educar ambos de manera conjunta.

Esta observación encaja con la lógica general del diálogo. Así como el cosmos es bello porque sus elementos han sido ordenados según proporción, también el ser humano sólo alcanza una vida buena cuando alma y cuerpo guardan una relación medida. El cuidado del *demon* exige, por lo tanto, una forma de gobierno racional que mantenga la proporción entre alma y cuerpo, evitando que incluso la actividad intelectual se convierta en un principio de desequilibrio.

5.4. San Agustín: la felicidad

La ética agustiniana continúa la antropología del capítulo anterior. El ser humano recibe de Dios el ser y, como imagen suya, puede recordarlo, conocerlo y amarlo. Esa orientación, sin embargo, puede quedar desviada hacia bienes inferiores. La vida buena dependerá entonces del modo en que el hombre interior dirige su amor. En el *Timeo*, el alma debe recuperar un orden semejante al del cosmos, en Agustín, la voluntad debe orientarse hacia Dios como bien supremo. El problema ético no consiste sólo en saber qué bien hace feliz al hombre, también es necesario poder amarlo de manera recta.

Agustín comparte con la tradición antigua la convicción de que todos los seres humanos desean ser felices. La diferencia está en la determinación del objeto capaz de colmar ese deseo. Ningún bien creado puede cumplir esa función de manera definitiva, porque todo lo creado es finito, mudable y susceptible de pérdida. La felicidad perfecta exige un bien que no pueda ser arrebatado contra la voluntad y que no deje al deseo en situación de carencia (Rist 1994, 149). Sólo Dios, en cuanto bien supremo e inmutable, puede ser objeto último de la beatitud.

En este punto reconocemos en Agustín una cercanía con Platón. La cita de *La ciudad de Dios* lo formula con claridad: «Platón dice que el verdadero y sumo bien es Dios, a partir de lo cual pretende que el filósofo sea amante de Dios, para que, puesto que la filosofía tiene como aspiración la vida feliz, sea feliz gozando de Dios quien amase a Dios» (Agustín, La Ciudad de Dios VIII, 8).

En este pasaje Agustín está dispuesto a reconocer una verdad en Platón. Lo sitúa como el filósofo pagano que más cerca estuvo de comprender el fin último de la vida humana, esto es, la unión con un bien superior, estable y digno de ser amado por sí mismo. No obstante, según Agustín, el haber reconocido el fin último de la vida humana no basta para explicar cómo puede el alma alcanzarlo.

Esta diferencia puede precisarse a partir de lo que Rist denomina una ética de la inspiración. En la tradición platónica, la acción buena se entiende ante todo como respuesta del alma ante aquello que se le presenta como bello y bueno. El modelo platónico de la acción moral es el «amante inspirado» (como el Demiurgo en el *Timeo*), que, al reconocer el bien, queda afectado por su fuerza atractiva y actúa conforme al bien que contempla. La analogía reside en que el amor verdadero no permanece separado de la acción, quien ama se siente interiormente obligado a actuar conforme a ese amor, y allí donde esa exigencia desaparece por completo, también se vuelve dudosa la autenticidad del amor mismo (Rist 1994, 153).

San Agustín recibe esta tradición de la ética de la inspiración, que en su época seguía siendo una forma viva de pensar la acción moral. La acción buena no se entendía todavía desde categorías modernas como el utilitarismo o el deber kantiano, sino desde el modo en que el bien atrae y mueve el amor. Agustín asume este marco, pero lo corrige desde su doctrina de la voluntad caída. El problema moral no reside únicamente en la *ignorantia*, es decir, en el desconocimiento del bien también reside en la *difficultas*, la debilidad por la cual la voluntad no quiere con fuerza suficiente aquello que reconoce como bueno (Rist 1994, 152). La razón puede advertir que los bienes mudables no bastan para colmar el deseo humano, pero esa advertencia no convierte por sí misma el amor. El hombre puede saber que Dios es el bien supremo y, sin embargo, permanecer adherido a bienes inferiores. La gracia responde precisamente a esa distancia entre conocer el bien y poder amarlo, no añade una información nueva sobre el fin, sino que sana la voluntad para que pueda adherirse al bien que ya reconoce de manera insuficiente (Rist 1994, 180–181).

Esta función de la gracia permite integrar la distinción entre *liberum arbitrium* y *libertas*. El *liberum arbitrium* designa la voluntad natural de ser feliz, una orientación que permanece incluso en el pecador (Pegueroles 1983, 109). El pecado no elimina ese deseo, lo desordena. La voluntad sigue queriendo la felicidad, pero la busca en bienes que no pueden darle descanso. La *libertas*, en cambio, designa la voluntad ya ordenada hacia el bien como bien. No consiste simplemente en desear la felicidad, sino en quererla allí donde puede cumplirse, en Dios (Pegueroles 1983, 110). Por eso la *libertas* no es una capacidad que el hombre caído posea plenamente por sí mismo. Es la forma que adopta la voluntad cuando la gracia transforma el deseo natural de felicidad en amor recto al bien supremo.

La gracia interviene porque el ser humano no puede pasar por sí solo del deseo de felicidad al amor recto de Dios (Pegueroles 1983, 113–114). Pegueroles explica esta acción como una liberación, Cristo libera al hombre de la incapacidad de amar. Esta liberación consiste

en hacer capaz a la voluntad de amar aquello que antes reconocía como bueno sin poder adherirse plenamente a ello. Así, la gracia dispone a la voluntad para amar a Dios como el bien en el que la felicidad puede cumplirse.

La ética agustiniana queda así vinculada a la creación y a la *imago Dei*. El ser humano procede de Dios y sólo en Dios puede encontrar el descanso de su voluntad. Pero ese retorno no se produce por la sola fuerza del conocimiento. La voluntad puede reconocer el bien supremo y seguir adherida a bienes inferiores, por eso necesita ser sanada. La gracia permite que el deseo natural de felicidad se convierta en amor recto a Dios. En este punto se produce la distancia respecto al *Timeo*, Platón confía la vida buena a la restauración del orden racional del alma según el cosmos, mientras que Agustín la sitúa en la reforma interior de la voluntad por la gracia.

6. Conclusiones

Una vez alcanzado el final del recorrido del presente trabajo podemos formular con mayor precisión su tesis. No se ha tratado exclusivamente de mostrar cómo tanto Platón como Agustín vinculan cosmología, antropología y ética, sino que también, a su vez, se han trazado las distancias y puntos de convergencia entre ambos sistemas. La cosmología no aparece aquí como un saber externo a la vida humana, ni como un saber meramente especulativo. Más bien, funciona como el primer nivel de una cadena argumental necesaria, la manera de pensar el principio de lo real determina la manera de comprender al ser humano y, con ello, la forma en que se alcanza la vida buena. Observamos aquí la construcción de una arquitectura de dependencias: la naturaleza del origen explica la naturaleza de lo creado, y, dado que el ser humano forma parte de ese conjunto, su antropología y, en consecuencia, su ética pueden verse explicadas desde ese principio. Ahora bien, esta arquitectura sólo puede comprenderse si se precisa previamente qué significa, en cada autor, que el cosmos tenga un origen.

En Platón, el Demiurgo ordena una materia preexistente contemplando un paradigma exterior a sí, persuade a la necesidad sin dominarla plenamente y delega en dioses menores la formación de los cuerpos mortales. El cosmos resultante es bello y racional, pero lleva inscrita la resistencia del sustrato sobre el que opera. De ahí se sigue una antropología microcósmica. El alma humana procede, en grado derivado e inferior, de la misma mezcla con que el Demiurgo compuso el alma del universo, y su desorden producido por la encarnación reproduce en el plano individual la resistencia que la necesidad oponía al Demiurgo en el plano cósmico. De ello se deriva la doctrina ética, si el problema es una

pérdida de proporción, el remedio es la restauración de esa proporción mediante educación, astronomía y cuidado del *demon*. La vida buena consiste en cosmizar el alma, introducir medida allí donde domina el desorden, sin disociar alma y cuerpo.

Por otro lado, en Agustín, la creación ex nihilo transforma el alcance ontológico del principio supremo. Dios no contempla un paradigma exterior porque las razones eternas de las cosas están en su propia inteligencia, no trabaja sobre una materia preexistente porque incluso la materia informe depende de su acto creador, no encuentra resistencia que persuadir porque su voluntad no halla límite ontológico exterior. De ello se deriva que, a diferencia del Timeo, la relación entre cosmología y antropología no se construye como cosmos-hombre, sino Dios creador-cosmos y Dios creador-hombre. De este modo, la explicación del cosmos no genera en Agustín una dependencia ontológica del ser humano respecto del mundo. Sin embargo, sigue siendo condición necesaria para comprender al ser humano, porque ambos remiten al mismo principio creador. Comprender cómo se origina el cosmos equivale a comprender la naturaleza de Dios como causa primera, y comprender esa causa es comprender el modo de ser de todo lo que de ella depende.

Desde esta distinción, en Agustín, el hombre no queda definido por su relación ontológica con el cosmos, sino por su condición de criatura hecha a imago Dei. El ser humano, por medio de la memoria, la inteligencia y la voluntad, le permite volver sobre sí mismo, reconocer su dependencia y orientarse hacia su origen. Es por ello que, en la ética agustiniana desde la voluntad, el ser humano constitutivamente desea la felicidad, pero puede amar desordenadamente los bienes inferiores y permanecer separado del bien. Agustín descarta que el desconocimiento sea la razón última de la mala orientación. El hombre puede reconocer que Dios es el bien y, sin embargo, no adherirse a Él con un amor recto. La dificultad es epistemológica pero también es volitiva, saber dónde está el bien no es suficiente si la voluntad no puede quererlo como debe.

Desde aquí se comprende la necesidad de la gracia. La gracia cumple la función de sanar la capacidad de amar y libera a la voluntad de su adhesión desordenada a los bienes finitos. El paso del *liberum arbitrium* a la *libertas* expresa esta transformación. La voluntad, pese a estar naturalmente orientada a la felicidad, es necesario que esa voluntad sea capacitada para descansar en el bien verdadero.

La comparación permite precisar también el tipo de convergencia que existe entre ambos autores. Agustín hereda de Platón la jerarquía ontológica entre lo inmutable y lo mudable, la

bondad del principio como razón de la creación, la superioridad del alma como principio rector y la estructura de una ética de la inspiración en la que el bien atrae y mueve el amor.

En definitiva, la comparación entre ambos autores muestra que la pregunta por el origen del cosmos no es una cuestión meramente teórica, sino el punto desde el cual se configura una determinada comprensión del ser humano y de su destino ético. Pensar el origen es, en ambos casos, pensar también qué es el hombre, cuál es su desorden y de qué modo puede alcanzar la vida buena.

Bibliografía

Fuentes primarias

Agustín de Hipona. 2010. Confesiones. Traducción de Alfredo Encuentra Ortega. Barcelona: Gredos.

Agustín de Hipona. s. f. "Comentario al Salmo 134." En Comentarios a los Salmos. Traducido por Balbino Martín Pérez. Augustinus.it. https://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_192_testo.htm

Agustín de Hipona. 2018. La ciudad de Dios. Libros VIII–XV. Traducción de Rosa María Marina Sáez. Biblioteca Clásica Gredos 405. Madrid: Gredos.

Agustín de Hipona. 1995. Ochenta y tres cuestiones diversas. En Obras completas de San Agustín, vol. 40, Escritos varios (2.°), introducción, versión y notas de Teodoro C. Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Platón. 2010. Timeo. Traducción de José María Zamora Calvo. Madrid: Abada Editores.

Fuentes secundarias

Frede, Dorothea, and Mi-Kyoung Lee. 2023. "Plato's Ethics: An Overview." En The Stanford Encyclopedia of Philosophy, archivo de otoño de 2013, editado por Edward N. Zalta. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=plato-ethics

Bartninkas, Vilius. 2023. Traditional and Cosmic Gods in Later Plato and the Early Academy. Cambridge: Cambridge University Press.

Betegh, Gábor. 2003. "Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism." Oxford Studies in Ancient Philosophy 24: 273–302.

Biemiller, Marc. 2019. "Augustine and Plato: Clarifying Misconceptions." Aporia 29, n.° 2: 35–40.

Brisson, Luc. 2021. "How to Make a Soul in the Timaeus." En Plato's Timaeus: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense, editado por Chad Jorgenson, Filip Karfík y Štěpán Špinka, 70–91. Leiden: Brill.

Broadie, Sarah. 2011. Nature and Divinity in Plato's Timaeus. Cambridge: Cambridge University Press.

Byers, Sarah. 2012. "Augustine and the Philosophers." En A Companion to Augustine, editado por Mark Vessey, 175–187. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Carone, Gabriela Roxana. 2005. Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions. Cambridge: Cambridge University Press.

Cornford, Francis Macdonald. 1937. Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary. London: Routledge & Kegan Paul.

Costarelli Brandi, Hugo Eduardo. 2012. "Agustín de Hipona y la filosofía." Philosophia 72: 13–28.

Courcelle, Pierre. 1969. Late Latin Writers and Their Greek Sources. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Derisi, Octavio Nicolás. 1954. Determinación de la influencia neoplatónica en la formación del pensamiento de San Agustín. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras.

García González, Andrés Eduardo. 2024. "Conocimientos de griego: san Agustín." Agustinismo Protestante, 25 de marzo de 2024. https://agustinismoprotestante.com/conocimientos-de-griego-san-agustin/

Grabowski, Frank. 2018. "Plato: The Timaeus." Internet Encyclopedia of Philosophy. https://iep.utm.edu/timaeus/

Hoenig, Christina. 2018. Plato's Timaeus and the Latin Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Ilievski, Viktor. 2022. "The Demiurge and His Place in Plato's Metaphysics and Cosmology." En Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition, editado por Daniel Vázquez y Alberto Ross, 44–77. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004504691_004

Melville, Gert. 2015. "The Body between Creation, Fall, Death, and Resurrection: The Human Being and Corporal Life in the View of St. Augustine." En Thinking the Body as a Basis, Provocation and Burden of Life: Studies in Intercultural and Historical Contexts, editado por Gert Melville y Carlos Ruta, 73–88. Berlin: De Gruyter Oldenbourg.

Mensa i Valls, Jaume. 2012. Introducció a la filosofia medieval. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.

Pegueroles, Juan. 1972. El pensamiento filosófico de San Agustín. Barcelona: Editorial Labor.

Pegueroles, Juan. 1974. "La conversión de la materia a la forma. Notas de metafísica agustiniana." Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, n.° 69: 53–65.

Pegueroles, Juan. 1978. "La Patria y el Camino. El juicio de San Agustín sobre el platonismo." Espíritu 27: 47–75.

Pegueroles, Juan. 1983. "Libertad y necesidad, libertad y amor, en San Agustín." Espíritu 32, n.° 88: 109–116.

Pierantoni, Claudio. 2002. "Dios y la materia: Propuesta a partir del Timeo de Platón y las Confesiones de San Agustín." Teología y Vida 44 (2–3): 330–342.

Rist, John M. 1994. Augustine: Ancient Thought Baptized. Cambridge: Cambridge University Press.

Timaure Gómez, Sandra. 2025. "La memoria en san Agustín: una revisión de su categorización como facultad en el De Trinitate." Revista Chilena de Estudios Medievales, n.° 28: 50–70.

Tornau, Christian. 2024. "Augustine of Hippo." En The Stanford Encyclopedia of Philosophy, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. Última revisión: 26 de abril de 2024. https://plato.stanford.edu/entries/augustine/

Zeyl, Donald J., y Barbara M. Sattler. 2023. "Plato's Timaeus." En The Stanford Encyclopedia of Philosophy, editado por Edward N. Zalta y Uri Nodelman. Stanford: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/

Fuentes visuales

Autor desconocido. 1722. Deidad serpentiforme con rostro de león en una gema gnóstica. Reproducida en Bernard de Montfaucon, L'Antiquité expliquée et représentée en figures, vol. II, parte II, plancha CL, p. 362. París. Imagen digital procedente de Gallica, Bibliothèque nationale de France.

Autor desconocido. s. f. Figura cristológica sostenida por ángeles. Imagen digital. Fuente original no identificada.